

A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger

The accusation of Platonism in Christian Eschatology and Joseph Ratzinger's Response

ANTÔNIO LUIZ CATELAN FERREIRA*

EVERALDO BON ROBERT**

Resumo: A partir da Reforma Protestante, a escatologia católica foi acusada de ter sido influenciada pela filosofia greco-platônica e de ter falsificado a Revelação. Com base em uma pretensa exegese bíblica, a dualidade e distinção entre corpo e alma foram rejeitadas. Seria, então, preciso abandonar a ideia da imortalidade da alma e adotar apenas a da ressurreição. Em sua obra “Escatologia”, Joseph Ratzinger rejeita essas teses e afirma que a imortalidade da alma e o estado intermediário são elementos tanto da Escritura quanto da Tradição da Igreja. O teólogo bávaro destaca o aspecto dialógico da imortalidade: o homem é imortal porque foi chamado a uma relação e diálogo com o Criador. Analogicamente, poder-se-ia dizer que a causa final da imortalidade humana estaria em sua condição relacional e dialógica, e a causa formal estaria na estrutura espiritual de sua alma. Ratzinger também enfatiza que é através da comunhão com Cristo que o homem entra no “tempo de Jesus”, abre-se ao amor, transforma o tempo e se abre para a eternidade. Este artigo está estruturado em três partes: a primeira, aborda o *status quaestionis* da problemática; a segunda parte apresenta a resposta de Joseph Ratzinger e a terceira, reúne as principais conclusões.

Palavras-chave: Escatologia. Imortalidade da alma. Joseph Ratzinger. Imortalidade dialógica. Platonismo.

* Dom Antônio Luiz Catelan Ferreira é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e professor da PUC-Rio. <https://orcid.org/0000-0003-1432-3153>. Contato: catelan@puc-rio.br

** Pe. Everaldo Bon Robert é Doutor em Teologia pela PUC-Rio. <https://orcid.org/0000-0003-2916-0422>. Contato: peeveraldo@yahoo.com.br

Abstract: Since the Protestant Reformation, Catholic Eschatology has been stigmatized for its alleged influence from Greco-platonic philosophy and for purportedly distorting Revelation. Based on a presumed biblical exegesis, the duality and distinction between body and soul were rejected. Thus, the idea of the immortality of the soul should be abandoned in favor of adopting only the idea of resurrection. In his work “Eschatology,” Joseph Ratzinger rejects these theses and affirms that the immortality of the soul and the intermediate state are elements both of Scripture and Church Tradition. The Bavarian theologian highlights the dialogical aspect of immortality: humanity is immortal because it is called to a relationship and dialogue with the Creator. Analogously, one could say that the final cause of human immortality lies in its relational and dialogical condition, and the formal cause lies in the spiritual structure of its soul. Ratzinger also emphasizes that it is through communion with Christ that humanity enters into “the time of Jesus,” opens itself to love, transforms time, and opens itself to eternity. This article is structured in three parts: the first addresses the *status quaestionis* of the problem, the second part presents Joseph Ratzinger’s answer, and the third part gathers the main conclusions.

Keywords: Eschatology. Immortality of the soul. Joseph Ratzinger. Dialogic immortality. Platonism.

Introdução

Através da experiência, o homem se dá conta de que seu ser está projetado para o futuro. O cotidiano o confronta com a discrepância existente entre os desejos de plenitude do seu coração e as circunstâncias concretas da sua existência, marcadas por suas limitações. Pela própria vivência ou através da observação da vida do próximo, conclui-se que muitas situações consideradas como negativas não serão superadas e muitos anseios não serão concretizados nesta vida. Em razão disso, o homem aspira suplantear tais situações e alcançar a plenitude em uma etapa além desta vida. Seria uma violência, irracional e ilógico, reduzir a existência humana apenas a uma biografia terrena. Nessa expectativa escatológica, o ser humano integra ao presente o seu próprio passado, história, o que é válido e importante e, simultaneamente, tudo o que foi ansiado para o futuro.

A escatologia é a resposta teológica às grandes questões da humanidade sobre o sentido último de sua existência e seu destino. Nela, podem-se distinguir dois campos: a escatologia individual e imediata, que acontece a cada pessoa na hora da morte, e a universal e última, comum ao conjunto da

humanidade no final da história. A parusia, ou seja, a vinda gloriosa de Cristo; a ressurreição da carne; os “novos céus e nova terra” e o juízo da história pertencem à escatologia universal. As considerações sobre a morte, que ocasiona a separação entre corpo e alma, o juízo particular e a sobrevivência da alma separada do corpo num estado de prêmio, de castigo ou ainda de purificação, pertencem à escatologia individual e imediata.

A partir da visão de Lutero e da Reforma Protestante, a escatologia cristã foi retratada como devedora à antropologia grega. Isso gerou uma oposição entre a ideia da imortalidade da alma e a ressurreição dos corpos, afirmada pelo texto bíblico. Em contrapartida, a teologia católica sempre apresentou uma síntese entre ambos os polos, afirmando, assim, a chamada “escatologia intermediária”, que apresenta duas etapas: a imortalidade da alma, em sua existência separada do corpo, e a ressurreição dos corpos no juízo final, como ápice da obra redentora de Cristo e plenitude derradeira da existência humana.

Considerando que uma parte significativa da pesquisa teológica de Ratzinger foi dedicada ao tema da escatologia, surge a interrogação: como ele interpreta a acusação protestante de que a teologia católica, ao afirmar a imortalidade da alma e a existência de uma escatologia intermediária, promoveu uma platonização do cristianismo e, portanto, teria falsificado a verdade evangélica?

Este artigo, inicialmente, apresentará o *status quaestionis* da mudança de enfoque na teologia protestante e, posteriormente, na teologia católica. Em seguida, será apresentada a visão de Ratzinger sobre o problema.

1 Status Quaestionis

1.1 Fundo filosófico que preparou a mudança de perspectiva

A teologia católica considera a existência humana dentro de dois contextos: o da natureza e o da Graça. Em sua antropologia, o cristianismo tem uma visão otimista do ser humano, ao mesmo tempo em que reconhece que o pecado original feriu a natureza humana e a privou de seus dons sobrenaturais.

A filosofia iluminista alemã foi a primeira a influenciar o protestantismo a mudar sua posição no concernente ao estado intermediário. Retirando Deus do horizonte, o iluminismo se caracterizou pelo otimismo no poder da razão e na possibilidade de reorganizar a sociedade a partir de princípios racionais. A partir de um extremado otimismo antropológico, a imortalidade foi afirmada como uma qualidade plenamente natural do homem (Mora, 1965, p. 911-912).

