

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

LUCAS MATHEUS MENDES

**O ESTADO INTERMEDIÁRIO NA ESCATOLOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA:  
UMA ANÁLISE DA OBRA *LA OTRA DIMENSIÓN* ENTRE OS ANOS DE 1975 E 1986.**

Porto Alegre

2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**LUCAS MATHEUS MENDES**

**O ESTADO INTERMEDIÁRIO NA ESCATOLOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA  
PEÑA:**

UMA ANÁLISE DA OBRA *LA OTRA DIMENSIÓN ENTRE OS ANOS DE 1975 E 1986*.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática  
Linha de Pesquisa: Teologia e Pensamento Contemporâneo

Orientador: Dr. Leomar Brustolin

Porto Alegre

2019

**LUCAS MATHEUS MENDES**

**O ESTADO INTERMEDIÁRIO NA ESCATOLOGIA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA  
PEÑA:**  
UMA ANÁLISE DA OBRA *LA OTRA DIMENSIÓN ENTRE OS ANOS DE 1975 E 1986*

Dissertação apresentada à Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovado em 29 de agosto de 2019, pela Banca Examinadora.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Leomar Brustolin – (PPGTeo-PUCRS)  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo – (PPGTeo-PUCRS)

---

Prof. Dr. Renato Machado (Unilasalle)

Porto Alegre

2019

## RESUMO

Com o título *O Estado Intermediário na Escatologia de Juan Luis Ruiz de la Peña: uma análise da obra La Otra Dimensión entre os anos de 1975 e 1986*, o trabalho dissertativo versa sobre como o teólogo desenvolve seu pensamento escatológico tendo o documento *Algumas questões respeitantes à escatologia*, publicado em 1979 pela Congregação para a Doutrina da Fé, como referencial dogmático. O pensamento é analisado desde uma proposta antropológica cujas bases estão fundamentadas no pensamento bíblico e patrístico resgatados pela redescoberta escatológica ocorrida no século XX. Tal visão apresenta o ser humano como um *status ontológico* integral, onde corpo e alma não são colocados como opostos, mas complementares; essa proposta visa superar a visão dualista platônica assumida na visão escatológica tradicional que assume o esquema representativo da morte como separação corpo e alma. Ruiz de la Peña apresenta, em sua obra, uma proposta teológica que não admite tal esquema representativo. Na primeira edição da obra em análise (1975), Ruiz de la Peña assume a ideia da ressurreição na morte, mas, com publicação do documento magisterial em 1979, o teólogo percebe a necessidade de repensar sua escatologia. Assim, a segunda edição da obra publicada em 1986 toma por base uma linguagem mais sistemática e propõe a ressurreição como um evento distinto da morte, mas não distante cronologicamente, uma vez que, pela morte, o ser humano deixa de pertencer à dupla coordenada tempo/espço e passa a existir em uma *eternidade participada em Deus*. A mudança operada entre as duas publicações está em admitir a ideia de uma alma separada, mas não sujeita a temporalidade, sendo o sujeito da retribuição pós-morte não apenas uma parte do ser humano (alma), mas sua totalidade corporal e espiritual.

**Palavras-chave:** Ruiz de la Peña. Estado intermediário. Antropologia. Escatologia. Ressurreição.

## ABSTRACT

With the title the *Intermediate State in the Eschatology of Juan Luis Ruiz de la Peña: an analysis of La Otra Dimensión between 1975 and 1986*, the dissertative work deals with how the theologian develops his eschatological thought having the document some questions concerning the eschatology, published in 1979 by the congregation for the doctrine of the faith, as a dogmatic reference. Thought is analyzed from an anthropological proposal whose basis is based on biblical and patristic thinking rescued by the eschatological rediscovery that occurred in the twentieth century. Such a view presents the human being as an integral ontological status, where body and soul are not placed as opposites but complementary; this proposal aims to overcome the platonic dualistic view assumed in the traditional eschatological view that assumes the representative scheme of death as body and soul separation. Ruiz de la Peña presents in his work a theological proposal that does not admit such a representative scheme. In the first edition of the work under analysis (1975) Ruiz de la Peña takes up the idea of the resurrection at death, but with the publication of the magisterial document in 1979 the theologian realizes the need to rethink his eschatology. Thus, the second edition of the work published in 1986 is based on a more systematic language and proposes resurrection as an event distinct from death, but not distant chronologically, since by death the human being no longer belongs to the double coordinate time / space. And comes into existence in an eternity shared in god. The change wrought between the two publications is in admitting the idea of a separate soul, but not subject to temporality, being the subject of postmortem retribution not just a part of the human being (soul), but his bodily and spiritual wholeness.

**Keywords:** Ruiz de la Peña. Intermediate State. Anthropology. Eschatology. Resurrection.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1 A REDESCOBERTA DA ESCATOLOGIA NO SÉCULO XX.....</b>	<b>10</b>
1.1 TEOLOGIA DA HISTÓRIA .....	12
1.2 O TEMPO E O ESPAÇO NA PERSPECTIVA DA REDESCOBERTA ESCATOLÓGICA .....	19
<b>1.2.1 Sagrada Escritura .....</b>	<b>19</b>
<b>1.2.2 Patrística.....</b>	<b>23</b>
1.3 O HUMANO NA PERSPECTIVA DA REDESCOBERTA ESCATOLÓGICA .....	27
<b>1.3.1 Sagrada Escritura .....</b>	<b>30</b>
<b>1.3.2 Patrística.....</b>	<b>38</b>
1.4 A PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA NO CONCÍLIO VATICANO II.....	42
<b>2 A ESCATOLOGIA DE RUIZ DE LA PEÑA ATÉ 1979.....</b>	<b>46</b>
2.1 O TEÓLOGO RUIZ DE LA PEÑA E SUAS OBRAS .....	46
2.2 A QUESTÃO DO ESTADO INTERMEDIÁRIO.....	47
<b>2.2.1 A questão do estado intermediário na Sagrada Escritura.....</b>	<b>48</b>
<b>2.2.2 A discussão teológica.....</b>	<b>53</b>
2.3 A CONDIÇÃO CORPÓREA EM RUIZ DE LA PEÑA.....	56
2.4 A MORTE DO HOMEM TODO .....	60
<b>2.4.1 A Imortalidade da Alma .....</b>	<b>64</b>
<b>2.4.2 A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente.....</b>	<b>68</b>
2.4 CONCLUSÕES DE RUIZ DE LA PEÑA ACERCA DO TEMA DO ESTADO INTERMEDIÁRIO NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA OBRA <i>LA OTRA DIMENSIÓN</i> .....	70
<b>3 A PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA DE RUIZ DE LA PEÑA APÓS 1979 .....</b>	<b>73</b>
3.1 A PUBLICAÇÃO DA “CARTA SOBRE ALGUMAS QUESTÕES RESPEITANTES À ESCATOLOGIA” .....	73
3.2 A IMPRECISÃO DO TERMO “ALMA” .....	75
<b>3.2.1 Termo “Alma” na Sagrada Escritura .....</b>	<b>76</b>
<b>3.2.2 O termo “alma” na teologia contemporânea.....</b>	<b>77</b>
<b>3.2.3 Alma como coprincípio espiritual do homem.....</b>	<b>79</b>
3.3 PUBLICAÇÃO DA SEGUNDA EDIÇÃO DA OBRA <i>LA OTRA DIMENSIÓN</i> .....	82
<b>3.3.1 A mudança de acento bíblico para o dogmático.....</b>	<b>83</b>

<b>3.3.2 Ressurreição em um “eschaton” distinto, mas não distante em sentido cronológico da morte .....</b>	<b>86</b>
<b>3.3.3 Uma proposta final.....</b>	<b>88</b>
<b>3.5 OBRA PÓSTUMA.....</b>	<b>90</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>96</b>

## INTRODUÇÃO

A escatologia constitui um dos principais tratados da teologia sistemática. Sua relevância foi redescoberta no século passado tanto no campo da teologia católica, quanto protestante. Esse cenário de debates e controvérsias teológicas animaram e fomentaram grandes pensadores impulsionados por esse novo ardor teológico.

Esta dissertação do curso de Mestrado em Teologia tem por objetivo refletir sobre o pensamento escatológico em Juan Luís Ruiz de la Peña, em sua obra *La Otra Dimensión*, mais especificamente o tema do estado intermediário. Definimos como foco a análise da obra em suas duas edições, entre os anos de 1975 e 1986, tendo como marco referencial para um corte epistemológico a publicação da *Carta da sobre algumas questões respeitantes à escatologia* em 1979. Para melhor compreensão da abrangência do tema, a dissertação está dividida em três capítulos.

O primeiro capítulo lança as bases antropológicas e cristológicas a partir da redescoberta escatológica do século XX. A refontização da teologia católica alçada por este movimento conduzirá a uma antropologia integral alicerçada na *Sagrada Escritura* e nos ensinamentos dos Santos Padres. Esta antropologia não admite o dualismo corpo e alma, ou, mais ainda, não admite nenhuma forma de valorização seja do elemento espiritual (alma) ou corporal (corpo) em detrimento uma da outra, tão comum ao pensamento grego, mais especificamente platônico. Será possível perceber que a antropologia bíblica tanto do Antigo Testamento, quanto do Novo Testamento, não oferece argumentos para sustentar qualquer tipo de dualismo antropológico.

Diante de uma antropologia que postula a desplatonização da escatologia, surgem algumas inquietações: será admissível a tese do estado intermediário da alma separada? Ao assumir uma antropologia integral, não será necessário admitir a necessidade da revisão da linguagem concernente ao tema?

Movidos por essa inquietação, buscaremos, no segundo capítulo, compreender como Ruiz de la Peña responderá a essas interrogantes na primeira edição de sua obra *La Otra Dimensión* publicada em 1975. O teólogo espanhol apresentará sua crítica a visão antropológica dualista implícita na tese tradicional do estado intermediário da alma separada e apresentará uma proposta mais alinhada à antropologia integral. Tal proposta é a ressurreição

na morte. Ou seja, a ressurreição ocorreria imediatamente após a morte, sem que houvesse estado intermediário entre morte e parusia, no qual a alma estivesse separada de seu elemento formal, o corpo. Sua fundamentação será preponderantemente bíblica, tendo o discurso teológico sistemático ou especulativo menor relevância.

Contudo, em 1979, a Congregação para a Doutrina da Fé publica o documento já citado em que explicita a incompatibilidade da teoria da ressurreição na morte com a Tradição da Igreja. Tal documento levou muitos teólogos católicos a reverem suas posições e refundar o discurso no intuito de estar em conformidade com o pensamento magisterial.

É justamente nesse sentido que buscaremos demonstrar ao longo do terceiro capítulo como a publicação magisterial impacta no pensamento de Ruiz de la Peña, levando-o a uma reedição de sua obra. Sem abrir mão de sua antropologia integral, o teólogo analisará as posições magisteriais e buscará apresentar o cenário escatológico que se delineou. Por fim, apresentará uma proposta escatológica que demonstra a possibilidade de manter o discurso doutrinal católico sem que haja a necessidade de recorrer à tese tradicional do estado intermediário ou permanecer na tese da ressurreição na morte. Se, na primeira edição de sua obra, o acento era preponderantemente escriturístico; a segunda edição, por força das circunstâncias do debate, será direcionada à teologia sistemática.

Nossa tarefa, ao longo destas páginas, será demonstrar como ocorre o desenvolvimento do pensamento teológico de Ruiz de la Peña e quanto é possível a um teólogo reconstruir seus argumentos por força do amor eclesial e de sua missão como teólogo ante a comunidade de fé.

## 1 A REDESCOBERTA DA ESCATOLOGIA NO SÉCULO XX

Este primeiro capítulo abordará a redescoberta escatológica operada na teologia cristã ao final do século XIX e preponderantemente no século XX. Trata-se, sobretudo, de apresentar a relação fundamental que se estabelece nesse processo entre a escatologia e a Teologia da História, especialmente no que se refere à superação da linguagem sobre os *Novíssimos* e dos dualismos corpo e alma e tempo e espaço.

É mister afirmar como o elemento cristológico influenciou toda reviravolta teológica nos últimos dois séculos. A pesquisa pela busca do Jesus histórico, nascida no campo teológico protestante, despertou a efervescência dos debates adormecidos até então.

A escatologia que havia sido relegada ao tratado dos *Novíssimos*, como a reflexão sobre as últimas coisas, é renovada em seu escopo através da redescoberta de seu caráter cristológico. Podemos dizer que a compreensão de Jesus Cristo como o sentido último devolve a dimensão escatológica à cristologia e essa, por sua vez, ilumina o recôndito das últimas coisas.

A redescoberta do caráter escatológico da mensagem cristã surge no final do século XIX com Johannes Weiss e Albert Schweitzer. Afirmam eles que o Jesus histórico é um Jesus escatológico. Portanto, se a mensagem do Jesus histórico era uma mensagem escatológica, a mensagem cristã sofreu uma desescatologização<sup>1</sup>. Nesse sentido, afirma Ratzinger:

Baseado no pensamento científico moderno, uma ideia é vislumbrada aqui que antes na ilustração estava presente em poucas pessoas, dificilmente levadas a sério: toda a mensagem de Jesus tinha sido escatológica, sua força avassaladora consistia em que Jesus anunciou com autoridade a proximidade do fim do mundo, a irrupção do Reino de Deus. No vigor desta esperança teria sido o explosivo, o novo, o grande de Jesus, devendo ser interpretadas todas as suas palavras desde esse centro. Para Jesus, o ser de um cristão seria resumido neste pedido central do Pai Nosso: venha o seu Reino, um pedido que consertaria o naufrágio do mundo e a irrupção daquilo que só Deus pode fazer. Nessa perspectiva, toda a história da formação da Igreja aparece

---

<sup>1</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 280.

como uma história de desescatologização, que é como de fato tentou apresentá-la em todos os seus detalhes M. Werner.<sup>2</sup>

O desejo de redescobrir e recuperar o caráter escatológico da mensagem cristã foi assertivo. No entanto, problemática foi a radical transformação que ocorreu no protestantismo com a passagem da escatologia consequente para uma escatologia do presente.

A escatologia do presente aparece, sobretudo, em Barth com sua Teologia Dialética<sup>3</sup> e com Bultmann e sua Teologia Existencial<sup>4</sup>. Tais posturas tornam-se claras quando Bultmann postulou que a totalidade do sentido da História está sempre contido no presente. Assim, cada momento é possibilidade de realização desse sentido. Percebe-se, nessa perspectiva, um fechamento radical em relação à escatologia das coisas futuras.

O pensamento de uma escatologia totalmente realizada no presente histórico encontrará seu ápice ainda em Bultmann com a privatização da esperança. Segundo Gibellini<sup>5</sup>, essa falta de horizonte de sentido da História, para além do presente, empurra a esperança para o isolamento da alma.

Ainda que o início da discussão sobre a escatologia, em Weiss e Schweitzer, tenha sido uma luz lançada sobre o pensamento teológico de então, o desenvolvimento posterior, na teologia protestante, acabará por fechá-lo novamente. Isso não mais ocorrerá remetendo ao futuro alienado da História, mas no presentismo. Um elemento fundamental que servirá posteriormente para a Teologia é a valorização da História; ainda que naquele momento ela fosse vista apenas do ponto de vista da Teologia Existencial de Bultmann.

---

<sup>2</sup> “Basada ya en el pensamiento científico moderno, se vislumbra aquí una idea que antes en la ilustración sólo estuvo presente en gente un poco rara y que los demás apenas si tomaron en serio: todo el mensaje de Jesús había sido escatológico, su fuerza arrolladora había consistido en que Jesús anunció con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo intentarse todas sus palabras a partir de este centro. Para Jesús el ser de cristiano se resumiría en esta petición central del padrenuestro: venga a nosotros tu reino, petición que fijaría en el hundimiento del mundo y la irrupción de lo que únicamente Dios puede hacer. En esta perspectiva aparece toda la historia de la formación de la Iglesia como historia de la des-escatologización, que es como de hecho intentó presentarla en todos sus detalles M. Werner”. RATZINGER, J. *Escatología: la muerte y la vida eterna*. p. 18-19.

<sup>3</sup> *Der römerbrief* (Carta aos Romanos) obra de Karl Barth publicada em 1919, tendo sua segunda edição em 1922. Essa obra é considerada a origem de sua teologia dialética: BARTH, K. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.

<sup>4</sup> Podemos citar duas obras fundamentais: *Neus Testament und Mythologie: Zum Problem der Entmythologisierung* (1941) e *Jesus Christus und die Mythologie: das Neue Testament im Licht der Bibelkritik* (1964).

<sup>5</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 281.

A nova possibilidade do desenvolvimento de uma escatologia aberta virá da teologia evangélica com Oscar Cullmann e a Teologia da História<sup>6</sup>, afirmando que Deus se revela numa História da Salvação; e com JürgeM Moltmann e sua Teologia da Esperança<sup>7</sup>. Essas duas correntes teológicas irão influenciar fortemente a teologia católica naquele período em que se desejava renovação.

Passemos a uma breve análise sobre a Teologia da História, sobretudo em seus primórdios, com o pensamento do exegeta protestante Oscar Cullmann e sua influência na posterior reflexão escatológica no campo católico. Não aprofundaremos esse tema, apenas abordaremos o que entendemos necessário para a compreensão da reviravolta escatológica no século XX.

### 1.1 TEOLOGIA DA HISTÓRIA

Em meio à crise provocada com a chamada “década da demitização” (1942-1952) da teologia de Bultmann e o imediato pós-guerra, o teólogo evangélico Oscar Culmann propôs reencontrar o elemento central da mensagem cristã: Deus se revela numa história da salvação. O tempo pertence a Cristo, Ele está no princípio, na Cruz e na vitória final (parusia). Não era mais possível postular uma teologia idealista, haja vista o descrédito de todo idealismo europeu com as marcas deixadas pela guerra.

No ano de 1946, Cullmann publica a obra *Cristo e o Tempo*; seu intento era expor o elemento central da mensagem cristã, individuando seu núcleo e sua essência. O jovem exegeta quer situar o Novo Testamento dentro dos fatos salvíficos num contexto temporal.

---

<sup>6</sup> Título original: CULLMANN, O. *Cristo e o tempo*: completado por um exame retrospectivo: tempo e história no Cristianismo primitivo. São Paulo: Custom, 2003.

<sup>7</sup> Título original: *Theologie der Hoffnung*. 1964 Teologia da Esperança: Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3. ed. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

Os fatos salvíficos são *Kairós*, tempos propícios escolhidos por Deus para sua ação em favor do homem, e seu entrelaçamento constitui uma linha temporal ascendente (*Aussteigende Linie*), que vai da criação à parusia e constitui uma história da salvação (*Heilsgeschichte*). Se a concepção grega do tempo é cíclica, e, portanto, repetitiva, o que leva a salvação a significar apenas a libertação “da prisão deste eterno círculo”, a Bíblia exhibe, ao invés, uma “concepção retilínea do tempo e da história”.<sup>8</sup>

O exegeta de Basileia centra seus esforços em oferecer uma nova compreensão de tempo que possa superar a ideia clássica grega de tempo cíclico introduzida na teologia cristã. Ratzinger classifica tal ideia como heresia<sup>9</sup>, referindo-se ao problema de uma história cíclica escravizante, que requer uma saída metafísica para poder encontrar a salvação. Para transcender a história cíclica, é preciso sair do tempo. É importante ressaltar que tal compreensão de tempo distorce também a compreensão de espacialidade desde onde se realiza a obra da salvação.

Segundo Culmann, a compreensão grega fere o princípio bíblico de história, e consequentemente de tempo e espaço. Para ele, a ideia bíblica de tempo é linear, que vai da criação à parusia, de forma ascendente. Esta oferece o espaço da história concreta para a verificação e atuação do plano divino de salvação. História da Salvação não é mero passado, mas também presente e futuro, mantendo-se viva até a consumação total na vinda do Senhor. Na compreensão de tempo linear ascendente, Cristo é o Centro (*Kairós*), onde se realiza o tempo anterior e se decide completamente o tempo futuro.

É importante notar que a cultura grega não conhece a compreensão de espera, ao passo que a tradição religiosa judaica vive basicamente dessa esperança. O Cristianismo primitivo compreende-se como um povo em tensão entre o “já realizado” e o “ainda não” consumado, ou em processo de realização. “A espera cristã dos eventos futuros encontra assim ‘garantia’ nos eventos cristológicos do passado”<sup>10</sup>.

O centro do tempo não se situa no futuro, mas sim no passado ou no presente de Jesus e de seus apóstolos. “Sua vinda significa, assim, o centro do acontecimento já durante sua vida” (72). Em sua obra, surgida no final da segunda guerra mundial, Culmann elege, para esclarecer seu pensamento, o exemplo da guerra. Nesta, pode passar longo tempo entre a batalha decisiva e o *Victory Day*, e, no entanto, o fato

---

<sup>8</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 256.

<sup>9</sup> RATZINGER, J. *Escatologia: la muerte y la vida eterna*, p. 60.

<sup>10</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 257.

verdadeiramente importante é representado pela batalha decisiva por mais que demore vislumbrar seu resultado definitivo.<sup>11</sup>

Vale ressaltar um outro conceito fundamental empregado por Cullman em sua teologia – *Ephápax* – esse é o “uma vez por todas” da Carta aos Hebreus<sup>12</sup>, o elemento que une todos os acontecimentos salvíficos da história. Passado, presente e futuro são condensados no acontecimento da vitória da Cruz de Cristo, ou seja, o “já realizado” e o “ainda não” da promessa da consumação final.

O. Cullmann com a dialética do “já” e “ainda não” realiza uma síntese, que hoje de certa maneira se impôs também no meio católico. De fato, a Escatologia já se realizou em Jesus (C.H. Dodd), enquanto ele é a escatologia Palavra de Deus, última e definitiva.<sup>13</sup>

A escatologia não é eliminada, mas destronada tanto do ponto de vista da cronologia como do conteúdo. Isso significa que a linha do tempo sobe para o futuro da realização final, mas tem um centro situado no passado; além disso, o resultado futuro está decidido nos eventos do passado. O que deve ser situado na “linha ascendente” da história da salvação, de acordo com a dialética do “já” e do “ainda não”.<sup>14</sup>

Para o interesse de nossa pesquisa, o fato central do pensamento de Oscar Cullmann reside na centralidade do evento Cristo dentro da linha do tempo, indicando, assim, uma nova divisão do tempo, que deve, agora, ser interpretado de acordo com a dialética do “já” e do “ainda não”. Todo desenvolvimento desse pensamento faz ressurgir a valorização do elemento da história e do tempo, reconfigurando a compreensão da escatologia.

---

<sup>11</sup> “*El centro del tiempo no se sitúa ya en el futuro, sino en el pasado o en el presente de Jesús y de los apóstoles. ‘Su venida significa para él mismo el centro del acontecimiento ya durante su vida’ (72). En su obra, aparecida al final de la segunda guerra mundial, Cullmann elige, para aclarar lo que piensa, el ejemplo de la guerra. En ésta puede pasar largo tiempo entre la batalla decisiva y el Victory Day y, sin embargo, el corte verdaderamente importante lo representa la batalla decisiva por mucho que se tarde en ver el resultado definitivo*”. RATZINGER, J. *Escatología: la muerte y la vida eterna*, p. 61.

<sup>12</sup> Hb 7,27.

<sup>13</sup> BINGEMER, C. M.; LIBÂNIO, J. B. *Escatologia cristã: o Novo Céu e a Nova Terra*, p. 66.

<sup>14</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 258.

Na esteira da Teologia da História, é necessário apresentar o pensamento de Wolfhart Pannenberg, surgido no Círculo de Heidelberg nas décadas de 1950 e 1960, que despontou como um novo início no campo teológico evangélico, até então polarizado nas posições contrárias de Barth e Bultmann.

A linha teórica desenvolvida pelo Círculo de Heidelberg, ao contrário de Cullmann que centra seus esforços na análise da história sob o ponto de vista da soteriologia, vai buscar a relação entre Revelação e história. Desenvolve-se, assim, com força, a ideia de Revelação como autorrevelação de Deus na história.

De acordo com o pensamento desenvolvido em Heidelberg, Deus é o sujeito e o objeto da Revelação; nesta, Deus revela a si mesmo e não uma mensagem extrínseca. Essa compreensão funda-se na já conhecida teologia de Barth e encontra seus pressupostos filosóficos, ainda que venha a divergir futuramente, no Idealismo de Hegel, para os quais a Revelação é uma automanifestação do absoluto. Contudo, o problema é recolocado, não mais com a pergunta sobre *quem se revela*, mas *como Deus se revela*.

Para a teologia evangélica até então desenvolvida, a resposta consistia em afirmar que Deus se revela diretamente em sua Palavra. No entanto, Pannenberg, baseado nas apresentações de seus colegas de Heidelberg, afirma que a revelação é indireta, mediante o que Deus realiza na história. A revelação é compreendida como *autorrevelação histórica indireta*.

