

Luiz Antônio Reis Costa

REDIZER A ESPERANÇA
ANÁLISE TEOLÓGICO-LITÚRGICA DA ESCATOLOGIA DO
MISSAL ROMANO DE PAULO VI

Tese de doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

Luiz Antônio Reis Costa

REDIZER A ESPERANÇA
ANÁLISE TEOLÓGICO-LITÚRGICA DA ESCATOLOGIA DO
MISSAL ROMANO DE PAULO VI

Tese apresentada ao Departamento de Teologia
da Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia,
como requisito parcial à obtenção do título de
Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

AGRADECIMENTO

À Arquidiocese de Mariana, nas pessoas de nosso Arcebispo Dom Geraldo Lyrio Rocha e dos membros da equipe de formadores do Seminário Arquidiocesano de Mariana, pelo incentivo e apoio.

Ao Prof. Dr. Francisco Taborda, SJ, pela orientação competente, paciente e segura ao longo do processo de elaboração desta tese.

À FAPEMIG pela concessão da bolsa de estudos.

Aos familiares e amigos pelo apoio e companheirismo.

RESUMO

A liturgia eucarística é lugar teológico privilegiado da escatologia. No centro da celebração eucarística e do tratado escatológico está o mistério pascal de Cristo. A partir da abordagem teológico-litúrgica da eucologia é possível abordar os principais temas da escatologia, propondo-os de uma forma renovada e significativa. Esta tese tem como objeto de análise o missal romano de Paulo VI e as possibilidades que sua eucologia oferece para a elaboração de um discurso escatológico renovado.

Palavras-chave: eucaristia, escatologia, liturgia, mistagogia, missal romano

SUMMARIUM

Liturgia eucarística praecipuus est locus theologicus eschatologiae. In celebrationis eucharisticae atque tractatus eschatologici corde versatur mysterium paschale Christi. A disceptatione theologico-liturgica Eucologiae possibile est tractare praecipua argumenta eschatologiae ea proponendo genuine insignitoque modo. Haec Thesis habet, ut obiectum scrutationis, missale romanum Pauli VI atque possibilitates quas eius eucologia dat ad elaborandum sermonem eschatologicum renovatum.

Verba principalia: eucharistia, eschatologia, liturgia, mystagogia, missale romanum

SIGLAS

CIC – Catecismo da Igreja Católica

DCFC – Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo

DCFT- Dicionário de conceitos fundamentais da teologia

DCT- Dicionário crítico de teologia

DE – Dicionário de espiritualidade

DH – Denzinger-Hünemann

DL – Dicionário de liturgia

DTF – Dicionário de teologia fundamental

DTVC – Dicionário teológico da vida consagrada

GS- Gaudium et Spes

IGMR- Instrução geral do missal romano (3ª edição)

LG – Lumen Gentium

LMD – La Maison-Dieu

NGAL – Normas gerais do ano litúrgico

PG - Patrologia Graeca

PL – Patrologia Latina

SC – Sacrosanctum Concilium

SChr- Sources Chrétiennes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: FENOMENOLOGIA DA LEX SPERANDI	15
1.1 A escatologia originante	15
1.1.1 A esperança de Israel como pré-história da esperança cristã	16
1.1.2 A esperança cristã no Novo Testamento	22
1.2- A escatologia dos Padres da Igreja	30
1.2.1 A protelação da parusia e sua significação teológica	31
1.2.2 A apologética da ressurreição da carne e da imortalidade da alma.....	31
1.2.3 O advento do Reino milenário	34
1.2.4 A apocatástase.....	37
1.3 A escatologia medieval.....	39
1.3.1 O primeiro tratado de escatologia: o Prognosticon Futuri Saeculi de Juliano de Toledo (688).....	40
1.3.2 As sínteses escatológicas de Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo	41
1.3.3 A sistematização escolástica do discurso escatológico	43
1.3.4-O posicionamento magisterial: a Constituição Benedictus Deus	44
1.3.5 O Concílio de Ferrara- Florença (1438-1445)	46
1.3.6 A revolução de Joaquim de Fiore.....	47
1.3.7 Entre o apogeu e a crise do mundo medieval	50
1.4 A escatologia moderna.....	52
1.4.1 A contestação dos reformadores	52
1.4.2 A reação tridentina	54
1.4.3 Ao redor da neoescolástica	55
1.4.4 A renovação da escatologia	58
1.4.5 O debate protestante	59
1.4.6 O debate católico	63
a) Os antecedentes pré-conciliares.....	64
b) A escatologia do Vaticano II.....	66
c) A escatologia no período pós-conciliar.....	71

1.5- A DIMENSÃO ESCATOLÓGICA DA LEX SPERANDI.....	74
CAPÍTULO 2: CAMINHOS PARA RECOMPOSIÇÃO DO DISCURSO ESCATOLÓGICO.....	77
2.1 Primeiro caminho: a escatologia centrada no mistério pascal de Cristo	78
2.1.1 Mistério pascal: a centralidade perdida	78
a) A teologia jurídica e obscurecimento do mistério pascal.....	79
b) A hegemonia da teologia jurídica e suas consequências	82
2.1.2 Mistério Pascal: a centralidade recuperada.....	83
a) Mistério como categoria teológico-litúrgica	87
b) Mistério pascal de Cristo: centro e fundamento da escatologia	87
2.2.1 Uma linguagem analógica	89
2.2.2 Uma linguagem fundada na revelação divina que se dá na história humana	89
2.2.3 Linguagem e escatologia: o desafio da vinculação existencial.....	90
2.2.4 A liturgia como linguagem	92
2.2.5 Um especial destaque: a narração e o universo simbólico	94
2.2.6 A narração.....	95
2.2.7 O universo simbólico da liturgia cristã.....	96
2.3 Terceiro caminho: lex sperandi gerando práxis transformadora.....	101
2.3.1 Vaticano II: esperança cristã e compromisso histórico	102
2.3.2 Escatologia e práxis cristã	105
a) A práxis cristã é uma práxis escatológica	105
b) A esperança escatológica como instância crítica.....	107
c) Esperança, práxis e liturgia.....	109
2.4 Quarto caminho: A inculturação da fé cristã como horizonte do redizer a esperança.....	111
2.4.1 O conceito de cultura e suas implicações	111
2.4.2 O conceito de inculturação e seus desdobramentos práticos	113
2.4.3 Cenários da inculturação	114
a) O mundo bíblico como o primeiro cenário da inculturação.....	115
b) Da helenização do cristianismo à cristandade	117
c) A modernidade como novo e desafiante cenário da inculturação da fé.....	119
2.5 Conclusão: redizer a esperança é uma tarefa hermenêutica.....	122
a) Redizer a esperança “em Cristo”, “no Espírito” e “como Igreja”	124
b) Referenciais irrenunciáveis ao se redizer a esperança	125

CAPÍTULO 3: CRISTO, NOSSA PÁSCOA, NORMA DA ESPERANÇA CELEBRADA.....	129
3.1 A Igreja como comunidade escatológica	129
3.1.1 Concretizações escatológicas.....	130
3.1.2 Liturgia e transfiguração escatológica da humanidade, da história e da criação	131
3.2 Mistagogia e teologia	133
3.2.1 Por um intercâmbio mistagógico entre teologia e liturgia.....	133
3.2.2 A especificidade da liturgia como lugar teológico.....	134
3.3 Redizer a esperança.....	136
3.3.1 Redizer a esperança a partir da eucologia eucarística	136
3.3.2 Redizer o que já se deu, redizer o que se espera.....	137
3.4 A dimensão escatológica da liturgia	138
3.4.1 Cristo nossa páscoa: norma da esperança celebrada	138
3.4.2 A missão de Cristo como escatologia.....	139
a) O sentido escatológico da pregação de Jesus	139
b) As ações de Jesus como práxis escatológica.....	145
3.5 A páscoa de Cristo como evento escatológico.....	149
3.5.1 O sentido escatológico da cruz	149
a) Narrativa da instituição	150
b) O tema da cruz nos prefácios	153
c) O tema da cruz na eucologia menor.....	158
3.5.2 O sentido escatológico da ressurreição	160
a) O tema da ressurreição nos prefácios.....	163
b) O tema da ressurreição na Vigília Pascal.....	166
c) O tema da ressurreição nas orações da coleta, sobre oferendas e pós-comunhão	175
CAPÍTULO 4: A PÁSCOA CONSUMADA SEGUNDO A LITURGIA	184
4.1A ascensão do Senhor: aurora da plenitude consumada.....	185
4.1.1 A eucologia maior da solenidade da ascensão: os prefácios	186
4.1.2 A eucologia menor da solenidade da ascensão.....	187
4.2- O Espírito Santo como consumidor escatológico.....	189
4.3 O Espírito Santo e a eucaristia	192
4.3.1 A epiclese.....	193
4.3.2 A epiclese sobre as oblatas	194

4.3.3 Epiclese sobre os comungantes.....	199
4.3.4 As intercessões da anáfora: prolongamento e especificação da epiclese	202
4.3.5 A expressão “corpo de Cristo”: sentido teológico-litúrgico	203
4.3.6 Reconciliação e unidade: epifania do corpo de Cristo	204
4.3.7 A menção dos santos e dos defuntos nas intercessões	206
4.3.8 A doxologia da anáfora e o seu Amém conclusivo	208
CAPÍTULO 5: OS EVENTOS ESCATOLÓGICOS À LUZ DA EUCOLOGIA	211
5.1 A parusia.....	211
5.1.1 A Parusia na eucologia do ciclo do natal.....	212
a) Os prefácios do tempo do advento.....	213
b) Os prefácios do natal e da epifania	216
c) A eucologia menor do advento	218
d) A eucologia menor do Natal e da Epifania	222
5.1.2 A expectativa na parusia no tempo comum.....	223
a) Os prefácios dos domingos do tempo comum: VI e IX.....	224
b) Prefácio comum V: a proclamação do mistério de Cristo	226
5.1.3 A parusia na anamnese das anáforas e nas aclamações anamnéticas.....	227
5.1.4 O caráter parusíaco do Sanctus	233
5.1.5 Ritos da comunhão: comungar na esperança da vinda do Senhor	236
a) A Oração do Senhor	237
b) Embolismo	238
c) A aclamação doxológica	239
5.1.6 Uma festa parusíaca: a apresentação do Senhor	240
5.2 A parusia como revelação e consumação escatológica.....	241
5.2.1 Parusia como plenitude da vida: a ressurreição dos mortos	241
a) O prefácio da solenidade da Assunção de Nossa Senhora	243
b) Os prefácios dos fiéis defuntos.....	245
5.2.2 A parusia como manifestação da justiça de Deus: o juízo	248
5.2.3 A parusia e a plenitude do humano: a vida eterna	251
a) Natureza da oração pós-comunhão	251
b) O efeito escatológico da eucaristia: a vida eterna.....	252
5.2.4 A parusia e a revelação da possibilidade da morte eterna: o “Hanc igitur” do cânon romano	259
5.2.5 A parusia e o amor purificador: o purgatório	262

a) O memento dos defuntos nas anáforas.....	270
b) A eucologia menor das missas dos defuntos.....	271
5.2.6 A parusia: ato inaugural da nova criação.....	274
a) O mistério do novo céu e da nova terra.....	279
b) A remissão dos pecados	280
5.2.7 A conclusão escatológica do ano litúrgico: solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do universo	283
a) O prefácio	284
b) A eucologia menor da solenidade de Cristo Rei	285
5.3 Conclusão: a dimensão escatológica da eucaristia.....	287
CONCLUSÃO.....	287
BIBLIOGRAFIA	293

INTRODUÇÃO

A escatologia conheceu notáveis avanços e aprofundamentos desde o século XIX. Todavia, a longa série de conquistas obtidas não pode gerar a sensação de tarefa cumprida. O moderno debate escatológico criticou severamente a apresentação tradicional dos novíssimos, levantou novos questionamentos e propôs outros modelos de compreensão. Entretanto ainda permanecem vários desafios e surgem novas perplexidades. Durante séculos predominou na praxe eclesial o anúncio dos novíssimos unido a um tremendo rigorismo moral. O medo do inferno foi, muitas vezes, o grande motivador das mudanças comportamentais e de variadas práticas devocionais e sacramentais. Com a renovação da reflexão teológica e do agir pastoral, intensificados após o Concílio Vaticano II (1962-1965), operou-se uma impressionante transformação. O período pós-conciliar testemunhou o abandono deste paradigma escatológico que vigorou durante séculos.

A reflexão teológico-escatológica, também experimentou a sua “virada copernicana”: saiu do esquema tradicional dos novíssimos (praticamente limitado à escatologia individual) e abraçou a proposta de uma escatologia renovada (articulada em escatologia da pessoa, da história e do cosmos). Todavia, esses avanços relevantes ainda não atingiram as comunidades cristãs com a intensidade devida e as circunstâncias atuais (secularização, pluralismo religioso e cultural, persistência do antigo modelo de escatologia no imaginário popular e na vida devocional) pedem que a esperança cristã seja redita sem reducionismos e de forma contextualizada.

O ambiente acadêmico das faculdades e seminários assumiu, com graus diferenciados de adesão, a escatologia renovada. No entanto, o desencontro se dá no cotidiano das comunidades de fé. A maioria dos cristãos ainda tem como referência a velha escatologia, mesclada com uma infinidade de elementos religiosos e culturais oriundos do mundo plural em que vivem. O antigo discurso escatológico continua influenciando várias gerações cristãs. O advento da mídia televisiva católica e protestante agrava a situação, pois é essa escatologia limitada que, na maioria das vezes, veiculam em sua programação. Constata-se, muitas vezes,

um abismo entre o que foi alcançado pela reflexão teológica e a experiência concreta das comunidades cristãs que desconhece a renovação profunda obtida pela escatologia.

Diante desse quadro surge, muitas vezes, um impasse dramático. A pregação escatológica dos ministros da Igreja transforma-se num discurso que, quando não se choca com a sensibilidade popular, sequer desperta uma significativa mudança de compreensão. Muitos não reconhecem no novo modelo escatológico a sua fé. Surgem dúvidas, confusão e não poucas perplexidades. Opta-se pelo mais cômodo: silenciar a temática escatológica ou, por algo bem pior, a volta daquela pregação escatológica em voga no período pré-conciliar, sob o pretexto de fidelidade à ortodoxia.

Por sua vez, a escatologia tem na liturgia um lugar teológico privilegiado. No centro da celebração litúrgica e do tratado escatológico está o mistério pascal de Cristo. A teologia e a liturgia revelam o culto cristão, especialmente a eucaristia, como momento por excelência da *celebração-experiência* e da *antecipação-espera* das realidades escatológicas. Os grandes temas da escatologia emergem vertidos sob a forma de eucologia, possibilitando uma reflexão teológica que articule *lex orandi* e *lex sperandi*.

A vida litúrgica oferece um amplo horizonte e novas possibilidades para a teologia sacramental e a escatologia. Urge, portanto, uma mistagogia escatológica. Aqui entendemos mistagogia não como uma espécie de meio esotérico, reservado a uma casta de iniciados no sentido profundo da liturgia, mas como um caminho aberto a todos os membros da Igreja. Mistagogia como um autêntico itinerário espiritual, capaz de efetivar a assimilação existencial da esperança cristã.

Nessa direção Cesare Giraudo propõe a redescoberta da eucaristia, tomando como referência a metodologia seguida no primeiro milênio. Os Padres da Igreja refletiam sobre os sacramentos e, em particular, sobre a eucaristia, de uma forma bem fecunda.

Eles estudavam os sacramentos no culto e a partir do culto. Sua preocupação principal era, por meio de uma compreensão orante, introduzir os fiéis no mistério mesmo. Em relação à teologia dos sacramentos, *primeiro rezavam e depois criam, rezavam para poder crer, rezavam para saber como e o que deviam crer*. Para os Padres, o lugar privilegiado onde se estudavam os sacramentos era a Igreja; antes de mais nada, a igreja entendida como edifício, e depois a Igreja entendida a partir do momento em que se vê constituída como assembleia que celebra¹.

Esse caminho é a grande inspiração que pretendemos seguir em nossa pesquisa. Queremos indagar não só aos teólogos, mas principalmente ao texto litúrgico, descobrindo o que ele tem a nos dizer sobre a escatologia. Da mesma forma, é nosso intento relacionar os

¹ GIRAUDO, Cesare. *Redescoberto a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 9-10

dados obtidos na análise da eucologia com os dados fornecidos pela reflexão teológica. A meta perseguida é a de obter uma compreensão mais exata sobre a esperança escatológica que proclamamos na liturgia, tomando como referência o missal romano de Paulo VI.

Consideramos viável esse caminho e nele podemos colher contribuições expressivas para redizer a esperança no contexto atual. À Igreja cabe a missão de partilhar com o mundo a esperança que Cristo, em seu mistério pascal, nos comunicou. Entretanto, a Igreja somente poderá realizar esse aspecto importante de sua missão se estiver profundamente tomada pela esperança que anuncia. Só assim o seu anúncio será credível e sua partilha aceita. Turbulências e desencontros marcaram o caminho do discurso escatológico cristão. Inúmeras vezes a Igreja teve de redizer para si mesma qual era a sua esperança, antes de proclamá-la aos outros. Vivemos num momento histórico que novamente nos convoca à tarefa de redizer a esperança. Rediz-se a esperança de maneiras variadas, adaptadas a cada contexto. A reflexão teológica é uma das instâncias fundamentais nesse processo. É justamente nesse âmbito que se situa a presente tese.

Ponto de convergência de vários caminhos teológicos é a teologia eucarística. O método mistagógico realça essa convergência e a descoberta de múltiplas interfaces, como é o caso da relação eucaristia-escatologia. Reconhecemos, por isso, o valor da opção metodológica de Cesare Giraudo, também assumida por nós nessa tese:

Que se volte a estudar a eucaristia “na Igreja”, como se fazia no tempo dos Padres. Também quando somos chamados a estudá-la na sala de catequese ou de ensino superior, nas dependências de uma escola, não nos esqueçamos de que será estudada olhando para a igreja, com os olhos fixos no altar, com os ouvidos atentos ao ensino daquela oração, sem a qual a Igreja não pode fazer a eucaristia. Se fizermos assim, voltaremos a descobrir de verdade a eucaristia, voltaremos a descobrir a Igreja².

A tese está dividida em cinco capítulos que, ao final, responderão à pergunta: É possível redizer a esperança cristã a partir da eucologia do missal romano de Paulo VI?

O conjunto eucológico escolhido como objeto de análise e reflexão é o missal romano de Paulo VI³. A partir dele pretendemos elaborar uma reflexão teológica que contemple a conexão entre *lex orandi* e *lex sperandi*. Considerando que a escatologia possui uma caminhada histórica, no primeiro capítulo procuramos desenvolver uma fenomenologia

² Ibid., p. 11

³ Escolhemos a tradução brasileira do missal romano de Paulo VI (tradução da 2ª edição típica, enriquecida com certos acréscimos autorizados pela Congregação do Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos) por causa de nossa opção pela análise de textos litúrgicos que pertençam ao nosso cotidiano eclesial. Aguarda-se a publicação da tradução brasileira da 3ª edição típica do texto latino (2001). É um trabalho iniciado há mais de uma década.

da *lex sperandi*. Ou seja, uma abordagem sobre as configurações que a esperança escatológica assumiu ao longo da história. A esperança vivenciada pelas comunidades de fé dos tempos bíblicos é o ponto de partida do nosso percurso. A partir do mistério pascal de Cristo emergiu uma esperança ampla, isto é, uma esperança que não se reduz somente ao destino último do indivíduo, mas se desdobra como realidade dinâmica, capaz de abraçar a história humana e a criação inteira. Todavia, por motivos de ordem histórica e teológica, o que vigorou de forma hegemônica no segundo milênio cristão foi uma escatologia reduzida ao destino final do indivíduo, configurada segundo o clássico esquema dos novíssimos. Nesse capítulo apresentamos as várias etapas histórico-teológicas do discurso escatológico e procuramos compreender os motivos dessa redução da escatologia aos novíssimos. Abordamos também o questionamento e abandono desse modelo e os novos horizontes rasgados pela renovação da escatologia, operada pela teologia moderna.

A superação dessas limitações demanda um processo de recomposição que já está em curso. Esse processo de recomposição do discurso escatológico é o tema específico do segundo capítulo da tese. A tarefa de redizer a esperança no contexto atual é um trabalho complexo, repleto de desafios e possibilidades. Esse processo trilha os caminhos da centralização da escatologia no mistério pascal de Cristo, da busca de uma linguagem apta a transmitir a esperança cristã de forma significativa, da promoção de uma *lex sperandi* geradora de práxis transformadora e da inculturação como horizonte da esperança redita.

O terceiro, o quarto e o quinto capítulos constituem uma unidade. Neles se desenvolve a análise teológico-litúrgica da eucologia do missal romano de Paulo VI. A liturgia, tanto como lugar teológico quanto como ambiente de experiência eclesial da esperança, tem uma contribuição específica a oferecer ao discurso escatológico. O objetivo desses três capítulos é demonstrar que, nos textos eucológicos analisados, encontramos um referencial válido para a recepção e o aprofundamento teológico-existencial da escatologia renovada. Além disso, acreditamos que é possível estabelecer uma autêntica mistagogia escatológica, capaz de envolver mais amplamente as comunidades cristãs que adotam o rito romano.

É grave limitação compreender a teologia e a liturgia como grandezas isoladas, incapazes de interação e enriquecimento recíproco. O encontro de ambas não é apenas oportuno, mas necessário. Teologia e liturgia concorrem eficazmente para revelar a especificidade, a amplitude e a beleza da esperança cristã cujo centro é o mistério pascal de Cristo.

CAPÍTULO 1: FENOMENOLOGIA DA LEX SPERANDI

Uma das dimensões fundamentais da identidade cristã é a esperança escatológica. Tal esperança constitui-se como algo tão marcante e decisivo que sem ela o cristianismo se desfiguraria. A esperança cristã é uma esperança ampla: o seu horizonte extrapola a esfera meramente individual e ganha os contornos da história inteira e da totalidade do cosmos, mas não é assim que parece ser experimentada pela maior parte dos cristãos. Ainda perdura em amplos estratos uma compreensão da escatologia extremamente limitada ao indivíduo, reduzindo a escatologia aos novíssimos (morte, juízo, inferno, paraíso). Esta excessiva concentração da esperança cristã no âmbito individual é fruto de um longo e complexo processo histórico. Apresentar uma caracterização deste processo e seus desdobramentos é o objetivo do presente capítulo. Não se trata de uma apresentação detalhada e minuciosa, trabalho que extrapolaria os estritos limites desse capítulo, mas de uma visão panorâmica a partir de traços amplos e abordagens concisas.

A crescente renovação do discurso escatológico é uma das mais evidentes marcas da teologia moderna. Tal fato tornou possível tanto a releitura da esperança escatológica quanto a compreensão crítica das várias configurações históricas da *lex sperandi*. Tudo isso oferece a oportunidade singular de um amplo trabalho de recomposição da esperança cristã. Empenho que aprofunde a compreensão e a vivência da esperança escatológica, rompa velhos reducionismos que tantas vezes neutralizam a força e a significação dessa esperança e faça dela uma realidade capaz de interpelar o mundo contemporâneo. Todavia é fundamental, para se alcançar tal intento, uma compreensão do dinamismo histórico do discurso escatológico, enquanto uma das manifestações privilegiadas da *lex sperandi*.

1.1 A escatologia originante

O fundamento da esperança cristã está na pessoa e na história de Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado. Todavia o evento Jesus não é algo que emerge de repente, como que vindo do nada. Nele se manifesta o ponto culminante daquela esperança que teve o seu

começo em Israel. A esperança de Israel pertence à “pré-história” da esperança cristã não só no sentido de um encadeamento cronológico e histórico, mas principalmente no sentido teológico. A esperança cristã assume, ressignifica e supera todas as esperanças da Antiga Aliança.

1.1.1 A esperança de Israel como pré-história da esperança cristã

A teologia do Antigo Testamento é notadamente marcada pela diversidade e complexidade de suas expressões. Por este motivo não existe um consenso que harmonize e articule, com precisão cartesiana, todos os dados levantados pelos estudiosos. Todavia, é possível recolher aqueles elementos centrais que caracterizam o discurso escatológico veterotestamentário. Elementos que manifestam uma experiência de fé que gera esperança diante da história e do futuro.

O primeiro desses elementos é o rompimento com a concepção cíclica de tempo. Só podemos compreender a esperança de Israel a partir de sua singular experiência de fé. Fé e esperança determinaram decisivamente a forma como este povo interpretou o seu passado e se abriu para o futuro. Esta hermenêutica da realidade gerou uma concepção específica de tempo¹.

Fora do ambiente israelita predominava uma concepção cíclica do tempo. Vivendo submetido aos ritmos da natureza o homem antigo compreendia o tempo como algo imerso no ritmo inescapável de uma duração cíclica. Esta concepção do tempo cíclico é própria das chamadas religiões da natureza onde a divinização dos fenômenos naturais sacraliza a circularidade do tempo. Ao ser humano cabe, por meio de ritos e práticas cultuais, submeter-se ao ritmo dos ciclos cósmicos. O tempo é assumido como algo indefinidamente repetível. Dentro dessa cosmovisão o ser humano é um ser destituído de uma teleologia radical. No tempo cíclico não há um começo ou um fim em sentido absoluto. A humanidade se insere no tempo submetendo-se ao seu ritmo.

Esta circularidade fechada foi rompida a partir do modo como Israel passou a compreender a sua história. Von Rad assevera que Israel, durante largo período, participou da concepção cíclica de tempo, própria dos seus vizinhos. Todavia foi se desprendendo gradualmente delas ao historicizar festas cultuais que eram puramente nômades, relacionando-

¹ Cf. POLITI, Sebastian. *Una música infinita: escatología cristiana*. Buenos Aires: San Pablo, 1993, p. 106-108; TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender La escatologia Cristiana*. Stella: EVD, 1993, p. 53-60

as com acontecimentos históricos precisos (páscoa = saída do Egito) e não mais com fenômenos da natureza (páscoa = passagem do inverno para a primavera)². Aqui, portanto, temos um dado relevante: Israel ressignifica o tempo a partir de sua experiência de fé³. O Antigo Testamento, portanto, optou por uma cosmovisão de índole temporal e histórica. Israel vivia situado numa história essencialmente orientada para o futuro. O suporte para tal configuração era a sua específica noção de tempo e história, marcada por um começo bem definido, por uma teleologia precisa e por um plano salvífico bem determinado. Diante do tempo e da história o ser humano não é expectador passivo, mas protagonista efetivo ao lado de Deus.

Neste sentido é de fundamental importância a noção de criação. Tal noção aprofunda o já mencionado rompimento com a compreensão cíclica do tempo. Ao olhar para os albores da história, Israel encontra um começo claramente estabelecido: a criação. A cena do paraíso (cf. Gn 2, 8-17) é estruturada para expressar qual destino Deus quer para a humanidade e para todo o cosmos: o desígnio de vida plena e salvação⁴.

Outro elemento, digno de nota e determinante para a consolidação do rompimento com o tempo cíclico, é a chamada experiência da promessa. Tal experiência se deu quando, na sequência de acontecimentos ciclicamente previsíveis e aparentemente fechados em si mesmos, emergiu uma abertura para um futuro e para uma plenitude não previsíveis. Esta inusitada abertura para o futuro é o que chamamos de promessa. Mediante as várias formas de promessa Israel logrou descobrir que a história tem um sentido e uma finalidade. Mesmo diante das situações mais aflitivas e dos absurdos existenciais mais atrozes a promessa divina convocava Israel à esperança. A promessa se manifestava como a necessária abertura esperançosa para o futuro. Futuro onde Deus atuaria salvificamente.

Desta forma podemos notar que promessa é uma categoria fundamental para a compreensão teológica da realidade como história. Ela funciona como uma chave que oferece aos eventos singulares a indispensável abertura para o futuro, colocando Israel em permanente estado de expectativa e gerando uma inesgotável esperança. Tal constatação instaura uma tensão dialética entre a promessa e o seu próprio cumprimento. A cada promessa que se cumpria na vida de Israel seguia-se uma nova promessa, cujo horizonte de realização era ainda mais amplo⁵. Nenhum acontecimento singular tem a capacidade de exaurir a promessa

² Cf. VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento II*. São Paulo: ASTE, 2006, p.100-105

³ Cf. ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972, p. 100-101

⁴ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luís. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 2000, p.38-46

⁵ A promessa feita a Abraão (cf. Gn 12, 1-9) torna-se o fundamento sobre o qual é concretizada a sua

divina. Por isso, uma história orientada para o futuro, escatologicamente caracterizada pela contínua novidade da promessa de YHWH, é um dos elementos centrais do discurso escatológico do Antigo Testamento. O dinamismo e a tensão, presentes na estrutura promessa-cumprimento, geram a orientação escatológica da história de Israel.

Um terceiro elemento que caracteriza a escatologia do Antigo Testamento é a sua identidade eminentemente coletiva. A consciência escatológica veterotestamentária nunca perde de vista a coletividade, a história de Israel como um todo. As vicissitudes da esperança desse povo repercutem na forma como é expressa a sua compreensão escatológica. O destino do indivíduo só pode ser entendido se referido ao destino de todo o Israel.

Prosseguindo a caracterização da esperança de Israel encontramos ainda outro elemento fundamental: a relação estabelecida entre messianismo e escatologia⁶. A esperança de Israel gradualmente assimilou o anúncio de uma figura messiânica, oriunda da descendência de Davi e portadora não só da plenitude dos bens materiais e espirituais, mas também da vitória decisiva sobre os inimigos de Israel. Vislumbra-se a ação soberana de um futuro messias-rei que estenderá para todos os povos o raio de ação da promessa de Deus.

As raízes do messianismo ligam-se indissociavelmente ao contexto da promessa feita a Davi (cf. 2Sm 7, 14-16). Num primeiro momento interpretou-se a estabilidade da monarquia davídica como um sinal concreto da realeza de Deus concretizada no meio do seu povo. Porém, as vicissitudes históricas da monarquia davídica, máxime suas repetidas infidelidades, obscureceram esta perspectiva. Obscurecimento que atingiu o seu extremo por ocasião da queda de Jerusalém, do exílio na Babilônia e do conseqüente fim da monarquia em Israel.

A história concreta impôs a Israel a necessidade de uma reconfiguração de sua esperança. Já diante da monarquia decadente a pregação profética ousou rasgar novos horizontes: Israel não deveria esperar mais em reis passíveis de corrupção e infidelidade, mas sua esperança deve estar radicada em Deus mesmo, que haverá de reinar com justiça no meio do seu povo. Nasceu assim a esperança messiânica, pois um descendente de Davi será o instrumento escolhido para instaurar este reinado de Deus. Nesta realidade nova se darão a glorificação definitiva do nome de Deus e a felicidade do seu povo⁷.

própria ampliação na promessa feita aos hebreus escravizados no Egito, mediante Moisés (cf. Ex 3,1-10) e, posteriormente, a Davi e sua descendência (cf. 2Sm 7, 4-16). Estas promessas manifestam a experiência de fé vivida por um povo que caminha para um futuro garantido por Deus.