Em Kant (2008), a imortalidade é vista como uma capacidade natural do homem e está ligada à ideia de seu desenvolvimento infinito. A imortalidade não seria mais que um prolongamento da vida terrena, “uma continuação ulterior ininterrupta desse progresso, tão longe quanto a sua existência se pode estender, mesmo para além desta vida” (p. 142). A imortalidade seria um postulado da razão prática.

Schleiermacher (2008) dizia que a imortalidade é algo natural ao homem e que a vida sem o conceito de progresso seria impensável. Ele dava pouca importância ao passado e ao futuro, afirmando que o futuro seria apenas um aperfeiçoamento do que o homem já possui no presente e que depende dele, não havendo, assim, nenhuma tensão entre o presente e o *eschaton* (parag. 146.1).

Para Hegel (Reale; Antiseri, 2005, p. 95-150), o indivíduo é apenas uma etapa intermediária do Espírito no processo da autorrealização humana. O “céu” estaria aqui na terra e o mundo novo já teria começado a existir. Esse novo mundo não seria senão o movimento do espírito em constante desenvolvimento. A imortalidade, portanto, é interpretada em um contexto diferente do cristão. É alcançada pelo desenvolvimento do Espírito, quando o indivíduo toma consciência de sua natureza absoluta e alcança um estado de totalidade. A imortalidade se refere mais ao todo, ao gênero humano, do que ao indivíduo em si (Dańczak, 2008, p. 13).

Ao contrário de Hegel, Fichte (Reale; Antiseri, 2005, p. 47-76; Gaspar, 2009) entendia a imortalidade como a continuidade da autoconsciência e da individualidade, e não como uma evolução em direção ao absoluto, como a própria condição de ser consciente de si mesmo. A vida humana era vista por ele como uma missão que traz em si mesma a necessidade da admissão de uma vida além da morte. No entanto, ele enfatizava a imortalidade como uma continuidade da existência moral e da autoconsciência do “eu” moral e de sua participação no todo do universo moral.

1.2 O influxo do pensamento de Lutero e do subsequente protestantismo

Na sua escatologia, Lutero contribuiu teologicamente ao aproximar a expectativa escatológica dos temas Cristológicos e Soteriológicos. No entanto, sua escatologia deixou um legado contraditório. Ao mesmo tempo em que afirmava que o dia da morte do indivíduo coincide com o último dia: “Quando morrermos, cada um terá o seu último dia”¹ (“*seinen Jüngsten Tag*”) (1963,

¹ “*Coram Deo Adam tam praesens ut ultimus est (...) Quando mortui sumus, quisque suum habebit extremum diem*”.

p. 71), ele também defendia a existência do sono da alma, no qual as almas dormiriam de maneira inconsciente até o dia do juízo² (1931, p. 349). Conclui-se, portanto, que para Lutero não haveria um estado intermediário, pelo menos consciente.

Após Lutero, o protestantismo seguiu em duas direções: uma eliminando qualquer possibilidade de um estado intermediário, de caráter atemporal, e a outra, admitindo o estado intermediário a partir da ideia de sono da morte afirmada por Lutero, em suas variantes.

C. Stange (1870-1959) foi o primeiro teólogo protestante a negar a existência do estado intermediário e, juntamente com A. Schlatter (1852-1938), o primeiro a introduzir o conceito de *Ganztod* (morte de todo o homem), eliminando a dualidade no homem e na morte. A ressurreição é interpretada como uma nova criação que produz a recriação do homem, que havia cessado de existir com a morte. Assim como todo o homem experimentará a vida eterna, também todo o homem deve morrer, diziam. Para Stange, a imortalidade depende unicamente da vontade e da palavra de Deus. Não existe um estado intermediário, pois a morte individual se alinha com o juízo universal (Pozzo, 1968, p. 51; Ratzinger, 2017, p. 97).³

Em 1922, K. Barth afirmou que a eternidade é onipresente, que a hora da morte é o momento em que o homem se encontra com o eterno e ocorre a parusia de Cristo. Portanto, a ressurreição acontece de maneira contemporânea a todos os homens. Barth parte do fato de que em Deus não há sucessão de tempo.

Em um segundo período, a partir de 1948, Barth passou a conceber a eternidade como a totalidade do tempo em Deus. Ele acreditava que Deus estaria fora do tempo e não seria limitado por ele. No entanto, Deus atuaria dentro do tempo e todo o tempo e espaço estariam contidos em sua eternidade. Para Barth, a eternidade não estaria fora do alcance do homem, mas ao redor, presente em cada momento de sua existência (Pozzo, 1968, p. 51; Gassmann, 1995, p. 77-79; Dańczak, 2008, p. 20-25).

² “*De animabus tuis non satis habeo, quod tibi respondeam. Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, iustorum animas dormire ac usque ad iudicii diem nescire, ubi sint.*”

³ “Wir sehen es so an, als ob noch Jahrhun derte und Jahrtausende vergehen bis zum jüngsten Tage, aber für die Toten besteht kein Unterschied zwischen dem Augenblick des Sterbens und dem Augenblick der Auferstehung”. Ibid., 188-189. Vemos isso como se séculos e milênios ainda passassem até o dia do juízo final, mas para os mortos não há diferença entre o momento da morte e o momento da ressurreição (Stange, 1930, p. 188-189).

Paul Althaus (1888-1966) defendeu a imortalidade não com base na estrutura ontológica do homem, mas a partir de uma concepção relacional ou dialógica do homem com Deus. Para ele, a imortalidade da alma seria estranha à fé cristã, e só deveríamos falar da imortalidade a partir da ressurreição. Na primeira edição de sua obra *Die letzten Dinge* (1922), Althaus contrasta o tempo e a eternidade, afirmando que cada momento está próximo tanto do estado original no paraíso quanto do último dia. Assim, a parusia não entraria na dimensão do tempo, colocando a morte e o fim do mundo como eventos confinantes. A ressurreição, portanto, daria razão não só ao corpo, mas a todo o homem (Dańczak, 2008, p. 26-31).

