



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º GRAU CANÓNICO)

JOSÉ ALBERTO FERNANDES RODRIGUEZ

A escatologia no pensamento de Joseph Ratzinger

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Manuel Duque

Lisboa
2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus a graça de poder aproximar-me cada vez mais d'Ele através do estudo da Teologia. Também a todos aqueles que me incentivaram e ajudaram ao longo do curso e da escrita desta dissertação, especialmente à minha família, à minha comunidade do Seminário dos Olivais e à comunidade paroquial das Caldas da Rainha, especialmente ao pároco.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO.....	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO.....	7
I. VIDA E OBRA	8
1.1. Biografia	8
1.2. A teologia escatológica de Ratzinger no contexto da sua teologia	14
II. TÓPICOS CENTRAIS DA ESCATOLOGIA.....	19
2.1. Método de abordagem à escatologia	19
2.2. Reino de Deus.....	21
2.3. Morte e imortalidade.....	22
2.3.1. <i>Teologia da morte</i>	<i>22</i>
2.3.2. <i>Imortalidade da alma</i>	<i>27</i>
2.4. Ressurreição e Vida eterna	31
2.4.1. <i>Ressurreição.....</i>	<i>31</i>
2.4.2. <i>Parusia e juízo.....</i>	<i>33</i>
2.4.3. <i>Inferno</i>	<i>37</i>
2.4.4. <i>Purgatório</i>	<i>39</i>
2.4.5. <i>Céu</i>	<i>43</i>
III. A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA	46
3.1. Esperanças e Esperança.....	46
3.2. Relação entre a esperança e a fé.....	49
3.3. A esperança escatológica na Spe Salvi.....	51
CONCLUSÃO	56
BIBLIOGRAFIA	57

RESUMO

Esta dissertação trata do tema da escatologia na obra de Ratzinger, especialmente no seu Livro *Escatologia. A morte e a vida eterna*. Começa por uma pequena biografia para contextualizar a obra de Ratzinger no contexto histórico no qual viveu. Ratzinger, um dos grandes teólogos do século XX, estudou várias áreas da teologia. Na teologia, os distintos campos teológicos tocam-se entre si. Por isso, aborda-se a relação entre a escatologia e outras disciplinas teológicas. Os temas mais importantes da escatologia são abordados por Ratzinger, assumindo a metodologia tradicional dos novíssimos: morte, juízo, inferno e paraíso. Portanto, fala-se nesta dissertação da questão da morte, que precede a ressurreição; desenvolve-se o tema da imortalidade da alma e da situação intermédia, ligado à noção de purgatório; expõe-se a questão do juízo, da segunda vinda de Cristo, do inferno e do céu. A dissertação conclui com uma apresentação, baseada em textos de Ratzinger, sobre a esperança mundana e a esperança cristã, esta última intrinsecamente escatológica.

Palavras-chave: Ratzinger; novíssimos; escatologia; esperança.

ABSTRACT

This dissertation addresses the theme of eschatology in the work of Joseph Ratzinger, especially in his book *Eschatology: Death and Eternal Life*. It begins with a brief biography to contextualize Ratzinger's work within the historical context in which he lived. Ratzinger, one of the great theologians of the 20th century, studied various areas of theology. In theology, the different fields are interconnected; therefore, this study explores the relationship between eschatology and the remaining theological disciplines. The main themes of eschatology are presented by Ratzinger, following the traditional methodology of the "last things" (*novissima*): death, judgment, hell, and heaven. Accordingly, this dissertation discusses the question of death, which precedes the resurrection; it develops the topic of the immortality of the soul and the intermediate state, linked to the notion of purgatory; it also addresses the issues of judgment, the second coming of Christ, hell, and heaven. The dissertation concludes with a presentation, based on Ratzinger's texts, on worldly hope and Christian hope, the latter being intrinsically eschatological.

Key-words: Ratzinger; novissima; eschatology; hope.

INTRODUÇÃO

A ideia de escrever uma Dissertação Final de Mestrado Integrado em Teologia focada na teologia de Joseph Ratzinger nasceu de um trabalho realizado no âmbito da Ecclesologia, no qual abordava a distinção entre Igreja universal e Igreja particular segundo este mesmo autor.

A teologia de Joseph Ratzinger atraiu, e procurei alguma área teológica que para mim pudesse ser interessante aprofundar. Depois de investigar as várias áreas teológicas que Ratzinger tinha aprofundado nos seus estudos, e percebendo a grande quantidade de obras que ele próprio deixou em testamento, foi, por fim, a escatologia a que escolhi; movido pelo interesse que tenho dos temas escatológicos. Penso que compreendê-los tem um grande interesse para o conhecimento da nossa fé. Também foi muito apelativo, depois da tal investigação, perceber que a Escatologia foi um dos temas ao qual Ratzinger dedicou muito estudo, deixando uma obra, considerada por ele próprio como a «obra mais elaborada e cuidada»¹.

A tese ganhou estrutura com a ajuda do meu orientador, o Prof. João Duque. Depois de algumas mudanças na estrutura durante a escrita da dissertação, ficou finalmente dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo pretende-se fazer, primeiro, uma biografia breve e simples de Joseph Ratzinger, para, numa segunda parte, poder contextualizar, de forma sistematizada, a escatologia à luz de outras áreas teológicas por ele estudadas; pretende-se, de forma sintética, manifestar a grande abrangência do estudo de Ratzinger, e também a ligação que a escatologia faz com as várias áreas teológicas.

No segundo capítulo expõem-se os tópicos centrais da escatologia tratados pelo teólogo bávaro no livro *Escatología. La muerte y la vida eterna*, de 1977. Metodologicamente, decidiu-se referir apenas esta obra, deixando a escatologia da Spe Salvi para o terceiro capítulo. Neste capítulo faz-se uma introdução ao método utilizado pelo autor, para depois apresentar de forma sistemática os novíssimos, tocando na questão da imortalidade da alma e do purgatório. Destaca-se a vasta bibliografia utilizada pelo teólogo, o que manifesta um amplo diálogo com outras concepções escatológicas, quer católicas quer protestantes.

No terceiro capítulo aprofunda-se a Esperança a partir de um artigo que Ratzinger escreveu para a revista *Communio*, titulado «A esperança». Para além deste artigo de 1985, foi referida a Encíclica papal Spe salvi, especialmente a concepção escatológica que dela se retira.

¹ Ratzinger, *A minha vida (Livros do Brasil, 2005)* 109.

I. VIDA E OBRA

1.1. Biografia

Joseph Ratzinger nasceu em 1927, no dia 16 de Abril, que esse ano fora o Sábado Santo. Nasceria em Markt am Inn, ainda que, durante os seus primeiros dez anos de vida vivera em diversas zonas entre o Inn e o Salzasch. Seria aos dez anos, em 1937, que ficaria a morar em Traunstein, numa localidade chamada Hufschlag. A vida em Marktl não fora fácil, especialmente para os pais, pois na Alemanha vivia-se o pós Grande-Guerra, que acarretava consequências económicas e sociopolíticas para o país.²

A ascensão ao poder de Hitler em Janeiro de 1933 foi um marco na vida social da Alemanha: a família Ratzinger, perante as perseguições que se instalaram aos sacerdotes católicos, procuraram ajudá-los e avisá-los de possíveis perigos. A par deste ambiente de perseguição, Joseph Ratzinger cultivava uma vivência eclesial profunda, marcada pelos ritmos litúrgicos do ano. De pequeno, foi-lhe oferecida a tradução do missal, o que lhe proporcionou uma progressiva compreensão do mistério que acontece no altar. Começa, então, o seu gosto pela liturgia católica, inserida na lógica do mistério inesgotável da presença de Deus entre os homens.³

Na sua autobiografia, *A minha vida*⁴, Joseph Ratzinger recorda como a anexação da Áustria ao Reich teve, para a sua família, um lado positivo, que fora a possibilidade de visitar Salzburgo, e também ter mais facilidade em estar em concertos, como de Mozart ou Beethoven, que para Joseph foram inesquecíveis. O jovem Ratzinger, com onze anos, já era um interessado na cultura, e na beleza manifestada pela arte. Em 1939 entraria no seminário menor, após ser convidado pelo seu pároco, com aceitação dos seus pais. A vida de seminário, para Joseph Ratzinger fora uma graça, onde aprendeu a beleza da vida comunitária. Em 1941 voltara para casa com o seu irmão Georg, pois, após o início da guerra, o seminário fora tomado como hospital militar.⁵

Mais tarde, foi recrutado para o serviço laboral militar, nunca tendo estado no exército. No final da guerra foi tomado como prisioneiro de guerra, ficando num campo com os restantes prisioneiros. Durante o cativo, pode assistir à missa celebrada pelos sacerdotes que se encontravam também no campo. Em Junho foi libertado. Diz Joseph Ratzinger que «os meses que se seguiram, em que pudemos saborear a liberdade readquirida, que agora tínhamos

² cf. Ratzinger, *A minha vida*, 7–12.

³ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 13–20.

⁴ Ratzinger, *A minha vida*.

⁵ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 21–28.

aprendido a estimar no seu justo valor, são das mais belas recordações da minha vida»⁶. Dedicou-se, com o irmão e outros jovens, ao restauro do seminário.⁷

Foi destinado ao seminário de Frisinga, onde se encontrou com uma comunidade muito heterogénea; mesmo nessa diferença, marcada muito pelas experiências passadas, havia um clima de gratidão e desejo de trabalhar pelo Reino de Deus. Para Joseph Ratzinger, que tinha um grande gosto e desejo de estudar, foi importante e marcante para o seu percurso intelectual ter tido o teólogo Alfred Läple como prefeito de estudos. Por sua vez, Läple fez um trabalho com Theodor Steinbüchel, moralista, que estudara a importância da filosofia na moral. Mas Ratzinger ficara marcado especialmente com o livro *A Viragem do Pensamento*, no qual Steinbüchel desenvolve a ideia do personalismo, que marcará profundamente a teologia de Joseph Ratzinger; este personalismo está ligado a Santo Agostinho, especialmente às suas *Confissões*, que é a obra referência para o teólogo alemão nesta matéria.⁸

Depois de dois anos de estudos filosóficos em Frisinga, Joseph Ratzinger vai para Munique estudar teologia. Ali conhecerá o famoso biblista Maier, que, de certa forma, fazia uma exegese bíblica utilizando um método liberal. Ratzinger, ainda assim, apreciava a forma como Maier abria as Escrituras, procurando colocar questões mais abertas, dando lugar à percepção de novas dimensões textuais. Ratzinger, como ele próprio escreveu, assistiu «com grande atenção a todas as aulas de Maier, fazendo delas objeto de elaboração pessoal».⁹ Assim sendo, estas aulas, tanto como as do professor Stummer, de Antigo Testamento, foram fundamentais para o seu posterior desenvolvimento teológico. Outros dos seus professores foram Söhngen e Pascher: o primeiro de Teologia Fundamental, e o segundo da área da pastoral. Do primeiro guardou um episódio que revela o ambiente intelectual de Munique, que tanto o marcou: Söhngen, ao ser sondado acerca da possibilidade da dogmatização da Assunção de Maria, dá um parecer negativo, dando razões para tal. Perguntado se abandonaria a Igreja católica se o dogma fosse proclamado, responde Söhngen: «se o dogma for proclamado, lembrar-me-ei que a Igreja é mais sábia do que eu, e que confio mais nela do que na minha erudição»¹⁰. Este episódio revela que o estudo teológico deve estar sempre alicerçado na fé em Deus e na Sua Igreja; ou, como dizia Balthasar: a teologia faz-se de joelhos. Mesmo que a intuição não vingue, importa estar sempre enraizado na fé da Igreja, numa Tradição que nos vem de Jesus. Para Ratzinger, isto foi sempre essencial: o amor à verdade, que acarreta procurá-la, o que tem os seus riscos.¹¹

⁶ Ratzinger, *A minha vida*, 38.

⁷ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 29–38.

⁸ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 39–43.

⁹ Ratzinger, *A minha vida*, 51.

¹⁰ Ratzinger, *A minha vida*, 57.

¹¹ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 45–57.

Depois de fazer o exame final, o professor Söhngen propôs-lhe fazer um trabalho, no âmbito de um prémio que era dado na universidade ao melhor trabalho de investigação; o tema proposto pelo professor foi *Povo e Casa de Deus no ensino de Santo Agostinho sobre a Igreja*. Ratzinger aceitou este trabalho que, sendo premiado como o melhor trabalho, receberia a avaliação de *Summa cum Laude*. Para Ratzinger foi importante a leitura de duas obras de Henri de Lubac: *Catolicismo e Corpus Mysticum*; a primeira sobre a teologia em geral, e a segunda sobre a relação entre a Igreja e a Eucaristia. Realizou este trabalho já no seminário de Frisinga, enquanto se preparava para a ordenação sacerdotal, que aconteceria no dia de São Pedro e São Paulo do ano 1951. Esteve pouco mais de um ano como coadjutor na paróquia do Preciosíssimo Sangue, em Munique. Fora um tempo no qual Ratzinger aprendeu, graças ao testemunho do pároco, e viveu a disponibilidade total para aquilo para que fora ordenado: fazer presente Jesus na vida dos homens. Em 1952 foi chamado de volta ao seminário de Frisinga, onde deu aulas de pastoral dos sacramentos aos alunos do último ano, ao mesmo tempo que se preparava para o exame de doutoramento. Assim, no ano seguinte tornou-se doutorado em Teologia.¹²

Ratzinger continuou a estudar, o que correspondia a um desejo que ele tinha. Foi convidado para assumir a cadeira de Teologia Dogmática e de Teologia Fundamental. Primeiro assumiu a de Dogmática, como professor extraordinário, enquanto escrevia a tese para o exame de livre docência (exame de agregação ou *Habilitation*), cujo tema, desta vez, fora a Revelação. Num primeiro texto, dividido em três capítulos, que terminou no verão de 1955, Ratzinger pretendia tratar a questão da Revelação relacionando-a com a ideia de História da Salvação, mas o orientador do seu trabalho, o professor Schmaus, não aceitou o trabalho, especialmente os dois primeiros capítulos, nos quais Ratzinger critica duramente o pensamento neo-escolástico da altura, como ele próprio diz¹³, sendo visto como um modernista. Porém, depois de reestruturar a tese a partir do terceiro capítulo¹⁴, chamado *A Teologia da História de São Boaventura*, foi aceite em Fevereiro de 1957, e no início do ano seguinte começou a leccionar Teologia

¹² cf. Ratzinger, *A minha vida*, 59–64.

¹³ Ratzinger, *A minha vida*, 69. «Na minha tese, com uma dureza que certamente pouco se adaptava a um principiante, criticava aquelas posições ultrapassadas». Tais posições ultrapassadas estão ligadas a uma estagnação do aprofundamento do pensamento medieval. A tese de Ratzinger é que S. Boaventura não utilizara o termo Revelação de forma a abarcar todos os conteúdos revelados, sendo sinónimo de Sagrada Escritura; com efeito, o termo Revelação na teologia medieval referia-se a Deus que se revela, e consequentemente, a alguém que recebe tal Revelação. Assim, a Revelação medieval é uma lógica dinâmica e não tão estática, como suporia Schmaus. Este pensamento que defende Ratzinger está na linha daquilo que depois se discutiria no Concílio; a Revelação não se reduz à Sagrada Escritura (o que nos afasta do princípio da *Sola Scriptura*), mas é anterior a ela, porque entra na lógica da relação entre Deus e o homem.

¹⁴ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 71–72. No terceiro capítulo da tese, Ratzinger abordava a teoria das três idades de Joaquim de Fiore. Este capítulo também contém certas ideias que não eram consensuais na altura. Diz Ratzinger que «no meu trabalho demonstrava, pela primeira vez, que Boaventura, na sua interpretação da obra dos seis dias (a narração da Criação) tinha cotejado minuciosamente as teorias de Joaquim e, como homem equilibrado que era, tinha procurado admitir o que de útil nelas pudesse existir, mas integrando-o no ordenamento da Igreja».

Fundamental e Dogmática. Ratzinger, ao distanciar-se de Schmaus, com quem discordara em vários âmbitos do estudo teológico, aproximou-se de Karl Ranher.

No Verão desse mesmo ano, em que começara a leccionar na Universidade, foi convidado para a cátedra de Teologia Fundamental de Bonn, o que para ele era a realização de um sonho. Nestes processos do exame de agregação, Joseph Ratzinger sempre teve em conta o cuidado dos pais, que já tinham uma idade avançada. Mesmo ao aceitar a cátedra na Universidade de Bonn, Ratzinger atribui à Providência que o irmão Georg tivesse acabado a sua formação musical e lhe fosse dado o serviço de direção do coro da Paróquia de Traunstein, onde ficaram a morar os pais, assim podendo Joseph partir para Bonn.¹⁵

Em Bonn, leccionou Teologia Fundamental. Os alunos gostavam do professor Joseph Ratzinger, tendo formado um grupo que realizava colóquios. Nessa Universidade conheceu grandes teólogos, como Johann Auer, ou o historiador Hubert Jedin. Ratzinger, na sua autobiografia, dedica algum tempo a falar de Paul Hacker, um indianista luterano que se converteu ao catolicismo, com quem privou numa amizade muito enriquecedora.¹⁶

Entretanto, Joseph Ratzinger foi nomeado como teólogo do Concílio. O tema mais problemático na área da Teologia Fundamental foi a questão das «fontes da Revelação»¹⁷. Este tema deu lugar a vastos estudos; o próprio Ratzinger escreveu um texto sobre o problema do conceito de Tradição, em conjunto com Karl Ranher, deixando clara a sua perspectiva perante esse assunto de elevada importância. Porém, Ratzinger, já na sua autobiografia, revela que entre Ranher e ele próprio haviam diferenças no pensar teológico: Rahner era mais especulativo e filosófico, enquanto que Ratzinger mais histórico, com grande interesse na Sagrada Escritura e nos Padres da Igreja.

Entretanto, Ratzinger mudara de Universidade, agora para assumir a cátedra de Teologia Dogmática na Universidade de Münster, substituindo o nomeado bispo Hermann Volk. Corria o ano de 1963, no qual viveu a morte de sua querida mãe, causada por um tumor no estômago. Ratzinger recorda a sua mãe: «a luz da sua bondade permaneceu connosco e, para mim, tornou-se cada vez mais uma demonstração concreta da fé de que ela se deixara plasmar. Não sou capaz de indicar uma prova da verdade de fé mais convincente do que a sincera e franca humanidade que a fé fez amadurecer nos meus pais»¹⁸.