⁶ Cf. TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p. 70-84

⁷ Cf. POLITI. *Una música*, p. 117

Tais desdobramentos e ampliação da esperança de Israel ganharam contornos mais definidos com a profecia e a apocalíptica. Estes dois movimentos representaram uma nova etapa no processo de constituição da esperança de Israel. Foi o momento em que Israel se perguntou se a história realmente conhecerá um fim e sobre a significação salvífica desse fim⁸.

Um exemplo deste novo horizonte da esperança de Israel pode ser encontrado na profecia de Amós. Este profeta apresenta a perspectiva de um cumprimento definitivo das promessas de Deus, de uma intervenção definitiva e irrevogável de Deus na história. É aquilo que chama de “Dia de YHWH” (cf. Am 5,18-20). Não se trata de uma ruptura em relação às ações salvíficas de Deus realizadas anteriormente. O que temos é um salto qualitativo com a proclamação do cumprimento definitivo das promessas de Deus. Tal cumprimento engendra uma realidade nova, uma radical mudança na história e no cosmos. Servindo-se da interpelante força das imagens paradisíacas Amós proclama uma situação radicalmente nova para Israel (cf. Am 9, 13-15). Em outros livros proféticos essa ação escatológica de Deus traz consigo a configuração de uma nova forma de relação com o Senhor, marcada pela proximidade e intimidade (cf. Jr 31,31-34; Ez 36,28; Is 55,3).

No Dia de YHWH alcançará o devido término tudo o que Deus já havia começado desde a primeira de suas ações salvíficas, a criação. Por este motivo o Dia de YHWH é identificado também com o dia da nova criação (cf. Is 65, 17-18). Todavia é importante ressaltar que, para a pregação profética, este Dia se dará no decurso da própria história. Não havia neste momento a ideia referente a uma realidade que, de alguma forma, ultrapassasse os limites temporais da história presente⁹.

O século II a.C. assistiu ao florescimento de um novo gênero literário bíblico: a apocalíptica. O contexto era o da resistência combativa ao processo de helenização imposto pelos selêucidas aos povos por eles dominados. A intuição básica que percorre a literatura apocalíptica é de que os acontecimentos, por mais adversos e trágicos que sejam, estão sob o controle da providência divina.

A apocalíptica anuncia o emergir de um novo tempo, mesmo em meio a todas as perseguições e catástrofes. A ação escatológica de Deus consistirá na destruição da atual

⁸ Fim pode ter o sentido tanto de finalidade quanto o de término. No Antigo Testamento encontramos ambos. A experiência de fé feita por Israel nos mostra como se deu a acolhida da revelação de uma teleologia da história. Fim também significa término, e é neste sentido que os profetas descobriram que a história da salvação também terá um fim enquanto consumação-plenificação da história. Cf. POLITI. *Una música*, p.118

⁹ Cf. ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003, p. 28-36

configuração da história e do cosmos, avaliada negativamente, e na inauguração de um novo éon, uma nova realidade criada exclusivamente por Deus. Aqui reside a grande diferença entre profecia e a apocalíptica: a escatologia profética conta com o concurso do ser humano para operar a redenção. A apocalíptica não deixa espaço para essa forma de colaboração humana. Sua ênfase está na primazia da ação de Deus e do seu desígnio salvífico que se realizará apesar de todas as oposições¹⁰.

Por causa da pregação apocalíptica a esperança do Povo de Deus experimentou uma mudança radical. Diante da pregação profética o chamado era a uma participação ativa na configuração escatológica da história. Para apocalíptica o que importava era esperar confiantemente e perseverar na fidelidade até a eclosão da intervenção definitiva e salvadora da parte de Deus. Essa atitude menos ativa de espera e de perseverança fiel garantiria aos justos a sua preservação por ocasião do abalo cósmico e do ingresso no novo éon. Assim, a fé no poder absoluto de Deus se transformou em esperança: em meio à catástrofe Deus abriu um futuro benéfico para o seu povo. O maior mérito de Israel consistiu em não ter perdido esta esperança nem durante o exílio nem no período posterior, marcado também por grande instabilidade e tremendas vicissitudes. Outro desdobramento evolutivo, também ocorrido dentro do contexto apocalíptico, foi a ampliação da esperança escatológica individual com a promessa da futura ressurreição para aqueles que conservaram sua fidelidade à aliança, não obstante as perseguições e consequente martírio¹¹ bem o castigo final dos ímpios (cf. Dn12,2).

Esta teologia apocalíptica caracteriza o livro de Daniel (sobretudo os capítulos 7-12), determinados trechos veterotestamentários (cf. Is 24-27; 34-35; Ez 38-39; Zc 9-14) e, no Novo Testamento, o livro do Apocalipse. Os profetas, principalmente Ezequiel e Daniel, contemplam na queda de Israel a queda de todo um mundo caduco. Todavia não identificaram esta queda com um aniquilamento absoluto. A catástrofe que destruiu Jerusalém é narrada em dimensões cósmicas. Porém, em meio ao cataclisma, é possível entrever a figura misteriosa do “Filho do Homem” que vem mudar a sorte de Israel. O Filho do homem é, provavelmente, uma representação coletiva do povo que se manteve fiel. Todavia também se delineia, com traços igualmente misteriosos, outra figura representativa desse povo: o Messias¹².

A esperança de Israel foi constituída ao longo de séculos de história. Ela não foi fruto de debates acadêmicos ou reflexões meramente especulativas. A esperança de Israel

¹⁰ Cf. TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p.89

¹¹ Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 49-56

¹² Cf. BELLOSO, José Maria Rovira. *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 2000, p. 26

emergiu de sua experiência de fé confrontada com os múltiplos desafios da história vivida. Os escritos do Antigo Testamento não contêm uma doutrina escatológica unitária, articulada como num discurso sistemático. O que encontramos é a multiforme experiência de um povo, que interpretando a história à luz da fé, atesta o surgimento e o desenvolvimento de sua esperança escatológica¹³.

Esperança que é resposta existencial diante da promessa divina e de seus sucessivos e progressivos cumprimentos históricos. Cada cumprimento assume o conteúdo imediato das aspirações de Israel (vida, liberdade, terra, justiça, paz) e, em seguida, projeta-os para um horizonte de realização mais amplo. O objeto da esperança vai, gradualmente, sendo deslocado dos dons de Deus para o próprio Deus.

A esperança de Israel foi se tornando cada vez mais teocêntrica¹⁴. E, quando esta esperança interpretou a história, o que resultou foi a própria história reconhecida como lugar de encontro entre Deus e a humanidade. Deve-se também a este contexto as condições que possibilitaram o aparecimento, pela primeira vez em Israel, da crença na ressurreição dos mortos e a respectiva retribuição ultraterrena¹⁵. O ambiente espiritual gerado pela apocalíptica, somado aos acontecimentos dramáticos que envolveram a resistência judaica ao helenismo no século II a.C. (cf. 1Mc 2,1-70; 3,1-9,22; 2Mc 4,1-5,27; 6,1-7,42) criaram as condições necessárias para este outro salto qualitativo na esperança de Israel.

O encontro com Deus na história levará Israel a reconhecer o poder de YHWH não só sobre os acontecimentos, mas sobre a própria morte. Na derradeira fase da tradição veterotestamentária a esperança de Israel foi enriquecida com uma nova afirmação: a imortalidade. As intuições místicas dos salmos (cf. Sl 16, 49, 73) tornaram-se formulações explícitas no livro da Sabedoria (cf. Sb 3, 1-11; 5, 15-16). O justo nada tem a temer pois YHWH não permitirá que a morte prevaleça em sua vida. Para o indivíduo abriu-se uma esperança após a sua morte: a ressurreição. Este último contributo do Antigo Testamento ocupará um lugar central na nova aliança, assumido e ressignificado à luz do mistério pascal de Cristo. Por sua vez, o século XX, sobretudo a partir da descoberta dos manuscritos do Mar Morto (1947) despertou a atenção dos estudiosos para as tradições extra-bíblicas, particularmente a chamada literatura apócrifa judaica. Reconheceu-se que os apocalipses judaicos (obras como os livros de Henoc e Esdras, a Ascensão de Moisés, os apocalipses de Sofonias e Baruc) influenciaram poderosamente não só o ambiente israelita, mas também o

¹³ Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender* p 85-92

¹⁴ Cf. POLITI *Una música*, p.125

¹⁵ Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender*, p. 93

cristianismo nascente. Os apocalipses judaicos fizeram a releitura de antigas tradições de fé e comunicaram-nas não só ao judaísmo de seu tempo, mas também ao patrimônio da nova tradição que surgia. Tal releitura vinha carregada de força narrativa e simbólica a ponto de formatar o imaginário que herdamos acerca da alma e sua imortalidade, da ressurreição dos corpos, do juízo e da retribuição no pós-morte (inferno e paraíso), constituindo um autêntico elo de ligação entre o Antigo e o Novo Testamento¹⁶.

1.1.2 A esperança cristã no Novo Testamento

A firme convicção de que o mistério pascal de Cristo incide de forma decisiva sobre o curso e o sentido da história rege a elaboração Novo Testamento. Jesus, com palavras e obras, expressou de forma clara uma compreensão própria acerca da esperança de Israel e de seu cumprimento. Todo o Novo Testamento contém uma escatologia especificamente cristã que, portanto, difere da escatologia judaica. Difere não por contradizê-la, mas por assumi-la e assentá-la numa nova base¹⁷. A esperança cristã assume e supera todas as esperanças da antiga aliança.

O binômio assumir-superar significa que todos os conteúdos da esperança de Israel, compatíveis com o evento Jesus, estão integrados na esperança cristã. Por outro lado, a esperança cristã supera tudo aquilo que, diante dela, possuía sentido e vigência provisórios. Superação que também significa finalizar algo de modo decisivo, elevar a um plano superior, integrar numa configuração nova e definitiva.

Este movimento dialético aponta para uma mudança radical na estrutura da esperança bíblica. No Antigo Testamento o processo que envolvia a promessa, o cumprimento e uma nova promessa era essencialmente um processo inconcluso. A esperança de Israel continuamente tendia para um “mais” que ela mesma não sabia definir em toda a sua extensão e profundidade. Esta incompletude foi assumida de forma criativa pela fé de Israel, ainda que isto gerasse uma notável tensão interna. Gradualmente Israel integrou e alargou os horizontes de sua esperança, assimilando novas experiências, muitas delas dramáticas e impactantes, e reconfigurando-as num novo sentido.

¹⁶ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 52-79

¹⁷ Cf. CARVALHO, Maria Manuela de. *A consumação do homem e do mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, p. 103-107; RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa*, p.89-92,

Com Jesus Cristo acontece algo qualitativamente novo e único neste processo de constituição da esperança bíblica. A existência de Jesus é aquela realidade que se converte no lugar histórico e perceptível da ação salvífica de Deus.

O início do ministério de Jesus está intimamente relacionado com o ministério profético de João Batista. Tanto em suas palavras como em suas atitudes João correspondia ao estereótipo do profeta que anuncia a proximidade do juízo escatológico (cf. Mt 3,1-12; Mc 1,2-8; Lc 3, 1-18). A figura do Batista se aloja no horizonte da expectativa veterotestamentária. Todavia Jesus reivindica para si um “mais” em termos de relevância em relação à economia anterior: Ele é *mais* do que João Batista (cf. Mt 11,11), *mais* do que Jonas (cf. Mt 12,41), *mais* do que Moisés (cf. Mt 5,21), *mais* do que o templo e o sábio (cf. Mt 12, 6.8). Neste *mais*, tão reiterado e impressionante, emerge uma nítida vibração escatológica. Identificando-se pessoalmente com tão enfática *plusvalia* Jesus ultrapassa os limites da espera de seus contemporâneos e coloca-se a si mesmo, com suas palavras e gestos ministeriais, na esfera do pleno cumprimento da promessa. Jesus foi o único judeu que teve a ousadia de anunciar que o prometido tempo da salvação já havia começado (cf. Lc 4,14-21)¹⁸.

A totalidade da vida de Jesus é o cumprimento da promessa de Deus. *Cumprir* e *cumprimento* são termos que, quando aplicados a Jesus, revelam não só a execução de algo, mas a sua realização plena. A dialética João-Jesus é a dialética da promessa formulada e da promessa cumprida. João é o último elo da cadeia de expectantes do Antigo Testamento¹⁹.

Quando analisamos o discurso escatológico do Novo Testamento notamos a presença de determinadas categorias que aglutinam e articulam em torno de si as grandes linhas da esperança cristã. São elas *Reino de Deus/dos céus*, *ressurreição* e *parusia*.

A primeira dentre elas é a categoria *Reino*. Durante o seu ministério Jesus anunciou, de forma contundente e enfática, a chegada do Reino de Deus²⁰. A imagem central desta pregação de Jesus é o Reino de Deus. É a proximidade desse Reino (cf. Mc 1,15) o *leitmotiv* do seu anúncio. Ainda que o termo “Reino de Deus” tenha indiscutíveis raízes veterotestamentárias, especificamente na noção de reinado de YHWH, ele é uma expressão típica do Novo Testamento. Na pregação de Jesus o termo Reino não foi apresentado como

¹⁸ Também nas passagens correlatas: “o tempo já se cumpriu” (Mt 11,11), “a Escritura que acabais ouvir se cumpriu hoje” (Lc 4,21), “não vim para abolir a Lei, mas para cumprí-la” (Mt 5,17).

¹⁹ Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Para compreender*, p. 120-123

²⁰ A pregação de Jesus está centralizada na categoria Reino (de Deus/dos Céus). Dos 120 lugares onde esse termo aparece no Novo Testamento, 99 pertencem aos sinóticos. E, nestes, é na boca de Jesus que este termo aparece 90 vezes. Esta expressão é ocasional fora dos sinóticos e não era frequente nas fontes judaicas da época.

um conceito teológico rigidamente definido. Jesus preferiu ilustrar o seu significado, sobretudo através de parábolas e de ações emblemáticas de seu ministério.

Na pregação e na prática de Jesus o Reino é apresentado como uma realidade simultaneamente futura e presente. Temos um bom exemplo da expressão dessa simultaneidade nas parábolas do Reino (cf. Mt 13, 1-53) onde as imagens do semeador e das sementes, o joio e o trigo, o grão de mostarda, o fermento e a rede dramatizam de forma eloquente esta tensão dialética. Entre as dimensões de Reino presente e Reino futuro não existe oposição, mas uma relação de harmonia e complementariedade.

A categoria *Reino* tem uma dimensão de futuro que recebeu, principalmente nos evangelhos, a devida evidência. Por exemplo, no Pai Nosso, onde Jesus ensinou seus discípulos a rogar pela vinda do Reino (cf. Mt 6,10). Nas bem-aventuranças ele anunciou consolação e alegria para os pobres e sofredores (cf. Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23) e, em várias parábolas, exortou os seus discípulos a se conservarem vigilantes (cf. Mc 13.33-37; Mt 25.13ss; Lc 19.19-20,). Jesus também assume para si a designação de Filho do Homem com toda relevância escatológica que esse termo possui²¹. Cabe ao Filho do Homem trazer o julgamento divino e instaurar o Reino de Deus.

Na vida e no ministério de Jesus o Reino é também uma realidade presente²². Jesus fala insistentemente do Reino porque este já é uma realidade atual. “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali’. Porque o Reino de Deus está no meio de vós!” (Lc 17,20s). A pergunta sobre a vinda do Reino não se responde com um “aqui” ou um “ali”, mas com um “agora”. O *agora* da presença de Jesus. Jesus fala do Reino como nunca se falou antes porque Ele mesmo é o Reino.

Este Reino não é mero objeto de palavras. Ele é revelado nas obras de Jesus. Em primeiro lugar através das curas: “os cegos veem e os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem e os mortos são ressuscitados” (Mt 11,5). Para a mentalidade israelita as curas eram sinal da presença do Reino. Estas curas respondiam aos que questionavam se ainda estavam no tempo da promessa ou se já se iniciara o seu cumprimento: “és tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?” (Mt 11,3). Tais curas podem ser consideradas como o Reino de Deus em ações concretas. São ações que remetem à

²¹ O título “Filho do Homem” é uma expressão de inegável caráter escatológico (cf. Dn 7,13ss), pois associa o seu detentor com os acontecimentos finais. Jesus usou este título como sua autodesignação mais frequente. Ao fazer isso operou uma notável articulação entre presente e futuro, pois relacionou a sua *kénose* e a pobreza de manifestação como servo (cf. Mc 13,32; Mt 8,20; 11,19) com a glória futura de sua manifestação como Senhor (cf. Mc 8,38; 13,26).

²² Cf. RUIZ DE LA PEÑA. *Pascua*, p. 90-91

recuperação da vida e da saúde. Isto quer significar que o Reino não é algo que remete primariamente ao além, mas àquilo que Deus está obrando na terra. É também significativo que os milagres se realizem preferencialmente no dia de sábado, sinal da consumação da criação e revelação das dimensões cósmicas da salvação em Cristo.

Ao lado das curas estão os exorcismos. O mundo escravizado por Satanás contempla a aurora da sua libertação: “se é pelo dedo de Deus que expulso demônios então o Reino chegou para vós” (Lc 11,20). Durante a missão Jesus vê Satanás cair do céu como um raio (cf. Lc 10,18). Tais declarações são inéditas no judaísmo que desconhece uma ampla vitória atual sobre os poderes diabólicos. Assim já começou o combate e a vitória de Deus sobre o reino satânico tal como anunciara a apocalíptica (cf. Dn 12,1).

Nesta mesma linha, um outro fato impressionante: Jesus arrogou para si o poder de perdoar pecados. Ele não só anuncia o perdão divino. Ele perdoa efetivamente. Isto é sinal do cumprimento da promessa na efetivação do Reino em Jesus (cf. Mc 2,5-7). Inclua-se que a comunidade dos doze reunidos por Jesus, além de sua justificação em favor da missão, é também a inauguração de uma comunidade escatológica, onde se antecipa a plenitude do Povo de Deus, congregado a partir das doze tribos de Israel. Da mesma forma as refeições de Jesus são um sinal e realização do banquete messiânico²³. O conjunto desses dados desautoriza a afirmação de que Jesus promoveu uma escatologia exclusivamente futurista.

A pregação de Jesus ensina que Deus e o seu Reino já podem ser encontrados na própria história humana. O Reino também acontece e é experimentado quando pessoas e comunidades, à semelhança de Jesus, se abrem a Deus pela fé e são capazes de se aproximar dos outros com compaixão. Evidentemente a proposta do Reino exige uma resposta pessoal onde é fundamental a conversão (cf. Mc 1,15) e a disposição de deixar tudo e seguir Jesus (cf. p. ex. Lc 5,1s). Nunca podemos perder de vista que este Reino está decididamente orientado para uma consumação escatológica. A entrada nessa definitividade do Reino depende da relação com os outros, sobretudo os pobres e sofredores, assumida como manifestação da adesão ao Filho do Homem (cf. Mt 25,34-46).

A pregação de Jesus, fundada na revelação do amor compassivo de Deus que alcança até os pecadores, incomodou profundamente as autoridades religiosas e políticas do seu tempo. Seus adversários não conseguiam perceber o cumprimento da esperança de Israel na vida e no ministério de Jesus. A oposição cresceu cada vez mais, culminando com a sua condenação e morte na cruz. Todavia, este momento dramático e doloroso foi para Jesus a

²³ FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 115-118

oportunidade privilegiada de manifestar, ainda mais radicalmente, a natureza profunda do seu Reino e de se confiar totalmente ao Pai, o único capaz de justificá-lo. Esta confiança já o movera anteriormente a interpretar e celebrar a sua vida como um sacrifício amorosamente oferecido em favor de todos (cf. Lc 22, 19-20).

A segunda grande categoria escatológica é *ressurreição*. A ressurreição de Jesus constitui o núcleo da escatologia do Novo Testamento. É muito mais que um fato milagroso. É o evento escatológico por excelência, algo totalmente diferente da simples reanimação de um cadáver. “Significa que Deus justificou Jesus, ressuscitou-o para a vida eterna ‘no lado direito de Deus’ (At 2,33), que Jesus vive agora no presente eterno de Deus”²⁴.

A ressurreição de Jesus revela que o poder e o amor de Deus são mais fortes que o domínio da morte. Da mesma forma que Jesus ressuscitou também os que estão unidos a ele ressuscitarão. A toda humanidade é feita a promessa de vida eterna²⁵. A ressurreição de Jesus contém em si a promessa do triunfo de toda a criação sobre o pecado e a morte (cf. 1 Cor 15).

Desta forma a ressurreição de Jesus não é um evento individual, circunscrito à singularidade de sua pessoa. Pelo contrário; em Jesus temos as primícias da nova criação. Sua ressurreição é o ato inaugural do agir salvífico de Deus que cumpre a promessa de novos céus e nova terra. Na ressurreição foram liberados uma potência e um dinamismo irrefreáveis que abraçaram com o triunfo pascal todos os quadrantes da criação.

Neste ponto podemos introduzir a terceira categoria fundamental na escatologia do Novo Testamento: a *parusia*. O Novo Testamento emprega o termo *parusia* (de *páreimi*, “estar presente”, “chegar”) para referir-se ao advento glorioso de Cristo no fim dos tempos²⁶. É um termo que possui uma história complexa, funde em si várias imagens bíblicas diferentes e enraíza-se fortemente nos eventos finais, relacionando-se diretamente com a narrativa da vinda do Filho do Homem, revestido de glória e poder. (cf. Dn 7,13ss).

Já mencionamos anteriormente que, na profecia de Daniel, o *Filho do Homem* é símbolo do Povo de Deus. A apocalíptica judaica enfatizará o Filho do Homem como o protagonista do julgamento de Deus. Jesus se apropriou dessa imagem e, muitas vezes, identificou-se com o Filho do Homem no contexto do juízo escatológico (cf. Mt 24,30; 25,31; Mc 8,38; Lc 12,8).

²⁴ RAUSCH, Thomas P. *O catolicismo na aurora do novo milênio*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 55

²⁵ Cf. CHARPENTIER, Etienne. *Cristo ressuscitou*. São Paulo: Paulus, 1984, p.84-105

²⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa*, p. 124-125, ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 108-110

As primeiras comunidades cristãs tinham por iminente a vinda gloriosa do Ressuscitado. É neste contexto que o Novo Testamento exprimiu a sua expectativa quanto à parusia do Senhor. Os fatores que promoveram esta associação estavam ligados à proximidade com a ressurreição de Jesus. Se Jesus já ressuscitou é porque já estamos nos últimos dias. A apocalíptica judaica relacionava diretamente a ressurreição dos mortos com o juízo e o fim do mundo. Era um discurso dotado de notória aceitação nas comunidades cristãs de origem judaica. É por isso que encontramos uma expectativa tão viva nos testemunhos mais antigos da tradição neotestamentária (cf. 1Ts 4,16-17) e nas reelaborações seguintes (cf. 1Cor 1,8; 7,29; Lc 12,8). Desta forma o Ressuscitado foi identificado com o Filho do Homem vindo dos céus. Sua função corresponde a promover o dia do juízo e a consumação escatológica da promessa de Deus.

Posteriormente, o grande problema que a comunidade cristã primitiva enfrentou foi o de ressignificar a parusia a partir da sua protelação. Esperava-se a parusia para a primeira geração cristã, mas ela não aconteceu. Esta ressignificação se deu sem que a comunidade eclesial rejeitasse a espera da parusia. Constatou-se que a proximidade cronológica não pertencia ao núcleo da esperança escatológica cristã²⁷. Por isso a comunidade cristã continuou crendo na parusia, sem renunciar a sua atitude de expectativa e sem formular a sua espera a partir da proximidade cronológica.

O testemunho de 2Pd 3 confirma que a indefinição em relação ao *quando* da parusia, não acabou com a esperança parusíaca, pois esta se manteve acesa, como confirmam outros textos. A adaptação não traumática às novas circunstâncias da espera foi possível porque a pregação escatológica de Jesus fornecia recursos suficientes para realizar com êxito essa ressignificação²⁸. Ocorreu uma conversão da proximidade cronológica (quantitativa) para uma proximidade teológica (qualitativa). Houve também uma troca da protelação do prazo por uma dilatação deste prazo, algo justificado teologicamente e assimilado racionalmente pela comunidade cristã primitiva.

Em suma: a Igreja apostólica viveu esperando a parusia, calculando o seu acontecimento em termos de curto prazo, exortando à constante vigilância, pois o fim poderia

²⁷ A ideia de proximidade tem sua expressão mais imediata na proximidade cronológica, porém não se esgota nela. A representação apocalíptica do tempo possui duas dimensões que coexistem e interagem simultaneamente. Fala-se de presente e futuro em termos teológicos e não cronológicos.

²⁸ Na pregação de Jesus encontramos a relativização do tempo cronológico que desemboca numa ampliação do tempo da espera. Ora Jesus anuncia a iminência do Reino (cf. Mc 13, 28-30; 14,62), ora recomenda a vigilância e paciência diante de uma sempre possível protelação do prazo (cf. Mc 13,7.13.21-23)

sobrevir a qualquer momento, mas não chegaria de improviso. Todavia, as circunstâncias históricas concretas pediam a ressignificação da espera parusíaca, uma vez que o desfecho escatológico não acontecera no tempo esperado pela primeira geração cristã. Desta forma o que se conclui é que cada geração cristã deverá viver como se a parusia fosse acontecer em seus próprios dias.

A complexidade que verificamos na escatologia do Antigo Testamento se repete no Novo. É uma teologia viva e pujante, brotada do imediato da experiência de fé e que não segue a lógica de uma rígida sistematização. Seu centro é o mistério pascal de Cristo. Este mistério repercute não só na vida de Jesus, mas também na existência de seus discípulos, congregados como Igreja, na história da humanidade e na extensão de todo o cosmos. Comunidades e autores bíblicos expressaram a acolhida do mistério pascal como reflexão e, principalmente, como vivência da fé no Ressuscitado.

Como expusemos anteriormente os evangelhos sinóticos expressam a novidade do evento de Jesus de Nazaré, centralizando seu anúncio no tema do Reino. A partir da temática do Reino desdobram-se outras faces do mesmo anúncio: proclamação da parusia, do juízo e da ressurreição final. A escatologia joanina desenvolve a compreensão acerca da vida eterna, juízo e ressurreição como elementos que dão corpo ao seu discurso escatológico²⁹. A escatologia é um dos eixos centrais do *Corpus Paulinum*. A escatologia também forma a base para todas as outras afirmações teológicas de Paulo. Na complexa estrutura da teologia paulina nos deparamos com a herança da tradição veterotestamentária, a proximidade com a apocalíptica judaica e com o helenismo, a centralidade da ressurreição de Cristo como início da nova ordem escatológica. A relação entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos cristãos, o sentido pascal do morrer em Cristo e a parusia do Senhor são elementos centrais na escatologia de Paulo³⁰.

Nos demais escritos do Novo Testamento a escatologia continua presente sob outros enfoques. A carta aos Hebreus, ainda que não apresente uma temática escatológica específica, não deixa de fazer alusões à orientação escatológica da vida cristã por causa de sua relação essencial com o Ressuscitado. Ressalta-se a imagem do êxodo rumo à pátria futura e a

²⁹ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 80-97; KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus/Teológica, p. 315-371. Quando abordarmos o tema da vida eterna teremos o evangelho de João como principal referência bíblica e ali aprofundaremos essa categoria teológica.

³⁰ Cf. DUNN, James D.G. *A teologia apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 523-602; KREITZER, L.J. Escatologia in HAWTHORNE, Gerald. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008, p. 458-459; SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2010, p. 745-771

busca da realidade definitiva (cf. Hb 11, 17-19. 39-40; 13,8. 14.20). A fonte na qual a comunidade cristã recebe a libertação e haure vigor e renovação é o mistério pascal de Cristo (cf. Hb 2,14-15; 4,11; 10, 19-20.25). Por sua vez as cartas católicas centram-se nos temas da parusia e do juízo, com uma ênfase nitidamente parenética (cf. 1 Pd 1, 3-5; 4, 12-14; 2Pd 3, 8-14; Tg 2, 12-13, Jd 21)³¹.

O Apocalipse possui uma complexidade própria no contexto da mensagem neotestamentária. Sua origem revela-o como uma resposta de fé diante das situações dramáticas vividas por uma Igreja perseguida, no contexto do final do primeiro século da era cristã. O seu autor se vale do gênero literário apocalíptico, instrumento popular e bastante difundido naquele tempo, para consolar os fiéis e explicar o sentido de acontecimentos tão aterradores, exortando-as à fidelidade e à esperança na vitória pascal do Cristo, Cordeiro de Deus. É também objetivo do Apocalipse oferecer não só um sentido para a história presente, mas anunciar sua plena consumação no futuro³².

Tal como no judaísmo, o cristianismo também conheceu o fenômeno dos apocalipses extracanônicos³³. Dentre esses o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo são os de maior destaque. Desde o final do século XIX, a exegese e a teologia têm se debruçado sobre esses textos para compreender melhor o ambiente que os gerou bem como suas relações com o legado bíblico. A ênfase dos apocalipses extracanônicos recai sobre a vida futura, com especial preocupação sobre o destino final dos indivíduos. Constata-se nesses escritos a tendência de um discurso escatológico mais descritivo. É o início do processo de “coisificação” da escatologia que exercerá fortíssima influência sobre o imaginário cristão. A sobriedade dos textos canônicos não encontra eco nessas obras que se esmeram em descrever com pormenores as alegrias e os castigos do pós-morte. Essa tendência descritiva, sobretudo por causa do suporte encontrado na pregação e na arte, ganhará indiscutida hegemonia que vigorará por séculos. Um abalo considerável nessa “arquitetônica do além” virá apenas com a contestação moderna.

A escatologia bíblica segue, portanto, um longo caminho até ganhar a sua expressão final como anúncio da salvação definitiva para a humanidade, a história e o cosmos. Seu centro está firmemente estabelecido no mistério pascal de Cristo que irradia a renovação pascal para toda a criação.

³¹ Cf. ANCONA, *Escatologia Cristiana*, p.111-115; GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003, p. 432-442, 465-490

³² Cf. ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro. *Eis que faço novas todas as coisas: teologia apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 95-121; ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 115-119

³³ Cf. ANDRADE, p. 122-135

1.2- A escatologia dos Padres da Igreja

A expansão da fé cristã pelo mundo greco-romano impôs ao cristianismo, nascido no ambiente semita, a necessária tarefa da inculturação dessa fé. Os desafios e as situações inéditas do novo contexto exigiram respostas situadas num novo horizonte existencial. Aos pastores e mestres das comunidades cristãs coube a tremenda tarefa de redizer a fé e a esperança cristãs de forma nova e criativa, mas dentro de uma substancial fidelidade aos dados da revelação bíblica.

Os Santos Padres foram os responsáveis pela elaboração de toda a teologia cristã da antiguidade, sem excluir a escatologia. A escatologia patrística possui traços distintivos. O primeiro é a sua evidente complexidade³⁴, o que torna difícil qualquer tentativa de sistematização. Nesta época a escatologia não pode ser encontrada em tratados específicos, pois está dispersa por toda a vasta produção literária dos Padres da Igreja.

