

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE PROFESSORES E HUMANIDADES
CURSO DE BACHARELADO EM TEOLOGIA

FILIFE CRISTINO DA SILVA

**O DEUS QUE ERA, QUE É, QUE VEM E SEMPRE SERÁ:
A ETERNIDADE E A HISTÓRIA**

Goiânia
2022

FILIFE CRISTINO DA SILVA

**O DEUS QUE ERA, QUE É, QUE VEM E SEMPRE SERÁ:
A ETERNIDADE E A HISTÓRIA**

Monografia apresentada à Escola de Formação de Professores e Humanidades, para a conclusão do curso de Bacharelado em Teologia, sob a orientação do professor Dr. Pe. Eli Ferreira.

Goiânia
2022

Ao meu bom e eterno Deus,
à Igreja de Cristo,
à diocese de Ipameri,
à minha família:
Sheila Braz Cristino Silva,
José Reinaldo da Silva,
Daniel Cristino da Silva,
Estevão Cristino da Silva.

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

em primeiro lugar, a Deus, o sentido pleno da minha vocação, do meu agir e do meu pensar;

à minha família, de forma especial aos meus pais, que sempre me conduziram e me guiaram ao caminho da Verdade e da dedicação;

à minha diocese e ao meu bispo diocesano, dom José Francisco Rodrigues do Rêgo, pela confiança e o investimento na minha formação acadêmica e vocacional;

à equipe de formação do seminário São João Maria Vianney, pelo empenho em me acompanhar no desenvolvimento e amadurecimento do meu chamado;

à Pontifícia Universidade Católica, com também ao seu corpo docente, e ao Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, que juntos muito dedicaram-se a instruir-me e a colaborar com a expansão do meu entendimento da existência, do mundo e da fé;

a todos os professores que passaram em minha vida escolar e universitária e, de modo particular, ao meu orientador e professor Dr. Pe. Eli Ferreira, que foi realmente um grande apoio no empreendimento deste trabalho.

aos meu dois leitores da banca avaliadora deste trabalho monográfico: Padre e Me. José Luíz da Silva e Padre e Me. Mário Correia, por toda a paciência e a compreensão.

E, por fim, aos meus irmãos seminaristas do seminário Interdiocesano São João Maria Vianney e do seminário propedêutico Santa Cruz da Arquidiocese de Goiânia, com menção especial aos de minha diocese de Ipameri, e de minha turma – Leandro Gonçalves, Eulrieris Ramos, Warley Barbosa –, que acompanham-me com fraternidade e proximidade na minha vida espiritual e humana ao longo de meus anos de formação.

“É preciso dizer brevemente que a finalidade do todo e da parte é tirar os viventes nesta existência dum estado de miséria e conduzi-los a um estado de felicidade”

(Dante Alighieri)

RESUMO

Este trabalho trata-se de uma investigação da dinâmica presente na relação da história, que é a temporalidade narrada pelos homens presentes imanência do mundo, com a eternidade, isto é, com a “temporalidade” da graça divina transcendente. Para tal, esse trabalho pretende precisar o conceito de Eternidade, para depois refletir sobre como essa noção se relaciona com a História, de modo a evidenciar assim uma convergência inerente em tal dinamismo já constituída e, ao mesmo tempo, a caminho de um ponto culminante: a unificação de ambos em uma situação de comunhão plena.

Palavras-chaves: Eternidade, História, Revelação, Cristologia, Igreja, Salvação.

ABSTRACT

This essay refers to an investigation of the dynamics present in the relation between History, which the temporality narrated by present men immanence of the world, and eternity, in other words, with the transcendent divine "temporality". To this end, this work aims to clarify the concept of Eternity to reflect on how this notion relates to History. This will be done in order to demonstrate an intrinsic convergence in such a dynamism already constituted and, at the same time, on the way to a culminating point: the unification of both in a situation of full communion.

Keywords: Eternity, History, Revelation, Christology, Church, Salvation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 A ETERNIDADE ENQUANTO NARRATIVA FUNDAMENTAL E FONTE DE SENTIDO DA HISTÓRIA	4
1.1 UM EXERCÍCIO DE HERMENÊUTICA	4
1.2 HISTÓRIA COMO NARRATIVA	7
1.3 A POSIÇÃO EXISTENCIAL DO DEUS DA FÉ DO CRISTIANISMO	9
1.4 A ETERNIDADE COMO NARRATIVA DIVINA	17
2 ATIVIDADE PERFORMATIVA DA ETERNIDADE NA HISTÓRIA	24
2.1 A EXPERIÊNCIA DA ETERNIDADE NA HISTÓRIA COMO VÍNCULO DE UNIFICAÇÃO E COMUNHÃO	25
2.2 O CARÁTER DIALÓGICO E UNITIVO NO SER DO HOMEM	28
2.3 A ECONOMIA DA SALVAÇÃO ENTENDIDA A PARTIR DA ETERNIDADE NO TEMPO EM CRISTO	33
2.4 A PRESENÇA DO ETERNO NA ENCARNAÇÃO DE CRISTO E NA IGREJA	38
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	47
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	50

INTRODUÇÃO

Toda tentativa de resposta a uma grande questão só encontra êxito suficiente quando é sustentada por um grande desejo. Um desejo que necessariamente deve ser proporcional à grandeza do problema com o qual alguém se compromete a extrair algumas proposições elucidativas, por mais provisórias e parciais que possam ser. Um desejo que não permite o encerramento de uma aventura investigativa por razão do cansaço e do desânimo frente à aparente insuficiência do entendimento e da impressão de não haver possibilidade de resolução de entraves teóricos. Por isso, sem um grande desejo, não há progresso de pensamento.

É evidente que este trabalho não possui um lastro suficiente que o qualifique como uma obra magna –fruto concretizado de uma pesquisa vigorosa frente a grandes indagações–, ou como uma autoridade para outras futuras pesquisas em assuntos semelhantes. Mas, pode-se afirmar que, dentro da natureza da presente reflexão – conclusão da graduação em teologia –, foi um trabalho fruto de um grande desejo: expressar e comunicar a excelência da presença do mistério divino no mundo. Por isso, o presente trabalho trata-se um Ensaio Filosófico-Teológico, cuja finalidade é realizar uma Hermenêutica Teológica a respeito dessa manifestação do ser divino no mundo.

Na verdade, acreditou-se que refletir sobre as modalidades dessa presença seria um meio interessante de se obter uma chave explicativa, uma espécie de prisma hermenêutico, para elucidar alguns elementos teológicos e seus dinamismos intrínsecos. Afinal, é desafiador pensar e descrever o evento da experiência humana para com o divino, haja vista que tal experiência é o encontro de duas realidades totalmente distintas: uma totalmente perfeita, perene, imutável, absoluta; e outra que é efêmera, histórica e limitada. Ou seja, a união dessas duas realidades se mostra de antemão como uma realidade paradoxal que desafia a razão humana.

Por isso, dentre os muitos modos de se pensar e ler essa presença divina na história marcada por essa paradoxalidade, o presente trabalho fez o esforço de tentar pensá-lo pela exploração do conceito de eternidade, entendida como qualidade essencial do ser divino que acompanha todo *seu fazer-se presente*. Em outras palavras, tentou-se apresentar como o aspecto eterno de Deus pode ser o elemento da vida divina que possibilita a vinculação e a comunhão da vida humana na perfeição divina. Em outros termos, o empenho da presente

pesquisa é mostrar a dinâmica do agir divino econômico ao longo da história que sempre se objetivou a relacionar o transcendente e o imanente.

Se se sabe que a fé cristã é resultado da consumação dessa obra divina, pois é nela em que ocorre a divinização do homem pelos méritos de Cristo, este é, portanto, um trabalho que visa a expressar e evidenciar sistematicamente algo que é próprio da experiência da vida cristã e de sua especificidade. Nesse sentido, mais do que uma reflexão de natureza sistemática, o escopo fundamental desta atividade teológica é de caráter místico e espiritual.

Afinal, a vida do cristão é marcada por uma singular situação existencial no mundo: é alguém que foi alcançado por uma salvação desejada desde as primícias da história, estando ela já presente no desígnio eterno da Trindade, e que foi já realizada e conquistada plenamente pelo mistério de Cristo. Contudo, ainda que o cristão seja selado com essa salvação em seu ser, ele vive, ao mesmo tempo, em uma postura de espera e de vigilância atenta de uma realidade que está ainda por se constituir, sustentada por uma promessa de consumação completa dessa salvação, vivendo assim uma existência escatológica.

Imbuída do propósito de descrever esse mistério da vida cristã e da história do humano e divino, a presente redação delimitou-se a visar o seguinte objetivo geral: investigar o dinamismo da relação entre a História e a Eternidade, mediante o prisma do mistério sempre atual da Salvação em Cristo. Também se delimitaram os seguintes objetivos específicos: apreciar o que é eternidade com o auxílio da revelação; evidenciar como a eternidade se manifesta na temporalidade da história; refletir sobre como a eternidade visa elevar a temporalidade da história; esclarecer como se dá a dependência da história em relação à eternidade; e apresentar algumas experiências de eternidade na temporalidade.

Esses objetivos exigiram uma aplicação da reflexão em diferentes tratados da teologia sistemática, nos quais refletem diferentes aspectos da interação do divino e do humano, e que estão presentes no desenvolvimento do tema em questão: Trindade, Antropologia Teológica, Soteriologia, Cristologia, Eclesiologia, Sacramentologia e Escatologia.

Há de se destacar que não se encontrou, ao longo de toda a pesquisa, em nenhuma obra uma abordagem do dinamismo entre eternidade e a história como conceito teológico fundamental de análise de maneira específica e temática, pelo menos acessível em língua portuguesa. Por isso, para o procedimento deste trabalho, foi necessário recorrer à pesquisa bibliográfica de pontos importantes apresentados por diferentes teólogos (Tomás de Aquino, Ratzinger, Von Balthasar, Bruno Forte), mas confrontando-os com uma hermenêutica pautada na noção de eternidade aqui tratada, inspirada nas concepções de Heidegger e Paul Ricœur,.

Ao recolher os pontos teológicos importantes desses autores, recorreu-se ao exercício da análise dedutiva no tratamento específico do objeto da presente pesquisa, buscando conservar a coerência de sentido do que fora pensado por esses teólogos. Também se recorreu a algumas proposições pertinentes do Magistério da Igreja, presentes nos documentos do Concílio Vaticano II, no Catecismo da Igreja Católica.

A estrutura do trabalho é formada por dois capítulos: “A eternidade enquanto narrativa fundamental e fonte de sentido da história” e “A atividade performativa da eternidade na história”.

O primeiro capítulo pretende delimitar e esclarecer a natureza de todo o trabalho, que se trata de um exercício de leitura adequado à um prisma hermenêutico, que é a eternidade. Por isso, o capítulo se detém em expor a noção de hermenêutica, e depois apresenta dois conceitos chaves para o prosseguimento da reflexão: a noção de história e de eternidade. Após esse esclarecimento conceitual, tenta-se situar a posição existencial que a eternidade, enquanto realidade transcendente de sentido que se origina do ser divino, se situa frente ao movimento da história. Nesse sentido, a fonte da fluência dessa realidade de sentido é o próprio Deus. Por essa razão, o trabalho descreve a teologia de Ratzinger a respeito do nome de Deus, que aponta para a relação de proximidade e transcendência do divino na imanência do mundo, a fim de perceber nessa mesma posição, a maneira como a eternidade é comunicada e presenciada. Por fim, o capítulo, mediante a teologia de Bruno Forte a respeito de uma história da Trindade, depura a noção de eternidade como enredo fontal, ou melhor, como narrativa fundamental, da vida intradivina que constitui uma fonte de sentido fundamental para as muitas narrativas históricas do mundo humano, se mostrando como condição de realização salvífica.

O segundo capítulo é dedicado à investigação do dinamismo da Eternidade e da História, no que se refere ao efeito performático que essa dinâmica provoca. É aqui que a colaboração dos tratados de antropologia Teológica, Teologia da Revelação, Soteriologia, Cristologia, Eclesiologia, Sacramentologia e Escatologia ganham peso. Trata-se de uma descrição sumária da economia da Salvação ao longo do processo revelatório de Deus na História, e da continuidade, cumprimento, atualização dessa Revelação a partir de Cristo Jesus, e da sua Igreja. Assim, a eternidade é lida como fator de possibilidade de intercâmbio e união entre as diferentes histórias envolvidas no dinamismo salvífico, que autoriza toda essa miscelânea histórica ser categorizada como uma mesma história salvífica centrada em um só mistério divino.

1 A ETERNIDADE ENQUANTO NARRATIVA FUNDAMENTAL E FONTE DE SENTIDO DA HISTÓRIA

“Eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17, 21)

1.1 UM EXERCÍCIO DE HERMENÊUTICA

Em sua primeira epístola, ao escrever para as comunidades da dispersão¹, Pedro estimulava os fiéis a “estarem sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede” (1 Pd 3,15)². O escopo deste trabalho se inspira nesse espírito, pois não é propriamente um estudo que se detém somente à reprodução das sistematizações dos manuais de Teologia e do pensamento de alguns teólogos, ainda que se parta de suas colaborações. Ele é um exercício de interpretação, uma hermenêutica própria, que visa encontrar na fé Revelada, como conteúdo de uma comunicação da Verdade oriunda do enredo da eternidade, uma fonte de sentido adequada à grande plurifomidade de circunstâncias históricas para qual a revelação dessa história divina se dirige.

Por essa razão, é um trabalho de um caráter que mescla filosofia e teologia, para responder uma exigência da existência situada na história: encontrar um sentido para essa própria existência. Por conseguinte, como um exercício de hermenêutica, o presente trabalho não pretende fechar questões, mas sim provocar, proporcionando uma seta que indique um aspecto diferente para se ler o significado que questões teológicas oferecem. Porém, em vista disso, cabe salientar o sentido de hermenêutica que aqui será aplicado, para assim apresentar as condições de reflexão sobre os quais o presente trabalho se assentará.

Diferente das compreensões de hermenêutica que a entende apenas como método de interpretação das ciências humanas, tais como pensara Schleiermacher³ e Dilthey⁴, Heidegger⁵ concebe uma noção de hermenêutica como uma ontologia da compreensão, em

¹ 1 Pd 1,1

² Tradução: **Bíblia de Jerusalém**. 12 reimp. São Paulo: Paulus, 2017.

³ SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica e crítica**. Vol 1. Ijuí: Unijuí, 2005.

⁴ DILTHEY, W. **Obras escolhidas** – Vol.4: A hermenêutica e o estudo da história (1996).

⁵ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

que se explicita no solo ôntico do horizonte da existência. Como demonstra Xavier⁶, a hermenêutica, na perspectiva da fenomenologia de Heidegger, se debruça sobre o que facticidade comunica e o modo como o sujeito compreende essa comunicação, que só pode ser observada mediante a realidade prática em que se vive. Assim, compreensão e interpretação são modos fundantes da existência, o que significa que esta existência, no que refere enquanto realidade de percepção fenomenológica, molda-se como cosmovisão a partir o sentido interpretado e compreendido.

