

Os conceitos de tempo e eternidade no hodierno debate escatológico

The concepts of time and eternity in the current eschatological debate

LORIVALDO DO NASCIMENTO*

Resumo: O modelo escatológico denominado ressurreição na morte defende a hipótese teológica do atemporalismo, segundo o qual na morte o ser humano deixa para trás as categorias temporais. Deste modo não é necessário imaginar um tempo no qual a alma esteja separada do corpo. Os defensores do supracitado modelo acusam a escatologia clássica de introduzir um tempo na eternidade. Todavia, uma análise das fontes bíblicas, litúrgicas e dogmáticas da teologia católica demonstra que a expressão vida eterna não deve ser compreendida dentro das categorias filosóficas de imutabilidade e impassibilidade. Ao contrário, a expressão vida eterna e o próprio termo eternidade devem ser dialogicamente compreendidos como comunhão com Deus. Por outro lado, um suposto atemporalismo *post-mortem*, no qual os mortos permanecem na imutabilidade e nada mais esperam significa um renovado dualismo e uma desvalorização da história e do próprio tempo.

Palavras-chave: Tempo. Eternidade. Vida eterna. Morte. Ressurreição.

Abstract: The Eschatological model called the resurrection in death defends the theological hypotheses according to which in the death the human being leaves behind the temporal categories. Thus it is not necessary to imagine a time in which the soul is separated from the body. The above model advocates accuse the classical eschatology to insert a time in eternity. However, an analysis of biblical, liturgical, and dogmatic sources from the catholic theology demonstrates that

* Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professor de Teologia Dogmática da Faculdade Missioneira do Paraná, Cascavel, PR. E-mail: lorinasci@yahoo.com.br

life everlasting expression must not be understood within the philosophical categories of immutability and impassivity. Instead, the expression life everlasting and the term itself, eternity, must be understood dialogically as communion with God. On the other hand, a supposed timeless *post-mortem* in which the dead remain in the immutability and no more waiting means a renewed dualisms and a devaluation of history and of time itself.

Keywords: Time. Eternity. Life Everlasting. Death. Resurrection.

1. Introdução

Na história do pensamento ocidental os conceitos de tempo e eternidade exerceram, ao longo dos séculos, inigualável fascínio. Desde os pré-socráticos no século VI a. C. até Henri Bergson (2006) e Paul Ricoeur (2012) no século XX, os filósofos, sociólogos e teólogos dedicaram inumeráveis páginas à análise da questão, a qual, não raras vezes suscitou acalorados debates.

Os conceitos de tempo e eternidade perpassam, também, o conjunto da teologia cristã. A revelação histórica do Deus Uno e Trino é apresentada como a irrupção do eterno no tempo através da qual os homens – temporais – são chamados a participar da eternidade. As relações entre tempo e eternidade são as condições de possibilidade da área da teologia dogmática, hodiernamente, designada como escatologia. A discussão referente ao tema, presente na teologia desde o período patrístico, acentuou-se a partir da segunda metade do século XIX. A escatologia clássica afirma a sobrevivência da alma em um tempo intermédio entre a morte e a ressurreição da carne. Os defensores do modelo escatológico denominado como “da ressurreição na morte” defendem que na morte o ser humano deixa atrás de si as categorias de tempo e espaço e ingressa na nova dimensão do eterno.

Esta pesquisa abordará, em um primeiro momento, a hipótese teológica do atemporalismo escatológico defendida pelo modelo da ressurreição na morte. Em um segundo momento analisará o que a escatologia clássica, através da tradição bíblica, dogmática e litúrgica, compreende com a expressão vida eterna. Por fim, esta pesquisa, a partir dos dados da supracitada tradição, debaterá as possibilidades ou impossibilidades do atemporalismo escatológico.

2. O atemporalismo no modelo escatológico da ressurreição na morte

O modelo escatológico da ressurreição da morte tem no atemporalismo um de seus pressupostos fundamentais. Na morte, morre o ser humano todo, não apenas uma parte dele, e o ser humano todo é ressuscitado por Deus no momento da morte. Os eventos escatológicos pertencem à dimensão da eternidade. Morrendo, o ser humano encontra-se fora das categorias de tempo e espaço. Não há necessidade de imaginar um tempo intermediário entre morte e ressurreição, nem como tempo, durante o qual a alma exista sem o corpo, como na teologia católica clássica, nem como tempo, durante o qual o ser humano simplesmente não existe, até que, no final é recriado por Deus, conforme a teoria da morte total na teologia protestante recente (Cf. SCHNEIDER, 2002, p. 408).

Na terra existe um antes e um depois, tem um arco de tempo que atravessa os séculos e milênios. Todavia, no *eschaton*, no mundo da ressurreição, na eternidade, os instantes do tempo não mais serão separáveis. A morte individual é distinta para cada um por ser um fenômeno histórico, mas o dia da ressurreição é o mesmo para todos, pois com a morte o ser humano se encontra fora do tempo. Dentro das categorias temporais os homens morrem em momentos diferentes e se a ressurreição aconteça na morte, logo acontece em momentos diferentes para cada indivíduo. Todavia, do ponto de vista da eternidade o dia da morte coincide fora do tempo, ou seja, na eternidade com o dia da ressurreição (Cf. PIZZETTI, 2003, p. 95).

As posições de Karl Barth referentes à atemporalidade dos eventos escatológicos merecem uma particular análise neste ponto da pesquisa que aborda, diretamente, as relações entre tempo e eternidade. Para o teólogo suíço os *eschata* não são situados na linha temporal, que simplesmente se prolonga na eternidade, em modo que seriam eventos ou realidades a serem alcançadas “depois do último dia”. A concepção de tempo utilizada por Barth, unida a sua doutrina da absoluta transcendência divina, exclui toda sucessão temporal em Deus. A ressurreição, máxima participação na vida divina não acontece em uma fração de tempo, mas na eternidade ou *post* historicidade, sendo simultânea para todas as gerações (Cf. BARTH, 2000, p. 354).

O atemporalismo que surge na teologia protestante na segunda metade do século XIX é introduzido na teologia católica através de autores como La-

dislaur Boros (1969) e Giacomo Biffi (1959). Em campo católico esta pesquisa se deterá nas obras de Gisbert Greshake, considerado o expoente máximo do modelo da ressurreição na morte a nível internacional, e Renold Blank, cujas obras são utilizadas pela absoluta maioria dos Institutos Teológicos no Brasil. Também para Gisbert Greshake é necessário superar as ingênuas representações da eternidade como uma continuação do tempo. Não é necessário dizer que na morte a alma se separa do corpo e chega a Deus. Igualmente não se deve afirmar que no final da história o corpo ressuscitará e novamente se unirá a sua alma (GRESHAKE, 2009, p. 162-164). A pergunta se existe um fim do mundo no tempo linear não é uma questão teológica autêntica.

