

As Possibilidades de uma Imortalidade Psicossomática

The Possibilities of a Psychosomatic Immortality

*Lorivaldo do Nascimento**

Resumo: Esta pesquisa se propõe a uma análise dos conceitos escatológicos de ressurreição da carne e ressurreição do corpo, os quais são amplamente debatidos na teologia desde a segunda metade do século XIX. O modelo escatológico denominado clássico defende a imortalidade da carne enquanto o denominado da ressurreição na morte defende a imortalidade do corpo. Após uma breve abordagem sobre os pressupostos filosóficos e teológicos dos supracitados modelos, a pesquisa apresentará a hipótese teológica de uma imortalidade psicossomática. Em base ao princípio da relacionalidade, não apenas a alma, mas também o corpo é considerado como imortal. Ter uma alma significa para o homem estar relacionado a Deus; da mesma forma, ter um corpo significa estar relacionado com seu próximo e com a natureza. Na perspectiva cristã tanto a relação com Deus quanto a relação com os outros e com o mundo não morrem no homem, mas ao contrário, se constituem como matéria do próprio julgamento. Portanto, em base a esta hipótese teológica corpo e alma são imortais. A carne, por sua vez, morre, mas ressuscita conforme demonstra a profissão de fé católica.

Palavras-chave: Escatologia; alma; carne; corpo; imortalidade

* Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Università Gregoriana, Roma - Itália. Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: lorinasci@yahoo.com.br.

Abstract: This research intends to analyze the eschatological concepts of resurrection of the flesh and resurrection of the body, which are widely discussed in theology since the second half of the 19th century. The classic eschatological model supports the immortality of the flesh while the resurrection in death model supports the immortality of the body. After a brief approach about the philosophical and theological principles of the models, the research will present the theological hypothesis of a psychosomatic immortality. According to the relatedness principle, both soul and body are immortals. To have a soul means, to the man, to be related with God in the same way that having a body means to be related with the neighbor and the nature. As much the relation with God as the relation with others and with the world do not perish in the man but become subject of judgment itself. Therefore according to this theological hypothesis, body and soul are immortals. Flesh in turn dies, however resurrects as demonstrates the catholic faith profession.

Keywords: Eschatology; soul; flesh; body; immortality

1. Introdução

Dentre os pressupostos filosóficos e teológicos que incidem sobre o debate escatológico cristão, o qual envolve os modelos clássico e da ressurreição na morte, ocupam destacada posição os conceitos antropológicos de *sarx* e *soma*. O modelo clássico defende a ressurreição da carne (*sarx*) enquanto o modelo da ressurreição na morte afirma a ressurreição do corpo (*soma*). Esta pesquisa exporá, em primeiro lugar, a concepção do modelo escatológico da ressurreição na morte que afirma a ressurreição do corpo e não da carne. Posteriormente fará uma exposição da concepção do modelo escatológico clássico que defende a ressurreição da carne. Em um terceiro momento, o trabalho de pesquisa tratará das impossibilidades teológicas de uma não ressurreição da *sarx*. No quarto e último ponto em base a uma análise de ordem bíblica sobre os conceitos de *sarx* e *soma*,

a pesquisa proporá algumas possíveis soluções para a questão. Neste último ponto, a pesquisa se moverá no campo das hipóteses teológicas, embora com a preocupação de não contradizer as verdades escatológicas já dogmaticamente definidas pela teologia católica. A hipótese teológica apresentada consiste na imortalidade psicossomática, ou seja, da alma e do corpo.

2. A ressurreição do corpo no modelo escatológico da ressurreição na morte

A distinção entre *sarx* e *soma* foi defendida, ainda no período patrístico, por Orígenes. A distinção origenista parte da protologia. Segundo o mestre alexandrino, no princípio existiam apenas seres espirituais e bons. A matéria não é má, como no platonismo, mas possui um caráter medicinal-purificativo. A materialidade humana, ou seja, a carne (*sarx*) foi o instrumento concedido por Deus para que o homem se libertasse da culpa contraída pelo pecado. Quando o homem estiver completamente purificado, a matéria perderá a sua razão de existir. O fim será idêntico ao princípio, ou seja, novamente existirão apenas seres espirituais e bons¹. Todavia, Orígenes, como será demonstrado ao longo deste ponto, não nega a ressurreição corporal e faz isso em base à distinção entre *sarx* e *soma*.

O mestre alexandrino rejeita as concepções que afirmavam que o corpo ressuscitaria na totalidade da sua substância, exatamente como são agora. Em diálogo com a filosofia grega, ele sente as objeções que esta noção materialista sofreria². Para Orígenes, é necessário superar uma visão totalmente materialista do corpo ressurreto³. Na clássica obra da apologia cristã, o *Contra Celsum*, defende contra os platônicos a doutrina da ressurreição, mas ao mesmo tempo se opõe às concepções materialistas defendidas pelos apologistas na luta contra a gnose⁴.

¹ Cf. ORIGENES. *Tratado sobre os princípios*. [tradução: João Eduardo Pinto Basto Lupi]. São Paulo: Paulus, 2012. pp. 78.

² Cf. ORIGENES. *Tratado sobre os princípios*. pp. 107.

³ Cf. DALEY, B. *Origens da escatologia cristã*. A esperança da Igreja primitiva. [Tradução: Paulo Siepierski]. São Paulo: Paulus, 1994. pp. 85.

⁴ Cf. ORIGENES. *Contra Celso*. [Tradução: Orlando dos Reis]. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 123.

Em outras passagens de sua grandiosa obra, a distinção antropológica e, consequentemente escatológica, entre *soma* e *sarx* aparece com clareza ainda maior. Os corpos possuem suas características de acordo com o lugar no qual suas almas se encontram. Assim, a alma admitida a contemplar Deus necessitará de um tipo de corpo muito diferente daquele que possui na terra. A forma de existência corpórea na ressurreição será o corpo espiritual, do qual trata Paulo no capítulo 15 de sua primeira carta aos Coríntios. Em base a dados oferecidos pelas ciências biológicas, Orígenes diz que é necessário negar que Deus ressuscite o homem com a mesma *sarx*. O corpo, por si mesmo, é como um rio em constante fluxo; sua materialidade básica é constantemente assimilada e descarregada, de tal forma que nunca é a mesma nem mesmo por dois dias seguidos. A substância carnal de hoje não é a mesma de alguns anos atrás⁵.