O encontro do cristianismo com a cultura greco-romana nem sempre foi pacífico e acolhedor. Eram frequentes os ataques contra a credibilidade da esperança cristã. Correntes doutrinárias desviantes, como o gnosticismo e posteriormente outras heresias, também tocaram a escatologia e exigiram discernimento em prol da ortodoxia da fé. Terminadas as grandes perseguições e mudado o cenário histórico-político o cristianismo foi reconhecido como religião do império. Tal estabilidade gerou novas vicissitudes. Surgiu a chamada “teologia imperial” que via este novo contexto como uma forma privilegiada de realização da esperança escatológica. A vida cristã enfraqueceu-se em seu fervor e tendia a uma profunda desfiguração. Foi quando apareceram iniciativas de restauração da pureza da vida cristã, conforme o estilo da Igreja primitiva. Tal intento se concretizou nas primeiras experiências da vida cenobítica e monástica onde o apelo à conversão possuía forte acento escatológico.

É igualmente importante ressaltar o impacto que, indiretamente, a crise ariana provocou na escatologia. O intenso debate sobre questões cristológicas e trinitárias e a luta pela ortodoxia absorveu quase que completamente o trabalho dos pensadores cristãos. Somente a partir da segunda metade do século IV a escatologia voltou a ser um tema de particular interesse. Neste sentido foi decisiva a contribuição dos chamados *Padres capadóci*os (Basílio, Gregório de Nazianazo e Gregório de Nissa) e a retomada escatológica que empreenderam³⁵. O desenvolvimento do discurso escatológico dos Padres não foi linear e

³⁴ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 139; DALLEY, Brian E. *Origens da escatologia cristã: a esperança da Igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994, p.16

³⁵ Cf. ANCONA., p.123-136; FILORAMO, Giovanni. *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei*

homogêneo. Nos primeiros séculos as reflexões teológicas enfatizaram as dimensões histórica e cósmica. Após a crise ariana notou-se um crescimento do interesse pelos temas da escatologia individual. Posteriormente essa perspectiva tornou-se hegemônica, influenciando decisivamente a compreensão e a vivência da esperança cristã nos séculos seguintes.

Analisemos agora, em linhas gerais, os grandes temas da escatologia patrística:

1.2.1 A protelação da parusia e sua significação teológica

A protelação da parusia e as suas consequências para a teologia e a vida da comunidade cristã foi um dos grandes temas abordados pelos Padres da Igreja. Em termos históricos a protelação da parusia marcou o primeiro passo da secularização da fé cristã.

O judaísmo era religioso e secular; Jesus pregou um reino transcendente. Quando recuou além do horizonte a nuvem da ascensão que ocultou Cristo aos olhos dos discípulos e diante da demora da nuvem que devia trazer de volta o Filho do Homem, a comunidade primitiva teve que se adaptar também a este mundo. Este fenômeno teve repercussões tanto na organização da vida cristã como no pensamento cristão, mas só depois de muito tempo foi possível perceber a natureza e a importância dessas repercussões.³⁶

Hubert Lepargneur considera que as principais repercussões foram a distinção entre Reino e Igreja, com a consequente organização visível da Igreja até a parusia. Esta organização da Igreja gerou uma institucionalização crescente. Institucionalização justificada a partir tanto da interpretação das palavras e ações de Jesus quanto das circunstâncias históricas daquela época. Outra repercussão refere-se ao tempo de espera agora compreendido como “tempo da Igreja” e, por isso, tempo de missão (cf. At 1,7-8). A ressignificação causada pela protelação da parusia conferiu um novo valor e importância ao tempo da espera. Outro efeito se verificou no plano da autocompreensão cristã: “a protelação da parusia revelou a condição da teologia como autojustificação da experiência atual da fé eclesial, como explicitação conceitual (*fides quaerens intellectum*) da vivência histórica da condição cristã”³⁷.

1.2.2 A apologética da ressurreição da carne e da imortalidade da alma

O tema da ressurreição da carne ocupa um lugar central na escatologia patrística. Sua abordagem é fruto tanto da consideração sobre as consequências antropológicas da

Padri. Roma: Borla, 1997, p. 256-273

³⁶ LEPARGNEUR, Hubert. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974, p.174

³⁷ Cf. LEPARGNEUR. *Esperança*, p.175

ressurreição de Cristo quanto da apologética frente ao gnosticismo. Os gnósticos defendiam uma antropologia radicalmente dualista. A alma era considerada como uma substância celestial, pneumática e eterna. Em suma: a alma era o verdadeiro “eu” do ser humano. Por sua vez o corpo era a sua figura terrena, carnal e corruptível. Tal avaliação negativa sobre o corpo também incidia sobre a história, interpretada como desterro da alma no corpo. A morte era tida como a libertação do duplo cárcere do corpo e da história.

A teologia cristã nunca aceitou tão grande desvalorização do corpo e da história. Ainda que em sua primeira fase tenha adotado o esquema corpo-alma, típico da filosofia grega, tratou logo de matizá-lo com uma tese corretora: com a morte a alma se separa do corpo, mas este corpo ressuscitará por ocasião da parusia e será unido indissociavelmente à alma. Portanto, também o corpo está destinado à salvação. Desta forma a afirmação da ressurreição da carne tornou-se pedra de toque da ortodoxia cristã. A profissão de fé nesta futura ressurreição serviu de fórmula apologética, no contexto da luta contra o gnosticismo. Intentava-se evitar uma ideia muito espiritualizada da consumação escatológica³⁸.

Neste sentido, julgamos oportuno apresentar, ainda que brevemente, elementos da reflexão sobre este tema elaborada por alguns Padres³⁹. Justino foi um defensor decidido da ressurreição da carne. Não hesitou em afirmar que essa doutrina, por sua importância, identifica a ortodoxia cristã⁴⁰. A ressurreição é dom de Deus. Sua realização não se encontra dentre as possibilidades do ser humano, mas na onipotência de Deus, para o qual não existe o impossível⁴¹. Atenágoras, no seu tratado sobre a ressurreição dos mortos⁴², toma um caminho diferente e apresenta as razões de natureza antropológica e filosófica em favor da ressurreição da carne. Sua reflexão, em vista do diálogo com a cultura helênica, prescinde da argumentação bíblica e centra-se nos argumentos de ordem exclusivamente racional. Desta forma a ressurreição da carne é relacionada com a onipotência do agir divino que criou o ser humano para a eternidade⁴³. Sendo o homem composto de corpo e alma, é o seu ser total que ressuscitará, e não somente a alma⁴⁴. Por essa razão a recompensa escatológica atingirá

³⁸ Cf. KEHL, Medard. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 265-266

³⁹ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 142-149

⁴⁰ JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 80,4. In Collana di testi patristici. Roma: Città Nuova, 1986

⁴¹ JUSTINO, *Apologia*. I, 18,6; 19,4. In Collana di testi patristici. Roma: Città Nuova, 1986

⁴² ATHENAGORAS. *De resurrectione mortuorum*. In *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 1986

⁴³ ATHENAGORAS *De resurrectione* 13,2

⁴⁴ ATHENAGORAS *De resurrectione*. 15,6

também o corpo⁴⁵. Em suma, Atenágoras almeja demonstrar a natureza da ressurreição em termos de recomposição da unidade plena do ser humano.

Em Irineu de Lyon temos outro grande defensor da doutrina da ressurreição da carne⁴⁶. Sua antropologia enfatiza a corporeidade como dimensão essencial do ser humano. O homem é uma unidade formada por alma e corpo. A enfática valorização do corpo ocorre por causa do combate ao gnosticismo que considerava somente a alma como o único elemento digno de salvação. Irineu insiste que a ressurreição de Jesus é a única e suficiente razão que justifica a ressurreição da carne. A plenitude escatológica do ser humano, salvo por Cristo, trará em si a incorruptibilidade e a imortalidade, inclusive do corpo. A condição dos corpos ressuscitados será semelhante à realidade pneumática de Jesus ressuscitado⁴⁷.

Autor de um tratado específico sobre a Ressurreição⁴⁸, Tertuliano sustentou a profissão de fé na ressurreição da carne baseando-se em argumentos que articulam os dados da fé e da razão. O argumento cristológico é o principal. A verdade da encarnação e da ressurreição de Cristo constitui o fundamento da salvação da humanidade e da ressurreição da carne de todos os homens⁴⁹. Tal ressurreição é obra exclusiva de Deus: o artífice da carne é também o redentor da carne⁵⁰.

O aprofundamento doutrinal sobre a ressurreição da carne pediu o mesmo empenho em relação à imortalidade da alma. A escola de Alexandria contribuiu decisivamente para o desenvolvimento e difusão dessa temática⁵¹. A reflexão de Clemente de Alexandria tem como princípio articulador a imortalidade da alma. Para este Padre o ser humano é destinado a viver para sempre. A semente da imortalidade na vida humana é resultado da presença do Espírito de Deus nela⁵².

O que não dispensa o homem do empenho que lhe possibilite acolher tal dom⁵³. A vida humana é um processo de assimilação da imortalidade. Nesse caminho existencial se manifesta Cristo, o Logos imortal, que, como um pedagogo, orienta o homem rumo a salvação, também compreendida em termos de imortalidade⁵⁴.

⁴⁵ ATHENAGORAS *De resurrectione* 20,3; 21-23

⁴⁶ Cf. CARLE, P.L. Irénée de Lyon et les fins dernières. *Divinitas*. Roma, n. 34, p. 57-72, 1990

⁴⁷ IRINEU. *Adversus Haereses*. III, 19, 3; V 9,3; 13,3. SChr. 152,153, 210

⁴⁸ TERTULIANO. *De resurrectione carnis*. In: *Collana di testi patristici*. Roma: Città Nuova, 1990

⁴⁹ TERTULIANO, *De resurrectione* 2,2-4

⁵⁰ TERTULIANO, *De resurrectione* 2,6

⁵¹ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 146

⁵² CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Paedagogus*. II, 19,4-20. SChr 108

⁵³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* IV, 4,27. SChr 463

⁵⁴ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Paedagogus* I, 9, 84,3 SChr 70

Orígenes admitiu, sem maiores dificuldades, a imortalidade da alma. Todavia desenvolveu sua reflexão de forma bem original⁵⁵. Fez a distinção entre duas formas de imortalidade da alma: uma a partir da natureza e outra a partir da graça. Por natureza a alma é imortal porque foi criada por Deus à sua imagem e, por isso, participa da mesma ordem das realidades celestes⁵⁶. A alma também é imortal por graça. Na encarnação Cristo assume uma alma humana, unida à sua pessoa divina. Por isso, a graça divina revestiu esta alma de incorruptibilidade. Incorruptibilidade que é comunicada por Cristo às almas dos fiéis.⁵⁷

1.2.3 O advento do Reino milenário

O ponto de partida do milenarismo encontra-se na interpretação de Ap 20, 1-6 que fala de um período de mil anos onde Cristo reinará sobre a terra, antes da consumação final. Antecedendo o juízo final e o fim do mundo ocorrerá este reino radicalmente novo. A Jerusalém celeste descenderá à terra e os justos, numa primeira ressurreição, experimentarão uma indizível felicidade e a plenitude de todos os bens. O milenarismo tem raízes na apocalíptica judaica⁵⁸ e faz uma leitura cristã do já aludido texto do Apocalipse⁵⁹.

Ap 20, 1-6 recebeu várias interpretações. A primeira era a de cunho literal que esperava a clausura da história com a instauração do reino milenário de Cristo na terra. Até o século IV esta foi uma crença muito difundida entre os Padres da Igreja. Assim, Justino, Irineu, Lactâncio eram favoráveis a essa concepção milenarista.

Todavia esta interpretação foi perdendo crédito gradualmente. Sobretudo Orígenes e Agostinho operaram uma deslegitimação da concepção milenarista de Reino. Para Orígenes a realização do Reino tem lugar não através de realizações históricas visíveis e palpáveis, mas sim nas almas dos crentes. Com este posicionamento o teólogo alexandrino beneficia uma concepção mais individualista e espiritual do Reino de Deus. Sua linha de

⁵⁵ Cf. BENDINELLI, Guido. L'escatologia origeniana. *Sacra Doctrina*. Bologna, n.43, p. 7-27, 1998

⁵⁶ ORÍGENES. *De Principiis*. IV, 4, 9-10. SChr 269

⁵⁷ ORIGENES. *De Principiis*. III, 3, 2-3. SChr 268

⁵⁸ A esperança messiânica judaica tinha uma dimensão terrena e nacionalista, mas no século I sofreu uma modificação profunda e se bifurcou em duas direções: uma que esperava a salvação definitiva fora desse mundo (cf. 1 e 2 Henoc, Ascensão de Moisés) e outra que mantinha a esperança num reino messiânico, terreno e nacionalista que duraria até que se instaurasse definitivamente o Reino de Deus (cf. TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p.165)

⁵⁹ Cf. PIETRELLA, E. Il rapporto tra La concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni. *Augustinianum*. Roma, n.18, p. 29-45, 1978

argumentação é a refutação da interpretação literal dos textos escriturísticos que fundamentavam a corrente milenarista⁶⁰.

Agostinho consuma o processo iniciado por Orígenes ao elaborar uma refutação sistematizada do milenarismo. Desta forma Agostinho considera que o milênio não é um período cronológico, mas o tempo da Igreja⁶¹. Emerge uma interpretação simbólica de Ap 20, 1-6 que, segundo a lógica agostiniana, identifica o milênio com o tempo da Igreja. O número mil ganha o sentido de plenitude. A “primeira ressurreição” é a ressurreição da morte do pecado operada no batismo, o Reino dos ressuscitados tornou-se a vida sob o senhorio divino, o encadeamento de Satã é compreendido a partir da derrocada do poder diabólico sobre a humanidade e o cosmos. Satã permanece recluso somente no coração dos maus que rejeitam a conversão⁶². Na terra a Igreja é o Reino⁶³. Todavia Agostinho tem o cuidado de distinguir entre o Reino de Deus na terra mediante a Igreja e o Reino eterno de Deus. Em ambas as manifestações é Deus quem reina, mas de maneiras diferentes. Também rechaça uma concepção materialista do milênio que o reduz a um tempo de usufruto de prazeres temporais.

A consolidação da era constantiniana e a sua primeira grande crise, devido ao saque de Roma em 410⁶⁴, também contribuíram para o descrédito da chamada “teologia imperial⁶⁵” e para o processo de dissolução gradual do milenarismo. A nova situação eclesial amortizou consideravelmente o interesse pelas variadas formas de discurso que apregoavam concretizações terrenas da era milenária.

Outra grande contribuição agostiniana é o aprofundamento da relação entre escatologia e história⁶⁶. Numa primeira fase Agostinho pode ser classificado como um legítimo herdeiro tanto da reflexão histórica de Tertuliano e Cipriano quanto da teologia

⁶⁰ ORÍGENES. *De Principiis*. II, 11,2. SChr 267

⁶¹ AGOSTINHO. *De Civitate Dei* XX, 7. CCSL 48/14

⁶² TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p.165-166

⁶³ AGOSTINHO. *De Civitate Dei* XX, 9. CCSL 48/14

⁶⁴ O saque de Roma, no ano 410, foi comandado por Alarico, rei dos visigodos. Este acontecimento foi interpretado como uma fatalidade, pois foi a primeira vez, em quase oito séculos, que Roma foi invadida e saqueada. Os adversários do cristianismo acusaram a nova religião do Império de ser a causadora deste trágico evento, tido como castigo promovido pelos antigos deuses abandonados. Acusação que gerou uma reação apologética por parte dos cristãos. Esta vicissitude provocou a mudança da capital do Império para Ravena. Numerosos historiadores veem este fato como o início da fase terminal do Império Romano.

⁶⁵ Abordagem teológica que considerava o reconhecimento da Igreja Cristã como religião oficial do Império Romano como uma forma de concretização terrena do Reino de Deus.

⁶⁶ Cf. SCANLON, Michael J. Escatologia. In: FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 489-492

imperial de Eusébio de Cesareia e Ambrósio⁶⁷. De Tertuliano herdou a centralidade dada à Roma na abordagem da história. Agostinho compreendia Roma, na ordem providencialista da história, como o melhor de todos os impérios⁶⁸. Cipriano legou a Agostinho a afirmação da necessidade da Igreja para a salvação. No hoje da história a Igreja concretiza o Reino de Deus. Forte influência também foi a de Ambrósio⁶⁹, do qual Agostinho assimilou a teologia imperial. O núcleo dessa teologia era a noção de *tempora christiana*. Ou seja, a compreensão do império cristão constantiniano como um desígnio da vontade divina. Assim como Deus doou a terra de Canaã aos israelitas, doou o império romano aos cristãos⁷⁰.

Eusébio via em Constantino o vigário de Cristo na terra. A Igreja, após a correção purificadora das perseguições, estava finalmente estabelecida na paz, através da instrumentalidade de Constantino, o servo escolhido por Deus⁷¹. “No governo de Constantino, Eusébio encontra um novo tipo de ‘escatologia realizada’, uma antecipação do reino eterno”⁷². Tal teologia cesaropapista teria duradoura influência no Oriente. Por sua vez, Ambrósio interpretava o Bispo, e não o imperador, como o dirigente por excelência do império cristão. Tal teologia teria um futuro conflituoso, testemunhado pelos litígios posteriores entre “imperium” e “sacerdotium”⁷³.

Durante anos Agostinho aceitou as noções de *tempora christiana* e de império cristão. Todavia, quando aconteceu o saque de Roma em 410, a teologia imperial entrou em crise. Agostinho se viu obrigado a repensar a relação entre escatologia e história e superar os limites da teologia imperial. Desta forma, a promessa de uma consumação escatológica não inclui uma vitória intrahistórica para o povo cristão. No período posterior ao *De Civitate Dei*, Agostinho consolidou este posicionamento. Os “últimos dias”, com toda a sua densidade escatológica, são identificados com o tempo que decorre entre os tempos apostólicos a gloriosa parusia do Senhor.

Agostinho passou a rechaçar o triunfalismo da teologia imperial que via no Império Romano um meio providencial de expansão da fé cristã. Toda correlação simplista e imediata entre divina providência e êxitos humanos na história foram rejeitados⁷⁴. A história,

⁶⁷ Cf. SCANLON. *Escatología*, p.491-492

⁶⁸ AGOSTINHO. *De Civitate Dei* V,15

⁶⁹ Cf. IACOANGELI, R. La catechesi escatológica di S. Ambrogio. *Salesianum*, Roma, n.41, p. 403-417, 1979

⁷⁰ Cf. DALEY. *Origens*, p. 118-120

⁷¹ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica* 8,1. SChr 55

⁷² Cf. DALEY. *Origens*, p. 119

⁷³ Cf. SCANLON. *Escatología*, p. 490-491

⁷⁴ Cf. ELSHTAIN, Jean Bethke. *Augustine and the limits of politics*. South Bend: Notre Dame

marcada por períodos de progresso e decadência, se desenvolve entre os pólos constituídos pela *Cidade de Deus* e pela *Cidade terrena*. É a conversão sincera que decide a qual cidade cada um pertence. A Cidade de Deus não é cidade celestial da plenitude escatológica. Esta cidade é construída no hoje da história humana mediante a autêntica vida cristã. Tal cidade está no mundo, mas não pertence a ele. Ela não se identifica com a Igreja, ainda que se manifeste por meio dela.

Através da categoria histórico-teológica de *Cidade de Deus* Agostinho desliga a Igreja da derrocada sofrida pelo Império Romano. E, por antecipação, desliga-a de qualquer futuro convênio sócio-político que intente reproduzir o mesmo horizonte de compreensão da teologia imperial. Ainda que a recepção da categoria “Cidade de Deus” tenha sofrido deturpações posteriores⁷⁵, a Igreja saiu ganhando com o realismo político e teológico adquirido por Agostinho ao repensar a vinculação da história com a esperança escatológica cristã⁷⁶.

1.2.4 A apocatástase

A apocatástase é um tema típico da escatologia patrística e elemento característico da teologia de Orígenes e dos Padres Capadócios, dentre estes principalmente Gregório de Nissa⁷⁷. A doutrina da apocatástase propugna a ideia de uma salvação universal. Isto implica na superação da crença acerca da eternidade do inferno e de suas penas, pois afirma a restauração de todos os seres, incluindo os réprobos e os demônios. A apocatástase é compreendida como a plena recapitulação salvífica da condição criatural.

Orígenes concebia o inferno como uma realidade temporalmente limitada. Desta forma, na consumação dos tempos as almas estariam unidas a Deus como estiveram no início. Orígenes entendia as penas do inferno como correção pedagógica⁷⁸ e interpretava as expressões neotestamentárias sobre um castigo eterno como meras ameaças cuja finalidade era promover a conversão⁷⁹. O verdadeiro cristão sabe que o castigo do inferno, ainda que

University Press, 1995

⁷⁵ Como exemplo temos a *Civitas Dei* identificada no período carolíngio com o Sacro Império Romano, fundado por Carlos Magno ou a identificação medieval do Reino com a Igreja.

⁷⁶ Cf. SCANLON. *Escatologia*, p. 492

⁷⁷ Cf. SALMONA, Bruno. Origene e Gregorio de Nissa sulla resurrezione dei corpi el’apocatastasi. *Augustinianum*, Roma, n. 18, p. 383-388, 1978

⁷⁸ ORÍGENES. *De Principiis* II,10, 6. SChr 267

⁷⁹ ORÍGENES *Contra Celsum* 5,15. SChr 147

dure muito, terá um fim⁸⁰. Todavia, a maioria dos contemporâneos de Orígenes rejeitou esta sua doutrina⁸¹.

Interpretando os textos escatológicos paulinos, sobretudo 1 Cor 15, Gregório de Nissa professava que todo o cosmos será restaurado em sua condição original de plena comunhão com Deus⁸². Admite-se que neste processo de salvação universal existam as punições justas e os sofrimentos merecidos, mas estes têm apenas um caráter purificador e são, conseqüentemente, por um tempo determinado⁸³. A apocatástase será a celebração jubilosa da salvação cósmica⁸⁴. Posteriormente, no ano de 453, um sínodo constantinopolitano condenou a doutrina da apocatástase (cf. DH 411). Desde então o consenso dos Padres Ocidentais e também dos Orientais consolidou-se como clara rejeição da apocatástase⁸⁵.

À guisa de conclusão podemos agora sintetizar aqueles elementos distintivos que reputamos como fundamentais para a caracterização da escatologia patrística. Em primeiro lugar temos a Escritura tomada como referencial irrenunciável para a elaboração do discurso escatológico. Os trechos escriturísticos de maior relevância escatológica foram interpretados sempre dentro do propósito de uma total fidelidade à Palavra revelada. Este compromisso com a fidelidade à Escritura imprimiu ora uma interpretação mais literal ora uma abordagem mais simbólica. O que realmente importava era transmitir, de forma clara, inteligível e ortodoxa, a esperança cristã. Uma esperança centrada no mistério pascal de Cristo.

Esta linha de ação não impediu, antes estimulou, o fato de muitos Padres se valerem do aparato filosófico do seu tempo. A filosofia, neste caso a grega, foi indispensável para a formulação de uma escatologia inculturada. Tratava-se de compreender profundamente o que é o ser humano, o sentido do tempo e da eternidade, o significado história e do cosmos. O conteúdo da revelação bíblica foi redito num novo esquema cultural. Esta interação com a sabedoria filosófica é outra marca distintiva da escatologia patrística.

Por fim temos um dado de notável importância: a emergência de uma escatologia da pessoa, com ênfase individual. Sabemos que a escatologia bíblica privilegia a perspectiva coletiva dos eventos escatológicos. Esta primazia do coletivo se manifesta na ênfase histórica e cósmica dos textos bíblicos. Os Padres foram grandemente influenciados por esta

⁸⁰ ORÍGENES *Contra Celsum* 3,79. SChr 136

⁸¹ POZO, Candido. *Teología del más allá*. Madrid: BAC, 1968 p. 443

⁸² GREGORIO DE NISSA, *De anima et resurrectione*. 3. In: Collana di Testi Patristici. Roma:Città Nuova, 1981

⁸³ GREGORIO DE NISSA, *De anima* 4

⁸⁴ GREGORIO DE NISSA, *De anima* 7

⁸⁵ Cf. SAYÉS, José Antonio. *Escatología*. Madrid: Palabra, 2006, p. 84

abordagem, mas não puderam se eximir de iniciar uma reflexão sistemática sobre o destino escatológico do indivíduo. A realidade concreta na qual estavam imersos exigia isso. Daí a presença frequente de temas como a imortalidade da alma, a ressurreição da carne, a morte cristã em vários escritos patrísticos.

Esta vertente teológica ganhou consistência e influência cada vez maiores. O contexto eclesial, traumatizado no século V com a queda do Império Romano e a derrocada da teologia imperial, acentuou ainda mais um discurso escatológico centrado no indivíduo. Esta tendência, presente na fase final da teologia patrística, se converterá em poderosa influência sobre toda a teologia posterior.

1.3 A escatologia medieval

A Idade Média é considerada como o período das grandes sínteses doutrinárias. O longo período patrístico produziu uma vastíssima literatura teológica. Faltava, porém, a esta riqueza e diversidade uma organização que consolidasse a unidade sistêmica do discurso teológico. Foi justamente no período medieval, a começar pelos teólogos hispânicos e carolíngios, que emergiu o desejo de dar vida a um sistema teológico completo. Uma espécie de cosmovisão cristã da realidade. Desta forma, o saber teológico se articulou em verdadeiros tratados sobre o Deus uno e trino, a criação, a encarnação, a redenção em Cristo, os sacramentos, a moral cristã e, ao término de tudo, uma reflexão explicitamente dedicada aos temas que versavam sobre aquilo que hoje chamamos de escatologia.

Uma primeira marca distintiva da escatologia medieval é a natureza sintética e especulativa de sua reflexão. Uma lógica metafísico-especulativa prevalece sobre aquela de índole histórico-salvífica, típica da teologia patrística. Esta marca é devida à assimilação progressiva das categorias filosóficas na elaboração da teologia. Num primeiro momento houve a hegemonia platônica e, depois, a aristotélica.

Outro traço característico é a ênfase conferida à escatologia individual. Sem ignorar a dimensão coletiva da escatologia os teólogos medievais demonstraram um interesse preponderante pela sorte escatológica do indivíduo singular. Todavia, tinham a clara consciência da impossibilidade prática de um aprofundamento da temática escatológica sobre a pessoa sem uma conexão com os eventos escatológicos coletivos. Por fim, o melhor caminho para se conhecer a escatologia medieval é a análise dos numerosos “De Novissimis”, elaborados pelos diversos teólogos deste período. O surgimento desses tratados é outra grande característica da escatologia medieval.

1.3.1 O primeiro tratado de escatologia: o *Prognosticon Futuri Saeculi* de Juliano de Toledo (688)

A análise atenta dos vários textos medievais sobre escatologia revela que entre eles há certa homogeneidade fundamental. Isto é a indicação de que possuem uma provável fonte comum. Ou seja, uma referência que fornece determinadas similaridades textuais e argumentativas e é ponte de ligação entre o período patrístico e a teologia medieval⁸⁶. Esta referência não é uma simples hipótese, mas uma obra que, com toda justiça, pode ser reconhecida como o mais antigo tratado de escatologia cristã. Trata-se do *Prognosticon Futuri Saeculi*⁸⁷, escrito em 688, por Juliano, bispo de Toledo (642-690).

Esta obra é uma verdadeira síntese de escatologia. Seu escopo é recolher e articular, mediante um eixo temático bem definido, sentenças e trechos da Escritura e dos Padres da Igreja, de cunho nitidamente escatológico. Não se trata de uma mera antologia, mas de um tratamento teológico ordenado das grandes questões escatológicas. Esta exposição sistemática desenvolve uma série de temas, analisados a partir de um enfoque bíblico, patrístico e racional. Até então nenhuma obra havia trilhado esse caminho⁸⁸. E quando Juliano de Toledo o percorreu, o seu pioneirismo metodológico gerou uma diferença radical em relação ao estilo dos Santos Padres, marcando os primórdios da método escolástico. O *Prognosticon Futuri Saeculi* é o primeiro exemplar de uma nova forma de se fazer teologia. É fruto de um esforço de sistematização lógica que antecipa o gênero específico dos *Sententiarum Libri* e das *Summae*, tão difundidas durante a Idade Média.

O *Prognosticon Futuri Saeculi* desenvolve as diversas questões escatológicas, agrupando-as em três livros. O primeiro trata da morte, o segundo analisa a complexa temática do estado das almas depois da morte e antes da ressurreição, o terceiro livro aborda o tema da ressurreição final e sua natureza, além de refletir sobre as consequências cósmicas dos eventos finais. É importante ressaltar que o *Prognosticon* não é uma obra exclusivamente dogmática. Nela também existe um viés ascético e uma preocupação pastoral⁸⁹. Os três livros

⁸⁶ Cf. STANCATI, T. Alle origini dell'escatologia Cristiana: il Prognosticon future saeculi di San Giuliano di Toledo (sec. VII). *Angelicum*, Roma, n. 3, p. 406-407, 1996

⁸⁷ JULIAN OF TOLEDO. *Prognosticon Futuri Saeculi*. Mahwah/New Jersey: Paulist Press, 2010

⁸⁸ Cf. POZO, C. La doctrina del "Prognosticum Futuri Saeculi" de San Julián de Toledo. *Estudios Eclesiasticos*, Madrid, n. 45, p.175, 1970; STANCATI. Alle origini, p. 417-418

⁸⁹ O viés ascético pode ser notado, por exemplo, no capítulo VI que apresenta a vivência cristã da morte, capaz de converter o medo da mortalidade em esperança de vida eterna. Por sua vez a preocupação pastoral prende-se à própria origem do texto, escrito como resposta às indagações do Bispo Idálio de Barcelona. Indagações que emergiram do cotidiano das comunidades cristãs da

são precedidos por uma carta-prefácio dirigida ao Bispo Idálio e por uma “*oratio ad Deum*”, onde o autor pede o auxílio divino para tratar desses temas tão difíceis e delicados⁹⁰.

Estudos paleográficos comprovam a presença do *Prognosticon Futuri Saeculi* na maioria das bibliotecas da alta idade média. Inúmeros foram os seus leitores. Teólogos de grande expressão, como Alcuíno de York, Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo se valeram do *Prognosticon* para elaborar sua própria reflexão escatológica. Tão impressionante difusão demonstra que Juliano de Toledo era acatado como uma verdadeira autoridade teológica neste período⁹¹.

O segredo da extraordinária popularidade do *Prognosticon Futuri Saeculi* deve-se a vários fatores: a forma breve e concisa do texto (muita doutrina patrística, porém bem organizada e em pouco espaço), o alto valor da argumentação fundamentada em textos patrísticos e disposta de forma temática e dogmática, o estilo claro e criativo, a atraente elaboração dos títulos não só dos capítulos, mas de toda a obra, aludindo a um tipo de presciência das realidades futuras.

A importância dessa obra vem do fato de ela constituir, com grande probabilidade, o primeiro tratado sistemático de escatologia que conhecemos. Tanto por sua disposição quanto por seus conteúdos, bastante inspirados em Agostinho, mas também em Gregório Magno, ela exercerá influência sobre a teologia medieval⁹².

Em sua condição de primeiro tratado sistemático de escatologia o *Prognosticon Futuri Saeculi* tornou-se um ponto clássico de referência para a teologia posterior. Sua influência é, sobretudo, de natureza metodológica e estrutural⁹³. Esta obra definiu as grandes linhas que foram observadas pelos tratados posteriores.