Os defensores do atemporalismo acusam o modelo clássico de não levar em consideração as modernas reflexões sobre o tempo. Para Renold Blank, onde não há tempo não pode haver passagem do tempo rumo ao futuro. Consequentemente não é possível que uma alma, sozinha, aguarde na eternidade a ressurreição do corpo. Sem tempo, não há nada que se possa aguardar em um futuro qualquer, pelo simples fato de não existir mais um futuro temporal. Algumas linhas à frente, na sua obra *Escatologia da pessoa*, ele conclui afirmando que é exatamente isto o que o modelo tradicional propõe. A escatologia clássica, segundo o autor, é caracterizada por uma contradição lógica: a defesa de um futuro temporal na eternidade (Cf. BLANK, 2000, p. 104).

A afirmação de um tempo na eternidade é realmente uma contradição lógica. Mas será que a escatologia clássica verdadeiramente defende uma concepção semelhante ou estaria Renold Blank e os demais defensores do modelo da ressurreição na morte interpretando o modelo tradicional de maneira equivocada? Eis um texto do supracitado autor na obra *Escatologia da pessoa*:

Para manter viva a fé numa vida depois da morte, apesar da evidência de um cadáver sem vida, o modelo tradicionalmente usado na religião cristã recorre à ideia de que o homem seria composto de corpo e alma. O corpo, nesta união, é a parte mortal, enquanto a alma é a parte imortal. Na morte diz o modelo, a alma se separa do corpo, e entra em uma nova dimensão, chamada eternidade. Nessa eternidade, ela vive como ser espiritual, até que, num futuro muito distante, chegue o FINAL DOS TEMPOS. Neste Final dos Tempos acontecerá a Ressurreição do corpo e o Juízo Final (BLANK, 2000, p. 77).

A expressão final dos tempos, em caixa alta, quer chamar a atenção sobre a incoerência lógica do modelo clássico: o absurdo de supor o tempo na eternidade. Todavia, faz-se necessária uma constatação. Renold Blank e, com

ele, muitos dos defensores do modelo escatológico da ressurreição na morte, parece compreender o modelo clássico através das lentes do atemporalismo. Mas será que o modelo denominado clássico, ao longo de seus dois mil anos de história, realmente afirma uma entrada na eternidade no momento da morte física? Esta pesquisa se propõe agora a uma análise dos dados da tradição.

3. O significado da expressão vida eterna na teologia clássica

No que diz respeito à temática do tempo, fim dos tempos e da eternidade, este trabalho de pesquisa se desenvolverá agora a partir de dois momentos. Primeiramente, a partir de uma análise dos textos da tradição teológica clássica, inclusive aqueles da liturgia, será demonstrado que a escatologia tradicional católica jamais compreendeu a morte física como saída do tempo e passagem para a nova dimensão da eternidade. Deste modo, quando os defensores da ressurreição na morte afirmam a incoerência lógica do modelo clássico que introduz o tempo na eternidade, estão fazendo uma leitura baseada na tese que lhes é própria, ou seja, o atemporalismo. A teologia clássica defende um tempo *post-mortem*? Sim. A teologia clássica afirma que na morte a alma entra na dimensão da eternidade? Não. Os defensores da ressurreição na morte consideram Agostinho como o maior representante e principal responsável pela platonização do cristianismo e, conseqüentemente, do triunfo do modelo clássico, o qual é considerado como binário e dualista por propor que a alma separada do corpo ingresse na nova dimensão da eternidade (Cf. BLANK, 2000, p. 77-79).

Uma simples análise dos textos agostinianos demonstra que para o bispo de Hipona os mortos pertencem ainda ao tempo e não entraram, ainda, na eternidade. Agostinho adia o destino verdadeiramente escatológico do indivíduo -seja ele juízo, vida, morte, ressurreição- até o fim do próprio tempo. Deste modo, ele distingue entre a recompensa daqueles que já passaram pela morte física, mas ainda pertencem ao domínio do tempo e estão sujeitos às suas limitações e o destino final de recompensa ou castigo eterno. É verdade que as almas dos mortos são julgadas, imediatamente, no final de suas vidas (AGOSTINHO, 1981, p. 312). Ele assegura, também, que as almas separadas dos santos estão agora em paz, enquanto aquelas dos iníquos estão no sofrimento (Cf. DALEY, 1994, p. 200). Não obstante, Agostinho insiste que as recompensas e os castigos experienciados agora pelas almas

dos mortos são somente indicações da totalidade de seus destinos eternos (Cf. DALEY, 1994, p. 200), um prelúdio da realidade vindoura quando seus corpos forem ressuscitados (Cf. AGOSTINHO, 1982, p. 235). Até mesmo os mártires que agora estão na glória, apesar de incomparavelmente mais felizes do que os membros de Cristo, ainda peregrinos nesta terra, possuem somente uma pequena parcela da promessa, uma consolação enquanto aguardam. Mas quando a ressurreição ocorrer, Agostinho promete que a alegria dos bons será muito maior e os tormentos dos iníquos muito piores, pois eles serão recompensados ou torturados juntamente com seus corpos (Cf. AGOSTINHO, 1968, p. 558).

A doutrina eclesiológica agostiniana, na qual a Igreja triunfante está em comunhão com a peregrina e a padecente, que torna possível a intercessão dos santos e a oração pelos fiéis defuntos, está, indubitavelmente, fundamentada na radical distinção entre tempo, ao qual os mortos pertencem, e eternidade. As almas dos santos mortos não estão separadas da Igreja, que é agora o Reino de Cristo (Cf. AGOSTINHO, 1990, p. 654), de outra maneira elas não seriam comemoradas no altar de Deus na comunhão do corpo de Cristo. Elas são *membra Christi* (Cf. AGOSTINHO, 1981, p. 702) e, portanto, ainda participam na luta e crescimento da Igreja em direção à sua meta escatológica. E uma vez que os mortos ainda pertencem ao tempo, é perfeitamente compreensível que alguns deles devam ainda estar passando pela experiência temporal e benéfica que os membros do corpo de Cristo também sofrem durante a vida terrena (Cf. AGOSTINHO, 1990, p. 701-703).

Os textos agostinianos não deixam dúvidas. Para o bispo de Hipona o único evento genuinamente escatológico e a ressurreição dos corpos, pois esta põe fim ao tempo e abre as portas da eternidade. Antes da ressurreição corporal não é possível que os mortos já se encontrem na eternidade, pois esta é caracterizada pela imutabilidade. Se os mortos esperam a ressurreição dos corpos e a salvação da totalidade do corpo de Cristo significa que ainda encontram-se ligados à dimensão temporal.