Paul Ricouer⁷, por sua vez, coloca o seu entendimento de hermenêutica numa zona que abarca o problema do texto “como teoria da interpretação como resposta e efetivação da sua preocupação da oposição entre instância metodológica e a compreensão hermenêutica”⁸. Isso significa que, para Ricouer, qualquer texto, ao ser expresso, ganha uma autonomia: o discurso passa a ter uma fixação própria ao ser proferido, que pode até mesmo fugir da significação original do autor. Em outras palavras, ao ser comunicado, o texto se torna autônomo, e o seu sentido manifesto nessa dinâmica de descolamento da intenção originante pode até mesmo se sobrepor ao significado original do autor. Nisso, aparece o papel do receptor do texto, como sujeito participante da tarefa de identificação de sentido que um texto tem. Vai dizer Xavier: “É nessa perspectiva que o filósofo confere ao texto seu caráter de autonomia e, simultaneamente, a possibilidade da compreensão por parte do sujeito interpretante”⁹. Desse modo, a filosofia de Ricouer não é propriamente uma hermenêutica do texto, mas uma hermenêutica a partir do texto.¹⁰

Nessa esteira, Ricouer constrói sua teoria da subjetividade dando um passo à frente na relação de leitor e texto, pois reconhece uma relação entre leitor e o mundo fenomenológico comunicado pelo texto. Relação essa que se dá por meio da apropriação. Apropriação aqui significa: “receber um si mais vasto da apreensão das posições do mundo que são objeto verdadeiro da interpretação”¹¹. Desse modo, pela apropriação, a interpretação do texto se enriquece com a autocompreensão que um sujeito faz a partir do texto que interpreta. Esse ato de apropriar realiza uma dinâmica de mútua afetação: o sentido compreendido do texto e a autocompreensão que o sujeito interpretante faz de si próprio a partir do texto se conectam, se referem e se enriquecem. Assim, em Ricouer, a filosofia hermenêutica se prolonga na filosofia reflexiva, de modo a apontar para uma entrelaçamento

⁶ XAVIER, Donizete. **Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2021.

⁷ RICOUER, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1999.

⁸ XAVIER, 2021, p. 146.

⁹ XAVIER, 2021, p. 146.

¹⁰ XAVIER, 2021.

¹¹ XAVIER, 2021, p. 147.

do sentido entre existência do sujeito que interpreta com o “mundo” de possibilidades de sentido que o tempo pode comportar.¹²

A lógica intrínseca da hermenêutica da filosofia de Paul Ricouer, e também, de certa maneira, da filosofia de Heidegger, estão presentes nessa reflexão de duas formas: na metodologia de abordagem e na concepção de seu objeto de reflexão. Está presente na metodologia no sentido de que a presente reflexão se esforça para realizar esse exercício no seu procedimento: ao ler a revelação de Deus, ouvindo também o que os teólogos que se comprometeram a ler essa revelação disseram, busca captar no mundo de sentido presente nos textos trabalhados os aspectos de sentido que apontam para o tratamento da problemática em questão, lançando mão dos indícios apontados pela situação existencial humana enquanto tal. Ou seja, o esforço é fazer o diálogo entre o sentido que os textos comunicam e o que leitor, que se apropria de um conceito teológico, consegue colaborar na significação, na medida que o próprio leitor se aprofunda no conhecimento de si mesmo. Portanto, é um trabalho que conjuga uma questão existencial e uma questão hermenêutica.

Já a segunda forma trata-se do objeto da reflexão, que é a história e a eternidade. Isso porque o modo que essas duas concepções serão abordadas se dará numa dinâmica de referência e diferenciação, no que se refere aos seus sentidos sistemáticos no mundo da teologia: serão interpretados a partir dos limites e dinâmicas impostas por seu texto fundamental, que é o sentido original da fé cristã, porém para depois fazer a apropriação dessas noções, a fim de enriquecê-las com acréscimos da condição existencial. Essa apropriação possibilitará posteriormente a aplicação dos conceitos de história e eternidade como conceitos-chaves que servirão para uma análise hermenêutica dos elementos da revelação. Desse modo, usufruindo-se da experiência fenomenológica¹³, a eternidade e a história poderão ser instrumentos para a consciência interpretativa que se deparará com os elementos da vida de fé cristã, podendo assim ler nesse elementos da fé, sentidos novos, conservando-se fiel ao sentido do texto mesmo.

¹² XAVIER, 2021.

¹³ A fenomenologia aqui se refere ao aspecto da apreensão propriamente dita da percepção da consciência à dimensão do que lhe vem como fenômeno, isto é, do que é simplesmente acessado, enquanto manifestação à consciência. Aqui, a fenomenologia se fundamenta na filosofia Husserl, em: HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas** – Primeiro volume – Prolegômenos à Lógica Pura: de acordo com o texto da Husserliana XVIII editado por Elmar Holenstein. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

1.2 HISTÓRIA COMO NARRATIVA

Para haver uma reflexão interpretativa a respeito do dinamismo entre história e eternidade, é mister que os conceitos dessas duas realidades estejam bem definidos. Por essa razão, dedicar-se-á a evidenciar a perspectiva que se quer se referir quando se lança mão desse vocabulário conceitual. O caminho será de esclarecer primeiramente o sentido de história, para depois abordar como é possível se pensar a eternidade. Para se apresentar a noção de história, a presente reflexão se pautará na noção de história da filosofia de Paul Ricoeur, em sua obra “Tempo e Narrativa”¹⁴.

O entendimento sobre a história, no pensamento de Paul Ricoeur, se situa numa ordem de sentido que pode ser qualificada como lógica e temporal. Isso porque a história trata-se de uma realidade oriunda de uma experiência real de eventos inseridos na temporalidade cosmológica, porém que são inteligidos pelos sujeitos que estão inseridos nessa temporalidade a partir de uma esquematização lógica. Desse modo, a história é uma realidade que decorre de uma real facticidade da existência, porém é uma realidade que só encontra sua significação na medida que o sujeito que a experimenta atribui ao conjunto de episódios decorrentes do suceder da existência um significado global, um sentido nuclear. É esse significado global que dá ao conjunto de elementos sequenciados como acontecimento uma organicidade tal que possibilita a eles serem explicitados e compreendidos, tendo um sentido que permeia a particularidade de cada evento, como também o conjunto do enredo significado. Por essa razão, Paul Ricoeur, entende a história como uma narrativa, em que acontece a mediação da objetividade, que é a dimensão de acontecimento situado no tempo cosmológico, e a subjetividade, enquanto história vivida.¹⁵ Sobre isso, afirma Reis:

A inteligibilidade histórica não pode excluir o vivido. A narrativa história ao incluir o vivido, o sublunar, não se torna por isso, incompatível com a inteligibilidade lógica. Ricoeur defende o caráter intrinsecamente narrativo do conhecimento histórico, pois é esta a forma que oferece inteligibilidade ao vivo ao articular o tempo e ordem lógica.¹⁶

¹⁴ RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa**, vol. I. Campinas: Papyrus, 1994.

¹⁵ RICOEUR, 1994.

¹⁶ REIS, J. C. Tempo, História e Compreensão Narrativa em Paul Ricoeur. **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 12, n. 1, 2006.

Jean-Yves Lacoste, em *Note sur le Temps*¹⁷, tem um entendimento semelhante. Como destaca Lima Vaz¹⁸, a teologia de Lacoste entende o tempo, denominado como “temporalização”, como uma experiência de uma consciência no mundo, no qual, em cada encontro de uma diferente consciência, funda-se uma narrativa particular a partir de uma rede de relações com as coisas deste mundo. Sobre isso, Lima Vaz afirma:

Sob um título modesto, *Note sur le Temps* oferece-nos uma meditação extremamente densa e original sobre o problema filosófico-teológico do “espírito no tempo”. O tempo é entendido aqui como “temporalização” ou como *presença* da consciência no mundo, distendida entre a retenção do passado e protensão do futuro. O tempo é pensado, pois, como evento primordial do encontro do espírito com o mundo, onde se tece para cada indivíduo a rede das relações com as coisas e com os outros e onde se fecha, com a inetubilidade da morte, o horizonte da existência humana.¹⁹

Esse encontro do espírito com o mundo, segundo Lacoste, provoca uma aporia bem particular na experiência humana do tempo: o homem é um ser marcado pela morte. E a morte, por sua vez, é uma realidade profundamente obscura, não podendo o homem solitariamente afirmar nada ao seu respeito. Daí aparece a escolha de Lacoste pela perspectiva teológica, pois o autor defende que é apenas com a presença da realidade do Absoluto, o elemento explicativo e transcendente do mundo, que o espírito humano encontra a única possibilidade de romper com o limite do horizonte de sentido frente à morte. Desse modo, a presença do Absoluto na esfera da percepção da consciência humana no mundo provoca uma reorganização radical das relações entre o espírito humano e o mundo. Isso torna possível um discurso mais amplo sobre o homem a partir de uma hermenêutica dilatada que vê além do muro da morte: vê o mistério da vida em Deus. Em outras palavras, o homem passa a ser capaz de ler e entender a própria história numa narrativa mais elevada.²⁰ Portanto, é a experiência da consciência humana com o Absoluto, que é o mistério de Deus — a vida por excelência, como afirma Ratzinger²¹ —, que o homem experimenta o significado mais profundo de sua vida e de sua existência.

¹⁷ LACOSTE, Jean-Yves. **Note sur le Temp: Essai sur le raisons de la mémoire et de l'espérance**. Paris: PUF, 1990.

¹⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. Tempo, experiência, absoluto: um itinerário da questão do homem. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 241-258, abr./jun. 1995.

¹⁹ VAZ, 1995, p. 245.

²⁰ VAZ, 1995.

²¹ RATZINGER, Joseph. **Escatologia**. 2ª Ed. São Paulo: Molokai, 2020.

Contudo, como é que decorre o aperceber da consciência do espírito humano dessa realidade do Absoluto? Como o homem pode encontrar a possibilidade do dilatamento do seu horizonte de significação de sua história, para assim encontrar o mais profundo significado de sua existência?

Se a questão da presença do absoluto se veio por uma escolha teológica, a resposta deve ser da mesma natureza: a presença do Absoluto vem pela experiência da fé, originada pela revelação do próprio Deus. É o próprio Absoluto que se aproxima livremente.²² Nesse sentido, a teologia de Ratzinger a respeito da imagem singular do Deus da fé, como também os elementos de sua teologia a respeito do nome divino, se mostram interessantes para expressar esse apercebimento humano diante da revelação de Deus. Afinal, a percepção histórica da Revelação do Deus de Israel, como narrativa de significação de uma experiência real com o divino, foi o que possibilitou ao povo eleito reconhecer na sua experiência particular a identidade desse Absoluto em a sua posição transcendente, imutável, incondicional, mas concomitantemente próxima, relacional e íntima. E é sobre essa teologia que o próximo tópico se dedicará.

1.3 A POSIÇÃO EXISTENCIAL DO DEUS DA FÉ DO CRISTIANISMO

Segundo Ratzinger²³, apesar de haver uma infinidade de modelos de divindades, estes podem ser organizados em três formas: monoteísmo, politeísmo e ateísmo. Essas formas se baseiam fundamentalmente na esquematização das variadas afirmações das profissões religiosas sobre seus objetos de crença, mediante três sentenças: “Há *Um* Deus”; “Há *muitos* deuses”; “*Não* há deus/es”.²⁴

Mesmo que três as concepções se contrastem pela própria natureza da divergência do princípio explicativo na sua cosmovisão, por mais contraditório que possa soar em um primeiro momento, segundo Ratzinger²⁵, há nelas todas uma semelhança fundamental que as vincula de certo modo sem culminar numa identidade: três os caminhos são convencidos da unidade e da singularidade do absoluto. Isso porque, mesmo que o politeísmo se componha de uma aceção de múltiplos deuses, estes não ocupariam o lugar sublime do absoluto. Por

²² VAZ, 1995.

²³ Cf. RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. 8. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 80.

²⁴ RATZINGER, 2005.

²⁵ Cf. RATZINGER, 2005, p. 80.

detrás das potências do mundo, há um *uno* universal, que está em um patamar ainda superior do que está localizado o *panteão*, exercendo o papel regente de todo o ser.²⁶ Chesterton também chegou a uma conclusão semelhante:

Há uma sensação de que existe algo de mais alto que os deuses; mas porque é mais alto é também muito distante. Nem mesmo Virgílio pôde notar o enigma e paradoxo daquela outra divindade, que é ao mesmo tempo mais elevada e mais próxima. Para eles, o que era verdadeiramente divino era muito distante, tão distante que cada vez mais o dispensaram de suas mentes.²⁷

O ateísmo, a seu modo, também concebe a unidade do absoluto. Ainda que negue a identificá-la na ideia de Deus, admite tal unidade ao afirmá-la existente na estrutura da realidade mediante outro elemento único: provavelmente a matéria, conservando assim certos traços de um princípio explicativo do todo, como um arquétipo de absoluto que configura sua cosmovisão. Portanto, a relação do divino atrelado à perspectiva do máximo, isto é, da unidade e da singularidade do absoluto, é próprio do modo humano de pensar sobre Deus. Assim, fica evidente que naturalmente o homem pensará sobre Deus, ou a figura que ocupar o mesmo papel cosmológico, na esfera do absoluto.²⁸

Entretanto, encontra-se no que é comum às três formas básicas uma diferença: assemelham-se na convicção a respeito da unidade do absoluto e diferem-se na maneira de como o imaginam. Tal distinção já demarca uma fronteira de assinalação entre os dois polos de modelos de crença: entre o monoteísmo e o ateísmo. Isso porque, para o ateísmo, o princípio de unicidade é despojado de consciência, de personalidade, sendo uma realidade passiva e aberta à faculdade de significação e de transformação do homem. Em outras palavras, no ateísmo, o princípio de unidade é de natureza cega, despojada de verdade em si mesma, sendo uma realidade em função do homem, ganhando sua significação nessa ação humana de significar. Assim sendo, o absoluto do ateísmo é carente de autonomia.²⁹

Já o politeísmo fica na região de divisa, ora podendo ter como princípio unificador uma realidade detentora de personalidade, ora não.³⁰ Portanto, um possível caminho de

²⁶ RATZINGER, 2005.

²⁷ CHESTERTON, G. K. **O homem eterno**. 1. Ed. Campinas: Ecclesiae Editora, 2014, p.108.

²⁸ RATZINGER, 2005.

²⁹ RATZINGER, 2005.

³⁰ Cf. RATZINGER, 2005, p. 81.

depuração já é apontado: a pessoalidade³¹, isto é, uma existência no qual decorre um dinamismo de chamado e resposta.³²

Todavia, a fé de Israel se diferencia das demais religiões no modo de conceber a identidade desse dinamismo de chamado e resposta. Uma das razões disso, segundo Ratzinger³³, está no dinamismo de desenvolvimento da fé de Israel, com referências e respostas existenciais frente ao perigo de perda da própria identidade diante das outras religiões, provocando continuidade e superação. Por isso, a sua novidade consiste na capacidade de abarcamento do que é naturalmente humano, por meio de um movimento de elevação e purificação, cujo fim é revelar a vocação inscrita no coração de cada homem.³⁴

E isso se torna crucial na leitura comparada das religiões, pois é perceptível que a diferença entre o politeísmo e o monoteísmo está na imediata correspondência da identidade das divindades politeístas às realidades mundanas. Desse modo, ainda que exista um Uno, este uno, caso for pessoal, ainda *é o que é* no nível do mundo.³⁵

Nesse sentido, a fé de Israel no Deus único advém de uma resposta existencial aos modelos pluri-divinos, e concomitantemente às realidades mundanas a eles associados, inclusive as humano-políticas, o que explica o porquê de suas divindades serem frutos de um endeusamento político ou de um endeusamento cósmico do retorno eterno. Por isso, a fé de Israel se mostra, em certo sentido, como uma ruptura. Ratzinger, ao refletir sobre o tema, afirma:

É a renúncia a deuses próprios ou, em outras palavras, ao endeusamento daquilo que nos é próprio, uma atitude típica do politeísmo. Com isso é também a renúncia à seguridade do que nos é próprio e renúncia ao medo que tenta apaziguar o aterrorizante prestando-lhe homenagem, é a confirmação do Deus único do céu como potência que tudo preserva; é um sinal também de coragem de confiar-se à força que governa o mundo inteiro, sem apoderar-se do divino com as próprias mãos.³⁶

³¹ A palavra pessoalidade aqui referida denota o que Ratzinger qualifica como consciência que conhece e se relaciona. A escolha do presente trabalho por esta palavra, sem entrar nos méritos da especificidade do significado de pessoa divina, se deu na intenção de expressar a qualidade de ser dotado de vida irredutível, capaz de relação, de modo correspondente ao sentido empregado pelo próprio Ratzinger afirma ao falar de um Deus pessoal: “É o Deus que, como ser pessoal, tem contato com o ser humano enquanto pessoa” (Cf. RATZINGER, 2005, p. 91)

³² RATZINGER, 2005.