A palavra em relação aos fatos da história pode assumir uma tríplice função: a palavra *prediz* os fatos (Palavra de Deus como promessa); a palavra *prescreve* aquilo que se deve fazer (Palavra de Deus como *diretriz*); a palavra alude aos fatos e os proclama (Palavra de Deus como *relação* e como *querigma*). A palavra se entrelaça assim com os fatos, “mas nada acrescenta ao acontecimento. Os eventos nos quais Deus mostrou sua divindade são por si mesmos evidentes no âmbito de seu contexto histórico”. Sob o conceito de tradições históricas que notificam, interpretam e transmitem os fatos, recupera-se assim o aspecto verbal da revelação, mas subordinado ao aspecto histórico e em função dele. Pannenberg repetiu várias vezes: a palavra participa do evento revelador, mas remete à história, está subordinado à história, portanto, é a história por meio da revelação.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 271-272.

Nesse sentido, a Revelação, enquanto possibilidade de ser conhecida, toma um caráter universal sem que haja a necessidade de um juízo sobrenatural. Isso não significa que o conhecimento da Revelação não conduza o homem ao conhecimento do que escapa ao seu poder; a Revelação não se torna pura imanência, mas abertura e possibilidade universal.

O significado dessa reviravolta operada pelo círculo de Heidelberg deve ser compreendido como uma resposta à crítica iluminista que via na revelação cristã uma “revelação autoritária”, ou seja, que punha toda autoridade do dado revelado em si mesma.

Segundo Gibellini<sup>16</sup>, a Revelação como história não pode ser confundida com o idealismo alemão que propunha uma “história como revelação”. Tal pensamento exclui o futuro enquanto quer ser um conceito definitivo e abarcar toda verdade; o definitivo na Revelação como história é o fato histórico da Ressurreição de Cristo, pois é antecipação do fim e da consumação da história sem ser fechamento para o futuro, mas, ao contrário, é abertura.

A perspectiva de Pannenberg se aproxima do pensamento de Oscar Cullmann quanto ao deslocamento do eixo da Revelação; da Palavra para a história – ainda que possuam pontos de interesses diversos. Pannenberg está mais preocupado em demonstrar o caráter sistemático da Revelação e sua estrutura no “como” Deus se revela; já Oscar Culmann, em uma perspectiva bíblica e soteriológica, pergunta-se “como Deus realiza a salvação”.

Seguindo a esteira do avanço da reflexão teológica no século XX, encontra-se o pensamento do teólogo alemão, da Igreja Luterana Reformada, Jürgen Moltmann; esse, por sua vez, vai mais além no processo de associação da escatologia com o método teológico proposto por Culmann. Em 1964, Moltmann publica a obra *Teologia da Esperança: pesquisa sobre os fundamentos e sobre as implicações de uma escatologia cristã*. O teólogo recupera a categoria de futuro como atração para o *telos* da História. Para compreender a obra de Moltmann, é preciso ter diante dos olhos que seu intento era superar as posições mais fundamentais de Bultmann e o reducionismo da reflexão teológica ao presentismo da história intramundana.

Para atingir a transformação pretendida no campo teológico e estabelecer seu distanciamento em relação a Bultmann, Moltmann lança mão da expressão “Esperança” como fundamento de sua teoria e método teológico. Segundo ele, o homem de seu tempo possuía

---

<sup>16</sup> GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 275

uma grande preocupação com o futuro e somente a esperança poderia ser a chave de ligação que põe em conexão homem e futuro. Ao afirmar que a única coisa que interessa ao homem é o futuro, Moltmann logra um primeiro sucesso em seu intento de distanciar-se de Bultmann e seu presentismo.

Para que seu conceito de esperança não degenera em utopia, Moltmann o apoia na fé posta em contato com a realidade; esta não é uma fé subjetiva, mas sim objetiva e relacionada com o acontecimento da ressurreição de Cristo como acontecimento histórico. Segundo o autor, a fé subjetiva dos apóstolos não bastaria para evitar a degeneração da esperança em utopia; a garantia necessita ser o acontecimento mesmo da ressurreição.

Ao defender a necessidade da objetividade do acontecimento da ressurreição como histórico, Moltmann aproxima-se do conceito de historicidade de Pannenberg, para o qual a ressurreição de Jesus é considerada histórica por poder, ela mesma, ser objeto de datação e de localização geográfica.

Com essa posição, Moltmann se distancia definitivamente de Bultmann, que aplica a crítica dos acontecimentos intramundanos à ressurreição. Isso significa querer observar a ressurreição como um acontecimento evidente a todos como os demais acontecimentos da história universal o são.

A ressurreição de Jesus assim afirmada por Moltmann permanece abrigada da crítica bultmanniana; mas, ao colocá-la fora de toda percepção humana – não só de uma percepção direta, mas de modo absoluto –, se estabelece um princípio cujas consequências se estenderão a toda teologia de Moltmann. Com efeito, Moltmann renuncia a toda interpretação teológica do acontecimento da ressurreição.<sup>17</sup>

Agindo assim, Moltmann renuncia a toda interpretação análoga da ressurreição, como tradicionalmente fizera a teologia, para tomá-la em sua objetividade e singularidade histórica.

---

<sup>17</sup>“La resurrección de Jesús así afirmada por Moltmann queda al abrigo de la crítica bultmanniana; pero, al ponerla fuera de toda toda percepción humana – no sólo de una percepción directa, sino en absoluto –, se ha establecido un principio cuyas consecuencias se extenderán a toda la teología de Moltmann. En efecto, Moltmann renuncia a toda interpretación teológica del hecho de la resurrección.” POZO, C. *Teología del mas alla*, p. 70-71

Nesse sentido, somente se admite uma analogia da ressurreição com o que esperamos no futuro escatológico.

Por fim, consideramos que a novidade da Teologia da Esperança de Moltmann é compreender toda teologia como uma profunda imbricação entre Cristologia e Escatologia, recuperando o caráter escatológico da mensagem cristã em uma perspectiva de futuro.

Segundo Libânio, “Se se quer descobrir sua essência, é preciso interrogar sobre o futuro em que ele [o Cristianismo] coloca suas esperanças e expectativas.”<sup>18</sup>. Nesse sentido, a escatologia é esse futuro universal e radical que não se contrapõe à História, mas é sua plenitude.

Nessa mesma perspectiva de traçar um paralelo entre a cristologia e a escatologia, a teologia católica passou por uma renovação da escatologia, iniciando uma releitura do tratado do “novíssimos” a partir da cristologia. As últimas coisas passam a se identificar com Deus, pois ele é a “última coisa”; Ele é o lugar da salvação. O anúncio do Reino de Deus em Jesus Cristo toma fundamental importância como categoria central na escatologia. Merecem destaque, nesse período, a Teologia Transcendental de Karl Rahner e a teologia em chave sacramental de Hans Urs von Balthasar.

Destacamos, aqui, quatro teólogos católicos e suas obras referenciais, sendo três europeus e um latino-americano, como expoentes dessa redescoberta escatológica. Os teólogos europeus: Cândido Pozo – *Teologia del mas alla* (1980); Ruiz de la Peña – *La Otra Dimensión: escatologia cristiana* (1975); e Joseph Ratzinger – *Eschatologie* (1977); na América Latina, Leonardo Boff – *A vida para além da morte* (1973). Esses quatro teólogos possuem obras fundamentais e originais em se tratando de escatologia que podem servir como referência na compreensão da transformação que a escatologia sofreu ao longo do século XX. No entanto, não nos caberá visitar cada autor em questão nesta seção, mas os retomaremos alhures conforme a conveniência do tema nos permitir.

Com as profundas transformações ocorridas no campo da teologia ao longo do século XX, sobretudo com a valorização da categoria de história, outras concepções teológicas exigiram uma reconfiguração. Para atender ao rigor epistemológico com mais clareza, principalmente na área da antropologia teológica, a linguagem utilizada nesta área passou por uma releitura. Seguindo um percurso para apresentar a evolução da reflexão teológica,

---

<sup>18</sup> BINGEMER, C. M.; LIBÂNIO, J. B. *Escatologia cristã: o Novo Céu e a Nova Terra*, p. 67.

passaremos à análise desses conceitos fundamentais também redescobertos ao longo do século XX e que continuam sendo fonte geradora de pesquisa no fazer teológico.

## 1.2 O TEMPO E O ESPAÇO NA PERSPECTIVA DA REDESCOBERTA ESCATOLÓGICA

Dois conceitos fundamentais para a redescoberta escatológica são *tempo* e *espaço*. Não abordaremos o tema desde o ponto de vista das ciências empíricas modernas, mas sim a partir de uma perspectiva teológica.

### 1.2.1 Sagrada Escritura

Passemos, agora, à análise das questões de tempo e espaço na compreensão bíblica. As tradições bíblicas falam da experiência da vida e do tempo na história de Deus com o mundo, determinados por promessas, aliança, salvação, redenção e outros feitos de Deus.

Inicialmente, na compreensão do povo de Israel, o tempo não é percebido como sendo marcado de forma homogênea e contínua; como se não tivesse fim. O tempo é determinado por acontecimentos; ou seja, são os acontecimentos da relação entre Deus e Israel que marcarão o passo do tempo. Nesse sentido, pode-se tomar o tempo como *Kairós*, em que tudo acontece em seu próprio tempo, conduzido pela providência divina. Esse é o tempo marcado pela aliança.

Por isso, Israel falava de “tempos” no plural. Não considerava o acontecimento como algo homogêneo. O tempo é determinado pelo acontecimento e não o inverso. O tempo do acontecimento é o tempo certo e favorável; unicamente nele o acontecimento pode acontecer. Isso por certo também corresponde às concepções astrológicas orientais daquela época, segundo as quais o tempo para todos os acontecimentos está determinado pelas estrelas, mas, já na história da *aliança com Noé*, Israel não acoplou os tempos para a sementeira e colheita, frio e calor, o dia e a

noite a constelações dos astros, mas estabeleceu uma ligação com a aliança e a fidelidade de Deus.<sup>19</sup>

Num segundo momento, Israel desenvolve uma concepção de tempo baseada nas *promessas*. A experiência feita de Deus está profundamente ligada ao cumprimento das promessas feitas por Ele; a descendência de Abraão, a libertação do Egito e a terra prometida são todos acontecimentos únicos e irrepetíveis. No entanto, a irrepetibilidade desses acontecimentos singulares não significa um isolamento no passado, mas, antes disso, determina os tempos que o sucedem, afirmando o tempo da aliança e abrindo Israel para o futuro de Deus.

Esses acontecimentos sucessivos conferem à concepção de tempo de Israel uma sequência histórica<sup>20</sup>. A história avança no sentido do cumprimento da promessa à medida que Deus caminha junto a Israel: “Enquanto Moisés mantinha a mão levantada, Israel vencia; enquanto a mantinha abaixada, Amalec vencia.”<sup>21</sup>. O cumprimento das promessas se realiza mediante a vitória de Deus que caminha e luta junto de seu povo.

A compreensão de história que Israel desenvolve a partir dessa concepção de tempo é perceptível na forma como ela é transmitida. A história em Israel é uma *narração* e não um conceito positivo fechado pela exatidão de correspondência entre datas e acontecimentos. A narração desperta a memória, tornando presente o que passou, a fim de anunciar o que acontecerá. Essa dialética que a narração realiza através da memória presentificadora é o fundamento da *esperança* de Israel.

O futuro, ancorado na narrativa histórica da promessa cumprida, recebe primazia em relação ao passado. Israel não é um povo que vive do passado fechado em si mesmo, mas a memória do passado plenifica o presente com a esperança no futuro.

Uma terceira compreensão de tempo verificável na literatura do Antigo Testamento é a que surge da experiência profética. O que as difere das demais compreensões apresentadas até aqui é a questão escatológica.

---

<sup>19</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 180.

<sup>20</sup> Dt 26,5ss; Js 24,3ss.

<sup>21</sup> Ex 17,11.

Com a palavra-chave “escatologização do pensar histórico” (G. von Rad) pode ser descrita a *Experiência profética de tempo*. Também os profetas se encontram na tradição da eleição e da história da promessa do seu povo. [...] “O novo que, de certa forma, os separa de todos os porta-vozes da fé em Javé que até então existiram é – não é possível evitar o tão discutido conceito – a questão escatológica”.<sup>22</sup>

A linguagem anuncia o contraste entre o “velho” da infidelidade e o “novo” da fidelidade de Deus. O garantidor da aliança é Javé, que fará uma *nova criação*, uma *nova aliança* a partir de um *novo Servo de Deus*, para a posse de uma *nova terra*, a *nova Jerusalém*, e, finalmente, o *novo céu e a nova terra*; em um processo de rompimento com o passado da infidelidade e a retomada das coisas passadas na fidelidade de Deus.<sup>23</sup>

Com o rompimento das relações passadas de *passado e futuro* introduzidas pela literatura profética, a diferença entre ambos aumenta em proporções cósmicas. Assim, se introduz a literatura apocalíptica:

Presente e passado tornam-se “neste éon da injustiça e da morte”, o futuro torna-se naquele “éon vindouro da justiça e da vida”. Os dois *tempos do mundo* se colocam um diante do outro como *dois poderes* que respectivamente determinam tudo o que existe em seu espaço de tempo. Eles são definidos exclusivamente um contra o outro, assim que eles se contrapõem como morte e vida.<sup>24</sup>

O Novo Testamento inaugura a compreensão messiânica do tempo. Essa nova leitura do tempo exige a compreensão da doutrina apocalíptica, conforme exposto anteriormente. A morte e a ressurreição de Cristo marcam o fim do velho éon, pois Ele está situado entre o velho e o novo éon. Cristo é o *fim da história* e a abertura do *novo e permanente mundo*. Nele é inaugurado o tempo do novo homem sob a perspectiva da Vida Eterna.

---

<sup>22</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 182.

<sup>23</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 183

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 183-184.

Com a vinda do Messias é inaugurado o *tempo messiânico*. Jesus anuncia o Reino que está próximo. Ratzinger afirma, em sua obra *Jesus de Nazaré*, que, nas parábolas do Reino, do Evangelho de Mateus, Jesus mesmo é o “Reinado de Deus” – *basiléia toh Theós*, como ação de Deus na história<sup>25</sup>. O novo tempo *já* está presente, mas *ainda não manifestado* em sua totalidade e grandeza. Esse tempo da esperança ainda não é o tempo escatológico.

Nós chamamos esse tempo de uma nova criatura, tempo que irrompe, de *tempo messiânico*, porque ele é o tempo de uma esperança fundamentada, se bem que ainda não é o tempo do cumprimento universal, o qual chamamos de *tempo escatológico*.<sup>26</sup>

A experiência do Deus Messias ressignifica a ideia de um passado, presente e futuro. O passado refere-se a tudo o que não mais tem efeito – o pecado, a lei sem espírito e a morte – tudo foi derrotado pela vitória do Messias. O presente é tudo o que, na presença do Messias, já é realizado – a Graça, a reconciliação e a liberdade. Já o futuro é tudo o que agora ainda não é experimentado – ressurreição dos mortos, salvação do corpo e a vida eterna<sup>27</sup>. Recebe primazia, na literatura do Novo Testamento, a categoria de futuro, uma vez que o homem é determinado em seu presente, não mais pelo passado, mas pelo tempo vindouro.

Por fim, podemos resumir a compreensão de tempo na Bíblia dizendo que tudo o que acontece na história do Povo de Deus é temporal: “Tudo o que acontece a partir de Deus, tem aquela direção que desde o princípio da criação aponta para o Reino eterno”<sup>28</sup>. Ainda que os conceitos sejam relidos e ressignificados de acordo com a experiência de Deus feita, existe uma continuidade à medida que uma compreensão suplanta a anterior que a deu origem.

Assim como o *tempo* é marcado pela irrupção de Deus, o *espaço* é ordenado por sua presença, tendo demarcado seu centro e seus limites com o não sagrado, *onde o divino aparece terrenamente, ali o mundo criado passa a ser um meio-ambiente habitável*. O ser humano não pode viver no espaço infinito e indeterminado, dominado pelo caos e sujeito ao nada. É preciso haver uma limitação clara; essa limitação que oferece a condição de possibilidade para a habitação do ser humano é possibilitada pela presença de Deus.

---

<sup>25</sup> RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*. p. 64.

<sup>26</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 185.

<sup>27</sup> MOLTMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 186.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 187.

O espaço daquilo que vive sempre é espaço limitado. O espaço encerrado pertence à vida humana como as extensões corporais da vida. Colocar uma cerca ao redor do espaço determinado pela vida não somente protege e não só coloca uma defesa, mas coloca ao mesmo as possibilidades de comunicação com outros seres vivos vizinhos e com os seus espaços de vida.<sup>29</sup>

A partir dessa compreensão, Moltmann desenvolve o *conceito ecológico de espaço*, segundo o qual nem o tempo nem o espaço são homogêneos, pois cada qual é determinado por aquilo que nele está. Tal conceito permite uma aproximação maior da compreensão bíblica de tempo dada sua similaridade. Sendo assim, os objetos determinam os espaços, conferem identidade e relação: “Não existe um tempo sem acontecimentos, assim como não existe um espaço sem objetos”<sup>30</sup>.

Partindo dessa compreensão, é possível entender o espaço como ambiência; ou seja, transcendendo a visão cartesiana puramente geométrica, conferindo-lhe caráter existencial. O espaço é determinado pelo objeto que se manifesta em sua ambiência. Aqui, encontramos a chave de leitura para a abordagem do texto sagrado.

No relato sacerdotal da criação, percebe-se a íntima ligação entre os espaços criados e os sujeitos/objetos para os quais foram criados. O autor sagrado parte da realidade mais distante até chegar ao espaço criado para o homem; quando representamos o relato por meio de círculos concêntricos, do maior e mais subjetivo ao menor e mais objetivo, percebe-se a relação lógica do relato e a compreensão de espacialidade.

### 1.2.2 Patrística

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>30</sup> MOLTSMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*, p. 217.

Quanto ao conceito de tempo, percebe-se uma escassa produção específica, mas podemos citar ao menos três Padres da Igreja capazes de lançar luzes sobre o tema: Eusébio de Cesareia, Santo Agostinho e São Máximo Confessor.

Citamos em primeiro lugar Eusébio de Cesareia, sendo o primeiro teólogo no período patrístico a oferecer uma visão de tempo enquanto história. Ao escrever sua obra *História Eclesiástica*<sup>31</sup>, o autor se propõe a analisar a ação de Deus na história concreta através de sua Igreja. O Papa Bento XVI observa, em sua catequese<sup>32</sup> sobre o autor, o seguinte aspecto:

A citação que extraímos do primeiro livro da *História Eclesiástica* contém uma repetição certamente intencional. Três vezes no espaço de poucas linhas se repete o título cristológico de Salvador, e se faz referência explícita à “Sua misericórdia” e à “Sua benevolência”. Podemos recolher assim a perspectiva fundamental da historiografia eusebiana: a sua é uma história “cristocêntrica”, na qual se revela progressivamente o mistério do amor de Deus pelos homens<sup>33</sup>.

Em Eusébio de Cesareia, encontramos uma compreensão de tempo como *história da Salvação*, o que já demonstra a capacidade da teologia da época em estabelecer relações com o seu tempo. No entanto, ainda não é uma reflexão sistemática sobre o tema, como de fato não seria a intenção do autor. Essa sistematização do tema haveremos de encontrar em Santo Agostinho.

Santo Agostinho é, com certeza, o Padre da Igreja que mais se dedica ao tema do *tempo*. Nos limitaremos a uma breve visão de sua teoria, sem ser possível tomar o assunto mais extensamente. Diante da complexidade do tema, ele mesmo escreve: “Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”<sup>34</sup>.

Seus esforços centram-se em oferecer uma alternativa à compreensão grega de tempo cíclico, sem começo nem fim. Para o Teólogo de Hipona, o tempo está ligado à mutabilidade

---

<sup>31</sup> CESAREIA, E. *História Eclesiástica*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.

<sup>32</sup> BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*, p. 50.

<sup>33</sup> BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*, p. 22

<sup>34</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, p. 17.

e identifica-se com a própria vida da alma, que se estende para o passado ou para o futuro. Ao criticar a visão incriada do tempo, Agostinho o propõe como criatura de Deus, principiado e orientado para um fim, quando o próprio Deus houver realizado seu desígnio plenamente.

Sendo o tempo criatura de Deus, está sujeito à corruptibilidade introduzida pelo pecado original. O tempo estaria, dessa forma, intimamente ligado com a queda e o pecado original. Como contraste, temos a figura da eternidade que Agostinho diz ser a manifestação do Verbo, o lugar onde todas as coisas hão de se manifestar para todo o sempre.

Por outro lado, considera também o tempo uma criatura de Deus, portanto conatural às criaturas mutáveis; se o presente é para a alma uma *distentio*, isto é, dispersão ou divisão, isto ocorre por causa do pecado, com o que se afastou voluntariamente da unidade de Deus, e não por causa da união com o corpo. Por isso, para a *distentio animae*, entendida em sentido pejorativo, existe remédio na fé em Cristo, que recolhe o homem pecador na unidade (*Conf.* 11, 29, 39).<sup>35</sup>

Agostinho propõe uma separação clara entre o tempo e a eternidade, que é outra forma de compreender a divisão entre o homem e Deus. Ao homem, criatura atingida pelo pecado original, só resta o vestígio da eternidade, o tempo. Agostinho enxergava o tempo como sendo a marca da finitude e falibilidade humana, de tal forma que sua manifestação se dá sempre de forma degradada.

Enquanto a filosofia grega considerava o tempo (t.) antes de tudo segundo a sua realidade cósmica e cíclica, a experiência cristã é a de um t. organizado em história por iniciativa divina e que se reflete com tal na experiência de uma consciência “distendida” (Agostinho) entre presente, passado e futuro. Apanhado entre uma sequência de eventos fundadores (*o passado absoluto* de uma “história santa” consumada) em um *futuro absoluto* (a conclusão escatológica) prometida e antecipada na ressurreição de Cristo, o presente da fé se determina em primeiro lugar por um ato de memória que lhe fornece suas coordenadas históricas, em segundo lugar por um ato de esperança que o refere a esse futuro absoluto. Assim, a significação teológica do presente é feita de seu investimento por um passado

---

<sup>35</sup> CIPRIANI, N. Verbete: Agostinho de Hipona. In: BERNARDINO, A.; FEDALTA, G.; SIMONETTI, M. (orgs.). *Dicionário de Literatura Patristica*, p. 81.

originante e de seu êxtase rumo a um acabamento de todas as coisas, cuja cifra teológica é fornecida pelo “Reinado de Deus”.<sup>36</sup>

Em relação ao tempo, nos interessa ressaltar é seu caráter provisório, o que remete a uma esperança escatológica, ausente na cosmologia grega e introduzida pelo pensamento cristão. É sem dúvida uma “revolução copernicana”, que permite um novo olhar sobre a correspondente espacialidade, uma vez que estão imbricadas.

Para a análise da categoria *Espaço*, nos valeremos de Santo Agostinho, pois se a dimensão do tempo é pouco explorada sistematicamente no período patrístico, sua correspondente o é menos ainda.

A dimensão da espacialidade é melhor compreendida em Agostinho ao introduzir, em sua obra *Cidade de Deus*<sup>37</sup>, a ideia das duas cidades – a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”. Podemos dizer que, aqui, encontramos uma compreensão sintética do tema da espacialidade no período patrístico. A cidade dos homens é a criação marcada pela queda do pecado das origens. Nos lembra a *Carta a Diogneto* que vivemos aqui como em pátria provisória: “Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, e cada pátria é estrangeira”<sup>38</sup>.

[PAG1] Comentário: Colocar página exata da citação.

Essa concepção de Cidade de Deus que se intercepta com a trajetória da cidade terrena, termina por valorizar o mundo, a vida terrena, superando um pessimismo em relação à realidade terrestre. Por isso, Agostinho freia o milenarismo e o escatologismo, que se alimentam do desprezo ou pelo menos da subvalorização da vida terrena.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> LACOSTE, Y. et al. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1699.

<sup>37</sup> AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

<sup>38</sup> PATRÍSTICA. *Padres Apologistas*, p. 19-30.

<sup>39</sup> BINGEMER, C. M.; LIBÂNIO, J. B. *A escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*, p. 62.

O caráter soteriológico do período patrístico é o que dá a tônica da provisoriedade temporal e espacial. Afirmar a provisoriedade do tempo e espaço não significa estabelecer uma dicotomia, mas, pelo contrário, é a irrupção de Deus nessa realidade que a une e a remete para a consumação.

Por fim, apresentamos o pensamento de São Máximo, Confessor, padre da Igreja que viveu entre o final do século VI e início de século VII. Seu pensamento é tipo como síntese teológica e pastoral, sobretudo ao defender as duas vontades, humana e divina na pessoa do Verbo encarnado.

O pensamento de São Máximo nunca é só teológico, especulativo, fechado em si mesmo, porque tem sempre como ponto de chegada a realidade concreta do mundo e da sua salvação. Neste contexto, no qual sofreu, não se podia evadir em afirmações filosóficas apenas teóricas; tinha de procurar o sentido de viver, interrogar-se: Quem sou eu, o que é o mundo? Ao homem, criado à Sua imagem e semelhança, Deus confiou a missão de unificar o cosmos. E como Cristo unificou em Si mesmo o ser humano, no homem o Criador unificou o cosmos. Ele mostrou-nos como unificar o cosmos na comunhão de Cristo, e assim alcançar realmente um mundo redimido. A esta poderosa visão salvífica refere-se um dos grandes teólogos do século XX, Hans Urs von Balthasar, que “relançando” a figura de Máximo define o seu pensamento com a icástica expressão de *Kosmische Liturgie*, “liturgia cósmica”. Jesus Cristo, único Salvador do mundo, permanece sempre no centro desta solene “liturgia”.<sup>40</sup>

É a compreensão de uma “liturgia cósmica” como definiu von Balthasar que expressa o pensamento não só de Máximo, mas desse período patrístico repleto da compreensão bíblica de um tempo e espaço onde irrompe o Deus Salvador na pessoa de Jesus Cristo, Verbo Encarnado, conduzindo a totalidade da criação para um fim escatológico.