Althaus apresenta cinco razões pelas quais se deve negar a existência do estado intermediário (Dańczak, 2008, p. 30): 1. Tal existência desvalorizaria a seriedade da morte, pois a alma não estaria sujeita à morte. 2. Tornaria a ressurreição dos mortos inútil. 3. Seria uma contradição, pois postularia uma existência privada do corpóreo. 4. Com ela, o juízo universal perderia o seu sentido. 5. A aceitação do estado intermediário levaria a uma abordagem individualista, espiritualista e acósmica, afim ao platonismo e helenismo, devedora do pensamento veterotestamentário e estranha à fé cristã.

Para Althaus, a perspectiva bíblica tem uma dimensão coletiva, enquanto a escatologia clássica teria assumido uma visão individualista centrada na antropologia e na imortalidade da alma. A partir de 1926, Althaus acrescentou uma dimensão teleológica à sua dimensão axiológica, propondo uma distinção entre o presente e o futuro do Reino, dando, assim, importância à história.

Emil Brunner (1889-1966) argumentou que o cristianismo acabou movendo o objeto da esperança. Assim, a expectativa da parusia foi substituída pela entrada do homem na vida eterna, fazendo com que a dimensão universal da salvação fosse substituída pela dimensão individual. Segundo o autor, por não haver tempo na eternidade, mesmo que o dia da morte pertença à temporalidade, o dia da ressurreição seria o mesmo para todos, eliminando a possibilidade de um intervalo entre a morte e a ressurreição. Brunner (1973) diferencia o lado de cá, da temporalidade, e o lado de lá, da eternidade. Assim, com a morte, o tempo continuaria o seu curso do lado de cá, mas, do lado de lá, onde não há sucessão temporal, dar-se-ia imediatamente a parusia, o juízo e o desfecho da história (p. 208). Assim como Althaus, Brunner parte de uma antropologia que considera a morte como fim de todo o homem, e não como a separação do corpo e da alma. A resposta à morte não estaria na imortalidade da alma, mas na ressurreição (Dańczak, 2008, p. 31-32).

Philippe Henri Menoud (1905-1973) afirmou que apenas a ressurreição é objeto da esperança cristã, e a ideia da imortalidade da alma é estranha ao Novo Testamento⁴. Segundo Menoud, se a alma fosse naturalmente imortal, a obra salvífica de Cristo perderia o seu significado e seria em vão. O fundamento da ressurreição estaria na relação do homem com Deus. O autor retoma a ideia do sono da morte, aceitando assim um estado intermediário, mas não como salvação, pois a alma ficaria em um estado de espera até a ressurreição (1970, p. 59; Dańczak, 2008, p. 33).

Oscar Culmann (1902-1989) também afirma a corrupção do pensamento escatológico no cristianismo. A imortalidade da alma estaria ligada unicamente à salvação de Jesus (Culmann, 2016, p. 14). A morte implicaria a destruição total da vida criada por Deus. Para Culmann, a ressurreição do corpo seria sempre vista como um novo ato criador que abrange todo o universo. Como Menoud, Culmann defende a existência do estado intermediário com a ideia do sono da morte, como o estado em que se encontram os mortos antes da segunda vinda de Cristo (Culmann, 2016, p. 33-36; Dańczak, 2008, p. 33-36).

1.3 O acolhimento das teorias protestantes na teologia católica

O jesuíta Teilhard de Chardin (1881-1955) foi o primeiro a acolher as ideias protestantes no meio católico. Sua visão se originava na teologia cósmica de São Paulo. Segundo o paleontólogo francês, a matéria criada por Deus está em um processo contínuo de evolução até alcançar sua plenitude no fim dos tempos. Essa plenitude estaria ligada à evolução biológica do homem e à sua consciência. O progresso seria um fator preparatório da parusia e para a consumação de todas as coisas em Deus.

Chardin alegava que, após a morte, o ser humano adquiriria um caráter específico, tornando-se como que um prolongamento cósmico da sua personalidade. Deus deveria, segundo o autor, continuar o desenvolvimento da pessoa, sem nenhuma descontinuidade ou interrupção. Assim, as almas separadas dos corpos manteriam uma certa relação com o mundo material depois da morte, e não o abandonariam como se fossem centros descontínuos e autônomos (Fasano, 2009; Souza, 2007; Dańczak, 2008, p. 40-42).

⁴ “A esperança cristã na ressurreição dos mortos não é a formulação religiosa da ideia de que a alma é imortal, nem a crença da simples revivificação dos cadáveres soterrados, mas a certeza do crente que a comunhão com Cristo começada na presente existência, chegará à sua plenitude no reino de Deus” (Menoud; Costabel, 1970, p. 3).

Em seus últimos escritos, o jesuíta francês criticou a existência de uma alma separada em uma carta a Cuénot:

Para voltar ao problema da sobrevivência individual, compreenda que, como você, eu não me detenho na antiga ideia de uma alma separada. A morte não saberia nos isolar do cosmos; deve, pelo contrário, inserir-nos mais profundamente nele... Nesse sentido, a corporeidade permanece, mas à margem da corpuscularidade (átomos, moléculas, células, etc.). (Peña, 1986, p. 340).

Karl Rahner (1904-1984) argumentou que, apesar da separação entre corpo e alma não ser encontrada nas Escrituras, ela deve ser respeitada, uma vez que faz parte da Tradição. No entanto, ao mesmo tempo, ele defendia a necessidade de uma desplatonização da escatologia cristã e se propunha construir uma escatologia à margem das disputas filosóficas.

Rahner adotou o pensamento protestante de que na morte morre todo o homem (1969, p. 15; Zucal, 1982, p. 75-87) e que a relação da alma com a matéria muda no momento da morte, assumindo uma nova qualidade: a possibilidade de se abrir amplamente ao mundo em sua relação cósmico-universal. Não se tornaria acósmica, mas pancósmica, com uma relação ainda mais íntima com o fundamento da unidade do mundo. Essa relação da alma com o universo se assemelharia àquela existente anteriormente entre o corpo e a alma (Rahner, 1969, p. 21-22; Zucal, 1982, p. 108-118).

Rahner também sustentou que a identidade do corpo ressuscitado não será física ou biológica, mas pessoal do sujeito espiritual. Por isso, não há problema em que a pessoa tenha o corpo no sepulcro e ressuscitado, ao mesmo tempo. No entanto, Rahner se expressa de maneira ambígua com relação à existência do estado intermediário e à ressurreição (1969, p. 22-23; Dańczak, 2008, p. 42-44).