³³ Cf. RATZINGER, 2005, p. 83.

³⁴ RATZINGER, 2005.

³⁵ RATZINGER, 2005.

³⁶ RATZINGER, 2005, p. 83.

Desse modo, o mundo religioso politeísta também tem como pano de fundo a centralidade de homem, que, num inconsciente jogo de tornar as forças do mundo figuras de personalidade, apodera-se do mesmo mundo a fim de torná-lo mais semelhante a si mesmo. Assim sendo, a personalidade em questão também aqui não contém autonomia por si.³⁷

Na esteira dessa análise a respeito da peculiaridade do Deus da fé, Ratzinger a aprofunda passando a refletir a respeito da teologia do nome de Deus, manifestado no episódio da sarça ardente em Êxodo 3. O fragmento central do texto bíblico é o seguinte, na tradução da Bíblia de Jerusalém:

Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é”. Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU³⁸ me enviou até vós.’” Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que invocação de geração em geração. (Ex 3, 13-15)

Segundo Ratzinger³⁹, a intenção da narrativa bíblica da manifestação do nome Iahweh⁴⁰ é justificar esse nome como o nome certo de Deus, para assim credibilizar a mensagem de Moisés. Para realizar essa tarefa, a manifestação do nome divino deve responder a uma dupla exigência: se inserir na história dos primórdios da formação do povo eleito e da sua aliança com Deus, e conferir um novo conteúdo significante. A segunda exigência se faz perceptível no texto bíblico, no qual, logo após a comunicação do nome santo, há a menção do nome divino, afirmando que esse Deus é o “Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3,15). Nesse sentido, Ratzinger destaca que no texto “pretende-se ampliar e aprofundar a concepção de “Javé”, equiparando o

³⁷ RATZINGER, 2005.

³⁸ Esse nome presente na referida tradução pertence à versão da Septuaginta, com o seu texto escrito em grego. Se a tradução partir de uma leitura literal do texto hebraico original, *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, que se traduz como “Eu sou o Eu sou”, ou “Eu serei quem serei”. A própria nota de rodapé *d)* do texto na Bíblia de Jerusalém do texto em questão confirma essa tradução literal.

³⁹ RATZINGER, 2005, p.88.

⁴⁰ Na obra “Introdução ao Cristianismo”, o nome de Deus foi traduzido como “Javé”. Contudo, entendeu-se neste trabalho que a palavra “Iahweh” usada pela tradução da Bíblia de Jerusalém tem uma precisão maior na sua correspondência de sentido com o texto hebraico. Por isso, optou-se por usar o último nome ao longo da redação. Escolha essa que não prejudica a coerência do presente texto com o texto de Ratzinger, apesar de não fazer essa alteração nas referências diretas ao texto original.

Deus que leva esse nome ao Deus dos patriarcas de Israel, que deve ter sido invocado sobretudo sob os nomes de El ou Eloim”⁴¹.

Mas se o nome Iahweh encontra seu sentido na história antiga de Israel, que constituiu um percurso histórico com Deus, que era intitulado pelos nome de El e Eloim, o que esses nomes teofóricos comunicavam?

Na análise da experiência religiosa da pré-história de Israel, entende-se que, ao usarem esses nomes, os patriarcas davam continuidade em certo sentido à religião do El, cuja marca essencialmente por um duplo caráter dessa divindade pagã: seu caráter pessoal e seu aspecto social. Contudo, os patriarcas realizam nesse ato de continuidade uma diferenciação: superam a noção de um Deus vinculado à localização, *numen locale* (um Deus local), e passam a admitir um Deus pessoal, *numen personale*.⁴² Ratzinger, sobre isso, afirma:

A experiência religiosa da humanidade inflama-se frequentemente em lugares sagrados, onde, por algum motivo, o totalmente outro, o divino, se torna particularmente perceptível; a sensação pode partir de uma fonte, de uma árvore frondosa, de uma pedra misteriosa ou de um fenômeno incomum observado em determinado lugar. Surge, então, o risco de o lugar da experiência divina e a própria divindade se fundirem para o ser humano, de modo que este começa a acreditar numa presença especial do divino naquele lugar, convencido de que em outro lugar não poderia acontecer o mesmo; assim, aquele lugar se transforma numa lugar sagrado em que habita a divindade. Mas, assim como desse processo resulta a ligação do divino a um determinado lugar, ocorre também, uma espécie de necessidade interna, uma multiplicação desses lugares: como a experiência do sagrado acontece em muitos lugares e não só em *um*, e como se imagina que ela fique restrita ao respectivo lugar, acaba surgindo um grande número de divindades locais que se tornam também divindades próprias dos respectivos espaços.⁴³

Disso é possível intuir as consequências do movimento realizado pelos patriarcas: decidem não por um Deus de um lugar, mas por um Deus que se localiza em uma situação existencial superior, numa posição de proximidade incondicional com os homens, de modo que pode exercer seu poderio em qualquer lugar em que os homens se localizem. Desse modo, Israel, em sua experiência religiosa particular, provoca um compreensão totalmente nova sobre Deus: é um ser que revela sua potência ilimitada, sua transcendência, sua onipresença, mediante a sua proximidade e abertura permanente de relação. Em outras palavras, o Deus de Israel não é um Deus circunscrito no espaço, mas é um Deus que está numa transcendência

⁴¹ RATZINGER, 2005, p. 88.

⁴² RATZINGER, 2005.

⁴³ RATZINGER, 2005, p. 92.

que lhe permite ser um ser onipresente, mas em proximidade por meio da relação de um eu e de um tu.⁴⁴

A proximidade e a relacionalidade, que caracterizam a personalidade divina, portanto são indicativos de uma magnitude absoluta do alcance do agir de Deus e de sua transcendência: “El não é visto apenas como portador de uma personalidade própria, como Pai, como criador das criaturas, como o sábio e o rei, ele é visto sobretudo como o Deus supremo, como o poder supremo, como aquele que está acima de todo o resto.”⁴⁵ Portanto, não é temerário afirmar que, se as divindades dos panteões pagãos era entendidas como seres capazes de relação, as suas compreensões religiosas de base não levaram até as últimas consequências essa personalidade.⁴⁶

Desse modo, está nas raízes da concepção dos nomes El e Eloim, nome teofóricos dos patriarcas de Israel, a noção de personalidade de seu Deus, de modo que o nome manifestado na sarça ardente deveria se inserir na esteira desse entendimento. Alguns dados filológicos comparativos das religiões a respeito do nome Iahweh corroboram essa ideia. Afinal, levando em conta a premissa de que a formação da identidade religiosa de Israel se deu numa dinâmica de referência e resposta aos outros modelos religiosos dos povos que lhe circunvizinhavam, é plausível que a formação do nome divino revelado a Moisés faça referência de sentidos às terminologias de noções religiosas de contextos estrangeiros, mas de maneira a fazer nessa referenciação um desenvolvimento. Nesse sentido, os estudo de H. Cazelles se fazem esclarecedores, segundo Ratzinger, pois indicam que na Babilônia os nomes teofóricos eram formados “com as partículas “yaun”, ou, então, com os elementos “yau” ou “ya”, que têm um significado parecido com “o meu” ou “meu Deus”.”⁴⁷ Ou seja, já na estrutura do nome divino, se for admitido que a influência dessa terminologia estrangeira na formulação do nome divino, se encontra a aproximação dessa noção de personalidade. Em outras palavras, o nome divino, a partir do significado de “meu Deus”, estabelece uma relação entre o ser que se revela por meio do nome, com o homem, a quem é revelado. Um relação pautada na pertença vinculativa da convivência e da relação.⁴⁸

Entretanto, essa referenciação não significa que há uma identificação imediata do nome do Deus “Iahweh” ao modo da referenciação dos nomes divinos das religiões pagãs. O Deus revelado em Êxodo 3 não se equipara aos deuses babilônicos. Exatamente porque

⁴⁴ RATZINGER, 2005.

⁴⁵ RATZINGER, 2005, p. 93.

⁴⁶ RATZINGER, 2005.

⁴⁷ RATZINGER, 2005, p. 91.

⁴⁸ RATZINGER, 2005.

Iahweh comunica seu nome a partir de uma dinâmica contextual da narrativa do texto bíblico que aponta para o diferencial de transcendência já presente na fé dos pais Abraão, Isaac e Jacó acima mencionado. Isso porque, no episódio da sarça ardente, a resposta de Deus a Moisés a respeito do nome divino acontece por meio de uma recusa. Deus parece negar a comunicação, ao invés dizer seu nome às claras. Isso indica, portanto, que o nome de Deus não é comunicado ao modo semelhante da comunicação dos nomes dos deuses pagãos. O quer dizer que o nome divino do Deus de Israel não é um nome como outro qualquer.⁴⁹ Assim, essa recusa de Deus de mostrar seu nome comunica uma verdade paradoxal, que Ratzinger salienta:

A interpretação do nome de “Javé” pela palavra “ser” tem a função de fazer uma espécie de teologia negativa. Ela anula o nome enquanto nome, levando, por assim dizer, a um recuo do excessivamente conhecido, expresso no nome, para o desconhecido ou oculto. O nome é dissolvido e transformado em mistério, de modo que nele estão presentes vários aspectos de Deus: ele é conhecido e desconhecido, oculto e revelado. O nome, sinal de conhecimento, torna-se símbolo do Deus desconhecido e inominado. Em vez da ideia de aqui se encontra a possibilidade de apreender Deus, é realçada, na verdade, a manutenção da distância infinita.⁵⁰

Tal ato de recusa, no entanto, não significa que o nome comunicado não seja canal de relação, pois o mesmo Deus autorizou a Moisés que o comunicasse aos que lhe perguntassem sobre a identidade do Deus anunciado. Portanto, a revelação do nome divino acontece numa dinâmica enigmática: é um nome que comunica uma “proximidade útil”, estabelecendo uma ponte comunicação entre o humano e o divino, mas não comunica Deus em seu ser em si, de modo que Deus não se mostra modo reduzido ao que é revelado, e ao plano histórico em que tal revelação acontece. Deus se mostra em sua transcendência infinitamente maior que os limites do mundo. Portanto, vai dizer Ratzinger⁵¹, o “Eu sou” deve ser entendido mais no sentido de “Eu estou presente para vós”⁵², no sentido de que Deus se revela como um ser para os outros, ao invés de uma manifestação de seu ser em si de modo condicionado às circunstâncias da imanência do mundo.⁵³

⁴⁹ RATZINGER, 2005.

⁵⁰ RATZINGER, 2005, p. 96.

⁵¹ Cf. RATZINGER, 2005, p.96.

⁵² RATZINGER, 2005, p. 96.

⁵³ RATZINGER, 2005.

Em concordância com essa noção a respeito da transcendência característica da proximidade de Deus comunicada na manifestação do nome divino, encontra-se o entendimento de que o fato de Deus se chamar “Eu sou” também carregaria o sentido de realçar aquele que sempre “é” oposição ao “vir a ser”, isto é, um ser imutável, incondicionado, que sempre permanece constante frente ao mundo que passa. Portanto, é uma transcendência, uma imutabilidade, próxima e relacional:

Em todo esse processo do vir a ser e do perecer, Deus “é”. Só que esse “é” de Deus, que permanece como o constante, acima da inconstância do devir, não é apresentado fora de qualquer tipo de relação, pois ele é, simultaneamente, aquele que se concede; ele está presente para nós e, pela firmeza de sua presença, ele nos confirma, apesar de nossa inconstância. O Deus que “é” é ao mesmo tempo o Deus que está *conosco*; ele não é apenas Deus em si, mas é o nosso Deus, o Deus dos pais.⁵⁴

Mas como esse entendimento dialoga com o Novo Testamento? Como a teologia do nome divina é aprofundada pela revelação de Cristo? Ratzinger responde a tal questionamento partindo do Evangelho de João, que segundo ele, é o último intérprete dessa teologia a respeito da ideia de ser presente na manifestação do nome divino. Para isso, João se assenta na concepção de que Deus manifesta o seu nome para poder ser invocado, mas o faz relocando o centro dessa teologia para a pessoa de Cristo, de modo que o episódio da sarça ardente passa a encontrar seu significado mais profundo no Filho de Deus.⁵⁵ Em outras palavras, João desenvolve sua teologia como contraparte da história da sarça ardente, ao apresentar Jesus como aquele que revela o nome de Deus, ou melhor, o próprio nome de Deus. Ratzinger afirma:

Cristo aparece, por assim dizer, como a própria sarça ardente a partir da qual o nome de Deus é comunicado aos homens. Mas como, na perspectiva do quarto evangelho, Jesus aplica a si o “Sou eu”, que une em si as passagens de Ex 3 e de Is 43, fica claro que é *ele mesmo* o nome pelo qual Deus se torna invocável. Nesse contexto, a ideia do nome entra numa fase nova e decisiva. O nome deixa de ser uma mera palavra; ele se torna pessoa no próprio Cristo. A cristologia, ou, melhor dizendo, a fé

⁵⁴ RATZINGER, 2005, p. 97.

⁵⁵ RATZINGER, 2005.

em Cristo torna-se, como um todo, interpretação do nome de Deus e daquilo que se quer dizer com esse nome.⁵⁶

Portanto, a novidade dessa noção teológica é a própria pessoa de Cristo como elo de relação, proximidade, comunicação e indicação da transcendência divina. Cristo é, deste modo, o nome de Deus em pessoa, que possibilita ao homem a sua relação com o divino de maneira ainda mais personalizada, ao ponto do homem poder se dirigir a Deus de modo íntimo e afetivo, chamando-O de Pai, como indica São Paulo: “Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: *Abba, Pai!*” (Gl 4, 5-6).⁵⁷

Essa proximidade, vale salientar, não diminui em nada a transcendência do divino, mas a aprofunda. Pois o próprio Cristo, enquanto nome de Deus, foi quem manifestou uma profunda novidade a respeito da ideia de Deus: pela manifestação divina em sua própria pessoa, mostrando-se como Filho em sua obra redentora de doação radical no mistério pascal, e pela manifestação do Pai, Cristo mostra que o mistério de Deus une a concepção de poder absoluto com o amor absoluto. Deus, portanto, é poder absoluto, imutável, perene, enquanto é um amor radical, que se mostra tão próximo e tão abundante, ao ponto de ser incompreensível, mas é ao mesmo tempo tão semelhante, em condição temporal como verdadeiro homem.⁵⁸

1.4 A ETERNIDADE COMO NARRATIVA DIVINA

Como fora exposto acima, o Deus da fé se mostra próximo do homem, relacionando-se com ele. E é por essa proximidade divina, que o homem dá um passo a frente na percepção da transcendência, onipotência, onipresença e imutabilidade de Deus. Mas essa relação também provoca uma comunicação: Deus informa ao homem uma realidade e uma verdade,

⁵⁶ RATZINGER, 2005, p. 99.

⁵⁷ RATZINGER, 2005.