### 1.3 O HUMANO NA PERSPECTIVA DA REDESCOBERTA ESCATOLÓGICA

---

<sup>40</sup> BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*, p. 225-226.

A questão antropológica, sobretudo a relação corpo-alma, é essencial à escatologia, uma vez que esta postula a ideia de que o ser humano inteiro é criado por Deus, e esse mesmo humano será salvo em sua integridade por Ele. Uma antropologia não integral é incapaz de oferecer as bases a uma escatologia cristã, sobretudo pela ligação profunda que se estabelece entre antropologia teológica e cristologia.

Quando o Cristianismo se depara com o mundo helênico, surge a dificuldade de traduzir a compreensão unitária do ser humano oriunda da visão bíblica do Antigo Testamento confrontada com o entendimento dualista “corpo e alma” dos gregos. A antropologia grega estava fortemente marcada por um entendimento platônico e gnóstico que provocará importantes discussões filosóficas.

A grande problemática surge na tentativa de explicar como se realiza a interação ou integração do elemento físico (corpo) com o espiritual (alma). A questão é anterior à reflexão cristã, mas encontra nesta espaço para se desenvolver, uma vez que é necessária uma resposta contundente nas disputas cristológicas dos primeiros séculos do Cristianismo acerca das naturezas humana e divina de Jesus Cristo.

As heresias cristológicas dos quatro primeiros séculos, ligadas à discussão acerca das naturezas humana e divina de Jesus Cristo já superadas, deram lugar à dificuldade de formular com precisão o modo com o qual essas duas naturezas do Verbo Encarnado eram harmonizadas na pessoa de Jesus Cristo. A grande questão situava-se no campo da linguagem cristológica ainda em desenvolvimento, pois não havia efetivamente uma contestação do conteúdo de fé, mas sim como era possível fazer compreender tal conteúdo.

A discussão se estendeu, desde meados do século IV (sínodo de Antioquia de 362; I Concílio de Constantinopla de 381), durante três séculos, até a conclusão do processo de formação do dogma cristológico no III Concílio de Constantinopla de 680. O debate se desenvolveu na forma de um movimento pendular entre os dois polos da cristologia da diferença e da separação dos antioquenos (especialmente de Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia, São João Crisóstomo Teodoro de Ciro e Nestório), por um lado, e a cristologia da união dos alexandrinos (já em Irineu de Lião, Atanásio e, sobretudo, Cirilo de Alexandria), por outro lado.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> MÜLLER, G. L. *Dogmática Católica: teoria e prática da teologia*, p. 245.

As discussões entre os dois grupos acima citados se estenderam por quatro Concílios (Éfeso 431; Calcedônia 451; Constantinopla II 553 e Constantinopla III 680/681). As duas orientações teológicas contribuíram para a precisão de linguagem necessário, tendo atingido seu ponto máximo, mas não conclusivo, com o Concílio de Calcedônia, com a seguinte definição:

Seguindo, pois, os Santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor Nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem – composto – de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos o pecado [Cf Hb 4,15], gerado do Pai antes de todos os séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, – gerado – de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas num único e mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.<sup>42</sup>

Percebe-se, nessa breve retomada da discussão Cristológica, sobretudo em Calcedônia, a necessidade de adequação da linguagem teológica ao “mundo intelectual” de então. Foram necessários seis séculos para que se pudesse fazer entender o dogma cristológico, que ainda seria revisado séculos depois com a teologia escolástica. Coube fazer essa explanação para clarear e demonstrar as dificuldades de linguagem em que a teologia constantemente se encontra.

No escopo desta pesquisa, não nos caberá retroceder ao estudo da filosofia clássica para darmos o embasamento sobre as posições dualistas da filosofia grega. Por isso, decidimos partir dos relatos das primeiras controvérsias dualistas de cunho platônico e gnóstico surgidas no Cristianismo nascente; uma vez que, nessas embrionárias comunidades, ocorre uma infiltração dos referidos pensamentos.

---

<sup>42</sup> DH 301-302.

### 1.3.1 Sagrada Escritura

Para o desenvolvimento desta seção, iremos nos valer da obra de antropologia teológica de Ruiz de la Peña intitulada *Imagen de Dios*<sup>43</sup>. A preferência pela obra justifica-se pela continuidade de pensamento que será abordada nos segundo e terceiro capítulos desta dissertação.

Inicialmente, é mister tomar contato com os termos fundamentais que estão relacionados ao estudo da antropologia subjacente no Antigo Testamento e seus significados semânticos. A visão antropológica no Antigo Testamento, em que pese a disparidade de autores e épocas em que os textos foram escritos, é estável e uniforme. A ideia hebraica sobre o homem está expressa em três termos antropológicos chave: *basar*, *nefesh* e *ruah*. Busquemos compreender o significado dessas expressões.

*Basar* significa carne de qualquer ser vivente, homem ou animal. A carne é a manifestação exterior de toda vitalidade orgânica, significando a proximidade de todos os seres na solidariedade da carne. É possível interpretar essa palavra como sinônimo de debilidade e caducidade da condição humana, ou seja, pela falência biológica ou moral. Aqui, não cabe a interpretação de *basar* como fonte ou raiz do mal, como poderá surgir em visões dualistas posteriores.

*Nefesh* é o centro vital imanente, a pessoa concreta animada por seu próprio dinamismo, dotada de traços distintivos. Pode, ainda, ser caracterizada como ser puramente espiritual, ainda que, por vezes, se aproxime da expressão *basar*.

Essa constatação nos conduz a uma conclusão importante: o paralelo *basar-nefesh* não remetem a partes ou aspectos diversos de uma mesma estrutura humana (como ocorre com o binômio corpo-alma) que se somariam para dar como resultado o homem inteiro. Cada um desses termos são expressões englobantes do humano: todo

---

<sup>43</sup> Texto de Antropologia teológica fundamental publicado por Ruiz de la Peña no ano de 1988. Atualmente encontra-se na quinta edição.

homem *é* (e não *tem*) *basar*; todo homem *é* (e não *tem*) *nefesh*. Com outras palavras: o homem é unidade psicossomática, corpo animado e alma encarnada.<sup>44</sup>

*Nefesh* e *basar* estão imbricados como se demonstra no campo semântico da palavra *Leb* (coração), o verdadeiro centro interior do homem. Podemos considerar a visão antropológica do Antigo Testamento como sintética e integracionista, sem o viés dualista.

No entanto, o homem é mais do que a imanência do *basar e nefesh*; é constitutivo da visão antropológica veterotestamentária a abertura à transcendência verificável na expressão *ruah*. Essa palavra denota uma nova dimensão do homem, um carisma sobrenatural; podemos dizer que esta é a dimensão que plasma a imagem de Deus no ser humano, constituindo-se, assim, a dimensão mais importante.

Para apresentarmos com mais clareza a imagem bíblica de ser humano, faz-se necessário lançar um olhar para os relatos da criação contidos nos dois primeiros capítulos do livro do Gênesis.

Iniciemos pelo capítulo segundo, de tradição redacional javista, que foge ao esquema da cosmogonia do relato sacerdotal do primeiro capítulo – que iremos analisar em seguida; o javista é mais uma interrogação da origem do mal e a relação com a criação do homem do que propriamente um relato detalhado da criação.

Os relatos javistas contidos no capítulo segundo do Gênesis aparecem como a costura de diversas tradições orais do povo de Israel. Contudo, mais do que uma sobreposição de relatos, quer ser uma visão unitária e completa da criação do homem; esta, destaque-se, não significa apenas dar vida a um ser inanimado, mas é colocá-lo em um espaço definitivo, com relações estabelecidas e uma tarefa a ser cumprida.

Em resumo, o homem – pensa o javista – é homem completo enquanto ser dotado de vida própria, enraizado na terra que deve trabalhar e cuidar, da qual obterá seus meios de subsistência, aberto de modo obediente na relação de dependência de Deus, situado perante os demais seres vivos como superior, e, por último, complementado pela relação de igualdade e amor com essa metade de seu eu que é a mulher. Neste horizonte de compreensão do humano, o paraíso possui um papel

---

<sup>44</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 23.

essencial: será o lugar onde se desenvolverá toda gama de relações humanas interpessoais, Deus-homem, homem-mulher.<sup>45</sup>

Dessa forma, o relato javista principia uma resposta referente à problematização da origem do mal, apontando para a responsabilidade pessoal do ser humano criado por Deus, capaz de afirmar sua autonomia frente ao criador, sem, contudo, perder sua relação de dependência. Para além de mera curiosidade sobre os elementos criados, a tradição javista quer expressar uma conclusão teológica em seu relato criacional.

Percebe-se um certo antropocentrismo no relato javista ao colocar o homem como sendo aquele que confere sentido à terra criada. Para dar esse sentido necessário, Deus cria o homem dessa mesma terra – do pó da terra – e insulfla em suas narinas o sopro de vida (*nefesh*); formando, assim, não somente o homem como carne animal (*basar*), mas como homem total.

O relato reforça a relação do homem com a terra. Enquanto ele será responsável por lhe conferir sentido ao arar seu dorso, encontra sua identidade ligada a ela. Assim, é estabelecido uma fundamental relação que impede uma leitura antropológica dualista de caráter espiritualista, que venha a negar o aspecto elementar da materialidade humana. Portanto, não reside a menor dúvida do caráter terreno do homem. Estar no mundo não é algo estranho a sua natureza; pelo contrário, diz respeito a sua origem, desenvolvimento e fim de sua existência.

A condição humana profundamente ligada à terra transparece sua caducidade ao mesmo tempo que o liga às mãos de Deus que o modelou. Assim, o homem não pode isolar-se em nenhuma das duas condições – somente “pós da terra” ou somente “estar nas mãos de Deus” – sendo sua identidade dependente dessas duas condições.

Seguindo o relato javista do segundo capítulo do livro do Gênesis, o autor sagrado nos põe diante de uma outra forma de relação com Deus expressa na proibição do homem

---

<sup>45</sup> “*En resumen, el hombre – piensa el yahvista – es hombre cabal en cuanto ser dotado de vida propia, enraizado en la tierra que debe trabajar y cuidar y de la que obtendrá sus medios de subsistencia, abierto obedientemente a la relación de dependencia de Dios, situada ante el resto de los seres vivos como superior y, por último, completado por la relación de igualdad y amor con esa mitad de su yo que es la mujer. En este horizonte de comprensión de lo humano, el paraíso juega un papel esencial: va a ser el quicio sobre el que gire toda la gama de las relaciones interpersonales Dios-hombre, hombre-mujer*”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 28.

disfrutar da árvore do conhecimento do bem e do mal. Essa proibição denota a situação de liberdade em que o homem se encontra; a relação com Deus supõe, nesse caso, a liberdade.

Adão está diante de Deus como um *sujeito*, um doador de resposta, não como um simples *objeto* de sua vontade. O homem é estruturalmente capaz de desobediência; logo sua obediência é uma manifestação de liberdade. A onipotência de Deus chega aqui ao seu cume; não é pelo fato de produzir o mundo do nada, mas sim pelo fato de criar um ser capaz de negar livremente ao seu criador.<sup>46</sup>

Emerge, assim, a dimensão da relacionalidade do homem em sentido vertical com Deus, tendo o diálogo como marca profunda dessa relação. Entretanto, o homem permanece claudicante de correspondência no sentido horizontal. Em Gn 2, 18, apresenta-se tal necessidade de relação horizontal: Adão necessita de um tu, distinto de Deus, para reconhecer-se em sua individualidade e eliminar a possibilidade de diluição e alienação no Tu divino.

Buscando estabelecer uma relação de complementariedade para Adão, o relato javista interpõe a redação da criação do homem com a narrativa da criação de todos os animais (versículos 19-20), significando a condição solidária da carne (*basar*) que toda criação experencia. Contudo, o homem não encontra na pura relação de solidariedade da carne o princípio de complementariedade; será necessária uma semelhante para que a relacionalidade horizontal se solidifique sobre o mesmo princípio dialogal, aos moldes da relação vertical Deus e homem.

O problema da solidão do homem enunciado no versículo 18 encontra sua resposta no versículo 22, quando Deus cria, a partir do homem já criado e em igual condição, a mulher; esta ele reconhece como semelhante, não apenas fisicamente, mas como capaz de estabelecer uma relação de alteridade a partir da totalidade de seu ser, de modo distinto como ocorre na solidariedade da carne animal.

---

<sup>46</sup> “Adán está frente a Dios como un sujeto, un dador de respuesta, no como un objeto de su voluntad. El hombre es estructuralmente capaz de desobediencia; luego su obediencia es una manifestación de libertad. La omnipotencia de Dios llega aquí a su culmen; no en el hecho de producir el mundo de lo nada, sino en el hecho de crear un ser capaz de negar libremente a su creador.”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 34.

Deus “leva a mulher diante do homem”. Este não pode encontrar-se casualmente com ela; tem que descobri-la, reconhecê-la e aceitá-la livremente como seu tu. Com os animais, limitou-se a nomeá-los, quer dizer, comprovar sua existência e a tomar posse deles como seu senhor; no entanto, não os acolheu em seu ser; percebeu melhor a distância que os separava deles, ecoando psicologicamente a persistente sensação de solidão. A mulher, entretanto, será saudada com um hino de júbilo e ação de graças: “esta sim – a decepção não se repete agora – é osso de meus ossos, carne da minha carne”. [...] Acolhendo a mulher, o homem acolhe e assume sua própria humanidade, distinguindo-a da animalidade. Agora está finalmente completo; é humano na comunidade interpessoal, não na solidão existencial. “Com a criação da mulher chega ao fim a criação do homem”.<sup>47</sup>

O segundo capítulo encerra-se com a definição de nudez do homem e da mulher diante de Deus como forma de manifestar o estado de inocência original e de total abertura, tanto na relação vertical com Deus, quanto na relação horizontal homem-mulher-natureza. Percebe-se certo tom de nostalgia na narrativa final do capítulo dando abertura para o que segue no relato do pecado original.

Passemos, agora, a uma breve análise do relato sacerdotal da criação, menos pontual em relação a um suposto antropocentrismo e mais teocêntrico. O centro antropológico do relato sacerdotal situa-se na ideia do homem criado à imagem e semelhança de Deus; o relato de Gn 1,26 assim o apresenta: “ façamos o homem à nossa imagem e semelhança”. A ideia forte da imagem e semelhança divide exegetas quanto às suas raízes culturais e religiosas.

Ocupa destaque o binômio imagem e semelhança. A expressão hebraica *Tselem* (imagem) é um termo usado para referir-se a representações plásticas como imagens entalhadas de “deuses” – (Am 5,26; 2Rs 11,18; Ez 7,20). Essa seria por si mesma uma expressão demasiado dura, pois seria o mesmo que afirmar a correspondência plástica entre Deus e o homem. Já a segunda expressão usada no relato sacerdotal – *Demut* (semelhança) –

---

<sup>47</sup> “Dios ‘lleva a la mujer ante el hombre’. Este no puede encontrarse casualmente con ella; tiene que descubrirla, reconocerla y aceptarla libremente como su tú. Con los animales se ha limitado a nombrarlos, es decir, a comprobar su existencia y a tomar posesión de ellos como su señor, pero no los ha acogido en su ser; más bien ha percibido la persistente sensación de soledad. A la mujer, en cambio, la saludará con un himno de júbilo y acción de gracias: ‘esta vez sí...’ (la decepción no se repite ahora); ‘...hueso de mis huesos y carne de mi carne’. [...] Acogiendo a la mujer, el hombre acoge y asume su propia humanidad, distinguiéndola de la animalidad. Ahora está finalmente completo; es humano en la comunidad interpersonal, no en la soledad existencial. ‘Com la creación de la mujer llega a su término la creación del hombre’”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 38-39.

viria abrandar a primeira; a expressão hebraica evoca o mesmo sentido da língua portuguesa, guardando, assim, a distância semântica que a primeira expressão não permite.

Uma interpretação plausível para a ideia de imagem e semelhança reside em compreendê-la como capacidade de *reconhecimento* e *relação* com o *outro* compreendido na singularidade do *tu*.

A categoria *imagem de Deus* inclui uma relação recíproca: não é somente o homem que com ela permanece referido a Deus; é o próprio Deus quem, de certo modo, se autorremete ao homem. Com outras palavras, a expressão manifesta que Deus é o tu inevitável de Adão, mas, também o inverso; Adão é o tu de Deus; este quis refletir-se naquele como em um espelho.<sup>48</sup>

Podemos concluir o breve estudo dos relatos da criação traçando alguns paralelos entre as duas narrativas. O homem é criatura de Deus; tanto nos relatos javistas, quanto sacerdotais, a criatura depende do Criador, seja a dependência do “barro” em relação às “mãos do oleiro, ou da *imagem* que necessita de seu “modelo”. Em ambos os relatos, a existência do homem está vinculada ao início da *relação* com Deus; não é possível afirmar uma ulterior existência humana e um posterior início da relação Deus e homem.

Os dois relatos patrocinam uma leitura antropocêntrica do mundo. O homem é colocado no centro da criação com o dever expresso de dominar o todo criado, pois ele mesmo é a coroação da obra de Deus. Um dado relevante é que nos dois relatos da criação é possível encontrar uma visão antropológica unitária, sem espaços para interpretações dualistas.

O homem aparece nos dois relatos como realidade unitária. Frente às antropologias dualistas, cujo ideal consiste em dividir o homem para libertá-lo do peso da matéria, esta antropologia propõe uma visão integradora das múltiplas dimensões do humano na unidade de seu ser. Em tal ser se reconhece, de um lado, o caráter mundano,

---

<sup>48</sup> “Pero además la categoría imagen de Dios incluye una relación recíproca: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien, de esta suerte, se autorremite al hombre. Con otras palabras, la expresión manifesta que Dios es el tú ineludible de Adán, pero también que, a la inversa, Adán es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 45.

terreno, e, de outro, a índole subjetiva, pessoal, capaz de liberdade e responsabilidade. Somente ao homem Deus se dirige como a um tu; somente dele espera uma resposta; somente a ele é confiado o cuidado do mundo. Em lugar de uma estrutura dualista do tipo alma-corpo, espírito-matéria, o que aqui se mostra é uma estrutura dialógica do tipo Eu-Tu.<sup>49</sup>

Podemos concluir a análise dos capítulos primeiro e segundo do livro do Gênesis afirmando uma antropologia integral, na qual o homem aparece como um ser unitário, em condição criatural e contingente, mas marcado, sobretudo, pela capacidade de estabelecer relação com Deus, com sua semelhante e com todo o mundo criado através da tarefa de cuidar da criação. O homem, por fim, é o valor mais alto da criação, tanto do ponto de vista antropológico, quanto axiológico.

O Novo Testamento, por sua vez, apresenta uma antropologia que deve ser lida a partir da cristologia e da soteriologia. A figura humana paradigmática que aparece, especialmente nos evangelhos sinóticos e nos textos paulinos, é Jesus Cristo; Ele é o homem completo do qual Adão apenas figurava como simples esboço.

Nos evangelhos sinóticos, o homem aparece, assim como no Antigo Testamento, como a criatura que faz a vontade de seu criador; no entanto, agora, em uma dialética nova: servo e Senhor. Essa nova dialética recebe sentido teológico a partir de Jesus Cristo, pois Ele relaciona-se com o Senhor de maneira filial, pois este é Pai. Essa imagem torna-se clara na perícopes do Pai misericordioso (Lc 15, 11-32). Assim, segue-se a mesma dinâmica veterotestamentária de uma estrutura dialógica, e não meramente de procedência Criador-criatura. Deus espera do homem uma livre resposta de amor.

Podemos dizer, seguindo o pensamento de Ruiz de la Peña<sup>50</sup>, que não existe nenhuma mudança conceitual nos evangelhos sinóticos que possa destoar da já afirmada no Antigo

---

<sup>49</sup> “El hombre aparece en los dos relatos como realidad unitaria. Frente a las antropologías dualistas, cuyo ideal consiste en dividir al hombre para libertarlo del peso de la materia, esta antropología propone una visión integradora de las múltiples dimensiones de lo humano en la unidad de su ser. En tal ser se reconoce, de un lado, el carácter mundanal, terreno, y de otro, la índole subjetiva, personal, capaz de libertad y responsabilidad. Sólo al hombre se dirige Dios como a un tú; sólo de él espera respuesta; sólo a él se le encomienda el cuidado del mundo. En lugar de una estructura dualista del tipo alma-cuerpo, espíritu-materia, lo que aquí se muestra es una estructura dialógica del tipo yo-tú”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 49.

<sup>50</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 70

Testamento. Para designar a totalidade do homem, os conceitos de *sôma e psique* são empregados relativamente ao hebraico *basar e nefesh*.

O fato de os escritos neotestamentários manterem a mesma concepção antropológica não é um dado irrelevante, pois, no primeiro século do Cristianismo, período em que os textos são redigidos, a visão dualista e dicotômica corpo e alma da filosofia grega já são conhecidas.

A questão é importante, porque uma interpretação do homem como composição em duas partes (alma mais corpo) não poderia ter, na época a que nos referimos, outra tradução especulativa, senão o dualismo metafísico e antropológico. Dualismo que, refletido coerentemente, tornava inviáveis duas verdades cardeais na nascente fé cristã: a encarnação do Verbo e a ressurreição de Jesus e dos mortos.<sup>51</sup>

Para a fé cristã, o que determina profundamente a antropologia não é outro dado, senão, o cristológico; Jesus Cristo é a imagem perfeita de Deus. É justamente a cristologia que afirma o ser unitário do Antigo Testamento em dois momentos-chave: a Encarnação do Verbo e a Ressurreição. Nenhum desses momentos fundantes cede espaço para uma visão dualista e dicotômica de corpo e alma, em que um possa ser afirmado em detrimento do outro.

Os textos paulinos seguem rigorosamente a mesma estrutura, ainda que gozem de uma linguagem mais helênica do que os sinóticos. Não é possível imputar aos textos de Paulo uma enculturação teológica cristã no mundo helênico que somente será realizada a partir do segundo século do Cristianismo; basta recordar o episódio da pregação de Paulo no Areópago, narrado em At 17, 32 – os gregos caçoavam de Paulo ao ouvir falar sobre a ressurreição dos mortos. Tanto a linguagem da pregação cristã, quanto a cultura grega não estavam próximas o suficiente para a assimilação de conceitos antropológicos de ambas as partes.

Podemos concluir esta análise sobre a visão antropológica bíblica afirmando que a relação do homem com Deus não se encerra com o ato criador, mas é o princípio de um processo dialógico que confere identidade ao homem à medida que este se coloca como existência dependente do criador.

---

<sup>51</sup> “La cuestión es importante, porque una interpretación del hombre como composición de dos (alma y cuerpo) no podía tener en la época a que nos referimos otra traducción especulativa que la que le prestaba al dualismo metafísico y antropológico. Dualismo que, pensado coherentemente, hacía inviables das verdades cardinales de la nascente fe cristiana: la encarnación de Verbo y la resurrección de Jesús y de los muertos”. *Ibidem*, p. 82.

O desenvolvimento da vida humana será o contínuo responder a Deus na abertura do ser integral até a consumação final. Compreendendo dessa forma a antropologia bíblica, os três conceitos que inicialmente expusemos – *basar, nefesh e ruah* – formam o todo do ser humano (*basar e nefesh*) na abertura transcendente (*ruah*), enquanto capaz de relação com Deus. Segundo Ruiz de la Peña, essa consumação final não afeta somente uma dimensão pretensamente superior do homem (alma ou espírito), mas “transfigura o homem inteiro, até alcançar seu ponto culminante na plenitude da *sôma pneumatikón*”<sup>52</sup>.

### 1.3.2 Patrística

Como vimos na seção anterior, a antropologia bíblica é bastante clara em seus traços e não abarca a linguagem filosófica e cultural do mundo grego. No entanto, à medida em que o Cristianismo começa a atingir comunidades de origem helênica e romana, a busca por uma linguagem que pudesse dar conta de um diálogo com essas culturas abriu espaço para um discurso diverso da Escritura e do modo de pensar semita. Os séculos II e III d.C. foram marcadamente o período em que esse encontro cultural se agudiza:

O “longo século III” pode ser comparado a um laboratório: muitos cristãos fizeram experiências com as soluções auferidas dos debates filosóficos para defender diante dos cultos da época o que eles entendiam como mensagem cristã. Parte dessas experiências foi aceita pela maioria da Igreja, parte delas não.<sup>53</sup>

Esse contato implicou um perigo ao Cristianismo proporcional à possibilidade de êxito no caminho de evangelização dos pagãos e “enculturação”, se assim podemos empregar o termo, da mensagem e da pessoa de Jesus Cristo. É também inegável que o contexto

---

<sup>52</sup> “*Transfigura al hombre entero, hasta alcanzar su punto culminante en la plenitud del Sôma pneumatikón*”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 84.