As semelhanças entre as afirmações de Orígenes e aquelas dos modernos teólogos cristãos que defendem a ressurreição na morte, como Pierre Teilhard de Chardin, Gisbert Greshake, Karl Barth, Leonardo Boff e Renold Blank são evidentes. Em base a sua teologia cósmica, Pierre Teilhard de Chardin afirmou a possibilidade de uma espiritualização da matéria. Dentro do processo evolutivo esta não se consumiria em si mesma, mas no outro, ou seja, no espírito⁶. Sobre esta hipótese, o teólogo jesuíta construiu os seus modelos teológicos que exerceram notável influência sobre os teólogos cristãos posteriores. Esta hipótese teológica permitiu aos defensores do modelo da ressurreição na morte uma solução ao problema teológico pastoral de falar de uma ressurreição, que já aconteceu, diante da realidade inegável de um cadáver. Ressurreição do corpo não significa assim, conforme destaca Gisbert Greshake, ressurreição do corpo físico ou do cadáver. A palavra corpo não deve ser entendida como a parte material do

⁵ Cf. ORIGENE. *Frammento sui salmi*. apud CROUZEL, H. "Mort et Immortalité selon Origène". *Bulletin de littérature ecclésiastique* 79 (1978). pp. 187-189.

⁶ Cf. TEILHARD CHARDIN, P. *O fenômeno humano*. [tradução: León Bourdon e José Terra]. Porto: Tavares Martins, 1970, pp. 257-300. O autor aborda o tema em diversas de suas obras, Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le coeur de la matière*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

homem, um agregado de células, moléculas e nervos, mas deve ser aplicado ao ser humano na sua totalidade⁷.

Na teologia brasileira, Leonardo Boff entende a morte como total e a ressurreição não como a volta à vida de um cadáver, mas como a realização exaustiva das capacidades do homem que é corpo e alma⁸. Na obra *Vida para além da morte*, utilizando uma linguagem poética escreve que no “termo da sua vida terrestre o homem deixa atrás de si um cadáver. È como o casulo que possibilitou o emergir radiante da crisálida e da borboleta, agora livre no horizonte infinito de Deus”⁹. O modelo da ressurreição na morte é ensinado em grande parte das Faculdades e Institutos Teológicos do país, que utilizam como bibliografia básica a obra *Escatologia da pessoa* de Renold Blank, por essa razão é necessário abordar minuciosamente os conceitos escatológicos cristãos de *sarx* e *soma* no pensamento do autor. O IV capítulo da obra *Escatologia da pessoa*, tem como título: *A transformação da dimensão material do homem na morte*. O capítulo é dividido em sete pontos. O primeiro ponto do quarto capítulo da supracitada obra tem como título: *Como podemos compreender a ressurreição da pessoa inteira na morte, quando ficamos diante da realidade inegável de um cadáver?* Segundo o autor, o modelo dualista, ou seja, aquele clássico de um deus para este problema uma explicação simples e inteligível: só a alma continua sobrevivendo, o corpo morre; ele só vai ressuscitar no final dos tempos. Renold Blank afirma que a ressurreição não é a revivificação de um cadáver. Deus não se interessa por cadáveres, mas por pessoas. Ela também não é um acontecimento que só diz respeito à dimensão corporal do homem. È a transformação completa e integral da pessoa humana, que, apesar desta transformação, mantém sua identidade¹⁰.

⁷ Cf. GRESHAKE, G. *Breve trattato sui novissimi*. [Tradução: Giorgio Tron]. Brescia: Queriniana, 1978. pp. 72.

⁸ Cf. BOFF, L. *A ressurreição de Cristo a nossa ressurreição na morte*. A dimensão antropológica da esperança cristã. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1974. pp. 82-90.

⁹ BOFF, L. *Vida para além da morte*. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 44.

¹⁰ Cf. BLANK, R. *Escatologia da pessoa*. Cf. BLANK, Renold. *Escatologia da pessoa*. Vida, morte e ressurreição. São Paulo: Paulus, 2000. pp. 129-132.

Renold Blank utiliza a expressão paulina “corpo espiritual” para negar a materialidade do corpo ressurreto. Faz referimento também a microbiologia, a qual afirma que no nível genético, semente e planta são idênticas. Toda célula da semente contém exatamente o mesmo código genético de toda célula da planta, a diferença consiste apenas na forma exterior. É assim que deve ser compreendida a ressurreição corporal, a forma exterior é diferente, mas o corpo é o mesmo. A transformação ocorrida não pode ser percebida pelos sentidos humanos. Um verme na terra encontra-se sempre diante de uma semente que diante dele se decompõe e não percebe que muito acima, em uma dimensão inacessível a ele, a nova planta já existe. Por isso, os sentidos humanos percebem o cadáver e não o corpo que já ressuscitou, o qual se encontra em uma dimensão inacessível. A pessoa ressuscitada vive uma existência ressuscitada, independentemente do cadáver que é ainda perceptível¹¹.

3. A ressurreição da carne no modelo clássico

A tradição teológica católica afirmou desde seus primórdios a ressurreição da *sarx*. Esta pesquisa exporá em primeiro lugar os documentos oficiais da Igreja que tratam da questão, bem como os escritos dos Padres da Igreja. Serão citadas as antigas profissões de fé e os documentos de alguns concílios antigos e medievais. Os ensinamentos dos Padres da Igreja e autores eclesiásticos com raríssimas exceções, em modo especial ao supracitado Orígenes, enfatizam uma ressurreição da carne, não raro, entendida em termos físicos e biológicos. Na teologia atual são frequentes as infundadas contraposições entre o Símbolo dos Apóstolos que usa a expressão “creio na ressurreição da carne” e o Símbolo Niceno-Constantinopolitano que usa a expressão “espero a ressurreição dos mortos”. O Símbolo dos Apóstolos é o mais antigo e foi escrito no final do século II. Todavia, o Niceno-Constantinopolitano não apresenta uma negação da ressurreição da carne. Nenhum símbolo antigo usa a expressão ressurreição do

¹¹ Cf. BLANK, R. Escatologia da pessoa. pp. 130-133.

corpo. Os antigos Símbolos de fé, dos mais simples aos mais elaborados, unanimemente afirmam a ressurreição da carne.