⁵⁸ Cf. RATZINGER, 2005, p. 112.

que é a sua Palavra.⁵⁹ Palavra essa que é o veículo, segundo Latourelle, do encontro com Deus vivo. Afirma o teólogo:

Na revelação é o próprio Deus que se dirige ao homem, não o Deus da abstração filosófica, mas o Deus vivo, o Onipotente, o três vezes Santo. Vem ser para o homem um Eu que se dirige a um Tu, numa relação interpessoal e vital, num desígnio de comunicação, de diálogo, de participação.⁶⁰

Contudo, a Palavra divina não é um mero instrumento informativo. É uma palavra que detém, por meio do comércio de relação que estabelece, uma força capaz de provocar um efeito criador real, sendo geratriz de vida. Ao mesmo tempo, vai dizer Latourelle, a Palavra revelada é testemunho, que chama a uma resposta: a fé. Por fim, a Palavra divina é uma delegação existência, que estabelece um encontro de um *eu* com um *tu* divino. É esse encontro, quando há reciprocidade da parte humana, que permite a consolidação de uma comunhão, isto é, de uma inserção do homem de certa maneira no mistério que é comunicado pela Palavra.⁶¹ Sendo a Palavra o meio de estabelecimento de uma relação pessoal e de uma vida, portanto, em última instância, o conteúdo da revelação da Palavra é o próprio Deus, em seu mais íntimo mistério. Nesse sentido, afirma Ladaria:

Em sua vinda ao mundo, dando-nos a conhecer a glória que lhe corresponde como Filho único do Pai, Jesus nos revelou Deus, que ninguém pôde ver e que habita em uma luz inacessível a todo ser humano. Deu-nos a conhecê-lo fazendo-nos participantes de sua vida, dando-nos de sua plenitude, comunicando-nos a graça e sua verdade. A revelação de Deus em Cristo não é uma simples comunicação de “verdades”, mas comporta uma doação de sua própria vida. É uma autêntica “autocomunicação” de Deus.⁶²

Portanto, em última instância, o mistério revelado pela Palavra é a vida do Deus vivo, que encontra sua maior expressão em Cristo Jesus, o comunicador da vida divina radicado na verdade de Deus como uno e trino. Desse modo, o conteúdo da revelação a vida divina, no qual há uma profunda relação de amor entre a Pessoa do Pai, do Filho e do Espírito

⁵⁹ LATOURELLE, René. **Teologia da Revelação**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

⁶⁰ LATOURELLE, 1981, p. 423.

⁶¹ LATOURELLE, 1981.

⁶² LADARIA, Luís F. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 21

Santo, é feita manifestação na história. É por razão que há na revelação da Trindade, uma factibilidade a respeito da presença da vida trinitário. É essa factibilidade que leva Karl Rahner a formular seu axioma fundamental: “A Trindade econômica é a Trindade imanente”⁶³. Desse modo, Bruno Forte afirma que lidar com a revelação é “lidar com a história eterna do amor divino, é entrar nela”⁶⁴.

Aqui se faz crucial a definição de eternidade, entendida enquanto conceito teológico similar à noção de céu, presente no ensino do Catecismo: “Essa vida perfeita com a Santíssima Trindade, essa comunhão de vida e de amor com ela, com a Virgem Maria, os anjos e todos os bem-aventurados, é denominada “o Céu”. (...) Viver no céu é “viver com Cristo”.⁶⁵ É evidente que a noção de céu tratada pelo catecismo consiste numa inserção perfeita dessa vida trinitária. Contudo, é uma realidade que já se pode experienciar de certa maneira na história, como o próprio catecismo admite: “A graça é uma participação na vida divina; introduz-nos na intimidade da vida trinitária” (CEC, 1997).

Portanto, a eternidade é uma realidade vivida de certa maneira na história. Agora, se Bruno Forte⁶⁶ afirma existir uma história da Trindade, isto é, uma história divina, esta história não pode decorrer à maneira da história temporal. Afinal, Deus está além do tempo. Daí se faz necessário a reflexão filosófica de Tomás de Aquino a respeito da eternidade, ao tratar da questão sobre Deus.

Segundo Tomás de Aquino⁶⁷, a eternidade é, enquanto conceito filosófico, um termo correlato, como que um corolário, do conceito de imutabilidade. Ora, imutável⁶⁸ é aquilo que é impossível de sofrer qualquer mudança, alteração, devir, acréscimo ou perda em seu ser, em sua vontade, em sua afeição e no seu conhecimento. Nesse sentido, a eternidade é a imutabilidade na qual não acontece sucessão e aquisição de um devir, sendo assim uma espécie de qualidade absoluta e transcendente da duração. Por isso, a eternidade é instância totalmente transcendente ao tempo. Desse modo, na eternidade, acontece uma contemporaneidade perfeita de todas as categorias temporais (presente, passado e futuro). Isso significa que o tempo não é parte da eternidade, como também a eternidade não é extensão do

⁶³ RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 1989, p. 48.

⁶⁴ FORTE, Bruno. **Trindade como História**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 17.

⁶⁵ **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2000, n. 1024-1025. (CEC)

⁶⁶ FORTE, 1987.

⁶⁷ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. I Parte, Questões 1-43. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2016: **S.Th.** I q. 10, a. 3-4.

⁶⁸ **S.Th.** I q.9, a. 1 e 2.

tempo, pois o tempo é próprio das criaturas, visto que estas são limitadas e dotadas de mutabilidade referente às suas perfeições.⁶⁹

Convém salientar que a imutabilidade em Deus não é impotência, no sentido de não ser capaz de, ou defeito. Ao contrário, a imutabilidade divina condiz com a profusão de atividade, pois Deus é um puro ato em perfeição infinita, como diz Tomás de Aquino. Desse modo, a imutabilidade divina condiz com a plenitude de vida. Aqui faz-se necessário um esclarecimento importante, movimento pode ser entendido de duas maneiras: passagem da potência ao ato, no sentido de adquirir uma perfeição ainda não existente, sendo assim aquilo que se desdobra na mutabilidade; e no sentido de movimento de vida (mover-se a si mesmo). Desse modo, pode-se afirmar que Deus não tem movimento no sentido primeiramente apresentado, pois possui todo o ser em perfeição e nada adquire; mas no sentido segundo, Deus é portador supremo desse movimento, pois Ele é a vida por excelência.⁷⁰

Por isso, a definição de eternidade de Boécio, “posse de inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável”, é adequada no entendimento da eternidade como atributo divino. Se Deus é vida por excelência, Ele a possui perfeitamente e totalmente, no sentido de apreensão de todas as suas dimensões, de modo que essa posse não permite haver fim e nem parcialidades, sendo assim simultânea e completa. Essa definição implica dois aspectos: primeiramente, Deus, e tudo que lhe diz respeito essencialmente, não se equipara ao tempo. Em segundo lugar, Deus se possui. Ele é Vida em seu sentido máximo e se situa num eterno presente.⁷¹ Levando em conta que Deus, na fé cristã, é um Deus uno e trino, então essa vida, enquanto movimento de movimento em si mesmo, é vida perfeitamente comum de três Pessoas distintas. Portanto, a eternidade é uma história de comunhão interpessoal, totalmente simultânea e perfeita das três Pessoas infinitas, que transcende a efemeridade e a mudança do tempo.

Isso significa que, na eternidade, enquanto história eterna, ponto de partida e destino estão unidos, perfeitamente compenetrados, e a medida desse movimento também o está. É por isso que, na eternidade, categorias de medida do movimento fundante da história em questão não se discriminam. Em outras palavras, usando o tempo como matéria de analogia, pode-se afirmar que, no Eterno, o passado, o presente e o futuro comungam entre si e coexistem em um mesmo instante infindável.⁷² Ou seja, um “Eterno hoje”. Talvez o texto

⁶⁹ *S.Th.* I q. 10, a. 4.

⁷⁰ *S.Th.* I q. 9-10.

⁷¹ *S.Th.* I q. 10, a. 1.

⁷² FORTE, 1987.

mais icônico e que melhor expresse essa questão pertença a Santo Agostinho, em sua obra “Confissões”, no qual afirma:

Os vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm, para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam o que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir todos, quando já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é um perpétuo “hoje”, porque este vosso “hoje” não se afasta do “amanhã”, nem sucede ao “ontem”. O vosso “hoje” é a eternidade. Por isso, gerastes coeterno o vosso Filho, a quem dissestes: “Eu hoje te gerei”.⁷³

O chamado “Eterno hoje” oferece alguns dados importantes à nossa reflexão. Um deles está presente numa possível interpretação da passagem de Apocalipse (Ap 21,5), “Eis que eu faço novas todas as coisas”. Se a eternidade se apresenta como *eterno hoje*, as coisas pretéritas, nas quais o antigo temporal faz morada, no eterno, não habitam mais na obsolescência e na precariedade dos efeitos da efemeridade. Encontram-se na atualidade do hoje que, unidas na coexistência do futuro, isto é, do depois, tornam-se novas de modo inigualável. O hoje também não escapa desse efeito divino de provocar uma misteriosa novidade, pois estando o hoje presente no eterno, numa situação de unidade com o pretérito e futuro, ganha um contraste paradoxal frente ao seu ser isolado no instante, tornando-se também uma novidade para si mesmo. E o futuro, morada temporal cuja novidade se encaminha para o presente, na eternidade se faz ainda mais surpreendente. Afinal, o seu campo de imprevisibilidade natural na temporalidade, que é determinado por um certo horizonte das condições da realidade, é expandido ao infinito do ser divino, mas que, em sua vinculação com o presente e o futuro, conserva em si uma fidelidade para com pretérito e o presente, fundando uma continuidade entre o que era, o que é e o que sempre será, de modo tensionado à efetiva atividade da novidade.⁷⁴ Com isso, faz todo o sentido a exclamação declarativa agostiniana ao mistério divino, como um objeto de amor sempre eterno: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!”⁷⁵.

⁷³ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004, p. 321-322.

⁷⁴ FORTE, 1987.

⁷⁵ AGOSTINHO, 2004, p. 285.

Se fora visto que a história é uma narrativa, segundo Paul Ricoeur⁷⁶ e Lacoste⁷⁷, portanto, a eternidade pode ser entendida como uma narrativa transcendente que comporta e dialoga com todas as histórias particulares inseridas no tempo. Em outras palavras, a eternidade, como realidade comunicada na revelação, é o encontro, pela Palavra, do enredo Eterno no qual a narrativa temporal deve se pautar e encontrar o seu prisma fundamental de sentido.

Desse modo, a eternidade se revela como potência dos tempos, em que a temporalidade, com sua correspondente história, sempre se desenrola e cumpre-se perfeitamente e simultaneamente. Nesse sentido, é possível pensar na consideração de que essa qualidade da eternidade como história divina, que constitui um “modelo” fundamental para o cumprimento para todas as histórias temporais, dê à eternidade uma amplitude tamanha, que faz que ela exista nela, o desfecho perfeito, em forma de desígnio e promessa de todas as histórias.⁷⁸ É importante destacar: todo esse tempo compreendido na eternidade, existe no eterno ao modo de desígnio eterno, que se denomina teologicamente como predestinação salvífica. Por isso, Deus já era eterno antes da criação, quando não havia tempo, mas, antes mesmo do seu ato criador, já cotinha dentro de seu mistério o propósito da participação da história em seu perfeito enredo divino.

Por isso, deve haver um encaminhar-se da história temporal pessoal, social e cosmológica pela via da doação de si em prol do outro, encontrando, nesse ato de dar-se, o seu encontrar-se a si próprio. É tal movimento que eleva a história criada à história de seu Criador. Desse modo, a eternidade, como história eterna, é a realidade de origem e de chegada de todas as histórias. É a eternidade o fundamento, a vinculação e a finalidade que dá ao proceder da história, em todos os seus níveis, o seu sentido e a sua razão de ser.⁷⁹

A eternidade é essa realidade próxima, atuante, e, por que não, performativa da história. É uma presença que supera o instante e a transitoriedade do mundo, para dar ao mundo a possibilidade de se libertar de sua decadência e efemeridade. Nesse sentido, afirma Ratzinger:

A eternidade não é a vetustez daquilo que antes do tempo e sim o outro totalmente diferente que é, em relação ao tempo que passa, sempre hoje e verdadeiramente presente. Ela não é dividida, por sua vez, num antes e num depois, pois é o poder do

⁷⁶ RICOUER, 1994.

⁷⁷ LACOSTE, 1990.

⁷⁸ FORTE, 1987.

⁷⁹ FORTE, 1987.

presente em qualquer tempo. A eternidade não se coloca ao lado do tempo, sem estar em relação com ele, antes é ela o poder criador que sustenta todo o tempo, abarcando o tempo passageiro com o seu próprio presente e dando-lhe assim a possibilidade de ser. Ela não é ausência de tempo, ela é potencialidade do tempo. Sendo ela o hoje que é simultâneo a todos os tempos, ela pode também intervir em qualquer tempo.⁸⁰

Desse modo, a eternidade é uma espécie de presença íntima da história, mas que se presencia de modo a transcender a história mesma, para assim permitir que essa história se vincule ao todo da existência, vinculando-a tanto naquilo que se refere ao máximo quanto ao mínimo do existir. Dessa maneira, a eternidade é o canal para que haja a misteriosa comunhão total de amor, em que todos os homens, de todos os povos, de todos os tempos, de todos os lugares, estejam unidos pelo fantástico elo que é Deus, fonte de todo ser, “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

⁸⁰ RATZINGER, 2005, p. 233.

2 ATIVIDADE PERFORMATIVA DA ETERNIDADE NA HISTÓRIA

“Porque eterno é seu amor” (Sl 136)

Com a apreciação do conceito de história e de eternidade feita no primeiro capítulo, tem-se agora claro que o plano do eterno é marcado por uma dinâmica plenificada e perfeita de doação, por isso imutável, da vida intradivina, que instaura um sentido paradigmático para qual qualquer história humana está vocacionada a encontrar a sua significação. Mas, como foi salientado, para acontecer a comunicação desse sentido transcendente, o enredo da narrativa eterna deve ser comunicado à história, fundando assim a experiência humana com o divino. Portanto, a comunicação do conteúdo dessa narrativa eterna é condição para que o homem configure a sua existência ao sentido desejado por Deus. Se se denomina o efeito da configuração da existência humana ao desígnio divino como “experiência performática”, então o assunto central deste segundo capítulo é analisar como esse efeito acontece no encontro do mistério divino que se aproxima do homem, e da abertura humana que Deus encontra ao se revelar.

Para analisar e descrever esse efeito, será abordado cinco aspectos envolvidos na dinâmica de performatização: o fenomenológico, o antropológico, o soteriológico, o cristológico e o eclesiológico. O aspecto fenomenológico trata-se de uma reflexão hermenêutica a respeito do modo de como uma consciência humana, marcada pela experiência do sagrado, se depara com o ser perfeito e dialoga com ele, mesmo estando essa consciência ciente de sua imperfeição e limitação. Esse encontro é o que permite ao imperfeito se amparar em um auxílio potente, como também de experimentar nesse auxílio um amor real, que desperta no imperfeito o desejo de corresponder à perfeição. Por essa dinâmica é que a história, enquanto narrativa de uma pessoa humana, pauta-se numa narrativa superior, e, nesse exercício, encontra a sua esperança, sua alegria, e o seu significado.

A abordagem do aspecto antropológico-teológico trata-se de uma análise a respeito da estrutura ontológica do homem, indicando que o caráter dialogal é próprio da essência humana. O homem, como um ser uni-dual, isto é, um ser de unidade do corpo e da alma, carrega consigo em seu ser uma referência que testemunha a sua dependência ao divino. O homem, em sua natureza, por razões já presentes em sua estrutura essencial, precisa se abrir ao divino, para que encontre plenamente a sua vida e sua plena realização.

Já os aspectos soteriológicos, cristológicos e eclesiológicos estão abordados de maneira conjugada, por conta dos elementos que constituem a história da salvação estarem unidos mediante a característica da contemporaneidade das categorias temporais no eterno. Desse modo, a história salvífica, como manifestação do enredo eterno, é a realização de uma história particular que se configurou ao mistério paradigmático da narrativa transcendente de Deus, encontrando assim o seu sentido, sua razão de ser e seu cumprimento.