¹⁵ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 65–77.

¹⁶ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 78–81.

¹⁷ Ratzinger, *A minha vida*, 86. «Por “fontes de Revelação” entendia-se a Sagrada Escritura e a Tradição: a relação entre as duas com o Magistério já tinha sido solidamente tratada pela escolástica pós-tridentina, como se pode verificar no modelo dos manuais que então se utilizavam. Entretanto, porém, o método histórico-crítico da exegese bíblica tinha encontrado o seu lugar estável também no seio da teologia católica. Este método, enquanto tal, não tolera qualquer delimitação enunciada por um magistério legitimador, isto é, o método não pode reconhecer uma instância diferente do critério histórico. Por consequência, até o conceito de Tradição se tornou problemático».

¹⁸ Ratzinger, *A minha vida*, 92.

Em Münster, Ratzinger fizera algumas conferências sobre o renovamento da Igreja, tentando dar algumas luzes e também alguns sinais de alarme para o que estava a acontecer no desenvolvimento do Concílio. Ratzinger, nestes anos, ficou marcado pela participação no Concílio, e conseqüentemente nas discussões conciliares, que, segundo ele, se foram tornando cada vez mais parlamentárias, partidárias.¹⁹

Mais uma vez, Ratzinger muda de Universidade, e vai para Tubinga, a convite de Hans Küng. Nesta Universidade, Ratzinger depara-se com uma mudança de paradigma cultural e teológico: se antes a universidade se opusera ao marxismo, agora este era abraçado com a conotação de teologia política, sobretudo através da teologia da esperança. Os referentes eram Rudolf Bultmann e Jürgen Moltmann. Ratzinger não se desligou do problema, ainda que não o afetara tanto nas suas aulas, mas procura, com alguns teólogos protestantes, tomar algumas iniciativas perante tal ambiente, que também afetava a Universidade Evangélica. Durante os anos em Tubinga, Ratzinger também prepara a cadeira de Introdução ao Cristianismo, que depois daria lugar ao conhecido livro *Introdução ao Cristianismo*.²⁰

Ratzinger muda-se para Ratisbona, onde encontra um ambiente mais sereno, o que lhe permitiria dedicar-se à teologia com mais calma, sem slogans políticos, ou pelo menos, menos retumbantes na vida académica. Foi durante o tempo de leccionação em Ratisbona, que começara em 1967, que sucederam alguns acontecimentos importantes que marcariam o percurso do teólogo alemão: foi convidado para fazer parte da Pontifícia Comissão Teológica Internacional²¹, o que lhe agradou, tal como a criação da Revista *Communio*, juntamente com Balthasar. Esta revista tinha o intuito de «partir da *communio* nos sacramentos e na fé, e propor-se como introdução à fé»²². Ela não se reduzia ao estudo teológico, mas pretendia-se que, perante a crise da teologia, que era manifestação da crise cultural, a revista fosse um instrumento cultural, que dialogasse com a cultura, com a política, com a psicologia, e com outras áreas do saber. Durante o tempo em Ratisbona, também foi publicado o Missal de Paulo VI, derogando o anterior Missal. Diz Ratzinger que ficou «estupefacto com a proibição do Missal antigo, dado que nunca na história da liturgia se verificara uma situação semelhante»²³, causando uma ruptura na história litúrgica. Ratzinger, apesar da crítica, reconhece que o novo Missal tem «verdadeiros melhoramentos e um real enriquecimento»²⁴. Foi também durante a sua instância em Ratisbona que escreveu a sua obra mais elaborada e completa, o capítulo sobre

¹⁹ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 93–94.

²⁰ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 93–99.

²¹ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 102–4.

²² Ratzinger, *A minha vida*, 104.

²³ Ratzinger, *A minha vida*, 106.

²⁴ Ratzinger, *A minha vida*, 107.

escatologia, no contexto de uns volumes de Teologia Dogmática que estava a realizar Auer, catedrático de Teologia Dogmática também na Universidade de Ratisbona.²⁵

Após a morte repentina do Arcebispo de Munique e Frisinga, em 1977 Joseph Ratzinger foi nomeado para assumir o cargo, que constituiu a sua grande missão episcopal. Ratzinger escolheu, como lema, «colaboradores da verdade», explicando que o escolheu porque

«parecia que tais palavras representavam bem a continuidade entre as minhas anteriores funções e este novo cargo; apesar de todas as diferenças, tratava-se e trata-se sempre da mesma coisa, seguir a verdade, pôr-se ao seu serviço. E dado que no mundo de hoje o tema da “verdade” desapareceu quase por completo, por ser considerado demasiado grande para o homem – e, todavia, sem a verdade nada tem fundamento –, este lema episcopal pareceu-me mais em linha com o nosso tempo, o mais moderno, no sentido positivo do termo»²⁶.

O seu brasão também tinha referência a Santo Agostinho, o seu mestre teológico, e também a São Corbiniano, fundador da diocese que abraçara, para servir.

Ratzinger é um homem que vive no seu tempo, não é uma pessoa distante, alheada do real, mas procura pensar a partir da cultura em que vive, nas mudanças que nela acontecem. A importância do diálogo com a cultura, com a arte, com a música, são também gostos de Ratzinger que alimentam a sua forma de teorizar a teologia. Ratzinger sentiu, desde jovem, o chamamento ao trabalho intelectual, e por isso lutara e esforçara-se desde jovem. Agora, O Senhor lhe dera outra missão, a de ser «” animal de tração” que puxa o arado de Deus neste mundo»²⁷.

Sendo Arcebispo de Munique, Ratzinger é convidado, numa primeira instância para a Congregação para a Educação Católica, tendo negado. Em 1971, o Papa João Paulo II nomeou-o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.²⁸ No mesmo ano, foi também nomeado para ser o presidente da Comissão Teológica Internacional. O trabalho de Ratzinger foi muito fecundo na quantidade e qualidade de publicações. Como Prefeito, depara-se com a teologia da libertação, que tem influências na forma de pensar a escatologia cristã. Este espectro teológico, com alguma influência marxista, marcou o pensamento escatológico da época em que Ratzinger publicara *Escatologia, a morte e a vida eterna*²⁹, procurando fazer uma escatologia alicerçada na tradição dos novíssimos.

²⁵ cf. Ratzinger, *A minha vida*, 101–10.

²⁶ Ratzinger, *A minha vida*, 112.

²⁷ Ratzinger, *A minha vida*, 114.

²⁸ cf. Peter Seewald, *Bento XVI: visto de perto* (Lucerna, 2007), 218–19.

²⁹ Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Herder Editorial, 2021). As citações são de tradução própria.

Sendo Presidente da Comissão Teológica Internacional, assina um documento escrito por vários integrantes de tal Comissão, em 1990, intitulado *Algumas questões atuais de escatologia*. Neste texto é abordada, entre várias questões, a teologia da libertação. É um documento que ressalta também a dimensão da esperança escatológica. Ainda antes, em 1980 é apresentado um documento da mesma Comissão, para o qual, numa primeira instância, fora-lhe encomendada a presidência da subcomissão para a redação do texto. O documento, chamado *Questões selectas de cristologia*, toca na dimensão escatológica, intimamente ligada à cristologia.

Em 2005 faleceu o Papa João Paulo II. O Cardeal Ratzinger foi eleito Papa. Como Papa, terminou a terceiro volume da sua obra cristológica *Jesus de Nazaré* composta de três volumes. Em 2007 foi publicada a Encíclica *Spe Salvi*, sobre a esperança cristã. Neste texto Ratzinger faz uma abordagem escatológica da esperança na vida eterna.

1.2. A teologia escatológica de Ratzinger no contexto da sua teologia.

O teólogo bávaro, Joseph Ratzinger, deixou um grande legado, especialmente em intervenções e recensões de cariz teológico. Foi um teólogo do seu tempo, um dos mais conhecidos e discutidos do século XX, e que continua a ter uma grande relevância para os tempos de hoje. Dizia Henri de Lubac que Ratzinger «não tinha medo de abordar em público nem os temas fundamentais nem os problemas da atualidade, e sempre com calma, simplicidade, medida, grande respeito pelas pessoas, e com um sorriso»³⁰. Em Ratzinger, então, não vemos um teólogo fechado, centrado em si mesmo e nos seus estudos, mas sim uma pessoa que procura a verdade, com grande respeito e atenção pelos outros.

A teologia de Joseph Ratzinger não procura trazer grandes novidades ou sistemas novos de pensamento, mas Ratzinger parece que procura fazer uma síntese teológica, e por isso abarca muitas áreas da teologia.³¹

Blanco Sarto fala de uma con-teologia de Ratzinger: dialoga com a Igreja, com a história e com a realidade própria. A reflexão de Ratzinger procura orientar a vida da Igreja, sem a reduzir a uma aproximação teórica aos mistérios de Cristo. Este mesmo autor espanhol recolhe, na apresentação do seu livro *La Teología de Joseph Ratzinger, una introducción* uma série de testemunhos muito interessantes sobre a marca que Ratzinger deixou na Igreja, através das suas sínteses teológicas.

³⁰ Pablo Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción* (Palabra, 2011), 7.

³¹ cf. Joseph Ratzinger, *O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milénio* (Multinova, 1997), 72.

De John Henry Newmann, tirará as ideias sobre a consciência, que o levarão ao personalismo, e de Guardini a sua teologia litúrgica, que está ligada a uma conceção da prioridade do logos perante o ethos, ou seja, pondo o ponto de chegada em Cristo. Esta teologia de Guardini deixou uma forte marca na Igreja do século XX que perdura ainda nos estudos litúrgicos. Interessou-se também por filósofos da fenomenologia, tal como do personalismo. Como grandes mestres da sua teologia, podemos apontar Santo Agostinho, São Boaventura e São Tomás.³²

Ratzinger aproximar-se-á mais de Santo Agostinho, especialmente ao encontrar-se com uma profunda humanidade nas *Confissões* agustinianas. Esta humanidade unir-se-ia ao personalismo, algo que não encontrou em São Tomás. A pessoa é, portanto, uma questão teológica muito querida a Ratzinger; será um conceito unificador da teologia católica com a protestante³³. Ratzinger põe Bruner a dialogar com São Tomás, com o intuito de complementaridade e correção mútua, para dar uma maior densidade antropológica e ontológica ao pensamento personalista.³⁴ Este é um exemplo da teologia sinfónica de Ratzinger, que procura realizar uma bela obra teológica, tendo como base o princípio agostiniano do *quaerite faciem eius semper*³⁵, que denota a preocupação por procurar o que é verdadeiro e belo.

A ideia do personalismo, da pessoa (*prosopon*), é iluminadora do pensamento humano. Existe uma primazia do logos sobre a matéria: a criação é fruto da liberdade, do amor criador e pessoal. Seguindo esta reflexão, diz Blanco que «O *minimum* é o *maximum*, a menor coisa que posso amar é a maior, o particular é mais do que o geral: a pessoa é o único e irrepitível, é também o definitivo e o supremo. Nesta visão do mundo, a pessoa não é o mero indivíduo, uma mónada, um exemplar nascido da matéria a partir da divisão de uma ideia, mas é uma “pessoa”...»³⁶. Blanco vai ao encontro do pensamento personalista de Ratzinger, apresentado por sua vez na *Introdução ao cristianismo*, onde diz que «Se a pessoa é algo mais do que o indivíduo, [...] então a multiplicidade tem um direito próprio e definitivo»³⁷. Ratzinger reforça a sua perspectiva, dizendo que:

não existe o indivíduo puro [acrescentou em linguagem existencialista] o mero homem-mónada do Renascimento, o simples *cogito ergo sum*. O homem é apenas o homem no tecido da história, que

³² cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 17–31.

³³ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 126. Ratzinger aproxima-se da teologia personalista de Emil Bruner.

³⁴ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 127.

³⁵ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 126.

³⁶ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 129.

³⁷ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 129.

penetra em cada um através da linguagem e das relações sociais, que ajusta a sua existência àquele padrão coletivo em que está previamente imerso e que constitui o lugar da autorrealização³⁸.

Este personalismo leva à assunção de um cristianismo que não é simplesmente monoteísta, mas sim a um cristianismo que acredita num Deus que é Trindade, ou seja, que é relação. Esta forma de ser de Deus – relação – leva-nos a afirmar a auto-doação de Deus aos humanos. Deus não é um Deus que está longe dos humanos, mas faz-se próximo. Para compreender melhor este personalismo, como vemos, Ratzinger parte do próprio Deus encarnado como fator decisivo na compreensão do que é o Homem:

Jesus Cristo seria o “último homem” para o qual cada pessoa tem de olhar. O indivíduo torna-se valioso precisamente porque um entre eles – Jesus Cristo – salvou o mundo, porque ao mesmo tempo era Deus. Assim, partindo da cristologia, ele define o “princípio ‘para’ ”: não basta que o homem saia de si mesmo, mas também ele “vive do dom imerecido do ‘para’ dos outros”, especialmente para Jesus Cristo. A pessoa é um ser-para-os-outros-e-para-Deus. É por isso que a pessoa é também um ser para a esperança e para a eternidade.³⁹

Podemos ver aqui uma ligação inevitável do personalismo com a escatologia: sendo homens em Cristo, n’Ele pomos a nossa esperança escatológica, pois Ele é o Alfa e o Ómega. Esta noção de Jesus como «último homem» faz de Deus contemporâneo, mas, ao mesmo tempo, sendo o Alfa, é prévio a todo o tempo; assim, Deus é, o que implica presença e consistência. «Quando tudo passa, ele subsiste; ontem, hoje e amanhã. A eternidade não é passado, mas é precisamente isto: fidelidade, coerência que persiste para sempre. Deus “é”»⁴⁰. Então, em Jesus a eternidade torna-se presente na lógica da fidelidade ao dom recebido.

Ratzinger insere no conceito “pessoa” a dimensão ontológica como a relacional. Deus é Logos, na medida em que é dia-logos.⁴¹

Ratzinger também fala da pessoa como imagem de Deus: os Padres da Igreja dizem que «Só Cristo é “a imagem de Deus”»; A pessoa, por outro lado, não é a imagem, mas foi criada *ad imaginem*, de acordo com a imagem. A pessoa humana torna-se imagem de Deus, na medida em que entra em comunhão com Cristo, conforma-se com Ele. Por outras palavras: a imagem originária do homem, que por sua vez representa a imagem de Deus, é Cristo, e o homem é criado a partir da sua imagem, sobre a sua imagem».⁴² Consequentemente, a imagem perfeita é

³⁸ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 129.

³⁹ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 129–30.

⁴⁰ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 130.

⁴¹ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 134.

⁴² Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 137.

Cristo; a cruz não desfigura esta imagem, mas mostra-a mais perfeita, porque mais humana. Se Cristo é a imagem perfeita do Pai, a antropologia deve partir de uma cristologia, na qual o amor e a cruz são a chave interpretativa do ser humano. Então, o personalismo, ou seja, o facto de sermos pessoas criadas à imagem de Deus Homem, carrega em si um destino. A condição de ser imagem de Deus não implica a perfeição, mas implica o amor infinito de Deus, que faz do homem um reflexo, cada um de forma diferente, pessoal, de um aspecto do seu esplendor divino.⁴³

A escatologia parte da fé. E a fé não é um salto ao vazio, mas, pelo contrário, o Senhor dá uma segurança, ainda que contenha os seus riscos, que ultrapassa a dúvida, que passa da adoração do visível, do material, à confiança no invisível, à confiança em Deus. A conversão a Deus implica a renúncia a Satanás.

«A fé não significa saber mais ou menos, mas sim uma decisão existencial. É viver pondo a referência no futuro que Deus nos concede para além das fronteiras da morte»⁴⁴. Segundo Ratzinger, a fé abarca toda a existência do ser humano, e por isso, a dimensão da eternidade que ultrapassa a morte. A fé está intimamente ligada ao mistério da morte e da ressurreição de Jesus. Acreditar é um dom que implica uma resposta ao dom recebido. Esse dom é uma relação: acreditamos em Jesus, e não em algo abstracto. Por isso, a fé, que é relação, é uma peregrinação, na qual o ser humano se converte, conformando-se cada vez mais a Jesus, cujo destino é o mais além da existência terrena, a eternidade.

A fé é vivida na Igreja. Esta ideia do credo como símbolo leva-nos a pensar de facto que a fé está expressa neste símbolo, que por sua vez deve ser recitado, deve ser interiorizada, de forma individual, mas cada vez mais de forma colectiva: passar do creio ao cremos. Ou seja, a fé tem uma dimensão comunitária. Se assumirmos esta proposição, podemos retirar algumas consequências para a própria escatologia: a morte é vivida em comunidade; e a vida eterna é pensada numa lógica de comunhão plena com Deus e com os irmãos que nos precederam na morte.

Ratzinger também se interessou pelo estudo no âmbito da liturgia. Ainda pequeno, Ratzinger aprendeu a apreciar a beleza da liturgia. O teólogo bávaro olha para a liturgia como o lugar onde a beleza deve manifestar o mistério profundo de Deus, e, conseqüentemente, a verdade reluz como luz esplendente. E no centro de essa íntima ligação entre o que é belo e o que é verdadeiro está a Eucaristia. Ratzinger coloca na liturgia a fonte e cume da vida eclesial, da vida cristã; a compreensão sobre o que é a Igreja parte, por sua vez, da vivência da liturgia. Portanto, a liturgia, para Ratzinger, tem um valor teológico fundamental. Ela deve ser o início do

⁴³ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 139.

⁴⁴ Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 145.

estudo teológico, porque é na liturgia, que é ação divina, onde começa e para onde nos deve levar a reflexão teológica; ou seja, todo o estudo teológico deve ter no centro a Cristo, o primado deve encontrar-se em Deus.⁴⁵

Quando começou a aprofundar o estudo da liturgia, em 1946, encontrou-se com a obra de Romano Guardini, *O espírito da liturgia*. Ele, e Odo Casel foram os teólogos mais conhecidos do movimento litúrgico alemão. Nos seus tempos de aluno em Munique, Ratzinger tinha uma certa reserva para com o movimento litúrgico. Mas, diz Ratzinger que «graças às aulas de Pascher e à solenidade com que nos ensinava a celebrar a liturgia, segundo o seu espírito mais profundo, também me tornei um adepto do movimento litúrgico».⁴⁶

No pensamento de Ratzinger podemos assimilar uma relação entre a liturgia e a escatologia: a liturgia é voltar-se para Deus por Cristo. Na liturgia primitiva, cujas Igrejas tinham uma cruz virada para Oriente, manifestava-se a fé escatológica através da oração dirigida para Oriente.⁴⁷ O Oriente é onde nasce o Sol, que é símbolo de «Cristo que volta, o qual sai definitivamente do seu ocultamento e estabelece o Reino de Deus no mundo»⁴⁸.