Após a demonstração de que, em Agostinho, considerado pelos defensores do atemporalismo como o máximo expoente do incoerente modelo clássico, os mortos pertencem ainda ao tempo e participarão da eternidade divina apenas na ressurreição, esta pesquisa passa abordar o pensamento escatológico de outro grande expoente da tradição católica: o grande Tomás de Aquino. No *Suplemento da Suma Teológica*, questões 69-99, Tomás aborda os temas refe-

rentes aos novíssimos¹. Afirma com clareza a escatologia da dupla fase, na qual a alma imortal se separa do corpo e vive como ser espiritual. No artigo terceiro, da questão 69, afirma que já na morte a alma conhece a definitiva decisão sobre sua recompensa ou castigo, de modo que não podem mais sair do céu ou do inferno; todavia, não utiliza o substantivo eternidade e nem a expressão vida eterna (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 4888-4889). Na questão 70 discorre sobre as qualidades da alma separada do corpo, se nesta subsistem também os atos das potências sensitivas, mas novamente não faz alusões aos termos eterno e eternidade.

Quando aborda o tema do purgatório, Tomás afirma apenas que este acontece depois da vida terrena como dano que retarda a visão divina e que excede todas as penas da vida presente (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 4927-4931). Quando trata do tema da ressurreição, embora continue a não fazer uso dos vocábulos eterno e eternidade, nem mesmo da expressão vida eterna, o doutor angélico emprega repetidamente a palavra tempo. No artigo primeiro da questão 77, afirma que o tempo da ressurreição deve ser diferido até o fim do mundo, para que todos possam ressuscitar simultaneamente. A ressurreição de Cristo, por sua vez, sendo causa das demais deveria as preceder (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 5011-5013).

No artigo segundo, da mesma questão, intitulado “Se a ressurreição terá lugar de noite”, Tomás, servindo-se de pressupostos científicos e filosóficos, demonstra que com o cessar do movimento no céu, ou seja, dos astros, não haverá mais tempo e, neste mesmo momento, acontecerá a ressurreição dos corpos, a qual não acontecerá no tempo, mas no termo do tempo (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 5017). No artigo primeiro da questão 78, o Aquinate expõe que a distinção entre mortos e vivos não deve ser aplicada ao tempo mesmo do juízo, no qual todos se encontrarão vivos e o tempo não existirá mais, pois o movimento do céu terá cessado, mas àquele tempo determinado, imediatamente precedente ao juízo (Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 5021).

Em base às citações acima expostas, em especial aquelas relativas ao tem-

¹ Tomás de Aquino faleceu em 1274 enquanto se dirigia para Lyon onde participaria do II Concílio ecumênico realizado nesta cidade. O Aquinate morreu enquanto tratava do sacramento da penitência deixando, deste modo, sua obra magna, a *Suma Teológica* incompleta. Seu discípulo e secretário Reginaldo utilizou o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, uma obra de Tomás, para concluir a obra. Desta forma o conteúdo e também a linguagem são genuinamente tomistas. Reginaldo apenas mudou o gênero literário, adaptando o conteúdo e a linguagem à forma de Suma.

po, resulta claro, que para Tomás, assim como para Agostinho, o único evento genuinamente escatológico é a ressurreição dos mortos que põe fim ao movimento do céu e conseqüentemente ao tempo. Também para Tomás de Aquino, embora ele não utilize nas passagens citadas o termo eternidade, a ressurreição é a linha divisória entre o temporal e o eterno, sendo o termo do tempo e o início da eternidade. A análise da escatologia tomista não autoriza uma afirmação de que a alma separada do corpo passa para a dimensão da eternidade. Dada a influência única do pensamento de Tomás de Aquino na teologia posterior após Trento, resulta impossível afirmar que a teologia clássica, contra as teses tomistas, introduziu um tempo na eternidade.

A *Bula Benedictus Deus* de Bento XII, considerada pelos teólogos como a máxima e definitiva manifestação do Magistério Eclesiástico em favor do modelo clássico, afirma que as almas separadas dos corpos, após a Ascensão de Jesus Cristo e antes do juízo final, já estão no céu onde veem a essência divina. O último vocábulo do documento é justamente eternidade, que, aliás, não aparece nenhuma outra vez no documento: “Depois que tal visão intuitiva face a face e tal fruição tiver início nelas, esta visão e fruição – sem alguma interrupção ou privação da mencionada visão e fruição –, permanecem ininterruptos e continuarão até o juízo final e, a partir deste, por toda a eternidade” (DENZIGER, p. 323-324). O documento do Magistério Eclesiástico, a máxima e definitiva manifestação em defesa do modelo clássico, não introduz um tempo na eternidade, mas, em conformidade com a tradição católica anterior, continua a afirmar que as almas dos mortos pertencem, ainda, ao tempo. A eternidade terá início com o juízo final. São estas as últimas palavras do documento.

O Concílio Vaticano II não apresenta um documento específico sobre os novíssimos. A questão escatológica é abordada, em modo especial, nos números 48-51 da *Constituição Dogmática Lumen Gentium* sobre a Igreja e nos números 14 e 18 da *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. Nos supracitados números da *Lumen Gentium* os termos eterno e eternidade não são relacionados com vida após a morte. O número 49 da *Lumen Gentium* afirma a comunhão entre a Igreja triunfante, peregrina e padecente. Afirma que os santos são glorificados e contemplam claramente o Deus trino e uno, assim como é. Todavia, mesmo na glória, continuam ligados à Igreja e, intimamente unidos a Cristo, contribuem para a sua ampla edificação (Cf. COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1968, p. 99).

A *Gaudium et Spes* defende com absoluta clareza o modelo escatológico

clássico. O homem é realmente uno, mas constituído de corpo e alma. Pela condição corporal sintetiza em si os elementos do mundo material. Pela alma espiritual e imortal excede a universalidade das coisas e é capaz de se relacionar com Deus (Cf. COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1968, p. 156). O texto expõe a doutrina da imortalidade e, conseqüentemente, da sua separação do corpo na morte, mas não faz referimento ao ingresso na eternidade logo após a morte física. O número 18 da *Gaudium et Spes*, que apresenta como título “o mistério da morte”, utiliza o substantivo eternidade: “a semente da eternidade que leva dentro de si, irredutível a só matéria, insurge-se contra a morte” (COMPÊNDIO DO VATICANO II, 1968, p. 159). Todavia, a referida frase não diz respeito a um suposto ingresso na eternidade após a morte. A semente da eternidade, dom da graça divina, o homem já porta consigo antes da morte física, ou seja, no tempo.