2.1 A EXPERIÊNCIA DA ETERNIDADE NA HISTÓRIA COMO VÍNCULO DE UNIFICAÇÃO E COMUNHÃO

Primeiramente, deve-se considerar que, quando a eternidade de Deus se manifesta no tempo e acha resposta humana, esse evento de encontro se configura como um acontecimento salvífico. Essa entrada trata-se de uma ruptura potente do transcendente numa realidade imanente, em que a vida perpétua de Deus se aproxima de um cenário de imperfeições, e assume essas imperfeições para elevar a humanidade à comunhão divina. O Perfeito, ao encontrar-se com o imperfeito, eleva o imperfeito à perfeição, dando à tal elevação a sua qualidade de cumprimento. Desse modo, a experiência da eternidade no tempo provoca a realização da história humana como história da salvação⁸¹. Em palavras simples, a história humana, imperfeita em si, realiza-se em perfeição quando encontra-se com o desígnio eterno a qual foi predestinado no enredo da eternidade.

O papa Francisco, em sua Carta Apostólica *Candor Lucis Aeternae*, em comemoração ao VII centenário da morte de Dante Alighieri, salienta a dimensão da realização da historicidade humana na sua correspondência ao desígnio eterno:

Dante faz-se paladino da dignidade de todo ser humano e da liberdade como condição fundamental tanto das opções de vida como da própria fé. O destino eterno do homem – sugere Dante ao narrar-nos as histórias de tantas personagens, ilustres ou pouco conhecidas – depende das suas escolhas, da sua liberdade: os próprios gestos diários, aparentemente insignificantes, têm um alcance que se estende para além do tempo, são projetados na dimensão eterna. O maior dom de Deus ao homem, para que possa alcançar a meta última, é precisamente a liberdade, como

⁸¹ Essa elevação de imperfeição à perfeição não se refere à uma transmigração da condição histórica e, de sua temporalidade, ao patamar do eterno transcendente da vida divina. Na verdade, é um dilatamento da condição temporal que se direciona para o horizonte do eterno, e por esse direcionar-se, goza de alguma forma de fragmentos dos efeitos dessa eternidade.

afirma Beatriz: «O maior dom que Deus em tal largueza / já fez criando e à sua bondade / mais conformado e esse que mais preza, / foi ter-se de vontade liberdade» (Par. V, 19-22).⁸²

Desse modo, a história da salvação mostra-se como realidade de participação, irrepetibilidade e responsabilidade para com o desígnio eterno de Deus. A eternidade, por sua vez, mostra-se como uma realidade presente na vida temporal em certo sentido, pois não é uma presença que diminua a eternidade em sua transcendência. Porém, a eternidade se manifesta sob condição: torna-se perceptivamente presente na convergência do agir de Deus e do acolhimento humano, que resulta na adequação do ser do homem ao modelo do agir divino.⁸³ Por esse motivo, denomina-se a esse agir divino na alma humana com o termo *graça*. Assim, o Deus eterno atuante na história é experimentado como presença ativa da vida eterna futura, a *semen gloriae*:

A graça santificante é, portanto, o gérmen da vida eterna, *semen gloriae*, e quando estiver plenamente florescida nos permitirá ver imediatamente a Deus como Ele se vê e amá-Lo como Ele se ama. Faz-se assim, em nós, uma germinação da vida eterna.⁸⁴

Diante disso, qualquer observador atento perceberá que essas palavras recordam a lógica do dinamismo de unidade e pluralidade da vida intradivina que funda o desígnio eterno, como foi descrito no primeiro capítulo. Como se vincula e se corresponde ao eterno, a história temporal se plasma e opera de modo a imitar, de maneira limitada dada a sua condição de limite, à eternidade. Portanto, a história salvífica, para ser tal, deve ser invariavelmente uma expressão visível que mostra o dinamismo e a verdade da vida eterna. É dessa maneira que o homem se realiza enquanto imagem de Deus, ao passo que descobre e comunica o que é eterno e divino.⁸⁵

Por isso, a história salvífica se mostra como símbolo do desígnio divino. Ou seja, torna-se uma comunicação sensível, enquanto acontecimento, de uma realidade invisível, pois é uma manifestação que quer transmitir o que lhe supera. Desta feita, os acontecimentos do

⁸² FRANCISCO. **Carta Apostólica “Candor Lucis Aeternae”**: no VII centenário da morte de Dante Alighieri. 25 de março de 2021. n. 5.

⁸³ GARRIOU-LAGRANGE, R. O.P. **O homem e a eternidade: A vida eterna e a profundidade da alma**. 1ª ed. Campinas: CEDET, Editora Ecclesiae, 2018.

⁸⁴ GARRIOU-LAGRANGE, 2018, p. 38

⁸⁵ GARRIOU-LAGRANGE, 2018.

agora temporal ganham contornos de eternidade, e provocam, por tamanha abertura, um efeito real. O resultado concreto desse modo peculiar de existência é que o homem se percebe como pertencente a um todo, ao qual não pode renunciar, e para qual deve e quer se doar. Mas esse pertencimento não resulta numa anulação de si. Pelo contrário, encontra no ato mesmo de adesão e doação a essa exigência a sua própria identidade.⁸⁶

Reflexões como essas não fazem com que a doutrina da trindade se torne compreensível sem mistérios. Mesmo assim abre-se por meio delas um novo entendimento da realidade e daquilo que é o ser humano e do que é Deus. (...) falando de Deus, descobre-se o que é o ser humano; o mais paradoxal é, ao mesmo tempo, o mais claro e o que mais nos ajuda.⁸⁷

Se se sabe que o desígnio eterno, oriundo do seio trinitário, é a fonte da história da salvação, então experimentar a eternidade no tempo é experienciar a totalidade do que é humanamente histórico no agora, por meio da significação infinitamente expandida da esperança que só o amor perfeito pode dar. Ou seja, o homem experimenta esse amor à medida em que é o símbolo comunicante do amor, como também à medida que é concomitantemente destinatário atento que percebe toda a graça do amor que se comunica nas diversas realidades históricas que esse homem vivencia em sua existência pessoal. Em miúdos, o homem, aberto ao eterno, se torna símbolo do eterno e vive de modo a perceber, de maneira muito sensível, sua condição de receptor da simbologia divina presente em todas as coisas.⁸⁸

Ora, sabe-se que a teologia católica clássica denomina os sinais visíveis e eficazes da graça divina como sacramento. Portanto, a história da salvação é, em sentido amplo, um sacramento. Nessa linha, um fragmento de Ratzinger a respeito do sentido de sacramento na antiguidade cristã pode ser de muita utilidade para a presente reflexão:

O que é um Sacramento cristão? Como já se fez notar no início, esta palavra não teve, desde o princípio, aquele significado estritamente delimitado que hoje lhe associamos. Na Igreja antiga, entendiam-se como “Sacramentos” acontecimentos da história, palavras da Sagrada Escritura, realidades do culto cristão que reenviam, de qualquer modo, à obra de salvação de Jesus Cristo e deixam assim transparecer o

⁸⁶ RATZINGER, Joseph. **Teologia da Liturgia – O fundamento sacramental da existência cristã**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

⁸⁷ RATZINGER, 2005, p. 142.

⁸⁸ RATZINGER, 2019.

eterno no temporal, antes, tornam-no presente como a realidade verdadeiramente representada.⁸⁹

Como visto, *sacramento* no entendimento da Igreja antiga era também um acontecimento comunicante do eterno, como uma porta de acesso a Deus. Nesse sentido, ao se inserir numa postura simbólica no seu ato fundamentalmente existencial, o homem e sua história adquirem a força eficaz pelo seu transparecer. E esse transparecer se passa pelo assentimento integral do seu ser homem e do seu ser história à verdade divina. Em outras palavras, a salvação se dá à medida que acontece a assimilação do mistério divino pelo ser criado, de modo que a salvação seja exatamente tal configuração. Esse processo é expresso nas Escrituras em categorias de conhecimento – “Que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e àquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17, 3). Nesse sentido, o conhecer a Deus se mostra como aproximação humana e histórica que permite ao homem voltar-se à transcendentalidade do enredo eterno, para receber desse enredo o seu critério de agir e de ser, encontrando o significado que lhe é pertinente no mistério de sua história e missão. Assim o homem passa a inserir e entender o seu agora temporal por meio do prisma de sentido o mistério do eterno que lhe vem ao encontro. Dito de modo simples, o homem, por razão da iniciativa divina, em sua situação presente e sua correspondente história, passa a existir no mundo como se não pertencessem a esse mundo.⁹⁰

2.2 O CARÁTER DIALÓGICO E UNITIVO NO SER DO HOMEM

Por mais profunda que seja uma experiência com o eterno no tempo, por acontecer no tempo, não se equipara a experiência do eterno na Ressurreição. As realidades invisíveis situadas no eterno *per se*, mesmo que comunicadas e experimentadas no tempo, serão sempre vivenciadas como mistério, pois não se dá de modo definitivo e completo, ainda que prometa uma completude.

Isso porque a experiência do eterno na história é uma experiência que resguarda uma certa alienação, própria da condição histórica. Pois nesse plano temporal, marcado pela morte, o espírito (*nous*) que experimenta o transcendente ainda não está perfeitamente unido à

⁸⁹ RATZINGER, 2019, p. 193.

⁹⁰ RATZINGER, 2019.

corporeidade viva da história (*bios*), de modo que não goza ainda de uma vida em estado pleno (*zoe*), assim como explica Ratzinger⁹¹, fazendo uso da terminologia de Teilhard de Chardin.

Para entender melhor essa alienação própria da condição histórica, será aqui exposto brevemente o argumento de Ratzinger a respeito da imortalidade da alma, no qual há alguns elementos importantes que servirão para o avanço da reflexão. Segundo Ratzinger⁹², Tomás de Aquino, ao explorar a definição de alma como *forma corporis*, provoca um significado novo tanto para o corpo quanto para a alma, pois formam juntos uma só realidade uni-dual, que é o homem. Desse modo, esse esforço filosófico, inspirado pela definição aristotélica de forma como “enteléquia”⁹³, desencadeia duas consequências: a) A primeira “está em que a alma jamais pode abdicar totalmente da relação com a matéria”⁹⁴, o que firma na vinculação de corpo e alma uma referência tamanha que “para privar a alma da matéria, seria necessário acabar com a própria alma”⁹⁵. b) A segunda, por sua vez, consiste no significado de “que os elementos materiais que compõe o corpo humano só adquirem sua qualidade de ‘corpo’ porque são organizados e moldados pela força expressiva da alma”⁹⁶. Desse modo, a alma se define a partir da matéria, como o corpo também se define a partir da alma.

Para tal empreendimento, a elaboração teórica de Tomás baseia-se nas categorias aristotélicas de matéria e forma. Essa doutrina filosófica entende que a matéria-prima, isto é, a matéria despojada de qualquer forma, é uma matéria sem princípio de identidade algum que lhe atribua uma essência e significado, sendo pura potência, pura possibilidade, infinitamente indeterminado. Isso implica dizer que uma matéria só tem identidade e concretude quando possui uma forma que lhe defina. Essa lógica, quando aplicada à relação de corpo e alma, exige que sempre haja uma forma em qualquer matéria que tenha concretude e existência reconhecível no mundo, de modo que um corpo desprovido de vida, isto é, sem alma – princípio vivificante –, tenha uma identidade singular. Mas esta forma não pode ser a alma, pois é um corpo sem vida. Havendo formas diferentes, há substância diferentes. Ou seja, corpo e cadáver não se identificam. Disso, porém, aparece um problema teológico: Como então seria possível conciliar essa doutrina filosófica com o pensamento cristão, que professa

⁹¹ RATZINGER, 2005, p. 226.

⁹² Cf. RATZINGER, 2020, p. 198-217.

⁹³ Enteléquia é o princípio formador da realidade material, traduzido como *forma* em sentido estrito, que opera na matéria em íntima correlatividade, ao ponto de se desfazer quando acontece o aniquilamento da matéria. Cf. RATZINGER, 2020, p. 171.

⁹⁴ RATZINGER, 2020, p. 200.

⁹⁵ RATZINGER, 2020, p. 201.

⁹⁶ RATZINGER, 2020, p. 201.

a ressurreição de Cristo? Como se poderia explicar o fato do túmulo vazio após o triunfo pascal do Senhor? ⁹⁷

Diante desse entrave, Ratzinger apresenta uma solução baseada na própria antropologia tomasiana. O Aquinate afirmou a indissolúvel unidade entre corpo e alma, mas sem interpretar essa alma somente como “enteléquia”, como fazia o Estagirita. Por essa razão, além de entender a alma como forma vivificante do corpo, Tomás defendia também que a alma era um princípio de natureza espiritual. Na esteira do Doutor Angélico, para Ratzinger a alma deve também ser entendida como *espírito (nous)*, segundo São Paulo: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts 5, 23). Desse modo, a alma é uma realidade de natureza transcendente e imortal, que proporciona ao ser do homem sua abertura e relação para a dimensão espiritual.

A consequência disso é evidente: o corpo ganha um significado novo por razão de sua relação com a alma e encontra sua perfeição em realizar uma existência de modo condizente com esse significado; assim como, em contrapartida, a alma também ganha um significado novo mediante sua vinculação com o corpo e se aperfeiçoa na medida de que essa relação se aprofunda. ⁹⁸

Se o aspecto espiritual consiste na abertura ao transcendente, fonte da vida por excelência, então a alma, que é espírito, é princípio vital no sentido de ser elemento de relação (por ser pessoa). Por isso, o homem não existe em razão de ser um animal dotado de inteligência somente. Seu ser homem não vem da sua capacidade de raciocínio e cálculo, mas o homem é vivente por razão do seu *ser-pessoa*, no sentido de ser capaz de transcender a si mesmo, podendo assim entender, conviver e se relacionar. Dessa maneira, o homem, como ser de relação e de espírito, aprofunda o seu *ser-pessoa* à medida que a união de sua dimensão material/corporal se intensifica com sua dimensão espiritual, da qual extrai sua força vital. É justamente a personalidade que dá significado de corpo e de alma como realidade espiritual, o que revela que a vivacidade do composto uni-dual do ser homem depende do seu entrelaçamento unificante e dialógico com o divino. ⁹⁹

O voltar-se a Deus, à própria verdade, não é para o homem um mero prazer intelectual; se é preciso interpretá-lo a partir da fórmula *anima forma corporis*,

⁹⁷ RATZINGER, 2020.

⁹⁸ RATZINGER, 2020.