<sup>53</sup> MOELLER, B. *et al. História ecumênica da Igreja: dos primórdios até a Idade Média*, p. 81.

intelectual e religioso do Império Romano favoreceu a difusão do Cristianismo, cuja reflexão teológica incipiente permitia uma maleabilidade de linguagem.

Não foi fácil para o Cristianismo transportar a visão unitária do homem, própria da Bíblia, para a cultura greco-latina. A cultura antropológica dominante nesse âmbito estava fortemente tonificada por versões populares do platonismo e por diversas correntes gnósticas. [...] Os pensadores cristãos que tiveram ao seu encargo a enculturação do Evangelho neste ambiente, perceberam com muita clareza o perigo que a antropologia dominante representava para a fé. Foi sobretudo a infiltração de correntes gnósticas nas comunidades cristãs o que alertou os padres dos três primeiros séculos.<sup>54</sup>

Posto isso, percebemos que a raiz da problemática antropológica corpo-alma encontra-se na relação do Cristianismo nascente com a cultura greco-romana. A questão começa a ser enfrentada por Justino de Roma e sua refutação à teoria platônica da preexistência, transmigração e imortalidade das almas. Nele, percebemos o esforço de fazer convergir verdades bíblicas e a linguagem que dominava o universo intelectual grego, utilizando-se de um método dialético de aproximação e diferenciação. Nos diálogos com Trifão, Justino nega tais teorias de modo a refutar a antropologia subjacente. Note-se que, nesse contexto intelectual, a imortalidade da alma não tem o caráter soteriológico cristão, mas refere-se a uma “alma imortal divina”, o que representa grande risco para a doutrina cristã. Outro ponto favorável a Justino é sua origem palestina que lhe oferece uma base do Antigo Testamento capaz de solidificar sua compreensão de homem inteiro *ánthropos sarkikós*, imagem de Deus e sua criação<sup>55</sup>.

A refutação das teorias platônicas por Justino abre espaço para o debate e a luta contra o gnosticismo. O grande nome que surge nessa controvérsia é Irineu de Lião. Este constrói sua antropologia com base nos relatos bíblicos da criação, interpretados à luz da cristologia do Verbo Encarnado – imagem perfeita do ser humano. Sua reflexão é decisiva na resposta às

---

<sup>54</sup> “No ha sido facil para el Cristianismo transplantar la visión unitaria del ombre, propia de la Biblia, al ámbito cultural grecolatino. La cultura antropológica dominante en ese ámbito estaba fuertemente coloreada por versiones populares del platonismo y por diversas corrientes gnósticas. [...] Los pensadores cristianos que tuvieron a su cargo la inculcación del evangelio en este ambiente percibieron con mucha claridad el peligro que la antropología dominante representaba para la fe. Fue sobre todo la infiltración de corrientes gnósticas en las comunidades cristianas lo que alertó a los Padres de los tres primeros siglos” RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 94.

<sup>55</sup> ROMA, J. *Apologias I e II*, p. 21-106.

indagações da crescente onda gnóstica que invadia o Cristianismo. Na disputa com os gnósticos, Irineu afirma a totalidade do homem como *alma, corpo e espírito*.

Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho, pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito Santo, o homem, e não uma sua parte, torna-se semelhante a Deus. A alma e o espírito podem ser uma parte do homem, não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne, plasmada segundo a imagem do Pai.<sup>56</sup>

Irineu de Lião se destaca por desenvolver uma antropologia do *Imago Dei* – o homem encontra-se com sua identidade antropológica ao entender-se como imagem de Deus; essa imagem reside na unidade e integridade de corpo e alma.

Na mesma esteira das disputas cristológicas, encontramos o pensamento de Atanásio, em sua luta contra os arianos, e Gregório de Nazianzeno, contra Apolinário. Esse último cunha a celebre expressão “o que não foi assumido em Cristo, não foi redimido”, para assinalar que Jesus Cristo assume completamente a condição humana, exceto o pecado. Essas conclusões implicam a própria compreensão antropológica, uma vez que esta é marcada pela *Imago Dei* de Irineu de Lião. Cabe ainda recordar Gregório de Nissa e sua exaltação à criação do homem inteiro, feito capaz de Deus, vocacionado ao encontro com seu criador.

Gregório preocupa-se por esclarecer: “De facto, não é obra nossa, nem sequer o êxito de um poder humano, tornar-se semelhantes à Divindade, mas é o resultado da munificência de Deus, que desde a Sua primeira origem ofereceu à nossa natureza a graça da semelhança com Ele”. (*De virginitate* 12, 3: *SG* 119, 408-410) Portanto, para a alma “não se trata de conhecer algo de Deus, mas de ter em si Deus” (*De beatitudinibus* 6:PG 44, 1269c).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> LIÃO, I. *Adversus Haereses*, p. 530-531.

<sup>57</sup> BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*, p. 81.

A partir do século III, ocorreu uma mudança de rota com os Padres Alexandrinos, no Oriente, e com Santo Agostinho, no Ocidente. Estes passam a afirmar a primazia da alma racional como imagem do *Logos*. É importante ressaltar que, nesse período, a compreensão de Deus já começa a ficar embebida numa simbiose com a filosofia cristã, perdendo aos poucos seu caráter bíblico/semítico.

Santo Agostinho encontra no platonismo o caminho de saída do maniqueísmo e encontro com o Cristianismo. Enfatiza a ideia de origem da alma como sendo do alto e o corpo como sendo da Terra. Mesmo assim, Agostinho conjuga na ideia de alma unida ao corpo a identidade humana. Assim como Justino e Irineu, Agostinho rechaça a teoria da preexistência da alma separada do corpo. No livro XIII, obra *De civitate Dei*, Agostinho dedica um capítulo para fazer uma profunda distinção do termo *pneuma*, como Espírito de Deus e sopro divino que confere vida à alma criada por Deus. Desse capítulo, lemos a seguinte afirmação sobre a unidade de corpo e alma:

Mas convém compreender em que sentido se diz que o homem é a “imagem de Deus”, e que é “terra e à terra voltará”. A primeira expressão refere-se à alma racional dada ao homem, isto é, ao corpo do homem pelo sopro de Deus ou, se se prefere expressão mais adequada, pela inspiração de Deus; a segunda refere-se ao corpo tal qual foi formado por Deus a partir do pó, ao qual se deu a alma para dele fazer um corpo animado, isto é, um homem dotado de alma vivente.<sup>58</sup>

Cabe ainda apresentar uma figura pouco conhecida, citada por Bento XVI em sua catequese do dia 21 de novembro de 2007, *Afrates* – o Sábio Persa. Esse Padre da Igreja viveu na primeira metade do século IV na região de Nínive – Mossul; hoje, Iraque. Sua visão antropológica traz uma leitura positiva sobre a realidade corporal humana. Sobre ele, Bento XVI fala na referida audiência geral:

A visão que Afrates tem do homem e da sua realidade corporal é muito positiva: o corpo humano, a exemplo de Cristo humilde, está chamado à beleza, à alegria, à luz: “Deus aproxima-Se do homem que ama, e é justo amar a humildade e permanecer na

---

<sup>58</sup> AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, p. X.

condição de humildade. Os homens são simples, pacientes, amados, íntegros, retos, peritos no bem, prudentes, serenos, sábios, mansos, pacíficos, misericordiosos, prontos a converter-se, benévolos, profundos, ponderados, belos e desejáveis.” (*Exposição* 9,14). Com frequência, em Afrates, a vida cristã é apresentada numa clara dimensão ascética e espiritual: a fé é a sua base, o fundamento; ela faz do homem um templo no qual habita o próprio Cristo.<sup>59</sup>

Citamos Afrates por percebermos a estreita relação entre os adjetivos atribuídos ao homem e que pertencem claramente a Jesus Cristo. Assim, nota-se a relação entre antropologia e cristologia que se estabelece na teologia patrística.

Convém ressaltar que, de modo geral, os estudiosos de antropologia teológica centram nesses autores ora citados o caráter antropológico do período patrístico. O que nos interessa demonstrar é que, em que pese o desenvolvimento teológico desse período, mantém-se a tradição antropológica bíblica, favorecendo uma visão integral do homem corpo e alma, sem que haja acréscimos heterodoxos assimilados pela teologia nesse período.

#### 1.4 A PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA NO CONCÍLIO VATICANO II

Ainda no campo da teologia católica, não poderíamos nos furtar de referir a perspectiva escatológica do Concílio Vaticano II<sup>60</sup> como um grande propulsor da renovação escatológica. Entre o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano II, não se encontram intervenções pontificias diretas; as últimas remontam à Constituição Dogmática *Benedictus Deus*, do Papa Bento XII e do Concílio de Florença em 1439, que reafirmava alguns pontos contidos na referida constituição<sup>61</sup>. Esse fato reafirma a importância do Concílio Vaticano II não somente na perspectiva magisterial, mas como abertura a uma nova linguagem na escatologia católica.

---

<sup>59</sup> BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*, p. 131-132.

<sup>60</sup> O Concílio Ecumênico Vaticano II foi o vigésimo primeiro concílio ecumênico da Igreja, convocado pelo Papa João XXIII em dezembro de 1961; realizou-se entre os anos de 1962-1965 em quatro sessões conciliares. É considerado o grande marco da Igreja Católica no século XX.

<sup>61</sup> SESBOÛE, B. (org.). *O Homem e sua salvação: história dos dogmas (séculos V-XVII)*, p. 390.

Ainda que não se tenha um documento dedicado exclusivamente ao tema da escatologia, é possível perceber, nos textos do Concílio Vaticano II, a grande influência de uma nova linguagem teológica que segue a mesma esteira da Teologia da História e de uma preocupação antropológica frente aos desafios do mundo moderno, bem como a crescente necessidade de reafirmar doutrinas e reabrir o horizonte escatológico.

Na primeira sessão do Concílio Vaticano II, é apresentado o esquema prévio preparado para os padres conciliares, com 70 temas a serem discutidos. O volume de temas mostra-se impraticável e uma redução significativa é proposta, a fim de que fossem tratados temas fundamentais que pudessem servir como norteadores para as demais necessidades da Igreja. O tema central escolhido foi o *De Ecclesia* (sobre a Igreja), no qual todos os demais temas encontrariam eco e unidade conceitual.

O tema da Igreja deve ser considerado em sua dupla vertente: a Igreja *ad intra* e a Igreja *ad extra*; quer dizer, a Igreja primeiro volta-se sobre si mesma e depois vai ao mundo dar respostas aos problemas que o mundo de hoje tem apresentado: respeito à pessoa humana, inviolabilidade de toda vida, procriação consciente, justiça social, terceiro mundo, evangelização dos pobres, paz e guerra; assim aparecerá a Igreja como luz das nações, tendo em sua perspectiva não só os seus fiéis, senão os problemas do mundo de hoje, dos homens de nosso tempo.<sup>62</sup>

No contexto dos documentos conciliares, a dupla vertente aparece na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (*ad intra*) e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (*ad extra*). Nesses dois documentos, encontramos as referências da escatologia do Concílio Vaticano II.

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o tema da escatologia aparece claramente no sétimo capítulo, intitulado *Índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja celeste*. Percebe-se neste o paradoxo da escatologia cristã – “Já realizado e o ainda não consumado”. O princípio é a ressurreição de Cristo, pois Nele já é realidade aquilo

---

<sup>62</sup> “El tema de la Iglesia debe ser considerado en su doble vertiente: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*; es decir, las Iglesia vuelta primero hacia si misma y vuelta después hacia el mundo para dar respuesta a los problemas que el mundo de hoy tiene planteados: respeto a la persona humana, inviolabilidad de toda vida, procreación consciente, justicia social, tercer mundo, evangelización de los pobres paz y guerra; así aparecerá la Iglesia como luz de las naciones, teniendo en su perspectiva no sólo a sus fieles, sino los problemas de mundo de hoy, de los hombres todos de nuestro tempo”. POZO, C. *Teología del mas alla*, p. 540-541.

que almejamos no futuro, razão de nossa esperança. No entanto, não só em Cristo encontra-se o princípio da tensão escatológica, mas também na Igreja, corpo místico de Cristo.

Mas, por outra parte, não só em Cristo é realidade (plena) o escatológico, senão também na Igreja mesma há também um começo real (ainda que imperfeito) do futuro. Esse começo é a Graça santificante como semente que há de se desenvolver em nossa ressurreição.<sup>63</sup>

A Igreja, por ser uma realização incompleta do escatológico, está constantemente aberta à realização plena. Com isso, afirma-se que a Igreja não é uma realidade acabada ou estática, mas vive na dinâmica do Espírito Santo que a conduz a plenitude.

A preocupação com o cuidado pastoral e com o diálogo com o mundo moderno foram as grandes motivações da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Esse documento, dado sua envergadura e importância, fica conhecido como a “carta magna” do humanismo cristão<sup>64</sup>; reforçando a necessidade de uma compreensão antropológica integral, sem subtrair do humano do homem seu caráter transcendente.

As rápidas e significativas mudanças no campo tecnológico não foram acompanhadas pela reflexão acerca da existência humana. O crescimento extremamente rápido de uma cultura materialista gerou uma crise antropológica, solapando do horizonte das reflexões do homem moderno interrogações existenciais extremamente necessárias<sup>65</sup>.

Ainda que o documento não trate de modo sistemático o tema da escatologia, como o fez o documento *Lumen Gentium*, apresenta o homem em seu caráter unitário e integral, corpo e alma, espiritual e imortal; e nele se encontra uma semente de eternidade. Abre-se, assim, a esperança cristã ancorada na ressurreição de Cristo, pois Deus “chamou e chama o

---

<sup>63</sup> “Pero, por otra parte, no sólo en Cristo es realidad (plena) lo escatológico, sino que en la Iglesia misma hay un comienzo real (aunque imperfecto) de lo futuro, y ese comienzo es la gracia santificante como semilla que se ha de desarrollar en nuestra resurrección”. *Ibidem*, p. 549.

<sup>64</sup> POZO, C. *Teologia del mas alla*, p. 571.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 572.

homem a se unir a ele com todo o seu ser na comunhão perpétua de uma vida divina incorruptível”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *Gaudium et Spes*, n. 18.

## 2 A ESCATOLOGIA DE RUIZ DE LA PEÑA ATÉ 1979

Ruiz de la Peña foi, sem dúvida alguma, um dos teólogos mais significativos no século XX. Traz em si a gênese da teologia pós Concílio Vaticano II, o que lhe permitiu uma produção intelectual, não somente teológica, consonante com seu tempo. Uma de suas paixões é a escatologia e a preocupação em integrar esse tratado teológico com uma antropologia sólida. Nesse sentido, buscaremos, ao longo deste segundo capítulo, expor tal pensamento antropológico e escatológico em continuidade ao que até aqui delineamos ao lançar as bases de uma antropologia teológica integral, alicerçada na Sagrada Escritura e nos Padres da Igreja. Delimitamos este estudo à obra *La Otra Dimensión*<sup>67</sup>. O faremos com o corte no ano de 1979, quando da publicação do documento *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*<sup>68</sup>. As mudanças operadas por Ruiz de la Peña em seu método e discurso teológico após o ano de 1979 serão abordadas no terceiro capítulo desta dissertação.

### 2.1 O TEÓLOGO RUIZ DE LA PEÑA E SUAS OBRAS

Juan Luis Ruiz de la Peña, sacerdote asturiano, catedrático da Universidade de Salamanca, nasceu em Vegadeo no ano de 1937; com 17 anos, ingressou no Seminário Diocesano de Oviedo, tendo sido ordenado sacerdote em 19 de março de 1961. No ano de 1962, foi enviado para Roma com a missão de frequentar o Real Conservatório de Música e realizar um curso de aperfeiçoamento na área que, de família, lhe era cara, a música. Para aproveitar sua estadia em Roma, decidiu pouco tempo depois matricular-se na Pontifícia Universidade Gregoriana, na qual acabaria fazendo também seu doutorado, concluído no ano de 1970.

---

<sup>67</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatologia cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1979.

<sup>68</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*. Roma, 1979.

O doutorado em Teologia, somado às necessidades de sua diocese, o conduziram ao magistério, passando a lecionar no Seminário de Oviedo e a dedicar-se à produção teológica. Lecionou, ainda, na Faculdade Teológica do Norte e na Pontifícia Universidade de Salamanca.

Seu desempenho na produção intelectual e seu amor pela teologia fizeram de Ruiz de la Peña membro da Revista Espanhola de Teologia e da Revista Católica Internacional *Communio*, além da função de diretor da série de manuais de teologia *Sapientia fidei* (BAC).

É reconhecido como um dos mais brilhantes teólogos da Espanha no século XX, versado na antropologia de caráter personalista e com uma produção intelectual concentrada na escatologia<sup>69</sup>.

Em sua bibliografia, geralmente redigida em formato monográfico, se destaca aos temas da escatologia e tanatologia, bem como à antropologia teológica em si e em diálogo com outras ciências de fronteira. Sua produção bibliográfica consta de mais de trinta títulos, entre livros e artigos científicos. Nesse diálogo epistemológico, merece especial atenção suas obras relacionadas ao pensamento marxista e às neurociências.

No dia 27 de setembro de 1996, no esplendor de sua atividade intelectual, Ruiz de la Peña realizou sua Páscoa Definitiva vitimado por um câncer.

## 2. 2 A QUESTÃO DO ESTADO INTERMEDIÁRIO

A escatologia cristã católica está ancorada em uma dupla dimensão: o *éschaton* final, como consumação da história, e a *retribuição pós-morte* e entrada na condição de eternidade. Dessa dupla dimensão, surge uma tensão fundamental que dá origem ao *estado intermediário*, definido por Ruiz de la Peña como “um hiato temporal que separa a morte da ressurreição e que teria por protagonista a alma separada, receptora da retribuição”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> DÍAZ, Carlos. *Treinta nombres propios: las figuras del personalismo*, p. 142-147.

<sup>70</sup> “un hiato temporal que separa la muerte de la resurrección y que tendría por protagonista al alma separada, receptora de la retribución”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. escatología cristiana*, p. 348.

Surge dessa compreensão um duplo problema, sendo um de caráter antropológico e outro teológico. O problema antropológico coloca a seguinte questão: o sujeito que receberá a retribuição ao final do tempo da prova deve ser o mesmo que o viveu. Uma identidade incompleta poderá recebê-la? A resposta afirmativa conduz ao problema teológico: qual é a função do *eschaton* final? Se a resposta é a recuperação de sua integridade antropológica, retornaremos ao primeiro problema.

Para postular essa discussão, Ruiz de la Peña propõe um itinerário que se inicia pela análise das Sagradas Escrituras sobre o tema do *estado intermediário*, passando pela discussão teológica, tanto católica, quanto protestante, até chegar a uma consideração final. Para melhor compreender o pensamento do autor nessa primeira edição da obra *La Otra Dimension*, em 1975, e realizar posteriormente a comparação com a sexta edição, revista e ampliada em 1986, seguiremos o itinerário proposto pelo autor.

### **2.2.1 A questão do estado intermediário na Sagrada Escritura**

O texto de Ruiz de la Peña parte da afirmação de que a Sagrada Escritura professa uma antropologia unitária. Não se verificam oposições do ponto de vista antropológico no Texto Sagrado. O que o autor sugere é que a morte não poderia pôr fim à unidade antropológica do homem e que o evento da retribuição pós-morte tenha como tributário de seus méritos ou deméritos o homem todo.

A análise da tese do estado intermediário da alma separada do corpo no Antigo Testamento toma por base o Livro da Sabedoria, geralmente indicado como literatura helenizante e que poderia conter elementos sólidos para sustentar tal teoria. Ruiz de la Peña faz um breve relato da teoria que sustenta a influência da linguagem helênica no texto do Livro da Sabedoria e demonstra uma síntese da antropologia do referido texto bíblico.

A síntese apresenta os seguintes pontos: o homem é um composto corpo e alma, sendo a alma imortal e o corpo corruptível e mortal; a morte é o fim da tensão *sôma-psyché*, tendo a alma desencarnada como tributária da retribuição de seus méritos ou deméritos. De acordo

com nosso autor, é possível afirmar que, na redação de Sabedoria, a ideia de ressurreição dos mortos ainda é desconhecida.

Sendo assim, diante desse quadro, uma pergunta se impõe: seria possível afirmar que o texto do Livro da Sabedoria patrocina a ideia do estado intermediário da alma separada do corpo? Afirmar tal ideia, segundo Ruiz de la Peña, seria colocar o referido texto em oposição a todo Antigo Testamento, que, por sua vez, não apresenta em nenhum momento uma linguagem dualista. Por outra parte, é impossível negar a forte influência helênica na linguagem do Livro da Sabedoria. De acordo com nosso autor, resta saber se de fato a linguagem helênica utilizada foi realmente assimilada.

Ruiz de la Peña pondera, em seu texto, o perigo de fundamentar a análise do Livro da Sabedoria somente na perspectiva helenizante. É sempre preciso estabelecer as relações literárias com outros textos bíblicos:

O pretense platonismo do livro é rechaçado por Bückers: “a solução platônica ao problema corpo-alma não se pode verificar no Livro da Sabedoria”. Hoffmann admite “numerosas referências à filosofia grega”, mas declara que o livro “em sua estrutura de fundo se manifesta como um escrito judaico”. A formação bíblica do autor e seu extenso conhecimento da versão dos LXX foi ilustrada por Larcher com argumentos irrefutáveis. A este respeito, é Grelot quem se mostra mais contundente, considerando Sb como a última etapa de um processo de desenvolvimento cujas raízes se localizam nos conteúdos revelados do AT: “apesar do recurso *ocasional e titubeante* para a linguagem antropológica grega (cf. Sb 9, 15), o Sábio não introduz em absoluto na revelação os temas da filosofia helenista.<sup>71</sup>

Para além de uma simples refutação da ideia de que o Livro da Sabedoria contenha uma antropologia helênica, e, por conseguinte, uma doutrina escatológica diversa dos demais

---

<sup>71</sup> “El pretendido platonismo del libro es rechazado por Bückers: ‘la solución platónica al problema cuerpo-alma no se puede verificar en el libro de la Sabiduría’. Hoffmann admite ‘numerosas referencias a la filosofía griega’, pero declara que el libro ‘en su estructura de fondo se manifiesta como un escrito judío’. La formación bíblica del autor y su extenso conocimiento de la versión de los LXX ha sido ilustrada por Larcher con argumentos irrefutables. A este respecto, es Grelot quien se muestra más tajante, considerando Sb como la última etapa de un proceso de desarrollo cuyas raíces se localizan en los contenidos revelados de AT: ‘a pesar del recurso ocasional y titubeante al lenguaje de la antropología griega (cf. Sb 9, 15), el Sabio no introduce en absoluto en la revelación los temas de la filosofía helenista’”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. escatología cristiana*, p. 352.

textos do Antigo Testamento, Ruiz de la Peña demonstra a paridade do texto com a compreensão veterotestamentária:

Recapitemos os dados obtidos. Não se demonstra que Sb professe uma antropologia dualista; mas bem se comprova o contrário. O vigor com que emergem no livro temas característicos do A.T. (criação do homem a partir do barro, sua condição de imagem de Deus, imortalidade como prêmio da justiça, persistência da imagem do *Scheol*, caráter escatológico da salvação, com a espera de um juízo final e a fé implícita da ressurreição) fazem de Sb, não um *specimen* da cultura grega, mas sim um testemunho mais (junto com Dn) da literatura apocalíptica paleotestamentária.<sup>72</sup>

O fundamental para nosso estudo é a conclusão do autor em relação à ideia de que o Livro da Sabedoria pudesse oferecer elementos para justificar a teoria do estado intermediário da alma separada do corpo: não é possível afirmar que o Livro da Sabedoria, e todo o Antigo Testamento, venha a patrocinar tal teoria.

Passemos à exposição da análise que Ruiz de la Peña faz a respeito do tema em questão no Novo Testamento. Uma afirmação inicial figura importante: para nosso autor, o Novo Testamento é escrito na mesma perspectiva antropológica do Antigo Testamento, ou seja, o homem é visto como unidade psicossomática. Não é possível afirmar uma mudança de pensamento com base nos textos neotestamentários. Para Ruiz de la Peña, é impossível justificar, segundo o pensamento semítico, uma vida desprovida de corporeidade<sup>73</sup>.

Para analisar, nos escritos sinóticos, o tema do estado intermediário da alma separada do corpo, Ruiz de la Peña considera de fundamental importância o estudo da equivalência dos termos *psyché e nefesch*. Para ele, a equivalência desses termos mostra-se óbvia e indiscutível. Tal equivalência corrobora com a tese defendida pelo autor de que não há nos escritos sinóticos uma dicotomia alma-corpo que pudesse sustentar uma antropologia dualista.

---

<sup>72</sup> “Recapitemos los datos obtenidos. No se ha demostrado que Sb professe una antropología dualista; más bien se comprueba lo contrario. El vigor con que emergen en el libro temas característicos de AT (creación del hombre a partir del barro, su condición de imagen de Dios, inmortalidad como premio de la justicia, persistencia de la imagen del *Scheol*, carácter escatológico de la salvación, con la expectación de un juicio final y la fe implícita en la resurrección) hacen de Sb, no un *specimen* de la cultura griega, sino un testimonio más (junto con Dn) de la literatura apocalíptica paleotestamentaria”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión*. escatologia cristiana, p. 360.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 361.