Os símbolos antigos são demasiadamente numerosos e é impossível citar todos, muito menos analisá-los. É necessário fazer escolhas. Serão aqui apresentados alguns símbolos antigos na ordem como aparecem no *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* de Heinrich Denzinger. A tradição apostólica de Hipólito de Roma, escrita por volta de 215, apresenta uma profissão de fé na forma de perguntas e respostas usadas na celebração batismal, a qual é concluída deste modo: “crês no Espírito Santo e a santa Igreja e a ressurreição da carne?”¹²

Dentre os símbolos de fé elencados por Henrici Denzinger, a fórmula denominada *Fides Damasi*, provavelmente escrita na França no final do século V, merece uma menção especial. A fórmula faz questão de fazer uma importante precisão ao artigo do creio referente à ressurreição da carne: “cremos que nós purificados na sua morte e no seu sangue, haveremos de ser ressuscitados por Ele, no último dia, nesta carne na qual agora vivemos”¹³. A fórmula, talvez, contra interpretações espiritualistas da ressurreição, define que é com a mesma carne que vive na história que cada homem ressuscitará no último dia. O XI Concílio de Toledo, realizado em 655, retoma a especificação da *Fides Damasi* e, embora sem citar nomes, faz menção aos erros origenistas: “cremos que não ressuscitaremos numa carne etérea ou em outra qualquer (como deliram alguns), mas naquela na qual vivemos, subsistimos e nos movemos”¹⁴.

Na Idade Média, especialmente a partir da polêmica contra os heréticos valdenses, foram elaboradas novas fórmulas de fé em defesa da ressurreição da carne por parte do Magistério Eclesial. Em 1053, Leão IX escreve: “Creio também na verdadeira ressurreição da mesma carne de que agora sou portador”¹⁵. O

¹² DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. [Tradução: José Marino Luz; Johan Konings]. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. pp. 17-18.

¹³ DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. pp. 73.

¹⁴ DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. pp. 197.

¹⁵ DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. pp. 278.

adjetivo “mesma” acompanhando o substantivo carne quer significar a identidade entre a carne histórica e a gloriosa. Em 1208, Inocêncio III escreve aos valdenses, os quais negavam a bondade da materialidade e, por conseguinte do corpo humano, uma profissão de fé: “com o coração cremos e com os lábios professamos a ressurreição desta carne que agora trazemos e não de outra”¹⁶.

No que diz respeito à composição do corpo ressurreto, os Padres da Igreja afirmam unanimemente a sua identificação com o corpo terreno, não no sentido contemporâneo de soma como relacionalidade com os outros e o mundo, mas como identidade da matéria corporal atual, a qual Deus pode convocar novamente para reconstituir o corpo na ressurreição¹⁷. Para Atenágoras, Deus conhece onde se encontram cada partícula e cada membro do corpo humano e com a mesma potência que informou a matéria informe reunirá aquilo que atualmente está disperso¹⁸.

Nos apologistas, a profissão de uma identidade corporal material encontra-se ligada a luta contra a crescente desvalorização do corpo presente em muitos círculos acadêmicos da antiguidade tardia. O perigo representado pelo gnosticismo no âmbito intraeclesial acentuou, ainda mais, a defesa da identidade material entre o corpo atual e o glorificado e a consequente participação da carne na ressurreição. Para Ireneu de Lion se a carne não se salvasse o Verbo não teria se encarnado¹⁹. A possibilidade da ressurreição é fundamentada, como nos apologistas, na onipotência criadora de Deus. Do barro, Deus criou o homem. É mais difícil criar um ser animado e dotado de razão que restabelecer este ser criado²⁰.

Na luta contra o gnosticismo, Tertuliano enfatiza o realismo da encarnação do Verbo. Com grande maestria, o teólogo africano relaciona antropologia teológica, cristologia e escatologia. Ao criar o corpo do primeiro homem, Deus previu a encarnação de seu Filho. Se os gnósticos reconhecem que

¹⁶ DENZIGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. pp. 307.

¹⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *L'altra dimensió*. Escatologia Cristiana. [Tradução: Elisabetta Lasagna]. Roma: Borla, 1988. pp. 202.

¹⁸ Cf. RUIZ BUENO, D. *Padres apologistas griegos*. Madrid: biblioteca de los autores cristianos 1954. pp. 713-714.

¹⁹ Cf. IRENEU DE LIÃO. *Sobre as Heresias*. [Tradução: Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 562-566.

²⁰ Cf. IRENEU DE LIÃO. *Sobre as Heresias*. pp. 503-504.

Deus é o criador da carne e que seu Filho assumiu uma carne verdadeiramente humana, devem também reconhecer a ressurreição desta mesma carne²¹. Na obra *De carnis resurrectione*, citada por Henry Rondet na obra *Fins do homem e fim do mundo*, Tertuliano antecipa os posteriores desenvolvimentos do dogma afirmando a identidade substancial entre a carne atual e aquela que ressuscitará, todavia, em um novo estado:

A substância de nossos corpos adquirirá um novo estado, mas será mantida. Não seria uma coisa absurda, iníqua e, conseqüentemente, indigna de Deus recompensar uma outra substância e não aquela que trabalhou? Como? É uma a carne dilacerada pelos carrascos, e outra a que seria coroada. Prefiro renunciar à esperança da ressurreição a escarnecer assim da majestade e da justiça de Deus²².

No período áureo da patrística; Basílio, Gregório de Nazianzeno, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Jerônimo e Agostinho se posicionam claramente em defesa da ressurreição da carne. Jerônimo ataca diretamente os origenistas que escondiam seus erros através de sutilezas e ambigüidades linguísticas: “Essas pessoas empregam a palavra corpo e não carne. Dessa forma quando o ortodoxo ouve pronunciar corpo crê que se trate de carne, ao passo que o herético pensa ao espírito. Tal é o seu primeiro disfarce. Se lhe descobrem a pista, engendram outras armadilhas e simulam inocência”²³.

No *Sermão 264*, Agostinho explica ao povo de Hipona o modo da ressurreição na Solenidade da Ascensão do Senhor. É nesse sentido que Paulo afirma que o corpo corruptível se revestirá de incorruptibilidade e o corpo mortal se revestirá de imortalidade. O bispo de Hipona afirma que a ressurreição diz respeito à carne. A fragilidade da carne não mais existirá, mas a carne participará da glória: “esta carne há de ressuscitar, esta mesma que é sepultada, que morre;

²¹ Cf. RONDET, H. *Fins do homem e fim do mundo*. [Tradução: Carlos Lopez de Mattos]. São Paulo: Herder, 1968. pp. 277.

²² RONDET, H. *Fins do homem e fim do mundo*. pp. 277-278.

²³ GIROLAMO. *Le Lettere*. [Tradução: Silvano Cola]. Roma: Città Nuova, 1997. pp. 54.

esta que se vê, que é apalpada, que precisa comer e beber para poder subsistir; esta que conhece a doença, sofre dores, esta mesma há de ressuscitar”²⁴.