⁹⁹ Cf. RATZINGER, 2005, p. 172.

então, essa fórmula representa o núcleo de seu ser. Como criatura, por sua própria essência, o homem está criado numa relação que implica a indestrutibilidade. Teilhard disse, certa vez, que a essência da evolução consiste em produzir olhos cada vez melhores. Com base nisso, poderíamos dizer que o homem é esse grau da criação, essa criatura a cuja essência pertence o poder de ver a Deus (ou seja, a capacidade de apreender a verdade em seu sentido amplo) e, com isso, participar da vida.¹⁰⁰

Portanto, o corpo, mesmo que morto, não tem um significado exclusivamente material. Há nele uma referência permanente de caráter espiritual e pessoal, porque, estando unido de modo tão essencial à alma, tem em seu ser uma dignidade intrínseca e indelével.¹⁰¹

Mas é importante enfatizar: é o mesmo corpo, porém não do mesmo modo de outrora. Afinal, esse corpo morto não está vinculado à alma da mesma maneira de antes. A relação entre alma e corpo, com a morte, ainda que não seja completamente destruída, está marcada pela alienação: o aspecto material se distancia do aspecto espiritual. Daí, se entende o sentido de morte e a da vida: ora, a alma é o princípio de relação. A morte acontece com a separação do corpo e da alma. Logo, a morte consiste no distanciamento entre os polos da relação, enquanto a vida é exatamente o seu contrário, o seu aproximar.¹⁰²

Essa dinâmica é o que evidencia a imortalidade da alma. Sendo ela espiritual e, ao mesmo tempo, o princípio de relação, continua a se vincular com o transcendente, fonte da vida por excelência. Por isso, não morre. Já o corpo, princípio de materialidade pessoal, espera pela plenitude da necessária unidade do seu todo material para com o todo espiritual. Desse modo, morre; mas espera, de certa forma, o encerramento do seu estado de morte. Como é perceptível, a morte consiste, no fim das contas, em uma situação de alienação persistente que se delonga na história, mas que será superada na ressurreição dos mortos.¹⁰³

Essa dimensão de unidade vivificante do aspecto material e do aspecto espiritual, porém, não acontece somente em direção vertical, isto é, entre indivíduo e Deus. Há também as necessárias dimensões comunitária e cosmológica para que aconteça a perfeita da consolidação de unidade. Afinal, como destaca Ratzinger¹⁰⁴, o homem, exatamente por ser pessoa, não é uma mônada fechada em si mesma. Pelo contrário, é um ser essencialmente de relação e transcendência.¹⁰⁵

¹⁰⁰ RATZINGER, 2020, p. 177.

¹⁰¹ RATZINGER, 2020.

¹⁰² RATZINGER, 2020.

¹⁰³ RATZINGER, 2020.

¹⁰⁴ Cf. RATZINGER, 2020, p. 254.

¹⁰⁵ RATZINGER, 2020.

Levando em conta a verdade de fé baseada no relato da criação (Gn 1, 26), o homem é criado à imagem e semelhança de Deus. Por esse motivo, ele é destinado naturalmente a existir de modo semelhante ao da vida da Trindade. Ora, a Trindade é um mistério em que cada Pessoa divina vive e se realiza perfeitamente enquanto ser distinto por meio do seu ato de doação total ao outro. Portanto, a realização do homem se dá de modo semelhante. É uma salvação que solicita a existência de comunhão do homem com o todo em que ele se insere e se relaciona, isto é, o todo que condiz com o conjunto do universo, o conjunto do cosmos, o conjunto do mundo, o conjunto da humanidade, o conjunto da sociedade e o conjunto, não menos importante, da Igreja.

Assim, o *ser-homem/ser-pessoa*, como também a vida que jorra desse ato essencial, corresponde ao seu aspecto de relação espiritual com essas realidades de maneira que o seu modo de existir e de gozar da vida condigam com a excelência do vínculo de unidade que é firmado. Evidentemente, essa vinculação se pauta primordialmente na sua referência a Deus, pois essas relações horizontais da realidade da criação acontecem em razão da relação vertical como uma consequência e uma exigência inerente e imediata, mas nem por isso deixam de ser uma condição para a plenitude do estado de unidade da vida. Desse modo, se o homem, ser de unidade do aspecto material e do aspecto espiritual dialógico, vive à medida que essa unidade se intensifica, essa intensificação deve necessariamente abarcar também o todo em que o homem está envolvido. Para o homem se unir totalmente a Deus, o todo da criação também precisa estar envolvido nesse processo de unificação do espírito ao material, passando também por esse processo.¹⁰⁶

Com esse entendimento, portanto, é possível intuir que essa realidade de unificação e comunhão se trata a realidade da Parusia – realidade em que essa união total da humanidade e do cosmos em Deus se consolida –, expressa na fórmula paulina: “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15, 28). Nesse sentido, Deus é apresentado como algo que atravessa sujeitos distintos, o todos, e os unifica n’Ele mesmo, sendo Ele o vínculo unificante e o conteúdo dessa vinculação.

Contudo, como é perceptível, essa unidade perfeita do material e do espiritual na situação histórica ainda não ocorreu. O homem, a história, o mundo e Deus não comungam integralmente entre si de uma unidade firmada na abertura ao ser de Deus. Há uma alienação entre o ser do homem com o ser divino, e havendo alienação, falta acessibilidade ao *em si* do mistério eterno do amor e conseqüentemente à sua eternidade. O homem, na história

¹⁰⁶ RATZINGER, 2020.

temporal, ainda não vê Deus “tal como Ele é” (1Jo 3, 1-2). A criação ainda não se identifica com o Criador em perfeição. Situação essa que só poderá ser alterada quando houver uma intervenção externa da esfera que está marcada por essa alienação. Quando houver uma intervenção divina, que denomina-se segunda vinda de Cristo.

Diante disso, entende-se a afirmação de São Paulo em 1Cor 13, 8a.9-10: “A caridade jamais passará. Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá”. Portanto, enquanto a perfeição da caridade de total pertença da história humana à dimensão divina não vir a acontecer, a eternidade se mostrará no tempo de maneira misteriosa, comunicando-se simbolicamente numa mescla de velamento e exposição. Até a consumação da perfeita unidade, o acesso temporal à eternidade se dará apenas por um único canal: o da fé.

2.3 A ECONOMIA DA SALVAÇÃO ENTENDIDA A PARTIR DA ETERNIDADE NO TEMPO EM CRISTO

Como fora acima mencionado, a presença da eternidade no tempo será paradoxal, por ser ao mesmo tempo transcendente e próxima, até o fim dos tempos, sendo um mistério que permanece sempre o mesmo, sem jamais se esgotar. Contudo, esse mistério eterno se revela mediante uma pedagogia que capacita a abertura humana ao transcendente. Para fazê-lo, a dinâmica da revelação orienta seu permanente agir no mundo, de maneira a constituir um ato divino perene, acompanhando de perto o avançar da história e expressando sua revelação e seu agir segundo as condições históricas de cada momento em que intervém. Ou seja, Deus manifesta-se de maneira condescendente ao homem. Afinal, não é possível elevar algo negando a sua essência e sua condição.

Isso significa que o agir divino se mostra como uma atuação de revelação de uma mesma Verdade em diferentes histórias, produzindo salvações entendidas de diferentes modos, mas todos eles convergindo para mesmo sentido pleno e real da salvação, que se dá em Cristo, tal como é testificado na Epístola aos Hebreus: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1, 1-2).

É por esse motivo, que se diz, na teologia, que Deus, por razão de sua infinita bondade, sempre se mostrou ao homem na história a fim de preparar esse mesmo homem para a salvação que viria a acontecer em Cristo, Mediador e Pontífice. Daqui evidencia-se o sentido da doutrina professada na *Dei Verbum*¹⁰⁷ que entende o tempo da Lei de Moisés e dos vaticínios dos profetas como o Tempo da Promessa, ao passo que entende do tempo de Jesus como o Tempo da Realização. Toda a salvação realizada por Deus antes de Cristo é sinal da salvação que viria em Cristo, tratando-se, no íntimo do conteúdo da manifestação, de uma mesma realidade: a eternidade cujo elo de acesso é a pessoa de Cristo, tal como afirma o Evangelho de S. João:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (Jo 1, 1-5)

Com isso, evidencia-se toda a relevância cristológica na presença do eterno no tempo. Se Cristo é o mediador por excelência entre o homem e Deus, o modo de como ocorre a presença crística no tempo, e o efeito salvífico resultante dessa presença, mostra-se como o elemento original e salvífico da história.

Afinal, se houve uma experiência no Antigo Testamento em que Deus se mostrou presente na história de maneira mais evidente, essa experiência foi a de Moisés. Pois foi apenas este homem que viu a Deus “face a face” (Ex 33, 11), isto é, viu a Deus e falou com o Senhor como amigo. No entanto, até mesmo Moisés não foi capaz de ver a Deus em sua glória total – “Tu não podes contemplar o meu rosto” (Ex 33, 20) –, podendo ver o Senhor apenas pelas costas: “Assim tu podes ver-me de costas, pois meu rosto não o podes ver” (Ex 33, 23). Desse modo, Deus se situava em uma posição que resguardava um certo distanciamento real do homem.¹⁰⁸ A consequência disso é que havia um limite bem claro e real entre o que era divino e o que era humano, entre o temporal/visível e o eterno/invisível.

¹⁰⁷ CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a revelação divina**. In: Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007, n. 4. (DV)

¹⁰⁸ BENTO XVI (RATZINGER, Joseph). **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007

Este texto misterioso desempenhou um papel essencial na história da mística cristã e judaica; a partir dele, procurou distinguir-se até onde pode ir o contato com Deus nesta vida e por onde passam os limites da visão mística. Para a nossa questão, é importante reter que a imediatez de Moisés com Deus, que faz dele o grande mediador da revelação e mediador da aliança, tem os seus limites. Ele não contempla o rosto de Deus, mesmo se introduzindo na nuvem da proximidade de Deus e mesmo se pode falar com Deus como amigo.¹⁰⁹

Ora, a experiência divina vivida por Moisés pode ser tida como uma experiência fundante que inaugura um entendimento religioso e, por isso, plasma toda a noção peculiar de culto e de doutrina da religião judaica. Por isso, o culto do Templo, a Lei, o sentido salvífico da história de salvação, estão profundamente de acordo com as condições do acontecimento original em que Moisés contata-se com Deus, expressando sob as mesmas condições da experiência mosaica. Disso, desdobra-se que as condições desse contato mosaico com o Divino estabelecem o nível de possibilidade de proximidade que Israel consegue ter com Deus.

Nesse sentido, o véu que separava a tenda do Santo dos Santos no Templo de Jerusalém se torna expressão eloquente dessa divisão, tal como ensina a Carta aos Hebreus (9,2-5a.8-9.11-12.14). Se a proximidade divina ainda estava comprometida, a manifestação de sua eternidade também estava.

Como o eterno não estava tão visível, o intercâmbio de relação entre o eterno e a história tinha comprometimentos. No entanto, apesar de não ocorrer na história veterotestamentária um apercebimento tão claro do mistério eterno, havia sim uma certa convergência de narrativa com o eterno, que qualificava esses acontecimentos como acontecimentos de salvação únicos,¹¹⁰ o que fazia com que essa história salvífica participasse da eternidade, mas enquanto prenúncio e pano de fundo do que seria manifestado. A história da Primeira Aliança até a Encarnação do Filho é história de salvação no sentido de ser uma história que prepara e se cumpre na realização da História de Cristo. Isso porque é uma história que se desenvolve a partir de um paradigma prévio existente na eternidade, porém que será manifestado no tempo vindouro, o que estabelece um fenômeno de configuração do passado ao que virá, ao passo que essa história pretérita prepara, nessa configuração ao que é futuro, a vinda daquilo à qual se conforma.¹¹¹ Desse modo, na relação entre a história da

¹⁰⁹ BENTO XVI, 2007, p. 24.

¹¹⁰ SUZIN, Luiz Carlos. **O tempo e a eternidade**: a escatologia da criação. Petrópolis: Vozes, 2018.

¹¹¹ VON BALTHASAR, **Teologia da História**. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

Primeira e da Eterna Aliança há uma continuidade, porém desnivelada, tal como vai dizer o autor sagrado de Hebreus:

Assim, meus santos irmãos e companheiros da vocação celeste, considerai atentamente Jesus, o apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa profissão de fé. É fiel a quem o constituiu, como também o foi Moisés em toda a sua casa. Ele [Cristo] foi, de fato, considerado digno de maior honra do que Moisés. Pois o arquiteto tem maior honra do que a própria casa. Toda casa, com efeito, tem o seu arquiteto; mas o arquiteto de tudo é Deus. Ora, Moisés era fiel em toda a sua casa, como servo, para ser testemunha das coisas que deveriam ser ditas. Cristo, porém, na qualidade filho, está acima de sua casa. (Hb 3,1-5)

Dito em outros dizeres, a história veterotestamentária é uma história de fundo que acompanha e aponta para a história de Cristo, sendo narrada em segundo plano na medida em que Deus encarnado no tempo profere sua narrativa eterna. Por outro lado, é também participante da História crística no desenrolar de sua narrativa temporal particular ocorrida no tempo, por ser essa história da pré-encarnação uma antecipação da dinâmica necessária para a presença de Cristo no tempo que viria acontecer no Novo Testamento. Afinal, essa decorrência veterotestamentária se deu segundo o desígnio divino, cujo paradigma é a história de Cristo.¹¹²

Dessa maneira, Cristo está presente no Antigo Testamento, porque é Ele o modelo e a força eficaz que produz a abertura do espírito humano para a eternidade. Cristo determina o *como* da narrativa da História veterotestamentária enquanto História da Aliança e da Salvação. Do mesmo modo, Cristo carrega em sua história encarnada a densidade de toda a narrativa do Antigo Testamento como história realmente presente e cumprida n'Ele.¹¹³

Portanto, o dinamismo da economia da salvação também demonstra que a eternidade no tempo se trata de uma presença divina que abre uma nova dimensão no tempo, permitindo que cada história temporal realize um movimento de transição e de ultrapassagem dos diferentes sentidos de diferentes *agoras* que compõe o tecido total da história: o agora do passado pode se comunicar e participar do sentido do agora do futuro. Como também o agora do futuro pode se presentificar na história do agora do passado. E a condição para que haja tamanho transitar temporal é a pessoa de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Nesse sentido, o profeta do Antigo testamento não é um adivinho qualquer dos acontecimentos

¹¹² VON BALTHASAR, 2003.

¹¹³ VON BALTHASAR, 2003.

futuros, mas é quem abre a porta do futuro e da eternidade somente para indicar o rosto de Deus, no rosto do Messias Jesus.¹¹⁴

Ele nos mostra o rosto de Deus, e assim nos mostra o caminho que devemos seguir. O futuro de que se trata no seu ensinamento vai mais além do que se pergunta a um adivinho. Ele é indicação do caminho para o autêntico “êxodo”, o qual consiste em que, em todos os caminhos da história, deve ser procurado e encontrado o caminho para Deus como a autêntica direção.¹¹⁵

Com tudo o que foi exposto, fica evidente que Cristo, Filho e Verbo eterno, é o elo inextricável entre a história e a eternidade, assim como testificam as Escrituras: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 22,13). Desse modo, é Ele, com o Pai no Espírito, o núcleo por excelência da história e o canal de unidade que carrega, comporta, sustenta e orienta todas as histórias alcançadas pelos efeitos eternos e salvíficos de sua ação teândrica. Por outro lado, há de se mencionar que o Filho é, ao mesmo tempo, o elemento do seio trinitário que está voltado para a realização do ato divino e eterno de assumir a história humana.¹¹⁶ Desse modo, Cristo se mostra verdadeiramente como pontífice: estabelece a ponte com o homem da parte de Deus, como também estabelece a ponte com Deus por parte do homem, por meio do mistério da sua presença, atuante no tempo a fim de possibilitar a divinização do homem. Assim, n’Ele, por Ele e com Ele, a eternidade abre-se à concretude do mundo criado, mas sem se reduzir a esse mundo. Nesse sentido, não seria forçoso afirmar que Cristo é a face humana da eternidade de Deus, como também é a face divina da historicidade do Homem.¹¹⁷ Afirma Ratzinger: “Em Jesus, nós, que somos temporais, podemos dirigir-nos àquele que é temporal e é o nosso *con*-temporâneo; mas nele que é tempo conosco tocamos também o eterno, porque ele é tempo conosco e eternidade com Deus”.¹¹⁸

Cabe então entender o evento decisivo da atividade de Cristo na história, a presença singular de Deus na sua Encarnação, na sua missão como homem-Deus até a realização do mistério Pascal, e dos desdobramentos procedentes de toda essa obra divina, que culminará na Igreja. E é a isso que o próximo tópico se dedicará.

¹¹⁴ RATZINGER, 2019.

¹¹⁵ BENTO XVI, 2007, p. 23.

¹¹⁶ VON BALTHASAR, 2003.