Como podemos contemplar, o pensamento escatológico de Ratzinger toca várias matérias teológicas. Podemos dizer que é compreensível, sobretudo porque a escatologia, como já dissemos, está profundamente ligada à cristologia, e a cristologia, por sua vez, ao mistério de Deus e à eclesiologia.

⁴⁵ cf. Blanco Sarto, *La teología de Joseph Ratzinger*, 59–62.

⁴⁶ Ratzinger, *A minha vida*, 54.

⁴⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 30.

⁴⁸ Ratzinger, *Escatología*, 29.

II. TÓPICOS CENTRAIS DA ESCATOLOGIA

2.1. Método de abordagem à escatologia

Ratzinger introduz a questão escatológica, no seu livro *Escatología, la muerte y la vida eterna*⁴⁹, abordando o contexto teológico e cultural do final do século XIX em diante. Menciona alguns teólogos, como Johannes Weiß, Albert Schweitzer e M. Werner, que serão alguns dos causadores da mudança de perspectiva no que se refere ao estudo da Escatologia. Por isso mesmo, diz Ratzinger que

não há dúvida de que estas [as teses dos teólogos acima citados] afetam não só o núcleo da escatologia, mas o do próprio cristianismo, cuja verdadeira essência está, portanto, em debate. Por enquanto, o que nos interessa nada mais é do que ver o contexto ideológico em que nos movemos ao colocar a questão escatológica⁵⁰.

O teólogo bávaro denota também uma crise da civilização europeia: fala de uma consciência de afundamento, confirmada com a primeira guerra mundial, que teve impacto na teologia liberal. Depois apareceu o marxismo: Ratzinger fala de uma paixão religiosa que dele provém, e que influenciou também a teologia. Esta paixão religiosa leva a escolher a religião em vez de Deus.⁵¹

O alemão afirma que o estudo da escatologia estava reduzido a uma «discussão (concordando ou adotando uma posição crítica) com a teologia do futuro, da esperança, da libertação»⁵². Esta visão do estudo da escatologia separa-se da forma clássica de estudar a matéria, ou seja, a partir dos novíssimos: morte, juízo, inferno e paraíso. Ratzinger pretende estudar a escatologia através desta doutrina, porque «estas questões [os novíssimos] incluem a especificidade da visão cristã sobre o futuro e o seu presente, sendo tão necessárias ao homem como o que é cristão, ainda que, por certas razões, possa parecer algo antiquado na sua configuração da fé»⁵³. Ratzinger pretende, não limitar, mas sim acentuar aquilo que é específico, dando-lhe uma componente mais prática e, de certa forma, despertando para uma perspectiva da questão da esperança na consciência escatológica.

⁴⁹ Ratzinger, *Escatología*. A tradução das citações utilizadas neste trabalho são de autoria própria.

⁵⁰ Ratzinger, *Escatología*, 25.

⁵¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 25–26.

⁵² Ratzinger, *Escatología*, 27.

⁵³ Ratzinger, *Escatología*, 27.

Ao longo do tempo, esta consciência escatológica tem-se manifestado especialmente através da oração. Ratzinger fala do *Maranatha*, como oração própria dos primeiros séculos de cristianismo; o *Dies Irae* aparece na Idade Média, ainda que para o teólogo alemão seja uma oração subjetiva e, por isso, para ele a Ladainha dos Santos é que marca a tal consciência escatológica da Idade Média. Ratzinger diz, referindo-se à Idade Média:

parece-me inegável que, desde o final da Idade Média, foi imposto cada vez mais um sentimento sobre a vida, segundo o qual o cristianismo se agarrou tanto ao seu passado que perdeu o presente e o futuro. Também não se deve negar que uma parte da pregação contribuiu para essa mudança de rumo, precisamente porque enfatizou unilateralmente a ameaça do julgamento⁵⁴.

Como já tivemos a oportunidade de dizer no primeiro capítulo, a escatologia torna-se decisiva quando inserida na cristologia, e não na esperança meramente humana. Assim o diz Ratzinger:

o que é decisivo é o olhar voltado para Cristo e que é da força desta tensão que depende o sentido e a força da escatologia, e não do grau que alcançam as esperanças temporais sobre o fim ou a mudança do mundo. [...] A constante em si é a cristologia. A integridade de tudo o resto depende da sua integridade, e não o contrário⁵⁵.

Ratzinger pretende «trabalhar para a integração de perspectivas, integração que olha para pessoa e comunidade, presente e futuro em conjunto»⁵⁶. Estas perspectivas são: o clássico estudo escatológico a partir dos novíssimos, que nos remete para a dimensão «celestial»; o estudo a partir do desejo de «instaurar o Reino de Deus», ou seja, da forma de construir um mundo novo.⁵⁷ Ratzinger deixa claro que o estudo escatológico deve estar alicerçado no que é próprio do cristianismo e, a partir dessa base sólida, poder «integrar os fatores opostos, atribuir corretamente os diferentes graus de importância e aprender a compreender mais profundamente o que a fé realmente promete»⁵⁸.

⁵⁴ Ratzinger, *Escatología*, 33.

⁵⁵ Ratzinger, *Escatología*, 34.

⁵⁶ Ratzinger, *Escatología*, 35.

⁵⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 34.37.

⁵⁸ Ratzinger, *Escatología*, 38.

2.2. Reino de Deus

É importante o tema do Reino de Deus, porque ele nos remete, como vemos, para a esperança messiânica, que tem uma vertente escatológica. Mas também podemos ver o tema do Reino de Deus presente na teologia da libertação. Por isso, Ratzinger aborda esta questão, para poder integrar na sua reflexão escatológica aquilo que pode ser mais relevante e importante no que se refere a esta questão.

O termo Reino de Deus, ou reino dos Céus, é uma expressão especialmente pré-pascal. Não é utilizado com um sentido primeiramente escatológico, mas quer falar de Deus, do mistério de Deus. Diz Ratzinger que esta expressão se refere a Deus; afirma também que J. Jeremias, na sua obra *Neutestamentliche Theologie* diz que a expressão de Jesus: «o Reino de Deus está próximo», pode ser traduzida exatamente como «Deus está próximo»⁵⁹.

Ratzinger apresenta na sua obra escatológica os vários tipos de esperança que os judeus alimentavam. A tradição escatológica judaica, ainda que com distintas nuances, é desenvolvida e transformada por Jesus. Essa é uma das novidades de Jesus: a esperança escatológica. Jesus não traz uma mensagem desconhecida, ou que esteja fora do contexto; pelo contrário, Jesus está inserido na tradição judaica, que se manifesta na especificidade do pensamento, da fé e da oração.⁶⁰ Nesta tradição, a esperança davídica é uma esperança messiânica. Esta esperança espelha-se na fé numa duração eterna do reino de David. Assim sendo, esta esperança futura tem influência política. Há também uma esperança profética (Daniel e o Filho do Homem, Isaías e o Servo de Yahve), na qual está inserida Jesus. Nela, o reino de Deus é prometido aos pobres; por sua vez, o reino está relacionado com a penitência: «Cumpriu-se o tempo e está próximo o reino de Deus; convertei-vos e acreditai no evangelho»(Mc 1,15).⁶¹

Diz Ratzinger que a pregação de Jesus sobre o reino de Deus não dá azo a especulações temporais ou espaciais, mas o «seu centro é ocupado pela pessoa de Jesus, as suas categorias são, em unidade indissolúvel, graça e penitência, graça e conduta moral (*ethos*). O que importa é precisamente esta interligação»⁶². Ambas categorias devem estar ligadas. A proximidade do Reino de Deus, ou seja, de Jesus e da salvação que ele vem trazer, está intimamente ligada à conversão e à penitência. A salvação gratuita de Jesus não está separada da moralidade. Não podemos dizer que a salvação de Jesus é unicamente moralista, e assim sendo, individualista, mas também não é somente graça. É muito elucidativo desta ligação entre graça e moral o episódio de Jesus e a adúltera, quando lhe diz: «Vai e não tornes a pecar» (Jo 8,11). Mesmo nas

⁵⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 47.

⁶⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 47–48.

⁶¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 48–50.

⁶² Ratzinger, *Escatología*, 51.

bem-aventuranças, a lógica do reino está relacionada com a moral: a justiça, a misericórdia, etc.⁶³

Jesus ultrapassa o esquema da esperança rabínica e apocalíptica. A imagem que dá do reino é a vitória definitiva de Deus na paixão. Ratzinger explica que Jesus, na sua pregação, remete «para ele, como sinal escatológico de Deus, aponta para o seu destino como o agora de Deus. A própria pessoa de Jesus está no fundo do que Ele diz sobre o reino de Deus»⁶⁴. Assim, se o anúncio do Reino de Deus é claramente pré-pascal, na época pós-pascal, a mensagem é cristológica: Ratzinger explica esta passagem dizendo que «o tema do reino se converte em cristologia porque o Espírito vem de Cristo, sendo o Espírito o senhorio de Deus»⁶⁵.

2.3. Morte e imortalidade

2.3.1. Teologia da morte

Ratzinger começa por considerar a forma como é visto, na sociedade, o tema da morte. Diz que a morte é um tema tabu, ainda que, contraditoriamente, se exhibe a morte contra todo o pudor (atualmente podemos contemplar isto mesmo, por exemplo, na quantidade de filmes violentos).⁶⁶ Não saber enfrentar a morte é sintoma da forma de vida familiar da sociedade: a família deixou de ser o «lugar protetor que reúne os homens em nascimento, vida, doença e morte»⁶⁷. É a redução daquilo que é físico e metafísico ao puramente técnico.⁶⁸

Deste tabu da morte nascem concepções como a niilista, que procura silenciar ao máximo o tema, mas também uma mais elitista, que pretende superar o absurdo, sair do esconderijo que é a morte.⁶⁹ Mas a mais estendida, segundo Ratzinger (e creio que nos tempos hodiernos continua a ser) é a «banalização materialista da morte», ou seja, a coisificação da morte: procura eliminar a componente metafísica da questão da morte, o que leva ao «medo metafísico», ao medo da morte. Ratzinger aborda a eutanásia como consequência deste pensamento que retira toda a consciência transcendente, reduzindo a vida e a morte a um processo natural.⁷⁰

⁶³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 51–53.

⁶⁴ Ratzinger, *Escatología*, 53.

⁶⁵ Ratzinger, *Escatología*, 56.

⁶⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 88.

⁶⁷ Ratzinger, *Escatología*, 89.

⁶⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 89.

⁶⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 89.

⁷⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 90.

A postura que a sociedade tem diante da morte é consequente com a postura que se tem diante da vida.⁷¹ Aqui vemos a manifestação de um claro personalismo na teologia da morte de Ratzinger.

Ratzinger fala de uma «situação bastante deprimente» no que concerne à teologia que se foca na tradição cristã. Aborda o pensamento de P. Althaus (*Die letzten Dinge*⁷²) e E. Jüngel (*Tod*⁷³). Estes dois teólogos luteranos encontram uma antítese entre o pensamento bíblico e o grego.⁷⁴ Diz Ratzinger que este pensamento e interpretação de Althaus e Jüngel levou a concluir que a ideia da imortalidade da alma provém de uma concepção idealista, dualista e inimiga do corpo, tomando a tradição bíblica para construir o argumento contra tal ideia.⁷⁵ A Bíblia, pelo contrário, apresenta o homem como criatura de Deus, que é uma unidade de corpo e alma, que é por si inalterável e inalienável.

O teólogo bávaro começa por abordar o problema da interpretação do tema da morte.⁷⁶ Diz que existe uma «radicalização da tese da totalidade da morte», que faz uma assunção radical do ponto de vista saduceu no que se refere à imortalidade e à ressurreição, afirmando que estas duas ideias que aqui tratamos são marginais, muito ligadas ao pensamento farisaico. Portanto, esta tese prescinde da teologia bíblica (falamos do todo da Bíblia, já que, como dissemos, a tese comporta ideias vetero-testamentárias) sobre a morte.⁷⁷

Diz também Ratzinger que, na mesma linha de pensamento, tomando os ditos (*logia*) de Jesus, presentes em Mateus e Lucas, encontramos o cristianismo das origens, o cristianismo jesuânico, que está desprovido de referências à Igreja, nem mesmo à questão da morte, da ressurreição, do sacrifício e da expiação. Deste modo, e unicamente deste modo, a tese da totalidade da morte ganha contornos radicais, pois passa a considerar a totalidade da morte do

⁷¹ cf. Ratzinger, *Escatologia*, 91.

⁷² Paul Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh, 1956

⁷³ Eberhard Jüngel, *Tod*. Stuttgart-Berlin, 1971

⁷⁴ cf. Ratzinger, *Escatologia*, 92–93. Diz Ratzinger que «a interpretação grega da morte, decisivamente influenciada por Platão, é idealista e dualista. A matéria é considerada má em si mesma e apenas o espírito, a ideia é aquilo que é visto como o positivo, como a realidade semelhante a Deus, a verdadeira realidade. Neste modo de ver as coisas, o homem é o produto curioso no qual ambas as realidades opostas – matéria e espírito – se interpenetram. Assim, o homem é um ser contraditório e fatal: o espírito, a chama do divino, foi lançado na prisão do corpo. Portanto, o caminho dos sábios é tratar o corpo como o sepulcro do espírito, preparando-se para a imortalidade nessa inimizade em relação ao corpo. Assim, a morte seria o grande momento em que as portas da prisão se abrem, e a alma aprisionada sai à liberdade e à imortalidade que lhe correspondem pela sua essência. A morte aparece assim como a verdadeira amiga do homem, libertando-o de amarras não naturais à matéria. Como expoente desta sublimação idealista da morte aparece o platónico Sócrates, que vai à morte como a uma festa, encomendando no momento de expirar que seja oferecido um sacrifício ao deus da vida, Apolo, indicando assim que a morte é o verdadeiro nascimento, o verdadeiro caminho para a vida».

⁷⁵ cf. Ratzinger, *Escatologia*, 93.

⁷⁶ cf. Ratzinger, *Escatologia*, 94.

⁷⁷ cf. Ratzinger, *Escatologia*, 94.

indivíduo e, de certa forma, despreza a questão da ressurreição, dando-lhe uma conotação meramente simbólica e, portanto, fica relegada a uma interpretação filosófica idealista.⁷⁸

Perante estas ideias, Ratzinger aponta que «a estas considerações não se lhes pode negar uma certa atuação consequente, na medida em que uma ressurreição que não leva em conta a totalidade da morte é reduzida a algo milagroso, não tendo suporte em nenhuma conceção antropológica aceitável»⁷⁹. Mas diz também que esta novidade no pensamento sobre a morte está ligada àquilo que o espírito da época afirma. Aponta para a falta de fé na procura de respostas às questões escatológicas, tal como uma tergiversação do sentido da literatura bíblica.⁸⁰

Ratzinger faz uma pequena passagem por algumas questões sobre a morte na tradição helenista, dando especial atenção a Sócrates e a Platão.⁸¹ Estes dois filósofos gregos aportam uma boa reflexão acerca da vida e da morte, consequência dos seus pensamentos e das suas próprias vidas. Em Sócrates contemplamos uma morte política, que manifesta a assunção da justiça perante a vida como *bios*. Em Platão, encontramos a questão platónica da imortalidade da alma e da ressurreição dos mortos. Ratzinger considera que «a intenção do pensamento de Platão é totalmente ignorada sempre que ele é considerado como um pensador individualista e dualista que desconsidera o terreno levando os homens a fugir para a vida após a morte»⁸². Contudo, o teólogo bávaro considera que o núcleo do pensamento de Platão é a ideia de que o ser humano é mais que a sua natureza, ou seja, que a morte é condição para uma vida mais autêntica. A autenticidade está por sua vez relacionada com a «verdade como entrega à realidade», que fundamenta a justiça, a vida da *polis*. Ratzinger vê no pensamento de Platão boas intenções, ainda que haja uma diferença fundamental entre o pensamento platónico e o cristão. Ainda assim, o pensamento platónico pode ser aproveitado, mas devidamente corrigido.⁸³

Na literatura bíblica, destacamos aquilo a que Ratzinger chama de «literatura martirial». No livro de Daniel encontramos a experiência do martírio como forma de superar a morte. No contexto de perseguição por parte dos gregos aos judeus, levanta-se a voz do profeta que anuncia a vida eterna.⁸⁴ No livro dos Macabeus, a questão é a predominância da justiça perante a salvaguarda da vida biológica: morrer pela justiça de Deus é fazer parte da verdade, que é

⁷⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 94.

⁷⁹ Ratzinger, *Escatología*, 94.

⁸⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 94.

⁸¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 96–98.

⁸² Ratzinger, *Escatología*, 98.

⁸³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 98–99.

⁸⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 109.

real. Esta verdade é a própria vida; a vida verdadeira está na comunhão com Deus.⁸⁵ É nesta lógica do martírio pela justiça que podemos fazer o paralelismo entre a filosofia platónica e a bíblica.⁸⁶

Dentro da literatura bíblica, o Novo Testamento não traz «pensamentos totalmente inéditos», mas a sua novidade é o martírio de Jesus e a sua ressurreição. É este facto que leva à plenitude o que os antigos já esperavam. «É em Cristo ressuscitado onde é dada resposta à fé atacada, que grita por auxílio»⁸⁷. Ou seja, é Cristo o auxílio e Aquele que nos socorre no sofrimento, na incompreensão, e nos dá alento para o testemunho, para o martírio. Este desejo de vida, a ânsia de uma vida verdadeira, uma vida bela, feliz, é saciada quando a morte for vencida, quando não houver nenhum tipo de competição com o senhorio de Deus.⁸⁸

A descida de Jesus ao *sheol*⁸⁹ é uma manifestação, por parte de Deus, da penetração de Deus na morte: agora ela é suprimida e superada, tornada vida. Ratzinger chama a atenção para não glorificar a morte, e explica que a vida é verdadeiramente experimentada quando ela está inserida na lógica do amor.⁹⁰ É a experiência do amor que faz brotar o desejo de imortalidade. Quando a vida não está impregnada de amor, ela não passa de «sombra da vida, uma espécie de *hades*, em que às vezes não fazemos nada mais do que simplesmente prever o que a vida realmente seria. É por isso que o homem normalmente não tem uma fome premente de imortalidade: ninguém pode achar desejável prolongar a vida indefinidamente como ela é»⁹¹. Mas, quando se descobre o amor, a comunhão com o outro, quando levamos a vida a sério, quando saímos de nós mesmos, então descobrimos o mistério da vida, que é mistério de amor, intimamente ligado ao acontecimento da morte. É assim a lógica da cruz, este é o anúncio cristão da vida e da morte.