São numerosos os lugares em que a equivalência *psyché e nefesch* é óbvia e indiscutível. Mc 8,35 (cf. Mt 16, 25; Lc 9,24; Mt 10, 39; Lc 17,33) não distingue entre dois modos de existência, o terreno e o celeste; fala, sim, de uma vida contemplada como unidade indivisível, que se ganha ou que se perde na medida em que se aceite ou se recuse o seguimento de Cristo, sem que nos descreva mais precisamente em que consiste a *sotería psychés*.<sup>74</sup>

Resta, ainda, a questão dos textos nos quais o termo *psyché* aparece como relativo à polaridade *sôma-psyché*. Ruiz de la Peña defende que os casos em que isso se verifica são situações excepcionais. Esses dois casos ocorrem em Mateus – Mt 6, 25; 10, 28 – e seus correspondente em Lucas, já que Marcos não conhece esse termo. Não nos caberá a análise pormenorizada que o autor faz desses textos, pois o que nos interessa é a conclusão a que ele chega.

Assim, sublinhamos, no texto de Ruiz de la Peña, a conclusão a respeito da possibilidade de justificar a tese da alma separada do corpo nos escritos sinóticos: “A terminologia antropológica dos sinóticos não se presta, em suma, a representação de uma alma separada nem se dobra ao esquema dicotômico alma-corpo.”<sup>75</sup>

Na continuação de seu texto, Ruiz de la Peña apresenta algumas perícopes de Mateus e Lucas que tangenciam a questão da retribuição pós-morte. O primeiro texto é Mt 27, 52ss, que relata a saída dos mortos de suas tumbas após a ressurreição de Cristo; o segundo texto é de Lc 16, 19-31, que narra o episódio do pobre Lázaro e do rico opulento. Essas duas perícopes, segundo o autor, representam a fidelidade dos sinóticos à doutrina hebraica do *scheól*. Em ambos os casos, se verificam rasgos de corporeidade, sem que haja substrato que possa justificar um estado intermediário de desencarnação.

Ainda um terceiro texto é analisado por Ruiz de la Peña. Trata-se do episódio do diálogo entre Jesus e o ladrão que se arrepende no momento da crucificação escrito por Lucas (Lc 23, 42-43). Segundo o autor, o texto somente oferece uma ideia de retribuição imediata

---

<sup>74</sup> “Son numerosos los lugares en que la equivalencia *psyché-nepesch* es obvia e indiscutible. Mc 8,35 (cf. Mt 16, 25; Lc 9,24; Mt 10, 39; Lc 17,33) no distingue entre dos modos de existencia, el terreno y el celeste; habla más bien de una vida contemplada como unidad indivisible, que se logra o se malogra en la medida en que se acepte o se rechace el seguimiento de Cristo, sin que se nos describa más precisamente en qué consiste la *sotería psychés*”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión*. escatologia cristiana, p. 362.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 367.

após a morte, sem que se possa fazer afirmações antropológicas sobre o estado do sujeito receptor dessa retribuição.

Em suma, Ruiz de la Peña esforça-se por demonstrar que a linguagem antropológica dos sinóticos não pode justificar um estado intermediário no qual a alma se encontra separada do corpo ou desprovida de traços de corporeidade. O autor rechaça a ideia de que haja um desenvolvimento doutrinal antropológico e escatológico nos sinóticos no pouco espaço de tempo que separa a morte de Jesus e a escrita dos textos, fazendo com que se conserve o núcleo duro do pensamento antropológico hebraico.

Seguindo o desenvolvimento do texto da primeira edição de *La Otra Dimensión*, passemos a uma síntese da análise que Ruiz de la Peña faz dos escritos paulinos no que concerne o tema em questão nesta subseção, já evidenciada no primeiro capítulo deste trabalho, demonstrando a perspectiva antropológica integral que se encontra nos escritos do apóstolo.

Os escritos paulinos apresentam uma constante expectativa do fim dos tempos, ainda mesmo quando corrige a comunidade de Tessalônica em relação à parusia iminente. A escatologia presente nos textos de Paulo está ancorada em uma teologia que abarca toda a criação na redenção final.

Contrariamente às aspirações de cunho gnóstico, sua fé na salvação parte da fé na criação como processo histórico e mundano; a “redenção de nosso corpo” é inseparável da “libertação da criação” (Rm 8, 19,23; cf. 1 Cor 15, 20-28; Fl 3, 21).<sup>76</sup>

Outro ponto basilar na escatologia paulina é seu caráter cristocêntrico – Ele, Jesus Cristo, é o portador do *eschaton*, seja em sua Ressurreição, ou em sua operação mesmo antes de sua Páscoa. Assim, a morte pessoal e a ressurreição geral possuem o mesmo denominador cristológico.

---

<sup>76</sup> “Contrariamente a las aspiraciones de signo gnóstico, su fe en la salvación parte de la fe en la creación como proceso histórico y mundano; la ‘redención de nuestro cuerpo’ es inseparable de ‘la liberación de la creación’ (Rm 8, 19-23; cf. 1 Co 15, 20-28; Plp 3, 21)”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. escatologia cristiana*, p. 372-373.

Podemos concluir esta subseção afirmando que, na primeira edição da obra *La Otra Dimensión*, fica evidente o empenho de Ruiz de la Peña em refutar bíblicamente a tese do estado intermediário da alma separada do corpo. O autor procura contrapor o problema do estado intermediário entre a morte pessoal e a ressurreição geral com a sentença antropológica de que não se concebe um estado temporal/espacial em que a alma se encontre separada de sua corporeidade.

### 2.2.2 A discussão teológica

Seguindo a mesma perspectiva que desenvolve na análise bíblica do tema, Ruiz de la Peña procurará demonstrar como o tema do estado intermediário das almas separadas do corpo é desenvolvido na discussão teológica. Seguiremos apresentando o pensamento do autor na primeira edição da obra *La Otra Dimensión*, para que, depois, possamos estabelecer o estudo comparativo com a segunda edição.

Ruiz de la Peña considera que o problema levantado por João XXII será o grande propulsor das discussões sobre o estado intermediário, sobretudo pela opção em colocar como sujeito da visão beatífica a alma separada. De fato, a problemática resultante dos discursos de João XXII e as correções de Bento XII apresentadas na Bula *Benedictus Deus* são a pedra angular na discussão teológica do tema do estado intermediário.

A problemática que deu origem à Bula de Bento XII começou com alguns sermões de seu imediato antecessor, João XXII. Esse havia proferido dois sermões emblemáticos; o primeiro na Festa de Todos os Santos em 1331 e o segundo no terceiro domingo do Advento, no mesmo ano. Os sermões tinham como conteúdo a ideia de que todos os eleitos não gozam da visão de Deus a não ser depois da ressurreição. Logo após tais manifestações, houve protestos e apresentação de posições contrárias, pois as ideias de João XXII se mostravam distantes da Tradição da Igreja.

Em reação a esses protestos e razões contrárias as suas, João XXII se retratou de suas opiniões privadas submetendo-se ao juízo da Igreja. Um dia antes de sua morte, 03 de

dezembro de 1334, ele revogou solenemente suas posições controversas diante do colégio dos cardeais. Essa retratação foi divulgada de maneira póstuma por Bento XII:

Confessamos, pois, e cremos que as almas purificadas separadas dos corpos estão no céu, no reino dos céus e no paraíso, recolhidas junto a Cristo na comunhão dos anjos, e que, conforme a lei comum, veem claramente a Deus e à divina essência, face a face, tanto quanto o permite o estado e a condição da alma separada.<sup>77</sup>

Coube a Bento XII, imediato sucessor de João XXII, realizar a correção e estabelecer margens seguras para a discussão. Assim, dois anos após a morte de seu antecessor, Bento XII escreve a *Bula Benedictus Deus*, tratando do problema em voga.

O documento recebe grande relevância, uma vez que pretende definir uma doutrina clara em meio à confusão teológica que vigia. Isso torna-se evidente pelas palavras iniciais da Constituição: “Com esta constituição, que terá vigência perpétua, nós, em virtude da autoridade apostólica, definimos.”<sup>78</sup>. Cabe ressaltar que esta constituição define que, depois da morte e antes do juízo universal, as almas já estão no céu gozando da visão divina.

Para Ruiz de la Peña, é necessário realizar uma interpretação correta acerca das afirmações da referida constituição. Segundo o autor, a intenção de Bento XII não era de determinar o estado das almas separadas dos corpos, mas sim assegurar a subsistência pós-morte da integralidade da pessoa, mesmo utilizando uma linguagem comum para a época, sem a conotação dualista.

A Constituição de Bento XII supõe certamente a existência de um estado intermediário. Mas o objetivo da definição não é, cremos, a dita existência (que era admitida pela teoria errônea que provocou a definição), mas a condenação de todo

---

<sup>77</sup> “*Fatermur siquidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in caelo, caelorum regno et paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae et vident Deum de communi lege ac divinam essentiam facie ad faciem clare, in quantum status et condicio compatitur animae separatae*”. DS 991.

<sup>78</sup> “*Hac in perpetuum valiture Constitutione Apostolica diffinimus*”. DS 1000.

adiamento da retribuição essencial; o que o documento quer ensinar é a imediatez da consumação depois da morte, posta em dúvida por João XXII.<sup>79</sup>

O autor defende que o esquema representativo da alma separada do corpo era linguagem comum entre os teólogos da época e não determina outra coisa senão um modo de expressão da subsistência do “Eu” pessoal e integral após a morte. De acordo com Ruiz de la Peña, para que o documento em questão pudesse ser um elemento de definição do estado da alma separada, seria necessário provar que o esquema representativo, conforme ele denomina, é também objeto de definição e não apenas a visão imediata de Deus após a morte conforme a sorte dos defuntos.

Nos parece que Ruiz de la Peña centra esforços para demonstrar a desconexão da definição da visão beatífica em relação à ideia do estado intermediário das almas separadas. O autor postula, inclusive, a suposição de que, para haver de fato a consumação da visão beatífica e o gozo completo, deveria sustentar-se que o sujeito mesmo de tal visão deveria ser o homem inteiro, e não a alma que ainda claudica de sua corporeidade, portanto, ainda menos perfeita.

Contudo: pode admitir-se essa atividade perfeitíssima, plenamente saciativa, na alma separada, a saber: em um sujeito distinto do que mereceu, em uma identidade incompleta, em algo que não é ser, mas princípio de ser? Não caberia perguntar assim: por que se dá imediatamente a retribuição essencial, se o único sujeito capaz de recebê-la é o homem inteiro?<sup>80</sup>

O estado intermediário se justifica quando há uma espera. Essa expressão faz sentido na teologia judaica do *scheol* e na teoria protestante defendida por Oscar Cullmann do *sono dos mortos*. No entanto, na perspectiva católica, essa expressão só se justifica com a ideia da alma separada do corpo, que espera o juízo universal para recobrar sua integralidade corpórea.

---

<sup>79</sup> “La Constitución de Benedicto XII supone ciertamente la existencia de un estado intermedio. Mas el objetivo de la definición no es, creemos, dicha existencia (que era admitida por la teoría errónea que provocó la definición), sino la condena de todo aplazamiento de la retribución esencial; lo que el documento quiere enseñar es la imediatez de la consumación despues de la muerte, puesta em duda por Juan XXII”. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La otra dimensión. escatología cristiana*, p. 393.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 394.

Se defendemos que a visão beatífica é completa após a morte e que a ressurreição somente significaria um aumento *intensivo* do gozo eterno e não *extensivo*, é o mesmo que defender que a corporeidade é um elemento acidental ao homem que já morreu em Cristo. Tal visão, no entender do autor em estudo e na obra já referida, trai a tradição escriturística tanto do Antigo, quanto do Novo Testamento, bem como do Concílio de Viena<sup>81</sup>.

Diante do exposto, é possível perceber a irredutibilidade do autor em defender a ideia de que teoria do estado intermediário, embasado no esquema da alma separada do corpo, não pode sustentar-se a partir de uma antropologia bíblica e nem mesmo através do Magistério da Igreja. Recebe especial atenção nos escritos de Ruiz de la Peña a condição integral da pessoa, não sendo possível considerá-la deficitária de sua condição corporal, nem mesmo após a morte, pois esta não seria capaz de fragmentar sua condição criatural.

Para melhor compreender a oposição de Ruiz de la Peña à ideia de um estado intermediário da alma separada do corpo, onde esta receberia a retribuição, passemos a uma análise do conceito de condição corpórea apresentada por ele em seus escritos.

### 2.3 A CONDIÇÃO CORPÓREA EM RUIZ DE LA PEÑA

Considerando o que acima afirmamos, faz-se necessário aprofundarmos a visão corpórea na teologia de Ruiz de la Peña. De fato, salta-nos a vista a relevância do tema em sua construção antropológica, e, por conseguinte, em sua elaboração escatológica.

O desenvolvimento teológico, ao longo da história, nos conduziu a uma formulação antropológica unitária, refutando toda forma de dualismos ou monismos excludentes de uma das dimensões que compõe o homem. É possível constatar essa evolução da reflexão teológica nas próprias definições magisteriais da Igreja.

---

<sup>81</sup> “Outrossim, sempre com o consenso do referido Santo Concílio, reprovamos como errônea e contrária à verdade da fé católica, toda doutrina ou tese que afirme temerariamente que a substância da alma racional ou intelectual não é verdadeiramente e por si a forma do corpo humano, ou suscite dúvida a esse respeito; e, para que seja conhecida por todos a verdade da pura fé e fechado o caminho a todo erro, definimos que qualquer um que no futuro ouse afirmar, defender ou sustentar com pertinácia que a alma racional ou intelectual não é a forma do corpo humano por si essencialmente, deve ser considerado herege”. DS 902.

A trajetória seguida pelas declarações do magistério da Igreja representam uma progressão crescente até a afirmação da unidade do homem, através de três grandes marcos: a) os textos magisteriais até Latrão IV inclusive, falam de uma natureza humana que *consta de* (ou está constituída por) alma e corpo; b) Viena dá um passo mais quando ensina que a alma e corpo se unem substancialmente; mas o sujeito de sua afirmação, é, todavia, a alma (*corpore forma corporis*); c) enfim, o Vaticano II (GS 14) afirma categoricamente que “*o homem é uno em corpo e alma*” (*corpore et anima unus*).<sup>82</sup>

Ruiz de la Peña está na esteira dos teólogos que centram esforços para superar a linguagem teológica que possa trazer à fala velhos dualismos e propor uma antropologia equilibrada. Servirá ao nosso autor, como critério hermenêutico determinante nessa jornada, a afirmação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, conforme segue.

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia.<sup>83</sup>

Além da fundamentação conciliar, está na base do pensamento de Ruiz de la Peña a antropologia tomista. Contudo, o autor compreende ser necessário superar o esquema hilemórfico, que, a seu ver, já não responde mais às necessidades linguísticas de uma nova antropologia. Para isso, o autor propõe alguns critérios filosóficos e teológicos que podem recolocar a questão antropológica com um novo *status*.

Filosoficamente, o autor traça uma linha de complementariedade entre a fenomenologia e a metafísica, demonstrando o ser humano em sua abertura ao mundo e sua relação transcendente com Deus. A fenomenologia é o ponto de partida, mas não fecha o

---

<sup>82</sup> “*La trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio representa una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres grandes hitos: a) los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que consta de (o está constituída por) alma y cuerpo; b) Vienne da un paso más cuando enseña que alma y cuerpo se unen substancialmente; c) en fin, el Vaticano II (GS 14) asevera categóricamente que ‘el hombre es uno en cuerpo y alma’ (corpore et anima unus).*” RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 129.

<sup>83</sup> *Gaudium et Spes*, 14.

homem nos limites do tempo e espaço; abre-se, pela metafísica, a possibilidade da transcendência.

Teologicamente, Ruiz de la Peña sustenta sua antropologia em quatro pilares: (a) homem como *Imago Dei*; (b) centralidade cristológica da antropologia; (c) índole escatológica da salvação; (d) supremacia soteriológica sobre o pecado. Advertimos que não é intenção do autor elaborar uma antropologia do corpo, mas sim salvaguardar o valor da pessoa enquanto *Imago Dei*, repensando e atualizando a problemática alma – corpo.

Ao longo do século XX, a questão do corpo foi abordada de maneira especial pelas ciências da linguagem, uma vez que a primeira experiência que o homem faz de si é através da linguagem corpórea; compreende-se como ser no mundo a partir da fronteira que o próprio corpo traça em relação aos demais sujeitos e objetos percebidos. Surgem, assim, a consciência do Eu, a alteridade e a capacidade de interação e comunicação. Nesse caso, o corpo escapa a toda possibilidade de definição como objeto, pois o homem não é capaz de distanciar-se de sua corporeidade para objetivá-la. Desse modo, surge a compreensão de *ser* corpo e não *possuir* um corpo.

Nota-se, nessa compreensão, um traço fundamental da fenomenologia, permitindo unir o pensamento ao pensado sem a objetivação, mas permitindo a sua própria manifestação. Rompe-se, assim, o imperativo cartesiano da radical separação entre *res cogito* e *res extensa*.

Nesse sentido, Ruiz de la Peña apresenta-nos uma descrição da realidade corpórea fundada em quatro aspectos: (a) ser-no-mundo; (b) ser-no-tempo; (c) ser mortal; (d) ser sexuado; (e) expressão comunicativa do eu<sup>84</sup>. Vejamos uma síntese dessa descrição.

A realidade do corpo é, em certo sentido, uma coextensão ao mundo e não mera fronteira de “guerra” entre o “eu” e o “mundo”. Bem mais do que estar simplesmente no mundo, o homem *é* no mundo e dessa interação depende a realização de seu *ser*.

Seguindo o itinerário proposto por Ruiz de la Peña, o homem, enquanto condição corpórea, está inserido no tempo; *é ser no tempo*. Nessa condição, o homem realiza sua existência progressivamente: “Somente ao final do tempo é dado ao ser humano alcançar sua própria identidade”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 134-138.

<sup>85</sup> “*Sólo al final del tiempo que le ha sido dado alcanza el ser humano su propia indentid*”. *Ibidem*, p. 135.

O autor defende, como já vimos anteriormente, que a morte desmundaniza e destemporaliza o homem, não sendo um evento circunscrito ao corpo, mas que atinge o homem em sua totalidade.

Supor que o sujeito do verbo morrer é o corpo, não o homem, equivale a ignorar que, segundo vimos dizendo, o homem é corpo. A banalização da morte como fenômeno epidérmico, além de chocar com a intuição que todos temos da sua terribilidade, é uma forma de regressão ao dualismo antropológico.<sup>86</sup>

Desse modo, a morte não é algo circunstancial ou acidental, mas faz parte da constituição do homem. Nos parece que esse é um fator fundamental na escatologia de Ruiz de la Peña. Ao encarar dessa forma a problemática da morte, solidifica-se a visão integral das dimensões humanas. Retomaremos mais adiante essa temática fundamental.

Na corporeidade humana, também se expressa a sua identidade sexuada. Essa compreensão decorre da visão bíblica e natural da pessoa; no princípio da *Imago Dei*, compreende-se a natureza humana como sexuada, ou seja, dividida entre masculino e feminino. São dois modos de ser no mundo que se realizam a partir da complementariedade e da comunhão.

Por fim, Ruiz de la Peña aborda o aspecto comunicativo do homem. É através do corpo que o homem se diz a si mesmo e realiza sua capacidade de comunicação. O corpo é o “sacramento” de encontro entre o *eu* e o *tu*, expressão, ainda que turva, da interioridade do homem.

O homem evidencia no e pelo seu corpo o que é, na expressividade da figura e do gesto, na palavra corporalmente articulável e perceptível. Durante a existência

---

<sup>86</sup>“Suponder que el sujeto del verbo morir es el cuerpo, no el hombre, equivale a ignorar que, según venimos diciendo, el hombre es cuerpo; la banalización de la muerte como fenómeno epidérmico, alla de chocar con la intuición que todos tenemos de su terribilidad, es una forma de regresión hacia el dualismo antropológico”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 136.

terrestre, essa automanifestação não alcança a claridade sem ambages; é, ou pode ser, ambígua, equívoca.<sup>87</sup>

Com essas considerações, Ruiz de la Peña pretende resgatar a dimensão corpórea de uma visão de objeto, colocando-a na ordem do ser. Contudo, esse resgate do corpo não pode ser tomado à parte da centralidade cristológica do pensamento de nosso autor.

O resgate da dimensão corpórea está fundamentado na Ressurreição de Cristo, e não em um monismo de cunho estético postulado em nosso tempo. A ideia não é tomar o corpo de modo idealista na busca de um horizonte estético: “A fé na ressurreição, e não o culto pagão e idealista do corpo, é a mais alta forma de fidelidade a este e o mais eficaz antídoto contra a sua depreciação”<sup>88</sup>.

Desta densa e integral compreensão antropológica, repercutirá implicações escatológicas realmente profundas. Dada a imbricação corpo/alma como identidade da pessoa humana, a primeira pergunta que se impõe é: na hora da morte, o que perecerá? A esta pergunta, nosso autor dedicará boa parte de sua reflexão teológica. Passemos a uma análise dessa questão nos primórdios do desenvolvimento de seu pensamento teológico seguindo a mesma dinâmica de retomarmos o tema no terceiro capítulo observando as transformações desenvolvidas.

## 2.4 A MORTE DO HOMEM TODO

A morte é o fato inevitável e desde o ponto de vista concreto é indubitável, pois todos os seres humanos experimentam a morte como acontecimento último de sua existência. O tema da morte ocupa lugar de destaque na reflexão tanto no campo filosófico quanto teológico, como uma interrogação, para muitos, intransponível e angustiante.

---

<sup>87</sup> “El hombre patentiza, en y por su cuerpo, lo que es, en la expresividad de la figura y del gesto, en la palabra corporalmente articulable y perceptible. Durante la existencia terrestre, esa automanifestación no alcanza nunca la claridad sin ambages; es, o puede ser, ambigua, equívoca”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 223-224.

<sup>88</sup> *Idem. Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, p. 138.

Essa possibilidade, no entanto, não consegue penetrar em nossa inteligência porque a certeza da morte não procede somente do que constatamos no mundo, quer dizer, de realidades exteriores, mas sim de nosso interior. Sabemos que vamos morrer porque nossa estrutura como pessoas está voltada para a morte.<sup>89</sup>

A morte como possibilidade constitui um paradoxo ao passo que modifica a forma de experimentar a temporalidade da vida. Tal possibilidade funciona no homem como propulsor para realização de projetos vitais, impulsionando a fazer agora, pois o depois é incerteza. A não possibilidade da morte ou a imortalidade colocaria a homem na posição do ostracismo, da inércia de sempre protelar suas ações, haja vista o modo de relacionar-se com o tempo.

Sendo assim, a morte é constitutiva do ser humano, pois desenvolve suas potencialidades no cenário existencial de acordo com o conhecimento de que em determinado momento, que não é sabido ou consciente, irá morrer.

Por isso, às vezes, aos homens chama-se simplesmente de mortais. “os mortais, disse Heidegger, são os homens. Se chamam mortais porque podem morrer. Morrer significa ser capaz da morte enquanto morte. Somente o homem morre. O animal simplesmente perece”.<sup>90</sup>

Dada essa perspectiva da morte desde uma compreensão da antropologia filosófica uma questão é colocada: o que sofre as consequências da morte? O corpo ou alma, ou ainda, ambos? Se compreendermos o ser humano em sua totalidade integrando corpo e alma, logo devemos responder que ambas sofrem as consequências da morte. No entanto, é possível falar em “morte da alma”?

---

<sup>89</sup> “Esa posibilidad, sin embargo, no logra penetrar en nuestra inteligencia porque la certeza de la muerte no procede solamente de lo que constatamos en el mundo, es decir, de realidades exteriores, sino de nuestro interior. Sabemos que vamos a morir porque constatamos que nuestra estructura como personas está abocada a la muerte”. BURGOS, J. M. *Antropología: una guía para la existencia*. p. 355.

<sup>90</sup> “Por eso, a veces, a los hombres se les llama simplemente mortales. ‘los mortales, dice Heidegger, son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaces de la muerte en cuanto muerte. Solo el hombre muere. El animal simplemente perece’. Y desde esta perspectiva resulta banal la antigua tesis que se esconde de la muerte negando su existencia”. BURGOS, J. M. *Antropología: una guía para la existencia*, p. 359.

Santo Agostinho, ao referir-se à imortalidade da alma, salienta que a própria alma pode ser mortal quando separada de Deus. No caso, Agostinho escreve para falar sobre a condenação eterna, quando da parusia.