Durante a Idade Média e a Idade Moderna, os temas escatológicos foram relegados a uma posição marginal, seja na prática pastoral, seja no conjunto da doutrina cristã. Doutrina das últimas coisas que vegetavam esterilmente nas últimas páginas dos tratados dogmáticos²⁵. Dessa forma, os teólogos apenas repetiram as fórmulas antigas e não avançaram na discussão sobre o tema. O despertar escatológico a partir da segunda metade do século XIX fez com que eminentes teólogos se ocupassem do tema da ressurreição da *sarx* ou do *soma* e possibilitou a formulação de novas hipóteses teológicas. Os defensores da ressurreição na morte, defrontados com a dificuldade pastoral de anunciar a ressurreição como realidade atemporal diante da presença de um cadáver, reformularam a tese origenista da ressurreição do corpo e não da alma. Esta pesquisa abordará agora as impossibilidades desta hipótese teológica.

4. As impossibilidades teológicas de uma não ressurreição da *sarx*

Pierre Teilhard de Chardin aplicou o evolucionismo de Charles Darwin à dogmática católica. No que diz respeito à escatologia afirmou a espiritualização da matéria. Dentro do processo evolutivo esta não se consumiria em si mesma, mas no outro, ou seja, no espírito²⁶. As hipóteses teológicas do ilustre teólogo francês foram aceitas, como já demonstrado, por grandes nomes da teologia católica. A pretensão de descrever com detalhes as características do corpo ressurreto é impossível e mesmo ateológico, pois a ciência teológica parte do dado revelado e se distingue das ciências empíricas. Não obstante as limitações da linguagem humana para tratar adequadamente de um tema tão complexo como a ressurreição existem na teologia católica alguns pontos fixos que necessariamente

²⁴ AGOSTINO. *Discorsi*. [Tradução: Luigi Carrozzi]. Roma: Città Nuova, 1982. pp. 268.

²⁵ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*. Estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. [Tradução: Helmuth Alfred Simon]. São Paulo: Editora teológica, 2003. pp. 21.

²⁶ Cf. TEILHARD CHARDIN, P. *O fenômeno humano*. pp. 257-300.

precisam ser mantidos. Dentre estes se encontram a ressurreição da *sarx* e a participação da materialidade na salvação pela *sarx* conquistada em Cristo.

Uma não participação da matéria na salvação feriria não apenas a escatologia, mas o conjunto da dogmática, da moral e da espiritualidade cristãs. Teria, igualmente desdobramentos pastorais, sociais e políticos. A bondade de todas as coisas, o realismo da encarnação de Cristo e a sacramentária católica seriam inócuas doutrinas se a materialidade fosse excluída da salvação. De fato, se nem a matéria constitutiva do corpo humano entra na salvação, é incoerente afirmar a bondade de todas. Se a matéria é uma realidade provisória, é contraditório o atual empenho ecológico que proporcionou na teologia cristã o surgimento de um novo *locus* teológico denominado ecoteologia.

Diz um axioma teológico que Deus cria para salvar e salva criando²⁷. Logo, se a matéria foi criada por Deus e não pelo demiurgo platônico, ela necessariamente entra no misterioso desígnio salvífico divino. Deus cria para salvar, a matéria foi criada por Deus, logo a matéria participa da salvação. Este simples silogismo demonstra a incoerência lógica dos defensores da ressurreição na morte que com a intenção de combater um suposto dualismo depreciador do corpo excluem da salvação toda a realidade material. Karl Rahner afirma que a matéria não é simplesmente a ilusão objetiva nem somente o dado material destinado a desaparecer, no qual se exerce livremente a história dos espíritos, mas parte da verdadeira realidade que entra na definitividade da salvação²⁸.

Joseph Ratzinger chama a atenção para o renovado dualismo subjacente na hipótese teológica da ressurreição na morte: “A matéria em si mesma não pode alcançar a consumação. Isso significa, não obstante todas as afirmações contrárias, uma divisão da criação e, portanto um último dualismo, no qual o inteiro âmbito da matéria vem excluído do desígnio salvífico e transformado em uma realidade de segunda ordem”²⁹.

²⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Teologia da criação*. [Tradução José Ceschin]. São Paulo: Loyola, 1989. pp. 13-75.

²⁸ Cf. RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. [Tradução: Hugo Assman]. São Paulo: Paulinas, 1969. pp. 152.

²⁹ RATZINGER, J. *Escatologia*. Morte e vida eterna. 2 ed. [Tradução: Carlo Monari]. Assisi: Cittadella Editrice, 1979. pp. 202.

Dentre os teólogos da libertação que aprofundam o tema escatológico das características do corpo ressurreto, Luiz Carlos Susin apresenta uma posição independente e crítica. Ele não aceita a concepção clássica da “alma separada”, mas reconhece que é difícil pensar o corpo humano sem condições físicas. Assim como Joseph Ratzinger, ele chama a atenção sobre o perigo de dualismo presente no modelo da ressurreição na morte: “A própria teoria da ressurreição na morte tem o risco de retornar a um certo docetismo –corpo aparente- e a tendência dos espiritualismos em geral, apesar de seu esforço –contra a teoria da alma separada- a valorização do corpo e da unidade da pessoa”³⁰. Algumas páginas à frente, Luis Carlos Susin expõe que para evitar o dualismo é necessário evitar os conceitos de alma separada, mas também o de cadáver separado, como sugeriram alguns defensores da teoria da ressurreição do corpo na morte³¹.

Nesse ponto convém retornar aos ensinamentos de Ireneu de Lion e Tertuliano. Para o bispo de Lion, a carne é o gonzo da salvação³². Expressão quase idêntica é utilizada por Tertuliano na obra de *De carnis resurrectione*, citada por Henry Rondet na obra *Fins do homem e fim do mundo*, “a carne é o fulcro da salvação”³³. Gonzo significa instrumento e fulcro sustentáculo. Portanto, é incoerente afirmar que a realidade que foi instrumento e sustentáculo da salvação para todos os homens não participa da salvação. Como diversas vezes ressaltado ao longo desta pesquisa, é impossível descrever detalhadamente as características do corpo ressurreto, todavia, é necessário afirmar, em concordância com o conjunto da dogmática católica, que o corpo ressuscitado inclui a carne, ou seja, a materialidade. Será uma matéria sem os limites da materialidade atual, e justamente sob este aspecto escapa a racionalidade humana. Todavia será matéria, com certeza matéria transformada e não apenas consumada no espírito. “Fora do mundo não há salvação”³⁴, diz um axioma teológico formulado por Edward

³⁰ SUSIN, L. C. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp. 128.

³¹ Cf. SUSIN, L. C. *Assim na terra como no céu*. pp. 130.