O teólogo alemão Michael Schmaus (1897-1993), contribuiu para a discussão, afirmando que a sobrevivência da alma não significa que ela não seja afetada pela morte. A alma passaria por uma transformação, pois, de acordo com os insights de Rahner, sua relação com a matéria mudaria. Deixaria de se relacionar com o estrato humano que configurou o seu corpo humano, mas não deixaria de ter uma relação com a totalidade da matéria. Portanto, haveria uma ampliação da referência à matéria (Schmaus, 1961, p. 329; Dańczak, 2008, p. 44-45).

Otto Karrer (1888-1976) foi o primeiro teólogo católico a adotar o atemporalismo na escatologia. Ele propôs que, após a morte, ocorreria um abandono da dimensão espaço-temporal, dando-se assim um salto temporal: na morte o homem já se encontraria no último dia. O estado intermediário só existiria do nosso ponto de vista. O autor também discute um único juízo escatológico (Dańczak, 2008, p. 45).

O atemporalismo foi defendido também em meio católico por Ladislau Boros e por Giacomo Biffi. Segundo Giacomo Biffi (1928-2015), é necessário assumir o conceito de “*aevum*”, como uma participação da eternidade de Deus, que o autor adota, porém não exatamente no sentido escolástico do termo. Com a morte, haveria uma transformação da alma e do corpo por uma ação de Deus.

Cada homem em sua morte já está em ato de ser eternamente julgado, com um julgamento que é ao mesmo tempo particular e universal: particular porque diz respeito ao valor de cada pessoa; universal porque ninguém pode escapar e porque toda a humanidade aparecerá simultaneamente julgada. Portanto, é um julgamento que, encerrando ao mesmo tempo a história universal e a história individual, é imediato e escatológico; está perto, porque coincide com o momento de nossa morte, e está muito longe porque coincide com o momento do fim do mundo; está brevemente separado de nós pelo diafragma exíguo e frágil de nossa respiração, e está longamente separado de nós pela teoria dos séculos que talvez ainda precederão a “*parusia*” (Biffi, 1984, p. 87).

Ladislaus Boros (1927-1981) argumentou, seguindo a ideia do salto temporal, que a ressurreição ocorreria no momento da morte. Nesse instante, ao se libertar de tudo o que o prendia à sua vida terrena, uma nova corporeidade seria criada, independente do espaço e do tempo para a sua existência, coincidindo com a ressurreição de Cristo e constituindo com ela um único evento. Segundo Boros, a ressurreição começaria no momento da morte, mas se consumaria efetivamente no final dos tempos.

O autor (1970) alegou que “o corpo ressuscitado necessita do mundo transformado e glorioso como seu espaço essencial” (p. 1217). Para conciliar suas afirmações com as bíblicas sobre o final dos tempos, Boros (1969) afirmou que “o final dos tempos traz consigo o aperfeiçoamento da ressurreição já iniciada na morte” (p. 32-33).

Boros (1979) também postulou que só se poderia determinar o destino do homem no final de sua existência: na “morte se abre para o homem a

possibilidade de seu primeiro ato plenamente pessoal; ela constitui o lugar verdadeiramente privilegiado da tomada de consciência, da liberdade, do encontro com Deus e da decisão do seu destino eterno” (p. 30). De acordo com o autor, essa concepção da ressurreição preservaria o seu caráter escatológico e, ao mesmo tempo, implicaria uma glorificação de todo o cosmos.

Gisbert Greshake (1933) é considerado uma figura proeminente na defesa da ressurreição da morte no campo teológico católico. Segundo o teólogo alemão, a imortalidade do homem não é algo natural, devido à condição espiritual de sua alma, mas sim uma graça de Deus, que abrange não somente a alma, mas o ser humano em sua totalidade relacional e corpórea. “O ser humano não encontra realização como eu espiritual fora da história, mas retorna a Deus com o seu mundo e a sua história, com a sua vida inteira” (Greshake, 1978, p. 60).

Na primeira fase de seu pensamento, Greshake argumentou que a morte e a ressurreição constituiriam um único momento, no qual o mundo e a história seriam redimidos por Cristo. O último dia seria o dia da morte e da ressurreição de cada pessoa. Assim, o escatológico é reduzido ao existencial. Essa visão, no entanto, não fornece um elemento que garanta a continuidade ontológica entre a morte e a ressurreição.

Posteriormente, Greshake mudou sua posição, afirmando que a ressurreição ocorreria parcialmente no momento da morte e só seria consumada quando todos os homens, a história e o mundo chegassem ao seu fim:

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

Greshake reconhece a existência da alma separada do corpo e a existência de um estado intermediário entre a morte e a ressurreição de todos os homens. O estado intermediário, mais do que caracterizado por uma dimensão antropológica, seria marcado por uma dimensão cosmológica. Nessa segunda fase, Greshake defende que a alma seria o elemento de continuidade entre a morte e a ressurreição final, mas a alma seria imortal não por sua natureza, mas por sua relação com Deus. Greshake se aproxima, assim, da teoria de

Boros, que entendia a ressurreição como iniciada na morte e consumada escatologicamente no final dos tempos.

2 A resposta de Joseph Ratzinger ao problema

2.1 Ratzinger e a Escatologia

Joseph Ratzinger dedicou-se ao estudo da escatologia por 20 anos em sua carreira universitária, de 1957 a 1977. Em 1977, o teólogo bávaro publicou a sua obra “Escatologia: morte e vida eterna”. Considerada pelo próprio autor como o seu trabalho mais elaborado e curado, essa obra é o fruto mais maduro de sua pesquisa no campo da escatologia. Quando o livro estava sendo impresso, Ratzinger foi informado de sua nomeação para arcebispo de Munique e Frisinga. Três meses depois, ele seria nomeado cardeal pelo Papa Paulo VI. A “Escatologia” de Ratzinger gerou um grande debate na Alemanha, pois o autor contrariava as ideias dominantes na teologia do momento.

No prefácio da primeira edição (1977), Ratzinger (2017) confessa: “Eu me atrevi a começar assumindo as teses – raras ainda naquele momento – que acabaram impondo-se hoje quase sem exceção no campo católico. Quer dizer, o que tentei foi elaborar uma escatologia ‘desplatonizada’” (p. 8). Nesse contexto, o teólogo bávaro foi influenciado pela ideia de que era necessário abandonar o conceito de “imortalidade da alma”, considerado estranho ao pensamento bíblico, e admitir apenas o conceito de “ressurreição”. Simultaneamente, floresceu também nesse momento a peculiar filosofia da atemporalidade, segundo a qual a ressurreição aconteceria no momento da morte. Essas ideias produziram consequências práticas na vida cristã, como, por exemplo, a supressão do termo “alma” do Missal Romano de 1970.