O *Catecismo da Igreja Católica* ao abordar o artigo do creio sobre a comunhão dos santos não apresenta novidades de conteúdo e linguagem, mas apenas repete citações dos supracitados documentos do Concílio Vaticano II. Para designar a vida dos santos o texto do *Catecismo da Igreja Católica* utiliza as seguintes expressões: Igreja do céu, habitantes do céu e irmãos que descansam na paz de Cristo (Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1998, p. 269-271). O *Catecismo da Igreja Católica*, todavia, ao discorrer sobre o artigo de fé do Símbolo dos Apóstolos, “creio na vida”, afirma: “o cristão, que une sua própria morte a de Jesus, vê a morte como um caminhar ao seu encontro e uma entrada na vida eterna” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1998, p. 269-271).

Uma análise literal do texto não deixa dúvidas, para o *Catecismo da Igreja Católica* a entrada na vida eterna acontece no momento da morte física. Deste modo, o documento estaria em contradição com a anterior tradição teológica católica. Antes de qualquer interpretação arbitrária sobre o documento do Magistério Eclesiástico, é necessário, ao menos, indagar-se sobre o significado teológico da expressão entrada na vida eterna.

O termo vida eterna não é utilizado no documento dentro de categorias filosóficas, mas, como acima já citado, tem um significado, exclusivamente, teológico. A expressão vida eterna não tem, no texto, o conteúdo filosófico de eternidade como absoluta ausência de mudança ou movimento; eterno presente ou hoje; a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável. Querer compreender o uso da expressão vida eterna no *Catecismo da Igreja*

Católica e nos textos litúrgicos, que serão objetos de posterior análise, baseado nas categorias filosóficas e tirar conclusões sobre as relações entre tempo e eternidade significa ir além do que o texto quer transmitir.

A chave para a interpretação da expressão vida eterna no *Catecismo da Igreja Católica* e na liturgia é exclusivamente bíblica e teológica. É necessário indagar-se: qual o significado da expressão vida eterna nos Escritos do Novo Testamento, em especial nos Evangelhos. Nos sinóticos a expressão vida eterna encontra-se projetado no futuro. O jovem rico pergunta a Jesus o que deve fazer para ter a vida eterna (Cf. Mc 10, 17). Os discípulos que tinham deixado tudo para seguir o Mestre recebem a promessa da vida eterna no futuro (Cf. Mc 10, 30). Na parábola do juízo final, a vida eterna coincide com o reino preparado desde a fundação do mundo (Cf. Mt 25, 31-34).

Nos escritos de João, e em harmonia com a sua peculiar presentificação do *eschaton*, a vida eterna é já possuída na fé. Quem crê em Cristo tem a vida². Cristo é a fonte da vida que é Nele primordialmente enquanto o *Logos* (Cf. Jo 1, 4). Cândido Pozo, ao comentar algumas passagens do Evangelho de João referentes à vida eterna afirma que, na encarnação, Cristo se torna o dispensador desta vida aos homens. “O Verbo se fez carne para que nós participássemos da sua vida” (POZO, 1970, p. 188). Para participar da vida do Verbo é necessário um novo nascimento através da fé e do batismo. A partir do novo nascimento, a nova vida, a vida eterna se torna uma realidade presente. “Quem crê no Filho tem a vida eterna” (Jo 3, 36). “Quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não vem a julgamento, mas passou da morte a vida” (Jo 5, 24).

Na oração sacerdotal, o próprio Jesus define o que é a vida eterna, “a vida eterna é esta: que conheçam a Ti, único e verdadeiro Deus e Aquele que Tu mandaste, Jesus Cristo” (Jo 17, 3). Para Juan Luís Ruiz de la Peña, o conhecimento do qual o texto trata não pode ser entendido em sentido racional e teórico, mas designa, no estilo semítico, uma íntima e intensa participação na vida de Deus (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 241).

Segundo Cândido Pozo no texto de 1Jo 5, 11-12 encontra-se, uma nova síntese do que é a vida eterna: “a vida eterna procede de Deus, a vida eterna está no Filho. Aceitar ou rejeitar o Filho significa ter ou não ter a vida eterna. A aceitação acontece por meio da fé” (POZO, 1970, p. 189). Portanto, a categoria

² Juan Luis Ruiz de la Peña observa que no quarto Evangelho as expressões “ter a vida” e “vida eterna” são absolutamente equivalentes (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988. p. 241).

da relação e participação pessoal é a expressão adequada para a nova existência que é a vida eterna. Como diz Juan Luís Ruiz de la Peña, em última instância, João identifica a vida eterna com a plenitude do amor. Tal identificação não é estranha, ao contrário, é coerente com a totalidade dos escritos joaninos, nos quais Deus é definido como amor. Se a vida eterna é comunhão com o ser de Deus, onde se encontra o amor, encontra-se a vida eterna (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 242).

O caráter relacional da vida eterna como comunhão com Deus e participação na sua vida faz com que, durante a existência terrena, ela possa ser perdida por falta de fé ou uma transgressão contra o amor fraterno: “quem odeia o seu irmão é assassino e a vida eterna não permanece em nenhum assassino” (1Jo 3, 16). Pecar contra o amor significa pecar contra a vida eterna e perder a vida eterna. O fato de que, nos textos joaninos, os homens possam perder a vida eterna que já se encontra neles, demonstra com absoluta clareza que esta não é concebida segundo as categorias filosóficas da imutabilidade ou da atemporalidade. A vida eterna, na concepção bíblica, é dinâmica e alcança a sua consumação plena apenas no *eschaton*, quando o crente será assumido na glória do Cristo ressuscitado: “esta é a vontade de meu Pai, que todo aquele que vê o Filho e nele crê, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6, 40). Nos escritos joaninos, assim como nos sinóticos, embora as diferentes perspectivas teológicas, a expressão vida eterna não significa outra coisa que comunhão com Deus, a qual tem seu início no presente histórico, é intensificada pela morte física, na qual a comunhão com Deus se torna definitiva e está direcionada para a ressurreição que acontecerá na plenitude dos tempos.