³² Cf. IRENEU DE LIÃO. *Sobre as heresias*. pp. 503-504.

³³ RONDET, H. *Fins do homem e fim do mundo*. pp. 277.

³⁴ SCHILLEBEECKX, E. *História humana. Revelação de Deus*. [Tradução: João Rezende Costa]. São Paulo: Paulus, 1994. pp. 21.

Schillebeeckx. De fato, fora do mundo material e sem o mundo material não existe salvação para o homem. É possível ir além de Edward Schillebeeckx e afirmar que para o homem fora da matéria não há salvação.

Uma vez demonstrada a incompatibilidade da teoria da não ressurreição da carne com o conjunto da dogmática católica e os sérios desdobramentos pastorais, sociais e, inclusive, políticos, a pesquisa retoma a discussão iniciada na Idade Média sobre identidade formal ou identidade material³⁵ entre a carne do corpo histórico e aquela do corpo glorioso. Cândido Pozo, seguindo Joseph Ratzinger, considera que não basta uma mera identidade formal para garantir o realismo da ressurreição da carne e a identidade entre a materialidade histórica do corpo e a materialidade do corpo ressurreto. Por outro lado, seguindo as concepções tomistas, considera que não é necessário que todas as cinzas do cadáver sejam recolhidas donde quer que se achem no dia da ressurreição. Não é necessária que a matéria seja idêntica para que o corpo seja considerado o mesmo. O autor recorre à espiritualidade cristã que sempre cultuou as relíquias dos santos e mártires. O culto às relíquias não se fundamenta apenas no passado, aqueles membros foram templo do Espírito Santo; mas também no futuro, na esperança da ressurreição, quando tornarão a ser animadas por aquela santa alma da qual no passado foram corpo³⁶.

5. Imortalidade psicossomática

A análise dos dados da tradição católica demonstra com evidência a imortalidade da alma e a ressurreição da carne, assunto debatido nas páginas precedentes. Todavia, este trabalho de pesquisa precisa ainda abordar uma última temática: aquela que diz respeito ao conceito de *soma*. Qual a destinação escatológica do corpo? Como anteriormente demonstrado, o corpo não é nem a

³⁵ Em base ao mistério eucarístico, Alois Winklhofer propõe uma identidade substancial. Na eucaristia é realmente e verdadeiramente presente a substância do corpo de Cristo. Todavia, esta substância, que é material e separável de todos os elementos fenomenológicos e sensíveis, tais como extensão atual, peso e cor, Cf. POZO, Cândido. *Teologia dell'aldilà*. [Tradução: Luigi Rolfo]. Roma: Paoline, 1970. pp. 162.

³⁶ Cf. POZO, Cândido. *Teologia dell'aldilà*. pp. 161-162.

alma imortal e nem a *sarx*, que no final dos tempos ressuscitará gloriosa. Esta pesquisa abordará em primeiro lugar o conceito bíblico de *soma* tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento. Depois analisará o modo como o conceito é compreendido, seja pelos defensores do modelo clássico, seja pelos partidários da ressurreição na morte. Ao final do trabalho virá apresentada a hipótese teológica das possibilidades de uma imortalidade psicossomática.

No Antigo Testamento carne e corpo são designados por um termo só: *basar*³⁷. Na unitária e global antropologia veterotestamentária, o termo não designa simplesmente um conjunto de carne e ossos de que o homem dispõe durante a sua existência terrestre, de que é despojado pela morte e reassume no dia da ressurreição. O corpo (*basar*) é parte essencial da constituição do homem; é a sede da personalidade e como tal pertence também, essencialmente, à imagem e semelhança de Deus. Todas as manifestações vitais do homem, mesmo as espirituais, são necessariamente também manifestações corporais³⁸.

A partir da valorização do corpo, recebia forte impulso o sentimento comunitário que ligava o indivíduo a parentela corporal, a família, a tribo e ao povo. Portanto, não se diz que o homem tem um corpo, mas que é um corpo, e sendo corpo, é colocado em relação com os outros. Listas genealógicas significavam muito mais que simples provas de descendência; elas davam direito à felicidade e ao bem estar, ou então tornavam mais compreensível a desgraça. Sem participação corporal não havia culto divino do indivíduo e nenhuma liturgia³⁹.

O novo testamento apresenta uma palavra específica para designar o corpo: o termo grego *soma*. Todavia, os escritos neotestamentários não se preocupam com uma definição exata da essência e das propriedades do corpo. O termo apresenta notável variação de significados. Em algumas passagens corpo equivale a carne e até mesmo a cadáver: “onde estiver o corpo, aí se ajuntarão os abutres” (Lc 17, 27). Em outras passagens representa a visibilidade e a integridade

³⁷ LÉON DUFOUR, Xavier. “Corpo”. In: LÉON DUFOUR, Xavier (org). *Vocabulário de teologia bíblica*. [Tradução: Simão Voigt]. Petrópolis: Vozes, 1987. pp. 180.

³⁸ Cf. PESCH, W. “Corpo”. In: BAUER, J. *Dicionário de teologia bíblica*. 3 ed. [Tradução: Helmut Alfredo Simon]. São Paulo: Loyola, 1984. pp. 228.

³⁹ Cf. PESCH, W. “Corpo”. pp. 227-228.

humana: “o teu olho é a lâmpada de teu corpo. Se o teu olho for sadio todo o corpo ficará iluminado. Se for doente também o corpo estará no escuro” (Lc 11, 34).

Em Paulo a dignidade do corpo se afirma. Assim, diversamente dos demais escritores do Novo Testamento, ele se abstém de usar o termo como sinônimo de cadáver; reserva ao corpo aquilo que constitui uma das dignidades do homem: a capacidade de comunicação e comunhão: “A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas tem-no o marido; e também da mesma maneira o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas tem-no a mulher” (1 Cor 7, 4). A supracitada passagem demonstra claramente que o caráter perecível e caduco do homem, Paulo não atribui ao corpo, mas sim a carne⁴⁰ (Cf. LÉON DUFOR, 1987, p. 180).

Como consequência do pecado, a carne, que em Paulo significa o homem na sua fragilidade, passou a ser habitada pelo pecado. A carne de pecado passou a dominar o corpo. Daí em diante existe um corpo de pecado (Rm 6, 6). O corpo está reduzido a humilhação e cheio de concupiscência (Rm 6, 12). Todavia, o corpo foi remido por Cristo (Cl 1, 22). Ele não somente livrou os homens da servidão, mas também os incorporou a si: o alcance universal da sua vida e da sua paixão redentora faz que doravante não haja mais que um só corpo, o corpo de Cristo (1 Cor 12). E por isso que todo crente unido a Cristo pode agora triunfar das potências a que esteve outrora submisso. Todavia a dignidade do corpo não atinge neste mundo o seu apogeu: o corpo dessa miséria terrestre será transformado em corpo de glória incorruptível (Fl 3, 21).