No prefácio da edição de 2007, Ratzinger (2017), já exercendo o ministério petrino, reconhece que, após o Concílio Vaticano II, ocorreu uma virulenta crise a respeito da Tradição na Igreja Católica. Isso ocorreu porque se tentou construir a fé apenas a partir da Sagrada Escritura, deixando à margem a Tradição da Igreja (p. 4). No entanto, a Constituição Apostólica *Dei Verbum* (nº 9) já havia afirmado que a Revelação de Deus se encontra em uma única fonte e que esta se manifesta através da Palavra de Deus escrita (Escritura) e transmitida oralmente (Tradição).

Ratzinger questiona: por que a rejeição da imortalidade da alma e as novas explicações sobre o estado intermediário ganharam tanta aceitação? A resposta está na abordagem do problema. Ele afirma que os autores baseavam-se na linguagem bíblica, onde o homem é retratado como indivisível, e que

com essas novas respostas, a fé se aproximaria da antropologia moderna. No entanto, essas afirmações não se harmonizam com os dados bíblicos, tornando a hermenêutica bíblica ainda mais intransitável para o homem moderno. Se assim fosse, qual seria o elemento que marcaria a identidade entre o homem de antes e o de depois da morte? (Ratzinger, 2017, p. 98).

2.2 A ressurreição no Novo Testamento

A doutrina da ressurreição dos mortos foi parcialmente aceita no judaísmo intertestamentário e tornou-se uma profissão de fé fundamental no cristianismo.

Em Mc 12, 18-27, encontra-se a discussão de Jesus com os saduceus sobre a ressurreição dos mortos. Os saduceus admitiam somente o Pentateuco. Jesus parte do elemento comum, aceito pelos saduceus, e cita o episódio da sarça ardente, em que Javé se diz ser o Deus de “Abraão, de Isaac e de Jacó”. Como Deus é o Senhor da vida, não seria adequado associar o nome de Deus ao dos mortos. Assim, Jesus coloca a ressurreição no centro do Credo. A fé na ressurreição está contida na própria fé em Deus (Ratzinger, 2017, p. 105). Portanto, sendo Deus o Senhor da vida, ser chamado por Ele significa encontrar-se no âmbito da vida, uma vida indestrutível.

A Igreja, em sua teologia, repensou todas as coisas a partir da ressurreição de Cristo.

Em Romanos 6, 1-14, o batismo introduz o cristão no mistério de Cristo, incluindo a sua paixão, morte e ressurreição. O homem entra em comunhão com Deus através do seu Filho, Jesus, e, participando de sua vida, alcança a vida eterna e indestrutível. Afirma Ratzinger (2017): “a fé na ressurreição não aparece como parte da especulação cosmológica ou histórico-teológica, mas se encontra vinculada a uma pessoa, a Deus em Cristo” (p. 106-107).

São Paulo expressa em 1Cor 15 que a ressurreição revela a Deus como o Senhor do Cosmos e da história. É uma promessa de futuro que abrange espaço, tempo e matéria: Jesus retornará no final dos tempos para restaurar todas as coisas em sua beleza original.

Em Jo 11, lemos a história de Lázaro e, nela se encontra, de modo claro e pleno a concepção teocristológica do Novo Testamento. Jesus afirma: “Eu sou a ressurreição e a vida, aquele que crê em mim, ainda que esteja morto viverá” (v. 25). Observa-se a objetividade das palavras, afirmando que a comunhão com Jesus introduz a possibilidade de superação *hic et nunc* da morte. E o capítulo 6 do mesmo evangelho de São João deve ser lido a partir dessa perspectiva. Ao

entrar em comunhão com Jesus através do mistério Eucarístico, comendo de sua carne e bebendo do seu sangue, o homem já entra no âmbito da verdadeira vida. No Antigo Testamento, havia a convicção de que a falta de comunicação, o isolamento provocado pela enfermidade, já era o anúncio da morte e de que o amor era como a promessa de vida. No Novo Testamento, entende-se que a única maneira de superar a morte, já nesta existência terrena, é em Jesus, onde o homem já pode experimentar a vida e se encaminhar para a vida plena e definitiva após a morte (Ratzinger, 2017, p. 108).

Ratzinger (2017) conclui dizendo:

A fé na ressurreição é a expressão central da profissão cristológica em Deus. Essa fé se deduz do conceito de Deus. Seu caráter específico não se assenta em uma determinada antropologia – antiplatônica ou platônica –, mas em uma teologia. Nesse sentido pode-se esperar que seja capaz de assimilar antropologias diversas, expressando-se nelas. (...) A fé na ressurreição implica por certo também supostos antropológicos, entre os quais, evidentemente, se contam (...) que a nova vida começa já agora para não ser interrompida mais e que, por outra, essa vida se ordena à transformação da vida, à totalidade do homem e à totalidade do mundo” (p. 109).

2.3 A existência de um estado intermédio entre a morte e a ressurreição

Se o “último dia” não se encontra no momento da morte, mas no final da história, então o que existe no meio-tempo? Na Idade Média, a questão foi respondida com a afirmação da imortalidade da alma. A alma, já tendo recebido o seu devido prêmio ou castigo, aguardaria a ressurreição dos corpos (Ratzinger, 2017, p. 110).

2.3.1 O pensamento judaico primitivo

Sabemos que tanto a Igreja primitiva quanto São Paulo discutem a questão do estado intermediário dentro da tradição judaica. Portanto, é importante investigar as informações fornecidas pelo judaísmo primitivo.

Não se encontra no Antigo Testamento a afirmação da possibilidade de interrupção da existência entre a morte e o fim do mundo.

Inicialmente, a tradição judaica afirmava a existência do *sheol*, um lugar onde os mortos levavam uma espécie de existência nas sombras. No entanto, no livro apócrifo de Enoque, um escrito apocalíptico judaico provavelmente no século II a.C., há uma descrição do lugar onde as almas dos mortos permaneciam. Os justos aparecem em um lugar de luz, junto a uma fonte

revigorante, enquanto os pecadores aguardam o juízo nas trevas. Os justos aparecem já usufruindo do seu prêmio, enquanto os condenados só padeceriam o castigo no juízo final. Embora o Livro de Enoque não seja reconhecido como parte do cânon bíblico nas tradições judaicas e cristãs, desempenhou um papel importante na formação de certos aspectos da teologia cristã.