Ratzinger sintetiza o pensamento acerca da morte em três dimensões:

1. A morte está presente como a vaidade de uma existência oca que se reduz a uma vida aparente.
2. A morte está presente como um processo físico de dissolução que acompanha inseparavelmente a vida, manifesta-se na doença e leva à morte física.
3. A morte encontra-se na ousadia do amor, que se abandona e se entrega ao outro; A morte encontra-se na renúncia à própria vantagem em favor da verdade e da justiça⁹².

⁸⁵ cf. Ratzinger, *Escatología*, 110.

⁸⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 111.

⁸⁷ Ratzinger, *Escatología*, 111.

⁸⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 112.

⁸⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 112. Ratzinger fala do *sheol* como «país impuro, onde não se louva a Deus».

⁹⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 113.

⁹¹ Ratzinger, *Escatología*, 113.

⁹² Ratzinger, *Escatología*, 114.

Ratzinger procura relacionar estas três dimensões aplicando-as à morte de Jesus. Parte da dimensão da morte física. Este componente biológico acarreta consigo a doença e a dor.⁹³ O teólogo alemão diz que a dor tanto pode paralisar como pode levar ao encontro de si, a despojar-se da vida e a confiar em Deus. E se o homem não pode dispor da sua vida, ele está predisposto para ser amado.⁹⁴ E «o amor, o que o homem mais precisa, ele mesmo não pode realizá-lo, tem de esperar por ele e, claro, não vai recebê-lo se ele mesmo o procurar»⁹⁵.

O teólogo bávaro continua, e explica de forma eloquente a relação da morte com o amor:

O cristão sabe que pode fundir o despojamento que continuamente lhe acontece com a atitude fundamental de um ser criado para o amor, um ser que se sabe absolutamente seguro precisamente por causa da sua confiança no dom do amor, que é inatingível por si mesmo. A morte, inimiga do homem, quer roubá-lo, tirar-lhe a vida, mas é derrotada quando o homem se opõe às suas tentativas de espoliação com a atitude de amor confiado, transformando a espoliação em mais vida. A morte como morte está vencida em Cristo, em quem ocorreu pela força do amor ilimitado. A morte é derrotada quando se morre com Cristo e em Cristo. É por isso que a atitude cristã se opõe ao desejo moderno de *subitanea mors*, que procura reduzir a morte a um breve momento, tentando assim banir da vida a presença exigente do metafísico. Na aceitação transformadora da morte, continuamente presente ao longo da vida, o homem amadurece para a vida verdadeira e eterna⁹⁶.

A morte do cristão em Cristo deve ser também testemunho, martírio. Ratzinger retoma a questão bíblica martirial, e recorda que o martírio começa no despojamento diário daquele que se coloca nas mãos de Deus, e procura a verdade e a justiça mais que a si próprio, o mero existir. É desta forma que o homem se torna comunicável, ou seja, entra na lógica do amor: dar precedência à verdade, à comunhão. Se a morte é incomunicabilidade, a verdadeira vida é comunhão.⁹⁷ E neste mesmo sentido, Ratzinger fala sobre a doutrina da justificação⁹⁸, dizendo que de facto é a fé que dá vida, e não as obras, porque as obras humanas são auto-suficientes,

⁹³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 120–22. Ratzinger clarifica que «a fé não procura o sofrimento, mas sabe que a vida não chega à sua integridade sem paixão.» Procurar fugir do sofrimento é contra a essência do humano. Ratzinger fala do estoicismo e do epicurismo como fugas ao sofrimento, ou seja, a procura da apatia. Também distingue a morte de Sócrates da de Jesus, na sua importância filosófica: Sócrates morre com grande serenidade; Jesus com a angústia do abandono. Ou seja, em Jesus vemos a plena configuração com o sofrimento humano, enquanto em Sócrates o desejo soberbo de configuração com o divino. Interessante que o humano procura ser como o divino, enquanto o divino assume as consequências extremas do sofrimento humano para o redimir. Consequentemente, o cristão deve procurar a cruz e não fugir dela, porque é pela cruz que se vai ao Pai, que se recebe a vida eterna. É na vida eterna que estão as respostas para o sofrimento e a morte, porque não há vida verdadeira sem morte.

⁹⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 115.

⁹⁵ Ratzinger, *Escatología*, 115.

⁹⁶ Ratzinger, *Escatología*, 116–17.

⁹⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 117.

⁹⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 118.

estão apoiadas no próprio. Isto não é passividade, mas sim configuração com Aquele que morreu mártir na cruz, que nos revela a verdade e que ressuscita comunicando-nos a verdadeira vida. Então, para Ratzinger o cristianismo é «participação nos *martyria Christi*, participação naquela morte, que é fé e amor que assumo e que me dispensa na minha própria vida Deus, que não pode ser amor senão como Trindade e só como amor torna o mundo suportável»⁹⁹. Portanto, a salvação não deve ser vista na lógica individualista, mas sim relacional, de comunhão. À imagem da Trindade que em si é relação. Colocarmos a nossa vida, que é dom de Deus, à disposição da verdade, do amor e da justiça é o propriamente escatológico.¹⁰⁰

2.3.2. *Imortalidade da alma*

Faremos agora uma abordagem sobre o tema da imortalidade da alma, tratado por Ratzinger na sua obra sobre escatologia, que temos vindo a usar como referência para o nosso trabalho. Ao expor o tema, refere-se ao pensamento de Oscar Cullmann plasmado na obra *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*¹⁰¹. Para este teólogo luterano, a imortalidade da alma é um dos grandes equívocos do cristianismo. Ratzinger lamenta que a crítica de Cullmann não tenha dado lugar a procurar soluções para tal problemática. A proposição de partida para a negação da imortalidade da alma, fundada na Bíblia e nos ensinamentos de Lutero, é a assunção desta doutrina como uma ideia dualista platónica. Porém, Ratzinger afirma que o expressamente bíblico é que na morte o homem «sucumbe em corpo e alma»¹⁰².

A negação da imortalidade da alma está ligada ao pensamento antropológico, que ditava a indivisibilidade do ser humano, corpo e alma. Para resolver a questão, houve duas maneiras interessantes de fazê-lo: uma foi procurar uma resignificação do conceito de tempo e a outra foi fazer uma nova interpretação antropológica da corporeidade.¹⁰³

Quanto à temporalidade, Ratzinger refere o pensamento de Karl Barth em relação com a espera escatológica próxima.¹⁰⁴ A atemporalidade escatológica leva a relativizar o problema da

⁹⁹ Ratzinger, *Escatología*, 119.

¹⁰⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 120.

¹⁰¹ Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*. Stuttgart, 1962

¹⁰² cf. Ratzinger, *Escatología*, 124.

¹⁰³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 126.

¹⁰⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 68–71. Para Barth, a eternidade é distinta do tempo; e o nosso modo de pensar está muito marcado pelo tempo. «Para o primeiro Barth, “esperar a parusia” não significa o cálculo de um acontecimento temporal que terá lugar alguma vez, mas trata-se de algo sumamente atual para cada homem. Significa olhar para a fronteira com a qual bate a minha existência. Significa “levar a sério a nossa situação de vida, tal e como é”; “ressurreição é eternidade”; as concepções dos últimos dias representam o absolutamente último no sentido metafísico, isto é, a transcendência absoluta de Deus». Fica claro neste texto que para Barth, a parusia é concebida numa dimensão atual, e não como um facto no tempo. A parusia é o encontro com o ressuscitado, que carrega nele a eternidade que nos transcende. Diz Ratzinger que Barth faz da escatologia um conceito existencial,

chamada «situação intermédia» e, como diz Ratzinger, «o “fim dos tempos” é, realmente, atemporal. O que morre, entra na atualidade do último dia, do juízo, da ressurreição e do regresso da Senhor»¹⁰⁵. Por conseguinte, vemos uma sobreposição da morte com a ressurreição e a parusia. Os novíssimos são colocados sobrepostos num único momento após a morte, que é atemporal. Dá-se uma «ressurreição na morte».

O teólogo bávaro põe em causa a filosofia da corporeidade que alguns autores apresentam, como Greshake (*Auferstehung der Toten*¹⁰⁶), que ao defender a indivisibilidade do ser humano, «negam expressamente toda a relação com a matéria e a sua participação no definitivo mantêm-se unicamente no modo em que a matéria foi “momento extático do acto humano livre”»¹⁰⁷. Este pensamento, como sintetiza Ratzinger, conduz à morte do corpo e o homem continua a viver. Parece contraditório que se negue o conceito de alma, e a solução que se dá seja a negação da indivisibilidade da pessoa. Ratzinger fala de teólogos como Lohfink, que tendo teorizado a ressurreição na morte, utilizaram o conceito de *aevum* para retomar uma temporalidade na consumação escatológica¹⁰⁸, ainda que, para Ratzinger, isso não corresponda à mensagem da ressurreição ao «terceiro dia», que «coloca claramente uma distância entre morte e ressurreição»¹⁰⁹. Porém, se existe uma distância entre a morte e o «último dia», ou seja, a parusia de Cristo, a teologia medieval preencheu essa «situação intermédia» com a doutrina da imortalidade da alma. Lutero não segue a teologia medieval, e critica a distinção que faz entre corpo e alma.¹¹⁰

Importa também acolhermos a herança que nos deixaram os antigos, especialmente da tradição grega.¹¹¹ Passando por Homero, que assume uma equivalência entre corpo e pessoa, por Pitágoras e Empédocles, que consideram o corpo com prisão da alma, e Platão, que é influenciado por esta tradição órfica de Pitágoras e Empédocles, ainda que a subordine à virtude da justiça, que é união da virtude da temperança, da fortaleza e da prudência. Ratzinger diz que

e não temporal, ao retirar-lhe a sua componente doutrinal e institucional que carrega o pensamento filosófico que o precede. A este pensamento, Ratzinger chama de atualismo. O atualismo não é suficiente para dar resposta definitiva à questão escatológica, pois ele deveria comportar em si uma ação consequente com o princípio. Assim sedo, em Barth contemplamos uma evolução no pensamento: de um primeiro Barth (o já visto) a um último Barth, cuja teologia estará profundamente centrada na cristologia. Esta evolução no pensamento barthiano levou à «sistematização do princípio existencial-filosófico-escatológico que se encontra em Rudolf Bultmann». Para Rudolf Bultmann, por sua vez, o ser cristão é o «existir escatologicamente». Este existir transporta em si uma ideia de intemporalidade. Então, tal como para Barth, a escatologia está desligada do temporal. .

¹⁰⁵ Ratzinger, *Escatología*, 127.

¹⁰⁶ Gisbert Greshake, *Auferstehung der Toten*. Essen, 1969

¹⁰⁷ Ratzinger, *Escatología*, 128.

¹⁰⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 129–30.

¹⁰⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 131.

¹¹⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 138–39.

¹¹¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 159–60.

Platão não conhece o dualismo e procura a unidade na multiplicidade.¹¹² Fala de Aristóteles, que define a alma como a «essência no sentido de forma do corpo natural, que tem vida conforme a sua possibilidade»¹¹³, ou seja, corpo e alma estão em estrita união, e é pelo espírito que o homem participa do princípio divino, sendo algo exterior ao homem. Conclui Ratzinger, que a partir destes autores gregos não podemos dizer que exista um dualismo corpo-alma nos textos greco-platônicos nem sequer uma doutrina da imortalidade da alma, mas sim o *hades*.¹¹⁴ Assim, a tese de Ratzinger é que a doutrina escatológica não provém de uma herança helénica, mas que

As ideias que se desenvolveram na Igreja antiga sobre a sobrevivência do homem entre a morte e a ressurreição baseiam-se nas tradições que foram dadas no judaísmo sobre a existência do homem no *sheol* e que foram transmitidas no Novo Testamento centradas cristologicamente¹¹⁵.

Já no século XVI, importa referir a bula *Apostolici regiminis* (1513), escrita durante o Quinto Concílio de Latrão: nela contradiz-se o aristotelismo renascentista. Ratzinger diz que a bula afirma que «Não é permitido falar da mortalidade da alma espiritual nem afirmar que não se trata de algo pessoal individual, mas de uma realidade coletiva, da qual cada um dos homens participaria.»¹¹⁶ Para o alemão, esta bula traz uma «síntese patrística medieval do grego e do cristão»¹¹⁷. Ele também diz que «a reconstrução do que era originalmente grego não leva, por exemplo, ao destaque unilateral da alma imortal contra a ressurreição do corpo, mas leva até mesmo à negação da doutrina cristã sobre a alma e da esperança correspondente, que não pode ser considerada grega»¹¹⁸. Assim, Ratzinger clarifica a diferença entre a doutrina cristã e a grega, na questão da imortalidade da alma.

Na tradição judaica podemos vislumbrar, especialmente nos textos intertestamentários, uma nova configuração do *sheol*: no Livro de Enoc, já não é lugar existencial onde se vive nas sombras, mas é dividido: os justos vivem na luz vivificante, enquanto os pecadores esperam o juízo na penumbra¹¹⁹. No Livro de Esdras, o sofrimento começa na «situação intermédia». O judaísmo rabínico é ainda mais específico, com imagens como a do «tesouro onde se guardam

¹¹² cf. Ratzinger, *Escatología*, 160. Diz Ratzinger que «Platão não conhece dualismo no que diz respeito às forças espirituais do homem, pois o seu objetivo é precisamente a unidade íntima do homem, para unir e purificar todas as forças na “justiça”. [...] Mas também no que diz respeito à relação entre corpo e alma, o objetivo final de Platão é “a integração de elementos dualistas para formar a unidade na multiplicidade” (Duchrow 79)».

¹¹³ Ratzinger, 162.

¹¹⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 163.

¹¹⁵ Ratzinger, *Escatología*, 164.

¹¹⁶ Ratzinger, *Escatología*, 158.

¹¹⁷ Ratzinger, *Escatología*, 158.

¹¹⁸ Ratzinger, *Escatología*, 158.

¹¹⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 140.

as almas», a espera «sob o trono de Deus» e o seio de Abraão. Estas três imagens são assumidas pela tradição neotestamentária.¹²⁰ Isto importa, porque, de facto, Jesus vive nesta tradição judaica, está nela inserido, tal como Paulo e os escritos da Igreja primitiva.¹²¹ No Novo Testamento deparamo-nos com a «situação intermédia» no Evangelho segundo São Lucas, no trecho onde se fala do rico e de Lázaro (Lc 16,19-29); mas também quando Jesus crucificado abre o paraíso ao ladrão arrependido (Lc 23,43). Jesus tem o poder para abrir as portas do céu. Ratzinger, diz ainda que «abre-se o caminho ao reconhecimento de que Cristo é o paraíso, a luz, a água fresca, a paz segura, a meta da espera e a esperança dos homens»¹²².

Nos textos paulinos, também podemos vislumbrar algumas considerações escatológicas, que estão sempre intimamente fundadas na cristologia. Há uma evolução em Paulo, que passa de uma espera da parusia iminente (1Tes 4,13-5,11; 1Cor 15,12-58), a uma preocupação com o que diríamos a «situação intermédia», ao deparar-se com a proximidade da morte (Fl 1,23)¹²³. Seguindo P. Hoffmann (*Die Toten in Christus*¹²⁴), Ratzinger afirma que «a ressurreição e a “situação intermédia” não se excluem mutuamente em Fl nem em 1 Tes: ambas realidades se encontram fortemente entrelaçadas, como vimos, já no judaísmo»¹²⁵. Também em 2Cor 5,1-10 Paulo volta a centrar as suas esperanças em Cristo, em estar com Cristo, em encontrar-se com Cristo. Não é um texto que nos deixe uma antropologia teológica, mas sim uma confiança total em Cristo, que nos leve ao abandono nas mãos do Pai. Paulo, tendo uma base judaica sólida, procura apresentar a novidade evangélica, ou seja, a novidade de Cristo, a realidade cristológica.¹²⁶ Em Paulo, «não é que um "dualismo" grego substitua o "monismo" hebraico, mas que, obviamente, a herança judaica que estava disponível é cristologicamente centrada»¹²⁷.

Para Ratzinger é muito importante que a escatologia cristã tenha como alicerce a fé em Cristo ressuscitado, que é fé na ressurreição do homem. Essa é a grande distinção entre a escatologia judaica e a cristã. Diz Ratzinger, que «graças à fé no Ressuscitado, a “situação intermédia” e a ressurreição entrelaçam-se de forma mais coerente do que se podia fazer antes, mas continuam a ser diferentes»¹²⁸. Portanto, a partir da cristologia podemos afirmar que a «situação intermédia» e a ressurreição não se confundem, mas estão relacionados na morte e ressurreição de Cristo. Por isso, é essencial perceber o que é a ressurreição.

¹²⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 141.

¹²¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 139.

¹²² Ratzinger, *Escatología*, 144.

¹²³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 144-45.

¹²⁴ Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus*. Münster, 1966

¹²⁵ Ratzinger, *Escatología*, 145.

¹²⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 147-48.

¹²⁷ Ratzinger, *Escatología*, 148.

¹²⁸ Ratzinger, *Escatología*, 149.

2.4. Ressurreição e Vida eterna

2.4.1. Ressurreição

Ratzinger aborda o conceito de ressurreição, relacionado ao de imortalidade, conceito sobre o qual tivemos a oportunidade de falar na seção anterior. Ratzinger distancia-se da concepção de ressurreição na morte, o que leva a uma incongruência na questão da materialidade da ressurreição, pois «é evidente que o homem não ressuscita corporalmente no momento da sua morte»¹²⁹ e, se passarmos a ressurreição para o momento da morte, evitando a questão da separação do corpo da alma, removemos a materialidade da ressurreição.