Tendo por base as concepções bíblicas de corpo, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, esta pesquisa propõe a hipótese teológica da imortalidade somática. No Antigo Testamento o corpo representava o sentimento comunitário, a ligação do indivíduo com a parentela, a tribo e o povo. Em diversas passagens dos Evangelhos sinóticos o corpo representa a visibilidade e a integridade do homem. Paulo se abstém de usar o termo como sinônimo de cadáver; reserva ao corpo aquilo que constitui uma das dignidades do homem: a capacidade de comunicação e comunhão. Desse modo, tanto a concepção

⁴⁰ Cf. LÉON DUFOUR, Xavier. “Corpo”. pp. 180.

veterotestamentária de corpo (*basar*) quanto a neotestamentária não são substancialistas, mas relacionais. Ter um corpo significa ser capaz de relação com os outros. Em base ao conjunto da tradição bíblico-teológica, que têm suas raízes últimas ou primeiras no Antigo Testamento, é possível afirmar na teologia cristã um conceito de corpo relacional e dialógico.

Joseph Ratzinger se serve do conjunto da tradição bíblico-teológica para demonstrar que o conceito de alma não é substancialista, mas relacional. Da mesma forma. Em base ao conceito relacional-dialógico de alma, Joseph Ratzinger afirma a imortalidade dialógica. Ter alma significa a capacidade de dialogar com Deus. A relação com Deus não é uma dimensão periférica, mas é constitutiva do ser humano. O homem existe enquanto relacionado a Deus. No ser humano a relação com Deus não morre nem desaparece, mas é imortal, logo a alma é imortal. Se no homem, a alma representa a relação com Deus, o corpo significa a relação com os outros e com o mundo material. Para o homem, tanto a relação com Deus quanto a relação com os outros e o mundo material não são vencidas pela morte. Se a relação com os outros e com o mundo desaparecesse na morte como poderia o homem ser julgado? No juízo, o homem é julgado, conforme Mt 25, 31-46, pelas suas ações em favor ou contra os outros. Resulta evidente que a relação com os outros e com o mundo não é vencida pela morte. Logo, é possível defender uma imortalidade não apenas da alma, mas também do corpo, ou seja, uma imortalidade psicossomática, não entendida em modo substancialista, mas relacional. Uma imortalidade dialógica não apenas para a alma, mas também para o corpo.

A relação com Deus se manifesta na relação com o próximo e com o mundo. É impossível amar a Deus sem amar o próximo. É impossível se relacionar ou dialogar com Deus sem se relacionar ou dialogar com o próximo. A alma é a relação com Deus, o corpo a relação com os outros e com o mundo, logo, é impossível uma alma sem corpo ou um corpo sem alma. Desse modo, a teoria da alma separada é definitivamente superada. Aliás, a concepção clássica sempre afirmou que após a morte a alma comparece diante de Deus e é julgada por suas ações, pela vivência do amor a Deus manifestado no amor ao próximo. Nesse sentido, jamais existiu na concepção clássica a teoria de uma alma totalmente

separada dos demais cristãos e do mundo. Na beatitude celeste, no estado de purificação *post-mortem* ou na condenação, a alma é sempre acompanhada pela história de sua vida que é construída na relação com Deus e se manifesta na relação com os outros. Assim; no prêmio, no castigo ou na purificação, a alma é sempre acompanhada pelo corpo.

O autor desta pesquisa não compartilha das concepções dos defensores da ressurreição na morte. Para estes, na morte o ser humano morre por inteiro. Esta pesquisa, em base a imortalidade dialógica proposta por Joseph Ratzinger, embora indo além das concepções do célebre teólogo, defende a imortalidade tanto do corpo quanto da alma. Na morte, a alma não pode morrer, pois o homem, por graça, encontra-se definitivamente relacionado a Deus. Na morte, o corpo não pode morrer, pois o homem, por graça, encontra-se definitivamente relacionado aos outros e ao mundo.

Se corpo e alma, em base a uma concepção dialógica-relacional do homem, não morrem, surge uma indagação: no homem o que é que morre? A expressão morte física serve como resposta a este questionamento. Na morte, o homem é destituído do seu físico, da sua materialidade, a qual na plenitude dos tempos irá ressuscitar. Também neste ponto, o autor desta pesquisa não compartilha das concepções dos defensores da ressurreição na morte que afirmam uma mera ressurreição do corpo e o desaparecimento da carne (*sarx*). O autor da pesquisa aceita a distinção origenista entre *sarx* e *soma*. Mas as semelhanças com as concepções escatológicas de Orígenes e seus seguidores, de ontem e de hoje, encontram-se restritas a este ponto. Em conformidade com os antigos símbolos, com os Padres da Igreja, os Grandes Escolásticos, a totalidade dos documentos do Magistério eclesiástico e as concepções de eminentes teólogos hodiernos, esta pesquisa professa a fé na ressurreição da carne. O corpo e a alma não morrem, a carne ressuscita. Eis os pressupostos escatológicos desta pesquisa.

A ausência de citações demonstra que a hipótese teológica acima proposta não se fundamenta diretamente nas concepções de nenhum teólogo do passado ou do presente. Ela é resultante da reflexão teológica feita pelo autor a partir das concepções antropológicas bíblicas e dogmáticas que manifestam que através da

sua corporeidade o homem está relacionado aos outros e ao mundo. A imortalidade dialógica da alma proposta por Joseph Ratzinger, a qual é baseada na imortal relação entre o homem e Deus, foi o pressuposto teológico imediato que levou o autor a afirmar a imortalidade do corpo baseada na imortal relação do homem com o próximo e com o mundo. Todavia, mesmo que indiretamente, as concepções antropológicas e escatológicas de outros eminentes teólogos hodiernos parecem corroborar a hipótese teológica.

Bruno Forte, ao final da obra *Teologia da História*, defende a escatologia intermediária, mas expõe o perigo de um entendimento platônico que venha a considerar a alma, após a morte, apenas como a interioridade espiritual do homem que se contrapõe à sua exterioridade corporal:

Usando a palavra alma, dever-se-á evitar, além disso, o equívoco possível em sentido platônico dos que, por assim dizer, opõem a interioridade espiritual do homem à sua exterioridade corporal, deixando na sombra aquela unidade da pessoa, que é patrimônio da fé bíblica, explicitamente discutido nas controvérsias cristológicas dos primeiros séculos. Talvez seja por isso que hoje nos tornamos cautelosos no emprego da palavra homem, preferindo falar da sobrevivência pessoal da criatura humana admitida, já depois da morte, a participar do misterioso e vivificante entrelaçamento das relações das Pessoas divinas⁴¹.