Conforme já citado, a expressão entrada na vida eterna, que o *Catecismo da Igreja Católica* afirma que ocorre após a morte, deve ser compreendida com base nos princípios bíblicos da participação na vida divina e na comunhão com Deus. A vida eterna apresenta um caráter relacional, disto deriva que já é possuída pela fé antes da morte física, mas pode ser perdida pela falta de fé e pelos pecados contra o amor (contra Deus que é amor). A vida eterna é dinâmica e admite graus ou estágios; na morte a comunhão com Deus se torna definitiva, ou seja, não pode mais ser perdida. Todavia, a vida eterna conhecerá a sua consumação apenas na ressurreição quando, também, na sua *sarx* ou materialidade, o homem estará na definitiva comunhão com Deus. Querer compreender a expressão entrada na vida eterna de acordo com as categorias filosóficas da imutabilidade e da atemporalidade concluindo que na morte os

beatos e santos encontram-se no “não tempo” significa ir além das pretensões do próprio texto e aplicar aos textos teológicos as categorias do atemporalismo filosófico.

No que diz respeito aos textos litúrgicos, este trabalho de pesquisa se propõe a uma análise do uso da expressão vida eterna e morada eterna nas orações eucarísticas e na liturgia das exéquias. Na *Oração Eucarística II*, a expressão vida eterna é utilizada como sinônimo de comunhão com os santos em Jesus Cristo: “enfim nós vos pedimos, tende piedade de todos nós e dai-nos participar da vida eterna, com a Virgem Maria mãe de Deus, com os santos apóstolos e todos os que neste mundo vos serviram, a fim de vos louvarmos e glorificarmos por Jesus Cristo vosso Filho” (MISSAL ROMANO, 2010, 481).

A *Oração Eucarística III*, apresenta a expressão vida eterna no mesmo contexto da *Oração Eucarística II* e a expressão “saciar-nos eternamente da vossa glória” (MISSAL ROMANO, 2010, p. 487), também aplicada a comunhão dos santos sem explicitar se esta situação é experimentada logo após a morte ou apenas após a ressurreição. A *Oração Eucarística IV*, sempre no contexto da comunhão dos santos, substituí a expressão vida eterna por herança eterna (Cf. MISSAL ROMANO, 2010, p. 493). A *Oração Eucarística V*, do Congresso de Manaus, volta a fazer uso da expressão vida eterna, sempre no referido contexto da comunhão dos santos: “esperamos entrar na vida eterna com a Virgem, Mãe de Deus e da Igreja, com os apóstolos e todos os santos, que na vida souberam amar cristo e seus irmãos” (MISSAL ROMANO, 2010, 498).

As *Orações Eucarísticas para diversas circunstâncias VI- A, VI-B, VI-C e VI-D* imploram que os irmãos e irmãs que adormeceram na paz de Cristo, e todos os falecidos sejam acolhidos na luz da face divina e que, no dia da ressurreição, Deus lhes conceda a plenitude da vida. Ao distinguir entre “a acolhida na luz da face divina” que, em conformidade com a Bula *Benedictus Deus*, acontece imediatamente após a morte para aqueles que morreram em Cristo e “a plenitude da vida”, concedida apenas na ressurreição, os textos litúrgicos testemunham a escatologia da dupla fase. Os mortos ainda pertencem ao tempo, pois esperam a plenitude da vida que será recebida no *eschaton*. O esperar é próprio do tempo e exclui a eternidade filosoficamente entendida como ausência de movimento.

As *Orações Eucarísticas sobre a reconciliação* e aquelas para *as missas com crianças* não apresentam o uso da expressão vida eterna, com exceção

da *Oração Eucarística VII sobre a reconciliação II*, que utiliza a expressão comunhão eterna, sempre no contexto da comunhão dos santos. Da mesma forma, o *Ritual das Exéquias* apresenta diversas orações nas quais aparecem expressões como vida eterna, eterna felicidade e repouso eterno. Todavia, o acento é sempre colocado na ressurreição dos mortos, o evento verdadeiramente escatológico reservado ao final dos tempos (Cf. RITUAL DAS EXÉQUIAS, 1971, p. 17-49).

Os textos litúrgicos que utilizam expressões como vida eterna, morada eterna, herança eterna ou repouso eterno devem ser lidos e compreendidos, dentro da perspectiva bíblica de comunhão e intimidade com Deus, participação na sua vida. As referidas expressões são exclusivamente teológicas, ou seja, querem expressar o caráter dialógico e relacional da existência humana. A vida é eterna enquanto relacionada com Deus e vivenciada no amor ao próximo. Ao utilizar a expressão vida eterna, no contexto da comunhão dos santos, os textos exprimem a verdade teológica de que no céu, os santos e beatos não repousam na imutável eternidade, mas ao contrário, continuam ligados a história e intercedem pelos membros do corpo de Cristo que peregrinam sobre a terra. No céu, os santos passam a vida fazendo o bem sobre a terra. São verdadeiramente felizes, mas esperam ansiosamente que se complete o número dos eleitos. Como supracitado, entender a expressão vida eterna dentro da categoria filosófica de eternidade como atemporalidade, absoluta ausência de movimento ou mudança significa retirar o texto de seu contexto, querer afirmar algo que o uso da expressão não autoriza.

4. As impossibilidades do atemporalismo

Este trabalho de pesquisa demonstrou, até o momento, que acusação de incoerência lógica pela introdução de um tempo na eternidade, feita por Renold Blank e pelos defensores da ressurreição na morte ao modelo escatológico clássico, é infundada. A tradição teológica e litúrgica da Igreja Católica afirma que os mortos, mesmo na visão beatífica, encontram-se ligados ao tempo. Todavia, uma segunda questão necessita ainda ser analisada. Os defensores do modelo da ressurreição na morte defendem o atemporalismo. Na morte o ser humano deixa para traz de si as categorias do tempo e do espaço e tem início a eternidade. Este trabalho de pesquisa se propõe a analisar as possibilidades ou impossibilidades de um ingresso na eternidade na morte.

Seria logicamente possível colocar o homem, que viveu o período determinante da sua existência no tempo, na estrutura da pura atemporalidade? Pode o ser humano ser atemporal ou o tempo é uma dimensão do humano? Pode uma eternidade que tem início ser eternidade ou algo que tem início é necessariamente temporal, não eterno? (Cf. RATZINGER, 1979, p. 124). Se a salvação do homem significa a salvação do homem todo, em algum modo não se deve salvar também o tempo ou o tempo será absorvido pela eternidade como uma gota de água é absorvida pelo mar? Ao excluir o tempo da salvação defendendo que na morte o homem ingressa no não tempo, os defensores da ressurreição na morte estão propondo um monofisismo escatológico. O conceito de atemporalismo na morte não aborda com seriedade a dimensão histórica do ser humano.