Ratzinger quer ir além dessa linha de pensamento, e pergunta:

Qual é, então, o problema com a ressurreição? Depois do que foi dito até agora, esta questão bastante geral resume-se a dois problemas muito específicos. O primeiro diz: Há algo como um fim dos tempos? Além do «estar com Cristo», o que espera após a morte do crente, há mais alguma coisa a ser colocada? É necessário afirmar, antes de mais, um fim da história humana enquanto tal e na sua totalidade, um verdadeiro «último dia», e tudo isto apoiado pela fé? A segunda pergunta é esta: a ressurreição tem algo a ver com a matéria ou não? A fé espera uma mudança da matéria e, conseqüentemente, algo como uma corporeidade na ressurreição? A ambas as perguntas há claramente uma resposta negativa das posições modernas¹³⁰

Ratzinger, para responder adequadamente a estas questões, faz as suas reflexões a partir da Revelação e da tradição da Igreja. Em 1 Cor 15, 35-53, São Paulo aborda o tema da corporeidade da ressurreição.¹³¹ Neste texto é clara a concepção de um novo corpo de Cristo ressuscitado: nas suas aparições, o Ressuscitado revela-se com um corpo diferente. Ratzinger diz que

Toda interpretação naturalista e fisicista da ressurreição está decididamente acabada. Isto também indica que as especulações que procuram determinar como o transitório pode se tornar imperecível são descartadas como supérfluas, porque precisamente esse não é o que acontece de acordo com Paulo. Mas a determinação de Paulo em se opor às concepções naturalistas não o impede de continuar a falar da ressurreição do corpo, que é algo diferente do retorno dos "organismos corpóreos" segundo este mundo. A negação do naturalismo não significa para ele o abandono da ressurreição, mas sim a

¹²⁹ Ratzinger, *Escatología*, 181.

¹³⁰ Ratzinger, *Escatología*, 181.

¹³¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 184.

sua correta manifestação. Para ele, o corpo é dado não só no modo adamítico de «corpo animado», mas também no modo cristológico devido à ressurreição de Jesus Cristo, como corporeidade graças ao Espírito Santo. Ao realismo fisicista opõe-se não o espiritualismo, mas o realismo pneumático.¹³²

Esta realidade pneumática é deveras importante na conceção da realidade corporal da ressurreição. Ratzinger aborda estas duas dimensões da ressurreição através da afirmação de Jesus no Evangelho segundo S. João. Em Jo 6, 63 Jesus diz que «É o Espírito quem dá a vida; a carne não serve de nada». Diz o alemão que «a “carne” de Cristo é “espírito”, e o espírito de Cristo é “carne”: somente nesta tensão é onde se vê o especial e novo realismo do Ressuscitado, acima de todos os naturalismos e espiritualismos»¹³³. Ratzinger aborda a questão da ressurreição recorrendo a diversas passagens bíblicas. Realça, porém, que as respostas que se obtêm não devem ser fruto apenas de uma exegese bíblica, o que nos levaria ao biblicismo, mas elas devem ser desenvolvidas através do pensamento sistemático.

O termo «ressurreição da carne» é utilizado já no credo ocidental da Igreja primitiva. Esta terminologia, segundo G. Kretschmar («Auferstehung des Fleisches», em *Leben angesichts des Todes*¹³⁴), aparece na tradição judaica. No âmbito cristão, tem a sua origem no Ocidente¹³⁵. Posteriormente, Tertuliano apropria-se desta terminologia.¹³⁶ Diz Ratzinger, que «à luz de suas raízes judaicas, a fórmula refere-se à salvação da criatura humana ou da criação como tal. Uma vez que ainda não há distinção expressa entre a criatura e a corporeidade do homem, a questão de saber se a ressurreição da criatura humana deve incluir a sua corporeidade ainda não está expressamente respondida.»¹³⁷. A discussão foca-se na tensão que existe entre a terminologia paulina e a joanina. Diz Kretschmar que «o que Paulo quis dizer foi que é uma questão de a carne morrer, e que não tem mais nada a esperar, muito menos o reino de Deus. Pois, nesta herança, o reino de Deus nunca é um objeto, mas sempre um sujeito. O reino de Deus é vida, e a esta vida pertence também o corpo, a carne, como herança»¹³⁸.

Para Justino e para Ireneu importa olhar para a totalidade da criação, e a fidelidade de Deus criador a toda a sua criação, manifestada na sua obra salvadora, que é também fidelidade ao corpo, à terra criada por Deus¹³⁹. Ratzinger volta a clarificar a importância da leitura unitária

¹³² Ratzinger, *Escatología*, 185.

¹³³ Ratzinger, *Escatología*, 186.

¹³⁴ Georg Kretschmar, «Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel», em *Leben angesichts des Todes*. Tübinga, 1968

¹³⁵ cf. Ratzinger, *Escatología*, 153.

¹³⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 187–88.

¹³⁷ Ratzinger, *Escatología*, 188.

¹³⁸ Ratzinger, *Escatología*, 190.

¹³⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 190.

do Novo Testamento, evitando «argumentações apriorísticas do pensamento».¹⁴⁰ Então, dizemos com Ratzinger que

«ressurreição da carne» significa ressurreição das criaturas apenas no pressuposto de que também significa ressurreição do corpo. [...] Assim, a partir do material joanino e sinótico, era necessário defender o verdadeiro conteúdo da ideia paulina. Na experiência de um paulinismo aparentemente radical, tornou-se claro que o realismo pretendido pelo apóstolo não é mais preservado se «toda carne» agora significa explicitamente a criatura sem ter em conta sua corporeidade. Além do mais, viu-se que a exclusão da corporeidade também põe em risco a temporalidade, deixando apenas uma nova «autocompreensão». Sempre que se tenta explicitar o conteúdo de «carne», é verdade que o primeiro e principal significado do termo não pode ser «corpo», mas também não pode ser excluído.¹⁴¹

2.4.2. *Parusia e juízo*

Ao abordar o tema da parusia, devemos recordar a ideia da ressurreição na morte. Ratzinger recorda que esta ideia não é lógica, nem se adequa à revelação bíblica nem à tradição; para ele, existe uma razão muito clara: «uma eternidade que tenha início não é eternidade».¹⁴²

Ratzinger destaca duas posições distintas extraídas do Novo Testamento:

1. O regresso de Cristo não pode ser inserido na própria história, uma vez que este regresso não obedece às leis do tempo histórico. Ratzinger critica os cálculos matemáticos da parusia: o retorno de Cristo não é um processo evolutivo da história, mas é o advento do Outro, «aquele que, estando fora, bate às portas do tempo e da morte». O que o homem deve fazer não são cálculos teológicos, filosóficos ou matemáticos, mas cumprir o que Jesus nos diz: vigiai! Devemos estar alertas, prontos para esse regresso de Cristo.

2. A corrente tradicional que fala de sinais que apontam para o regresso de Cristo.¹⁴³

Ambas as posições estão unidas pelo mistério humano e divino de Jesus Cristo:

¹⁴⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 191.

¹⁴¹ Ratzinger, *Escatología*, 191.

¹⁴² cf. Ratzinger, *Escatología*, 197.

¹⁴³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 211.

em Jesus Cristo Deus age como Deus de modo imediatamente divino, e n'Ele Deus age como homem numa mediação histórica. Daí o fato de que Cristo é ao mesmo tempo o *telos* e o *peras* da história, como diz Daniélou, usando termos gregos cuja diferença concreta em seu conteúdo real não é fácil de expressar. O que se quer dizer é que Cristo é a plenitude (*telos*) de tudo o que é real, uma plenitude incompatível com o curso temporal do mundo e da história, mas representa também o fim cronológico (*peras*) deste tempo. Assim, a sua vinda é, ao mesmo tempo, exclusiva ação de Deus, para a qual não há correspondências históricas e à qual nenhuma periodização da história pode chegar. Mas esta vinda representa também a libertação do homem, que não é dada graças ao homem, mas não sem a sua própria contribuição, de modo que certamente não é possível calcular a chegada dessa libertação, embora nos permita ver sinais dela.¹⁴⁴

O capítulo 13 do Evangelho segundo São Marcos é abundante em «sinais precursores da proximidade do fim».¹⁴⁵ Em Paulo encontramos a figura do anticristo, relacionada aos textos do Antigo Testamento de Daniel e Ezequiel¹⁴⁶, e também, na Carta aos Romanos, a história exegética afirma a conversão de Israel como o primeiro passo para o fim dos tempos.¹⁴⁷ Nas cartas joaninas, o anticristo é interpretado de forma espiritual, embora no Apocalipse o anticristo esteja associado a uma «forte acentuação do conceito de perseguição».¹⁴⁸ Ratzinger concluiu, com base na leitura do Novo Testamento e na exegese histórica, que

os sinais não nos permitem datar o final. É verdade que o colocam em ligação com a história, mas é no sentido em que nos obrigam sempre a estar alerta. Diante destes sinais, é preciso dizer precisamente que é sempre o tempo final, que o mundo está sempre tocando o totalmente outro, o totalmente outro que mais uma vez porá fim ao mundo em sua totalidade como *khronos* (tempo).¹⁴⁹

¹⁴⁴ Ratzinger, *Escatología*, 211–12.

¹⁴⁵ Ratzinger, *Escatología*, 212. Ratzinger apresenta esses sinais: «o aparecimento de pseudo-messias (13:6, 21-23), guerras em todo o mundo (13:7ss), terremotos e fome (13:8), perseguição aos cristãos (13:9-13), a “abominação da desolação” no lugar santo (13:14), uma abominação que pela construção da frase e pelos textos de Daniel usados lá (Dn 9:27; 11:31; 12:11) deve indubitavelmente ser entendida no sentido de que é uma pessoa, de um sujeito que profana o santo. De um modo positivo, o facto de o Evangelho dever ser anunciado em primeiro lugar a todos os povos é mencionado como uma condição interna para o fim (13, 10). As imagens de catástrofes que são apresentadas mais adiante (13, 14-27) já pertencem à descrição da parusia de Cristo, com a qual devemos então tratar expressamente».

¹⁴⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 213. Sobre o anticristo, Ratzinger diz que: «O fato de o futuro anticristo ser apresentado por descrições que originalmente se referiam a duas outras figuras há muito tempo [Antíoco de Epifanes e o príncipe de Tiro] do ponto de vista histórico o priva de algo de sua singularidade fortemente definida. Em suma, o anticristo final é colocado em uma longa série de predecessores em que o que atinge suas últimas consequências nele estava realmente presente».

¹⁴⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 214.

¹⁴⁸ Ratzinger, *Escatología*, 214.

¹⁴⁹ Ratzinger, *Escatología*, 215–16.

Como material do Antigo Testamento, Ratzinger apresenta o dia de Yahveh. O dia de Yahveh é marcado pela liturgia, uma liturgia cósmica. As liturgias políticas estavam associadas ao culto ao imperador; a liturgia veterotestamentária apresenta uma dimensão cósmica e escatológica: «a descrição da parusia inclui, ao mesmo tempo, características da epifania do soberano e da festa do ano novo e sua liturgia»,¹⁵⁰ diz Ratzinger. Assim, Cristo é aquele que se revela o verdadeiro imperador, que derruba falsos poderes, faz cair os elementos do mundo. O dia de Yahveh torna-se então o dia de Jesus Cristo, o dia do «eterno banquete nupcial que Ele come com os seus».¹⁵¹

Ratzinger relaciona a parusia com a liturgia, especialmente com a Eucaristia. Ele diz que «a parusia representa o cume e a realização suprema da liturgia. A liturgia, por sua vez, é parusia, um acontecimento de parusia no meio de nós». Acrescenta que «cada Eucaristia é uma parusia, vinda do Senhor, e cada Eucaristia é preponderantemente a tensão do desejo de que revele o seu esplendor oculto».¹⁵²

Quanto ao juízo, Ratzinger afirma a transcendência dessa realidade. Ao procurar perceber quem é o sujeito do juízo, a partir dos textos neotestamentários Ratzinger refere três sujeitos: Deus, Cristo e os Doze Apóstolos¹⁵³. Em S. João, o juízo acontece no presente da vida do cristão, dando-lhe uma nova relação com a cristologia. No Evangelho segundo S. João destaca-se a afirmação de Cristo Salvador, e não condenador. Jesus não vem condenar, mas salvar. Com as seguintes palavras o expressa o teólogo alemão:

«Cristo não condena ninguém, é pura salvação, e quem n'Ele está, está no lugar da libertação e da salvação. A perdição não é imposta por Cristo, mas ocorre onde o homem permaneceu longe d'Ele; A perdição deve-se à permanência no próprio. A palavra de Cristo, como oferta de salvação, mostrará que foi o condenado que estabeleceu a fronteira e se separou da salvação».¹⁵⁴

Além do antes dito, com estas palavras Ratzinger afirma a liberdade do ser humano de acolher ou não a ação salvadora de Cristo.

Por isso aborda a questão do juízo relacionando-o com a verdade: esta verdade é Cristo, que por sua vez nos revela a nossa realidade. Então, o juízo tem uma dimensão claramente cristológica. Mas, para ser julgados, devemos passar pela morte. Diz Ratzinger que «O

¹⁵⁰ Ratzinger, *Escatología*, 218.

¹⁵¹ Ratzinger, *Escatología*, 219.

¹⁵² Ratzinger, *Escatología*, 220.

¹⁵³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 221. Diz Ratzinger que «Como juiz é mencionado, em primeiro lugar, a Deus (2Tes 1,5; 1 Cor 5,13; Rom 2,3ss; 3,6; 14,10; cf. também Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18). Diz-se igualmente que é Cristo (Mt 25,31-46; 7,22s; 13,36-43; Lc 13,25-27; 1Tes 4,6; 1 Cor 4,4s; 11,32; 2 Cor 5,10); finalmente, em Mt 19,28 é-lhes dito aos Doze que, quando chegue a “regeneração”, eles sentar-se-ão, sobre doze tronos e julgarão as doze tribos de Israel. Este enunciado aparece ampliado em 1 Cor 6,2s: “ou não sabeis que os santos é que hão de julgar o mundo? [...] Não sabeis que havemos de julgar os anjos? Quanto mais, as pequenas coisas da vida!” (cf. Dan 7,22; Sab 3,8Ap 3 3,21)».

¹⁵⁴ Ratzinger, *Escatología*, 222.

juízo consiste na queda de máscaras que a morte implica. O juízo é simplesmente a própria verdade, a sua revelação. Esta verdade não é, obviamente, algo neutro. Deus é a verdade, a verdade é Deus, é *pessoa*». ¹⁵⁵. Então a morte liberta-nos da falsidade e leva-nos à verdade. E se o juízo é a própria verdade, Deus é o juiz. Ele é

a verdade para o homem como Aquele que se fez homem, no qual Ele mesmo é a medida do homem. Portanto, Deus é a medida da verdade para o homem em e por Cristo. Esta é a mudança salvífica da ideia de juízo, que para a fé cristã significa isto: a verdade que julga o homem saiu em busca dele para salvá-lo. Ele deu ao homem uma nova verdade. Como o amor se colocou no lugar do homem, dando-lhe uma verdade especial: a verdade de ser amado pela verdade. ¹⁵⁶

Podemos ler em Ratzinger a importância que dá à verdade, que é Jesus Cristo. Seremos julgados pela verdade. Mas se Jesus Cristo é a Verdade, também é Amor. Então, dizer que seremos julgados pela Verdade, é dizer que seremos julgados pelo Amor: esse amor que se manifesta na Sua história salvífica, desde a Encarnação até à Ressurreição, passando pela morte na cruz. Jesus Cristo veio ao mundo para Amar, e quer que todos e cada um reconheça que são amados por Ele. Jesus não veio condenar, mas salvar, não veio odiar, mas amar, não veio castigar, mas perdoar. Então, com Ratzinger podemos dizer que «Cristo não impõe nenhuma condenação; só o homem pode erguer uma barreira à salvação». ¹⁵⁷ A liberdade manifesta, por sua vez, o grande amor que Deus tem pelas suas criaturas.

Ratzinger chama a atenção para a dimensão corporal de Cristo. Jesus veio edificar o seu corpo, no qual somos inseridos pela fé. Por isso, podemos encontrar-nos com Cristo quando nos encontramos com os seus. Assim sendo, «O nosso destino, a nossa verdade, precisamente entendida teológica e cristologicamente, depende da nossa relação com o seu corpo e com os seus membros que sofrem.» ¹⁵⁸ Para Ratzinger os que participam do Corpo de Cristo, são também «juízes». ¹⁵⁹

Ratzinger diferencia o juízo particular do juízo universal. Como primeira proposição, diríamos com Ratzinger que a verdade humana consiste «na relação indestrutível da vida humana com a história» ¹⁶⁰. E Jesus, ao fazer-se homem, assume esta condição, esta relação com a história. Ratzinger aborda a indissolúvel relação com a história a partir de duas perspectivas:

Uma primeira perspectiva parte da ideia da perfeição e do sofrimento: a questão que se coloca é se a perfeição humana é possível ainda que o ser humano faça sofrer os outros, pelas suas

¹⁵⁵ Ratzinger, *Escatología*, 222.

¹⁵⁶ Ratzinger, *Escatología*, 222.

¹⁵⁷ Ratzinger, *Escatología*, 223.

¹⁵⁸ Ratzinger, *Escatología*, 223.

¹⁵⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 223.

¹⁶⁰ Ratzinger, *Escatología*, 203.

culpas. Esta perspectiva está sintetizada na doutrina do *karma*. Diz Ratzinger que esta ideia não nega a antropologia da relação, porque «uma culpa que continua a agir é uma porção de mim, atinge o meu próprio ser, sendo, portanto, um aspeto da minha exposição perene ao tempo, em que há homens que continuam a sofrer muito realmente por minha causa e que, portanto, entra no meu próprio ser»¹⁶¹. Ratzinger interpreta o dogma da Imaculada e da Assunção da Virgem Maria a partir desta perspectiva: na Virgem Maria não há culpa que faça e que continue a fazer sofrer outros¹⁶².

A partir de Orígenes, Ratzinger afirma que «Não é só a culpa que fica para trás, mas também o amor que tem de vencer a culpa»¹⁶³. Este amor não pode ser indiferente, não pode ser desligado dos outros, desligado do tempo. Mas também não está preso ao tempo, mas aberto para ele. Ou seja, como diria Santa Teresa de Lisieux «o céu é o desatar-se do amor para inundar a todos»¹⁶⁴.