¹¹⁷ RATZINGER, 2005.

¹¹⁸ RATZINGER, 2005, p.233.

2.4 A PRESENÇA DO ETERNO NA ENCARNAÇÃO DE CRISTO E NA IGREJA

Se no Antigo Testamento havia uma clara distância entre o divino e o humano, representada pelo véu do Templo que separava a tenda do Santo dos Santos, esse limite iria ser superado. O que de fato se deu. Segundo a Epístola aos Hebreus (Hb 9), Cristo entrou na Tenda do Deus invisível, o Santo dos Santos, como Sumo Sacerdote e ofereceu o sacrifício perfeito e definitivo. Foi a sua obra que rompeu a distância entre homem e Deus, e consequentemente rasgou o véu do Templo (Mt 27, 51). Por Cristo e em Cristo, Deus se mostra de modo mais excelente, e a eternidade aproxima-se de modo mais evidente.

Como diz S. João, “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho unigênito que repousa no seio do Pai é que no-lo deu a conhecer” (Jo 1, 18). Cristo, o verdadeiro Pontífice entre Deus e o homem, entre história e eternidade, manifestou visivelmente a face invisível de Deus e, por consequência, trouxe para perto a eternidade, para fazer desta a *medida* do tempo. Como verdadeiramente homem e Deus, operou um misterioso agir divino que perpassou progressivamente todas as etapas da vida humana (nascimento, crescimento, morte), tal como comporta a história temporal que se estrutura em uma dinâmica de antes e depois. Ratzinger afirma:

Só Ele *conhece* Deus, e não por meio de pessoas humanas que dão testemunho d’Ele, mas reconhece-O em Si mesmo. Como Filho, encontra-Se diretamente com o Pai; vive na Sua presença; vê-O. João diz que Ele é o Unigênito, que “está no seio do Pai” e, por isso pode revelá-Lo (Jo 1,18). É precisamente isso que se torna evidente na resposta daquele adolescente de doze anos: Jesus está com o Pai, vê as coisas e os homens na Sua luz.

É verdade também que a sua sabedoria *crece*. Enquanto homem, Jesus não vive em uma onisciência abstrata. Mas está enraizado numa história concreta, num lugar e num tempo, nas várias fases da vida humana, e de tudo isso toma forma concreta no seu saber. Manifesta-se aqui, de modo muito claro, que Ele pensou e aprendeu de maneira humana.¹¹⁹

A vida do Filho eterno feito homem, ao passo que avançava em sua história encarnada, se mostrava cada vez mais como progressivo mistério temporal unido ao eterno. Como afirma S. Lucas: “Jesus crescia em sabedoria, em estatura e em graça” (Lc 2, 52). A história de Jesus e o seu progresso oriundo da operação vital de uma pessoa divina exerciam

¹¹⁹ RATZINGER, 2020, p. 106.

um papel de vórtice potencializador que, ao firmar o seu homem-Deus no tempo e agindo como tal, fazia do seu tempo a plenitude dos tempos. França Costa, nesse sentido, afirma:

A plenitude do tempo é, portanto, o cumprimento do tempo oportuno, mas também é verdade que foi a encarnação que plenificou aquele tempo preciso. É o mais importante da história, na qual a eternidade divina do Verbo encarnou-se no tempo humano e conferiu-lhe uma qualidade transcendente: a de ser fundamento do passado (que desde Cristo e nele, tudo pode ter valor salvífico) e do futuro (pois, a partir dele, o temporal é introduzido na eternidade). Jesus é “alfa e ômega” (Ap 21, 6), o começo e o fim, a partir do qual se entendem as demais histórias.¹²⁰

Isso significa que a condição de ser eterno de Cristo continua a existir e a operar em *seu ser homem*, e está envolvida em sua plena atividade histórica enquanto ser encarnado. Desse modo, a vida de Jesus, enquanto Verbo eterno, participa e se abre, em seu dinamismo como sujeito constitutivo da interioridade da Trindade, ao avanço dessa história temporal. Assim, ao experimentar cada acontecimento como homem, assumindo-o em seu ser Deus, Cristo eleva esses acontecimentos à transcendência divina, fazendo com que essas realidades participem da vida eterna. Esse ato existencial de Cristo dá aos acontecimentos vividos pelo Senhor, que constituem a sua história enquanto homem, um caráter modal para todos os homens.¹²¹ A história de Cristo torna-se paradigma e fonte de sentido pelo qual abrem-se as portas para todas as histórias humanas entrarem no mistério divino, pois é a fundação da história da salvação na eternidade, enquanto homem; e é fundação da história da salvação no tempo, enquanto Deus.

História essa que já existia como promessa nos tempos dos Profetas e da primeira aliança. Nesse sentido, Cristo alcança todos os círculos históricos (do passado e do futuro), tanto no que se refere ao máximo quanto ao mínimo do universo histórico. Cristo, assim, unifica toda a realidade em sua Pessoa, e a aproxima da eternidade para a participação de todos os homens do mistério divino. Desse modo, a história de Cristo torna-se realidade de revelação (promessa), cumprimento, recapitulação¹²², sendo fonte de uma experiência salvífica que amarra consigo o antes, o agora e o futuro. Cristo, portanto, é esperança e é presente para todos os homens.

¹²⁰ COSTA, França. **Jesus Cristo, o único salvador: Cristologia-soteriologia**. São Paulo: Cultor de Livros, 2019, p. 257

¹²¹ VON BALTHASAR, 2003.

¹²² Cf. CEC 516-518

A constatação de que Jesus, por meio das parábolas com diversas camadas de significado, proclamou a boa nova do Reino de Deus, como uma realidade tanto presente quanto vindoura. Que a Igreja antiga soube ser fiel a essa mensagem original, proclamando Jesus como o Cristo, como aquele que age no espírito e, assim, como a forma presente do Reino. Que a Cristandade, com o olhar fixo no Ressurrecto, tinha consciência de um advento já ocorrido. Que, em vez de proclamar uma pura Teologia da esperança e viver uma mera expectativa do futuro, a Cristandade apontou para um “agora”, no qual a promessa já havia se tornado presente. Tal presente é, no entanto, esperança, pois carrega consigo o futuro.¹²³

Em sua condição histórica, enquanto Verbo Eterno e verdadeiramente homem, passado, presente e futuro são indistintos, comunicando-se e coexistindo nessa manifestação do eterno no tempo, de modo a provocar nesse o tempo-receptor uma simbiose com a dimensão do imensurável temporal da eternidade. Assim, o tempo da imanência, da contingência, ao que se chama de *chronós*, cuja medida é a mudança e o destino é o nada, passa a pautar-se em outra medida, a medida da graça, sendo assim chamado de tempo *kairós*. Tempo este em que ocorre um acontecimento marcante na temporalidade, provocando uma mudança do incurso da história, de modo que não é os acontecimentos que são qualificados pelo progresso do tempo, mas é o tempo quem é qualificado pelo acontecimento, salvífico. Desse modo, na experiência do *kairós*, quanto mais for qualificado, maior será a contemporaneidade qualitativa de todos os aspectos do que se refere à realidade desse acontecimento salvífico, unindo qualitativamente assim de modo mais excelente o passado e o futuro.¹²⁴ Suzin, destaca, a respeito dessa noção no contexto religioso de Israel:

O que há de interessante na história de Israel é a passagem do *kairós* para *acontecimentos únicos e irrepitíveis*, acontecimentos singulares, *de uma vez por todas (phápaks)*. Assim, a singularidade do êxodo foi um *kairós* tão marcante, que se tornou uma referência histórica única. Assim também a passagem do deserto e a experiência do Sinai. Por isso, a páscoa do êxodo suplanta a páscoa cíclica da primavera e das primícias cíclicas da agricultura. As festas de pentecostes e das tendas superam a festa da colheita repetitiva. Depois, mesmo num calendário cíclico, tornam-se festas como *memórias* de acontecimentos *únicos*. No coração do mistério cristão está um acontecimento irrepitível, a morte e a ressurreição de Jesus, estruturando um *kairós* absolutamente único e *de uma vez por todas*.

¹²³ RATZINGER, 2020, p. 79.

¹²⁴ Joseph Campbell descreve as qualidades dessas duas espécies de tempo, *kairós* e *chrónos*, em sua obra: CAMPBELL, J. **O voo do pássaro selvagem** – Ensaio sobre a universalidade dos mitos. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1997. A presente reflexão se inspira no comentário de Luiz Carlos Suzin a respeito do referido autor especificamente a respeito das categorias temporais, em: SUZIN, 2018.

Se o tempo *kairós* é resultado da experiência humana com a história de amor e de vida da Trindade que se aproxima do homem, o *kairós* se plenifica quando acontece exatamente quando essa história se torna presente no seu modo mais perfeito. Ora, o modo mais excelente de se estar em uma narrativa é pela via da participação, sendo personagem atuante dela, como filho *no Filho e como o Filho*. Portanto, o homem deve estar inserido nesse enredo eterno como personagem real, relacionando-se com os outros personagens dessa trama. Pois não é suficiente presenciar a história eterna como mero espectador. A história eterna deve ser lida como *sua própria história*, não à maneira de uma ficção dramatúrgica, mas como *a mais real das histórias*, de modo que todo o seu ser esteja envolvido nessa participação: sua essência, sua liberdade, sua consciência, seu amor. Como dizia S. Paulo: “Já não sou eu quem vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20).

Por isso, a obra de Cristo visa também a união dos homens ao seu ser Filho. O processo de sua obra, que perpassa progressivamente as dimensões do ser-homem na história e culmina na Ressurreição de seu corpo, é um processo de interiorização do que é totalmente humano e histórico ao seu ser totalmente divino, na medida em que recapitula toda a história humana que lhe antecede e sucede, e que dele fala, cumprindo-a e a fazendo interior a si. Desse modo, o Filho assume a história, e ao mesmo tempo inaugura uma nova por concretizar nessa mesma história assumida o seu caráter de realização da história. Assume o homem para instituir uma nova humanidade, e faz com qualquer homem que a ele se abra, pelo ato fundamental da autodoação, torne-se um com ele, um novo Cristo, um filho de Deus, que vive uma maneira particular de aspecto único a mesma história de Jesus.

O resultado da consumação de todo o processo do assumir crístico, manifestado na sua Paixão e Ressurreição, é a fundação da Igreja, realidade de comunhão entre o homem e Deus. Afirma a *Lumen Gentium*:

Ao se unir com a natureza humana e ao superar a morte, com sua própria morte e ressurreição, o Filho de Deus resgatou a humanidade e a transformou numa nova criatura (cf. Gl 6, 15; 2Cor 5,17). Ao comunicar assim seu Espírito a seus irmãos, provenientes de todos os povos, constituiu, misticamente, um corpo para si.¹²⁵

Como o ato fundante do *kairós* é a doação de Cristo, não é estranho que o efeito imediato da filiação, e da entrada do eterno na história humana, se desemboque na fundação

¹²⁵ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja*. n. 7 (LG)

da Igreja. Afinal, o ato de abertura ao outro, por ser um exercício de amor cujo motor é o próprio Cristo, permite, deseja e supõe que este outro coexista e participe da graça recebida por tal atividade. Desse modo, o efeito primordial de Cristo toca toda uma pluralidade de homens que passam a existir no ser filial de Cristo, para que juntos exercitem o mesmo papel de Filhos na narrativa eterna, sob a condição de pertencerem a Deus e a uns aos outros como irmãos, doando-se mutuamente.¹²⁶ Daí, entende-se o porquê da concomitância entre o evento do nascimento da Igreja e da filiação divina: para ser filho, deve-se ser Igreja; para ser Igreja, deve-se ser filho. E para viver o eterno, deve-se ser ambos:

Nesse quadro do lado traspassado culmina para João a cena da cruz e, com ela, toda a história de Jesus. Agora, depois do golpe da lança que põe um fim à sua vida na terra, a sua existência está totalmente aberta: ele é agora inteiramente “para”; deixou de ser realmente um ser individual, para ser “Adão” de cujo lado é formada Eva, a nova humanidade. Aquela descrição profunda do Antigo Testamento que diz ser a mulher tirada do lado do homem (Gn 2,21ss), expressão inimitável da dependência mútua entre ambos e de sua unidade na mesma condição humana – aquela história, portanto, parece ecoar aqui na retomada da palavra “lado”. O lado aberto do novo Adão repete o mistério da criação, com o “lado aberto” do homem: ele é começo de uma união nova e definitiva entre os homens; seus símbolos são aqui o sangue e a água, com que João remete aos sacramentos básicos dos cristãos, o batismo e a eucaristia, e, através deles, à Igreja como sinal da união entre os seres humanos.¹²⁷

Nesse sentido, a partir da Igreja, que é realidade de coparticipação dos homens no mesmo mistério de estar enxertados em Cristo, que os homens recebem por afluência da comunicação do ser Filho do Verbo encarnado todas as graças próprias da Segunda Pessoa da Trindade: é filho do Pai, vivendo com o Pai uma história de Salvação semelhante à história de Cristo, e é ungido pelo Espírito, de modo que o Espírito passa morar na interioridade como condição-Pessoa de ligação e comunhão entres os envolvidos da narrativa eterna, e que move um modo próprio de agir condizente com a divindade.¹²⁸

Assim, os homens inserem-se na dinâmica eterna, como uma história pessoal, irrepetível e singular, mas, ao mesmo tempo, compreendendo essa história pessoal na sua correspondência com o todo da Igreja, de modo que essas duas dimensões (pessoal-ecclesial) se comunicam e se referem. Ora, se o eterno que entra na história no tempo se dá justamente pela vinculação do homem a Deus, que tem seu maior ligame em Jesus. Portanto, a experiência temporal da eternidade encontra sua maior manifestação na intensificação do

¹²⁶ RATZINGER, 2020.

¹²⁷ RATZINGER, 2005, p. 179.

¹²⁸ LATOURELLE, 1981.

mistério de ser Igreja, e conseqüentemente do ser Filho (que ao ter uma realização maior, passa a ser chamado de santificação).

É importante recordar que a vinculação e intensificação da participação na estrutura eclesiológica se dá mediante os sacramentos: meios eficazes de realidade invisível por sinais invisíveis, assim como ensina a *Lumen Gentium*: “nesse corpo a vida de Cristo, que sofreu e foi glorificado, comunica-se aos fiéis, pelos sacramentos, de maneira não perceptível, mas real.”¹²⁹ Daqui surgem alguns aspectos importantes para a reflexão. Ora, é curioso que a inserção do homem ao mistério divino e eclesiológico se dê por atos simbólicos, de modo que seu executar ocorra mediante um transparecer de um elemento sensível e imanente a fim de comunicar uma realidade invisível. Mais curioso ainda é considerar que os sacramentos foram instituídos por Cristo em vida terrestre, lançando mão de elementos históricos sensíveis (palavras, gestos, atos, substâncias) para instituí-los, a fim de tornar esses sacramentos canais da graça. Nesse sentido, o ensino do Catecismo é esclarecedor:

Durante sua vida terrestre, Jesus anunciava seu Mistério pascal por seu ensinamento e o antecipava por seus atos. Quando chegou sua hora, viveu o único evento da história que não passa: Jesus morre, é sepultado, ressuscita dentre os mortos e está sentado à direita do Pai “uma vez por todas” (Rm 6, 10; Hb 7, 27; 9, 12). É um evento real, acontecido em nossa história, mas é único: todos os outros eventos da história acontecem uma vez e depois passam, engolidos pelo passado. O Mistério pascal de Cristo, ao contrário, não pode ficar somente no passado, já que por sua morte destruiu a morte, e tudo o que Cristo é, fez e sofreu por todos os homens participa da eternidade divina, e, por isso, abraça todos os tempos e nele se mantém presente. O evento da cruz e ressurreição *permanece* e atrai tudo para a vida.¹³⁰

Desse enunciado, é possível extrair algumas considerações. Primeiramente, o canal da participação real da graça divina acontece em referência a duas instâncias: o aspecto invisível referente ao mistério próprio da inacessibilidade, do que é propriamente divino e eterno; e aos acontecimentos históricos da vida de Cristo, que gravitam em torno do mistério pascal. Assim, há uma comunicação íntima de entrelaçamento do visível e do invisível, cujo mediador é o acontecimento histórico (e meta-histórico) da Páscoa de Cristo. Nesse sentido, a Páscoa de Cristo é o centro de intercâmbio do “mundo invisível de Deus.”¹³¹

¹²⁹ LG 7.