O teólogo italiano Angelo Pizzetti faz algumas observações sobre as incoerências lógicas do atemporalismo ou da entrada na eternidade na morte:

Defender que além da morte não tem o tempo e, portanto, o ser humano se torna contemporâneo a cada momento do tempo e, deste modo a Parúsia e a ressurreição ocorrem na morte significa incorrer em uma contradição lógica. Eu morrerei, ressurgirei e entrarei no não tempo da eternidade contemporaneamente a cada momento do tempo, portanto, contemporaneamente também a mim neste momento. Isto significa afirmar um eu duplicado. Já neste momento existe um outro eu na eternidade contemporâneo ao eu da história. Mas isto é um absurdo. Seja porque leva a um duplo eu seja porque não existe qualquer relação entre o meu eu, de agora, e o meu eu, que contemporaneamente é na eternidade (PIZZETTI, 2003, p. 100).

O atemporalismo ou entrada na eternidade na morte significa desvalorização da história que ainda está por acontecer. São desvalorizados os atos do ser humano feitos em liberdade em suas decisões que ainda estão por vir, também é desvalorizado todo esforço por melhoramento das condições terrenas, visto que, na morte do indivíduo, toda necessidade terreno-real estaria anulada.

Entre a história e a existência humana existe uma relação indestrutível que se funda na perenidade da encarnação. Em Jesus Cristo, a história foi definitivamente assumida por Deus. Toda história, em Cristo, se torna sagrada. Na ascensão, Jesus não deixou para trás a humanidade, mas a própria humanidade definitivamente ingressou na Trindade. Se o Filho não abandonou a humanidade necessariamente não abandonou a história. Logo, como expõe Bruno Forte, a Trindade entrou na história e a história entrou na Trindade (Cf. FORTE, 1995, p. 19).

Na sua absoluta liberdade, Deus definitivamente ingressou na história. Em Jesus Cristo a categoria temporal da espera entrou na vida divina. O Pai espera que o Filho entregue em suas mãos todas as coisas (Cf. 1 Cor 15, 24); o Filho, cabeça da Igreja, espera a salvação da totalidade de seus membros. Afirmar que na morte, o ser humano entra no não tempo é desvalorizar a livre e gratuita autocomunicação de Deus na história e esvaziar a humanidade do Verbo. Assim como Cristo, os mortos também se encontram ligados ao tempo. Joseph Ratzinger se indaga:

Pode um homem considerar que a sua história está totalmente concluída enquanto por sua causa, por uma culpa sua, na história as pessoas estão sofrendo? Poderia uma mãe ser completamente, infinitamente feliz enquanto um de seus filhos está sofrendo? Por isto, enquanto a história se desenvolve, ela permanece história, também para além da morte física e não pode ser declarada dissolvida em um eterno último dia (RATZINGER, 1979, p. 197).

Uma participação na eternidade, atributo exclusivamente divino, somente será possível, por graça, quando as ações humanas não tiverem mais o tempo chamado futuro. O homem é um ser plural que em sua unidade se estende em várias e diversas dimensões: matéria, espírito, natureza, pessoa, paixão, ação. Por isto, não deve surpreender que a realização da sua perfeição e o seu término não seja simplesmente uma realidade única e idêntica a si mesma em todos os sentidos, e que tampouco o momento temporal de tal realização múltipla seja simplesmente o mesmo para todas estas dimensões. Desta forma, a fé da Igreja, iluminada por indicações escriturísticas, compreendeu cada vez com maior clareza que o espírito pessoal ou a alma já podem chegar à imediata comunhão com Deus através daquele fato e momento que, no seu aspecto intramundano, é experimentado como morte. Enquanto essa comunhão com Deus constitui a essência íntima da realização bem-aventurada, com a morte podem tornar-se um fato o céu e a definitiva bem-aventurança (Cf. RAHNER, 1969, p. 146).

Apesar disto, aquele que, na pobreza do vocabulário humano, é chamado de defunto ou morto, continua ligado à realidade, ao destino e, portanto, ao tempo do mundo, embora seja difícil representar esta permanente pertinência, e embora não se encontrem referências tangíveis, a esse respeito, nas Escrituras. É necessário somente chegar à clara compreensão de que a comunhão com Deus não deve ser simplesmente considerada uma realidade que cresce em proporção inversa à pertinência ao mundo material e temporal. O esquema

quanto mais próximo de Deus mais distante do mundo material e do tempo é dualista e não bíblico. Assim, pois os defuntos na visão beatífica continuam ligados ao destino do mundo temporal (Cf. RAHNER, 1969, p. 147).

Para Bruno Forte, os defensores da ressurreição na morte têm, sobretudo, dificuldades em aceitar a possibilidade da temporalidade que se estende além do tempo da vida mortal. Nisto, eles estão ligados ao pensamento de inspiração filosófica platônica muito mais do que estão dispostos a reconhecer. Para o teólogo italiano, é exatamente a partir da reconsideração da ideia de temporalidade que se torna possível interpretar a escatologia intermediária: o tempo constitui parte da criação; mas a criação não se esgota no e com o horizonte espaciotemporal do conhecimento humano. Assim como existe um mundo criado de ordem espiritual, que justamente por ser espiritual, escapa ao conhecimento humano, assim também nada impede que exista tempo para além da morte (Cf. FORTE, 1995, p. 362-363).

A doutrina do corpo de Cristo não pode ser ignorada pela escatologia. Cada homem existe individualmente e como membro da sociedade eclesial. Cada homem existe corporalmente nos outros. Corpo de Cristo significa que todos os homens formam um único organismo e, portanto, o destino do todo é o destino pessoal de cada membro. É verdade que, na morte, com a conclusão da sua atividade terrena, a vida do homem encontra-se já decidida, enquanto ele vem julgado nas suas decisões contra ou a favor de Deus. Todavia, o seu posto definitivo na história apenas poderá lhe ser assinalado quando o inteiro organismo será aperfeiçoado e a inteira história será vivida e sofrida até o fim, ou seja, quando esta terá sido assumida pela eternidade que a fundamenta. O fim da história de cada membro somente é possível no fim da própria história.

Para concluir esta temática é necessária uma reflexão de ordem filosófico-teológica sobre o tempo e sua relação com a eternidade. O homem ser corporal e mundano encontra-se submisso àquela coordenada característica dos seres materiais que é o tempo. A criatura humana é no tempo com a mesma inderrogável necessidade com a qual é no seu corpo (espírito encarnado) e no mundo por ser realmente homem (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 12).