Estas duas perspectivas aclaram a diferença e relação que existe entre o juízo particular e o universal. Ratzinger explica-o dizendo que

por mais que com a morte se decide a definitiva verdade deste homem, será algo novo quando tiver sido purgada totalmente toda culpa do mundo e quando, em consequência, receba definitivamente o seu lugar no conjunto, depois de todos os efeitos daquilo que o homem fez terem sido esgotados e preservados. De modo que a chegada do todo ao seu fim não é algo externo ao indivíduo, mas representa uma realidade que o afeta e diz respeito da forma mais íntima¹⁶⁵.

2.4.3. *Inferno*

A doutrina do inferno está fortemente assente no judaísmo pré-cristão, sendo depois adotada por Jesus, tal como pelos escritos apostólicos. É uma ideia que choca com a visão que temos de Deus todo-bondoso, e do homem como aquele que recebe essa misericórdia como graça¹⁶⁶.

Em Orígenes encontramos a ideia da *apokatastase*: partindo da realidade mesma, apoiado na lógica divina, coloca a hipótese de uma reconciliação universal; esta tese tem de fundo o pensamento neoplatónico, no qual o mau é o nada, e Deus é a única realidade. Mas o mal mata Deus, ainda que esteja sujeito a Ele; portanto, o mal não é definitivo.¹⁶⁷

¹⁶¹ Ratzinger, *Escatología*, 203.

¹⁶² cf. Ratzinger, *Escatología*, 203–4.

¹⁶³ Ratzinger, *Escatología*, 204.

¹⁶⁴ Ratzinger, *Escatología*, 204.

¹⁶⁵ Ratzinger, *Escatología*, 223–24.

¹⁶⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 232.

¹⁶⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 232.

A tradição da Igreja, quanto à tese da *apokatastase*, diz que a esperança numa reconciliação universal não se encontra nos textos bíblicos. Ainda assim, esta tese, sendo mantida durante séculos, ainda que com algumas variações, é em si mesma uma ideia que, partindo da doutrina da misericórdia divina, suaviza a justiça devida¹⁶⁸.

Perante esta hipótese, diz Ratzinger que «Deus respeita absolutamente a liberdade da sua criatura»¹⁶⁹. Nem sequer é o homem que é, por si só, capaz do sim a Deus, mas é o próprio Deus que capacita a criatura para dizer que sim à Sua misericórdia. A liberdade da criatura entra em jogo na decisão de dar o sim, ou, pelo contrário, negá-lo.¹⁷⁰

O cristianismo, para Ratzinger, mostra deveras uma verdadeira valorização da grandeza do homem. É a cruz de Cristo que ilumina esta dimensão: na cruz, Deus sofre até morrer. Este sofrimento e este mal é real, não é um faz de conta. A vida de Jesus é uma vida real: todos os acontecimentos da Sua vida são reais, na sua humanidade sofredora. «Para ele, que é amor, o ódio não é puramente nada. Ele supera o mal, não através da dialética da razão universal, que pode converter todas as negações em afirmações. Não supera o mal numa Sexta-feira Santa especulativa, mas numa totalmente real. Deus entra na liberdade dos pecadores e vence-a graças à liberdade do seu amor, que desce até o abismo»¹⁷¹, diz Ratzinger. Esta descida ao *sheol* é, para os místicos, como S. João da Cruz e Santa Teresinha, uma noite escura da fé, na qual se unem a Cristo, que desce aos infernos. Esta descida provoca um ardente desejo de unir-se a Cristo, de voltar a ver a luz, servindo a Cristo na salvação dos outros, diante da salvação própria.¹⁷²

Todavia, esta espiritualização não leva, como poderíamos pensar, a uma conseqüente negação do terrível que é o inferno. Porém, a esperança mantém-se viva quando o homem se configura, ou permanece com Cristo naquela noite de sofrimento e de dor, afrontando a realidade como ela é. Sempre junto a Jesus. A esperança do homem não é, então, uma afirmação da negação do inferno, mas a misericórdia converte-se em oração, em fé que sofre e que espera. Ratzinger procura olhar para a realidade da fé, que comporta sofrimento e esperança.¹⁷³

¹⁶⁸ cf. Ratzinger, *Escatología*, 233.

¹⁶⁹ Ratzinger, *Escatología*, 233.

¹⁷⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 233.

¹⁷¹ Ratzinger, *Escatología*, 234.

¹⁷² cf. Ratzinger, *Escatología*, 233–34.

¹⁷³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 234–35.

2.4.4. Purgatório

A doutrina do purgatório tem uma relação intrínseca com a da «situação intermédia». Vale a pena citar o que o teólogo alemão escreve sobre este tema. Diz que

O Novo Testamento não desenvolveu totalmente a questão da «situação intermédia» entre a morte e a ressurreição, mas deixou-a em aberto, situação que pôde ser esclarecida pouco a pouco com o desenvolvimento da antropologia cristã e da sua relação com a cristologia. Neste processo de esclarecimento situa-se a doutrina do purgatório, na qual a Igreja conservou algo da ideia da «situação intermédia»: é verdade que a decisão tomada na vida se encerra definitivamente com a morte (DH 1000; cf. § 5, III), mas isso não significa necessariamente que se chegue ao destino definitivo naquele momento. Pode ser que a decisão fundamental de um homem esteja coberta de adesões secundárias e a primeira coisa a fazer é limpar essa decisão. Esta «situação intermediária» é chamada «purgatório» na tradição ocidental.¹⁷⁴

Ratzinger apresenta a «situação intermédia» como uma doutrina arraigada nos Padres da Igreja e na tradição apostólica dos primórdios do cristianismo, influenciada pela tradição judaica. Esta doutrina, ao longo dos séculos teve algumas mudanças, de forma magisterial, que deu lugar a certas divisões doutrinárias, especialmente com a Igreja Oriental. Primeiro, abordaremos então esta doutrina ao longo da história.

Para abordar o pensamento propriamente cristão é necessário olhar para os textos do judaísmo primitivo. Em 2Mac 12,32-46 podemos ver a prática cultual da oração pelos defuntos. Ainda assim, o texto não apresenta nenhuma afirmação que nos leve a concluir que essa prática tivesse alguma consequência de purificação, ou sequer de alguma «situação intermédia» dos mortos. No livro apócrifo da *Vida de Adão e Eva* encontramos a ideia de uma misericórdia que implica o castigo. Existe material do séc. II d.C. que dá lugar a interpretações de um purgatório como preparação para a salvação, que implica o sofrimento expiatório das almas. Esta ideia da oração pelos defuntos não é conhecida unicamente na tradição judaica, pois é praticada na religiosidade greco-romana, ainda que estes últimos rejeitam a lógica do castigo e da expiação¹⁷⁵.

A tradição ocidental da ideia de purgatório tomou forma com Tertuliano, especialmente no seu livro *Paixão de Santa Perpétua*. Neste livro, o irmão de Perpétua morre de cancro, ainda em criança. Perpétua sonha com o irmão, que, com calor sofocante, tenta chegar a um tanque

¹⁷⁴ Ratzinger, *Escatología*, 235–36.

¹⁷⁵ cf. Ratzinger, *Escatología*, 236–38.

que está muito elevado. Perpétua começa a rezar pelo irmão, e pouco depois sonha com a criança calmamente a refrescar-se, com a ferida curada.¹⁷⁶ A partir desta história, Ratzinger apresenta duas exegeses: a de Stuiber, que nega uma relação entre a história e a doutrina do purgatório, uma vez que o destino da criança, uma vez que não corresponde a uma falta, também não pode ser considerado castigo; e a de Fischer, com quem concorda, que concebe nesta história «elementos essenciais da doutrina do purgatório, baseada na antiga tradição judaico-cristã»¹⁷⁷, doutrina que se define pela «ideia de que, pela oração, o sofrimento do falecido na vida após a morte pode ser suprimido, embora, é claro, a culpa do sofrimento ainda esteja fundada em uma chave “histórico-religiosa”, não “ética”»¹⁷⁸.

Uma passagem bíblica importante é a de Mt 5,25-26: «Com o teu adversário mostra-te conciliador, enquanto caminhardes juntos, para não acontecer que ele te entregue ao juiz e este à guarda e te mandem para a prisão. Em verdade te digo: Não sairás de lá até que pagues o último centavo.». Tertuliano faz dela uma exegese que o leva a associar a prisão ao purgatório.¹⁷⁹ Esta passagem pelo purgatório, para Tertuliano, é condição necessária para todos.¹⁸⁰ Cipriano, desta mesma passagem faz uma exegese diferente.¹⁸¹ O seu pensamento está influenciado pela situação eclesial da sua altura. Para ele, aqueles que morrem na fé alcançam de imediato a salvação definitiva. Entra a questão dos *lapsi*, daqueles que rejeitaram o Senhor, mas que estão arrependidos e querem voltar à Igreja. Então, esta passagem é para Cipriano a «base para pensar na possível continuação da penitência eclesial no mais além, que lhe dá a oportunidade de conceder a estes fracos a readmissão na comunhão da Igreja, contra as vozes dos rigoristas [Tertuliano, por exemplo]»¹⁸². A penitência, assim sendo, tem uma dimensão terrena, mas também escatológica.

Clemente de Alexandria desenvolve a sua ideia de purgatório através do diálogo com os gnósticos e com a tradição grega, especialmente a platónica e a estóica.¹⁸³ Ele assume a ideia gnóstica do fogo do juízo, mas tornando-a mais humana e espiritual: o fogo, como pensavam os gnósticos valentinianos, para Clemente de Alexandria não tem uma função salvadora e outra destrutora, mas sim uma purificadora e outra educativa. O batismo é essa purificação pneumática, e a ação continuada do Espírito Santo é educativa, ou seja, eleva a alma a um corpo

¹⁷⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 238–39.

¹⁷⁷ Ratzinger, *Escatología*, 239.

¹⁷⁸ Ratzinger, *Escatología*, 239.

¹⁷⁹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 240. Tertuliano faz esta associação porque a palavra grega que é utilizada para dizer prisão, φυλακή, é a mesma que é usada para se referir ao *hades*.

¹⁸⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 240.

¹⁸¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 240.

¹⁸² Ratzinger, *Escatología*, 240–41.

¹⁸³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 241.

de perfeição espiritual cada vez maior.¹⁸⁴ Esta transformação ascendente da alma a um corpo espiritual permite inserir a dimensão eclesial, de solidariedade mútua. Esta elevação leva ao *pléroma*, à consumação, «dia de Deus», o hoje eterno.¹⁸⁵ Citando Schmöle, diz Ratzinger que «a ideia de purificação após a morte “revela-se, neste contexto, de certo modo como elo metafísico entre o conceito platônico da imortalidade da alma e a ressurreição”»¹⁸⁶, ou seja, este pensamento de Clemente de Alexandria une a imortalidade da alma com o conceito de ressurreição.

Ratzinger dá grande importância ao elemento penitencial tal como ao eclesial, ou seja, à dimensão da solidariedade no sofrimento entre os membros do Corpo de Cristo. Em Clemente de Alexandria encontramos estes dois elementos. Podemos apreciar uma escatologia cristológica, centrada em Cristo, em estar com Ele ou contra Ele, e sacramental, dando especial ênfase ao batismo, como sacramento que tira os limites, e leva ao definitivo na morte.¹⁸⁷

Orígenes e Gregório Nazianzeno adoptaram esta concepção de Clemente de Alexandria, naquilo que era nuclear. João Crisóstomo rejeita a doutrina da *apokatastase*, rejeitando, conseqüentemente, o pensamento alexandrino, que procurara uma «síntese entre o pensamento grego e o bíblico»¹⁸⁸. Então, no Oriente, a doutrina passa a ser a de uma «situação intermédia» para todos, o *hades*, ainda que com distintos graus de felicidade. Esta doutrina tem certas semelhanças com a de Tertuliano.

Já na época medieval, é importante falar da bula *Benedictus Deus* do Papa Bento XII. Nesta bula afirma-se que

as almas dos defuntos que não estão necessitadas de purificação não têm de esperar numa situação intermédia após a paixão, morte e ascensão de Cristo, mas «estão e estarão no céu [...] antes mesmo da retomada de seus corpos e do juízo universal, [de modo que] vêm a essência divina com visão intuitiva e também face a face, sem a mediação de qualquer criatura (DH 1000)»¹⁸⁹

O Papa que o precedeu, o Papa João XXII, tinha afirmado a mesma coisa, embora, depois de estudar os Padres da Igreja, duvidasse das suas fórmulas. Como vimos, nos Padres da Igreja, mas também em Bernardo de Claraval, é clara a doutrina do céu que espera.¹⁹⁰ Assim, João XXII expõe o seu pensamento a partir do estudo dos Padres, no qual fala de uma «fase

¹⁸⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 242.

¹⁸⁵ cf. Ratzinger, *Escatología*, 242–43.

¹⁸⁶ Ratzinger, *Escatología*, 242.

¹⁸⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 243–44.

¹⁸⁸ Ratzinger, *Escatología*, 244.

¹⁸⁹ Ratzinger, *Escatología*, 154–55.

¹⁹⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 155.

intermédia estritamente cristológica referente ao destino dos defuntos». Essa situação intermédia «só [termina] com o juízo universal e a ressurreição [...], dando lugar à relação definitiva com a Trindade: até ao dia do juízo, os santos estão sob o altar (Ap 6, 9ss.), isto é, sob a proteção e a consolação que a humanidade de Cristo supõe. Só depois do juízo sairiam do invólucro da sua humanidade, chegando “sobre o altar” à visão imediata de Deus. A passagem de um Estado para o outro significaria a entrega do reino ao Pai, conforme anunciado em 1 Cor 15, 24»¹⁹¹.

Entre estes dois pronunciamentos, a grande diferença é o seu valor cristológico. A bula de Bento XII apresenta uma cristologia centrada na ascensão de Jesus como abertura do céu, no qual o homem, ao passar pela morte, pode adentrar-se. A formulação de João XXII vai mais ao encontro do pensamento patrístico. Este pensamento patrístico, já antes visto, tem uma forte concepção judaica do *sheol*, que deve ser submetida a um processo de «cristologização».¹⁹²

Ratzinger resume esta questão da seguinte forma:

Os textos dos séculos XIII e XIV significam, nesta perspetiva, que a ligação até então indeterminada entre as declarações judaicas do período intertestamentário e a profissão em Cristo vem a adquirir uma forma completamente clara. Ora, continua a existir uma forma de «situação intermédia»: o purgatório, que, uma vez marginalizadas as ideias do *sheol*, aparece como uma realidade teologicamente clara, definida pelo conceito de «purificação».[...] Os lugares onde até então se pensava que os justos e pecadores esperavam são dispensados e substituídos, à luz da cristologia da Ascensão, por situações provisoriamente definitivas: o inferno, que agora entra em vigor para os condenados da mesma forma que o céu agora está aberto para os justos (DH 1002).¹⁹³

Depois do percurso histórico sobre a doutrina do purgatório, Ratzinger pretende dar uma resposta concisa sobre o fundamento válido desta doutrina. Ratzinger critica o comentário de Gnllka a 1Cor 3,10-15, já que este último, ao fazer a exegese do texto, nega a dimensão purificativa pelo fogo, que é muito clara no texto paulino: «a sua obra ficará em evidência; o Dia do Senhor a tornará conhecida, pois ele manifesta-se pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um» (1Cor 3,13), dando importância ao Dia do Senhor; ou seja, remetendo o purgatório para o Senhor, para o encontro escatológico com o juiz, que é um encontro atemporal.¹⁹⁴ Ratzinger propõe olhar para o purgatório a partir do prisma cristológico; então, o

¹⁹¹ Ratzinger, *Escatología*, 155.

¹⁹² cf. Ratzinger, *Escatología*, 156–57.

¹⁹³ Ratzinger, *Escatología*, 157.

¹⁹⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 245.

fogo purificador, que transforma o homem, conformando-o ao Corpo de Cristo, é o próprio Senhor. Desta forma, diz o alemão que acontece uma cristianização da ideia judaica de purgatório, pois não é uma coisa, mas o próprio Senhor que transforma, que insere no Seu Corpo.¹⁹⁵

Outra discussão trava-se na questão da graça e da penitência.¹⁹⁶ Aqui, Ratzinger segue os escritos de von Balthasar. Nesta questão, Ratzinger não vê uma divisão, mas procura unir ambas dimensões na doutrina do purgatório. Refere-se ao purgatório como um «processo radicalmente necessário de transformação do homem graças ao qual torna-se capaz de Cristo, capaz de Deus e, por conseguinte, capaz de unidade com toda a *communio sanctorum*»¹⁹⁷. Esta transformação é realizada pelo Senhor, na qual concede a sua misericórdia infinita, e a sua graça. Esta graça não é substituída pelas obras penitenciais, mas as obras permitem que a graça vingue na sua plenitude. Ou seja, a graça recebida, muitas vezes é desprezada: as boas obras ajudam a apreciar, a fazer chegar à plenitude a graça de Deus que, na terra, nos leva à santidade e, no mais além, à eterna união com Deus. Para concluir, diz o teólogo bávaro que a doutrina do purgatório e a doutrina da graça estão ligadas, já que a penitência é a forma da graça, ou seja, é a «possibilidade concedida que brota da graça»¹⁹⁸.

2.4.5. Céu

O termo «céu» expressa «a plenitude definitiva da existência humana graças ao amor consumado para o qual se dirige a fé. Para o cristão, esta plenitude não é simples música de futuro, mas é pura representação daquilo que acontece no encontro com Cristo e já está presente de modo fundamental em termos dos seus componentes essenciais»¹⁹⁹.

Diz-nos Ratzinger que «o céu é algo primariamente cristológico»²⁰⁰. Então, é no mistério de Jesus Cristo que podemos deduzir aquilo que é o céu, ainda que nunca o possamos determinar cientificamente, pois é um mistério que nos ultrapassa. E continua o alemão, explicando que realmente o céu não é algo separado da história, um destino ao qual, após a morte, os bem-aventurados chegam; porém, diz Ratzinger, baseando-se nos *Escritos* de Rahner, que «o facto de existir “céu” deve-se a que Jesus Cristo existe como Deus-homem e ter dado ao homem um lugar no próprio ser de Deus»²⁰¹. Por conseguinte, o céu é o encontro com Cristo, que nos dá

¹⁹⁵ cf. Ratzinger, *Escatología*, 246.

¹⁹⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 247.

¹⁹⁷ Ratzinger, *Escatología*, 247.

¹⁹⁸ Ratzinger, *Escatología*, 247.