Mas vejo que é preciso examinar com um pouco mais de cuidado a natureza da morte. Embora a alma, de fato, seja realmente imortal, também ela tem, porém a sua morte própria. Diz-se que é imortal, também porque, sob qualquer forma, por pequena que seja, não deixa de viver e de sentir – ao passo que o corpo é mortal porque pode ser privado de toda vida, de modo nenhum podendo viver por si mesma.<sup>91</sup>

Compreendemos que a citação de Agostinho se refira à condição da imortalidade da alma enquanto unida a Deus, ou seja, que a alma não possui a imortalidade em si, mas que participa da imortalidade de Deus. Ainda que a afirmação de Agostinho não se refira somente ao acontecimento da morte como evento natural, ela nos abre a possibilidade de falar na morte do homem todo, pois considerar a morte apenas do corpo pode introduzir um dualismo na relação corpo/alma, afirmando a supremacia da alma sobre o corpo.

Nesse sentido, as teologias medieval e pós-tridentina consideravam a morte como o fim do tempo da prova, sem considerar sua constante presença na vida humana. Tal compreensão é resultante de uma antropologia profundamente dualista, na qual a prevalência do elemento espiritual (alma) suplanta o elemento material (corpo). Uma vez afirmado que o elemento espiritual, segue uma constante, tendo a morte apenas reflexo sobre o corpo, que passa a ser considerada como acidental, um evento isolado.

A compreensão da morte, separação de corpo e alma, deixou de encontrar consenso entre os teólogos, tanto católicos, quanto protestantes. A busca passa a ser por um discurso integrador, em que se perceba o ser humano dual e indissolúvel de matéria e espírito.

O ser humano, enquanto totalidade corpo/alma, está implicado na tessitura do tempo/espço. Dessa forma, podemos dizer que a morte é mais do que a separação do corpo da alma, mas é a ruptura do ser humano total com a relação de tempo e espaço. Segundo Ruiz de la Peña, o homem é *homo viator*, está a caminho e em processo de fazer-se; somente no

---

<sup>91</sup> AGOSTINHO. *De civitate*, p. X.

final do tempo que lhe foi dado conquistará a sua identidade própria e sua corporeidade definitiva.

Considerando o que fora dito até agora sobre a compreensão antropológica de Ruiz de la Peña, faz-se necessário avançar para o tema da morte desenvolvido por nosso autor. Contudo, tal pensamento, assim como sua compreensão escatológica, apresenta mudanças ao longo de sua vida. Apresentaremos, nesta seção, a primeira fase desse pensamento, partindo, sobretudo, de sua obra *El hombre y su muerte*<sup>92</sup>.

Ruiz de la Peña defende a ideia de que a morte não é um evento isolado, ou o fim de uma dimensão de sua constituição humana, mas é o fim do homem inteiro. É frequente encontrar na obra em questão frases como essa:

A ressurreição é a recuperação da existência do homem inteiro que havia sucumbido inteiramente na morte. Todo homem inteiro havia cessado de ser; todo homem recobra o ser, mas não mais retornando a um período, novamente destinado a morte, mas sim no estado definitivo da existência terrena.<sup>93</sup>

A linguagem aqui empregada não deixa espaço para falar na sobrevivência da alma – que deixa de ser imortal – podendo abrir espaço para uma leitura monista, de cunho reducionista materialista, o que não permitiria a distinção do homem como ser espiritual.

Fica claro que o desejo de Ruiz de la Peña é levar ao extremo o conceito de antropologia integral, sem que houvesse a valorização de um elemento em detrimento a outro. Contudo, com essa radicalização surge um problema basilar: que homem inteiro é esse que morre? A morte será aniquilação?

---

<sup>92</sup> Trata-se de sua tese doutoral, dirigida pelo Pe. Alfaro, e defendida na Faculdade de Teologia da Universidade Gregoriana. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El hombre y su muerte (antropología teológica actual)*. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Gregoriana, Burgos, 1971.

<sup>93</sup> “*La resurrección es la recuperada existencia del hombre entero que había sucumbido en la muerte enteramente. Todo el hombre había cesado de ser; todo el hombre recobra el ser, pero no ya en la vuelta de un período transitorio, de nuevo destinado a la muerte, sino en el estado definitivo de la existencia terrena*”. *Ibidem*, p. 372.

Ruiz de la Peña evita utilizar a conceituação de morte como separação de *alma e corpo*, ainda que, em algum sentido, possa ser legítima. Prefere a aproximação à morte como o *fim do homem inteiro, embora não inteiramente*. Por *fim do homem inteiro*, entende a dissolução da união substancial entre espírito e matéria que o constituía enquanto corpo espiritualizado ou alma encarnada; é o fim da pessoa e do seu agir livre. O homem, enquanto homem, deixa de existir. Mas a morte não é absoluta aniquilação. Há algo do homem que permanece. Por isso a afirmação *embora não inteiramente*. A categoria *alma* é o fato de sua permanência, como *imortalidade*. A morte é, portanto, o fim do homem inteiro, embora não inteiramente porque dele permanece na existência a *alma imortal*.<sup>94</sup>

Ao realizar essa abordagem sobre a morte, Ruiz de la Peña busca harmonizar duas ideias fundamentais irrenunciáveis encontradas na Revelação: a unidade corpo e alma; e a imortalidade da alma. A ideia da *morte do homem inteiro* sofre resistência, uma vez que considera possível falar da morte total da pessoa, inclusive da alma. Mas será possível falar da morte do homem inteiro sem negar a imortalidade da alma? Passemos a análise do tema da imortalidade da alma para melhor juízo.

#### 2.4.1 A Imortalidade da Alma

O tema da imortalidade da alma é corrente desde o período patrístico e encontra resguardo na escatologia em duas fases, pois, para que essa possa ser justificada, é necessário que haja um elemento que subsista após a morte e que aguarde a ressurreição e a retribuição plena. Não nos será possível um aprofundamento do tema na perspectiva patrística, mas nos serviremos da análise apresentada por Schmaus<sup>95</sup> no que tangencia o tema.

Segundo Schmaus, a falta de clareza sobre o tema da imortalidade da alma levou a reflexão dos Santos Padres a posições diversas, mas concordantes no tocante a sua existência. A problemática inicial girava em torno da afirmação da imortalidade da alma humana, uma

---

<sup>94</sup> BELINI, L. A. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente*: teologia da morte em J. L. Ruiz de la Peña, p. 99.

<sup>95</sup> SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*: escatologia, p. 209-210.

vez que a *imortalidade pertencia ao atributo divino*, e se a alma seria imortal em si um em relação a Deus.

Suposto que por *metopsiquismo*<sup>96</sup> se entenda a opinião segundo a qual a alma humana não é imortal em virtude de sua própria essência, este sistema foi ensinado por todos os Santos Padres. Mas o escritor eclesiástico Eusébio (m.393) e outros teólogos cristãos da antiguidade nos referem que, segundo afirmam alguns homens na Arábia, no momento da morte biológica, a alma se dissolve e, no instante da ressurreição da carne, ela será revivificada junto com o corpo, permanecendo imortal desde então. Esta forma de *metopsiquismo* foi rejeitada pelos Santos Padres. Como expoente típico da mente patrística no século II mencionamos Ireneu. Ele opina que a imortalidade da alma se deve à vontade de Deus e está garantida pela presença do Pneuma. A imortalidade consiste no encontro salvífico com Deus e não numa mera sobrevivência à morte.<sup>97</sup>

Percebe-se, nessa citação, que o ensinamento dos Santos Padres afirma a imortalidade da alma, inclusive citando situação em que se ensinava o contrário como condenável. A preocupação não está centrada na imortalidade da alma em si, mas no dom soteriológico.

A tendência platônica surgirá com Tertuliano ao tentar explicar a imortalidade da alma em virtude de sua própria essência. Para tal, ele se vale da antropologia dualista, estranha até então aos Santos Padres.

Para solucionar a questão como se deve interpretar a sobrevivência do homem à morte já antes da ressurreição, afirmada, mas não esclarecida pela Escritura, os Santos Padres se serviram da filosofia grega. Com isso, os pontos de apoio da Escritura se converteram na doutrina da imortalidade da alma. Contudo, em seu núcleo, esta não foi tomada do pensamento grego como um corpo estranho e incorporada ilegitimamente ao pensamento cristão. Mas, a ideologia platônica foi utilizada como um meio para explicar o que na Escritura estava sem esclarecimento.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> O autor não faz uma explicação sobre o termo de forma explícita em seu texto, mas é compreensível como morte da alma ou *psiqué*.

<sup>97</sup> SCHMAUS, M. *A fé da Igreja: escatologia*, p. 209.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 210.

Podemos dizer que a doutrina da imortalidade da alma encontra já na teologia desenvolvida pelos Santos Padres amparo e sentido. Essa doutrina navegará em águas tranquilas até a controvérsia provocada pelo Papa João XXII e sua subsequente conclusão com Bento XII, anteriormente desenvolvidas nesse texto<sup>99</sup>.

A teologia católica reafirma a imortalidade da alma como princípio para que haja a ressurreição individual e a unicidade da pessoa não viesse a se perder frente a uma espécie de alma racional coletiva, tese ensinada por Pietro Pomponazzi, condenada pelo referido concílio. Contra essa ideia, o Concílio de Latrão V (1512-1517) se manifesta da seguinte forma:

Visto que [...] o semeador da cizânia, o antigo inimigo do gênero humano [cf. Mt 13,25], ousou semear e multiplicar no campo do Senhor alguns erros extremamente perniciosos, sempre rechaçados pelos fiéis, sobretudo quanto à natureza da alma racional, a saber, que ela seria mortal ou única em todos os homens, e que alguns que se dedicam à filosofia com leviandade sustentam que tal proposição é verdadeira, pelo menos segundo a filosofia: desejando tomar as oportunas providências contra este flagelo, com aprovação deste santo Concílio, condenamos e reprovamos todas aqueles que afirmam que a alma intelectiva é mortal ou uma única em todos os homens, ou aqueles que alimentam dúvidas a esse respeito: pois ela não só é verdadeiramente, por si e essencialmente, a forma do corpo humano, como se lê num cânon do nosso predecessor Papa Clemente V, de feliz memória, publicado no Concílio de Vienne [\*902], mas é também imortal e, dada a multiplicidade de corpos nos quais é infundido individualmente, é multiplicável, multiplicada e multiplicanda.<sup>100</sup>

Séculos mais tarde a teologia protestante colocará em xeque a ideia da imortalidade da alma como oposição à ressurreição. Em 1956, o teólogo protestante Oscar Cullman publica uma obra intitulada *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?* A obra se tornou um clássico na discussão do tema, uma vez que estabelecia oposição entre duas verdades fundamentais. Cullman sustenta que a ideia da imortalidade da alma não encontra sustentação nos escritos neotestamentários.

---

<sup>99</sup> Ver 2.1.2 A discussão teológica.

<sup>100</sup> DS, 1440.

Dos dois membros do dilema “imortalidade da alma” ou “ressurreição dos mortos”, somente o segundo seria neotestamentário; o primeiro seria uma doutrina filosófica grega, e o que é muito mais grave, incompatível com o ensinamento do Novo Testamento.<sup>101</sup>

A problemática levantada por Cullman transcende a discussão meramente em torno da tese da imortalidade da alma, mas se estende em direção à compreensão por séculos consolidada da escatologia em duas fases (juízo particular logo após a morte e a espera da parusia). Nesse sentido, a teologia sempre afirmou a sobrevivência de um elemento espiritual colocado entre a morte e a ressurreição da carne.

Uma vez suprimida a ideia de uma alma imortal, seria necessário afirmar a morte total do homem, afirmando, conseqüentemente, a escatologia em fase única, sendo imediata a ressurreição. Essa proposta influenciou tanto a teologia protestante, quanto a católica.

A ideia de uma morte total, portanto, de uma *aniquilação* do homem em sua singularidade, sofre feroz crítica tanto no campo católico, quanto protestante. A crítica se concentra em afirmar que, dado o fim total do homem, nada sobreviveria de sua singularidade, não sendo possível mais falar em ressurreição, mas em *creatio ex nihilo*. Ou ainda, falar em uma segunda criação da mesma identidade, tendo Deus que lhe restituir memórias, experiências, familiaridade, etc. tudo perdido em sua total aniquilação.

Para haver a ressurreição, é preciso que exista “algo” que possa ser ressuscitado. É nesse sentido que se compreende a definição do Concílio de Latrão V. Havendo apenas uma alma racional “geral”, não haveria o que ser ressuscitado por Deus.

É justamente nesse ponto que queremos aprofundar a definição de morte apresentada por Ruiz de la Peña, assinalada no início desta seção.

---

<sup>101</sup> “De los dos miembros del dilema ‘inmortalidad del alma’ o ‘resurrección de los muertos’, sólo el segundo sería neotestamentario; el primero sería una doctrina filosófica griega y, lo que es mucho más grave, incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento”. POZO, C. *Teología del más allá*, p. 167.

### 2.4.2 A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente

Tendo clarificado o tema da imortalidade da alma, retomemos a ideia da morte em Ruiz de la Peña agora de modo mais detido. Ressaltamos, aqui, a centralidade da compreensão de morte que tentaremos apresentar para o entendimento da escatologia de nosso autor; sem essa percepção, não é possível compreender completamente os motivos de sua escatologia.

Em sua obra, tomada como nosso objeto de estudo, *La Otra Dimensión* (1. ed.), Ruiz de la Peña retoma sua ideia fundamental sobre a morte apresentada em sua tese doutoral:

Diante de tudo, é necessário deixar bem assentado que a morte é o fim do homem inteiro. O ser humano é unidade de dois princípios de ser, espírito e matéria, os quais, ao consumir sua união substancial, tornam-se, respectivamente, alma e corpo. A alma, informando a matéria, cria o corpo que lhe é necessário para realizar-se como espírito humano; o corpo, matéria informada pela alma, é a expressão visível desta, sua autorrealização. [...] Pois bem: todos estes elementos constitutivos do humano (unidade substancial de espírito e matéria, mundanidade e socialidade) são radicalmente afetados pela morte. Ela é: dissolução da unidade (espírito-matéria) do ser; subtração da esfera do mundano; ruptura das relações com o outro. Nenhum outro evento incide tão categoricamente sobre a pessoa, a penetra com tão cortante impulso. A morte não é somente negação da vida; é o eclipse do sujeito da vida. É, pura e simplesmente, o fim do homem.<sup>102</sup>

Esta citação não deixa dúvidas quanto ao ponto de partida de nosso autor para a construção de sua escatologia; parte de uma antropologia integral sem aceitar o conceito de morte tradicional da separação de corpo e alma, uma vez que não lhe parece correto afirmar

---

<sup>102</sup> “Ante todo, es menester dejar bien sentado que la muerte es el fin del hombre entero. El ser humano es unidad de dos principios de ser, espíritu y materia, los cuales, al consumir su unión sustancial, devienen respectivamente alma y cuerpo. El alma, informando la materia, crea el cuerpo que le es necesario para realizarse como espíritu humano; el cuerpo, materia informada por el alma, es la expresión visible de ésta, su autorrealización.[...] Pues bien: todos estos elementos constitutivos de lo humano (unidad sustancial de espíritu y materia, mundanidad, socialidad) son radicalmente afectados por la muerte. Ella es: disolución de la unidad (espíritu – materia) del ser; subtracción de la esfera de lo mundano; ruptura con las relaciones con el otro. Ningún otro evento incide tan categóricamente sobre la persona, la penetra con tan cortante impulso. La muerte no es sólo negación de la vida; es el eclipse del sujeto de la vida. Es, pura y simplemente, el fin del hombre”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 309-310.

que a alma imortal pudesse *ser* o homem inteiro que seguiria vivendo: “Se a isso se objetasse que a alma é imortal, haveria que dizer, com Santo Tomás, que ela ‘não é homem nem pessoa’”<sup>103</sup>.

As distintas visões do homem condicionam essencialmente a elucidação do mistério da morte. Se se concebe aquele como união acidental de alma e corpo, será o corpo quem morre, não o homem. Se, pelo contrário, se parte de uma unidade substancial, a morte abarcará ao homem inteiro. Uma antropologia estática e essencialista verá na morte um fenômeno isolado e individual. A valorização da pessoa como identidade dinâmica integrará a morte na existência e será particularmente sensível aos elementos de ruptura relacional nela contidos. Só se se analisa, pois, nesta perspectiva antropológica, poderá chegar-se a um delineamento do tema.<sup>104</sup>

Nos parece bastante claro que Ruiz de la Peña nega a possibilidade de falar na morte apenas do corpo em função de sua visão antropológica integral. Tanto em sua tese doutoral, quanto na primeira edição de *La Otra Dimensión*, não é possível verificar uma resposta clara quanto à problematização da imortalidade da alma frente à ideia da morte do homem todo. Somente em escritos posteriores haverá a colocação do problema a partir de uma revisão do próprio conceito de alma. Por hora, nos basta as afirmações até então apresentadas, pois, ao analisarmos a segunda edição da obra *La Otra Dimensión*, poderemos demonstrar o caminho percorrido para a mudança de linguagem e re colocação do problema.

Para seguirmos a análise da escatologia de Ruiz de la Peña até 1979, quando da publicação do texto *Sobre algumas questões referentes à escatologia*, é importante que tenhamos diante de nossos olhos a tese sobre a morte do *homem inteiro*, pois esta será fundamental para a compreensão da contestação da doutrina do *estado intermediário* feita por Ruiz de la Peña. Passemos de imediato à análise de sua teologia concernente ao tema.

---

<sup>103</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatologia cristiana*, p. 310.

<sup>104</sup> *Idem. El hombre y su muerte*, p. 376.

## 2.4 CONCLUSÕES DE RUIZ DE LA PEÑA ACERCA DO TEMA DO ESTADO INTERMEDIÁRIO NA PRIMEIRA EDIÇÃO DA OBRA *LA OTRA DIMENSIÓN*

Como vimos até agora, Ruiz de la Peña solidifica, em sua antropologia, uma visão integral de homem sem admitir a linguagem dualista, nem mesmo ao tratar do tema da morte, refutando a ideia da morte como separação corpo e alma. Tal concepção, como já apontado anteriormente, terá reflexos no tema do estado intermediário.

Ruiz de la Peña critica o modelo de estado intermediário que parte da ideia da morte como separação corpo e alma. Tal modelo, tradicionalmente consagrado, propõe que a alma imortal, após a morte, separada do corpo, é julgada; desse julgamento, resulta a retribuição de acordo com os méritos ou deméritos alcançados pela pessoa ao longo de sua vida temporal. Após sua purificação, se necessária e possível, recebe a recompensa da visão beatífica, conforme ensina o Magistério, através da *Bulla Benedictus Deos*, do Papa Bento XII. A Igreja identifica e ensina esse momento como o juízo particular, restando ao juízo universal o fim da história, quando da parúsia e da ressurreição dos corpos.

Se se admite que a tese de uma alma separada comporta graves dificuldades; para resolver estas, se elabora uma pontualização conceitual necessitada, por sua vez, de uma justificação. No entanto, em definitivo, não se adverte que os defeitos do discurso radicam na antropologia subjacente; como evidenciaria uma rasa análise da linguagem com que se discutia sobre o crescimento extensivo ou intensivo, tal antropologia conduz fatalmente até o dualismo, separando-se, assim, do ponto de vista bíblico e da doutrina de Vienna.<sup>105</sup>

Além do problema antropológico, Belini reforça a compreensão de Ruiz de la Peña considerando o estado intermediário como um hiato entre morte e retribuição imediata e a parúsia. Convém demonstrar que Ruiz de la Peña não nega em momento algum a retribuição imediata ou visão beatífica, mas não a compreende dentro de um esquema representativo que introduza um estado de “espera” até a consumação final.

---

<sup>105</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión*: escatologia cristiana, p. 395.

Este esquema, como se percebe, exige um hiato entre a morte da pessoa, quando começa a retribuição e o juízo final. É este “período” que foi chamado de “estado intermediário”, pensado geralmente como uma “duração extensa, coextensiva e paralela ao tempo histórico” (OD, p. 324).<sup>106</sup>

A crítica de nosso autor em relação ao problema temporal não recebe grande atenção, pois ele mesmo considera não ser possível falar em uma condição atemporal que iguale Deus e sua criatura. Aliás, essa será sua crítica a Barth, Althaus e Brunner quanto à teoria da ressurreição imediata, que veremos logo a seguir.

Para dar uma solução ao problema do estado intermediário sem cair em uma antropologia dualista ou em uma simples transposição da realidade temporal, Ruiz de la Peña propõe a seguinte hipótese, que aqui iremos transcrever para manter a fidelidade ao texto e permitir a análise comparativa posterior:

Em linha hipotética, não se vê porque não se possa falar de uma duração sucessiva, mas descontínua; sob a base dessa descontinuidade, a ideia de que o morto, ao transcender o tempo, transpassa de uma só vez a distância que ainda nos separa a nós (submetidos a um tipo de sucessão contínua) do fim da história e se instala no *eschaton*, não parece descartável *a priori* e ganha verossimilidade quando se verifica sua capacidade de resposta as interrogações dos representantes tradicionais.<sup>107</sup>

Com essa proposição hipotética, Ruiz de la Peña se aproxima da proposta da escatologia imediata, sem considerar o estado intermediário nos termos tradicionais, no entanto, sem negá-lo. Em seu texto, essa posição deve ser garimpada, uma vez que não fica claro sua opção. Compreende-se a proposta nos seguintes termos: na morte, o homem transcende sua condição temporal e espacial, permitindo manter uma sucessão descontínua – morte, retribuição imediata, *eschaton* e ressurreição. Morte e ressurreição não acontecem no

---

<sup>106</sup> BELINI, L. A. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente*: teologia da morte em J. L. Ruiz de la Peña, p. 145.

<sup>107</sup> “En línea de hipótesis, no se ve por qué no pueda hablarse de una duración sucesiva, pero discontinua; sobre la base de esa discontinuidad, la idea de que el muerto, al trascender el tiempo, traspassa de golpe la distancia que aún nos separa a nosotros (sometidos a un tipo de sucesión continua) del final de la historia y se gana verosimilitud cuando se verifica sua capacidad de respuesta a los interrogantes de las representaciones tradicionales”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión*: escatologia Cristiana, p. 396.

mesmo instante, mas também não estão separados por uma sucessão contínua de tempo paralelo ao nosso; são separados por uma sucessão descontinuada, ou ainda, uma sucessão de acontecimentos e “não temporal”.

Sendo assim, podemos concluir este capítulo afirmando os seguintes pontos: Ruiz de la Peña centra sua argumentação acerca do estado intermediário a partir de uma antropologia teológica integral, cuja fundamentação é basicamente escriturística. A leitura feita pelo autor das definições magisteriais sobre o tema giram em torno da afirmativa de manter a antropologia integral, negando os dualismos. Por fim, a primeira edição da obra *La Otra Dimensión* cumpre sua proposição de ser um manual de escatologia, tendo uma ótima fundamentação antropológica, deixando em aberto o tema do estado intermediário e da ressurreição, uma vez que o autor compreende ser um tema bastante truncado à época.

### 3 A PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA DE RUIZ DE LA PEÑA APÓS 1979

Apresentamos, até o presente momento, a perspectiva escatológica de Ruiz de la Peña até o ano de 1979, momento escolhido para um corte hermenêutico no pensamento de nosso autor em função da publicação do documento da Congregação da Doutrina da Fé sobre algumas questões respeitantes à escatologia. A partir desse corte, buscaremos responder à pergunta fundamental deste trabalho e verificar a mudança do pensamento escatológico de Ruiz de la Peña após tal publicação.

#### 3.1 A PUBLICAÇÃO DA “CARTA SOBRE ALGUMAS QUESTÕES RESPEITANTES À ESCATOLOGIA”

As primeiras décadas que sucederam o Concílio Vaticano II foram marcadas por uma efervescente discussão e promissora produção teológicas. No campo da escatologia, foi possível verificar um despertar de conceitos e uma redescoberta hermenêutica do dado revelado. Diante desse cenário, o Magistério da Igreja optou por emitir um documento orientando a reflexão.

O documento resumiu em sete pontos a doutrina da Igreja concernente à escatologia, sobretudo o que ocorre entre a morte e o juízo universal. Reproduziremos esses sete pontos para podermos demonstrar suas implicações no que então se produzia intelectualmente.