O tempo se articula em uma tríplice dimensão: passado, presente e futuro. É conhecida a distinção bergsoniana, com fundamentação agostiniana³,

³ No décimo livro das suas Confissões, Agostinho afirma que o tempo é medido pelo movimento das criaturas, ou seja, dos astros. Todavia, se o tempo é movimento como é possível dizer que um determinado ser permaneceu tanto tempo parado? O mestre de Hipona, então, afirma o

entre tempo pensado e tempo vivenciado. O primeiro é o tempo das ciências exatas, o tempo físico, o qual se desdobra nas supracitadas três dimensões com um contínuo fluir de instantes, todos idênticos entre si. Aqui existe somente o presente, porque o passado já foi e o futuro ainda não é. Todavia, mesmo o presente é uma grandeza pontual, inextensa e inatingível, puro trânsito entre o não mais do passado e o ainda não do futuro. Existe algo de tremendo e desolador na sequência fatal dos instantes fugazes que constituem aquilo que é chamado de presente, que outra coisa não é que a articulação mediante a qual o futuro se faz passado. O presente, único tempo real, não pode ser capturado. Logo, parece que não existe nada de real: nem o passado, nem o futuro, nem mesmo o presente (Cf. BERGSON, 2006, p. 76-98).

Esta visão pessimista do tempo é transformada pela experiência humana. No homem, ser material, e simultaneamente espírito que transcende a bruta materialidade, o tempo pensado, ou seja, o tempo físico, se transforma em tempo vivenciado. Deste modo, no tempo vivenciado, os instantes não são idênticos, mas animados de uma pulsação que os dilata ou comprime. Alguns momentos são mais extensos e outros mais breves de acordo com o ânimo com que são vividos. Mesmo na sua inexorabilidade cronométrica, o tempo para o homem não é um simples fluir irrefreável e homogêneo de instantes efêmeros. No homem o tempo possui uma estrutura e vem experimentado como articulado. Deixa de ser o tempo-quantidade para assumir uma qualidade que o humaniza (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 13).

No tempo vivenciado o passado, o presente e o futuro se relacionam reciprocamente. O passado não vem anulado pelo presente, ao ponto de simplesmente deixar de existir, mas, ao contrário, vem assumido e conservado no presente. O futuro não é apenas aquilo que ainda não é, mas é pressentido no momento atual e lhe pertence, em certa maneira, como projeto. O homem não pode viver senão no presente, mas este não pode ser vivenciado senão como fruto do passado e antecipação do futuro (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 13-14).

Esta reflexão de ordem antropológica sobre o tempo demonstra a impossibilidade de uma entrada no não tempo da eternidade no momento da morte.

tempo como distensão da memória. O tempo apresenta uma dimensão humana. Na memória humana o passado não é apenas passado, mas presente do passado; o futuro não é apenas futuro, mas presente do futuro. Na memória humana o passado é presente como recordação e o futuro como antecipação (Cf. AGOSTINHO, 1997, p. 278-300).

Na morte o passado não pode ser simplesmente anulado, mas ao contrário, se constitui como razão da felicidade já experimentada. Defender o atemporalismo significa defender um céu que nada tem a ver com a terra e com o passado histórico, enfim, um céu que nada tem a ver com o homem. Após a morte, pelo tempo vivenciado, o ser humano continua ligado ao seu passado histórico e na expectativa do futuro, que, para os bem-aventurados, outra coisa não é que a salvação da totalidade dos membros de Cristo.

No Antigo Testamento, o evento bíblico cria o tempo; no Novo Testamento, Cristo enche o tempo. A história é vida, manifestação de situações e desfechos. O futuro, que sempre detém as chaves do sentido, se faz presente na história, graças às promessas de Deus e seu cumprimento em Cristo. A redenção realizada por Deus em Jesus Cristo não é libertação do tempo, mas sim do pecado. O homem não está, nem mesmo após a morte, redimido da história, mas redimido na história (Cf. LEPARGNEUR, 1974, p. 240-241).

Antes da conclusão deste ponto, uma última questão precisa ser melhor elucidada. Qual a relação entre tempo e eternidade? Como supracitado, o homem transcende a pura materialidade e o tempo pensado ou físico. As razões da transcendência humana não devem ser buscadas na filosofia, mas na antropologia teológica. O *cor inquietum* agostiniano (Cf. AGOSTINHO, 1997, p. 15-25), o *surnaturel* de Henri De Lubac (Cf. DE LUBAC, 1967, p. 50-168) e o existencial sobrenatural de Karl Rahner (Cf. RAHNER, 1989, p. 60-103) demonstram ao homem sua originária abertura para a transcendência e para o sobrenatural. A abertura para a graça já é graça; a abertura para a transcendência já é transcendência, a abertura para o sobrenatural já é sobrenatural. Não existe um homem em estado de natureza pura. Sem a relação com Deus o homem não existe. Desde o primeiro momento da existência humana o sobrenatural encontra-se inserido no natural. Separar as dimensões do natural e do sobrenatural no homem corresponde a um nestorianismo antropológico.

A natureza humana transcende o âmbito do meramente natural e está, desde sempre, unida à dimensão do sobrenatural. A capacidade de transcender ao tempo pensado ou físico, através do tempo vivenciado, no qual, sem perder a abertura para a novidade decorrente da ação divina e do seu livre arbítrio, o homem é capaz de atingir no presente temporal tanto o passado quanto o futuro da existência, demonstra que o tempo humano está fundamentado em uma realidade superior e a esta se encontra unido. Assim como a natureza está indissolivelmente unida a graça, o tempo humano está indissolivelmente

unido à eternidade. No tempo vivenciado cada instante é transcendente a si mesmo.

O tempo humano fundamenta-se na eternidade, que é o segredo de Deus, e como Deus escapa ao escrutínio da razão científica. É impossível compreender a natureza humana sem a graça sobrenatural, mas a graça como realidade transcendente não pode ser racionalmente compreendida; é impossível compreender o tempo humano sem a eternidade, mas a eternidade transcende as possibilidades do raciocínio humano e não pode sequer ser pensada. O mistério do homem fundamenta-se no mistério de Deus, o mistério da natureza no da graça sobrenatural, o mistério do tempo no da eternidade. Desta forma é impossível compreender o homem, pois é impossível compreender a Deus; é impossível compreender a natureza humana, pois é impossível compreender a graça sobrenatural; é impossível compreender o tempo, pois é impossível compreender a eternidade.

Em cada instante do tempo humano existe já a presença da eternidade. Todavia, é impossível um ingresso na eternidade, filosoficamente compreendida como ausência de movimento, no momento da morte. Uma participação na eternidade somente será possível naquilo que a tradição bíblico-teológica chama de fim dos tempos. Sobre este ponto algumas considerações são ainda necessárias. Como afirma Karl Rahner, o homem jamais compreenderá o mistério de Deus. A própria eternidade é entendida como proximidade absoluta do Mistério que permanece Mistério, mas entendido como o Mistério fundante que dá autêntico sentido a existência humana (Cf. RAHNER, 1969, p. 69-90).