¹⁹⁹ Ratzinger, *Escatología*, 250.

²⁰⁰ Ratzinger, *Escatología*, 250.

²⁰¹ Ratzinger, *Escatología*, 250.

um lugar no banquete eterno junto do Pai. Este lugar nos é dado, oferecido por Jesus Cristo, em virtude da sua *kenosis*, e do mistério pascal da sua morte e ressurreição. Ou seja, o céu tem uma dimensão histórica, porque Jesus Cristo, que nos guarda um lugar no céu, ele mesmo encarnou na história. Portanto, esta realidade é também uma realidade pessoal.

Ratzinger apresenta as componentes do «céu», que têm como fonte primária a cristologia: são a componente teológica, a eclesiológica e a antropológica²⁰². A primeira refere-se àquela relação de Jesus Cristo com o Pai, na qual o Filho entrega e entrega-se, sacrifica-se, fazendo-se o templo escatológico. O céu é, então, a nova Jerusalém, onde o Povo de Deus adora a Deus²⁰³. A eclesiologia «celeste» transpõe a eclesiologia de comunhão para a dimensão celeste: o céu é lugar de adoração a Deus, e por isso comunhão com ele, mas também com os irmãos que formam o Corpo de Cristo. Portanto, no céu não há isolamento, não há individualismo ou indiferentismo. Porém, ele é «comunhão aberta dos santos e, deste modo, também a plenitude de toda a convivência humana, plenitude que é consequência da pura abertura, e não concorrência, ao rosto de Deus»²⁰⁴. Quando falamos da comunhão dos santos, não falamos de uma «omnisciência mítica», mas sim de uma «abertura sem falhas de todo o corpo de Cristo na referência recíproca dos seus membros e, ao mesmo tempo, a proximidade insuperável do amor, que tem a certeza de alcançar Deus no outro e o outro em Deus»²⁰⁵. Podemos, assim, falar da componente antropológica: a purificação do eu – e não aniquilação – acontece ao ser fundido no corpo de Cristo. Por isso, o céu é algo individual, já que cada um vê a Deus da sua forma (Ap2,17b)²⁰⁶. Então, a componente eclesiológica não retira aquela que é a antropológica, ou seja, a componente pessoal, do indivíduo em si.

No Novo Testamento e na tradição cristã, o céu é denominado de «prémio». Esta terminologia é sistematizada pela escolástica, falando de «coroa» especial para os mártires. Este «prémio», ou «coroa», equivale à vida de cada humano e aos sofrimentos que padeceu por Jesus.²⁰⁷ Ratzinger apela à cautela ao utilizar tais termos. Diz que «basta saber que Deus preenche cada um à sua maneira e de modo total»²⁰⁸; ou seja, Ratzinger não cede à ideia de

²⁰² cf. Ratzinger, *Escatología*, 250–52.

²⁰³ cf. Ratzinger, *Escatología*, 250–51. Diz Ratzinger que «O movimento da humanidade unida a Cristo a caminho do Pai encontra a sua resposta no movimento oposto do amor de Deus oferecido ao homem. Assim, o culto na sua plenitude celestial implica a inseparável imediatez entre Deus e o homem, imediatez que a tradição teológica chama de visão de Deus. A questão, debatida entre tomistas e escotistas, sobre se este ato fundamental deve ser chamado visão de Deus ou amor depende do ponto de partida antropológico que se adopte. Na realidade, é sempre a mesma coisa: da pura penetração do homem inteiro na plenitude de Deus e da sua abertura radical, que permite que Deus seja “tudo em tudo” e torna o próprio homem ilimitadamente pleno».

²⁰⁴ Ratzinger, *Escatología*, 251.

²⁰⁵ Ratzinger, *Escatología*, 251.

²⁰⁶ cf. Ratzinger, *Escatología*, 251.

²⁰⁷ cf. Ratzinger, *Escatología*, 252.

²⁰⁸ Ratzinger, *Escatología*, 252.

retribuição, porque a verdadeira riqueza do céu, da plenitude, é poder «fazer partícipes aos demais»²⁰⁹ naquilo que nós esperamos participar, no banquete das núpcias eternas.

Ao abordar o «céu», não podemos esquecer de associar a ele a ressurreição de Jesus. Para Ratzinger, o novo modo de Jesus estar presente no mundo pela ressurreição manifesta a sua participação no poder régio de Deus. Este modo diferente da presença ressuscitada de Jesus não implica uma separação do mundo, um desligar, ou uma «des-mundanização», mas sim uma superioridade de Jesus, enquanto Deus, quanto ao mundo²¹⁰. Então, o céu é a participação nesta plenitude ressuscitada de Jesus, cujo caminho é aberto, iniciado, através do batismo.²¹¹

Ratzinger reitera a ideia de que o «céu» não é meramente um «estado», nem tampouco um sítio, mas é «aquele domínio sobre o mundo que compete ao novo “espaço” do corpo de Cristo, à comunhão dos santos»²¹². Ratzinger ressalta a dimensão de superioridade, no sentido de estar «acima», mas não fora do mundo, pois fica a ele ligado. Esta ligação acontece em prol da condição criatural do mundo: o mundo é criatura de Deus; diziam os escolásticos que «é um fragmento “acidental” da alegria definitiva dos que se salvam»²¹³. Esta alegria definitiva provém do amor de Deus, que é um amor infinito, irrevogável. Por isso, dizemos que o céu é uma realidade escatológica, exatamente porque é abertura à plena realização do Corpo de Cristo e da própria criação.

Esta plenitude do Corpo de Cristo faz que o céu obtenha uma realidade cósmica total²¹⁴: a partir desta afirmação, podemos dizer com Ratzinger que «a salvação do indivíduo só é total e plena quando for alcançada a salvação do universo e de todos os eleitos, que no céu não estão simplesmente próximos uns dos outros, mas uns com os outros são o céu, como o Cristo único»²¹⁵. Parece-me elucidativo desta ideia de Ratzinger aquilo que diz São Paulo aos Romanos: «pois até a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus. De facto, a criação foi sujeita à destruição – não voluntariamente, mas por disposição daquele que a sujeitou – na esperança de que também ela será libertada da escravidão da corrupção, para alcançar a liberdade na glória dos filhos de Deus. Bem sabemos como toda a criação geme e sofre as dores de parto até ao presente. Não só ela. Também nós, que possuímos as primícias do Espírito, nós próprios gememos no nosso íntimo, aguardando a adoção filial, a libertação do nosso corpo»(Rm 8,19-23).

²⁰⁹ Ratzinger, *Escatología*, 252.

²¹⁰ cf. Ratzinger, *Escatología*, 252.

²¹¹ cf. Ratzinger, *Escatología*, 253.

²¹² Ratzinger, *Escatología*, 253.

²¹³ Ratzinger, *Escatología*, 253.

²¹⁴ cf. Ratzinger, *Escatología*, 254.

²¹⁵ Ratzinger, *Escatología*, 254.

III: A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA

Neste terceiro capítulo abordaremos a questão escatológica no âmbito da esperança. Diz S. Paulo - continuando a citação da Carta aos Romanos - que «de facto, foi na esperança que fomos salvos. Ora uma esperança naquilo que se vê não é esperança. Quem é que vai esperar aquilo que já está a ver? Mas, se é o que não vemos que esperamos, então é com paciência que o temos de aguardar»(Rm 8,24-25). O objeto da nossa esperança é algo que ainda não vemos, mas que pela fé esperamos a sua revelação; esperamos a vida eterna, a vinda do Eterno.

3.1. Esperanças e Esperança

Na Carta aos Efésios e na primeira aos Tessalonicenses podemos ler a ligação que Paulo faz entre o ateísmo e a falta de esperança. Ou seja, vemos que, para Paulo,

o distintivo do cristão é a esperança e que, vice-versa, a desesperança caracteriza o ateu. Ser cristão significa ter esperança, entrar no espaço de uma esperança autêntica; a esperança é, segundo estes textos, não um qualquer artigo entre muitos outros, mas precisamente a definição da existência cristã²¹⁶.

Ratzinger apresenta uma outra concepção, que considera contrária à de S. Paulo. É a de Ernst Bloch, filósofo marxista alemão, ateu convicto que, em palavras de Ratzinger, acredita que «Só o ateu é que espera e, enquanto se desconhecia o caminho marxista para a transformação do mundo, os seres humanos viveram sem verdadeira esperança neste mundo e, por isso, tiveram de tentar saciar-se com uma fingida»²¹⁷. Para Bloch, a esperança cristã não passa de imaginação, enquanto que a esperança marxista é a verdadeira, é a esperança na transformação do mundo. Ratzinger vai criticar esta visão puramente terrena, natural, da esperança.

O teólogo alemão diz que a «esperança tem a ver com o futuro. Significa que o homem espera do futuro uma alegria, uma felicidade que ainda não possui»²¹⁸. Assim sendo, a esperança tem uma dimensão temporal, ela «baseia-se na temporalidade que implica que o homem não tem nunca o seu ser perfeito»²¹⁹. Bultmann nega a dimensão temporal da escatologia, favorecendo a existencial; diz Ratzinger que para Bultmann «aquí nada mais se espera,

²¹⁶ Joseph Ratzinger, «A esperança», *Communio. Revista internacional católica* II, nº5 (1985): 451.

²¹⁷ Ratzinger, «A esperança», 452.

²¹⁸ Ratzinger, «A esperança», 452.

²¹⁹ Ratzinger, «A esperança», 452.

temporalmente falando; O escatológico deixou de ser uma categoria de temporalidade para ser uma categoria de autenticidade, uma categoria existencial»²²⁰. Se, para Ratzinger, ser cristão é ter esperança, para Bultmann o profundamente cristão é alcançado na passagem do tempo à existência. Ratzinger relaciona a esperança com o futuro, com a temporalidade. A esperança reconhece que existe algo que transcende o ser humano. Esta esperança é distinta das esperanças que marcam a vida quotidiana, como a espera da chegada do fim de semana; e se existem estas esperanças, também existem os medos. Diz Ratzinger que «por trás deles está o autêntico medo de que a vida como tal possa falhar, que possa tornar-se tão cinzenta e pesada que já não se consiga viver»²²¹. Este medo não é desespero; o desespero leva a desistir da vida, a afirmar que a vida não é boa; é a falta de esperança. Detrás dos medos, existe

o medo da perda total do amor, o medo duma existência na qual o pequeno aborrecimento do dia-a-dia se tornou tudo; aborrecimento que já nenhuma outra coisa, nada de grande, de libertador, contrabalança. Neste ponto, os pequenos medos, ao tornarem-se a única expectativa para o futuro, podem transformar-se no grande medo —no medo de uma vida que já se não pode suportar, porque já não encerra em si qualquer esperança. Neste caso, a única esperança é a morte—o fim, aliás, de todas as esperanças²²².

Podemos dizer, então, que o que guia a ação do Homem não é o medo, mas sim a esperança, ainda que essa esperança não seja a esperança cristã. A esperança cristã é aquela que transcende todas as esperanças, e que é a «esperança de ser presenteado com o dom do grande amor»²²³. A esperança está intimamente ligada ao amor. Ratzinger cita São João, que escreve na sua primeira carta que «o perfeito amor lança fora o medo» (1Jo 4,18). Continuando na lógica joanina, este perfeito amor é Deus: Deus é Amor; conseqüentemente, é Deus quem expulsa o medo. Assim sendo, viver sem esperança alguma é viver sem Deus; no entanto, por vezes, colocamos a nossa esperança em algo que não é Deus, ou seja, endeusamos aquilo que não é Deus: pomos esperança nas nossas forças, ou em algum ídolo. Este endeusamento é sinal, de facto, de uma ânsia de amor, de vida.²²⁴ Platão remete a esperança do ser humano ao encontro do amado que o complementa. No entanto, diz o filósofo grego que

Justamente quando o encontra, verifica que não nos é possível conseguir aquela unidade à qual todo o nosso ser verdadeiramente aspira. E, por isso, só a experiência do amor desperta as «maiores

²²⁰ Ratzinger, *Escatología*, 57.

²²¹ Ratzinger, «A esperança», 452–53.

²²² Ratzinger, «A esperança», 453.

²²³ Ratzinger, «A esperança», 453.

²²⁴ cf. Ratzinger, «A esperança», 453–54.

esperanças»: a esperança da restauração da nossa primitiva natureza é, simultaneamente, conhecimento de que tal salvação é possível «quando conservamos a veneração pelos deuses»²²⁵.

Ratzinger, na *Spe Salvi*, diz que

a época moderna desenvolveu a esperança da instauração de um mundo perfeito que, graças aos conhecimentos da ciência e a uma política cientificamente fundada, parecia tornar-se realizável. Assim, a esperança bíblica do reino de Deus foi substituída pela esperança do reino do homem, pela esperança de um mundo melhor que seria o verdadeiro «reino de Deus».²²⁶

Para Ratzinger, esta problemática da esperança não se pode resumir a uma ideia unicamente humana, terrena; mas, verdadeiramente, a esperança ultrapassa aquilo que é terreno, porque implica algo que não está ao alcance humano. Na esperança cristã, é a fé, que é dom de Deus. O ser humano é alcançado por Deus, em Jesus Cristo, que, por sua vez, eleva o ser humano, levando-o ao encontro do Pai. Como diz Ratzinger, «a autêntica problemática antropológica da esperança consiste em que o homem necessita de algo que ultrapassa a sua capacidade»²²⁷. Deus é esse «algo» que ultrapassa a capacidade do ser humano. Então, a esperança cristã encontra-se em Deus. Mas para chegar a esta afirmação, Ratzinger começa por relacionar a esperança humana com a carência do ser humano. Esta carência, por sua vez, gera abertura ao dom, ao inesperado, «obriga o ser humano a ultrapassar-se».²²⁸ Assim sendo, com palavras de Ratzinger,

à esperança pertence, por um lado, a «dinâmica do provisório», a ultrapassagem de todas as realizações empíricas; mas significa também, por outro lado, que, pela esperança, o que ainda não existe, ilumina já a nossa vida: só uma certa espécie de presente pode fundamentar a confiança absoluta que é a esperança.²²⁹

Mostra-se clara a lógica da esperança como uma virtude que abrange tanto o futuro como o presente. Aquilo que esperamos é fundamentado naquilo que vivemos no presente. Por isso, Ratzinger chama a atenção para a importância de estar alerta, vigilante, ainda mais, inseridos dentro do nosso presente, da nossa vida:

²²⁵ Ratzinger, «A esperança», 454.

²²⁶ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 30.

²²⁷ Ratzinger, «A esperança», 455.

²²⁸ cf. Ratzinger, «A esperança», 456.

²²⁹ Ratzinger, «A esperança», 456.

com Cristo, a nossa «substância» está junto de Deus. Agora, é preciso domiciliar a nossa vida junto da nossa substância, não viver à margem da nossa substância, é preciso que a realização da nossa vida não permaneça fora da sua substância e caia no fútil, no fortuito, no «acidental». E quão fácil é um homem viver toda a sua existência à margem de si mesmo, cair no alheamento e afogar-se no acidental²³⁰.

Ratzinger é categórico: quem vive nesta dualidade, vive sem esperança; a esperança faz-nos viver a vida com intensidade, com autenticidade, sem máscaras, unidos a Cristo. É, portanto, definitiva a necessidade de sair das muitas esperanças que o ser humano tem na vida, para entrar naquela esperança fundamental que é invencível. O ser humano não vive apenas do empírico, daquilo que é acidental, mas, agarrado ao substancial, a esperança torna-se mais real, iluminando, e ajudando a viver a vida presente, com as suas canseiras, dificuldades e fadigas.²³¹ Portanto, a vida é bem vivida, ou melhor dito, alcança a sua plenitude quando ela se revela mais, assemelhando-se a Jesus. A autenticidade leva à configuração com Cristo, porque se está disposto a isso. E aí está também a esperança do ser humano, em configurar-se, já na vida terrena, com Jesus Cristo, que diviniza a humanidade.

3.2. Relação entre a esperança e a fé

Ratzinger fala da relação entre a fé e a esperança, na definição dada no capítulo onze da Carta aos Hebreus. Aborda esta definição, tanto no seu texto *A esperança*, como depois o fará, de forma mais detalhada e explicada, na Encíclica *Spe Salvi*. Essa definição na Carta aos Hebreus diz: «A fé é hypostasis das coisas que se esperam; prova das coisas que não se vêem» (Hb 11,1). Ratzinger, na *Spe Salvi*, explica que os Padres da Igreja e os escolásticos da Idade Média traduziam este vocábulo grego por *substantia*. Ratzinger, explica que

Tomás de Aquino, servindo-se da terminologia da tradição filosófica em que se encontra, explica: a fé é um «habitus», ou seja, uma predisposição constante do espírito, em virtude do qual a vida eterna tem início em nós e a razão é levada a consentir naquilo que não vê. Deste modo, o conceito de «substância» é modificado para significar que, pela fé, de forma incoativa – poderíamos dizer «em germen» e portanto segundo a «substância» – já estão presentes em nós as coisas que se esperam: a totalidade, a vida verdadeira²³².

²³⁰ Ratzinger, «A esperança», 459.

²³¹ cf. Ratzinger, «A esperança», 460–61.

²³² Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 7.

Esta presença faz com que possamos ter uma percepção, já aqui, daquilo que esperamos que venha, do objeto da nossa esperança. Ratzinger, neste ponto, tanto no seu artigo *A esperança*, como na *Spe Salvi*, fala da abordagem de Lutero a esta passagem.²³³ Lutero traduziu o termo «hipóstase» por «firme confiança», procurando, diz Ratzinger, eliminar toda a influência helénica.²³⁴ Esta tradução luterana é uma tradução que dá maior ênfase à dimensão subjetiva, ou seja, à atitude interior, à ação moral. Porém, diz Ratzinger que essa interpretação não manifesta o sentido do texto.²³⁵ E corrige esta conceção, dizendo, na *Spe Salvi*, que

A fé não é só uma inclinação da pessoa para realidades que hão-de vir, mas estão ainda totalmente ausentes; ela dá-nos algo. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma «prova» das coisas que ainda não se vêem. Ela atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro «ainda-não». O facto de este futuro existir, muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras.²³⁶

Mais adiante, no mesmo texto, o Papa escreve:

A fé confere à vida uma nova base, um novo fundamento, sobre o qual o homem se pode apoiar e, conseqüentemente, o fundamento habitual, ou seja a confiança na riqueza material, relativiza-se. Cria-se uma nova liberdade diante deste fundamento da vida que só aparentemente é capaz de sustentar, embora o seu significado normal não seja certamente negado com isso.²³⁷

Esta vivência da pobreza cristã é difusiva. Ou seja, o testemunho de tantos cristãos que vivem esta esperança cristã faz brotar esperança nos outros, porque as suas vidas possuem «substância», e são a «prova» de que em Cristo encontramos aquele que nos dá a vida, ou seja, que a esperança n'Ele não é apenas futura, mas faz-se presente.²³⁸

²³³ cf. Ratzinger, «A esperança», 456–58; cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 7–9.