1.3.2 As sínteses escatológicas de Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo

O século XII experimentou um intenso movimento de renovação da teologia. A teologia do Ocidente deste período acolheu, ainda mais profundamente, as contribuições oferecidas pelo pensamento metafísico de matriz platônica, relido em chave neoplatônica e mística. Este processo desenvolveu-se visando uma harmonização entre a filosofia platônica e o pensamento cristão. Ou, como afirma A. Nitrola, a partir de uma síntese regida por dois

Espanha visigótica.

⁹⁰ Cf. STANCATI. *Alle origini*, p.412-417

⁹¹ Cf. STANCATI. *Alle origini*, p. 417-419

⁹² LADARIA, Fim do homem e fim dos tempos. In: *História dos dogmas 2: o homem e a sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 371

⁹³ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 176

princípios: o histórico-bíblico e o lógico⁹⁴. Neste sentido ganhou grande destaque o pensamento de Agostinho, assumido como mestre indiscutível desta primeira geração da escolástica medieval. É importante ressaltar também a influência de Boécio, do Pseudo-Dionísio, de autores gregos como Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo; Máximo, o Confessor e outros mais⁹⁵.

O maior vulto da escola teológica canonical de São Vítor foi certamente Hugo de São Vítor. Sua reflexão teológica consolidou a identidade doutrinal desta escola. No que se refere à escatologia temos sua síntese presente no *De Fine Hominis*, parte de sua obra maior, o *De Sacramentis Christianae Fidei*⁹⁶. Esta síntese é uma exposição teológica sistemática sobre a salvação do gênero humano, pensada como retorno a Deus. Os eventos escatológicos são apresentados como cumprimento do itinerário histórico-salvífico trilhado pela humanidade. De forma expositiva também são apresentadas a escatologia intermediária (abordada a partir da questão da morte humana), a consumação escatológica (fim do mundo e estado do mundo futuro), questões relativas à ressurreição dos mortos e ao juízo (estado do corpo ressuscitado, visão de Deus, natureza dos prêmios e dos castigos eternos, significação da eternidade). Reveladoras do contexto da época são as abordagens sobre a purificação da alma no *post mortem* e a importância das orações pelos defuntos⁹⁷.

Outra síntese escatológica, típica do século XII, pode ser encontrada nas *Sentenças*⁹⁸ de Pedro Lombardo. Por causa do seu caráter sistemático esta foi uma obra de grande êxito e ampla divulgação nos ambientes de ensino da teologia. Tanto que vigorou até o século XVI como o texto clássico das aulas de teologia. Os temas de escatologia encontram-se no quarto e último livro desta obra. Pedro Lombardo recolhe as principais questões teológicas, fundamentando-as na autoridade dos textos patrísticos (principalmente Agostinho) e até de autores temporalmente próximos (Hugo de São Vítor e Graciano)⁹⁹.

Na obra de Pedro Lombardo quem exerceu a principal influência foi Agostinho, autoridade indiscutível sobre a qual ele se fundamenta; mas Juliano de Toledo também pôde ser uma fonte imediata. A distribuição dos

⁹⁴ Cf. NITROLA, A. *Trattato di Escatologia*: spunte per um pensare escatologico. Milano: San Paolo, 2001, p.30

⁹⁵ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 179

⁹⁶ HUGO DE SÃO VÍTOR. *De Sacramentis Christianae Fidei*. MPL 176. In http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096.1141_Hugo_De_S_Victore_De_Sacramentis_Christianae_Fidei_MLT.pdf.html. Acessado aos 30/11/2011

⁹⁷ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 181-183; LADARIA. *Historia dos dogmas* 2, p.373-374

⁹⁸ PEDRO LOMBARDO. *Sententiarum libri quatuor*. MPL 192. In: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1095.1160_Petrus_Lombardus_Sententiarum_Libri_Quatuor_MLT.pdf.html. Acessado aos 30/11/2011

⁹⁹ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p.181-183

assuntos nas *Sentenças* não corresponde à linha histórica que encontramos em Hugo de São Vítor, mesmo que a escatologia também esteja posta no fim da obra. Não há dúvida de que o tratamento dessas matérias sofre certa confusão. A escatologia não é a parte mais feliz das *Sentenças*¹⁰⁰.

Pedro Lombardo se mostra particularmente interessado pelo tema da purificação das culpas *post mortem*. Ao tratar dos temas da escatologia final (ressurreição dos mortos, juízo) limita-se a repetir a Tradição precedente. Pedro Lombardo também especula sobre a sorte definitiva dos justos e dos ímpios, sobre a natureza das trevas infernais e da alegria celeste. Preocupação típica da época é sobre a condição dos corpos ressuscitados. Todos ressuscitarão (incluindo os abortivos) conforme a plenitude da idade e estatura de Cristo. Ou seja, na idade que Cristo tinha ao morrer e ressuscitar. Estas questões, hoje exóticas, que encontramos nas *Sentenças* (bem como em outros textos da época), assevera Ladaria¹⁰¹, tem para nós um valor anedótico. Mas naquele tempo eram objeto de acalorados debates.

1.3.3 A sistematização escolástica do discurso escatológico

O século XIII foi caracterizado pela atuação de grandes teólogos que sistematizaram o discurso escatológico dos séculos precedentes. É o período de elaboração das grandes *Summae*. Neste empenho destacaram-se teólogos como Alexandre de Hales¹⁰², Alberto Magno¹⁰³, Boaventura¹⁰⁴ e, por causa de sua *Summa Theologiae*, o expoente maior Tomás de Aquino¹⁰⁵.

No Aquinate encontramos um notável sistema teológico, articulado a partir da harmonização dialógica da revelação cristã com o pensamento filosófico aristotélico. Os temas escatológicos encontram-se postados na conclusão deste sistema, dotado de uma natureza marcadamente especulativa. Deve-se, porém, ressaltar que Tomás de Aquino morreu antes de concluir a sua monumental Suma Teológica. Por isso, o tratado escatológico nela presente é fruto de uma compilação executada pelos primeiros editores da Suma Teológica. Estes, sob a direção de Reginaldo de Piperno, criaram um *Supplementum*¹⁰⁶ apto para ser

¹⁰⁰ LADARIA. *História dos dogmas* 2, p. 374

¹⁰¹ Cf. LADARIA, *História dos dogmas* 2 p. 374

¹⁰² ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica*: seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri. Florentia: Quaracchi, 1955

¹⁰³ ALBERTUS MAGNUS. *Opera omnia*. Parisii: Bognet, 1890

¹⁰⁴ BONAVENTURAE. *Opera omnia*. Floriantiae: Quaracchi, 1893

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001

¹⁰⁶ O tratado escatológico está compreendido entre as questões 69-99 do *Supplementum* da Suma Teológica.

anexado à Suma Teológica. Fizeram isso baseando-se no *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*.

Santo Tomás não chegou a escrever a parte que devia ser consagrada à escatologia na Suma Teológica. Por isso, é preciso pesquisar antes de mais nada sua obra da juventude, o *Comentário sobre as Sentenças*, para encontrar uma exposição sistemática de sua doutrina escatológica. Os problemas que Tomás põe são diferentes dos que agitam a sua época. Em sua obra se organiza e se desenvolve a doutrina dos acontecimentos futuros que dizem respeito a cada homem e à humanidade inteira além da história¹⁰⁷.

Todavia, é sempre conveniente ressaltar que afirmações significativas para a compreensão da escatologia tomista também podem ser encontradas em textos da Suma Teológica que tratam de outros temas como criação, graça, cristologia, moral e sacramentos¹⁰⁸.

O tratado escatológico presente na Suma Teológica está agrupado em três grandes blocos temáticos. O primeiro bloco abrange as questões 69-74 do *Supplementum* e versam sobre os fatos que se darão antes da ressurreição da carne (situação da alma imediatamente após a morte, a retribuição definitiva como salvação ou danação eternas, o purgatório, os sufrágios pelos defuntos, os sinais que precederão o juízo final e a parusia, considerações sobre o estado de glória). O segundo bloco é formado pelas questões 75-86 que se dedicam ao evento da ressurreição e as circunstâncias que haverão de acompanhá-la (a necessidade da ressurreição em vista da realização plena do fim do homem, a ressurreição de Cristo como causa da ressurreição humana, a condição existencial dos bem-aventurados e dos danados após a ressurreição). O último bloco engloba as questões 87-99 e centra a sua atenção no juízo final e na vida eterna (natureza do juízo divino, retribuição final, visão beatífica e danação eterna).

A Suma Teológica é uma obra que, posteriormente, exerceu uma influência impressionante sobre toda a teologia ocidental. O fato de ser uma obra inacabada, e esta incompletude estar situada justamente na escatologia, nos privou dos avanços e novas abordagens que Tomás provavelmente teria dado ao seu discurso escatológico.

1.3.4-O posicionamento magisterial: a Constituição *Benedictus Deus*

Uma contribuição significativa para o desenvolvimento da escatologia no período medieval veio do magistério pontifício e conciliar. Diversos temas escatológicos foram

¹⁰⁷ LADARIA. *História dos dogmas* 2, p.379-380

¹⁰⁸ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p.188-189

reapresentados, confirmados, desenvolvidos e melhor aclarados no contexto dos pronunciamentos papais e nos documentos conciliares¹⁰⁹. Merecem um destaque particular intervenção de Bento XII com a Constituição *Benedictus Deus* e a polêmica entre latinos e gregos quanto à compreensão do purgatório.

O ambiente que ocasionou a proclamação da *Benedictus Deus* (DH 1000-1002) tem origem numa polêmica série de sermões proferidos por João XXII, antecessor imediato de Bento XII. João XXII, entre os anos de 1312 e 1313, repropôs o tema do estado intermediário. Tomando uma direção frontalmente contrária às teses escolásticas vigentes, João XXII defendeu que as almas não receberiam a retribuição definitiva no imediato pós-morte. Os justos não gozariam da visão beatífica tão logo morressem, mas deveriam esperar por ela no “seio de Abraão” até a ressurreição e o juízo final. Seriam estes eventos que introduziriam os justos na beatitude perfeita. E, de fato, a perfeição da felicidade só poderia ser alcançada verdadeiramente na unidade ressuscitada de alma e corpo. Além disso, João XXII advogava que depois da morte os justos podiam contemplar somente a humanidade de Cristo. A contemplação da essência divina, isto é, a visão beatífica propriamente dita, somente seria possível na plenitude escatológica.

Posteriormente João XXII acrescentou que também os condenados deveriam entrar num estado de espera. Somente após a ressurreição e o juízo final é que iriam sofrer eternamente as penas do inferno. Enquanto este momento não chegasse, as almas dos danados habitariam num lugar subterrâneo e tenebroso, que não seria ainda o inferno, mas teriam por companhia os demônios.

O Papa considerava essa doutrina uma ‘opinião’ e assim assinala expressamente em alguns de seus sermões. De qualquer modo, a expressão dessa opinião suscitou grande oposição. O próprio papa pediu que se estudasse a questão. Pouco antes de sua morte, ocorrida no dia 4 de dezembro de 1334, ele mudou de opinião. Preparou uma bula nesse sentido, com data de 3 de dezembro de 1334, que fez ler diante do colégio dos cardeais, mas que não teve tempo de promulgar. Seu sucessor, Bento XII, publicou-a. Afirma-se nelas que as almas purificadas, separadas dos corpos, estão no céu, unidas a Cristo, em companhia dos anjos, e que elas veem a essência divina, face a face, claramente, na medida em que isso é compatível com o estado e a condição das almas separadas¹¹⁰.

¹⁰⁹ O Concílio Lateranense IV (1215) confirmou o ensinamento sobre a identidade entre o corpo ressuscitado e o corpo terreno e a existência de uma retribuição definitiva. A carta *Sub catholicae professione* de Inocêncio IV (1254) buscou esclarecer o tema do purgatório. O concílio de Lião II retomou este tema no contexto do debate com os gregos. O Concílio de Viena enfatizou a natureza sobrenatural e gratuita da glória celeste cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 196.

¹¹⁰ Ladaria. *História dos dogmas* 2, p.386-387

A *Benedictus Deus* afirma categoricamente a imediata retribuição, logo após a morte. O ponto fundamental desse documento é, sem dúvida alguma, a declaração da retribuição imediata tanto para os salvos quanto para os condenados. O texto solene, considerado uma definição *ex cathedra*, contém outras afirmações importantes sobre diversas questões escatológicas e, em particular, sobre a visão beatífica. Concretamente essas afirmações explicitam o sentido teológico da beatitude como a visão intuitiva da divina essência pelos justos. Do lado oposto considera-se a perdição e o tormento das penas infernais para os ímpios. Desta forma, as questões levantadas por João XXII criaram a oportunidade para uma solução definitiva, mediante a definição solene emanada por Bento XII. Este posicionamento se tornou um ponto de referência para a escatologia sucessiva¹¹¹.

1.3.5 O Concílio de Ferrara- Florença (1438-1445)

O Concílio de Florença foi marcado por um empenho em favor da reunificação entre a Igreja Latina e a Igreja Grega. Todavia, o grande causador deste movimento não foi debate teológico, mas a busca do apoio político do Ocidente, empreendida pelo Império Bizantino, ameaçado pelo furor da expansão islâmica. Os acordos teológicos eram parte necessária dos tratados políticos naquele momento histórico.

Em termos de escatologia existia uma polêmica, iniciada dois séculos antes, que girava em torno do uso do termo *purgatório* como substantivo e da alusão a um fogo purificador. As objeções levantadas pelos teólogos orientais eram pertinentes. A substantivação do purgatório poderia insinuar a existência do mesmo como um lugar topograficamente situado. A alusão à presença do fogo também evocava a já condenada tese origenista de um inferno temporário.

O Concílio de Florença, através da Bula *Laetentur Caeli* (06/07/1439: DH 1300-1308), apresenta uma posição conciliadora. Um dos capítulos dessa Bula, que selou uma frágil e temporária união entre latinos e gregos, é dedicada às questões de escatologia. No tocante ao purgatório declara que aqueles que, tendo morrido com verdadeiro arrependimento de seus pecados, mas não haviam reparado adequadamente as suas faltas, têm a sua alma purificada, após a morte, por penas purgatórias. Na reabilitação através dessas penas são úteis os sufrágios dos fiéis vivos: missas, orações, esmolas, e outras obras de piedade.

Merece atenção, a respeito do purgatório, o desaparecimento de qualquer alusão a um lugar, bem como da menção do fogo. O termo continua sendo

¹¹¹ Cf. GOLZANI, G. *La vita eterna: inferno, purgatorio, paradiso*. Milano: Mondadori, 2001, p. 55

um adjetivo, como era em Agostinho. Retomam-se as afirmações do concílio de Lião II sobre os sufrágios e a menção especial do sacrifício da missa, da oração e da esmola. Repete-se igualmente a ideia de passagem direta para o céu daqueles que morrem em estado de graça e sem necessidade de purificação. [...]. A insistência sobre a visão direta de Deus uno e trino, tal como ele é, desenvolvendo as afirmações da *Benedictus Deus* sobre a visão face a face de essência divina, foi entendida como oposta às teses de Gregório Palamás (1296-1359). De acordo com esse teólogo, a essência divina não seria diretamente visível; os anjos e os santos contemplariam a glória que vem de Deus, eterna e incriada, não a essência de Deus, mas sua manifestação e seu esplendor¹¹².

Por este caminho o Concílio evitou todo referimento localizante em relação ao purgatório. Seu posicionamento fala de penas purgatoriais, sustentando unicamente a ideia de uma purificação ultraterrena. A deliberada omissão de uma menção ao fogo purificador é sinal de uma respeitosa atenção diante das dificuldades surgidas no debate com os gregos. Por outro lado confirmou claramente a doutrina sobre os sufrágios, sobre a adequada retribuição dada, já no imediato pós-morte, aos justos e aos ímpios e sobre a natureza do juízo final¹¹³.

A escatologia medieval possui o inegável mérito da sistematização mais ampla das questões referentes à escatologia. Tratava-se de inserir a doutrina escatológica num conjunto mais amplo e articulado. Esta forma de articulação possibilitou perceber a conexão da dimensão escatológica com temas como a antropologia, a graça, a justificação. A vinculação da escatologia com a cristologia é fundamental e percorre, ora explicitamente ora implicitamente, as diversas abordagens teológicas deste tema¹¹⁴.

Todavia, ao lado desta notável contribuição, encontramos elementos problemáticos. A tendência marcadamente especulativa e o interesse voltado sobretudo para a escatologia individual influenciaram grandemente o debate teológico posterior. Uma influência tão intensa a ponto de provocar uma lamentável separação entre escatologia individual e escatologia universal e coletiva. Separação cujas consequências sentimos ainda hoje e diante das quais a teologia, desde meados do século XX, procura superar em vista de uma compreensão e vivência mais integral da esperança cristã

1.3.6 A revolução de Joaquim de Fiore

A escatologia medieval conheceu um momento de particular criatividade com Joaquim de Fiore (1132-1202). O paradigma do discurso escatológico consolidado a partir do legado de Agostinho e Juliano de Toledo havia se tornado hegemônico. Esta hegemonia será

¹¹² LADARIA. *História dos dogmas*, p. 389

¹¹³ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 199

¹¹⁴ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 200

desafiada por uma hermenêutica singular das realidades últimas. Uma hermenêutica erguida a partir de uma abordagem bíblica e mística da escatologia. Joaquim de Fiore apresentou aos seus contemporâneos uma interpretação da história iluminada pela compreensão apocalíptica da mesma. Nesse contexto empreendeu também uma releitura do milenarismo cujo poder de interpelação, em termos de reflexão teológica, estava notavelmente neutralizado desde Agostinho.

A escatologia joaquimita anunciava a proximidade de uma nova época. Um verdadeiro tempo de plenitude salvífica. Fez isso modulando uma compreensão da história baseada num esquema trinitário. O referencial bíblico foi assumido segundo a lógica de uma perfeita e harmoniosa concordância entre o Antigo e o Novo Testamento. Esta concordância, que tem no livro do Apocalipse a sua manifestação máxima, dava a Joaquim de Fiore a chave de leitura para a compreensão do futuro salvífico da humanidade e do mundo¹¹⁵.

É célebre o paradigma trinitário para a compreensão do sentido da história. O processo histórico inteiro pode ser caracterizado por três grandes estados sucessivos, cada qual sob a égide e condução de uma das Pessoas da Trindade.

Os mistérios da Divina Página nos indicam três estados do mundo: o primeiro é aquele em que estivemos sob a lei; o segundo aquele em que estamos sob a graça; o terceiro, que esperamos como próximo, em que estaremos sob uma graça ainda maior [...]. O primeiro estado foi no conhecimento, o segundo está na posse da sabedoria, o terceiro na plenitude da inteligência. O primeiro na servidão servil, o segundo na servidão filial, o terceiro no amor [...]. O primeiro à luz das estrelas, o segundo à luz da aurora, o terceiro à plena luz do dia. O primeiro no inverno, o segundo na primavera e o terceiro no verão [...]. O primeiro estado se refere ao Pai, criador de tudo; o segundo ao Filho, que se dignou assumir o nosso barro, o terceiro ao Espírito Santo, de quem diz o Apóstolo: ‘onde se acha o Espírito, aí está a liberdade’ (2 Cor 3,17).¹¹⁶

A culminância do processo trinitário da história da salvação está neste terceiro estado, o do Espírito. Neste estado a humanidade experimentará uma nova época, caracterizada por uma plenitude carismática da Igreja, marcada pela profusão de dons e por uma compreensão plena da Escritura. Será o “sábado terreno” das grandes maravilhas de Deus. Será também a abertura do tempo do fim, onde se dará o combate decisivo e a derrota do Anticristo e de suas hostes.

¹¹⁵Cf. LERNER, Robert E. *Refrigerio dei santi. Gioacchino e l'escatologia medievale*. Roma: Viella, 1995, p.100

¹¹⁶ Este texto de Joaquim de Fiore (*Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, IV, 2, 44^a) é citado por FORTE. Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus Cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 81-82

Desta forma, Joaquim de Fiore consegue, através da via mística e sob uma nova versão, reenxertar a expectativa milenarista na vida cristã. Todavia sua concepção acerca do milênio não é de caráter cronológico-quantitativo, mas da ordem do senso da plenitude¹¹⁷. O “sábado terreno” não pode ser quantificado segundo os critérios de um milenarismo grosseiro. Sua duração, por causa da proximidade com a consumação dos tempos, é breve. É um tempo cuja finalidade é a de servir de preparação imediata para o tempo final. Neste sábado goza-se de delícias que não são materiais, mas espirituais e nele se preparam os eleitos para o combate final e para acolher, após o juízo universal, a plenitude escatológica. Como vemos, a atenção de Joaquim de Fiore estava centrada no iminente futuro da história. Um futuro que não é, logo de imediato, o meta-histórico, mas sim aquele conjunto de eventos notadamente apocalípticos que marcam a fronteira entre a história e a eternidade e identificam a ação trinitária de Deus nesta história¹¹⁸. O término da história será identificado por essa manifestação de uma vida cristã plena, experimentada ainda dentro dos limites da temporalidade. Sua função é indicar a consumação que se aproxima.

Cabe ainda ressaltar que o caráter apocalíptico da obra de Joaquim de Fiore não pode ser desligado da notável tensão que permeava o seu tempo. Um período marcado por ameaças e rupturas profundas nas estruturas da cristandade e, simultaneamente, por empenhos de reedificação da mesma: a luta pela reforma da vida eclesial, a crescente tensão entre império e papado, a crescente ameaça do Islã, a busca de uma experiência de fé que conferisse um sentido positivo para a história vivida. Neste sentido a escatologia joaquimita foi uma forma de resposta diante desse cenário tão complexo. Nela se proclamava a soberania de Deus sobre a história, o poder de sua providência frente aos acontecimentos mais dramáticos e a apoteose, operada pelo Espírito Santo, na futura consumação do homem e do cosmos.

A escatologia joaquimita também foi, não poucas vezes, assumida como forma de contestação e superação das contradições presentes na ordem social e religiosa daqueles tempos. De um lado temos o interesse especulativo dos teólogos franciscanos da segunda metade do século XIII e início do século XIV pela obra de Joaquim de Fiore. Por outro lado temos a emergência de grupos espirituais (sobretudo franciscanos) que radicalizaram suas posições e não hesitaram em proclamar a iminência do fim dos tempos, anunciando a ressurreição de São Francisco de Assis como o arauto da nova era e identificando a figura do Anticristo com a pessoa de Frederico II, então herdeiro do Sacro Império Romano-germânico.

¹¹⁷Cf. GRUNDMANN, Herbert. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti, 1989, p. 63-65

¹¹⁸ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 186-187

Tais grupos postulavam o advento de uma nova idade onde desapareceriam as várias hierarquias e, de forma igualitária, todos viveriam sob o senhorio do amor divino. É evidente que tais crenças foram amplamente rejeitadas tanto pelo consenso dos teólogos da época quanto pelo magistério eclesiástico, não faltando também as devidas punições disciplinares. Tal desfecho rotulou como heterodoxo, de forma generalizada e injusta, o pensamento joaquimita. Isto gerou não só uma postura de distanciamento e suspeita, mas contribuiu para o seu quase esquecimento por séculos. A partir do século XX estudos especializados procuraram resgatar a verdadeira fisionomia de Joaquim de Fiore e de seu pensamento e a sua influência na história¹¹⁹.

1.3.7 Entre o apogeu e a crise do mundo medieval

O mundo medieval conheceu o seu período áureo por volta do século XIII. Em vários pontos da Europa emergiram bem sucedidos centros econômicos. Prosperaram as manufaturas, o comércio interregional, a produção de víveres. Estabeleceu-se um sistema financeiro com suas casas bancárias. O Papado e o Sacro Império Romano-germânico afirmaram-se como os grandes definidores do poder político. A produção artística e cultural consolidou todo um processo evolutivo e gerou manifestações dotadas de maturidade e refinamento. Esse contexto histórico afetou diretamente o discurso escatológico.

É nesse período que Dante Alighieri (1265-1321) escreveu uma das mais importantes obras da literatura universal: a *Divina Comédia*¹²⁰. Em forma de poema épico, Dante relata a sua experiência espiritual e conduz o leitor a considerar a vida depois da morte. A *Divina Comédia* é composta por uma série de episódios, descritos como narrativa de uma viagem fantástica. Seu itinerário é marcado pela passagem pelo inferno, purgatório e paraíso, apresentados como lugares minuciosamente descritos. Esta obra sintetiza todo o imaginário da sua época acerca das realidades últimas. A sua popularidade e difusão consolidaram, na cosmovisão ocidental, o caráter topográfico e a caracterização dramática do além¹²¹. Por sua magnitude é uma obra referencial, assimilada e reproduzida em numerosas releituras artísticas ao longo dos séculos posteriores ao seu aparecimento.

¹¹⁹ Cf. Podemos apontar como exemplo um texto referencial: DE LUBAC, Henri. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore I-II*. Milano: Jaca Book, 1981

¹²⁰ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2003

¹²¹ Cf. IMBACH, Ruedi e MASPOLI, Silvia. Dante. In LACOSTE, Jean-Yves, *DCT*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p.505-509

É também no período medieval que a doutrina do purgatório ganha sistematização. Esta doutrina participou das mais diversas conjunturas eclesiásticas, sociais, políticas e culturais. Culturalmente o purgatório significou a passagem do esquema binário (céu e inferno) para o esquema ternário (céu, inferno e purgatório). A superação das oposições radicais, por meio de uma tríade, teve ampla repercussão e consequências em toda a vida social¹²². Le Goff exemplifica o impacto prático dessas mudanças com um exemplo: em Liège havia falecido um notório agiota. O bispo local proibiu a sua inumação em solo sagrado, pois era recidivo no grave pecado da usura. Por sua vez, a viúva se empenhou arduamente para que tal proibição não se efetivasse e conseguiu a desejada sepultura eclesiástica, sob a condição de garantir uma satisfação penitencial em favor do seu esposo. Em várias aparições o defunto assegurou-lhe a melhoria crescente do seu estado até a libertação total dos sofrimentos. Tudo em virtude dos sufrágios por ele oferecidos. Le Goff percebeu nessa narrativa piedosa a manifestação de uma nova articulação entre o discurso escatológico e as novas condições existenciais geradas pelo capitalismo nascente¹²³.

Concluindo esta etapa histórica, é importante retratar o contexto do final da Idade Média. Vários historiadores apresentam os grandes medos que afetavam a população daquele tempo: medo da fome, das catástrofes, da violência e, principalmente, o medo do além¹²⁴. Georges Duby¹²⁵ destaca o tremendo impacto psicológico e social gerado pela peste negra (1348) que dizimou um terço da população europeia. A questão da morte transformou-se num tema dominante. Experimentava-se de forma dramática a impotência humana diante de tantas fatalidades. Manifestações penitenciais coletivas e rigorismo ascético se multiplicaram por toda a Europa. O tom do discurso escatológico tornou-se severo e o medo do Deus-juiz e de seus castigos era uma constante. Todo esse clima tenso, somado a uma profunda desestruturação da cristandade, forneceu a base para as mudanças radicais que ocorreriam no início dos tempos modernos. A nota positiva desse período é o surgimento de vários movimentos de renovação eclesial, alguns deles com forte ênfase mística. A *devotio moderna*, centrada no ideal da *imitatio Christi*, é um dos exemplos mais marcantes dessa renovação.

¹²² Cf. LIBÂNIO, João Batista e BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 234-235

¹²³ Cf. LE GOFF, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981, 407

¹²⁴ Cf. DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009; HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Braga: Ulisseia, 1996

¹²⁵ Cf. DUBY, Georges. *Ano 1000 - ano 2000: na pista dos nossos medos*. São Paulo: UNESP, 1998

Sua abordagem da escatologia é notadamente moralizante, tom que prevalecerá na pregação e na catequese até o século XX¹²⁶.

1.4 A escatologia moderna

A emergência da modernidade mudou radicalmente o cenário cultural do Ocidente. A afirmação do antropocentrismo como elemento fundante desta nova fase trouxe imensas repercussões em todas as áreas do saber e da atividade humanas. A questão fundamental desde então é explicitação da relação do homem com o mundo e a história. O problema do homem e de sua relação com Deus foi deslocado do seu antigo posto de centralidade para um segundo plano. Inevitavelmente a escatologia perdeu muito da antiga atenção que lhe votavam os medievais. Todavia é nesse mesmo contexto que se deu uma das mais intensas polêmicas teológicas da história do cristianismo: a Reforma protestante e a consequente reação católica.

1.4.1 A contestação dos reformadores

A escatologia cristã, fundada sobre as sistematizações medievais, recebeu uma severa crítica da parte de Lutero e de outros reformadores. O nascente movimento protestante ansiava pela recuperação de uma autêntica escatologia cristã. A instância fundamental para a consecução desse intento seria necessariamente o recurso exclusivo à Escritura e o aprofundamento do seu conteúdo.

A escatologia de Martinho Lutero é caracterizada por esta busca de uma substancial fundamentação na Escritura. Destarte Lutero reafirmou categoricamente os grandes temas escatológicos presentes no Novo Testamento: ressurreição dos mortos, parusia e juízo, paraíso e inferno. Temas apocalípticos também foram abordados dentro de um clima de polêmica com a Sé romana, sobretudo a batalha entre Cristo e o Anticristo e a iminência do Dia do Senhor. Por uma questão oriunda da própria lógica de seu pensamento Lutero conecta estreitamente os temas escatológicos com a doutrina sobre Cristo e sobre a justificação do pecador somente pela fé¹²⁷.

No contexto das controvérsias doutrinárias suscitadas pela Reforma, Lutero negou antes de mais nada que a doutrina do “terceiro lugar”, ou seja a existência do purgatório, possa ser provada pelas Escrituras. Em

¹²⁶ Cf. FARUGIA, Edward G. *Devotio moderna*. In BORRIELO, Luigi. *Dizionario de mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 406-407

¹²⁷ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p. 203

consequência de sua doutrina sobre a justificação, que insistia mais na imputação dos méritos de Cristo que sobre a transformação interior do homem, ele negou a seguir a existência do próprio purgatório e viu nisso uma “invenção da Igreja”. Segundo os seus pressupostos a purificação após a morte tem pouco sentido¹²⁸.

Intimamente ligada à doutrina do purgatório estava a das indulgências bem como a aplicação aos defuntos de uma intercessão que Lutero não via como sendo de Cristo. Conforme a reflexão luterana, sendo o homem justificado por Cristo e recebendo também já a aplicação dos méritos do Redentor, não há razão para que a plenitude da salvação e a visão de Deus sejam adiadas.

Por isso, algumas das proposições da bula *Exsurge Domine*, de Leão X, publicada em 1520 (DH 1451-1492), referem-se ao purgatório. Elas condenam as afirmações segundo as quais o purgatório não pode ser provado pela Escritura, as almas do purgatório não estão seguras de sua salvação, no purgatório as almas pecam de um modo contínuo e as almas libertadas do purgatório pelo sufrágio dos outros têm menos glória do que se elas mesmas tivessem reparado suas faltas¹²⁹.

Deliberadamente Lutero se afastou das polêmicas da escolástica tardia sobre as questões escatológicas¹³⁰. Reputava-as como questões inúteis, dada sua sutileza e extremo grau de abstração, coisas mais próprias para distrair o crente do essencial do que para edificá-lo numa verdadeira esperança cristã. A escatologia de Lutero reflete de forma inequívoca o seu singular itinerário espiritual.