Bruno Forte, ao tratar da sobrevivência pessoal da criatura após a morte não está compartilhando das concepções dos teólogos da ressurreição na morte, pois claramente defende a escatologia da dupla fase, a ressurreição da carne e a participação de todo o cosmo material, os novos céus e a nova terra na consumação escatológica quando o Deus Trindade será tudo em todos⁴². Todavia, o teólogo italiano sente o perigo de uma concepção meramente espiritualista da alma após a morte. O que Bruno Forte expõe com a expressão sobrevivência pessoal da criatura após a morte, esta pesquisa expõe com a concepção de imortalidade psicossomática, ou seja, imortalidade não apenas da alma, mas também do corpo,

⁴¹ FORTE, B. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. [Tradução: George Ignácio Maissiat]. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 364-365.

⁴² Cf. FORTE, B. *Teologia da história*. pp. 367.

que mesmo já participando das misteriosas relações das Pessoas divinas esperam a ressurreição da *sarx*. Desta forma não é necessário renunciar ou omitir a imortalidade da alma, verdade de fé defendida pela totalidade da tradição teológica católica. Após a morte, a alma não é uma substância espiritual separada do corpo.

Algumas linhas à frente, Bruno Forte destaca a dimensão eclesiológica da escatologia intermediária que é experimentada para os crentes na incorporação ao Corpo de Cristo e na comunhão dos santos:

A todos é oferecida a possibilidade de entrar na tensão entre o “já” e o “ainda não” da “escatologia intermediária”, embora a situação desse “tempo espiritual” tenha de ser para uns de bem-aventurança, mas, para outros, de condenação. Para os que creem, incorporados ao Corpo eclesial de Cristo, esta situação estará de qualquer forma marcada pelo conforto da “comunhão dos santos”, que arraigada na própria vida das relações divinas, nos permite a comunicação interpessoal mediante a fé, a esperança e a caridade, comunicação esta expressa e alimentada pela oração⁴³.

A expressão tempo espiritual no texto aparece entre aspas em conformidade com as posições do autor anteriormente citadas, segundo as quais é necessário evitar o equívoco de uma interpretação do termo alma em sentido platônico de contraposição entre interioridade espiritual e exterioridade corporal do homem. Para Bruno Forte o tempo intermediário não pode ser entendido como simplesmente espiritual e destituído de toda corporeidade, razão pela qual o autor prefere a expressão sobrevivência pessoal da criatura após a morte. Ao ressaltar que para os que creem o tempo intermediário é vivido no Corpo Eclesial de Cristo, o autor, mais uma vez, rejeita uma interpretação espiritualista de uma alma que separada vive na bem-aventurança celeste.

No tempo intermediário, o autor afirma que o ser humano continua a ser membro do Corpo de Cristo que é a Igreja: a comunhão dos santos que compreende a Igreja Celeste, peregrina e padecente. As últimas palavras do texto supracitado são de que os bem-aventurados vivem a comunicação interpessoal mediante a fé, a esperança e a caridade, comunicação esta expressa e alimentada pela oração. Em

⁴³ FORTE, B. *Teologia da história*. pp. 365.

base a estas afirmações é possível concluir que Bruno Forte faz menções a uma corporeidade no estado intermediário. Segundo a concepção bíblica e teológica a comunicação e a comunhão com os outros é realizada através do corpo. Ter um corpo significa capacidade de comunhão com os outros e com o mundo.

A afirmação da corporeidade do ser humano no estado intermediário entre a morte e a ressurreição encontra também respaldo nas concepções dos teólogos italianos Marcello Bordoni e Nicola Ciola na obra *Gesú nostra speranza*. Para os autores, o modelo da ressurreição na morte busca a superação do dualismo antropológico, mas ao negar a ressurreição da carne e propor a ressurreição da pessoa, do *nous* (espírito) ou da estrutura de liberdade, cai justamente naquilo que antropológicamente buscava evitar. Para os teólogos, a morte não representa para o crente uma separação da Igreja e do mundo.

Melhor do que insistir na ideia de uma imediata ressurreição corpórea, que como vimos cria problemas, nos parece mais útil ressaltar a importância do que anteriormente dissemos sobre as condições do homem crente na morte que não é concebida como um estado de separação cósmica ou isolamento existencial. Na morte, o homem crente não se torna acósmico nem uma mônada: a sua morada celeste é Cristo e o seu lugar permanente é o Corpo de Cristo que é a Igreja, a qual encontra a antecipação de sua glória corpórea na Assunção de Maria. Assim, o crente, mesmo não havendo ainda recuperado a sua corporeidade pessoal, é, porém já profundamente inserido em um contexto de nova corporeidade, na qual ele vive já uma espécie de antecipação da sua pessoal glorificação corpórea parusíaca⁴⁴.

Para os autores, na morte o homem não se separa do mundo e em modo permanente habita no Corpo de Cristo que é a Igreja. Os termos morada e lugar fazem referência a espaço e demonstram uma necessária corporeidade. Eles não afirmam a imortalidade do corpo, mas defendem que mesmo antes da ressurreição, o homem encontra-se inserido em um contexto de corporeidade nova. Os teólogos consideram que, negar toda e qualquer forma de corporeidade do homem no tempo

⁴⁴ BORDONI, M; CIOLA, N. *Gesú nostra speranza*. Saggio di escatologia. Bologna: Dehoniane, 1988. pp. 221-222.

intermediário entre a morte e a ressurreição equivale à anulação da comunhão dos santos. Sem corpo não existe comunicação, logo os santos não podem interceder pelos membros da Igreja peregrina e nem a Igreja peregrina interceder pelos membros da Igreja padecente.

O corpo representa a capacidade de relação com os outros e com o mundo. Por isto é necessário afirmar sua subsistência para além da morte física. O homem é homem enquanto capaz de se relacionar e dialogar com Deus, com os outros e com o mundo. Na morte o homem não deixa de ser homem, portanto, já na criação foi agraciado com uma imortalidade psicossomática. Esta pesquisa é consciente das limitações da hipótese teológica acima proposta. Pesam contra ela passos escriturístico, definições do Magistério e a linguagem da liturgia fúnebre que nem sempre distinguem entre corpo e carne e emprega, muitas vezes, um termo como sinônimo do outro. Todavia, tantas outras passagens bíblicas, documentos conciliares e do Magistério Eclesiástico apresentam esta distinção, que possibilita a afirmação da imortalidade da alma e do corpo e da ressurreição da carne.