²³⁴ cf. Ratzinger, «A esperança», 456–57.

²³⁵ cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 7. A tradução alemã do século XX traduz esta frase da seguinte forma: fé é: permanecer firmes naquilo que se espera, estar convencidos daquilo que não se vê. Nesta tradução está manifestada claramente uma dimensão subjetiva da fé.

²³⁶ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 7.

²³⁷ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 8.

²³⁸ cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 8.

3.3. A esperança escatológica na *Spe Salvi*

O Papa Bento XVI fala de escatologia, especialmente relacionando-a com o Juízo Final, partindo do reconhecimento de que temos como base da nossa esperança o próprio Cristo, Deus e Homem verdadeiro, tal como os homens e mulheres dos primeiros tempos. De facto, a «perspetiva do Juízo influenciou os cristãos até na sua própria vida quotidiana enquanto critério segundo o qual ordenar a vida presente, enquanto apelo à sua consciência e, ao mesmo tempo, enquanto esperança na justiça de Deus»²³⁹. O Juízo de Deus deve levar o cristão à esperança, à procura da vida santa pela reconciliação com Deus. O Juízo Final é da ordem da fé, e por isso ele é deveras importante para o cristianismo no presente. Pensar no Juízo Final deve levar o cristão a considerar a sua vida presente e a ser responsável por ela, vivendo segundo a vontade de Deus. No primeiro ponto da Encíclica a tratar, escreve o Papa Bento XVI que

a redenção é-nos oferecida no sentido que nos foi dada a esperança, uma esperança fidedigna, graças à qual podemos enfrentar o nosso tempo presente: o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceite, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta, se esta meta for tão grande que justifique a cansaça do caminho²⁴⁰.

A partir desta frase do Papa Bento XVI, podemos concluir que a esperança cristã implica o presente, levando a desejar o futuro, a meta, a vida eterna. A esperança não é algo do futuro, mas ela é ajuda para a vida presente. O desejo da vida futura dá razão, dá sentido à vida presente. A vida presente nada é sem uma esperança profundamente cristã. Por isso, importa que a vida esteja focada no essencial, naquilo que permanece e que permanecerá, ou seja, em Deus. O encontro com Deus é a nossa esperança. Por isso, como diz o Papa Bento, qualquer cansaça, qualquer dificuldade será vivida e assumida porque há uma esperança que a suporta. Assim sendo, colocar a nossa esperança naquilo que aquece o coração, ou seja, no sentimentalismo, ou naquilo que dá um prazer instantâneo, mas fugaz, não corresponde à esperança cristã.²⁴¹

O Papa fala também do despontar do ateísmo na sociedade atual: uma das razões do ateísmo é o protesto contra a religião e contra Deus, ao olhar para a realidade triste da injustiça e da guerra que assolam o mundo inteiro, algumas até religiosas, e definir que um Deus que cria o mundo e permite tais situações não pode ser um Deus bom; conseqüentemente, tal Deus não existe. Então se Deus não existe, é o homem que deve criar justiça, é o homem que estabelece

²³⁹ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 41.

²⁴⁰ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 1.

²⁴¹ cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 1.

a justiça. «Um mundo que deve criar a justiça por sua conta, é um mundo sem esperança»²⁴². Numa ótica religiosa, o Papa Bento XVI fala de uma concepção individualista da salvação, ainda que não retire a importância do Juízo. Podemos ver então uma centralização no homem, na individualidade de cada homem e mulher. No ateísmo vemos um claro humanismo des-teocentrado.

Tanto o ateísmo como o teísmo são criticados por pensadores da Escola de Francforte. O Papa Bento XVI apresenta as posições de Max Horkheimer e Teodoro W. Adorno. Diz da posição de Horkheimer que ele

excluiu radicalmente que se possa encontrar qualquer substitutivo imanente para Deus, rejeitando porém, ao mesmo tempo, a imagem do Deus bom e justo. Numa radicalização extrema da proibição das imagens no Antigo Testamento, ele fala da «nostalgia do totalmente Outro» que permanece inacessível – um grito do desejo dirigido à história universal.²⁴³

E, apresentando o pensamento de Adorno, manifesta que ele

também se ateve decididamente a esta renúncia de toda a imagem que exclui, precisamente, também a «imagem» do Deus que ama. Mas ele sempre sublinhou esta dialética «negativa», afirmando que a justiça, uma verdadeira justiça, requereria um mundo «onde não só fosse anulado o sofrimento presente, mas também revogado o que passou irrevogavelmente»²⁴⁴.

Coincide na visão de ambos a renúncia às imagens, incluída a de Deus. Adorno, como pudemos ler, entende a justiça como um estado de não sofrimento e de anulação do sofrimento passado.

O Papa Bento XVI dirá, referindo-se à questão das imagens de Deus, que Jesus, Deus e Homem Verdadeiro, mostra o próprio Deus; nas suas palavras:

o mesmo Deus fez-Se uma «imagem»: em Cristo que Se fez homem. N'Ele, o Crucificado, a negação de imagens erradas de Deus é levada ao extremo. Agora, Deus revela a sua Face precisamente na figura do servo sofredor que partilha a condição do homem abandonado por Deus, tomando-a sobre si²⁴⁵.

²⁴² Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 42.

²⁴³ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 42.

²⁴⁴ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 42.

²⁴⁵ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 43.

Então, Jesus é a imagem de Deus, e é uma imagem na qual a humanidade sofredora se pode ver espelhada. Este Deus que existe e que se faz Homem sofredor é, para a humanidade, fonte de esperança e de certeza de que a justiça vem de Deus, e que vem de forma misteriosa, que vai para além das capacidades naturais do ser humano. Agora poderemos ligar a conceção de Cristo Deus e Homem como imagem de Deus com a questão da justiça. O Papa Bento XVI recorda o dogma de fé na ressurreição e marca a justiça como esperança dos bens futuros, da felicidade eterna, do fim do sofrimento e da morte:

Sim, existe a ressurreição da carne. Existe uma justiça. Existe a «revogação» do sofrimento passado, a reparação que restabelece o direito. Por isso, a fé no Juízo final é, primariamente, e sobretudo esperança – aquela esperança, cuja necessidade se tornou evidente justamente nas convulsões dos últimos séculos²⁴⁶.

A procura do ser humano pela justiça pode conviver e até se relacionar com a esperança na vida eterna: essa vida eterna que Cristo nos promete é a manifestação plena do Amor nas criaturas. Aquilo que agora somos capazes de ver em espelho, na ressurreição da carne o veremos em realidade, face a face. Veremos a Deus tal como Ele é. E esse Deus, como ainda agora destacamos, é Amor. Então, a plenitude do amor levará a uma plenitude da justiça. Seria soberba pensar que o homem é capaz de tal realização, plenitude de verdade, na terra. Contemplamos no homem um desejo de justiça, de bondade, e por isso a assunção da «impossibilidade de a injustiça da história ser a última palavra»²⁴⁷ dá passo à fé na Parusia de Cristo e na instauração do Seu Reino como resposta a esta inquietação humana.

É Deus quem cria a justiça. Ela é um atributo de Deus: Deus é justo, e por isso é d'Ele que nos vem a justiça. Daqui²⁴⁸ parte o Papa Bento XVI para depois dizer que, de facto, se a imagem do Juízo Final pode ser aterradora, ela, ao olhar da fé, é uma imagem de esperança. Ela provoca uma certa responsabilidade, um certo temor de Deus, visto como dom do Espírito. E somos responsáveis porque em Deus a justiça e a graça que o caracterizam não se podem separar, antes estão intimamente unidas. O Papa Bento XVI chega mesmo a dizer que a graça «não exclui a justiça. Não muda a injustiça em direito. Não é uma esponja que apaga tudo, de modo que tudo quanto se fez na terra termine por ter o mesmo valor.»²⁴⁹ Passando por Dostoievski, no seu livro *Os irmãos Karamazov*²⁵⁰, fala depois da parábola do rico e de Lázaro (Lc 16,19-31), e destaca

²⁴⁶ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 43.

²⁴⁷ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 43.

²⁴⁸ Cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 44.

²⁴⁹ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 44.

²⁵⁰ Fiodor Dostoievski, *Os irmãos Karamazov*. Lisboa: Estúdios Cor, 1963

que «Jesus, nesta parábola, não fala do destino definitivo depois do Juízo universal, mas retoma a concepção do judaísmo antigo de uma condição intermédia entre morte e ressurreição, um estado em que falta ainda a última sentença»²⁵¹. Vemos aqui a doutrina da «situação intermédia», um estado entre a morte e a ressurreição final, a qual já tivemos oportunidade de apresentar no segundo capítulo. Ainda assim, é interessante olhar para a abordagem que o Papa Bento XVI faz deste tema na *Spe Salvi*. Utiliza o termo «custódia provisória», dizendo que tal situação intermédia - que como dissemos, é uma ideia judaica - não se reduz a essa tal «custódia», mas que nela se encontra presente a dimensão do castigo tal como a do gozo ou bem-aventurança; neste estado é possível também a purificação para uma comunhão plena com Deus. Desta última concepção a Igreja retira a doutrina do purgatório. O Papa Bento XVI, porém, não aprofunda esta questão na sua dimensão histórica. Falará depois da questão do inferno, partindo da ideia de que no momento da morte, «a opção de vida feita pelo homem torna-se definitiva; esta sua vida está diante do Juiz»²⁵².

Se olharmos para trás no percurso da vida, podemos perceber que nela tivemos diferentes formas de relação com Deus, com o outro, com a criação, que manifestam mais ou menos amor. O Papa Bento XVI fala da tragédia do ser humano que se resume à possibilidade de destruir «totalmente em si próprias o desejo da verdade e a disponibilidade para o amor; pessoas nas quais tudo se tornou mentira; pessoas que viveram para o ódio e espezinharam o amor em si mesmas»²⁵³. Esta terrível opção do ser humano, fruto da liberdade concedida por Deus, não é a normalidade do ser humano. «Na maioria dos homens – como podemos supor – perdura no mais profundo da sua essência uma derradeira abertura interior para a verdade, para o amor, para Deus»²⁵⁴. Esta forma de viver sem amor terá consequências no pós-morte, olhando para a ideia da imutabilidade das opções tomadas durante a vida. Esta dor causa profunda alegria, pois nos concede a salvação. Mas então, perguntamo-nos com o Papa Bento XVI, «O que acontece a tais indivíduos quando comparecem diante do Juiz?»²⁵⁵

Na Primeira Carta aos Coríntios encontramos uma ideia sobre o assunto.²⁵⁶ Nela, Cristo é o fundamento da vida do cristão. A salvação é alcançada através da purificação no fogo, que alguns teólogos relacionam com o próprio Cristo. Ou seja, o fogo que purifica e que torna o ser humano capaz de Deus é o próprio Cristo. Se o fogo é Cristo, após a morte vem um encontro com Cristo Juíz; este encontro causa dor, pois o homem reconhece a sua impureza, mas acima

²⁵¹ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 44.

²⁵² Bento XVI, *Spe salvi*, 45.

²⁵³ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 45.

²⁵⁴ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 46.

²⁵⁵ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 46.

²⁵⁶ cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 46.

de tudo reconhece, ou conhece a pureza de Deus, a sua magnificência. O homem é purificado, é limpo de toda a imundície, de todo o pó acumulado, para ser realmente quem é, para ser totalmente de Deus.

Depois de nisto meditar, o Papa Bento XVI volta à relação entre a justiça e a graça, fundadas numa esperança profundamente cristã, evidenciando a «compenetração entre justiça e graça: o nosso modo de viver não é irrelevante, mas a nossa sujeira não nos mancha para sempre, se ao menos continuámos inclinados para Cristo, para a verdade e para o amor»²⁵⁷. Foi a Paixão de Cristo que nos mereceu uma limpeza da sujidade que deixamos acumular em nós. Atrevo-me a dizer que a dor de Cristo – a sua Paixão – causada pelo amor será aquela que nos trespassará ao sermos julgados, e ao acolhermos o amor que vem das entranhas de Deus.

O Papa Bento XVI escreve nesta Encíclica²⁵⁸, com clareza, que

as nossas vidas estão em profunda comunhão entre si; através de numerosas interações, estão concatenadas umas com as outras. Ninguém vive só. Ninguém peca sozinho. Ninguém se salva sozinho. Continuamente entra na minha existência a vida dos outros: naquilo que penso, digo, faço e realizo. E, vice-versa, a minha vida entra na dos outros: tanto para o mal como para o bem.

Partindo desta verdade acerca do homem, destaca-se a dimensão social da escatologia. Se a vida está marcada pelo encontro com Cristo, necessariamente esse encontro é também encontro com os irmãos que formam o Corpo Místico de Cristo. Assim, a esperança que tenho no encontro com Deus após a morte deve estar marcada pela consciência de que esse encontro não é unicamente entre mim e Deus, mas também com aqueles que me precederam na morte. Assim sendo, a esperança do encontro com Cristo é também esperança naquilo que S. Paulo diz na Carta aos Romanos: «sabemos que tudo contribui para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados, de acordo com o seu desígnio. Porque àqueles que Ele de antemão conheceu, também os predestinou para serem uma imagem idêntica à do seu Filho, de tal modo que Ele é o primogénito de muitos irmãos. E àqueles que predestinou, também os chamou; e àqueles que chamou, também os justificou; e àqueles que justificou, também os glorificou»(Rm 8,28-30). Ou seja, esperamos a glorificação dos irmãos em Cristo; é para essa grandeza que somos chamados.

²⁵⁷ Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 47.

²⁵⁸ cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n.º 48.

CONCLUSÃO

O estudo da escatologia a partir da doutrina dos novíssimos não é uma novidade ratzingeriana, mas sim uma tradição que o teólogo alemão pretende retomar. Podemos considerar, a partir do estudo realizado nesta dissertação, que a escatologia é o núcleo da teologia cristã, do próprio cristianismo. Ratzinger procura voltar a dar à escatologia a dimensão de eternidade, ou seja, que a escatologia tenha presente o presente e o futuro; por isso, critica as teologias mais liberais, como a da libertação, cuja esperança é de certa forma mundana, dando prevalência ao presente da esperança, e não tanto ao futuro. Neste sentido, nesta dissertação abordamos a questão do Reino de Deus: Jesus quando prega o Reino de Deus, está a anunciar uma esperança futura que se faz próxima. Por isso mesmo, a escatologia tem estas duas dimensões: a da salvação dada por Deus, e a conversão a que Jesus nos convoca, que deve ser acolhida por cada um.

A conversão é também morte, uma morte para aquilo que é terreno e que nos separa de Deus. Porém, a morte do cristão é também despojamento; manifesta a dependência de Deus, e a configuração com Jesus Cristo que morre na cruz e ressuscita, redimindo a humanidade. A morte fica cheia de significado quando não é banalizada, ou seja, quando ganha uma forma cristã, que é a comunhão com Cristo e com a Sua Igreja. Após a morte, a alma não morre, mas permanece, não numa dualidade, ou seja, numa contrariedade perante a morte corporal, mas sim na perspectiva de que o ser humano não perde a sua personalidade, ou seja, continua a ser relação, a relacionar-se com Deus. Esta imortalidade sem dúvida que se cruza com a teologia da ressurreição. A dimensão corpórea, com a ressurreição de Cristo, ganha uma nova forma: o corpo de Cristo ressuscitado é um corpo glorioso, que tem uma dimensão pneumática.

Podemos concluir que a escatologia é cristocêntrica. De facto, ao pensar na parusia, Ratzinger volta a pegar na questão da ressurreição na morte. Esta tese deriva de uma conceção temporal da escatologia, o que não é congruente com a dimensão eterna que é própria da vinda de Cristo. Não sabemos qual será o momento histórico da parusia, o que nos apela a estar prontos, a velar pela Sua segunda vinda. Na espera, o purgatório é a possibilidade de purificação dos santos, para estar preparados para o encontro com Deus, para o céu. Antes, seremos julgados pelo Juiz infinitamente misericordioso, Aquele que é a nossa esperança; pelo Amor que se entrega na cruz pela humanidade. Jesus é fonte de esperança: ser julgado por Deus é momento de encontro entre a Verdade e a vida de cada um. Esta vida, ao longo do tempo, vai-se configurando cada vez mais a Cristo, através da oração, da caridade, da oblatividade. Mas alcança a plenitude em Cristo. Por isso, a esperança do cristão ultrapassa qualquer esperança terrena: só Cristo pode saciar os desejos de eternidade, de sentido, que habitam o ser humano.

BIBLIOGRAFIA

- Althaus, Paul. *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh, 1956.
- Bento XVI, Papa. *Spe salvi*. Prior Velho: Paulinas, 2007.
- Blanco Sarto, Pablo. *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*. Madrid: Palabra, 2011.
- Fiodor Dostoievsky. *Os irmãos Karamazov*. 2 vols. Lisboa: Estúdios Cor, 1963.
- Greshake, Gisbert. *Auferstehung der Toten*. Essen, 1969.
- Hoffmann, Paul. *Die Toten in Christus*. Münster, 1966.
- Jüngel, Eberhard. *Tod*. Stuttgart-Berlin, 1971.
- Kretschmar, Georg. «Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel». Em *Leben angesichts des Todes*. Tübinga, 1968.
- Lohfink, Gerhard, e Gisbert Greshake. *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Friburgo, 1976.
- Oscar Cullmann. *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart, 1962.
- Ratzinger, Joseph. «A esperança», *Communio. Revista internacional católica* II, n.º5 (1985): 451-464
- Ratzinger, Joseph. *A minha vida*. Lisboa: Livros do Brasil, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: 2ª ed. Herder Editorial, 2021.
- Ratzinger, Joseph. *O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milénio*. Traduzido por Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Multinova, 1997.
- Seewald, Peter. *Bento XVI: visto de perto*. S. João do Estoril: Lucerna, 2007.