A presente pesquisa quer utilizar a concepção rahneriana de eternidade como absoluta proximidade do Mistério que permanece Mistério e é entendido como Mistério. Todavia, é necessário ir além do próprio autor. Mistério não é apenas Deus, mas tudo o que diz respeito a Deus. A eternidade é atributo exclusivo de Deus, portanto, jamais poderá ser compreendida em base a categorias racionais e filosóficas. Após o evento do fim dos tempos, os homens participarão por graça da eternidade de Deus, mesmo sem conhecer plenamente o Mistério de Deus, da graça e da eternidade. O que é eternidade? Nem quando participar da eternidade, o homem poderá responder a esta pergunta. A eternidade será vivenciada, participada, jamais esgotada por conceitos filosóficos. Como tudo o que diz respeito a Deus, a eternidade é e permanecerá para sempre Mistério.

Os defensores da ressurreição na morte não apenas afirmam que na morte o ser humano sai do tempo e entra na nova dimensão da eternidade, desvalorizando o humano e o temporal, mas querem também definir a eternidade, atributo exclusivamente divino, dentro de categorias e conceitos retirados da filosofia grega. A eternidade não pode ser definida, diante dela é necessário manter a sábia reserva escatológica.

Conforme supracitado, a libertação acontece na história e não da história. O homem não é libertado do tempo, mas do pecado. No tempo vivenciado, cada instante se encontra fundamentado na eternidade de Deus. O Eterno cria o tempo, o Eterno enche o tempo, o Eterno definitivamente se fez tempo por meio do temporal evento da encarnação. Ao menos sob a forma de pergunta, o teólogo deve se indagar: Será a eternidade a destruição do tempo tanto pensado como vivenciado? Ou o tempo vivenciado, fundamentado na eternidade participará da eternidade como o homem participará de Deus? Se o homem é capaz de Deus o tempo não será capaz da eternidade?

O homem é capaz de Deus porque criado por Deus e para Deus, porque sendo humano traz em si algo de divino. O tempo não seria também capaz da eternidade porque fundado pela eternidade e para a eternidade, porque cada momento do tempo vivenciado traz consigo a eternidade? Esta pesquisa defende uma salvação escatológica que une o tempo do homem (tempo vivenciado) e a eternidade de Deus, o tempo participando da eternidade fundadora como a criatura participa do Criador. Tal concepção sobre as relações entre tempo e eternidade não podem ser simplesmente descartadas. Os Padres da Igreja, mesmo dialogando com a filosofia grega, foram fiéis ao espírito bíblico e jamais definiram a eternidade como destruição de toda forma de temporalidade ou mesmo absoluta ausência de movimento. É célebre a afirmação agostiniana do céu, e por consequência da vida eterna, como insaciável saciedade. Uma eternidade estática e marcada pela passividade, na qual os seres humanos absolutamente nada fazem, não condiz com a visão bíblica e decididamente é difícil de ser explicada e defendida na prática pastoral.

5. Conclusão

Os defensores do atemporalismo acusam o modelo clássico de não levar em consideração as modernas reflexões sobre o tempo. A pesquisa faz uma análise do uso dos termos eterna e eternidade na Sagrada Escritura, na tradi-

ção teológica e principalmente na liturgia. Os textos litúrgicos que utilizam expressões como vida eterna, morada eterna, herança eterna ou repouso eterno devem ser lidos e compreendidos dentro da perspectiva bíblica de comunhão e intimidade com Deus, participação na sua vida.

Uma reflexão de ordem antropológica sobre o tempo demonstra a impossibilidade de uma entrada no não tempo da eternidade no momento da morte. Na morte o passado não pode ser simplesmente anulado, mas ao contrário, se constitui como razão da felicidade já experimentada. Defender o atemporalismo significa defender um céu que nada tem a ver com a terra e com o passado histórico, enfim, um céu que nada tem a ver com o homem. Após a morte, pelo tempo vivenciado, o ser humano continua ligado ao seu passado histórico e na expectativa do futuro, que para os bem-aventurados, outra coisa não é, que a salvação da totalidade dos membros de Cristo.

Referências

- AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*. Tradução: Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Commento al Vangelo di san Giovanni*. Tradução: Emilio Gandolfo. Roma: Città Nuova, 1968.
- _____. *Discorsi*. Tradução: Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1982.
- _____. *L'anima e la sua origine*. Tradução: Agostino Trapè. Roma: Città Nuova, Roma, 1981.
- BARTH, Karl. *Dogmatica Ecclesiale*. Tradução: Paolo Pioppi. Bologna: Il Mulino. 2000.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. A propósito da teoria de Einstein. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BIFFI, Giacomo. Eternità e tempo nel nostro destino. *Scuola Cattolica*. Milano, v. 86, p. 202-236, 1959.
- BLANK, Renold. *Escatologia da pessoa*. Vida, morte e ressurreição. São Paulo: Paulus, 2000.
- BOROS, Ladislau. *Mysterium Mortis: L'uomo nella decisione ultima*. Tradução: Plata Pierluigi. Brescia: Queriniana, 1969.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9. ed. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 1998.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1968.

- DALEY, Brian. *Origens da escatologia cristã: a esperança da Igreja primitiva*. Tradução: Paulo Siepierski. São Paulo: Paulus, 1994.
- DE LUBAC, Henri. *Il mistero del soprannaturale*. Tradução: Giovanni Benedetti. Bologna: Il Mulino, 1967.
- DENZIGER, Henrici. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução: José Marino Luz; Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- FORTE, Bruno. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Tradução: George Ignácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- GRESHAKE, Gisbert. *Vita più forte della morte*. Tradução: Gianni Francesconi. Brescia: Queriniana, 2009.
- MISSAL ROMANO. 14. ed. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulus, 2010.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- PIZZETTI, Angelo. Escatologia intermedia ed immortalità preliminare. *Rivista della Facoltà Teologica di Lugano*, Lugano, v. 127, p. 95-110, 2003.
- POZO, Cândido. *Teologia dell'aldilà*. Tradução: Luigi Rolfo. Roma: Paoline, 1970.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. Tradução: Alberto Costa. São Paulo.
- _____. *Teologia e antropologia*. Tradução: Hugo Assman. São Paulo: Paulinas, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RITUAL DAS EXÉQUIAS. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1971.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *L'altra dimensione*. Escatologia Cristiana. Tradução: Elisabetta Lasagna. Roma: Borla, 1988.
- SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática v. 2*. Tradução: Ilson Kaiser, Luis Sander, Walter Schlupp. Petrópolis, Vozes, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica v. 11*. Suplemento. Tradução: Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulina, 1980.