É interessante notar como o cânon romano da Missa coincide com o afirmado pelo livro de Enoque. Ali se faz menção aos que morreram no sinal da fé e “descansam no sono da paz”. Para eles, pede-se um lugar de luz, de água fresca e de paz. Esses são os três elementos que o homem do Mediterrâneo considera imprescindíveis para a felicidade.

Um passo a mais no desenvolvimento do tema é encontrado no apócrifo Quarto Livro de Esdras (por volta do ano 100 d.C.). Esta é uma obra apocalíptica judaica, escrita logo após a destruição do segundo templo, atribuída ao escriba e sacerdote Esdras. Aqui, justos e os pecadores aparecem em lugares distintos, já enfrentando suas respectivas recompensas no paraíso (Éden) ou castigos no inferno (Vale do Gehinnon). O paraíso é descrito como um tesouro, onde estão as almas, um lugar sob o trono de Deus e como o seio de Abraão, onde estariam os mártires em particular. Essas mesmas ideias são encontradas em Lc 23,43 (a ideia do paraíso), Lc 16,19-20 (o seio de Abraão) e em Ap 6, 9 (as almas estariam sob o trono de Deus).

Ratzinger (2017) cita a afirmação do historiador judeu Flávio Josefo⁵ sobre os essênios de Qumrán: “Entre eles se impôs a fé de que o corpo é corruptível e de que a matéria com que está feito não perdura, mas consideram que a alma é imortal e perdurável, habitando no éter mais fino” (p. 112-113). Embora essa afirmação possa parecer não coincidir com as recentes descobertas de Qumrán, é verdade que eles admitiam o desfazer-se do corpo e a imortalidade da alma.

2.3.2 O Novo Testamento

Jesus e a Igreja antiga compartilham a mesma fé que possui Israel, mas essa fé tem um novo centro: a pessoa e a missão de Jesus.

Dois textos são importantes para o tema do estado intermediário: Lc 16,19-29, que traz a história de Lázaro e do rico, e Lc 23,43, que relata a passagem do bom ladrão. Nesses textos, a continuidade da fé que Israel professa fica evidente. A história de Lázaro é uma prova clara da existência de uma vida

⁵ Flávio Josefo, Bell 2, 8, 11; Ant 18, 15.

após a morte e antes mesmo da ressurreição da carne. No diálogo do ladrão convertido com Jesus, nota-se que o paraíso é mais que um lugar geográfico: é a proximidade e comunhão com Jesus. “O crucificado se apresenta com poder para abrir o paraíso aos que estão perdidos. A chave para isso é sua palavra (...) O paraíso é aberto com Jesus. É inseparável de sua pessoa” (Ratzinger, 2017, p. 115). O Novo Testamento apresenta, assim, o estar com Jesus como o paraíso, o lugar de luz, refrigério, paz e descanso. É somente em união com Cristo que o homem pode chegar ao seio do Pai e alcançar a sua plenitude. Essa visão é confirmada pelas palavras de Jesus: “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25-26).

Segundo alguns autores, em São Paulo se podem identificar duas fases: na primeira, o Apóstolo espera ainda estar vivo quando da vinda de Jesus na parusia (1Ts 4,13; 5,11 e 1Cor 15,12-50); na fase posterior, São Paulo, sentindo a proximidade de sua morte, dá maior atenção à questão do estado intermediário. Ratzinger afirma que, segundo Paul Hoffmann, o pensamento de São Paulo referente à situação intermediária não mudou.

Em 1Ts 5,10, São Paulo diz: “Ele morreu por nós, para que, vigiando ou dormindo, vivamos em união com ele”. Essa passagem poderia sugerir que São Paulo concordava com a ideia do sono da morte, presente no Antigo Testamento e defendida por Lutero. Em Fl 1, 23 se lê: “Estou num grande dilema: desejo partir para estar com Cristo – o que para mim é muito melhor –, mas por vossa causa, é necessário continuar no corpo”. O que se observa é que, em ambas as passagens, o Apóstolo argumenta a partir do mesmo fundamento: Cristo é a única garantia de vida para todos os homens. Os textos não se opõem quanto à situação intermediária, e a questão fundamental é o estar ou não unido a Cristo (Ratzinger, 2017, p. 116).

Em 2Cor 5, 1-10, observa-se que São Paulo, sem se prender à questão do estado intermediário, enfatiza que a esperança de salvação dos cristãos se encontra em Cristo ressuscitado, penhor da ressurreição de cada pessoa e consolo diante das lutas durante a existência terrena. Nessa mesma passagem, São Paulo não demonstra qualquer temor de morrer antes da parusia. Ratzinger (2017) conclui afirmando que para São Paulo

Cristo é a vida neste mundo, mas a morte é vantagem porque significa “estar com Cristo” sobre a base do “desfazer-se” terreno. De saber isso surge a liberdade interior: abertura livre de angústia e também de queixas diante da morte, mais ainda: alegre disponibilidade para seguir servindo (p. 119).

Claramente, no cristianismo primitivo se observa uma continuidade do pensamento veterotestamentário, porém, sob a nova ótica de Cristo ressuscitado.

A partir do apresentado, pode-se tirar quatro consequências: 1. Não faz sentido e é arcaico falar de sono da morte, de situação inconsciente, no Novo Testamento. A certeza fundamental é que os mortos em Cristo estão vivos. 2. Na Idade Média, a ideia da vida esteve sempre ligada à presença de Cristo. 3. As imagens exteriores se simplificam e se concentram na Cristologia. 4. Na medida em que a Cristologia assume a sua importância, o elemento temporal e cósmico-histórico perde peso automaticamente.

2.3.3 A acusação de dualismo greco-platônico

Qual é o pensamento grego em relação à nossa questão? Ratzinger (2017) mostra uma mudança “entre o mundo arcaico de Homero, para o qual o corpo e a pessoa são equivalentes, e o pensamento de Platão” (p. 128-129). A religião dos mistérios órficos introduziu no pensamento grego a ideia da separação entre corpo e alma e a concepção do corpo como cárcere da alma. No entanto, Ratzinger adverte que não se pode dizer que a tradição órfica e o pensamento grego se identificam.