6. Conclusão

Nos seus dois primeiros pontos, a pesquisa realizou uma análise bíblico-teológica, na qual se incluem dados da tradição litúrgica, patrística, escolástica e documentos do Magistério Eclesial. O conjunto da tradição cristã e, mais especificamente católica, conduz à conclusão da impossibilidade de uma não ressurreição da *sarx* na teologia cristã, tema abordado no terceiro ponto da pesquisa. A não participação da *sarx* implica a não participação do mundo na salvação. É contraditório afirmar que somos salvos no mundo, mas não com o mundo. O mundo (material) foi criado por Deus e sofre as consequências do pecado humano. Se o mundo sofre as consequências do pecado humano também deve participar da libertação e elevação do gênero humano. É impossível conciliar a não salvação da *sarx* e do mundo material com a luta pela preservação da natureza e a luta sociopolítica pela construção de uma sociedade que contenha estruturas (materiais) justas.

Após afirmar a impossibilidade na teologia cristã de uma não salvação da *sarx*, a pesquisa aborda, ainda no terceiro ponto, em modo sintético, o tema das características da carne ressurreta. É notório que no presente, a matéria, em especial aquela que constitui a carne humana, apresenta limitações que não apresentará após a ressurreição. Mas, também o espírito, ou a alma humana, apresenta no presente limitações que no *eschaton* necessariamente desaparecerão. O protótipo desta renovação-potencialização do mundo material é a carne glorificada de Cristo.

No quarto ponto, a pesquisa apresentou a hipótese teológica da imortalidade psicossomática. Ter alma significa orientação para a transcendência, capacidade de diálogo com Deus. A relação do homem com Deus não morre, logo a alma é imortal. Em base a este pressuposto teológico já consolidado, a pesquisa propôs a imortalidade do corpo. Se no homem a alma significa a relação com Deus, o corpo significa a relação com os outros e com o mundo. O corpo transcende a materialidade da qual é constituído. Se a relação com Deus não morre, a relação com os outros e com o mundo necessariamente também é imortal, pois a relação com Deus é sempre manifestada na relação com o próximo e com a natureza. Dessa forma é impossível afirmar uma imortalidade dialógica-relacional não apenas para a alma, mas também para o corpo. A relação com Deus nunca está separada da relação com o próximo, a alma nunca está separada do corpo. Na morte o corpo é destituído da carne, a qual ressuscitará no *eschaton*, mas o corpo, dialogicamente compreendido, jamais morre.

A compreensão da alma e do corpo do ser humano em uma dimensão relacional e não substancial repercute, portanto, sobre a vivência comunitária-eclesiológica dos cristãos. O corpo não morre significa que as relações com os outros na comunidade-Igreja igualmente não morrem. A imortalidade psicossomática concede também renovado ímpeto à participação dos cristãos nas estruturas econômicas e políticas da sociedade.

Bibliografia

- AGOSTINO. *Discorsi*. [Tradução: Luigi Carrozzi]. Roma: Città Nuova, 1982.
- BETTENCOURT, E. *A vida que começa com a morte*. 3 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.
- BLANK, R. *Escatologia da pessoa*. Vida, morte e ressurreição. São Paulo: Paulus, 2000.
- BOFF, L. *A ressurreição de Cristo a nossa ressurreição na morte*. A dimensão antropológica da esperança cristã. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BORDONI, M; CIOLA, N. *Gesú nostra speranza*. Saggio di escatologia. Bologna: Dehoniane, 1988.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. 6 ed. [Conferência Nacional dos Bispos do Brasil] Petrópolis: Vozes, 1968.
- DALEY, B. *Origens da escatologia cristã*. A esperança da Igreja primitiva. [Tradução: Paulo Siepierski]. São Paulo: Paulus, 1994.
- DENZIGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. [Tradução: José Marino Luz; Johan Konings]. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- FORTE, B. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. [Tradução: George Ignácio Maissiat]. São Paulo: Paulus, 1995.
- GIROLAMO. *Le Lettere*. [Tradução: Silvano Cola]. Roma: Città Nuova, 1997.
- GRESHAKE, G. *Breve trattato sui novissimi*. [Tradução: Giorgio Tron]. Brescia: Queriniana, 1978.
- IRENEU DE LIÃO. *Sobre as Heresias*. [Tradução: Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1995.
- LÉON DUFOUR, Xavier. “Corpo”. In: LÉON DUFOUR, Xavier (org). *Vocabulário de teologia bíblica*. 4 ed. [Tradução: Simão Voigt]. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*. Estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. [Tradução: Helmuth Alfred Simon]. São Paulo: Editora teológica, 2003.
- ORIGENES. *Contra Celso*. [Tradução: Orlando dos Reis]. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Tratado sobre os princípios*. [tradução: João Eduardo Pinto Basto Lupi]. São Paulo: Paulus, 2012.

PESCH, W. “Corpo”. In: BAUER, J. *Dicionário de teologia bíblica*. 3 ed. [Tradução: Helmuth Alfredo Simon]. São Paulo: Loyola, 1984.

POZO, C. *Teologia dell'aldilà*. [Tradução: Luigi Rolfo]. Roma: Paoline, 1970.

RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. [Tradução: Hugo Assman]. São Paulo: Paulinas, 1969.

RATZINGER, J. *Escatologia*. Morte e vida eterna. 2 ed. [Tradução: Carlo Monari]. Assisi: Cittadella Editrice, 1979.

RONDET, H. *Fins do homem e fim do mundo*. [Tradução: Carlos Lopez de Mattos]. São Paulo: Herder, 1968.

RUIZ BUENO, D. *Padres apologistas griegos*. Madrid: biblioteca de los autores cristianos 1954.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *L'altra dimensione*. Escatologia Cristiana. [Tradução: Elisabetta Lasagna]. Roma: Borla, 1988.

_____. *Teologia da criação*. [Tradução José Ceschin]. São Paulo: Loyola, 1989. 245 p.

SCHILLEBEECKX, E. *História humana*. Revelação de Deus. [Tradução: João Rezende Costa]. São Paulo: Paulus, 1994.

SUSIN, L. C. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le coeur de la matière*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

_____. *O fenômeno humano*. [tradução: León Bourdon e José Terra]. Porto: Tavares Martins, 1970.

Recebido em: 12/07/2018

Aprovado em: 05/11/2018