1) A Igreja crê (cf. Símbolo dos Apóstolos), numa *ressurreição dos mortos*. 2) A Igreja entende esta ressurreição referida ao *homem todo*; esta, para os eleitos, não é outra coisa senão a extensão aos homens da própria Ressurreição de Cristo. 3) A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência depois da morte de um elemento espiritual, dotado de consciência e de vontade, de tal modo que o « eu humano » subsista. Para designar esse elemento, a Igreja emprega a palavra « alma », consagrada pelo uso que dela fazem a Sagrada Escritura e a Tradição. Sem ignorar que este termo é tomado na Bíblia em diversos significados, ela julga, não obstante isso, que não existe qualquer razão séria para o rejeitar e considera mesmo ser absolutamente indispensável um instrumento verbal para sustentar a fé dos cristãos. 4)

A Igreja exclui todas as formas de pensamento e de expressão que, a adoptarem-se, tornariam absurdos ou ininteligíveis a sua oração, os seus ritos fúnebres e o seu culto dos mortos, realidades que, na sua substância, constituem lugares teológicos. 5) A Igreja, em conformidade com a Sagrada Escritura, espera « a gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo » (cf. Const. *Dei Verbum*, I, 4), que ela considera como distinta e diferida em relação àquela condição própria do homem imediatamente depois da morte. 6) A Igreja, ao expor a sua doutrina sobre a sorte do homem depois da morte, exclui qualquer explicação com que se tirasse o seu sentido à Assunção de Nossa Senhora, naquilo que esta tem de único; ou seja, o facto de ser a glorificação corporal da Virgem Santíssima uma antecipação da glorificação que está destinada a todos os outros eleitos. 7) A Igreja, em adesão fiel ao Novo Testamento e à Tradição, acredita na felicidade dos justos que « estarão um dia com Cristo ». Ao mesmo tempo ela crê numa pena que há de castigar para sempre o pecador que for privado da visão de Deus, e ainda na repercussão desta pena em todo o «ser » do mesmo pecador. E por fim, ela crê existir para os eleitos uma eventual purificação prévia à visão de Deus, a qual no entanto é absolutamente diversa da pena dos condenados. É isto o que a Igreja entende quando ela fala de Inferno e de Purgatório.<sup>108</sup>

Um dos teólogos que mais fez repercutir a publicação foi Cândido Pozo na reedição de sua obra *Teologia del mas alla*<sup>109</sup>, afirmando:

Este é o marco de ensino do magistério, dentro do qual deve situar-se toda teologia que queira ser coerente com o mesmo. Frente a este fato, apelar ao número maior ou menor de teólogos que nos últimos anos tem seguido uma das linhas, além de ser um fenómeno sujeito a interpretações diversas, é bastante irrelevante.<sup>110</sup>

A declaração quase dramática de Pozo parece delimitar demasiadamente a possibilidade de discussão teológica das afirmações do referido documento. A própria linguagem do escrito abre espaço para interpretações e disputas teológicas diversas. É justamente aqui que encontramos o sentido pelo qual continuar a discussão e o

<sup>108</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia, s. p.

<sup>109</sup> POZO, C. *Teologia del más allá*. 2. ed. Madrid: BAC, 1980.

<sup>110</sup> “*Este es el marco de enseñanzas del Magisterio, dentro del cual debe situarse toda teología que quiera ser coherente con él. Frente a este hecho, apelar al número mayor de teólogos que en los últimos años ha seguido una de las dos líneas, aparte de ser un fenómeno sujeto a apreciaciones muy diversas, es bastante irrelevante*”. *Ibidem*, p. 301-302.

aprofundamento teológicos. A escatologia passou adormecida e desapercibida por séculos e não seria justo despertá-la por poucos anos e fazê-la cair novamente em sono profundo.

No terceiro ponto apresentado pela referida carta, encontramos a confissão da impossibilidade de definir precisamente o que se compreende pela expressão “alma”, tanto no sentido da Sagrada Escritura, quanto na Tradição da Igreja. Ruiz de la Peña observa, na segunda edição de sua obra *La Otra Dimensión*, que a carta reabilita a teoria da “alma separada” ainda que não utilize a expressão “separada”: “As quatro primeiras precisões apontam inequivocamente para a reabilitação do conceito de *alma separada* (ainda que o texto evite cuidadosamente o termo ‘separada’) e a não simultaneidade da morte e a ressurreição.”<sup>111</sup>.

É justamente o tema da alma separada e a argumentação teológica trazida pela Carta de 1979 que fará Ruiz de la Peña, como teólogo católico, rever suas posições na tentativa de conciliar produção teológica e doutrina magisterial. Para seguirmos a linha de pensamento desenvolvida pelo teólogo, precisaremos revisitar o tema da expressão “alma” e como é aplicada por Ruiz de la Peña na escatologia por ele desenvolvida.

### 3.2 A IMPRECISÃO DO TERMO “ALMA”

Diante do exposto anteriormente, pretendemos demonstrar como a imprecisão do termo “alma” é determinante no embate teológico que sucedeu a publicação da *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, de 1979, e como esse elemento será fundamental na argumentação de Ruiz de la Peña quando de reedição da obra já citada, *La Otra Dimensión* em 1986.

---

<sup>111</sup> “Las cuatro primeras precisiones apuntan inequivocamente a la rehabilitación del concepto de alma separada (aunque el texto evite cuidadosamente el término ‘separada’) y a la no simultaneidad de la muerte u la resurrección”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 346-347.

### 3.2.1 Termo “Alma” na Sagrada Escritura

Ao abordarmos, no primeiro capítulo, a condição humana em uma perspectiva da Antropologia Bíblica, já realizamos um aprofundamento bastante significativo do tema. Contudo, aqui gostaríamos de demonstrar como o emprego do termo “alma” encontra limites bastante claros quando tomados da Sagrada Escritura para o emprego da escatologia.

O termo “alma” no Antigo Testamento é geralmente usado para traduzir o termo hebraico *nefesh*. Segundo o Dicionário Bíblico Mckenzie<sup>112</sup>, a tradução do hebraico por seu correspondente latino é infeliz, uma vez que o sentido é culturalmente diverso. Na crítica do autor, o termo “alma” remonta à ideia de um princípio puramente espiritual alheio à corporeidade; na verdade, antagônico como aparece na filosofia platônica. O termo *nefesh* é melhor compreendido no Antigo Testamento como o sopro vital, realidade última do homem.

A *nefesh* parte na hora da morte (Gn 35,18; 1Rs 17, 21s; Jó 11,20; 31,39; Jr 15,9), mas não sobrevive como ser vivo. A *nefesh mèt* (*nefesh morta* é uma contradição em termos na filosofia gr.) é simplesmente uma pessoa morta (Lv 21,11; Nm 6,6 + geralmente sem *mèt*, Lv 19,28; 21,1; Nm 9, 6s +). A libertação da *nefesh* do Xeol é muitas vezes objeto de oração e de ação de graças (Sl 16,10; 30,4; 49,16; 86,13; 89,49; Pr 23,14 +); deve-se notar, porém, que essas passagens são relacionadas com a preservação da vida do homem, não com a evocação de um ser espiritual separado na morte.<sup>113</sup>

O Novo Testamento utiliza a expressão grega *psyché*, cuja tradução correspondente é o termo latino “alma”. Segue-se a mesma lógica do Antigo Testamento quando empregada a expressão *nefesh*. Os autores sagrados a utilizam para designar a vida do homem como um todo, tendo somente o livro do Apocalipse<sup>114</sup> o emprego em relação a sobrevivência da *psyché* em um indefinido estado de sepultura.

<sup>112</sup> MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 27-30.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>114</sup> Ap 6,9.

Cabe observar que a ideia de alma como ser espiritual desvinculado de sua condição corporal não encontra sustentação escriturística, do mesmo modo como assinalamos anteriormente ao fundamentarmos a antropologia bíblica<sup>115</sup>.

### 3.2.2 O termo “alma” na teologia contemporânea

A definição ou “indefinição” do que se compreende por “alma”, exposta pelo documento da Congregação para a Doutrina da Fé já referido anteriormente neste trabalho diz o seguinte:

A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência depois da morte de um elemento espiritual, dotado de consciência e de vontade, de tal modo que o « eu humano » subsista. Para designar esse elemento, a Igreja emprega a palavra « alma », consagrada pelo uso que dela fazem a Sagrada Escritura e a Tradição. Sem ignorar que este termo é tomado na Bíblia em diversos significados, ela julga, não obstante isso, que não existe qualquer razão séria para o rejeitar e considera mesmo ser absolutamente indispensável um instrumento verbal para sustentar a fé dos cristãos.<sup>116</sup>

Nesse mesmo sentido, segue o texto sobre *Algumas questões atuais de escatologia*<sup>117</sup> afirmando a correspondência entre *alma* e “*eu humano*”. O referido texto apresenta ideia contrária a Santo Tomás, para o qual não se pode designar como identidade própria do ser humano a alma, uma vez que essa é um dos elementos que compõe o todo do ser humano<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Para tal, retomar o ponto 1.3.1.

<sup>116</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, s.p.

<sup>117</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Temas Actuales de Escatología: documentos, comentarios y estudios*. Madri: Ediciones Palabra, 2003. p. 41-97.

<sup>118</sup> “*Aceptando fielmente las palabras del Señor en Mt 10, 28, «la Iglesia afirma la continuidad y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo "yo" humano, carente mientras tanto del complemento de su cuerpo»[59]. Esta afirmación se funda en la dualidad característica de la antropología cristiana. Sin embargo, a esta afirmación se oponen, a veces, unas palabras de Santo Tomás que sostiene: «mi alma no es el "yo"»[60]. Pero el contexto de esta*

Susin faz uma crítica contundente ao proposto tanto pelo documento da Congregação para a Doutrina da Fé, quanto pela carta da Comissão Teológica Internacional. O risco ao afirmar o “eu humano” subsistente na alma é valorizar de tal forma a alma, que o corpo fique novamente desvalorizado como ocorre com as antropologias platonizantes.

A reafirmação da tradicional doutrina da alma separada desta forma por parte da Comissão Teológica Internacional, apelando inclusive para uma exegese quase fundamentalista de Mt 10,28 e par., é surpreendente procura articular arduamente uma relação entre as duas formas tradicionais da doutrina, uma escatologia “intermediária” e uma escatologia “final” e universal onde acontece a ressurreição do corpo, mas sem acrescentar nem felicidade nem algo substancial ao indivíduo. Depois dos esforços contemporâneos de valorização do corpo como decisivo lugar de relações, significa um retorno a mal-entendidos platônicos do passado. Por isso tem um caráter conservador, inclusive na desvalorização do corpo. [...] A subcomissão redatora da Comissão Teológica Internacional, liderada pelo escatólogo Cândido Pozo, se empenha em desdizer abertamente Santo Tomás na sua crucial afirmação: “Alma não é o eu”. Ainda conviria ficar com Santo Tomás, na incompletude da alma que conserva referência histórica e tendência ao futuro corpo ressuscitado.<sup>119</sup>

Fica a impressão que estamos em uma rua com apenas duas saídas. De um lado afirmar a alma como identificação com o “eu humano” e recair em um dualismo platônico ou afirmar uma possível ressurreição na morte e criarmos um dualismo corpóreo; corpo/cadáver e corpo glorioso. Não seria possível um terceiro caminho?

Susin, em sua obra *O tempo e a eternidade*<sup>120</sup>, aqui já referida, propõe uma terceira via para a discussão do que se entende por “alma”. Com uma inspiração claramente fundada em

---

*afirmación está constituido por las palabras inmediatamente precedentes, en las que se subraya que el alma es una parte del hombre. Esta doctrina es constante en la Suma teológica de Santo Tomas: cuando se objeta que «el alma separada es una substancia individual de una naturaleza racional; pero no es persona», responde: «el alma es una parte de la especie humana: y, por ello, aunque esté separada, porque, sin embargo, sigue teniendo la posibilidad de unión, no puede llamarse naturaleza individual, que es una hipóstasis, o substancia primera; de la misma manera que ni la mano ni cualquier otra de las partes del hombre. Y así no le corresponde ni la definición de persona ni el nombre» [61]. En este sentido, en cuanto que el alma humana no es todo el hombre, se puede decir que no es el «yo». Más aún, hay que mantenerlo para permanezca la línea tradicional de la antropología cristiana. Por ello, de aquí deduce Santo Tomás que en el alma separada se da un apetito del cuerpo o sea de la resurrección [62]. Esta posición de Santo Tomás manifiesta el sentido tradicional de la antropología cristiana, como ya lo expresaba San Agustín [63]”.*

<sup>119</sup> SUSIN, L. C. *O tempo e a eternidade*: a escatologia da criação, p. 181-183.

<sup>120</sup> *Loc. cit.*

Karl Rahner, para quem a alma é abertura irreduzível ao mundo e em Emmanuel Levinas e sua teoria da alteridade, propõe que o fundamental não está na relação intrínseca corpo e alma, mas na relação com o *outro*. A relação corpo e alma ganha sentido a partir do outro: “A pessoa é um ‘nó de relações’, mas não é um nó ‘central’: o outro é o centro que unifica corpo e alma.”<sup>121</sup>.

A proposta de Susin apresenta um carácter diferencial por fugir ao modo somente dual do problema corpo e alma, pois os coloca em relação com um terceiro elemento extrínseco e ao mesmo tempo integrado e integrador. Assim também a antropologia teológica assimila traços não somente da cristologia, como é mais comum, como é característico na redescoberta escatológica do século XX, mas também da teologia trinitária.

Foi buscando um caminho de interpretação magisterial, assim como faz Susin, que Ruiz de la Peña trabalhou uma releitura do termo “alma” e sua relação como a corporeidade. Passemos de imediato ao pensamento do teólogo asturiano para compreendermos melhor seu intento enquanto teólogo católico.

### 3.2.3 Alma como copríncipio espiritual do homem

Partimos da afirmação aristotélico-tomista – *Anima essentialiter corporis forma* – a alma é essencialmente a forma do corpo. Nesse sentido, a alma torna-se um dos princípios que constituem o todo do ser e não a totalidade do ser tornado puramente espiritual após a morte. Ruiz de la Peña buscará, nessa direção, a justificativa de sua ideia de alma como *copríncipio* espiritual do homem.

Segundo a compreensão intelectual de nosso autor, não cabe à teologia a definição do conceito alma, mas sim à filosofia cristã, uma vez que essa pertence a ordem ontológica.

---

<sup>121</sup> SUSIN, L. C. *O tempo e a eternidade: a escatologia da criação*, p. 185.

Operativamente, identificamos a alma no ser que a pessoa é, em sua irreduzível singularidade e em sua abertura constitutiva para Deus (que são os mínimos antropológicos). Está índole de cunho mais *axiológico* exige uma categorização *ontológica* que torne aquela possível. A alma é, então, o *coprincípio espiritual* do ser uno do homem.<sup>122</sup>

Segundo *Belini*, a tese da alma como *coprincípio espiritual do homem* em Ruiz de la Peña tem a influência do teólogo Karl Rahner<sup>123</sup>: “A alma é um princípio ontológico, não um elemento que exista independentemente e que apenas em um momento posterior se some ao ser do homem acidentalmente”<sup>124</sup>. Buscamos, portanto, no referido autor, o auxílio para a compreensão da tese de Ruiz de la Peña da alma como *coprincípio espiritual do homem* uma vez que, em seus escritos, ele não se detém em explicações por menorizadas.

Sendo assim, a alma como *coprincípio espiritual* não é, por assim dizer, o homem inteiramente; é somente o princípio de ser. Ao afirmar que ao morrer morre o homem inteiro, mas não inteiramente, quer-se afirmar a subsistência da alma, que não pode ser designada como a totalidade humana, mas como princípio desde o qual Deus poderá realizar a ressurreição.

Aqui reside o cerne da questão fundamental desse capítulo. Ruiz de la Peña não nega a tese da imortalidade da alma separada, mas não reconhece nessa alma o todo do ser, pois lhe falta a completude ontológica. Aceitar que a alma separada seja o ser mesmo equivale reconhecer um dualismo alma/corpo, refutando a dimensão corpórea e exaltando a alma.

Sem dúvida alguma, Ruiz de la Peña desenvolve uma construção teológica brilhante. Admite a tese da alma separada sem assumir a linguagem dualista. No entanto, a questão do estado intermediário não está resolvida. Sendo a alma apenas *coprincípio espiritual*, resta ainda a questão da retribuição imediata. Poderá a alma, de acordo com essa concepção, ser capaz da retribuição?

O autor busca demonstrar na obra por nós aqui analisada que não é possível sustentar biblicamente o início de uma retribuição pós-morte da alma. Tanto no Antigo, quanto no

---

<sup>122</sup> BELINI, L. A. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente: teologia da morte* em J. L. Ruiz de la Peña, p. 105-106.

<sup>123</sup> RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. *Dizionario di Teologia*. Milano: Editore Associati, 1994.

<sup>124</sup> BELINI, L. A. *Op. cit.*, p. 108.

Novo Testamento não existem elementos suficientes para tal proposição. É possível sim afirmar que os escritos do Novo Testamento, sobretudo em Paulo, a ideia de que vivemos e morremos em Cristo. Paulo concebe a ideia de que é necessário viver em Cristo tendo a morte sentido se não for o fim desse viver Nele: “Realmente a morte não seria desejável se este ser-com-Cristo não equivalesse a salvação consumada, se nela não se fizesse presente a vida escatológica”<sup>125</sup>.

Igualmente não é possível encontrar tal sustentação na reflexão teológica dos Santos Padres, para qual o autor concebe ser confusa e incipiente. Como já demonstramos anteriormente, a reflexão patrística<sup>126</sup> está centrada em afirmar a imortalidade da alma, mas não discorre em relação ao fato de a alma imortal ser o sujeito da retribuição pós-morte.

Como se vê, os ensinamentos dos Padres sobre nosso tema estão longe de ser constantes e claros. As indecisões nesse ponto de tão grande importância se explicam quando se tem em conta que a doutrina da retribuição imediata suscita duas sérias dificuldades: uma de caráter antropológico e outra de índole teológica. O problema antropológico reside na dificuldade de conceber como sujeito apto da retribuição, não o homem inteiro, mas sim a uma de suas partes (a alma); vimos com de São Justino a Santo Agostinho esta tese é sentida pelos testemunhos da tradição como próxima ao gnosticismo. Diante da depreciação dualista do corpo, tão influente em seu meio ambiente, aos escritores cristãos se faz suspeita a ideia de uma alma desencarnada como sujeito da consumação escatológica. A dificuldade teológica está no peso que exerce sobre os Padres a importância dos acontecimentos finais (juízo, ressurreição), tão insistentemente inculcada pela Escritura, assim como a natureza comunitária da vida eterna: uma bem-aventurança *plena* antes do *eschatón*, não reduzirá drasticamente a transcendência deste?<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> “Realmente la muerte no sería deseable si este ser-con-Cristo no equivaleria a la salvación consumada, si en ella no se hiciera presente la vida escatológica”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 282.

<sup>126</sup> Para tal, ver 1.2.2

<sup>127</sup> “Como se ve, las enseñanzas de los Padres sobre nuestro tema están lejos de ser constantes y claras. Las indecisiones en punto de tan gran importancia se explican cuando se tiene en cuenta que la doctrina de la retribución inmediata suscita dos serias dificultades: una de carácter antropológico y otra de índole teológica. El problema antropológico reside en la dificultad de concebir como sujeto apto de la retribución como próxima al gnosticismo. Ante la deprecación dualista de lo corporal, tan influyente en su medio ambiente, a los escritores cristianos se les hace sospechosa la idea de un alma desencarnada como sujeto de la consumación escatológica. La dificultad teológica está en el peso que ejerce sobre los Padres la importancia de los acontecimientos finales (juicio, resurrección), tan insistentemente inculcada por La Escritura, así como la naturaleza comunitaria de la vida eterna: una bienaventuranza plena antes del *eschaton*? no reducirá drásticamente la transcendencia de éste?”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 288.

Respondendo à questão anteriormente colocada, não é possível afirmar a alma separada, *coprincípio* antropológico como capaz da retribuição total, uma vez que lhe falta a restituição integral de seu ser para que possa lhe ser conferida existência completa. Ainda assim, fica em aberto a problemática da visão beatífica, do purgatório e do culto litúrgico aos santos e fiéis falecidos. Vamos, agora, buscar compreender como Ruíz de la Peña pretende apresentar uma proposta compreensível e cabível ao tema em sua obra *La Otra Dimensión*, revisada em 1986.

### 3.3 PUBLICAÇÃO DA SEGUNDA EDIÇÃO DA OBRA *LA OTRA DIMENSIÓN*

Como já apontamos na introdução deste terceiro capítulo, Ruíz de la Peña reedita sua obra *La Otra Dimensión* no ano de 1986 contemplando em sua reflexão as proposições do documento da Congregação para a Doutrina da Fé sobre *Algunas questões respeitantes à escatologia*, publicado em 1979. Na quase totalidade de sua obra, não existem mudanças significativas, sobretudo no embasamento bíblico de sua antropologia. Contudo, no que tangencia a questão do estado intermediário, é perceptível uma mudança epistemológica.

Na primeira edição da referida obra, a justificativa de Ruiz de la Peña para refutar a ideia de um estado intermediário da alma separada estava fundamentado majoritariamente no dado bíblico, tendo pouca extensão a argumentação teológica sistemática. Já na segunda edição de sua obra, é perceptível um acento na dimensão da teologia sistemática, o que acreditamos ser reflexo e uma tentativa de resposta intelectual às proposições da Congregação para a Doutrina da Fé. Passemos de imediato à explicação dessa mudança de perspectiva e apresentemos o impacto real em sua construção teológica.

### 3.3.1 A mudança de acento bíblico para o dogmático

Em sua primeira edição da obra *La Otra Dimensión*, Ruiz de la Peña centra seus esforços em apresentar argumentos bíblicos que pudessem refutar a ideia de um estado intermediário da alma separada. Ao todo, são trinta e quatro páginas dedicadas ao tema<sup>128</sup>. A proposta é coerente com o estilo de toda obra, sendo sempre uma busca constante o embasamento escriturístico e não meramente especulativo.

Contudo, a mudança no próprio âmbito da escatologia com a publicação da *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*<sup>129</sup> trouxe uma nova linha argumentativa. O documento baseia-se na teologia mais especulativa sem colocar em relevo o dado escriturístico. Esse fato conduziu Ruiz de la Peña ao campo da discussão teológica sistemática com mais altivez. O resultado de tal mudança é perceptível na terceira edição da obra *La Otra Dimensión*<sup>130</sup>, quando o autor dedica trinta e cinco páginas à argumentação sistemática.

O autor começa por afirmar que não há uma mudança na Sagrada Escritura em geral que possa patrocinar a teoria da alma separada. A antropologia bíblica se mantém retilínea ao propor uma antropologia integral. O que é possível afirmar é a evolução no que tangencia o início da retribuição essencial após a morte; a vida inicia-se com a morte do justo<sup>131</sup>.

A questão toda está no estatuto ontológico dos justos quando do início da retribuição. De acordo com Ruiz de la Peña, não é possível afirmar com o dado da Escritura uma forma inequívoca do ser. Isso se aplica tanto aos que defendem a ressurreição na morte, quanto aos que postulam a tese do estado intermediário da alma separada.

Ruiz de la Peña dedica seu texto ao estudo de três declarações magisteriais fundamentais sobre o tema: o Concílio de Viena, o Concílio de Latrão V e a Bula *Benedictus Deus*, de Bento XII. Segundo o autor, a função das duas primeiras declarações não é afirmar o estado da alma separada, mas a continuidade entre o ser que morre e o que ressuscita. Essa

---

<sup>128</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatologia cristiana*, p. 349-383.

<sup>129</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, s.p.

<sup>130</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión. escatologia cristiana*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 1986.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 325.

continuidade é possível pela imortalidade da alma, que seria a condição de possibilidade para a ressurreição.

Já a Bula *Benedictus Deus* supõe a existência de um estado intermediário, mas não é esse o tema da declaração. De acordo com nosso autor, não é possível justificar tal proposição por essa declaração magisterial.

Para fazer valer o documento como dirimente na questão que nos ocupa, haveria que provar que sua “suposição” (seu esquema representativo) é também objeto de definição, isto é, que não somente se define a imediatez da bem-aventurança, mas também que o sujeito da mesma é a alma separada. Ou o que é equivalente: haveria que provar que o conteúdo da definição exige como premissa irrenunciável, sem a qual a definição não teria sentido, o que temos chamado de esquema representativo.<sup>132</sup>

O autor questiona se não seria admissível pensar que o sujeito da retribuição não deveria ser o homem inteiro e não apenas a alma, que, como já vimos anteriormente, é princípio de ser, mas não a totalidade do ser, pois lhe falta a corporeidade. Ruiz de la Peña evoca, em favor de sua proposta, os mesmos fundamentos que os autores medievais, incluindo Bento XII, utilizaram para justificar a visão beatífica imediatamente após a morte: “a insuficiência operativa da alma separada e a superfluidade de uma ressurreição que somente signifique um *aumento accidental do gozo*”<sup>133</sup>.

O texto segue com um estudo do tema do estado intermediário da alma separada, tanto na teologia protestante, quanto católica. Não nos cabe a reprodução ou o aprofundamento do conteúdo, uma vez que seria por demais extenso. Ao final da análise teológica católica, Ruiz de la Peña traz algumas observações sobre o documento de 1979 que aqui estamos utilizando como corte para a análise de sua escatologia.

---

<sup>132</sup> “Para hacer valer el documento como dirimente en la cuestión que nos ocupa, habría que probar que su suposición (su esquema representativo) es también objeto de definición, esto es, que no sólo se define la imediatez de la bienaventuranza, sino que el sujeto de la misma es el alma separada. O lo que es equivalente: habría que probar que el contenido de la definición exige como premisa irrenunciable, sin la cual la definición no tendría sentido, lo que hemos llamado su esquema representativo”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 331.

<sup>133</sup> “la insuficiencia operativa del alma separada y la superfluidad de una resurrección que sólo signifique un aumento accidental del gozo”. *Ibidem*, p. 332.

Ao referir-se à publicação do documento de 1979<sup>134</sup>, Ruiz de la Peña destaca cinco pontos do texto magisterial que demonstram claramente a reabilitação do conceito de alma separada e a negação da teoria da ressurreição na morte<sup>135</sup>. Contudo, observa nosso teólogo que o documento não faz referência quanto à duração do tempo que se impõe à alma subsistente. Aqui, reside, juntamente com a teoria da alma como coprincípio espiritual do homem, o cerne da proposta escatológica de Ruiz de la Peña na obra em análise. Dedicamos o próximo subtítulo ao estudo dessa dimensão da duração temporal à qual a alma, coprincípio espiritual, está sujeita após a morte.