¹³⁰ CEC 1085.

¹³¹ VAZ, 1995.

Assim, o sacramento acontece na medida que se apropria do elemento histórico de um “agora”, fazendo dele símbolo que estabelece uma ponte de instâncias, para significar e evocar um outro acontecimento: a Páscoa de Cristo. Ora, a Páscoa do Senhor é o acontecimento-fonte que detém um poder singular de ação eterna dentro do tempo. Desse modo, ao ser atualizada e trazida como acontecimento real para outro “agora”, a Páscoa abre no tempo em que está sendo celebrada uma presentificação qualificada do misterioso enredo do desígnio divino, inserindo os homens como participantes do mistério de *ser filho no Filho* (“*fili in Filio*”). Dessa maneira, os sacramentos reafirmam a Páscoa como o centro da história, sendo ela a porta da eternidade e do relacionamento com o Deus vivo. A Páscoa, portanto, efetiva a plena comunhão dos homens ao seu ser Igreja (como comunidades de filhos no Filho) e, por isso, realiza todas as implicações dessa condição: vive a História encarnada de Cristo, vive a História eterna de Cristo, vive a história de comunhão ao todo do Corpo de Cristo. Assim, o sacramento torna-se memorial da Salvação, atualização presente e eficaz, e antecipação da realidade do céu (que é a permanência definitiva desse estado de profunda comunhão de amor, no qual Deus será tudo em todos).

Destarte, com tudo o que foi exposto, pode-se afirmar que o agir divino visa a trazer a eternidade para perto do homem (e levar o homem à eternidade), pois eternidade e soteriologia estão intimamente relacionadas. Isso porque a eternidade é o aspecto que acompanha a dimensão salvífica, já que é o Deus eterno e onipotente que salva. Cristo, de fato, é o sujeito principal da obra salvífica, enquanto perfeito Deus e perfeito homem (*perfectus Deus et perfectus homo*). A Igreja, como corpo de Cristo, por sua vez, é condição também para a presentificação do eterno, pois é ela a realidade em que o ligame fundamental do elemento humano e divino acontece. E os sacramentos são os canais de entrada na eternidade que perpassam a história, ao passo que são celebrados pela Igreja através dos séculos.¹³²

Diante disso, caso fosse necessário fazer uma conceituação prévia do que seria a vida eterna, poder-se-ia dizer: o céu é uma eterna participação do *ser Filho de Cristo*. Assim, estar no céu é ser Igreja, de modo que se celebra perpetuamente uma liturgia celeste, no qual história e eternidade se unem.¹³³ Assim a imagem celeste expressa no livro do Apocalipse se revela significativa, ao comunicar a vida eterna em linguagem litúrgica:

¹³² ALVIAR, J. José. **Escatologia**. Navarra: Ediciones Unirversidad de Navarra, 2007.

¹³³ RATZINGER, 2019.

Depois disso, eis que vi uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas. Estavam de pé diante do trono e diante do Cordeiro, trajados com vestes brancas e com palmas na mão. E, em alta voz, clamava:

“A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro!”

E todos os anjos que estavam ao redor do trono, dos Anciãos e dos quatro viventes se prostraram diante do trono, com a face por terra, para adorar a Deus:

“Amém! O louvor, a glória, a sabedoria, a ação de graças, a honra, o poder e a força pertencem ao nosso Deus pelos séculos dos séculos. Amém!”

Um dos Anciãos tomou a palavra e disse-me: “Estes que estão trajados com vestes brancas, quem são e de onde vieram?” Eu lhe respondi: “Meu senhor, és tu quem o sabe!” Ele, então me explicou: “Estes são os que vêm da grande tribulação; lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro. É por isso que estão diante do trono de Deus, servindo-o dia e noite em seu templo. Aquele que está sentado no trono estenderá sua tenda sobre eles: *nunca mais terão fome, nem sede*, o sol nunca mais os afligirá, nem qualquer calor ardente; pois o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará, conduzindo-os até às fontes de água da vida. E Deus enxugará toda lágrima de seus olhos”. (Ap 7, 9-17)

A vida eterna é, portanto, participação da vida de Cristo em relação ao Pai e ao Espírito, com todos os irmãos mergulhados na mesma comunhão, celebrando essa história divina, na medida que essa eterna liturgia é fonte de júbilo, adoração e ação de graças.¹³⁴ Daí, vê-se a continuidade entre o celebrar no tempo e a celebração do eterno: são realidades que se comunicam, a comunidade celeste e a comunidade militante conseguem formar, pelo culto, a comunhão da participação de um só Corpo, apesar de estarem em diferentes situações. Com efeito, há uma relação de interação: elas interagem, de modo que a participação no mistério eterno da comunidade triunfante expecta pela chegada da comunidade militante.¹³⁵

A partir disso, radica-se que o destino pós-morte de cada homem está conexo com seu comprometimento para com essa liturgia, no sentido de haver a exigência de fazê-la viva, real e ativa, na totalidade da vida daquele que a celebra. Por isso, o homem é responsável por expressar os mistérios celebrados como acontecimentos realmente comunicados em sua vida, de modo a fazer da própria vida uma extensão dessa liturgia. Assim, revela-se o caráter escatológico do ato litúrgico, e o caráter moral da responsabilidade humana para o cumprimento da obra de Cristo em sua própria salvação, e na salvação de todos os homens, na qual está ligado intrinsecamente em seu ser Pessoa.¹³⁶

Com tudo isso, a eternidade se revela como uma realidade de doação divina e de acolhida humana que se dispõe a imitar o mesmo ato doador. E é a consumação desse ato de sinergia que determinará o *como* da vida pós-morte e da consumação de toda a dinâmica do

¹³⁴ VAZ, 1995.

¹³⁵ RATZINGER, 2020.

¹³⁶ VAZ, 1995.

histórico e do temporal no progresso dos séculos até a segunda vinda de Cristo, em que o homem dará definitivamente o seu clamor de pertença ao Cristo, quando aclamará de modo permanente: “Vem, Senhor Jesus”, o *Maranathá*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de a palavra Eternidade, quando escutada corriqueiramente no âmbito religioso, ser facilmente associada aos novíssimos e às esperanças futuras nas situações pós-morte, a reflexão buscou lê-la a partir de um universo de relações mais amplo. Tudo o que foi exposto aponta que a Eternidade pode não ser apenas uma realidade do além, do futuro, mas e sim ser pensada também como uma realidade que toca em diferentes aspectos da fé da vida presente, neste mundo do devir. Isso, no entanto, não significa que a referência às realidades futuras não aconteça. Significa que as perspectivas escatológicas do além já estão intimamente relacionadas com as manifestações escatológicas do aquém, pois há uma predestinação do encontro e da vinculação dessas duas instâncias, que encontra sua realização na medida em que o vínculo unificador do divino e do humano se estabelece e se intensifica.

Por essa razão, a eternidade não é um apenas um mundo do além-história, isto é, um mundo que se mostra como meta ainda distante. É uma realidade já presente no *agora* do tempo, de certo modo, pois essa Eternidade, que se trata do mistério da participação do homem no ser de Deus, está já diante do homem, de modo acessível, comunicável e experimentável. Em outras palavras, a Eternidade se mostra em postura de abertura e relação para com a História.

Nesse sentido, entende-se que o presente trabalho monográfico teve êxito em cumprir seu *objetivo geral* de investigar o dinamismo de relação da História e da Eternidade, a partir do prisma do mistério sempre atual da salvação em Cristo. Visto que lidou com o conceito de eternidade na sua presença íntima e transcendente com a história, na perspectiva própria do *ser* de Deus, e buscou captar essa presença do eterno na manifestação salvífica de Deus na história, sendo fator importante na eficácia resultante dessa manifestação. Desse modo, o presente trabalho de pesquisa alcançou também seus *objetivos específicos*, haja vista que apreciou o conceito de Eternidade; refletiu sobre como a Eternidade se manifesta na temporalidade da História; destacou o processo de elevação da história realizado pela Eternidade; e salientou a grande necessidade que a História tem de se unir à Eternidade para se realizar enquanto História; e, por fim, enumerou algumas experiências de Eternidade na temporalidade.

Entretanto, há de se destacar que ainda faltou a ela tratar especificamente de algumas questões importantes pelo prisma do dinamismo aqui investigado. Questões essas que não

foram abordadas por razão de tempo hábil de pesquisa. Dentre as mais relevantes, estão as reflexões centrais do tratado escatologia, isto é, dos novíssimos: céu, purgatório, inferno. Também se reconhece a necessidade de refletir sobre as questões de escatologia intermediária, da *parusia*, do juízo particular e do juízo final.

Além disso, surgiram outros questionamentos ao longo do caminho, que poderão servir de aprofundamento em vista de uma pesquisa futura. Esses questionamentos são: como a eternidade se relaciona com cada sacramento em particular? Se a eternidade se manifesta na história como entender o conceito de “Inspiração divina” dos autores sagrados, mediante a noção de presencialidade do eterno no tempo? Seria possível ler o desenvolvimento da doutrina cristã por meio dessa relação entre a História e o Eterno?

De qualquer modo, em linhas gerais, mesmo com os limites da presente reflexão, algumas considerações importantes foram levantadas: a primeira está na noção de entendida como potencialidade de história. Nesse sentido, essa perspectiva aponta para um dinamismo de relação que sugere, já de antemão, que no mistério divino há uma inclinação de aproximação ao histórico. Deus está eternamente voltado a se doar para aqueles que ama, para fazer com que esses amados participem de sua eternidade.

A segunda importante consideração está em perceber, pelo prisma da eternidade, que há uma espinha dorsal que unifica em um mesmo mistério toda a pluralidade histórica de experiências humanas para com o divino, vividas no grande quadro da história economia da Salvação. Assim, pelo mistério de uma aproximação da História Eterna com a história humana, as duas Alianças – Antigo e Novo Testamento – se correspondem e se referem, como também as muitas histórias inseridas no mistério da história de Cristo mediante a Igreja, constituindo assim um mesmo enredo salvífico, no qual cada um dos seus participantes manifesta esse enredo eterno de maneira particular, mas, ao mesmo tempo, comum ao todo da comunidade alcançada pela Salvação. Portanto, a eternidade é um mistério da unidade na pluralidade de diferentes histórias, assim como o é a Trindade. O que não é estranho, pois, se a Vida Eterna é a vida total em Cristo e em Deus, assim o seu modo de se dar corresponde ao mistério que a fundamenta.

A terceira consideração está em destacar o lugar que a Cristologia ocupa em todo o processo de eternização da História. Cristo é realmente a ponte entre a realidade transcendente e a imanente. É pelo seu ser Filho, na sua eterna relação de amor com o Pai e com o Espírito Santo, e pela sua Encarnação, que Ele efetiva o movimento de aproximação do Eterno no tempo. Desse modo, como foi apresentado no segundo capítulo, a ação crística sempre esteve relacionada à intervenção divina no tempo, tanto na Antiga quanto na Nova Aliança.

Nesse sentido, percebeu-se que o processo de abertura progressiva da História para o Eterno se deu pela união hipostática, pela qual o Verbo, que é verdadeiramente Deus, ao se fazer verdadeiramente homem, isto é, um ser temporal, abraçou o todo da História na medida em que prosseguia no tempo como um ser histórico, para assim inaugurar nessa sua história humana sensível, um símbolo eloquente e eficaz de comunicação e abertura à história transcendente e eterna para com o Pai e no Espírito. Desse modo, o Verbo Eterno ao entrar na história, eleva a história humana à comunhão com o Deus eterno. E o cume desse processo salvífico em Cristo, que é o mistério pascal, por sua vez, mostra-se como o centro de gravidade para qual todos os círculos temporais convergem e estão destinados a se inserirem. Portanto, a Páscoa de Cristo revela-se como o centro da história, o paradigma e a porta de entrada pela qual os homens ingressam no “mundo” eterno.

Com tudo isso, é visível o potencial de versatilidade que o conceito de Eternidade tem como chave de leitura teológica. Por essa razão, é um tema que clama por um aprofundamento maior e mais acurado, que depois poderá ser aplicado a um grande universo de questões teológicas. Contudo, por hora, já é suficiente o mérito do presente trabalho, para favorecer, de algum modo, a tomada de consciência de que a fé dá ao homem desde já uma janela de comunhão entre o pretérito, o presente e o futuro, entre o máximo e o mínimo da existência, e entre o todo e o particular. Uma consciência fortalecida pela certeza de que o homem, em Deus, pelo vínculo de Cristo, portanto, não está isolado no instante e na singularidade, mas está no Eterno na medida que a história consegue comportar, para que assim a sua História ganhe a medida da Eternidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIAR, J. José. **Escatologia**. Navarra: Ediciones Unirversidad de Navarra, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. I Parte, Questões 1-43. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- BENTO XVI (RATZINGER, Joseph). **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.
- BENTO XVI. **Deus Caritas est: sobre o amor cristão**. 11ª ed. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Bíblia de Jerusalém**. 12 reimp. São Paulo: Paulus, 2017.
- BOÉCIO. **Liber de persona et duabus naturis**, 3 (PL 64, 1. 343). *Apud*: LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- CASEL, Odo. **O mistério do culto no cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola.
- Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2000.
- CHESTERTON, G. K. **O homem eterno**. 1 Ed. Campinas: Ecclesiae Editora, 2014.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a revelação divina**. *In*: Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja**. *In*: Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- COSTA, Françoá. **Jesus Cristo, o único salvador: Cristologia-soteriologia**. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

DILTHEY, W. **Obras escolhidas** – Vol.4: A hermenêutica e o estudo da história (1996).

FORTE, Bruno. **Trindade como História**. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO. **Carta Apostólica *Candor Lucis Aeternae*: no VII centenário da morte de Dante Alighieri**. 25 de março de 2021.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GARRIOU-LAGRANGE, R. O.P. **O homem e a eternidade: A vida eterna e a profundidade da alma**. 1ª ed. Campinas: CEDET, Editora Ecclesiae, 2018

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas** – Primeiro volume – Prolegómenos à Lógica Pura: de acordo com o texto da Husserliana XVIII editado por Elmar Holenstein. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

LACOSTE, Jean-Yves. *Note sur le Temp: Essai sur le raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: PUF, 1990.

LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LATOURELLE, René. **Teologia da Revelação**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: a infância**. São Paulo: Editora Planeta, 2020.

RATZINGER, Joseph. **Escatologia**. 2ª Ed. São Paulo: Molokai, 2020.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. 8ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph. **Teologia da Liturgia – O fundamento sacramental da existência cristã**. Brasília: Edições CNBB, 2019.

REIS, J. C. Tempo, História e Compreensão Narrativa em Paul Ricoeur. **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 12, n. 1, 2006.

RICOUER, P. **Tempo e Narrativa**, vol. I. Campinas: Papyrus, 1994.

RICOUER, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1999.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica e crítica**. Vol 1. Ijuí: Unijuí, 2005.

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

VAZ, Henrique C. de Lima. Tempo, experiência, absoluto: um itinerário da questão do homem. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 241-258, abr./jun. 1995.

VON BALTHASAR, **Teologia da História**. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

XAVIER, Donizete. **Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2021.