Cabe a João Calvino o mérito da primeira grande sistematização da escatologia reformada. Em sua principal obra, a *Institutio Religionis Christianae*¹³¹, a temática escatológica foi desenvolvida ao longo do livro III. A reflexão escatológica de Calvino está situada no contexto da doutrina da predestinação, compreendida como a realização definitiva e imutável da justificação do homem. O tema central é o da ressurreição final, ligado obviamente ao evento da parusia de Jesus Cristo. A consumação escatológica realizará a única e completa felicidade do homem e a renovação de toda a criação. A verdade e viabilidade da ressurreição final são garantidas pela ressurreição de Cristo, fundamento da futura ressurreição dos cristãos. A ressurreição final é um milagre de grandeza excepcional que não pode ser compreendido mediante as leis da natureza. Calvino considera como insensatez qualquer tentativa de conhecer algo sobre a condição das pessoas entre a morte e a ressurreição final. Mais do que isso: é uma curiosidade ilícita. É um tormento inútil interrogar

¹²⁸ LADARIA. *História dos dogmas* 2, p. 389

¹²⁹ LADARIA. *História dos dogmas* 2, p. 389-390

¹³⁰ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 204-205

¹³¹ Cf. CALVINO, Giovanni. *Istituzione della Religione Cristiana*. Torino: UTET, 1971 (especialmente os capítulos 5 e 25)

se as almas repousarão num lugar específico ou se já gozam da glória. Basta saber que as almas dos mortos estão num repouso enquanto aguardam a parusia do Senhor. Por fim Calvino afirma a identidade dos corpos ressuscitados e a modalidade da ressurreição. Os seres humanos ressurgirão na carne que tiveram, o que significa que Deus não criará novos corpos. Quanto ao modo de realização da ressurreição Calvino advoga que não devemos especular excessivamente, mas nos contentarmos com a sobriedade do testemunho bíblico¹³². Como se vê a escatologia calvinista é uma síntese articulada a partir do grande tema cristológico-soteriológico, desenvolvida dentro daquele discurso típico do teologia reformada.

1.4.2 A reação tridentina

O Concílio de Trento (1545-1563) assumiu a tarefa de dar uma resposta ao novo discurso teológico elaborado pelos reformadores protestantes. Trento se empenhou numa amplíssima obra de reforma da Igreja que se desdobrou em várias frentes. Impunham-se urgências e necessidades imperiosas tais como a reformulação da disciplina eclesiástica em todos os seus níveis e a renovação profunda da vida eclesial. O debate teológico foi outra verdadeira frente de batalha. As radicais contestações provindas dos reformadores não poderiam ficar sem a devida resposta, uma vez que atacavam pontos essenciais da fé católica.

O contributo teológico de Trento não abrange todos os temas da doutrina cristã. O que se buscou foi tomar uma posição clara diante daqueles pontos colocados em questão pelos reformadores. Desta forma não encontraremos em Trento uma exposição completa da fé católica¹³³. Portanto, é compreensível a ausência de uma ampla reflexão escatológica em Trento. Em termos de escatologia a grande controvérsia foi sobre a doutrina do purgatório. E o próprio decreto sobre o purgatório, datado de 03 de dezembro de 1563 (DH 1820), não oferece nenhum notável avanço, mas reafirma o discurso tradicional com sua base nas Escrituras, nos Padres e nos Concílios. A novidade que podemos perceber nesse decreto são as orientações de caráter disciplinar, visando prevenir e coibir abusos (sobriedade na pregação, afastamento das vãs curiosidades e superstições, moderação na especulação teológica) bem como a reafirmação do valor dos sufrágios pelos defuntos, sobretudo a Missa, as orações, as esmolas e outras práticas de devoção.

¹³² Cf. TOURN, Giorgio. Introduzione a Giovanni Calvino in: *Istituzione della Religione Cristiana*. Torino: UTET, 1971, p. 10-25

¹³³ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p. 209; BUZZI, F. Il Concilio di Trento (1545-1563). In: *Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*. Milano: Glossa, 1995, p. 12

A apologética pós-tridentina prolonga a reação iniciada por este Concílio. Todavia é necessário salientar que as controvérsias teológicas com os reformadores não forneciam um grande espaço, para as questões escatológicas. A exceção, obviamente, pertence aos já citados debates sobre o purgatório. Os temas centrais gravitavam em torno da soteriologia e da eclesiologia¹³⁴. A escatologia deste período não apresentou grandes inovações e também se limitou a repetir a doutrina tradicional, enfatizando a escatologia individual, máxime a questão do purgatório

Expoente maior deste período é Roberto Belarmino. Em sua principal obra, as *Controversiae*¹³⁵, dedica grande atenção ao tema do purgatório. Sua importância reside no fato de ter dado a esta doutrina a fisionomia que prevaleceu até a renovação da teologia católica do século XX. A escatologia de Belarmino, porém, não pode ser reduzida à reflexão sobre o purgatório. Sua elaboração abrangeu interessantes abordagens sobre o lugar, o tempo e o modo do paraíso e do inferno, a natureza da glória dos santos e das penas dos réprobos, a caracterização da morte e a significação do juízo. A forma de tratamento dos novíssimos por Belarmino é caracterizada sobretudo por uma ênfase ascético-moral¹³⁶. Por outro lado, as referências doutrinárias de sua escatologia visam a mais íntima sintonia com a ortodoxia: magistério, Padres da Igreja e Escrituras assimilados em chave apologética¹³⁷.

1.4.3 Ao redor da neoescolástica

O tratado escatológico neste período ganhou contornos bem destacados, sendo definido como o tratado das “coisas últimas” (*De novissimis*) e localizado na conclusão da grande sistematização neoescolástica. Predominava uma tendência localizante e coisificante ao tratar dos temas escatológicos, além da concentração na escatologia individual. Os manuais neoescolásticos não se afastarão dos limites traçados pela escatologia belarminiana.

Todavia, o contexto da modernidade trouxe desafios que reclamariam uma resposta adequada. A difusão do iluminismo na cultura europeia impôs, cada vez mais, uma cosmovisão fundada na razão autônoma. A consolidação de novas instâncias de pensamento

¹³⁴ Cf. OCCHIPINTI, Giuseppe. *Storia della teologia II*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 523-570

¹³⁵ BELLARMINO, Robertus. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Napoli: Josephum Giuliano, 1856

¹³⁶ Isto fica evidente em sua compreensão da *Ars moriendi* presente na obra *L'arte di ben morire*. Casale Monferrato: Piemme, 1998. Nesta mesma linha se apresenta outra obra de imensa popularidade e, por este motivo, tremenda difusora deste modelo de escatologia: AFONSO DE LIGÓRIO. *Preparação para a morte*. Petrópolis: Vozes, 1956.

¹³⁷ Cf. ANCONA. *Escatologia*, p.212-214

questionou e exigiu um novo posicionamento no âmbito da teologia. Situar-se nesse novo cenário foi uma tarefa que demandou um longo processo de adaptação para a reflexão teológica. As novas perspectivas veiculavam a proposta de uma religião natural e racional, independente de qualquer tutela eclesiástica e alheia aos particularismos confessionais¹³⁸.

A escatologia recebeu o impacto dessa mudança de cenário. Para os que transitavam neste novo âmbito era diminuto o interesse pela apresentação clássica dos novíssimos. A escatologia passou a ser vinculada com a moral. Os teólogos moralistas da época, visando estimular a conduta moral do homem, não hesitaram em apresentar a escatologia como a doutrina da retribuição final que justifica a realização da conduta moral. Era uma forma de apresentar uma justificação racional para a doutrina escatológica.

A neoescolástica não logrou assimilar e oferecer uma resposta adequada ao novo contexto. Sua ênfase centrou-se ainda mais na escatologia individual. Se nos séculos XVI e XVII o empenho dos teólogos residia na defesa da doutrina do purgatório, posteriormente surgiram novos questionamentos e desafios. Racionalistas e materialistas negavam a existência de uma alma imortal e, conseqüentemente, a possibilidade de uma vida eterna. A suspeita ideológica foi levantada contra as “verdades eternas”, rotuladas doravante como discurso alienante frente ao compromisso de transformação da realidade. Os novíssimos foram encarados como doutrina que infantiliza e abrutalha, cuja crença impede o pleno desabrochar do humano. Diante da ampla gama de ataques e questionamentos a reação neoescolástica centrou-se num discurso eminentemente apologético, sem sair dos rígidos limites da escatologia tradicional.

Todavia, neste período não deixaram de existir aqueles teólogos que trilharam caminhos alternativos e, de certa forma, anteciparam com suas intuições muitos dos avanços da escatologia contemporânea. Já na primeira metade do século XIX temos a inovadora contribuição da escola de Tübingen. Os estudiosos de Tübingen assumiram a tarefa de iniciar uma reação diante da confrontação iluminista. Eles possuem o mérito de resgatarem o interesse pela história, ainda que numa perspectiva idealista. A repercussão, no âmbito da teologia, desse interesse pela história se manifestou através da recuperação das categorias de história da salvação e Reino de Deus. Uma recuperação motivada pelo estudo aprofundado das grandes fontes cristãs: Escritura, Padres da Igreja e teólogos clássicos.

Dois teólogos merecem especial destaque. O primeiro é Franz Staudenmaier (+1856) que inovou ao tratar da escatologia no contexto da eclesiologia, integrando aquele

¹³⁸ Cf. FISICHELLA, Rino. *Storia della teologia III*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 15-43

tratado no conjunto mais amplo da doutrina da redenção. Segundo Staudenmaier a redenção é o princípio que modela a história inteira, desde a sua gênese até o seu cumprimento definitivo. A escatologia não é outra coisa senão a reflexão sobre a vida transfigurada no Reino de Deus. Ali se dá, de forma definitiva, a vitória sobre o pecado e a morte. Tal vitória já é visível na história, pois o homem experimenta não só a tensão dialética do existir em Adão ou em Cristo, mas também a evidente superioridade do viver em Cristo. Além disso, Staudenmaier conseguiu desenvolver uma reflexão estruturada de forma trinitária, cristocêntrica e pneumatológica: o fundamento da vida transfigurada no Reino é o Pai que a manifesta e realiza por meio do Filho e a dinamiza pelo Espírito. Fiel à uma das linhas mestras de sua escola teológica, a perspectiva histórica, Staudenmaier conseguiu reencontrar a unidade entre a escatologia individual e a coletiva. Infelizmente, a ausência de uma maior projeção desta corrente teológica no século XIX impediu que a riqueza e a inovação deste teólogo tivessem a merecida difusão e aprofundamento¹³⁹.

Outra tematização da escatologia de notável valor é a de Mathias Joseph Scheeben (+1888). A base da reflexão deste teólogo renano encontra-se em sua singular abordagem da relação entre natureza e graça. Esta relação fundamental perpassa toda a teologia e, evidentemente, a escatologia. Em sua obra intitulada “Os mistérios do cristianismo”¹⁴⁰, Scheeben tratou da escatologia sob o significativo título de *o mistério da glorificação e dos novíssimos*. A proposta de Scheeben é seguramente inovadora em relação ao contexto teológico neoescolástico. Em particular emerge a decidida fundamentação cristológica de todas as questões escatológicas e a superação daquele danoso distanciamento entre a escatologia individual e a escatologia coletiva. É em Cristo e por causa de Cristo que tanto o ser humano quanto a criação inteira receberão a glorificação sobrenatural e a beatitude. Esta será sempre uma realidade misteriosa, compreensível somente sob a ótica da gratuidade do dom. Um dom que o homem já pode usufruir em sua existência terrena como crente, mas que é destinado a consumir-se numa plenitude futura. Concretamente a glorificação pode ser pensada em termos de transformação, ou seja, uma verdadeira e própria deificação do homem mediante a participação na natureza de Deus¹⁴¹. O que determina a glória é a excelsa dignidade e a consagração que a criatura recebeu por meio de sua união com o Homem-Deus. É da humanidade de Cristo que nos vem a glória, por força da união hipostática¹⁴². A reflexão

¹³⁹ Cf. ANCONA. *Escatologia cristiana*, p.215-217

¹⁴⁰ SCHEEBEN, Mathias Joseph. *I misteri del cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, 1949

¹⁴¹ Cf. SCHEEBEN, *I misteri*, p. 483-487

¹⁴² Cf. SCHEEBEN, *I misteri*, p. 488-489

prossegue com a mesma originalidade ao apresentar a natureza e os efeitos do estado de glorificação nas criaturas e, principalmente, no ser humano. O primeiro efeito da glorificação é a visão imediata da essência divina, na qual se revela o *lumen gloriae* em todo o seu esplendor. Em seguida Scheeben considera que a glorificação implica no aperfeiçoamento da natureza, inclusive no seu aspecto corporal. O fundamento deste grande mistério radica-se na mística união do homem com Cristo¹⁴³.

O ambiente teológico deste período não foi capaz de assimilar mais amplamente o contributo desses teólogos. O paradigma erigido no decorrer de séculos cristalizou-se sob a tremenda pressão da polêmica - e até mesmo da rejeição - ao discurso escatológico. Em geral as abordagens inovadoras eram vistas com suspeita. Temia-se tanto a heresia quanto concessões exageradas ao “espírito moderno”. A teologia teria de esperar ainda várias décadas para testemunhar o irromper de uma profunda revisão do tratado escatológico, sobretudo no ambiente católico.

A escatologia deste período consolidou várias características. A primeira foi a sua inserção num sistema teológico mais amplo. Sua função seria a de operar como conclusão de um longo itinerário especulativo. O que prevalecia era a compreensão da escatologia como a doutrina das “coisas últimas”. Todavia essas “ultimidades”, quando transpostas para os manuais da época, praticamente encarceravam a escatologia nos limites acanhados do esquema dos novíssimos. Portanto, sem desmerecer os valores da sistematização da escatologia alcançada pela teologia clássica, é igualmente necessário reconhecer outras grandes limitações: o problemático distanciamento do mistério pascal de Cristo, a ênfase quase exclusiva na escatologia individual e intermediária em detrimento da escatologia coletiva, antropologia tendente ao dualismo corpo-alma, uso pessimista e moralista do discurso sobre os novíssimos, tendência ao estabelecimento de uma “topografia do além” e uso de uma linguagem inadequada e pouco sóbria no tratamento dos temas escatológicos.

É diante deste quadro que a reflexão teológica terá de se posicionar e, mais que isso, empreender uma volta às fontes da esperança cristã para redizer esta mesma esperança num novo contexto histórico e existencial.

1.4.4 A renovação da escatologia

O pensamento moderno submeteu a escatologia clássica a um intenso processo de crítica, seguido de uma indisfarçada rejeição. A cosmovisão consolidada a partir da “idade das

¹⁴³ Cf. SCHEEBEN, *I misteri*, p. 495-511

luzes” afirmava que só poderíamos conhecer aquelas coisas que se situam dentro dos rigorosos referenciais de tempo e espaço. Realidades que ultrapassassem tais limites só poderiam ser objeto de fé religiosa. Estariam no plano “das coisas que devem ser esperadas” e, por este motivo não podiam ser admitidas pelo discurso racionalista e empirista¹⁴⁴. O máximo que se poderia conceder à esperança escatológica era a sua sobrevivência na crença íntima de cada indivíduo.

Todavia grandes pensadores modernos logo perceberam a importância da esperança religiosa no decorrer da história. Na prática era impossível descartá-la, sem maiores consequências, diante da tarefa de conceber uma significação válida para a existência. De fato, a necessidade de um horizonte escatológico não podia ser reduzida a mero fato periférico ou a simples expressão de um estágio histórico já totalmente superado. A simples negação não seria capaz de apagar a posição que a esperança escatológica ocupou durante séculos. Posição tão significativa a ponto de exercer um poderosíssimo influxo sobre a cultura e a própria identidade ocidental.

Desta forma a modernidade se viu obrigada a reelaborar a escatologia secularizando-a. Hegel apontou para uma escatologia cumprida no horizonte das realizações históricas do espírito absoluto. Marx seguiu a mesma tendência, mas enfatizando a transformação da realidade mediante uma sucessão de movimentos históricos. O cientificismo criou a ideologia do progresso científico ilimitado, cuja meta seria a condução da humanidade à plenitude tão longamente buscada. Porém, na elaboração desta escatologia secularizada não havia espaço para a esperança de um mundo futuro de origem sobrenatural. Tudo o que a humanidade pode ser capaz de realizar há de ser no “aqui e agora” e não num suposto além¹⁴⁵.

1.4.5 O debate protestante

Dialogar com esta modernidade crítica – e até mesmo hostil - foi o desafio com o qual a teologia logo se defrontou. A primeira aproximação e tentativa de diálogo aconteceram no ambiente protestante através da chamada teologia liberal. “O termo ‘theologia liberalis’ [...] tencionava indicar com isso um livre método da investigação histórico-crítica das fontes

¹⁴⁴ LA DUE, William J. *O guia trinitário para a escatologia*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45-55 ; TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p. 243-255

¹⁴⁵ Cf. CARVALHO, Maria Manuela. *A consumação do homem e do mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, p. 181-202; TORNOS, Andrés. *Escatología I*. Madrid: UPCM, 1989, p.22-32

da fé e da teologia que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática”¹⁴⁶.

Assumiu-se uma abordagem da fé cristã aberta à crítica histórica. Objeto de especial análise e debate foram a exegese bíblica e a história dos dogmas. Buscou-se aquilo que seria a chamada “essência do cristianismo” e concluiu-se logo que pouca coisa do que temos é realmente autêntica. A helenização da fé agregou ao discurso cristão elementos desconhecidos em sua origem. Os dogmas nada mais seriam que uma forma helenizada de compreensão da fé.

O temível rótulo de helenização foi pejorativamente afixado em vários elementos do discurso cristão. Por este motivo classificou-se como helenização a tradicional ênfase na imortalidade da alma e como dualismo a antropologia fundada no esquema de corpo e alma. Em termos de cristologia afirmou-se a impossibilidade de um acesso ao Jesus histórico. Em contrapartida os liberais pontuaram como decisivo o acolhimento da proposta ética deixada por Jesus, tido por eles como o mestre de moral por excelência. Numa reflexão assim configurada só o conteúdo ético do cristianismo foi julgado significativo para a modernidade¹⁴⁷. A esperança escatológica foi rotulada como mitologia ultrapassada. O resultado foi o inevitável esvaziamento escatológico da fé cristã.

Este processo de negação efetiva da escatologia, operado pela teologia liberal, não ocorreu sem ocasionar reações fortíssimas. A réplica à desvalorização da escatologia nasceu no próprio ambiente onde surgiu a teologia liberal: o mundo protestante. Todavia, depois de uma contestação tão violenta, a escatologia nunca mais seria a mesma. Urgia recuperar a legitimidade de sua existência dentro do discurso cristão. O ataque liberal exigia a necessária refutação. O ponto de partida não poderia deixar de ser o amplo campo dos estudos bíblicos. Foi aí que a polêmica começou e também aí devia ter início a sua resolução.

O contexto polêmico exigiu esse aprofundamento bíblico. A releitura do Novo Testamento, principalmente dos Evangelhos, fez reaparecer a identidade eminentemente escatológica da fé cristã. Redescobriu-se a densidade da experiência da esperança escatológica no cristianismo primitivo e sua influência sobre a formulação e vivência da fé e da práxis cristãs.

¹⁴⁶ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 19

¹⁴⁷ MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003, p. 24-29

Em breves traços visitaremos as contribuições teológicas mais significativas para a escatologia, oriundas do ambiente protestante. J. Weiss e Albert Schweitzer recolocaram num posto de centralidade a escatologia tanto na pregação quanto na vida de Jesus. Jesus não pode ser reduzido a um eminente pregador moral e mestre da virtude. O centro da sua pregação é a emergência escatológica do Reino de Deus na história¹⁴⁸. Rudolf Bultmann postulou a desmitologização do Novo Testamento e identificou Jesus como o próprio evento escatológico, manifestado no hoje da história. É diante dele que cada pessoa deve decidir em aceitá-lo ou não, mediante o ato de fé. A escatologia de Bultmann é radicalmente presentista, pois – em consonância com o espírito moderno – da escatologia futura nada se pode afirmar. Sua escatologia se concentra na dimensão contemporânea da decisão por Cristo. Bultmann encara o *éschaton* como a possibilidade, oferecida pela fé, de transformar cada momento da história em momento escatológico. A escatologia, assimilada como esperança pessoal, termina por absorver a história dentro dos limites da liberdade e da ação do indivíduo¹⁴⁹.

Este individualismo escatológico de Bultmann terminou por isolar a escatologia da totalidade do processo histórico. Como reação apareceu uma corrente teológica com o claro propósito de rearticular a relação escatologia-história. Nesta perspectiva destacam-se teólogos como Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann.

Oscar Cullmann estabeleceu uma bem elaborada reflexão sobre a dimensão histórica da salvação. O referencial é a Escritura como chave de interpretação da totalidade da história humana. Neste sentido o tempo é compreendido de uma forma nova: *kairós*, tempo da ação salvífica de Deus no mundo. O evento Cristo é o ponto central da história, pois a partir dele inicia-se o tempo final como marcha irreversível rumo à consumação escatológica da história. É de Cullmann o célebre binômio “já” e “ainda não”. Em Cristo ressuscitado já temos a manifestação da plenitude salvífica que abraçará a história como totalidade¹⁵⁰.

Karl Barth repropôs toda a teologia a partir da afirmação da transcendência e primazia do Deus que se revela, salva e plenifica a criação. A escatologia tornou-se um dos eixos de sua reflexão, justamente por proporcionar a revelação do absoluto de Deus¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. Escatologia Cristã. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p.219-222

¹⁴⁹ BULTMANN, Rudolf. *History and eschatology: the presence of eternity*. New York: Harper & Row, 1957

¹⁵⁰ CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. New York: Harper & Row, 1967; *Cristo e il tempo: la concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*. Bologna: Mulino, 1965; *Il mistero dela redenzione nella storia*. Bologna: Mulino, 1966

¹⁵¹ BARTH, Karl. *L'Epistola ai Romani*. Milano: Feltrinelli, 1962, p. 124-166; *Bosquejo de dogmatica*. Buenos Aires: La Aurora, 1954, p. 191-248

Wolfhart Pannenberg reflete sobre a escatologia a partir de uma interessante perspectiva baseada na teologia fundamental. Uma escatologia centrada em Cristo como *prolepse*¹⁵² reveladora da consumação escatológica. A revelação divina acontece na história através dos acontecimentos que nela se dão. Uma compreensão dos acontecimentos não como “fatos brutos”, mas como portadores de revelação só é possível por causa da ação esclarecedora da Palavra. Cabe à Palavra desvelar o sentido profundo da história diante da razão. Como se vê, visando dialogar com a modernidade, Pannenberg valoriza a racionalidade humana. Ele postula que a fé não se constitui à margem da razão ou contradizendo-a. A fé assume e pressupõe a razão ao interpretar a história mediante a significação oferecida pela Palavra. Por sua vez o sentido da história está contido na sua consumação. Há um acontecimento que antecipa essa consumação para qual a história caminha: Jesus Cristo ressuscitado. Cristo, enquanto *prolepse*, é a mais radical instância hermenêutica do homem e da história. Compreender como o caráter *proléptico* da revelação em Cristo desvela à razão o sentido decisivo da história é o propósito assumido por Pannenberg¹⁵³.

Jürgen Moltmann elaborou uma abordagem da escatologia dotada de notável originalidade. Seu mérito reside, antes de tudo, no aprofundamento histórico-existencial da escatologia cristã ao erigir a esperança como princípio teológico central¹⁵⁴. Nesta perspectiva a essência do cristianismo é claramente compreensível como escatologia. O cristianismo é escatologia do princípio ao fim, e não somente no seu apêndice. Ele é esperança, orientação, movimento que avança rumo ao futuro e, simultaneamente, revoluciona e transforma o presente. A esperança, como princípio operativo, já encontra sua causa remota na experiência salvífica da promessa e do êxodo e alcança sua plenitude em Jesus Cristo. Moltmann compreende a esperança não como uma simples virtude moral a ser cultivada, mas como o fundamento radical, o horizonte definitivo e o princípio operante da teologia e de toda a vida cristã¹⁵⁵.

¹⁵² Prolepse entendida como aquilo que se refere à realidade futura e, de certa forma, já é antecipação dela. O Ressuscitado, por sua condição de primícias da nova criação, antecipa em si a plenitude escatológica.

¹⁵³ PANNENBERG, Wolfhart. *Revelazione come storia*. Bologna: Dehoniane, 1969; *The Apostle's Creed*. Philadelphia: Westminster, 1972; BRENA, G. *La teologia di Pannenberg: cristianesimo e modernità*. Casale Monferrato: Marietti, 1993

¹⁵⁴ Em teólogos como J. Moltmann notamos a fecundidade do diálogo da teologia cristã com pensadores modernos, sobretudo os de origem judaica (E. Bloch, G. Scholem, J. Taubes e W. Benjamin) que repropuseram o tema da esperança a partir da experiência judaica da esperança messiânica.

¹⁵⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1971, p. 10-12

O maior contributo de todo este debate encontra-se no resgate da escatologia como um dos eixos centrais da fé cristã. Se fosse omitida a dimensão o cristianismo perderia um elemento central da sua identidade, bem como muito de força de atração e terminaria rebaixado a um balbucio de palavras piedosas que só os ingênuos aceitariam como substituição da realidade¹⁵⁶.

1.4.6 O debate católico

Interagir com a modernidade foi, e continua sendo, um dos maiores desafios enfrentados pelo mundo católico nos últimos tempos. O catolicismo, inicialmente fechado e resistente ao mundo moderno, teve também de ingressar neste processo histórico, sob o risco de isolar-se numa espécie de gueto cultural e afastar-se de uma parcela significativa da humanidade. Esta tarefa não se deu sem sacrifícios, contradições e ambiguidades.

Tarefa que exigiu uma mobilização impressionante de todas as forças vivas da Igreja, a começar pela teologia. Vários teólogos católicos, particularmente desde meados do século XX, abertos aos desafios de sua época e desejosos de uma apresentação moderna da teologia católica engajaram-se num trabalho monumental. Tratava-se de apresentar a fé cristã de forma adequada ao homem moderno. Esta apresentação também exigiu uma profunda revisão do discurso escatológico então vigente.

Iniciou-se um trabalho de discernimento e questionamento da teologia clássica e da sua forma de abordar os “novíssimos”. Por esta mesma via percebeu-se a necessidade de repropor o tratado escatológico a partir do aprofundamento dos dados da Escritura e da Tradição. De fato, os consideráveis avanços obtidos pela pesquisa bíblica lançavam novas luzes sobre a temática escatológica. O movimento de revalorização das antigas fontes cristãs, sobretudo a patrística e a liturgia antiga, imprimiam um impacto semelhante.

Todo esse processo abalou seriamente o paradigma típico da escatologia clássica. Cresceu a rejeição a uma compreensão individualista da escatologia. Urgia a superação de uma antropologia que soava aos modernos como dualista e adoção de expressões mais sóbrias nas especulações sobre certos pontos desse tratado. É igualmente importante salientar que a compreensão das comunidades eclesiais sobre as realidades escatológicas sofreu uma inegável influência do imaginário cultural. Em certos aspectos essa influência foi muito maior do que a uma compreensão especificamente teológica. Desta forma, a tarefa vislumbrada pelos

¹⁵⁶ Cf. AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Escatología: la muerte y la vida eternal*. Barcelona: Herder, 1984, p.16-20

teólogos revelou-se muito maior do que inicialmente haviam imaginado. Tratava-se de renovar e recompor o discurso escatológico católico e, ao mesmo tempo, cuidar das mediações pastorais a serem empregadas para expô-lo à comunidade de fé.

A realização desta tarefa colossal teve de superar tremendas barreiras dentro da própria teologia católica. A condenação do movimento modernista¹⁵⁷ acarretou efeitos indesejados. Toda provável novidade teológica era vista mais com suspeita do que como iniciativa de renovação. Imperava um medo paralisante de recair nalguma forma de modernismo, chamado por Pio X de a “síntese de todas as heresias” (DH 3475-3500). A teologia vigente era a neoescolástica e esta fora abusivamente identificada como o único discurso ortodoxo possível para os tempos modernos. Nesse contexto a escatologia continuava sendo tratada conforme os referenciais estabelecidos pela Suma Teológica e por seus comentaristas clássicos. Permanecia também o já aludido clima apologético frente ao questionamento dos reformadores e dos seus posteriores adeptos. É evidente que num ambiente assim caracterizado era praticamente inadmissível a crítica histórica ou a abordagem antropológica das questões escatológicas. Os avanços e redescobertas promovidos pela exegese moderna eram amplamente desconhecidos ou vistos com receio pela maior parte dos teólogos católicos, dada a origem protestante dessas novidades.

Todavia era inevitável que o processo já iniciado não assumisse também uma releitura da escatologia no ambiente católico. O diálogo com a modernidade iria exigir esta iniciativa. A realização de uma tarefa tão ampla e exigente recebeu um notável impulso a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). Entretanto, antes mesmo do Concílio, as primeiras manifestações dessa nova fase já se faziam sentir¹⁵⁸.

a) Os antecedentes pré-conciliares

O pioneirismo de Pierre Teilhard de Chardin e o debate entre *escatologistas* e *encarnacionistas* como que inauguraram uma nova hermenêutica da escatologia. Teilhard desenvolveu sua reflexão a partir de uma verdadeira contemplação do dinamismo evolutivo do cosmos, atestado pelos numerosos testemunhos materiais e biológicos presentes por todo o

¹⁵⁷ Modernismo é um termo que designa - na Igreja Católica e na passagem do século XIX para o XX - aquele movimento que propôs a reforma da Igreja e de sua doutrina para adaptá-las às exigências modernas. Esse termo foi amplamente utilizado pelos defensores da ortodoxia para estigmatizar os excessos da modernidade. Na encíclica *Pascendi* por modernismo se compreendia o conjunto de erros doutrinários descobertos nesse movimento renovador que, na verdade, era bem difuso. Cf. VILANOVA. Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*. Barcelona: Herder, 1992, p. 643-644

¹⁵⁸ TAMAYO-ACOSTA. *Para comprender*, p. 285-296

planeta terra. Relendo a temática da evolução a partir da fé cristã este teólogo considerou que não há ruptura ou contradição entre o nosso éon e o éon futuro, gestado em Deus como o *totalmente novo*. O futuro não se imporá de fora como destruição do presente. É exatamente o contrário pois o fim do mundo há de ser a sua consumação. A parusia se manifestará como o pleno desvelamento daquele estado em que a criação plenifica todas as suas potencialidades de comunhão em si mesma e com Deus. Cristo consumará a unificação universal, constituindo aquele pleroma onde Deus e sua criação se unem numa comunhão plena¹⁵⁹. O homem é chamado a tomar parte ativa nesse processo histórico-evolutivo. É para a plenitude que a história do homem e do cosmos caminha, apesar de todas as contradições que violentamente costumam se impor. Nota-se que a cosmovisão teilhardiana é marcada por um profundo otimismo diante da história e por uma valorização das realidades do mundo. Sua singular hermenêutica da história e da escatologia influenciou o Vaticano II quando este Concílio tratou de temas como compreensão cristã da história e da valorização das realidades terrenas no contexto do debate da relação Igreja e mundo moderno¹⁶⁰.