Platão teria mudado essa tradição religiosa, trazendo-a para o âmbito político e subordinando-o ao seu tema fundamental: a justiça. Na sua teoria, a alma seria imortal e teria uma existência antes e depois desta vida terrena. A alma seria formada de três componentes: o racional, o irascível e o apetitivo. O racional abrigaria “o homem interior”. Dentro desse contexto político, Platão identifica elementos distintos e, ao mesmo tempo, inter-relacionados: a estrutura da alma, da cidade (pólis) e do Cosmos. A grande obrigação do homem é reduzir à unidade as três através da virtude da justiça, fundindo antropologia e filosofia política. Ratzinger (2017) afirma que “Platão não conhece dualismo algum no que se refere às forças espirituais do homem, posto que sua meta é precisamente a unidade íntima do homem, reunir e purificar todas as forças na ‘justiça’” (p. 130). A meta última do homem seria, portanto, realizar a unidade na multiplicidade.

Ratzinger conclui que, mesmo em Platão, a ideia da imortalidade está inserida em um contexto religioso, embora tenha sido trasladada para o tema da justiça, devido ao seu interesse pelo pensamento político. “Platão não desenvolveu uma teoria filosófica unitária do que a alma é em si mesma e em relação com o corpo” (2017, p. 130).

Aristóteles, por outro lado, deixou completamente de lado a herança mítica e definiu a alma como entelequia, como essência, forma do corpo, princípio das características e funções próprias do ser vivo. O aspecto verdadeiramente espiritual do homem se radica no *nous*, no intelecto, que é uma participação em um princípio que transcende o homem. No *nous* estaria a parte imortal e perpétua do homem. No estagirita, não se vê uma dualidade no homem, mas uma unidade, uma vez que alma é a forma e princípio vital do corpo.

Plotino, no século III, ao tentar reviver as teorias platônicas, fazendo uma releitura de Platão e de Aristóteles, afirmou que o mundo é composto de três substâncias: o uno, o *nous* (intelecto), e a alma do mundo. Ao homem caberia a unidade: partindo do mundo sensível, ao intelectual (*nous*), para alcançar sua unidade com o Uno, que implicaria uma união com o Ser transcendente por excelência.

Ratzinger (2017) conclui afirmando que não se pode falar na realidade de um dualismo greco-platônico. Tal afirmação seria “pura fantasia dos teólogos sem base na realidade, e o mesmo se pode dizer da doutrina que fala da correspondente imortalidade, mas uma concepção grega geral neste sentido não se deu” (p. 132). Na Antiguidade, na verdade, não se acreditava na imortalidade ou apenas em uma existência umbrática depois da morte.

2.3.4 O novo conceito de alma

Como mencionado anteriormente, o cristianismo da Igreja antiga baseou-se nas tradições judaicas para falar da vida após a morte, porém, centrando cristologicamente a questão. A partir de Cristo, o homem encontra a indestrutibilidade da sua vida, ou seja, estar com Cristo é a causa da sua imortalidade e seu sujeito é a alma ou o espírito. Assim, afirmava-se que “a existência com Cristo não era destruída na morte e que tal existência não seria plena até que não chegasse a definitiva ‘ressurreição da carne’” (Ratzinger, 2017, p. 134).

Na nova antropologia proposta pela Igreja, distinguia-se no homem um elemento transitório – o corpo – e um elemento permanente – a alma –, que garantiria a identidade e unidade do homem antes e depois de sua morte.

Para se expressar nessa antropologia, a teologia adotou o que era válido nas reflexões de Platão e Aristóteles, expurgando os elementos que não se alinhavam à doutrina cristã. O homem foi pensado em uma indissolúvel unidade entre corpo e alma, *psyché*, porém, diferente do modo como Aristóteles

entendia a *psyché*: como uma “entelequia”, vinculada e dependente da matéria em sua existência.

Entretanto, a compreensão mais acabada da questão se deu quando Santo Tomás, seguindo Aristóteles, afirmou ser a alma a forma do corpo. Seria impensável para Aristóteles, uma impossibilidade metafísica, o fato de o espírito ser, ao mesmo tempo, o pessoal e a forma da matéria. Assim, chegou-se à síntese que afirmou que o espírito, a alma, está de tal modo unida ao homem que se pode atribuir a ela a designação de sua “forma”. E essa mesma “forma”, por ser espiritual, é o que faz o homem ser pessoa. Ratzinger cita Scheider, que afirma: “Não é que a alma seja a substância e, ademais, a forma do corpo; mas, sim, que ela é substância, enquanto forma de um corpo, e é forma de um corpo enquanto substância” (2017, p. 135).

O conceito de alma do cristianismo é algo novo, que não se identifica completamente com nenhum outro conceito pré-existente. Ratzinger (2017) conclui, afirmando:

O conceito de alma tal como utilizamos na liturgia e a teologia até o Vaticano II, tem tão pouco a ver com a Antiguidade como a ideia da ressurreição. Trata-se de um conceito estritamente cristão, e só pôde ser formulado desse modo sobre o terreno da fé cristã, cuja visão de Deus, do mundo e do homem é expressada por dito conceito no âmbito da antropologia (p. 136).

2.3.5 O caráter dialógico da imortalidade

Sobre a questão da imortalidade, duas posições destacam-se atualmente: a do homem moderno, que nega a existência da alma como algo substancial, responsável pela perpetuidade do homem após a morte, e a protestante, que, buscando alinhamento com esse pensamento, sustenta que a sobrevivência do homem após a morte se deve exclusivamente à ressurreição, resultado da ação de Deus sobre o homem.

A Igreja, por sua vez, nunca adotou uma concepção dualista, substancialista do homem, algo também desconhecido para Platão. A partir da fé cristológica, afirma-se que o ser humano alcança a verdadeira vida (*zoé*) por meio de sua comunhão com Cristo, que, através da ação do Espírito Santo, conduz o homem ao Pai, ao âmbito do divino. Não é a partir de suas próprias forças ou pensamento que o homem alcança a imortalidade, mas apenas quando, por meio de Cristo, é levado ao conhecimento da fé e à vivência do verdadeiro amor, estando, assim, em comunhão com Deus. Aqui se encontra

uma existência na qual o homem se quer fazer Deus, na qual quer ser autônomo, independente, ser ele mesmo sozinho, “como um Deus”, se converte em uma existência como a que se dava no sheol, um ser em não-ser, uma vida nas sombras, que fica fora da verdadeira vida (p. 141).

Entretanto, quem age assim não consegue anular ou suprimir a criação de Deus. O que acontece é que o homem passa a viver em contradição consigo mesmo, com sua natureza, o que o levará a uma frustração existencial, seja nesta ou na outra vida. Essa atitude não extingue a abertura e a referência do homem a Deus, embora possa ser negada ou esquecida.