Ruiz de la Peña conclui a análise teológica apresentando em suas *reflexões conclusivas* quatro modelos baseados nas reflexões dos teólogos por ele abordados. Embora o autor considere as mudanças de posição teológica com o avanço das discussões, lhe parece ser possível afirmar esses quatro modelos.

Resumidamente, os quatro modelos são os seguintes: *modelo 1* – Morte e ressurreição estão separadas por uma duração extensa (estado intermediário), cujo sujeito é a alma separada; *Modelo 2* – Ressurreição na morte e inexistência de um término da história e, por isso, de todo tipo de estado intermediário; *Modelo 3* – Ressurreição iniciada na morte e consumada no *eschaton*; *Modelo 4* – Ressurreição em um *eschaton* distinto, mas não distante em sentido cronológico da morte.

Dentre os quatro modelos, Ruiz de la Peña assume o modelo quatro. Assim, passamos de imediato à análise desse modelo proposto por ele.

---

<sup>134</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*, s.p.

<sup>135</sup> “En lo tocante a nuestro tema, la Carta contiene la precisiones siguientes: a) *ressurrección real y corpórea de todo el hombre y de todos los hombres*; b) *‘distinta y diferida’ respecto a la condición propia de los hombres inmediatamente después de la muerte*; c) *‘continuación y subsistencia tras la muerte del elemento espiritual, dotado de conciencia y voluntad, de modo que el el mismo ‘yo humano’ subsista, incluso desprovisto entretanto de su complemento corporal*; d) *para designar ese elemento, la Iglesia usa el vocablo alma*; e) *debe mantenerse la significación peculiar de la Asunción de María*”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Op. cit.* p. 346.

### 3.3.2 Ressurreição em um “*eschaton*” distinto, mas não distante em sentido cronológico da morte

Como vimos anteriormente, Ruiz de la Peña divide as posições teológicas em quatro modelos distintos. Ele mesmo identifica-se com o quarto modelo. Reproduziremos aqui a proposta tal como ele a escreve em sua obra para sermos o mais fiéis possível.

A morte supõe para o homem o término de sua situação histórica e, por tanto, a saída da dupla coordenada espaço-temporal que a caracteriza, e a entrada numa forma de duração que, certamente, não é a eternidade própria de Deus (duração do ser que se possui sempre em plenitude, sem nenhum tipo de sucessão). Poderia conjecturar-se que se trata de uma duração descontínua e sucessiva, de forma que nela não se perceba o *eschaton* como algo quantitativamente distante a respeito da situação do morto. Saindo do tempo, o morto chega ao final dos tempos, um final que, sendo incomensurável segundo os parâmetros da temporalidade histórica, equidista de cada um de seus momentos. O instante da morte é distinto para cada um de nós, pois se inicia na sucessividade cronológica de nossos calendários; o instante da ressurreição, no entanto, é o mesmo para todos. Se, vistas as coisas desde o tempo, esse instante está separado do instante da morte por um *continuum* temporal, do lado de lá desse *continuum* não se daria tal distância, posto que, ao não haver tempo (por hipótese), não tem sentido um “tempo intermediário” *Em suma*: morte e ressurreição são acontecimentos sucessivos, mas distintos, mas não quantitativamente distantes. A distância entre ambos é computável desde o tempo, mas é intransferível a esse modo de duração qualitativamente diverso – e altamente enigmático – que é a duração própria do morto e que chamamos *não tempo*, mas sim *eternidade participada*.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> “La muerte supone para el hombre el término de su situación histórica y, por tanto, la salida de la doble coordenada espaciotemporal que caracteriza a aquella y la entrada en una forma de duración que, ciertamente, no es ni el tiempo de la existencia histórica (duración continua y sucesiva) ni la eternidad propia de Dios (duración del ser que se posee siempre en plenitud, sin ningún tipo de sucesión). Podría conjeturarse que se trata de una duración discontinua y sucesiva, de forma que en ella no se perciba el *eschaton* como algo cuantitativamente distante respecto de la situación del muerto. Saliendo del tiempo, el muerto llega al final de los tiempos, un final que, siendo incommensurable según los parámetros de la temporalidad histórica, equidista para cada uno de sus momentos. El instante de la muerte es distinto para cada uno de nosotros, pois emplaza en la sucesividad cronológica de nuestros calendarios; el instante de la resurrección, en cambio, es el mismo para todos. Si, vistas las cosas desde el tiempo, ese instante está separado del de la muerte por el *continuum* temporal, del lado de allá de ese *continuum* no se daría tal distancia, puesto que, al no haber tiempo (por hipótesis), no tiene sentido un *entretiempo*. En suma: muerte y resurrección son acontecimientos sucesivos y distintos, pero no cuantitativamente distantes. La distancia entre ambos es computable desde el tiempo, pero es intransferible a ese modo de duración cualitativamente diverso – y altamente enigmático – que es la duración propia del muerto y que llamamos *não tempo*, sino *eternidad participada*”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología Cristiana*, p. 350.

Segundo nosso autor, a morte é a saída da existência histórica, ou seja, duração contínua e sucessiva de tempo e espaço; mas também não é possível afirmar que seja a entrada na eternidade de Deus, própria de um único ser (Deus) para o qual não é necessário nenhum tipo de sucessão espaciotemporal.

O que Ruiz de la Peña postula é a ideia de um *eschaton* distinto da morte, o que não configuraria a teoria da ressurreição na morte, mas não distante cronologicamente, uma vez que não se pode mais colocar o morto dentro de categorias espaciotemporais. Desse modo, mantém-se ainda uma *sucessão*, já que a ausência desta somente pode ser atribuída à eternidade de Deus.

Sendo assim, é possível compreender a proposta escatológica de Ruiz de la Peña como uma “terceira via” entre o modelo tradicional do estado intermediário da alma separada e a teoria mais radical da ressurreição na morte.

O centro de sua argumentação é a impossibilidade de conceber o estado do morto desde o ponto de vista histórico como nós o percebemos. A possibilidade de conciliar uma realidade histórica e outra que está para além da história parece ao nosso autor impossível. Assim, Ruiz de la Peña constrói a ideia de uma *eternidade participada* para referir-se ao estado pós-morte. Belini resume esse pensamento da seguinte forma:

Em resumo, Ruiz de la Peña resolve essa tensão eliminando o *estado intermediário* enquanto duração contínua e simultânea (ou paralela) à história. A retribuição se dá, do ponto de vista da história, imediatamente após a morte, mas como com essa se entra em uma nova “situação”, a da *eternidade participada*, onde não se pode falar de uma duração extensa, dá-se a ressurreição da carne, própria do *eschaton*. A retribuição é imediata e seu sujeito é o homem inteiro ressuscitado.<sup>137</sup>

Como afirmamos anteriormente, esse modelo funciona como uma *terceira via*, visto que não aceita como sujeito da retribuição final a alma separada, mas o homem inteiro ressuscitado, estabelecendo uma sucessão não temporal, mas de acontecimentos, morte e ressurreição como acontecimentos distintos, porém não distantes cronologicamente, uma vez

---

<sup>137</sup> BELINI, L. A. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente: teologia da morte em J. L. Ruiz de la Peña*, p. 149.

que a própria sucessão temporal já não pertence mais ao morto, mas sim à *eternidade participada*.

### 3.3.3 Uma proposta final

Neste último ponto de sua obra *La Otra Dimension*, Ruiz de la Peña faz um esforço final para demonstrar como sua proposta teológica não fere a posição magisterial contida no documento de 1979 sobre a escatologia. Recordo o teólogo que o documento afirma a sucessão morte e ressurreição sem pronunciar-se sobre a índole da duração entre ambos e que é possível integrar sua teoria à afirmação magisterial da alma separada.

Entre a morte e a ressurreição, há que existir uma continuidade do ser (*alma coprincípio espiritual*), ainda que esse tenha sofrido a ação da morte por inteiro (*a morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente*); não seria cabível afirmar que somente o corpo houvesse sentido a morte. Assim, a alma subsiste como condição de possibilidade para a ressurreição.

Entre a morte e a ressurreição tem que dar-se uma situação que dê razão de ambas e certifique sua verdade: a isso responde o conceito de alma separada. Haveria, pois, um *entre*, uma espécie de “estado intermediário” *sui generis*: o trânsito ou a articulação da morte à ressurreição.<sup>138</sup>

O estado intermediário resulta ser apenas a articulação necessária para que se dê a sequência *morte e ressurreição*. Assim, a ideia de uma alma separada não resulta objetável.

---

<sup>138</sup> “Entre la muerte y la resurrección tiene que darse una situación que dé razón de ambas y certifique su verdad: a eso responde el concepto de alma separada. Habría, pues, un *entre* una especie de “estado intermedio” *sui generis*: el tránsito o la articulación de la muerte a la resurrección”. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La otra dimensión: escatología cristiana*, p. 356.

Portanto, o modelo defendido por Ruiz de la Peña aceita a teoria da alma separada, mas nega a tese tradicional de um estado intermediário cronologicamente extensivo.

É notório o esforço teológico que faz Ruiz de la Peña para manter-se fiel ao magistério da Igreja sem deixar de lado a criatividade e seu vigor teológicos. Nesse sentido, é possível afirmar a inegável retidão e honestidade intelectual do teólogo.

Por fim, o autor evoca um número significativo de teólogos que formam consenso no que se refere ao questionamento do modelo tradicional que afirma o estado intermediário da alma separada. Para ele, é um fato notável tamanha quantidade de teólogos que acorrem na mesma direção de questionamento, sendo isso motivo real para tomar a sério tal questão e não encerrar o debate teológica, ainda que muito já se tenha dito sobre o assunto.

### 3.5 OBRA PÓSTUMA

A morte prematura de Ruiz de la Peña subtraiu a possibilidade da continuação de seu pensamento teológico. No entanto, sua obra póstuma *La Pascua de la Creación*<sup>139</sup>, publicada em 1996, demonstra a continuidade da reflexão escatológica apresentada na obra *La Otra Dimensión*.

Nesta obra, o autor busca escapar da truncada discussão estreita do estado intermediário apenas do ponto de vista da escatologia pessoal, alargando o horizonte inserindo sua proposta escatológica presente em *La Otra Dimensión* numa dimensão cósmica de toda criação. Busca refundar a própria compreensão de corporeidade à luz das ciências modernas. Isso se dá em função da lacuna ainda existente no que se refere à identidade do corpo ressuscitado na escatologia de nosso autor. Que corporeidade é assumida na ressurreição? É o mesmo corpo no qual viveu a vida terrena ou foge à ideia numérica de corpo e se assume uma identidade corpórea meta-histórica?

A identidade do corpo ressuscitado com o corpo terreno reside exclusivamente na identidade do princípio formal, ou seja, na alma imortal, tal como a entendeu Ruiz de la Peña, como *condição de possibilidade* de ressurreição [...]. Em síntese, mesmo o que Ruiz de la Peña chama de matéria-prima ou matéria bruta, massiva, do corpo humano ficaria assumida na ressurreição sem que precisássemos voltar aos problemas do Cristianismo primitivo em torno da “ressurreição da carne” como, por exemplo, aquelas postas por Atenágoras.<sup>140</sup>

Podemos dizer que a proposta nessa obra póstuma estava ligada a uma compreensão da escatologia que compreendesse toda a criação, onde o ser humano está inserido de forma privilegiada, mas não isolado.

Pensando a escatologia em termos menos estreitos, seria necessário rever os próprios conceitos de *Eschaton*, *Purgatório*, *Céu e Inferno*. Retomar esses conceitos teológicos numa

<sup>139</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La Pascua de la Creación*: escatologia. Madrid: BAC, 2000.

<sup>140</sup> BELINI, L. A. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente*, p. 155-156.

perspectiva cada vez mais cristológica e menos individualista seria a saída para a compreensão de uma escatologia em diálogo com a visão integral de ser humano.

Por fim, Ruiz de la Peña expressa sua perplexidade no que se refere à postura assumida por teólogos que negam a possibilidade do questionamento da tese tradicional do estado intermediário<sup>141</sup>. Sobretudo, aponta isso nas declarações da *Comissão Teológica Internacional* em publicação no ano de 1994<sup>142</sup>.

A importância dessa obra póstuma reside na contínua tentativa de manter o diálogo escatológico aberto, pois ante a um número tão significativo de teólogos que abordam esse tema, seria um empobrecimento teológico o fechamento total do tema por definições dogmáticas.

---

<sup>141</sup> RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La Pascua de la Creación: escatologia*. p. 278.

<sup>142</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança cristã na ressurreição: algumas questões atuais de escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1994.

## CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, buscamos apresentar o pensamento escatológico de Ruiz de la Peña e seu esforço contínuo em manter abertas as portas da discussão teológica quanto ao tema do estado intermediário. Com um método analítico hermenêutico, comparamos as edições de 1975 e 1986 da obra *La Otra Dimensión*, tendo como entreposto o documento *Algumas questões respeitantes à escatologia*, publicado pela Congregação para a Doutrina da Fé em 1979.

Ruiz de la Peña é inspirado pelo movimento da redescoberta escatológica iniciado ainda no século XIX, mas que teve seu apogeu no século XX. Buscou produzir uma escatologia com base em uma antropologia integral com fundamentação bíblica e patrística.

Segundo a compreensão bíblica, o ser humano é um todo composto de corpo e alma. Esses conceitos correspondem aos termos hebraicos *basar* e *nefesh*. Por *basar*, entende-se a carne de qualquer ser vivente, homem ou animal que manifesta no exterior toda a sua vitalidade orgânica. Nesse sentido, ocorre a solidariedade de todos os seres humanos pela carne. *Nefesh* é o centro vital da pessoa, animada por seu próprio dinamismo, dotada de traços distintivos. Ainda pode ser caracterizada como ser puramente espiritual, mesmo que, por vezes, se aproxime da expressão *basar*. Uma terceira dimensão constitui o ser humano; *ruah* é o próprio Espírito de Deus que possibilita ao ser humano ser mais do que abertura ao mundo (pelo *basar* e *nefesh*) é abertura a transcendência. As diferenças entre Antigo e Novo Testamento somente estão na expressão em si quando da escrita em Grego (*sôma* e *psique*). Não existem elementos suficientes para atribuir uma visão dualista a nenhum livro da Sagrada Escritura.

Na mesma esteira, está o ensinamento dos Santos Padres em relação à antropologia teológica. Um dos grandes desafios das primeiras comunidades era transmitir uma visão antropológica unitária aos cidadãos de cultura grega, tradicionalmente dualista. O fundamental é demonstrar que, no desenvolvimento teológico desse período, mantém-se a tradição antropológica bíblica, favorecendo uma visão integral do homem corpo e alma.

Uma vez que a antropologia assumida por Ruiz de la Peña afirma que o ser humano é um todo integral composto pelo elemento espiritual e corporal em abertura ao mundo e a

Deus, não sendo admissível uma visão dualista que faça recair maior importância em um desses elementos, torna-se urgente repensar a linguagem escatológica tradicional.

Quando esse ser humano é levado ao limite de sua existência, surge a pergunta acerca da morte. Na compreensão cristã, a morte é o cessar da existência para esse mundo e o início da retribuição (Cf. Mt 25). No entanto, a pergunta que se coloca de imediato é: quem é esse sujeito da retribuição pós-morte? Se o ser humano somente pode ser concebido enquanto ser integral, após a morte, quem ou o que subsiste?

Tradicionalmente, se afirma que a morte é a separação do corpo e da alma. Esta última é levada diante de Jesus Cristo para a retribuição. Entretanto, se a alma não é o ser humano todo, poderá ser a alma sujeito de tal retribuição? A compreensão da morte como separação de corpo e alma, com o avanço da reflexão da antropologia teológica, começou a ser vista como suspeita por um grande número de teólogos. A busca passa a ser por um discurso integrador, em que se perceba o ser humano dual e indissolúvel de matéria e espírito.

Ruiz de la Peña compreende a morte como a ruptura do ser humano total – corpo e alma – com a relação ao tempo e espaço, pois este, enquanto vivo, está implicado na tessitura tempo e espaço. Dessa forma, podemos dizer que a morte é mais do que a separação do corpo da alma.

Na primeira edição da obra *La Otra Dimensión*, Ruiz de la Peña retoma todos estes conceitos antropológicos citados e assume a ideia de que a morte atinge o homem todo – corpo e alma – mas não é aniquilação. Contudo, não fica claro o que subsiste após a morte. No nosso entendimento, aqui está o limite dessa primeira edição da obra, pois não há uma resposta clara quanto ao problema da imortalidade da alma.

Com esta construção, Ruiz de la Peña se aproxima da proposta da escatologia imediata, sem considerar o estado intermediário nos termos tradicionais – duração sucessiva e contínua entre a morte e retribuição imediata até a parusia e ressurreição. Esta compreensão não está explícita em sua obra, mas é compreensível a partir dos termos propostos. Podemos resumir a tese nos seguintes termos: na morte, o homem transcende sua condição temporal e espacial, permitindo manter uma sucessão descontínua de acontecimentos – morte, retribuição imediata, *eschaton* e ressurreição. Morte e ressurreição não acontecem no mesmo instante, mas também não estão separadas por uma sucessão contínua de tempo paralelo ao nosso; são separadas por uma sucessão descontinuada ou, ainda, uma sucessão de acontecimentos atemporais.

Em suma, Ruiz de la Peña, em sua primeira edição da obra *La Otra Dimensión*, centra sua argumentação acerca do estado intermediário a partir de uma antropologia teológica integral, cuja fundamentação é preponderantemente escriturística. A leitura feita pelo autor das definições magisteriais sobre o tema giram em torno da afirmativa de manter a antropologia integral, negando os dualismos. A obra cumpre sua proposição de ser um manual de escatologia, deixando em aberto o tema do estado intermediário e de quando se realiza a ressurreição, ainda que assuma uma postura mais alinhada com a teoria da ressurreição na morte.

A publicação do documento *Algunas questões respeitantes à escatologia*, pela Congregação para a Doutrina da Fé, delimitou a discussão teológica acerca da escatologia, fazendo com que muitos teólogos tivessem que rever suas posições. As quatro primeiras precisões apontam inequivocamente para a reabilitação do conceito de alma separada (ainda que o texto evite cuidadosamente o termo “separada”) e a não simultaneidade da morte e a ressurreição. É justamente aqui que Ruiz de la Peña irá centrar sua discussão teológica na segunda edição da obra em questão nesta dissertação.

Ruiz de la Peña não nega a tese da imortalidade da alma separada, mas não reconhece nessa alma o todo do ser, pois lhe falta a completude ontológica. Aceitar que a alma separada seja o ser mesmo equivale reconhecer um dualismo alma/corpo, refutando a dimensão corpórea e exaltando a alma.

Como alternativa, nosso autor desenvolve a tese da alma como coprincípio espiritual. Fundamentado no tomismo, Ruiz de la Peña compreende que a alma é um dos elementos que constituem o todo do ser humano, mas não pode ser identificada como identidade completa capaz da retribuição imediata.

A alma como coprincípio espiritual é condição de possibilidade para a ressurreição, mantendo uma continuidade entre o ser humano que morre e o que ressuscita.

Ruiz de la Peña desenvolve uma construção teológica que admite a tese da alma separada sem assumir a linguagem dualista. No entanto, a questão do estado intermediário não está resolvida. Sendo a alma apenas coprincípio espiritual, resta ainda a questão da retribuição imediata. Poderá a alma, de acordo com essa concepção, ser capaz da retribuição?

O autor questiona se não seria admissível pensar que o sujeito da retribuição não deveria ser o homem inteiro e não apenas a alma, que, como já vimos anteriormente, é

princípio de ser, mas não a totalidade do ser, pois lhe falta a corporeidade. Para solucionar essa questão, Ruiz de la Peña refundará suas argumentações a partir da teologia sistemática.

Com essa nova abordagem, o autor passa a argumentar que todas as posições magisteriais sempre buscaram salvaguardar a integralidade do ser humano. Desde o Concílio de Viena, o Concílio de Latrão V e a Bula *Benedictus Deus*, promulgada por Bento XII em resposta à controvérsia escatológica gerada pelas declarações de seu imediato antecessor, Papa João XXII, a Igreja, ainda que utilizando o esquema representativo do estado intermediário da alma separada, nunca teve como alvo de declaração dogmática tal esquema.

Sendo assim, Ruiz de la Peña interpreta que as declarações da Congregação para a Doutrina da Fé, na publicação de 1979, seguem a mesma tradição teológica de não afirmar dogmaticamente o esquema representativo do estado intermediário da alma separada. Com esse fundamento, o teólogo lança uma proposta alternativa que quer situar-se entre a tese tradicional que assume o esquema representativo e o compreende como definição dogmática; e a tese da ressurreição na morte, claramente refutada pelo documento magisterial.

Podemos resumir o pensamento escatológico de Ruiz de la Peña, afirmando que ele nega o estado intermediário enquanto duração contínua e simultânea à história, afirmando a retribuição, desde o ponto de vista da história, imediatamente após a morte; mas, com a morte se entra em uma nova “situação”, a da eternidade participada, onde não se pode falar de uma duração extensa, dá-se já aí a ressurreição da carne, própria do *eschaton*. A retribuição é imediata e seu sujeito é o homem inteiro ressuscitado. Assim, nosso autor não afirma a ressurreição na morte, porque morte e ressurreição são eventos distintos, mas não distantes cronologicamente.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- BELINI, Luiz Afonso. *A morte é o fim do homem inteiro, mas não inteiramente: teologia da morte em J. L. Ruiz de la Peña*. São Leopoldo: Oikos, 2015.
- BERNARDINO, Angelo Di; FEDALTA, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (orgs.). *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010.
- BENTO XVI. *Padres e doutores da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BINGEMER, C. M.; LIBÂNIO, J. B. *Escatologia cristã: o Novo Céu e a Nova Terra*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOFF, Leonardo. *A vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BRUSTOLIN, L. A. *Quando Cristo vem...: a parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BULTMANN, Rudolf Karl. *Neus Testament und Mythologie: Zum Problem der Entmythologisierung*. 1941. Disponível em: <https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2017/04/bultmann-neues-testament-und-mythologie1.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2019.
- BULTMANN, Rudolf Karl. *Jesus Christus und die Mythologie: das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg: Furche Verlag, 1964.
- BURGOS, Juan Manuel. *Antropología: una guías para la existencia*. Madrid: Ediciones Palavra, 2003.
- CESAREIA, Euzébio de. *História Eclesiástica*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança cristã na ressurreição: algumas questões atuais de escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: documentos do Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. São Paulo, Paulus, 1997.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II: documentos do Concílio Vaticano II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. São Paulo, Paulus, 1997.
- CULLMANN, O. *Cristo e o tempo: completado por um exame retrospectivo: tempo e história no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Custom, 2003.

- DÍAZ, Carlos. *Treinta nombres propios: las figuras del personalismo*. Salamanca: Kadmos, 2002.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LACOSTE, Yves *et al.* *Dicionário crítico de teologia*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- MOELLER, B. *et al.* *História ecumênica da Igreja: dos primórdios até a Idade Média*. Porto Alegre: Paulus; Sinodal; São Paulo: Loyola, 2012.
- MOLTMANN, Jürgem. *Deus na criação: doutrina ecológica da Criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MOLTMANN, Jürgem. *Teologia da Esperança: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- MÜLLER, G. L. *Dogmática Católica: teoria e prática da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- PATRÍSTICA. *Padres Apologistas*. Porto Alegre: Paulus, 2018.
- POZO, Cândido. *Teologia del mas alla*. 2. ed. Madrid: BAC, 1980.
- RATZINGER, Joseph. *Escatologia: la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.
- RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.
- ROMA, Justino de. *I e II Apologias/diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El hombre y su muerte: antropología teológica actual*. Aldecoa: Burgos, 1971.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El hombre y su muerte (antropología teológica actual)*. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Gregoriana, Burgos, 1971.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La Otra Dimensión. escatologia cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La Otra Dimensión: escatologia cristiana*. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 1986.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *La Pascua de la Creación: Escatologia*. Madrid: BAC, 2000.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta sobre algumas questões respeitantes à escatologia*. Roma, 1979. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/](http://www.vatican.va/roman_curia/)

congregations/cfaith/documents/rc\_con\_cfaith\_doc\_19790517\_escatologia\_po.html. Acesso em: 13 nov. 2019.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Temas Actuales de Escatología*. Documentos, comentarios y estudios. Madri: Ediciones Palabra, 2003.

SANTOS, Eduardo da Silva. A escatologia em alguns teólogos protestantes do século XX. *Teo-Comunicação*, Porto Alegre v. 35, n. 149 p. 517-551. 2005.

SESBOÛE, Bernard (org.). *O Homem e sua salvação: história dos dogmas (séculos V-XVII)*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SCHMAUS, Michael. *A fé da Igreja: escatologia*. v. 6. Petrópolis: Vozes, 1981.

SUSIN, Luiz Carlos. *O tempo e a eternidade: a escatologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2018.