Ainda neste período pré-conciliar ocorreu um interessante debate teológico acerca relação existente entre atuação humana e preparação para a consumação escatológica. Dois grupos distintos se formaram. Os chamados *escatologistas* (Y. Congar, J. Daniélou, L. Bouyer) defendiam que a preparação de novos céus e nova terra é de índole interior e invisível e realiza-se na vivência das virtudes teologais (fé, esperança e caridade). Queriam com essa posição enfatizar a iniciativa divina, a absoluta gratuidade do dom de Deus e a sua primazia na nova criação. Por sua vez os *encarnacionistas* (G. Thils e D. Dubarle) interpretavam de forma positiva a história, compreendida como uma aproximação gradual do Reino de Deus. Afirmavam que o agir humano serve como uma preparação dispositiva para a realidade definitiva. Toda ação humanizadora, uma vez limpa de toda mancha e imperfeição e transfigurada por Cristo, poderá permanecer no mundo que virá. Todavia desconhecemos como isso se dará. A corrente encarnacionista influenciou fortemente o debate conciliar e imprimiu sua marca otimista na constituição *Gaudium et Spes*¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cf. LIBÂNIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã: novo céu e nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 70-71; MANCINI, Italo. *Teilhard de Chardin: materia, evoluzione, speranza*. Roma: Paoline, 1983

¹⁶⁰ Cf. GIBELLINI, Rosino. *Teilhard de Chardin: l'opera e l'interpretazioni*. Brescia: Queriniana, 1980

¹⁶¹ Cf. SAYÉS, José Antônio. *Escatología*. Madrid: Pelicano, 2006, p.159-160

b) A Escatologia do Vaticano II

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi o evento eclesial de maior repercussão na história recente do catolicismo. Uma aprofundada reflexão sobre a identidade e missão da Igreja, diante dos desafios do novo momento histórico, bem como de sua relação com o mundo moderno foi o objetivo central desse Concílio. A eclesiologia constituiu-se como o tema central e o eixo principal de todo o processo conciliar. É nesse cenário de intenso debate eclesiológico que nascem os vários documentos conciliares.

A presença da temática escatológica nos documentos conciliares também é significativa. Ainda que não fosse objetivo do Concílio tratar da escatologia, este é um tema que recebe especial relevância. O que demonstra que os padres conciliares consideravam a dimensão escatológica como um elemento essencial para a compreensão mais adequada da Igreja. Ficasse ausente a escatologia e teríamos uma visão mutilada da Igreja.

De forma sintética abordaremos as principais linhas da escatologia do Vaticano II, presente nos documentos mais significativos.

b.1) *Lumen Gentium*

É na *Lumen Gentium* que encontramos, em termos de escatologia, o texto mais significativo do Concílio Vaticano II. Nesta constituição dogmática sobre a Igreja temos um capítulo inteiro voltado para a temática escatológica. Trata-se do capítulo VII, intitulado *a índole escatológica da Igreja*. Este capítulo divide-se conforme uma subtitulação temática: vocação escatológica da Igreja (LG 48), comunhão da Igreja celeste com a Igreja peregrina (LG 49), relações entre a Igreja peregrina e a celeste (LG 50) e disposições pastorais (LG 51).

Apresentar uma breve síntese da escatologia católica, a partir do mistério da Igreja, é o grande objetivo da *Lumen Gentium* em seu capítulo VII. Todavia notam-se mudanças significativas. Há séculos predominava a ênfase na escatologia individual nos textos do magistério eclesiástico. A *Lumen Gentium* operou uma troca de paradigmas, ressaltando a perspectiva coletiva da escatologia ao destacar a centralidade da história salvífica em Cristo¹⁶². Outra mudança notável é o abandono da linguagem escolástica e o predomínio da linguagem bíblica, com amplo uso de citações e alusões à Sagrada Escritura.

O mistério pascal anunciado, vivido e celebrado pela Igreja é a chave hermenêutica de toda a escatologia da *Lumen Gentium*. A índole escatológica da Igreja se revela de diversas maneiras. Em primeiro lugar, durante a sua peregrinação na terra, a Igreja

¹⁶² Cf. LADARIA. *História dos dogmas* 2, p. 392

não cessa de crer e proclamar que a sua consumação se dará na plenitude escatológica da comunhão com Deus. Em Cristo toda a humanidade é vocacionada a participar de seu corpo eclesial. Todos os homens e mulheres são chamados a ingressar num dinamismo salvífico que se consumará na glória celeste. Esse dinamismo, já a partir da história, oferece a salvação e santifica a vida humana mediante a participação na vida divina. O fundamento desse processo está em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, primícias da nova criação, novo Adão e doador do Espírito vivificante.

A Igreja para a qual todos somos chamados em Cristo Jesus e na qual pela graça de Deus adquirimos a santidade se consumará na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas (cf. At 3,21). E com o gênero humano também o mundo todo, que está intimamente ligado ao homem e que por ele chega ao seu fim, será perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1,1; Cl 1,20; 2 Pd 3, 10-13) (LG 48).

A plenitude escatológica é o próprio Senhor ressuscitado. Trata-se de uma plenitude que não fica confinada aos limites da existência gloriosa de Cristo, mas transborda para o seu corpo eclesial e deste para a humanidade inteira e para todo o cosmos. Por isso, mesmo portando a figura passageira deste mundo – inclusive nos seus sacramentos e instituições, próprios da era presente - a Igreja caminha para a glorificação plena, já alcançada por sua cabeça e princípio que é Cristo.

A era final já chegou até nós (cf. 1 Cor 10,11) e a renovação do mundo foi irrevogavelmente decretada e, de certo modo, já antecipada nesta terra. Pois já na terra a Igreja é assinalada com a santidade embora imperfeita (LG 48).

Outro grande mérito da *Lumen Gentium* está em resgatar a ênfase na ação do Espírito Santo no processo de consumação escatológica. Ou seja, a escatologia possui uma dimensão pneumatológica. A ação do Espírito Santo acompanha a vida da Igreja como uma presença eficaz. É ele quem conduz a Igreja da irrupção escatológica - o evento Jesus Cristo - até a sua plena realização¹⁶³.

A prometida restauração que esperamos já começou em Cristo e é levada adiante na missão do Espírito Santo e por ele atua na Igreja, na qual pela fé somos instruídos também sobre o sentido da nossa vida temporal, enquanto, com esperança dos bens futuros, levamos a termo a obra entregue a nós no mundo pelo Pai e efetuamos a nossa salvação (LG 48).

O núcleo do discurso escatológico da *Lumen Gentium* está na afirmação da centralidade do mistério pascal de Cristo e da participação da Igreja e do cosmos neste mistério. Sob este aspecto é possível identificar claramente a relação entre escatologia e liturgia neste documento. A *Lumen Gentium* enfatiza a Igreja enquanto comunhão. O lugar eminente desta comunhão é a liturgia, máxime a celebração da eucaristia.

¹⁶³ Cf. POZO, Candido. *Teología del más allá*. Madrid: BAC, 1968, p.18-19

Estando sentado à direita do Pai, (Cristo) opera continuamente no mundo para conduzir os homens à Igreja e por ela liga-los mais estreitamente a Si e fazê-los participantes da sua vida gloriosa nutrindo-os com o seu próprio Corpo e Sangue (LG 48).

Na celebração da liturgia manifesta-se, de forma eminente, a comunhão eclesial. O unânime louvor e adoração à Trindade divina e a intercessão pela humanidade manifestam a liturgia celeste. Quando a Igreja peregrina celebra os divinos mistérios ela se une a esta liturgia gloriosa e desta união haure maior valor e eficácia para a sua vida e missão. Pelo mistério da comunhão dos santos, aqueles bem-aventurados que já estão na glória celeste, em virtude de sua união total com Cristo “podem interceder por nós junto ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus” e revigoram a Igreja terrena pela comunicação de bens espirituais, pois “pela sua fraterna solicitude a nossa fraqueza recebe (deles) mais valioso auxílio” (LG 49).

Por esta razão o Concílio afirma que o ponto culminante da união da Igreja peregrina com a Igreja Celeste se dá na liturgia, sobretudo “na celebração do sacrifício eucarístico [onde] certamente nos unimos mais estreitamente ao culto da Igreja celeste” (LG 50). O Capítulo VII da *Lumen Gentium* é concluído com a declaração de que já nesta terra temos o início da vida futura. Na comunhão eclesial pregusta-se a glória (cf. LG 51). O que se dará na consumação dos tempos é, de certa forma, antecipado na glorificação de Deus através da liturgia, pois a plena e perfeita glorificação da Santíssima Trindade é o fim supremo de toda a história da salvação¹⁶⁴.

b.2-Gaudium et Spes

Refletir e propor um novo caminho para a relação entre Igreja e mundo moderno é o objetivo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Movida pela caridade pastoral a Igreja procura posicionar-se diante dos problemas, desafios e oportunidades que marcam o mundo moderno. É esta caridade que envia a Igreja ao mundo e a impulsiona a irmanar-se com toda a humanidade em suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias, sobretudo aquelas vividas pelos mais pobres e sofridos (cf. GS 1).

A questão escatológica não é objeto de uma apresentação sistemática na *Gaudium et Spes*. Os temas escatológicos encontram-se presentes em partes diferentes do texto. Desta forma encontramos a menção do mistério da morte e a resposta dada pela fé cristã (cf. GS 18),

¹⁶⁴ Cf. MOLINARI, Paolo. A Igreja escatológica. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p.1147

o desejo do mundo futuro suscitado nos homens pela ação de Deus (cf. GS 38), o valor escatológico da atividade humana no mundo, a proximidade e distinção entre progresso terreno e crescimento do Reino de Deus (cf. GS 39), a apresentação da pessoa e do mistério de Cristo como o centro e o sentido da história (cf. GS 45).

A grande contribuição oferecida pela *Gaudium et Spes* reside na demonstração de que a autêntica esperança escatológica não pode ser causa de alienação da realidade do mundo. Antes o contrário, pois a esperança cristã oferece uma motivação elevada e um impulso vigoroso para se assumir a realidade temporal e se empenhar na transformação do mundo (cf. GS 33-39).

A atividade humana é assumida no processo salvífico de restauração de todas as coisas em Cristo. A significação escatológica desta atividade humana possui um termo de realização: novo céu e nova terra. O Vaticano II reconhece também que “as vitórias do gênero humano são um sinal da magnitude de Deus e fruto de seu inefável desígnio” (GS 34). Ou seja, embora o progresso humano deva ser distinguido do desenvolvimento do Reino de Cristo, este realiza também o desígnio de Deus.

É empolgante e maravilhosa essa doutrina do Vaticano II! Deus é louvado e glorificado mediante a sujeição de todas as coisas o homem, sua imagem [...]. Dessa maneira o homem se transforma em autêntico sacerdote da criação: nele (que sintetiza em si os elementos do mundo material) e por ele o mundo “apresenta livremente ao criador uma voz de louvor” (GS 14); por ele (*per eum*) o mundo chega ao seu fim (LG 48). Não é apenas pronunciando ou cantando palavras de louvor que o homem glorifica a Deus: trabalhando, inventando, aperfeiçoando o mundo, subjugando-o, tornando-o mais dócil e humano [...] assim o homem dará glórias ao criador¹⁶⁵.

A natureza da recapitulação de todas as coisas em Cristo fundamenta-se no amor: “permanecerão o amor e a sua obra será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem” (GS 39). É o Espírito enviado por Cristo que torna possível a vivência e a transformação da realidade pelo amor. É desta forma que se prepara a matéria do Reino celestial e se manifesta o desejo da habitação celeste (cf. GS 38). Por isso a *Gaudium et Spes* pode fazer duas afirmações ousadas. A primeira é que, dentro desta dinâmica do amor evangélico já nesta terra “cresce o corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século” (GS 39). Por esta razão também se pode jubilosamente proclamar que “o Reino já está presente em mistério na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará” (GS 39).

¹⁶⁵ KLOPPENBURG, Boaventura. Noções basilares humanas na *Gaudium et Spes*. *Teocomunicação*. Porto Alegre, n. 150, p.681, 2005

b.3-Sacrossanctum Concilium

É fato de alta relevância que a primeira afirmação sobre a natureza da Igreja, feita pelo Vaticano II, apareça no contexto de um documento referente à liturgia e se ligue também à escatologia:

Caracteriza-se a Igreja de ser, a um tempo, humana e divina, visível, mas ornada de dons invisíveis, operosa na ação e devotada à contemplação, presente no mundo e, no entanto, peregrina. E isso de modo que nela o humano se ordene ao divino e a ele se subordine, o visível ao invisível, a ação à contemplação e o presente à cidade que buscamos (SC 2).

Neste ponto a *Sacrossanctum Concilium* oferece uma síntese da experiência que se pode fazer da dimensão escatológica da liturgia: a escatologia antecipada como presença do divino no humano, do invisível no visível, do eterno no temporal. A liturgia é uma forma privilegiada de abertura para aquele futuro onde se atinge “a medida da plenitude de Cristo” (Ef 4,13) na cidade futura rumo a qual peregrinamos (cf. Hb 13,14)¹⁶⁶.

Refletindo sobre a natureza da liturgia (cf. SC 5-8) o Vaticano II não deixou de aludir ao caráter escatológico da mesma, centrado na presença do Senhor que está na liturgia, mas que também há de vir na glória.

Na liturgia terrena, antegozando, participamos da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos. Lá, o Cristo está sentado à direita de Deus, ministro do santuário e do tabernáculo verdadeiro; com toda a milícia do exército celestial entoamos um hino de glória ao Senhor e, venerando a memória dos Santos, esperamos fazer parte da sociedade deles; suspiramos pelo Salvador, Nosso Senhor Jesus Cristo, até que Ele, nossa vida, Se manifeste, e nós apareçamos com Ele na glória (SC 8).

A *Sacrosanctum Concilium* também procura apresentar a dimensão escatológica das celebrações litúrgicas. O sacrifício eucarístico deve ser celebrado até que o Senhor volte e é penhor da glória futura (cf. SC 47). O ofício divino encarna o louvor sempiterno cantado na mansão celeste e trazido à terra por Cristo, associando a ele a Igreja, sua esposa (cf. SC 83). O rito exequial deverá exprimir mais claramente a índole pascal da morte cristã (cf. SC 81). O ano litúrgico testemunha a orientação escatológica da Igreja em oração que aguarda a vinda gloriosa do Senhor (cf. SC 102). Na celebração anual dos mistérios de Cristo a Igreja venera Maria, Mãe de Deus, e a “contempla como puríssima imagem daquilo que ela mesma anseia ser” (SC 103). Também se celebra a memória dos mártires e dos santos que, “conduzidos à

¹⁶⁶ Cf. CASTELLANO, Jesús. Escatologia. In: SARTORE, Domenico e TRIACCA, ACHILLE. *DL*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 353

perfeição pela multiforme graça de Deus e recompensados com a salvação eterna, cantam nos céus o perfeito louvor de Deus e intercedem em nosso favor” (SC 104).

c) A escatologia no período pós-conciliar

A reflexão teológica conheceu notáveis avanços nas últimas décadas. O processo de renovação da escatologia, iniciado antes do Vaticano II e aprofundado depois dele, transformou não só a fisionomia, mas a estrutura interna desse tratado¹⁶⁷. A escatologia experimentou um verdadeiro deslocamento não só no que se refere à ampliação de sua temática, mas também em sua fundamentação, metodologia e hermenêutica. A redução da escatologia à questão dos novíssimos foi rompida. O tratado conheceu uma expansão de suas fronteiras com a reincorporação das dimensões histórica e cósmica no discurso escatológico, fruto evidente da volta às fontes bíblicas e patrísticas.

De maneira breve vamos identificar algumas das contribuições mais significativas oriundas dos teólogos desse período.

Em termos de renovação é notável o trabalho de Karl Rahner, principalmente o seu empenho por uma apresentação moderna da doutrina escatológica. Já na década de 1950, Rahner abordou corajosamente – pois o contexto não favorecia ousadias teológicas – o tema da significação teológica da morte e analisou o artigo do Credo que professa a ressurreição da carne. Numa abordagem inovadora para a época Rahner dialogou com hermenêutica protestante moderna e, com impressionante lucidez, reconheceu a necessidade de certa “desplatonização” da escatologia católica. Constatou que a escatologia de dupla fase justificava a imortalidade da alma, mas não resolvia satisfatoriamente a questão da ressurreição do corpo. Considerando a autonomia e a liberdade como valores por excelência da modernidade, Rahner reinterpreto a morte como o momento decisório por excelência. É a chance suprema que o homem tem de realizar o seu maior ato de liberdade, optando por Deus e por sua salvação¹⁶⁸.

Outro expoente a ser considerado é Hans Urs Von Balthasar. Seu discurso escatológico desenvolve-se a partir da contemplação do drama da história, centrada no

¹⁶⁷ TORNOS, Andrés. *Escatología I*. Madrid: Publicaciones de la Pontificia Universidad de Comillas, 1989, p. 27-31

¹⁶⁸ Cf. RAHNER, Karl. La hermenéutica de las afirmaciones escatológicas. In _____. *Escritos de Teología/IV*. Madrid: Cristiandad: Madrid, 2002; *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 502-504; CAVALCOLI, Giovanni. Morte e risurrezione nel pensiero di Karl Rahner. *Sacra Doctrina*, Roma, n. 3, p.28-71, 1998

mistério pascal de Cristo e por ele iluminada. Von Balthasar enfatiza a vontade salvífica de Deus como vontade universal que abraça a humanidade inteira e todo o cosmos. Ainda que não assuma a mesma posição de Orígenes sobre a restauração universal, é muito divulgada a sua insistência na esperança que devemos cultivar sobre a salvação de todos¹⁶⁹.

Igualmente significativa é a contribuição de Ladislaus Boros com sua reflexão sobre a morte e sua relação com a opção final¹⁷⁰. Num dos primeiros grandes esforços de sistematização deste novo discurso escatológico, temos Michael Schmaus que assume as categorias de Reino de Deus e história da salvação como referenciais irrenunciáveis para se refletir sobre a escatologia¹⁷¹. Na chamada teologia da práxis a preocupação pela sistematização da escatologia foi enriquecida pela perspectiva libertadora¹⁷². Desta forma, teólogos como Leonardo Boff¹⁷³ e João Batista Libânio¹⁷⁴ aprofundaram os avanços alcançados, contextualizando-os no empenho cristão por libertação. Ruiz de La Peña¹⁷⁵ e Luís Ladaria¹⁷⁶ realizaram análises acuradas do contexto histórico e significação teológica das afirmações do magistério sobre a escatologia. De modo especial Ruiz de La Peña aprofundou a dimensão cósmica escatologia e tratou-a com a significativa denominação de *Páscoa da criação*.

A avaliação crítica da reformulação da escatologia católica foi uma das tarefas assumidas por Joseph Ratzinger. Ratzinger reconhece e avalia positivamente a recuperação da centralidade da escatologia empreendida pelos biblistas e teólogos modernos. Dentro dessa linha também assume o mistério pascal de Cristo, a história da salvação e Reino de Deus como categorias indispensáveis para a elaboração de um discurso escatológico renovado. Todavia, em sua análise tece críticas à tendência da teologia da esperança e da teologia da libertação em transformar a escatologia numa espécie de teologia política. O futuro Bento XVI também se opõe à proposta de uma ressurreição na morte e à reabilitação contemporânea da apocatástase e de Orígenes. Podemos dizer que a reflexão de Ratzinger busca uma releitura

¹⁶⁹ Cf. CAVALCOLI, Giovanni. Morte e risurrezione nel pensiero di Karl Rahner. *Sacra Doctrina*, Roma, n. 3, p.28-71, 1998

¹⁷⁰ Cf. BOROS, Ladislaus. *The momento of truth: mysterium mortis*. London: Burns & Oates, 1965

¹⁷¹ Cf. SCHMAUS, Michael. *A fé da Igreja VI: justificação do indivíduo e escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 149-242

¹⁷² TAMAYO-ACOSTA. *Para compreender*, p. 308-313

¹⁷³ Cf. BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição*. Petrópolis: Vozes, 1980; *Vida para além da morte. O presente, seu futuro, sua festa, sua contestação*. Petrópolis: Vozes, 1991

¹⁷⁴ Cf. LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1985

¹⁷⁵ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 2000

¹⁷⁶ Cf. LADARIA. *História dos dogmas 2*

moderna da temática escatológica, aliada à preocupação de que essa releitura aconteça de forma ortodoxa. O diferencial de Ratzinger está na opção declarada pelo estabelecimento de uma sintonia entre os avanços da teologia moderna e os referenciais da grande Tradição da Igreja¹⁷⁷.

Finalizamos a caracterização das várias vertentes da escatologia contemporânea apresentando o posicionamento magisterial pós-conciliar. Logo após a conclusão do Vaticano II o clima de reelaboração da teologia, e em particular da escatologia, não deixou de criar uma série de interrogações quanto aos rumos desta renovação. Logo se fez sentir a necessidade de uma tomada de posição por parte do magistério pontifício. A Profissão de Fé de Paulo VI em 1968 (o chamado *Credo do Povo de Deus*) elencou temas da escatologia intermediária que naquela época estavam sendo questionados e até mesmo negados¹⁷⁸. Em 1979, início do pontificado de João Paulo II, encontramos uma importante intervenção intitulada “Sobre algumas questões concernentes à escatologia”¹⁷⁹. O objetivo deste documento era salvaguardar a integridade da fé católica diante das interpretações e hipóteses teológicas difundidas entre os fiéis, a ponto de semear dúvidas e perplexidades. Não é um documento com novidades teológicas, mas uma reafirmação do que a Igreja tradicionalmente ensina quanto ao que se refere à morte humana e à ressurreição final.

Oferecendo maior respaldo a esses posicionamentos surge em 1992 uma declaração específica da Comissão Teológica Internacional¹⁸⁰. Reafirmou-se a ressurreição dos mortos como evento que abrange o homem por inteiro. O eu humano, mesmo destituído de corpo, subsiste após a morte. Esta dimensão do ser humano que sobrevive à morte a Tradição da Igreja nomeia como “alma”. Afirmou-se também a espera da parusia do Senhor como elemento constitutivo da esperança cristã. A parusia será o encontro definitivo com o Senhor em sua segunda vinda, o que não exclui a imediata retribuição após a morte de cada um, em função de suas obras e de sua fé¹⁸¹. Nesta mesma declaração mencionou-se a situação de bem-aventurança dos justos, a probabilidade de uma purificação que os justos podem experimentar antes da visão de Deus (purgatório) e a possibilidade de condenação eterna. Este documento também se referiu à liturgia como lugar teológico da escatologia e como critério

¹⁷⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006;____, AUER, Johann. *Escatologia*; RATZINGER, Joseph e MESSORI, Vittorio. *A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985

¹⁷⁸ Cf. PAULO VI, *Credo do Povo de Deus*. Mariana: Dom Viçoso, 1968

¹⁷⁹ Cf. DH 4650-4659

¹⁸⁰ Cf. COMISSÃO THEOLOGICA INTERNATIONALIS. *Problemi attuali di escatologia. Gregorianum*, Roma, n. 73, p. 395-435, 1992

¹⁸¹ O Catecismo da Igreja Católica também assumirá essa posição. Cf. CIC n. 1021

de discernimento nessa temática, uma vez que é próprio do culto litúrgico exprimir com clareza a fé da Igreja. Por fim, o Catecismo da Igreja Católica, publicado em 1992 é um texto referencial que assume e propõe esta perspectiva vigente do magistério dentro de uma proposta catequética.

1.5 Conclusão: a dimensão histórica da *lex sperandi*

Objetivo primeiro deste capítulo foi a apresentação, em linhas gerais, de um percurso histórico que nos colocasse em contato com o desenvolvimento da compreensão teológica da esperança cristã. Um percurso que nos revelou o notável envolvimento dos maiores teólogos de cada época não só com a elaboração de um tratado teológico, mas com a vivência concreta da esperança cristã no seio da comunidade eclesial.

A escatologia conheceu notáveis avanços e aprofundamentos desde o século XIX. Todavia a série de conquistas obtidas não pode gerar a sensação de tarefa cumprida. O moderno debate escatológico criticou severamente a apresentação tradicional dos novíssimos, levantou novos questionamentos e propôs outros modelos de compreensão. Entretanto permanecem vários desafios e surgem novas perplexidades.

Durante séculos predominou na praxe eclesial o anúncio dos novíssimos unido a um tremendo rigorismo moral. O medo do inferno era, muitas vezes, o grande motivador das mudanças comportamentais e de variadas práticas devocionais e sacramentais. Com a renovação da reflexão teológica e do agir pastoral, intensificados após o Concílio Vaticano II (1962-1965), operou-se uma impressionante transformação. O período pós-conciliar testemunhou o abandono deste paradigma escatológico que vigorou durante séculos.

Uma série de fatores históricos havia gerado a elaboração de um discurso escatológico praticamente reduzido aos chamados novíssimos. Esta hegemonia da escatologia individual vigorou por séculos. Quando emergiu a modernidade e com ela a valorização de categorias como a história, a liberdade, a autonomia e a subjetividade este paradigma passou a sofrer profundos questionamentos. Urgia, portanto, uma reação diante do processo de descrédito da escatologia cristã. Esta reação articulou-se tanto no embate e no diálogo com a modernidade, quanto na redescoberta das fontes cristãs da teologia, sobretudo a Sagrada Escritura e os Padres da Igreja. Ali a reflexão teológica reaprendeu o caminho de se abordar a escatologia de uma forma mais viva e existencial. E não só isso, reaprendeu a elaborar a escatologia conforme uma divisão tripartida, oriunda da Escritura: escatologia da pessoa, da história e do cosmos.

A partir disso iniciou-se o grande processo de recomposição do discurso escatológico cristão. Muitos de seus avanços foram assimilados pela reflexão teológica e se converteram em grandes características da escatologia contemporânea.

A primeira e mais evidente mudança que se pode notar é o deslocamento de ênfase. Ou seja, a escatologia coletiva e definitiva (parusia, ressurreição dos mortos, juízo universal, restauração cósmica) ganhou maior relevo frente à escatologia individual e intermediária (morte do indivíduo, juízo particular, purgatório). Logo em seguida destaca-se a redescoberta do mistério pascal de Cristo como centro da escatologia. A ressurreição de Cristo é novamente assumida como o fato escatológico fundamental.

De imensa importância foi a redescoberta da categoria *Reino de Deus*, como elemento fundamental para uma escatologia da história. O Reino já começou e seu dinamismo opera dentro da história. Todavia sua consumação extrapola o que dele experimentamos historicamente. O Reino é dom do alto. Isto não dispensa o homem da responsabilidade diante da história, pois o ingresso no Reino supõe uma decisão radical por Cristo. Decisão que não deixa de ter profundas consequências na vida individual e social, além de promover uma autêntica práxis cristã.

A categoria *Reino* também redimensiona a relação entre passado e futuro. Ocorre também a recepção do esquema do “já e ainda não” com a finalidade de tematizar a presença do futuro no presente e como chave de leitura escatológica da experiência da Igreja e da própria história. Tudo isso gerou uma visão mais otimista do mundo e da história. O destino último de toda a criação (novo céu e nova terra) converte-se em fonte de valorização das realidades terrestres e de compromisso em vista de sua necessária transformação.

Existem também os debates que permanecem em aberto. Um exemplo é a questão da adequada compreensão da escatologia intermediária. Intensifica-se a reflexão sobre o sentido da existência humana no pós-morte sem o corpo, sendo este parte integrante do eu humano. Daí a crítica aos conceitos de “alma separada” e “imortalidade da alma”, vistos mais como herança helenista do que dado bíblico. Pergunta-se também pela possibilidade de uma opção fundamental por Deus imediatamente após a morte e antes do juízo. Busca-se aprofundar a significação salvífica do purgatório. Levanta-se a problemática quanto à condenação eterna (dúvidas quanto à existência de réprobos de fato e a eternidade das penas)¹⁸². No trato das questões escatológicas assume-se como norma uma maior cautela e

¹⁸² Cf. CASTELLANO. *DL*, p. 350; SCHMAUS, *A fé da Igreja VI*, p. 159-170

sobriedade no discurso. Evita-se uma descrição minuciosa dos estados escatológicos e a elaboração de uma espécie de topografia do além.

O ambiente acadêmico das faculdades e seminários assumiu, em graus diferenciados de adesão, a escatologia renovada. O desencontro se dá no cotidiano das comunidades de fé. A maioria dos cristãos ainda tem como referência a escatologia tradicional, mesclada com uma infinidade de elementos religiosos e culturais oriundos do mundo plural. A escatologia tradicional continua influenciando várias gerações e ambientes cristãos. O advento da mídia televisiva católica agrava esta situação, pois é essa escatologia que, na maioria das vezes, é veiculada em sua programação. Há um abismo entre o que foi alcançado pela reflexão teológica e a experiência concreta das comunidades cristãs que desconhece a escatologia renovada.

Diante desse quadro surge um impasse dramático. A pregação escatológica dos ministros da Igreja transforma-se num discurso que, quando não se choca com a sensibilidade popular, sequer desperta uma mudança de compreensão. Muitos não reconhecem no novo modelo escatológico a sua fé. Surgem dúvidas, confusão e não poucas perplexidades. Opta-se pelo mais cômodo: silenciar a temática escatológica ou, por algo bem pior, a volta da pregação escatológica conforme os velhos moldes, sob o pretexto de fidelidade à ortodoxia.

Desta forma a recomposição da *lex sperandi* é tarefa que exige não só um aprofundamento teológico pela via dos estudos, pesquisas e debates, mas também um empenho que evidencie a identidade da esperança cristã no cotidiano eclesial. Para que isto ocorra existem determinados pressupostos que necessariamente devem ser atendidos. A realização deles é fundamental para que uma renovada compreensão e vivência da esperança cristã se tornem uma realidade mais amplamente compartilhada e vivida.

CAPÍTULO 2: CAMINHOS PARA RECOMPOSIÇÃO DO DISCURSO ESCATOLÓGICO

A fenomenologia da *lex sperandi*, desenvolvida no capítulo anterior, possibilitou-nos compreender que o discurso escatológico recebeu, em cada período histórico, determinadas acentuações e outras tantas atenuações. Tal constatação revela que nem sempre a escatologia conheceu uma elaboração teórica e uma respectiva vivência prática que correspondessem à sua totalidade. Desta forma existem lacunas a serem preenchidas e desequilíbrios que precisam ser sanados. Daí a demanda por uma constante autocrítica e revisão da escatologia. Essas circunstâncias apontam para a indispensável recomposição do discurso escatológico.

Ao tratarmos da recomposição da escatologia é necessário fazer alguns esclarecimentos fundamentais. Tal processo de recomposição não pode ser assumido como uma espécie de reconstrução da escatologia a partir do zero. O verdadeiro escopo dessa iniciativa é o de reordenar e harmonizar o discurso escatológico. Tudo isso com uma meta bem clara e definida: testemunhar a esperança escatológica de forma completa e coerente e, ao mesmo tempo, acessível à pessoas de hoje. A própria fenomenologia da *lex sperandi* mostrou que esse processo já foi inaugurado e está em pleno curso, embora ainda haja muito por fazer.

No longo e multiforme caminho de recomposição da escatologia existem tarefas basilares. Concretamente este processo deve começar com o esclarecimento acerca da originalidade da esperança escatológica. Originalidade intimamente ligada à própria identidade cristã. Identidade chamada a estabelecer pontos de conexão e diálogo com outras esperanças religiosas e seculares sem, com isso, se confundir com elas e perder a sua especificidade.