O que Cristo veio fazer em sua vinda à humanidade foi justamente levar o homem para fora de si mesmo, suprimir essa contradição no interior do homem, sem, contudo, ferir a sua liberdade.

A vida e a morte de Cristo significam que Deus mesmo desce ao sheol, que estabelece uma relação no país da ausência de relações que sana o cego (Jo 9) dando assim vida a partir da morte, em meio da morte. Aqui a doutrina cristã sobre a vida eterna se converte novamente em algo totalmente prático (Ratzinger, 2017, p. 142).

Ratzinger deixa claro que a imortalidade não é algo conquistado pelo homem e, mesmo sendo um dom da criação, não é algo do plano puramente natural, mas apoia-se numa relação que Deus mesmo quer estabelecer com o homem, e, para que isso fosse possível, dotou-o de tal capacidade. A imortalidade diz respeito à descida de Deus ao encontro do homem, para fazê-lo semelhante a si e capaz de um diálogo. Usando a analogia, pode-se afirmar que a causa final da imortalidade seria o chamado do homem à relacionalidade, ao diálogo com Deus, e a causa formal seria a estrutura espiritual mesma de sua alma.

Conclusões

1) A esperança cristã se direciona à totalidade e unidade da pessoa, salvando o homem em sua integridade, embora também faça parte da tradição cristã afirmar a distinção entre corpo e alma, e a diferente graduação de perfeição das partes constitutivas que compõem o ser humano. Existe uma dualidade no homem, mas não um dualismo.

2) Cristo é a verdadeira vida do homem. Através da comunhão de vida com Cristo, ele entra no amor e, assim, no “tempo” de Jesus, transformando o

tempo e abrindo-o à eternidade.

3) A doutrina da imortalidade da alma se desenvolveu a partir da herança bíblico-judaica e se trata de uma verdade irrenunciável, tanto da Tradição quanto da lógica.

4) A imortalidade é um conceito que se origina em Deus; é um chamado dele à sua criatura, possuindo um caráter dialógico. A relação com Deus torna o homem imortal.

5) O diálogo com Deus implica também o diálogo com os demais homens. A vida eterna tira-o do seu isolamento e o conduz à verdadeira unidade com os demais seres humanos e com toda a criação.

6) A hipótese da ressurreição na hora da morte não encontra fundamento na razão, na Sagrada Escritura, na Tradição nem no Magistério.

7) As verdades escatológicas do homem não têm como objetivo satisfazer a curiosidade humana, mas orientar a vida do homem no presente, para que ele possa se direcionar adequadamente à vida eterna.

Referências

BIFFI, Giacomo. *Linee di escatologia cristiana*. Milano: Jaca Book, 1984.

BOROS, Ladislaus. I cieli nuovi e la terra nuova. In: MUSSNER, Franz (Org.). *Il cristiano e la fine del mondo*. Roma: Edizioni Paoline, 1969, p. 27-41.

BOROS, Ladislaus. Terá a vida algum sentido? *Concilium*, 1970, n. 10, p. 1211-1219.

BOROS, Ladislaus. *Mysterium mortis: Uomo nella decisione ultima*. Brescia: Editrice Queriniana, 1979.

BRUNNER, Emil. *L'eternità come futuro e tempo presente*. Bologna: Dehoniane, 1973.

CULMANN, Oscar. *Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?* Mentis Bereanas, 2016. Disponível em: https://www.mentisbereanas.info/wp-content/uploads/2020/07/imort-ressur_folheto.pdf. Acesso em: 25 jul. 2024.

DAŃCZAK, Andrzej. *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*. Pöplin: Wydawnictwo "Bernardinum", 2008.

FASANO, Anderson. *O pensamento escatológico de Pierre Teilhard de Chardin*. 2009. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

GASPAR, Francisco Prata. *Fichte e o primado da prática*. São Paulo, 2009. 199 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas, Universidade de São Paulo.

GASSMANN, Lothar. *Karl Barth: Das Verhängnis der Dialektik*. Berneck: Schwengeler-Verlag, 1995.

GRESHAKE, Gisbert. *Breve trattato sui novissimi*. Brescia: Queriniana, 1978.

GRESHAKE, Gisbert. *Vita–Più forte della morte sulla speranza cristiana*. Brescia: Queriniana, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LUTHER, Martin. *D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesamtausgabe – Briefwechsel*. v. 2. Weimar: H. Böhlau, 1931.

LUTHER, Martin. *D. Martin Luther's Werke: Kritische Gesamtausgabe*. v. 14. Weimar: H. Böhlau, 1963.

MENOUD, Phillipe-H.; COSTABEL, B. *Dopo la morte: Immortalità o resurrezione?* Torino: Editrice Claudiana, 1970.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. *La otra dimensión*. Madrid: Editorial Sal Terrae, 1986.

POZZO, Candido. *Teología del más allá*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1968.

RAHNER, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder, 1969.

RATZINGER, Joseph. Escatología: La muerte y la vida eterna. In: RATZINGER, Joseph. *Obras Completas*. Vol. X (Resurrección y vida eterna). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, p. 3-256.

RATZINGER, Joseph. Escatología: Introducción al cristianismo. In: RATZINGER, Joseph. *Obras Completas*. Vol. IV (Introducción al cristianismo). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, p. 1-307.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Volume 5: Do Romantismo ao Empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHLEIMACHER, Fiedrich. *Der christliche Glaube*. 2 Auflage (1821/22). Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SCHMAUS, Michael. *Teologia Dogmatica*. V. VII - Los novísimos. Madrid: Ediciones Rialp, 1961.

SOUZA, Maria Aparecida de. *Criação e Evolução: em diálogo com Teilhard de Chardin*. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

STANGE, C. *Das Ende aller Ding: Die christliche Hoffnung, ihre Grund und ihr Ziel*. Bertelsmann, Gütersloh, 1930.

ZUCAL, Silvano. *La teologia della morte in Karl Rahner*. Bologna: Istituto trentino di Cultura, 1982.

Artigo recebido em 26/03/2025 e aprovado para publicação em 02/04/2025

Como citar:

FERREIRA, Antônio Luiz Catelan; BON ROBERT, Everaldo. A acusação de platonismo na escatologia cristã e a resposta de Joseph Ratzinger. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 13-35, jan./jun. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v24i47-2025-1>