É diante dessa tarefa teológica que podemos situar a contribuição própria da esperança celebrada na liturgia cristã, um filão rico, mas ainda pouco explorado. A esperança cristã, que atravessa vigorosamente a própria história, se manifesta concretamente no cotidiano da Igreja. Ora, dentre as variadas experiências cotidianas da Igreja, reveladoras da sua identidade mais profunda, nenhuma se equipara à liturgia. Portanto, uma abordagem

teológica do culto cristão revela, com uma intensidade única, a *spes ecclesiae* e, por esta razão, é capaz de evidenciar alguns dos principais pressupostos para a recomposição da escatologia.

A esperança escatológica possui na liturgia um privilegiado espaço de manifestação. Na liturgia encontramos um modo de significação da realidade que extrapola as limitações de um discurso excessivamente conceitual. A significação que nasce da liturgia se espalha pelos horizontes amplos da experiência espiritual gerada pela esperança escatológica. E o lugar da experiência cristã por excelência é a Igreja em oração.

Na liturgia temos a possibilidade de entrar em contato vital e dinâmico com a dimensão escatológica da fé e da vida cristãs. Assim, já nos situando dentro da especificidade desta tese, apresentaremos no presente capítulo aqueles quatro grandes caminhos por onde necessariamente passa a recomposição da *lex sperandi*. No capítulo seguinte iremos particularizar esse itinerário no âmbito próprio da liturgia, assumida como lugar teológico privilegiado da escatologia.

2.1 Primeiro caminho: a escatologia centrada no mistério pascal de Cristo

2.1.1 Mistério pascal: a centralidade perdida

A teologia contemporânea é unânime quanto ao reconhecimento da centralidade ocupada pelo mistério pascal na confissão de fé cristã. Todavia nem sempre tal centralidade esteve devidamente evidenciada. É revelador o testemunho de um teólogo, formado no ambiente acadêmico regido pela neoescolástica, cuja hegemonia vigorou até o advento do Concílio Vaticano II:

Fiz meus estudos de teologia no seminário e em faculdades católicas até o ano de 1940. Jamais havia escutado a expressão ‘mistério pascal’ [...]. Somente mais tarde me dei conta de o quanto o meu curso de teologia estava marcado pela descontinuidade. Não havia um elo entre as grandes disciplinas [...]. Havia sido retirada a pedra angular da admirável catedral do mistério revelado onde todos os elementos formam um conjunto, no qual cada peça adquire seu significado por sua integração ao todo. O que resta de um edifício cuja pedra angular foi retirada? As pedras esparsas podem conservar a sua beleza singular, mas é apenas no conjunto que cada uma delas pode desempenhar bem o seu papel¹⁸³.

Esta pedra angular não é outra senão Cristo na totalidade seu mistério pascal. Todavia a teologia clássica fazia repousar sobre a morte de Cristo todo o peso da redenção. A

¹⁸³ XAVIER DURRWELL, François. *Cristo, nossa páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006, p. 7-8

ressurreição era considerada apenas em seu o valor apologético. O mencionado teólogo testemunha o impacto quando, posteriormente, se deu o seu encontro com uma abordagem completa do mistério pascal, com a ressurreição de Jesus reconduzida ao centro:

Rapidamente e por si mesma a catedral reconstruiu-se diante de meus olhos, em toda a sua harmoniosa beleza. Se a salvação do mundo se realizou na morte e ressurreição, Jesus é, em pessoa, o mistério escatológico, o anunciado Reino de Deus¹⁸⁴.

A partir desse fundamento reconstrói-se a unidade perdida do discurso dogmático. A humanidade é salva por sua comunhão com Cristo, morto e ressuscitado. Em virtude dessa comunhão os que acolhem a salvação formam com Cristo um só corpo que é a Igreja, participando assim de sua morte e ressurreição para a salvação do mundo. A liturgia não é um mero apêndice ritual do cristianismo, mas a vida cristã é - em si mesma - uma celebração da comunhão com Cristo em sua páscoa. Essa comunhão pascal é celebrada e alimentada pelos sacramentos. Desta forma “toda a catedral se torna iluminada pelo mistério trinitário, revelado em Jesus, que o Pai gera para a sua plenitude filial ressuscitando-o no poder do Espírito Santo”¹⁸⁵.

O resgate da centralidade da ressurreição é um dos elementos fundamentais da teologia cristã moderna. Esta centralidade resgatada e reproposta tornou-se decisiva para uma adequada compreensão do mistério de Cristo e o estabelecimento de uma nova cosmovisão cristã.

a) A teologia jurídica e obscurecimento do mistério pascal

Uma das características mais relevantes da teologia do segundo milênio é a sua abordagem da soteriologia mediante uma chave de leitura jurídica. Essa chave teológica é causadora, em grande parte, da compreensão parcial do mistério pascal e da consequente sombra que se projetou sobre o entendimento da ressurreição de Cristo. A teologia jurídica foi consolidada a partir de uma determinada linha de compreensão abraçada por numerosos teólogos medievais e modernos. Nela ganharam força - e até autonomia própria - certas interpretações e ênfases geradas a partir do contato com a obra de Anselmo de Cantuária intitulada “Por que Deus se fez homem?”¹⁸⁶

Uma grande onda hermenêutica se formou tendo por base não propriamente o texto anselmiano, mas aplicações da interpretação maximizada de sua tese central. O impacto

¹⁸⁴ Ibid., p. 9

¹⁸⁵ Ibid., p. 9

¹⁸⁶ ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003

sobre a reflexão teológica posterior foi tão grande que a tal abordagem da redenção converteu-se numa das maiores influências sobre a tematização da soteriologia no Ocidente¹⁸⁷.

Em síntese assim se apresenta a tese da soteriologia jurídica: a humanidade caiu em pecado e sua situação existencial é de total perdição, se ficar abandonada a si mesma. Por sua vez, a justiça divina, para conceder o necessário perdão salvador, tem o direito irrenunciável de exigir da humanidade pecadora uma condigna reparação ou satisfação. Ora, tal reparação – por ser Deus a parte ofendida – há de ser reparação infinita, pois infinita é a honra daquele que foi lesado em seus direitos. Aqui nos deparamos com um dilema porque nenhum ser humano, por mais virtuoso que seja, pode oferecer a Deus essa reparação infinita. É necessário um reparador cujo mérito seja infinito.

A encarnação do Verbo, e somente ela, oferece a possibilidade de realização desse ato satisfatório de valor infinito. Jesus, em sua condição de Filho de Deus humanado, pode oferecer a Deus Pai essa reparação em nome de todo o gênero humano. Ele substituiu pessoalmente toda a humanidade pecadora. Por causa de sua divindade os seus atos possuem um intrínseco valor infinito. Com sua paixão e morte na cruz, salvificamente assumidas, a justiça divina foi plenamente satisfeita e a redenção alcançada para toda a humanidade por ele substituída.

Na argumentação fica evidente a estrutura silogística, amplamente usada pela escolástica inaugurada por Anselmo. Nesta obra Anselmo procura apresentar os argumentos lógicos para se justificar racionalmente o fato da encarnação. A encarnação não é um absurdo que contrarie a razão. Deus se faz homem em vista da salvação da humanidade pecadora. A salvação é uma obra que só Deus é capaz de executar, mas para isso deve encarnar-se. Toda a estrutura argumentativa baseia-se fundamentalmente nesse silogismo bem elaborado. Os dados escriturísticos não são assumidos em si mesmos, como fonte dessa argumentação, mas como meras *dicta probantia* adicionais em relação ao próprio desenvolvimento lógico-racional da tese.

A teologia posterior assumiu esta abordagem e, interpretando-a a sua maneira e até desfigurando-a, deu-lhe um revestimento mais amplo, feito com sentenças da Escritura e

¹⁸⁷ Assevera B. Sesboüé que, para fazer justiça a Anselmo, devemos diferenciar a sua reflexão da apropriação e desenvolvimento indevidos feitos por teólogos posteriores. Tais teólogos se contentaram somente com o núcleo argumentativo do *Cur Deus homo?* Bem como não consideraram as várias ponderações que Anselmo fez ao longo do texto. Ponderações que não autorizavam uma leitura perversa de sua argumentação. (Cf. SESBOÜÉ, B. *Jesucristo, el único mediador*. Ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, v. 1, p. 351, 361-371).

dos Santos Padres¹⁸⁸. Paralelamente desenvolveu-se todo um complexo sistema de “aplicação dos méritos de valor infinito” da morte de Cristo em vista da redenção humana. Nesta aplicação ocupam lugar central os sacramentos (principalmente a eucaristia em sua dimensão de sacrifício) e o ato de fé. A única ligação que se enfatizava entre os mistérios da encarnação e da redenção era a lógica da satisfação vicária¹⁸⁹. Com o advento da Reforma Protestante esse paradigma não foi abandonado, mas recebeu uma acentuação polêmica, tanto por conta da “teologia da cruz” e suas derivações quanto da apologética católica de corte tridentino.

Desde os tempos da Reforma muitos teólogos atribuíram à teologia jurídica um caráter altamente dramático. Jesus não somente pagou pela humanidade pecadora, ele a substituiu [...]. tornado assim um pecado encarnado atraiu sobre si a cólera que castiga o pecado, desceu ao inferno do abandono até mesmo a ser visto como rejeitado por Deus. Essa visão trágica, na qual Deus se opõe a si mesmo em seu Filho – “Deus contra Deus” – inflamou a eloquência dos pregadores tanto católicos como protestantes.¹⁹⁰

O *sola scriptura* protestante seguirá a trilha aberta pela escolástica no que se refere à escolha daqueles textos tido como referenciais. Perícopes pareciam confirmar essa teologia de matriz jurídica. Por exemplo, no *Corpus Paulinum* encontramos o sempre citado: “Aquele que não conhecera o pecado Deus o fez pecado, por causa de nós, a fim de que por ele nos tornemos justiça de Deus”. (2Cor 5,21), “Cristo nos remiu da maldição da lei tornando-se maldição por nós” (Gl 3,13), bem como o texto joanino: “Eis o cordeiro de Deus que carrega o pecado mundo”(Jo 1,29) e ainda o sempre referido trecho de 1Pd 2,24; “Ele não cometeu nenhum pecado [...] sobre o madeiro levou nossos pecados em seu próprio corpo”.

A teologia jurídica promoveu, ainda que não intencionalmente, uma visão incompleta do mistério pascal por fazer repousar a causa da redenção exclusivamente na cruz. Os desdobramentos derivados dessa postura marcaram profundamente a teologia e a vida da Igreja no segundo milênio.

¹⁸⁸ M. Corbin é outro estudioso que distingue a reflexão teológica de Anselmo daquela elaborada por seus supostos seguidores. Anselmo, recorrendo ao princípio da necessidade de reparação da honra ofendida, distingue claramente o conceito de honra, quando aplicado a Deus. Deus, por ser infinitamente bom, não pode ser ofendido em si mesmo. A necessidade de satisfação só tem sentido por causa da glória externa de Deus, ou seja, a ordem da criação que, em última instância, coincide com a dignidade e a liberdade do próprio ser humano. O fato decisivo está no próprio ato reparador de Cristo que reconduz a liberdade humana, em sua maior profundidade, à comunhão com o Deus que se autocomunica salvificamente (Cf. CORBIN, Michel. *La Pâque de Dieu*. Quatre études sur Saint Anselme de Cantorbéry. Paris: Cerf, 1997, p. 11- 163). Essas ponderações, que matizam devidamente a tese anselmiana, não foram assimiladas pelos que se apropriaram de sua tese central.

¹⁸⁹ Cf. BERINGER, R. *La Redención*. Barcelona: ELE, 1931; BOULENGER, Auguste. *Doutrina Católica*. São Paulo: Francisco Alves, 1927; CAULY, E. *Curso de instrução religiosa*. São Paulo: Francisco Alves, 1914; TOTH, Tihamer. *O Redentor*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1952

¹⁹⁰ XAVIER DURRWELL. *Cristo nossa páscoa*. p. 52

b) A hegemonia da teologia jurídica e suas consequências

A teologia jurídica penetrará profundamente na vida cristã. Da pregação às multiformes devoções populares, da espiritualidade aos usos e costumes do cotidiano dos fiéis, do espaço litúrgico à especulação teológica mais elaborada. O segundo milênio ocidental ficará embebido por uma espécie de cosmovisão teológica gerada a partir da teologia jurídica. São constatáveis as graves limitações da teologia jurídica. “Nela a ressurreição exerce apenas um papel secundário; Jesus, o homem-Deus não é considerado como o Filho em relação ao Pai; o Espírito Santo é deixado no silêncio”¹⁹¹.

Desta forma o mistério pascal fica obscurecido pela ênfase excessiva que a teologia jurídica deu à morte na cruz. Não ocorreu a compensação de tal desequilíbrio com uma abordagem equivalente sobre a ressurreição, reduzida à mera condição de prova por excelência da divindade de Cristo e da sublimidade de sua missão. Entendeu-se a ação salvífica de Deus somente como reparação dos direitos divinos lesados pela transgressão humana e aplicação dos méritos obtidos pelo redentor em benefício da humanidade pecadora. A totalidade do discurso dogmático perdeu o seu princípio de unidade e de edificação harmônica, restando aos diversos tratados uma aderência superficial entre si e a ausência de uma unidade orgânica no sistema teológico.

No estudo da dogmática reinava grande autonomia entre os tratados [...]. Na cristologia a segunda parte, *De Christo Redemptore*, não se ligava à primeira, *De Verbo Incarnato*, a não ser por esta exigência: para que lhe fosse possível pagar o preço infinito da redenção era necessário que Jesus fosse um homem-Deus. Não era considerado importante que ele fosse o homem-Filho de Deus. Na teologia dos sacramentos tornava-se difícil perceber, por exemplo, a unidade entre eucaristia como sacramento da presença e sacramento do sacrifício. Era mais ou menos assim em todo o curso¹⁹².

Somente a partir da primeira metade do século XX se consolidará um movimento de resgate da compreensão total do mistério pascal de Cristo. O caminho, lenta e gradualmente percorrido, será o da chamada volta às fontes da fé cristã, sobretudo a Sagrada Escritura e a teologia dos Padres da Igreja.

¹⁹¹ Ibid., p. 51

¹⁹² Ibid., p. 8

2.1.2 Mistério Pascal: a centralidade recuperada

a) Mistério como categoria teológico-litúrgica

O fecundo processo de volta às fontes da teologia e da vida cristã, que marcou decisivamente a primeira metade do século XX, resgatou categorias teológicas que estavam até então esquecidas ou raramente utilizadas. Caso paradigmático é o da categoria “mistério”. Em sua origem bíblico-patristica esse termo conheceu um emprego variado e rico. Todavia, com a longa hegemonia do modelo escolástico, a categoria mistério foi lentamente destituída de sua variada gama de significações e reservada, de forma quase que exclusiva, para designar o sentido ontológico do mistério de Deus em si mesmo.

No seio do povo cristão esta restrição semântica foi assimilada de maneira ainda mais redutiva. No senso comum o termo mistério passou a significar o desconhecido, o secreto, o que não pode ser compreendido.

Coube ao movimento litúrgico o mérito de abordar novamente a liturgia como o mistério do culto de Cristo perpetuado na Igreja. Mediante o longo e laborioso empenho de vários estudiosos resgatou-se a compreensão da liturgia como mistério.

O que vigorava até então era um conceito de liturgia extremamente jurídico e extrínsecista. Considerava-se a liturgia como o conjunto de cerimônias e ritos oficiais da Igreja, presididos por ministros devidamente credenciados para o exercício dessas funções sagradas. O movimento litúrgico e a teologia engendrada por ele revelaram a liturgia como uma realidade muito mais ampla, profunda e vital. Por esta razão a pesquisa teológica e litúrgica se viu obrigada a empreender um meticuloso processo de redescoberta e relançamento do sentido primigênio da categoria mistério.

O surgimento e desenvolvimento da teologia do mistério possui um interessante percurso histórico. Pioneiro nesta área foi o beneditino Odo Casel que buscou as raízes históricas mais profundas da significação dessa categoria¹⁹³. Em primeiro lugar mistério é o próprio Deus em si mesmo, inacessível ao ser humano por ser infinito e eminentemente santo. Este Deus misterioso, por pura graça e benevolência, desce até ao nível do homem e a ele se revela. Todavia, mesmo revelado permanece sendo mistério pelo fato de, em si mesmo enquanto mistério, ser uma realidade inesgotável.

O anseio pelo conhecimento do mistério de Deus é um fato presente em todas as culturas e religiões. Este anseio gerou uma multiforme variedade de manifestações como, por

¹⁹³ Cf. CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009

exemplo, da experiência mística às grandes religiões institucionalizadas, da arte à reflexão filosófica mais elaborada. Todavia, foi na história do povo de Israel – em sua pobreza e limitação – que este anseio pelo conhecimento do mistério encontrou-se com a revelação de Deus. Israel experimentou, como nenhum outro povo até então, a proximidade com Deus e seu mistério.

Esta proximidade, ofertada a Israel gratuitamente como um dom, conheceu sua máxima concretização na encarnação do Verbo. Cristo é o mistério encarnado. Em sua humanidade visível revela-se a divindade invisível. Em suas palavras e ações o mistério se dá a conhecer de uma forma inaudita. Seu aniquilamento até a morte de cruz e sua exaltação pelo Pai mediante a ressurreição são manifestações eminentes do único mistério de Deus.

A encarnação é o ponto de partida para a revelação do mistério de Deus em Cristo. Uma revelação que se dá dentro da economia da salvação, isto é, na realização efetiva da salvação querida por Deus na história da humanidade e do cosmos. A própria ação divina, enquanto ação salvífica, é mistério. O conhecimento de sua existência e eficácia não é logo sabida por todo o mundo, mas, como ensina a Escritura, há uma gradação: primeiro conhecem-na aqueles aos quais foi concedido o dom da profecia ou confiada a missão do apostolado, depois todos os que acolheram a revelação e se congregam na Igreja. Tudo isso num movimento crescente até que toda a humanidade seja alcançada (cf. Ef 1,9; 3,3-6).

No Novo Testamento, e mais especificamente no *Corpus Paulinum*, a categoria mistério ocupa um lugar central. Por meio dela indica-se a ação salvífica de Deus em Cristo (por exemplo: 1Cor 2,1.7; Cl 1,27; 2,2)¹⁹⁴. O mistério de Cristo é o conteúdo fundante da pregação apostólica.

Odo Casel vinculou o uso da categoria mistério não só à Bíblia, mas ao contexto religioso e cultural do cristianismo nascente¹⁹⁵. No império romano proliferavam as chamadas religiões místicas. Seus cultos eram cuidadosamente elaborados e sua mística articulava-se a partir da revelação dos mistérios aos iniciados. Este estudioso concluiu que tal *Sitz im Leben* foi decisivo para que os primeiros cristãos acolhessem esse termo em seu vocabulário teológico.

A crítica posterior avaliou como exagerada essa afirmação tão enfática da dependência das religiões místicas. Afinal é sobejamente conhecida a notória ruptura dos

¹⁹⁴ Cf. O'BRIEN, Peter T. Mistério. In HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph e REID, Daniel. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, Paulus/Vida Nova, 2008, p. 841-843

¹⁹⁵ Cf. CASEL. *O mistério do culto*, p.69-83

cristãos daquela época em relação ao paganismo. Portanto, ao empregarem esse termo, não haveriam de retirar a sua significação do mundo pagão. Este sentido fundante foi haurido da própria Escritura. Ali também estava presente o termo “mistério”. Na Septuaginta (sobretudo na terminologia oriunda da apocalíptica) e no judaísmo da época já ocorre o uso do termo “mistério”. Nessas fontes “mistério” significa principalmente um desígnio oculto de Deus, só conhecido mediante a revelação e destinado a cumprir-se plenamente no futuro (Cf. por exemplo: Dn 2, 28.47). A releitura cristã desses textos afirmou que o mistério de Deus é Jesus manifestado como Cristo, Salvador e Senhor (cf. Ef 1,9). É sobre esta base que o Novo Testamento e a Patrística ergueram sua reflexão e consolidaram o uso do “mistério” como categoria teológica.

Por sua vez, a teologia patrística assimilou a categoria “mistério” a partir da já mencionada perspectiva paulina. A teologia de Paulo compreendeu o “mistério” como a própria ação salvífica de Deus em Cristo. Ação manifestada numa tríplice gradação: Antigo Testamento-Cristo-Igreja. A interpretação patrística desse tríptico possui uma forte ênfase cristológica. A partir dela emergiu, como consequência lógica, um viés litúrgico-sacramental. Assim temos em primeiro lugar o Antigo Testamento com as suas figuras (*typoi*) que podem ser tanto pessoas quanto eventos que realizam a salvação divina. Em seguida se dá a realização ou cumprimento pleno dessas figuras em Cristo. E, por fim, a Igreja onde a ação salvífica de Cristo se torna atual mediante sua liturgia. Desta forma “no ‘hodie’ do culto divino o memorial das ações salvíficas passadas nos faz participar exatamente delas” ¹⁹⁶.

A compreensão da categoria “mistério”, mediante o processo de volta às fontes bíblicas e patrísticas, revelará que o plano salvífico de Deus foi realizado plenamente em Cristo e torna-se atual no decorrer da história através da Igreja, o seu corpo. E isso se dá principalmente mediante sua liturgia que, com toda propriedade, pode ser chamada de mistério. Por meio da liturgia o desígnio de salvação é anunciado e celebrado. Por meio dela este desígnio atinge o seu destino que é a humanidade e, através dela, a criação inteira.

Encontramos também na teologia e na espiritualidade cristãs o uso do plural *mistérios de Cristo*. Estes mistérios são a realização do plano de salvação mediante as diversas manifestações do único mistério de Cristo. Pelo fato de serem expressões que realizam a salvação divina são chamadas de mistérios a encarnação, o nascimento, a vida

¹⁹⁶ NEUNHEUSER, Burkhard. Mistério. In SARTORE, Domenico e TRIACCA, Achille. *DL*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 759

oculta, a missão, a paixão, morte e ressurreição de Jesus, a ascensão, o pentecostes e a sua parusia.

Os diversos momentos, episódios e atos da vida de Cristo são chamados de ‘mistérios’, porque acontecem no ‘mistério’, na própria humanidade de Cristo, e também porque cada um deles tem a sua própria fisionomia e um valor salvífico próprio ao manifestar o ‘mistério’. Os ‘mistérios’ são orientações determinadas e determinantes da vida e missão redentora de Cristo.¹⁹⁷

A eficácia salvífica dos atos da vida de Cristo tem sua fonte no mistério pascal. E o mistério pascal (em seu núcleo central) depende dos mistérios precedentes pois a morte e ressurreição não ocorreriam sem a encarnação, a vida oculta em Nazaré, a escolha messiânica de servo sofredor. Tudo isso recebe a sua plenitude de luz e de significado no mistério pascal.

O mistério é realidade. A liturgia é por excelência o lugar dessa experiência. Na liturgia os vários mistérios de Cristo encarnam-se na vida concreta da comunidade cristã. A ação salvífica de Cristo e a sua própria pessoa encontram-se agora nos mistérios celebrados. Mediante a liturgia a comunhão entre Deus e a humanidade avança pela história rumo à sua consumação plena.

Diante da ação litúrgica a comunidade cristã não pode ser uma expectadora inerte. O Senhor realiza nela a obra de sua graça, mas isso não se dá passivamente.. Os membros de Cristo agem com Cristo. Por Cristo são agregados à oferta que ele fez de si, uma vez por todas, em sua páscoa. Assim a Páscoa de Cristo é necessariamente Páscoa da Igreja. O sacrifício em sua plenitude é aquele que realiza o Cristo-cabeça unido aos membros do seu corpo eclesial.

A causa do dinamismo do mistério que se expande de Cristo para a sua Igreja só pode ser encontrada na ação eficaz da graça de Deus. Sua origem radica-se na fé que conduz ao batismo que, por sua vez, incorpora eficazmente o batizado ao Corpo de Cristo, fazendo-o assim participante de seu mistério.

Estas considerações nos levam a concluir que o termo mistério não é algo que possa ser reduzido à simples categoria funcional no interior de um esquema didático. O mistério se relaciona com fé cristã vivida. É uma eminente categoria existencial e não somente um vocábulo de conotação teórico-ontológica.

¹⁹⁷ BERGAMINI, Augusto. *Cristo, Festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 69

b) Mistério pascal de Cristo: centro e fundamento da escatologia

O mistério pascal desempenha um papel fundamental na constituição e na articulação da esperança cristã. Ele é o eixo da identidade e o ponto de partida da escatologia. Em si mesma a Páscoa é um princípio teológico, pois ajuda a compreender não só a totalidade da vida e da missão de Jesus, mas o próprio sentido da existência humana bem como o de toda a criação. No núcleo do mistério pascal está o evento escatológico por antonomásia: a ressurreição de Jesus. Na ressurreição, a vida humana de Jesus de Nazaré foi introduzida na plenitude da vida em Deus. Quando o Ressuscitado ingressa nessa plenitude emerge um dinamismo de atração que convoca irresistivelmente os membros do seu corpo eclesial – e por meio deles a humanidade inteira e todo o cosmos - a participar dessa mesma plenitude.

A eucologia da solenidade da Ascensão expressa admiravelmente essa realidade:

Ó Deus todo poderoso, a ascensão do vosso Filho já é nossa vitória. Fazei-nos exultar de alegria e fervorosa ação de graças, pois, membros de seu corpo, somos chamados na esperança a participar da sua glória. (coleta)

Ele, nossa cabeça e princípio, subiu aos céus não para afastar-se de nossa humildade, mas para dar-nos a certeza de que nos conduzirá à glória da imortalidade”. (Prefácio da Ascensão I)

Ele [...] subiu aos céus a fim de nos tornar participantes de sua divindade. (Prefácio da Ascensão II)

Desta forma Jesus Ressuscitado é um sinal incontestável de que novos céus e nova terra são uma realidade que já começou. Ele é a *prolepse* da plenitude escatológica. Em seu mistério pascal temos uma verdadeira antecipação da plenitude para a qual caminha a totalidade do cosmos. A ressurreição de Jesus inaugura o *éschaton*, a realidade nova e definitiva. Daí a jubilosa afirmação contida no prefácio da Páscoa IV: “Vencendo a corrupção do pecado, realizou uma nova criação. E, destruindo a morte, garantiu-nos a vida em plenitude”.

A liturgia não celebra a ressurreição simplesmente como fato extraordinário, ocorrido num passado remoto e conservado na lembrança da comunidade cristã por ser o milagre por excelência. A sua compreensão vai muito além dessa abordagem redutiva e apologética. A ressurreição é uma autêntica boa nova que o culto divino proclama diante da humanidade e de toda a criação.

O memorial celebrado na eucaristia não é mera lembrança de um glorioso evento ancestral. Na celebração eucarística a comunidade cristã tem acesso ao evento fundante de sua salvação: o mistério pascal de Cristo. Este acesso se dá sob a forma sacramental e gera uma configuração histórico-existencial do corpo eclesial de Cristo, direcionada e aberta à plenitude escatológica.

Com isso, o mistério pascal transpõe os limites da liturgia para se tornar o fundamento e o critério inspirador de toda a vida moral das opções do crente em qualquer nível, bem como de toda a espiritualidade cristã¹⁹⁸.

Esta dimensão acima aludida impede que o mistério pascal seja reduzido a uma triunfal consumação futura de todo o criado. A páscoa de Cristo ilumina e dinamiza também o momento presente e fecunda uma vivência comprometida da fé cristã. O conceito de mistério pascal recapitula toda a economia da salvação realizada em Cristo e comunicada à Igreja mediante a celebração da liturgia. O Vaticano II afirmou que a obra da redenção humana foi realizada pelo Cristo Senhor especialmente através de seu mistério pascal (cf. SC 5).

A vida cristã manifesta o acolhimento da salvação em Cristo. Por vocação ela é chamada a se realizar como sacrifício espiritual oferecido em Cristo (cf. Rm 12,1; 1Pd 2,5). O seu fundamento é o mistério pascal participado na liturgia, onde cada cristão é chamado a realizar em sua vida cotidiana o mistério da morte e ressurreição do Senhor. Por esta razão reconhecemos que a recuperação da categoria mistério pascal é uma das mais felizes iniciativas do movimento litúrgico. Assimilada amplamente pelos documentos do Concílio Vaticano II, aparece repetidas vezes, principalmente na sua Constituição sobre a Sagrada Liturgia (cf. SC 5,6,47,61,104,109; GS 22,38). Destinada a fecundar criativamente a reflexão teológica que se seguiu, a recuperação de sua centralidade proporcionou não só uma compreensão mais plena da liturgia, mas impactou positivamente o conjunto de toda a reflexão teológica.

2.2 Segundo caminho: linguagem que transmite a esperança de forma significativa para a contemporaneidade

Compreender e interpretar a realidade são tarefas que o ser humano concretiza através de uma imensa variedade de iniciativas. Entretanto, por maior que seja essa diversidade, todas elas terão de se expressar sob a forma de linguagem. Por linguagem entendemos não só aquela manifestação externa da comunicação mediante o uso da palavra articulada e de outros sinais, mas todo o processo interior e exterior que expressa o fato humano como comunicação.

Um novo anúncio da esperança escatológica na contemporaneidade e a necessária superação da distância que ainda persiste entre discurso teológico e cotidiano eclesial devem necessariamente passar pelo âmbito da linguagem. Afinal toda aproximação humana ou se dá

¹⁹⁸ NEUNHEUSER. *DL*, p.772

a partir da linguagem ou não se dá. Por sua vez, cada temática exige uma linguagem própria. A linguagem teológica se caracteriza como uma linguagem analógica, fundada na revelação, vinculada ao existencial e também expressa como liturgia, narrativa e simbólica.

2.2.1 - Uma linguagem analógica

A experiência da fé e a reflexão elaborada sobre ela demandam uma linguagem própria. A linguagem é necessária para a fé: para consolidá-la dentro de nós, para manifestá-la além da nossa subjetividade e comunicá-la aos outros.

A linguagem é uma realidade que participa radicalmente da ambiguidade tão característica do fenômeno humano. Falar de Deus, e de tudo que se relaciona com o seu mistério, sempre se faz de forma imperfeita. Não é possível falar de Deus de modo absolutamente adequado (linguagem unívoca), mas seria um exagero dizer que todo discurso sobre Deus é totalmente inadequado (linguagem equívoca). O melhor caminho passa pelo equilíbrio e discernimento entre esses dois extremos. E isso se torna factível mediante a linguagem analógica. A analogia é a linguagem fundada na comparação: “por uma parte diz algo verdadeiro sobre Deus, mas por outra di-lo de modo inadequado. A analogia teológica não possui só uma função didática, mas também epistemológica: ser caminho da verdade”¹⁹⁹. A analogia não confere ao mistério uma luz de meio-dia, mas uma luz de aurora²⁰⁰. Todavia, é de fundamental importância ressaltar que “na analogia a parte de dessemelhança é sempre maior que a de semelhança. E a razão é simples: o *Deus sempre maior*”²⁰¹. Considerando os limites da atividade teológica o IV Concílio de Latrão ponderou que “entre o criador e a criatura não se pode observar tamanha semelhança que não se deva observar diferença maior ainda” (DH 806).

2.2.2- Uma linguagem fundada na revelação divina que se dá na história humana

A compreensão crítica da fé, mediante a teologia, gera uma linguagem específica. A linguagem teológica é fundada no fato da revelação. Sua condição de possibilidade é

¹⁹⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 318

²⁰⁰ Ibid., p. 312

²⁰¹ Ibid., p. 318

determinada pela revelação de Deus acolhida na liberdade do ato de fé. Ela está vinculada a uma série de eventos que se configuram como sua fonte e arquétipo: da criação do cosmos às vicissitudes históricas vividas por Israel, culminando com o evento Jesus Cristo e todos os desdobramentos históricos e teológicos desse acontecimento. A revelação se dá numa linguagem plenamente humana e pessoal. “Jesus de Nazaré é o *Logos* de Deus, a palavra que ao mesmo tempo é comunicação do mistério do Deus trino e o intérprete definitivo do que quer revelar (cf. Jo 1,18)”²⁰².

Esta linguagem teológica, alicerçada na revelação e na fé, possui características distintivas. Ela se distingue, sobretudo, por seu empenho em tornar inteligível o mistério de Deus manifestado na história humana. O fato de a linguagem teológica se basear nesse binômio revelação-fé não nos autoriza a transformá-la num instrumental raro e exótico, cujo acesso está reservado a uma casta de eleitos. A autêntica linguagem teológica há de ser dialogal e, por essa razão, sempre buscará interações epistemológicas e existenciais com outras ciências, saberes e experiências humanas.

Enraizada na história, a linguagem teológica parte da própria historicidade dos seus eventos fundantes e proclama que tais eventos são dotados de uma universalidade transcendente tanto no seu conteúdo quanto no seu significado.

Enquanto linguagem histórica, ela deve corresponder à dinâmica que é compartilhada por toda linguagem. Poder-se-á, portanto, pensar a linguagem teológica desdobrada em uma tríplice estrutura que comporta: sua fundamentação na normatividade da linguagem da revelação, sua elaboração à luz das categorias que constituem o saber científico; e a sua superação em uma linguagem que tenda a exprimir cada vez mais o caráter inexprimível do próprio mistério de Deus²⁰³.

2.2.3- Linguagem e escatologia: o desafio da vinculação existencial

Um dos maiores desafios com os quais a teologia atual se defronta é a sua própria expressão numa linguagem inteligível e acessível ao homem de hoje. Desafio maior quando o tema é a escatologia. Diante da escatologia a linguagem teológica se depara com algo paradoxal:

A escatologia é a ciência do *quê* mais do que do *como*. Sei, por exemplo, que resuscitarei, mas sei muito pouco, para não dizer que não sei absolutamente nada, como isso acontecerá [...]. A escatologia é verdadeiramente um frente a frente com o mistério. O querer forçar esse limite para mais além das

²⁰² FISICHELLA, Rino. Linguagem teológica. In *Lexicon*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003, p. 444

²⁰³ Ibid.

nossas possibilidades significa lançar-se no mar aberto, para além das colunas de Hércules²⁰⁴.

Neste sentido, um discurso escatológico adequadamente contextualizado no mundo contemporâneo pedirá também a superação do confinamento que enquadrou a escatologia no hermetismo da estrita linguagem teológica. Esta linguagem possui o inegável mérito da clareza acadêmica, mas – para a maior parte da comunidade eclesial – soa, em geral, como um código praticamente ininteligível.

Evidentemente não advogamos aqui o abandono desta forma de linguagem teológica. No âmbito acadêmico ela se erige como “linguagem técnica”. É partir dessa configuração que se estabelece o diálogo com as outras ciências e se promove a tão necessária interdisciplinaridade. Sem uma linguagem específica a teologia perde sua pertença ao amplo mundo das ciências.

A teologia aborda a fé cristã vivida e promove a experiência dessa mesma fé, por isso torna-se necessário o estabelecimento de uma explícita vinculação existencial. Essa vinculação possui um fecundo horizonte de realização quando a reflexão teológica se abre para o intercâmbio com outras linguagens da fé. É sempre necessário recordar que existem outras linguagens da fé além da linguagem teológica.

A teologia não é evidentemente a única linguagem, e nem sempre a mais eficaz, para exprimir a fé. Existem muitas outras. E todas elas carregam um “valor de inteligência” teológica, que, dentro do possível, vale a pena resgatar. Falamos aqui não tanto da linguagem como conhecimento da fé (= teologia), mas da linguagem como *expressão da fé*.²⁰⁵

Encontramos na liturgia essa linguagem plástica sob uma forma privilegiada. A liturgia é a fé vivida e manifestada através do símbolo, do gesto e da celebração. Na vida da Igreja não existe um ambiente onde as mais diversas linguagens da fé se encontrem, com tamanha intensidade e profundidade, como a liturgia. A liturgia incorpora inúmeros elementos comunicativos de notável expressão tais como o símbolo, a poesia, arte, o canto e outros mais.

Esses elementos são meios de expressão e, conseqüentemente, de vivência da fé que lhes é anterior e que se manifesta com certo grau de teologização. Por meio da liturgia obtemos o contato com autênticas fontes de fé e reflexão, portanto, com verdadeiros lugares teológicos. Estes “são simultaneamente efeito e fator de teologia, meios de exprimir uma

²⁰⁴ FROSINI. Giordano. *A teologia hoje: síntese do pensamento teológico*. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro, 2001, p. 261

²⁰⁵ BOFF. *Teoria*, p.351. Neste contexto o autor cita numerosos exemplos de outras linguagens da fé, dotadas de forte ancoragem existencial: poesia, música e canto, artes em geral, narrativas, máximas da sabedoria popular, simbologia, humorismo.

teologia preexistente e, ao mesmo tempo, recursos para criar uma nova”²⁰⁶. Como neles a função expressiva é preponderante a pergunta que o teólogo há de fazer é sobre qual a teologia está por trás daquela expressão. Promoverá então a tematização dessa teologia implícita, enriquecendo-a e ampliando-a ao confrontá-la com a tradição cristã e os desafios da história²⁰⁷.

Além da liturgia, a *via pulchritudinis* é, por tradição, a linguagem que mais se presta à expressão e comunicação dos mistérios da fé. Basta ver a importância da arte na vida e na prática da Igreja. O Concílio Vaticano II afirmou que as belas artes estão “entre as mais eminentes atividades da criatura humana”(SC 122) e que elas refletem algo da “beleza infinita de Deus. (SC 127)”²⁰⁸

2.2.4- A liturgia como linguagem

A liturgia é um fenômeno de comunicação. Inspirada na pedagogia divina da revelação, a liturgia procura, através de todas as possibilidades ao seu alcance, inserir a comunidade de fé no mistério da salvação celebrado no culto²⁰⁹. Faz isso, valendo-se de uma série de meios expressivos que realizam a mediação comunicativa da Palavra de Deus e da resposta humana, convertida em adoração, louvor, súplica, gesto e silêncio.

A liturgia radica-se no amplo horizonte da comunicação social. Ela é manifestação expressiva da realidade da Igreja, sacramento de salvação para toda a humanidade. A liturgia assume a função de revelar o rosto da Igreja, na medida em que expressa a sua identidade de fé e a sua posição no mundo. É evidente que a liturgia não é a única expressão externa da Igreja, todavia – sob o aspecto da expressão simbólica e social – é a mais importante.

A expressão comunicativa da liturgia se manifesta sob diferentes formas. Estas constituem as suas funções comunicativas e, a partir delas, configura-se a liturgia enquanto linguagem²¹⁰. A primeira função é a didática que consiste no processo de transmissão da identidade cristã enquanto doutrina e práxis. É uma função que presta o serviço da educação na fé. A realização dessa função se dá mediante a comunicação verbal (eucologia, hinologia, homilética, etc.) e a comunicação visual (gestos que dão suporte à palavra comunicada). A

²⁰⁶ Ibid. p. 352

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ LÓPEZ MARTÍN, Julián. *No Espírito e na Verdade: introdução antropológica à liturgia*. V. 2. , Petrópolis: Vozes, 1997, p.119

²¹⁰ HOUTART, François. Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans La vie ecclésiale: communication, socialisation, appartenance. *LMD*, Paris, n.91 (1967), p. 114-125

liturgia da Palavra, a homilia, as monições que dão o sentido de um rito exemplificam esta função.

A segunda função é a exortativa ou incitante. O seu objetivo é convidar e convocar a comunidade celebrante a mergulhar ainda mais profundamente no mistério celebrado. Este aprofundamento no mistério comporta uma atitude interna de maior comunhão com Deus e com os irmãos e também uma expressão externa e visível dessa postura interior. Trata-se de incitar a assembleia reunida a assumir efetivamente o que celebra, não só na exterioridade, mas na totalidade do seu ser. Assim, os gestos cultuais de reconciliação, a postura corporal, a expressão do louvor, da súplica ou da penitência ganham uma feição comunitária mediante a convocação feita pela exortação litúrgica.

A terceira função é a estética. Aqui encontramos a expressão não só de uma mensagem por palavras, mas também a necessária comunicação da emoção poética ou lírica a serviço do culto divino. É uma função comunicativa que alcança notável elevação através do canto e da música, mas que extrapola os limites da comunicação sonora. Aqui também entram os vários elementos comunicativos que constituem o espaço litúrgico (cores litúrgicas, ornamentos, qualidade e beleza dos objetos litúrgicos, etc.). A função estética da linguagem litúrgica manifesta a importância e a singularidade do culto litúrgico em relação ao cotidiano que o envolve.

A última é a função performativa. É uma função complexa e de difícil descrição, pois nela o que desfrutamos já é a própria comunhão existencial com o mistério celebrado. Trata-se de uma penetração ainda mais profunda no mistério que já não é mais anunciado ou sentido como proximidade, mas é presença real. Palavras e gestos performativos realizam o que significam. Esta função comunicativa relaciona-se diretamente com a mistagogia. É o terreno fecundo e misterioso da experiência de Deus. Aqui existem palavras e gestos, mas também o silêncio contemplativo e a adoração. Nesse contexto emerge a força dos elementos simbólicos, oriundos do cotidiano (água, pão e vinho, óleo, etc.), ressignificados a partir do mistério contemplado, vivido e celebrado.

A celebração litúrgica realiza essas funções mediante códigos de comunicação que encarnam, na concretude ampla e multiforme da linguagem humana, a especificidade da linguagem litúrgica. Dentre esses códigos destacamos aqueles que possuem maior relevância na liturgia. O primeiro código é o da comunicação sonora. Esse código compreende a comunicação verbal falada, a comunicação pelo canto e pela música e pelo silêncio. O segundo é o código visual que abrange a comunicação pelo gesto, pela imagem, pela veste,

pelos objetos e pela disposição do espaço sagrado. O terceiro código é a comunicação multissensorial que se apoia nos demais sentidos, sobretudo o tato (o toque, o contato físico com elementos celebrativos) e o olfato (sobretudo o uso do incenso e outros aromas)²¹¹.

2.2.5 Um especial destaque: a narração e o universo simbólico

A reflexão teológica tem consciência dos limites que a linguagem, independente da sua forma e dos seus recursos, possui para exprimir o mistério sobre o qual ela se dispõe a discursar. A expressão do conteúdo teológico é, ainda assim, uma necessidade irrenunciável, mesmo que a linguagem lhe imponha restrições ao tratar de realidades que transcendem a capacidade expressiva das palavras.

A única linguagem apta para o nosso entendimento e diálogo é a linguagem que surge da experiência humana. Cada termo por ela empregado traz a marca daquela experiência humana de onde surgiu. Deus se revela sempre aludindo à experiência do homem²¹².

Como já mencionamos anteriormente, o discurso sobre a realidade escatológica nos remete ao dinamismo comunicativo da própria revelação. Deus encarna a sua Palavra em nossas palavras e revela o seu mistério ao nosso entendimento. O nosso entendimento, porém, necessita de categorias existenciais, temporais e espaciais para compreender o que foi revelado.

É neste âmbito de compreensão que se situam duas formas privilegiadas de acesso à manifestação do mistério: a narração e o universo do símbolo. O nosso entendimento, por meio do símbolo e da narração, torna-se capaz de ascender do patente e visível ao latente e invisível. Este movimento toma como plataforma as coisas visíveis e empíricas, mas não se detém enclausurado nelas. Exemplifica esta constatação a economia sacramental da Igreja que considera os sacramentos como sinal visível da graça invisível. Assim, quando analisada sob uma perspectiva escatológica, a eucaristia é considerada como antecipação visível da consumação escatológica plena e invisível.

²¹¹ LÓPEZ MARTÍN. *No Espírito e na verdade*. Vol 2, p. 108-119

²¹² SEGUNDO. Juan Luís. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmatico*. Santader: Sal Terrae, 1989, p. 125-126

2.2.6 A narração

É próprio da linguagem teológica narrar aquelas mediações sensíveis das quais Deus se serve para se revelar. Ainda que Deus transcenda infinitamente a realidade onde se dá a sua revelação, a sua ação reveladora possui determinado correlato com as realidades tangíveis do mundo. Exemplo significativo é a manifestação do Verbo de Deus mediante a vida concreta de um homem que passou pelo mundo fazendo o bem (cf. At 10,38). Possuímos acesso à manifestação do Verbo através das narrativas acerca de sua presença e atuação na história humana.

A nossa época é marcada por certo criticismo hostil em relação ao discurso ontológico-dogmático. Por esta razão, só poderemos ser razoavelmente convincentes se formos capazes de falar da ação de Deus a partir da narração dos efeitos existenciais que este acontecimento causou na humanidade e no mundo. A experiência interior se expressa também no exterior. Isso se dá através daqueles efeitos visíveis e tangíveis que são assimilados e comunicados através de sua narração a outros. Desta forma podemos falar de uma experiência interior, mas só viabilizamos esse discurso quando o expressamos sob a forma de narrativa²¹³.

Quando acolhemos uma narrativa podemos vivenciar algo da experiência do próprio narrador. Podemos até, tomando como base a narrativa, alcançar outra experiência que supere aquela narrada. Desta forma pode-se passar do “ver” e do “ouvir” à experiência profunda do narrado. No âmbito especificamente teológico a narrativa possibilita a passagem do ver os sinais e ouvir o seu anúncio ao crer na própria realidade narrada. O visível para ser transcendido – e assim ser atingido o invisível – necessita ser narrado.

A ação de Deus, sem deixar de ser transcendente, imprime a sua marca no mundo e na história. A visibilidade de Deus se manifesta, de forma eminente, na humanidade de Jesus de Nazaré e na sacramentalidade do seu corpo eclesial. Aqui encontramos um princípio haurido no mistério da encarnação: assim como a Palavra invisível de Deus se expressou de forma total e adequada na vida de Jesus de Nazaré, de maneira semelhante aquilo que é invisível em Deus tende a manifestar-se e dar-se à humanidade através de mediações sensíveis e humanas que são objeto de experiência e, conseqüentemente, de narração. Quando o divino se manifesta dentro das coordenadas de espaço e tempo do mundo, tais manifestações recebem dimensões empíricas e históricas que podem ser narradas²¹⁴.

²¹³ Cf. BELLOSO, Josemaría Rovira. *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 2000, p. 300

²¹⁴ BELLOSO, Josemaría Rovira. *Sociedad y Reino de Dios*. Madrid: PPC, 1992, p. 164-168

Em termos de reflexão teológica a narração aponta para uma mudança de paradigma: é preciso ir da narração ao conceito e não o contrário. Antes de elaborar conceitos teológicos é necessário narrar a revelação que se deu dentro das coordenadas históricas, fato que torna possível narrar o revelado. No que se refere à escatologia é necessário primeiro entrar em comunhão existencial com a narrativa do mistério pascal de Cristo para depois especular sobre as diversas temáticas e sistematizar o discurso escatológico.

A narração é dotada de um notável poder de interpelação diante daqueles que a escutam. Os ouvintes estabelecem uma relação com os acontecimentos que a narração evoca. A força da narração atualiza o conteúdo narrado. Afirmar que os ouvintes se comprometem com o fato narrado significa dizer que celebram esse fato.

A narrativa do mistério pascal possui a sua expressão por excelência na celebração da liturgia, lugar privilegiado de proclamação e testemunho da esperança escatológica. Os ouvintes da narração litúrgica se convertem em celebrantes²¹⁵. Unem-se existencialmente ao mistério pascal que lhes foi narrado. São movidos ao compromisso de encarnar a páscoa de Cristo em sua própria existência. Este é o dinamismo do “fazei isto em memória de mim” que implica em continuidade da presença de Cristo na história mediante a sacramentalidade de seu corpo eclesial.

2.2.7 O universo simbólico da liturgia cristã

A existência humana objetiva-se mediante complexa rede de significações. A forma mais simples e profunda desse movimento de objetivação é o símbolo. A linguagem, ao narrar a realidade, assume a dimensão simbólica e nasce a instância hermenêutica como decifração do símbolo. Segundo Paul Ricoeur, é próprio do símbolo oferecer a riqueza de sentido nele depositada, é uma estrutura de significado no qual o primeiro sentido (direto, primário e literal) indica por superabundância outro sentido (indireto, secundário e figurado), que não pode ser captado a não ser mediante o primeiro²¹⁶. Existe uma arqueologia e uma teleologia do símbolo. O símbolo está simultaneamente voltado para o passado (a origem) e para o futuro (as possibilidades de realização). Por isso, o símbolo carrega duplo sentido e é susceptível de dupla interpretação, capaz de conectá-lo com sua gênese e com sua promessa.

²¹⁵ Ibid., p.165-171

²¹⁶ Cf. RICOEUR, Paul. *L'interpretazione*. Saggio su Freud. Milano: Il Saggiatore, 1967, p. 15-30

A interpretação do símbolo pode ser definida como mediação de sentido ou inteligência das significações dos sentidos múltiplos²¹⁷.

Uma das características centrais da liturgia é o seu universo simbólico, dotado de grande poder de expressão e comunicação. Este universo simbólico funda-se na própria experiência humana ao valer-se de elementos significativos para manifestar a interioridade dessa mesma experiência. O simbolismo litúrgico também é o grande depositário de vivências ancestrais, reveladoras do movimento que promove o encontro entre o ser humano e o mistério transcendente.

A liturgia cristã [...] conseguiu uma esplêndida síntese do sentido cósmico e simbólico-religioso de muitos elementos, gestos e ritos de alcance universal com o significado memorial e histórico-salvífico dos sinais e símbolos bíblicos. Estes sinais, testemunhas permanentes da aliança e comemoração dos grandes feitos de Deus em favor do seu povo, foram assumidos por Cristo em sua pregação em suas obras, especialmente em sua morte e ressurreição²¹⁸.

Jesus quis dar um novo sentido e significado ao universo simbólico herdado da antiga aliança. Pela virtude do Espírito Santo, derramado em sua ressurreição, deu-lhe plena eficácia em favor da humanidade e assim transformou a Igreja em protossinal e sacramento universal da salvação (cf. SC 5). O simbolismo litúrgico cristão, sobretudo os sinais sacramentais através dos quais a Igreja se realiza, “não anulam, mas aperfeiçoam e integram toda a riqueza dos sinais e símbolos do cosmo e da vida social dos homens”²¹⁹.

A realidade que nomeamos como universo simbólico articula-se em torno de sinais, símbolos e gestos simbólicos²²⁰. No caminho de acesso ao símbolo a primazia não é concedida à explicação teórico-discursiva. O acesso ao símbolo se dá pela via intuitiva e existencial. Desta forma o símbolo antecede a todo e qualquer esforço intencional de compreensão e interpretação. A sua presença e interpelação emergem espontaneamente da vida, em suas vibrações mais fortes e profundas. O símbolo expressa aquilo que, por outro

²¹⁷ Cf. Ibid., p. 34-52

²¹⁸ LÓPEZ MARTÍN, Julián. *No Espírito e na Verdade: introdução antropológica à liturgia*. V. II. Petrópolis: Vozes, 1997, p.172

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Para entendermos sinteticamente a especificidade desses termos façamos as seguintes distinções: **Significante** é o som ou fonema pronunciado ao dizer uma palavra ou então os movimentos realizados ao fazer-se um gesto. **Significado** é a ideia ou o conteúdo que o significante evoca. **Sinal** é o processo pelo qual o significado é representado pelo significante. **Símbolo** é um sinal cujo significado é transparente a outro que não o seu primeiro significado. É como um fragmento que remete ao todo. **Gesto simbólico** é aquela atitude humana significativa de outra realidade mais profunda que a materialidade do ato em questão. Cf. TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 61-75; 184, 189-190,

caminho, seria incomunicável. Por esta razão símbolos não podem ser construídos artificialmente nem planejados, mas acolhidos dentro do próprio ritmo da existência²²¹.

O sentido do símbolo se dá na transparência opaca do significante. Opaca porque não é o significado primário do significante. Transparência porque o sentido simbólico se oferece de imediato sem a via do raciocínio [...]. O símbolo fala por si, ao primeiro impacto. Mas só uma atitude contemplativa é capaz de captá-lo. Eis porque os símbolos passam tão facilmente despercebidos na civilização da técnica e do trabalho. Reduzido a máquina de produção o ser humano embota a sua capacidade de apreensão simbólica. O peso do utilitarismo, a rejeição do invisível e do não produtivo, o tornam insensível para o símbolo²²².

O universo simbólico da liturgia cristã possui um percurso histórico cujo conhecimento não pode ser negligenciado. Ele nasceu da expressão simbólica que o culto cristão conferiu à história da salvação. Ou seja, suas fontes estão na Bíblia. Todavia, outras cosmovisões também deram a sua contribuição e imprimiram a sua marca, uma vez que a fé cristã sempre assume uma forma cultural ao encarnar-se em determinado ambiente. Assim, nos primeiros séculos, ocorreu a influência advinda do helenismo. Por isso sempre encontraremos na liturgia cristã e na pregação desse período certas palavras, gestos, sinais e símbolos de evidente origem helênica. Posteriormente essa influência se estenderá também à incorporação de elementos externos à liturgia (arte e arquitetura, indumentária litúrgica, canto litúrgico, organização mais detalhada dos ritos e ministérios litúrgicos).

A atividade mistagógica dos Padres da Igreja atingiu sua mais incisiva expressão justamente nesse contexto. Seu empenho visava tanto a introduzir as comunidades cristãs no mistério celebrado quanto a afastar todo e qualquer risco de sincretismo, uma vez que estavam em pleno movimento de inculturação da fé cristã no mundo greco-romano.

Nos albores do período medieval o Ocidente iniciou um processo de alteração de sua mentalidade simbólica. Até então vigorava uma compreensão que conferia ao espiritual e ao invisível o status de realidade. Lentamente se consolidou um entendimento que restringiu o real ao âmbito material das coisas que podem ser mensuradas objetivamente. O espiritual foi sendo gradualmente confinado aos limites da subjetividade e da compreensão intelectual da fé. A consequência dessa mutação foi a perda da consistência real do simbolismo, mantido apenas como simples referência externa da prática comunicativa²²³.

²²¹ Isso não impede que os símbolos possam ser manipulados, esvaziados e desnaturados pois eles participam tanto da ambiguidade quanto da fragilidade de tudo o que é humano. O símbolo só é símbolo quando inserido numa rede vital de relações, ou seja, num determinado universo cultural. Desfeita essa rede de relações o sentido do símbolo pode ser perdido ou alterado.

²²² TABORDA. *Sacramentos*, p.66

²²³ Cf. VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009, p.54-59

Durante a Idade Média, outro evento impactará fortemente a compreensão do simbolismo litúrgico: a influência, cada vez maior, da sensibilidade cultural dos povos franco-germânicos sobre o culto cristão²²⁴. Se por um lado esses povos adotaram a liturgia romana, distinta por sua sobriedade e concisão, por outro envolveram-na com a emotividade e o dramatismo próprios dos seus costumes, gerando celebrações marcadas por um forte apelo exterior. Essa exuberância ritual não ocasionou uma riqueza para o simbolismo litúrgico. Na esteira da já aludida mudança de mentalidade simbólica o que ganhou hegemonia foi a interpretação alegórica da liturgia.

O alegorismo busca inspiração na Bíblia apenas sob o aspecto externo e material, compreendendo a Escritura como um vasto arsenal alegórico. Perdeu-se aquela leitura mais ampla da história da salvação centrada no mistério de Cristo. O que se buscava era uma compreensão ora acomodada às demandas da piedade popular ora voltada para as exortações moralizantes.

O alegorismo confunde símbolo com alegoria e quer reduzir a multiplicidade de sentidos e a riqueza do símbolo à alegoria de sentido único. Quer encontrar um código de interpretação que enquadre os símbolos na monocórdia do alegorismo. Assim destrói o símbolo, pois este remete ao mistério; enquanto a alegoria equaciona o problema²²⁵.

Paralelamente, a compreensão da teologia dos sacramentos passou a ser deduzida mais a partir do horizonte conceitual filosófico do que da contemplação e análise da própria práxis celebrativa.

A mistagogia que presidiu a catequese litúrgica dos Santos Padres e que fazia das celebrações verdadeira escola de todos os aspectos da vida cristã acabou cedendo ao alegorismo e ao devocionalismo. Desde então a liturgia ocidental passou sucessivamente por épocas de decadência, marcadas pela incompreensão do simbolismo litúrgico e pelo auge das devoções populares; épocas de reforma e de renovação nas quais uma das maiores preocupações foi precisamente devolver aos sinais o seu valor expressivo e seu justo valor na celebração. A reforma traçada pelo concílio Vaticano II e sua aplicação posterior constituem o testemunho mais palpável de tudo isto²²⁶.

O alegorismo e o devocionismo não foram os únicos obstáculos na trilha de acesso ao universo do símbolo. Podem ser elencados outros obstáculos teóricos e práticos. Dentre os obstáculos teóricos notamos o intelectualismo que rejeita que a imaginação e fantasia - que criam o símbolo e a ele se dirigem - possam superar as capacidades do intelecto. O intelectualismo, ao abordar a realidade, tende a compreender o símbolo como um

²²⁴ Cf. NEUNHEUSER, Burkhard. *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1983, p. 75-88

²²⁵ TABORDA. *Sacramentos*, p. 66

²²⁶ LÓPEZ MARTÍN. *No Espírito*, p.162

elemento a ser superado pela linguagem discursiva. O positivismo também é outro obstáculo, pois rejeita radicalmente a busca do invisível. Por fim o dogmatismo que impede o simbólico ao procurar reduzir tudo ao âmbito das fórmulas imutáveis e impessoais. O símbolo trafega noutra direção constituindo-se como “algo vivo, pessoal, conhecido pela via interior da simpatia, conduzindo ao evento originário”²²⁷

No nível prático existem também não poucos obstáculos. Fugindo completamente das intenções da autêntica reforma litúrgica pós-conciliar espalhou-se amplamente o equívoco do verbalismo e do didatismo nas celebrações litúrgicas. Outra prática danosa foi a simplificação ou supressão dos símbolos e a sua desastrosa substituição por outros “símbolos” artificiais, encenações e mensagens de cunho moralizante. Igualmente lamentável foi a perda da força expressiva dos gestos litúrgicos e do espaço sagrado. Estes e outros obstáculos de ordem prática têm sua origem no desconhecimento de que a liturgia opera como uma grande rede simbólica onde convergem harmonicamente os mais diversos elementos.

O simbolismo é o clima obrigatório de qualquer celebração litúrgica. A prova mais clara da deserção dos fiéis de muitas celebrações é a inflação de palavras em detrimento da expressão e da comunicação simbólicas. Curiosamente tiram-se dizendo que a liturgia “não lhes diz nada”. Os que escutam esta queixa ou esta constatação deveriam refletir se as celebrações que presidem ou dirigem não caíram na banalização dos sinais ou na frieza inexpressiva das palavras, no automatismo dos gestos, ou em ritos mecânicos desprovidos de calor, de emoção religiosa e até mesmo de estética. Sem esses componentes humanos é muito difícil que a celebração se mantenha em níveis aceitáveis de participação interior²²⁸.

A mais interpelante proclamação da esperança escatológica se dá naquele que é o seu lugar por excelência: a liturgia cristã. Aqueles que participam da mesma celebração têm a oportunidade de partilhar também a mesma esperança. O mistério celebrado tem o poder de unir a assembleia ao Senhor Ressuscitado que está presente e atuante nela.

A liturgia cristã, como já afirmamos, move-se no horizonte do símbolo. O universo simbólico - com seus sinais, símbolos e gestos simbólicos - estão carregados não só de uma significação transcendente. Estes elementos possuem, cada qual a seu modo, força de salvação em virtude da vontade de Cristo que constituiu a Igreja como sacramento salvífico. Não podemos olvidar, porém, que símbolos, sinais e gestos sempre terão um valor relativo e nunca manifestarão por completo o mistério ao qual fazem referência. Esta patente fraqueza do simbolismo é simultaneamente a sua maior força, pois o capacita a cumprir a sua missão: ser mediação eficaz na condução do ser humano à comunhão com o mistério.

²²⁷ TABORDA. *Sacramentos*, p. 66

²²⁸ LÓPEZ MARTÍN. *No Espírito*, p.164

Por esta razão o símbolo é interpelante e comprometedor. Profundamente arraigado na realidade humana, o símbolo possui a virtude de atualizar os eventos da salvação dados no passado e antecipar os bens futuros. Em sua dimensão escatológica o símbolo nos conduz à experiência da espera e da vigilância. É a expectativa jubilosa da manifestação das realidades esperadas, oriundas do horizonte escatológico de Deus.

2.3 Terceiro caminho: *lex sperandi* gerando práxis transformadora

A modernidade questionou severamente a esperança cristã. Sobre o discurso escatológico foi projetada a grave suspeita de alienação, pois este tinha força suficiente para desviar grandes contingentes humanos de uma intervenção transformadora nos rumos da história e, frente ao desenrolar dos acontecimentos, lançá-los na mais profunda apatia e passividade. A promessa de uma bem-aventurança eterna anestesiar os movimentos de indignação e revolta diante da injustiça, pressupostos indispensáveis para mudanças radicais. Por sua vez, as classes dominantes favoreciam a promoção de tal esperança que operava como um dos pilares ideológicos da manutenção do seu *status quo*. A esperança escatológica foi acusada de servir ao esvaziamento das mais justas reivindicações humanas.

Existia uma razão para o aparecimento de tal crítica. Diante de certa concepção, presente em vários ambientes cristãos, a vida terrena era avaliada pejorativamente e reduzida a mero tempo de prova e tentação. Apresentavam-se as pequenas e as grandes alegrias da vida humana sob a perspectiva do perigo de pecado e consequente perda da salvação eterna. De forma quase neurótica impunham-se renúncias e privações até diante dos mais singelos anseios do coração humano. A religião assim configurada assumiu, aqui e acolá, o triste papel de castradora de toda sorte de alegrias. Em não poucos surgiu uma autoimagem negativa que, por conseguinte, gerou uma imagem igualmente negativa do próprio Deus. Deus, para vários crentes, era tido como aquele que frustrava a busca humana por felicidade. Nesta compreensão, o encontro com Deus não era a realização plena da liberdade do homem, mas o seu limite intransponível. A vida presente era esvaziada de uma maior consistência porque somente a “outra vida” era plena e digna desse nome²²⁹.

Na teologia esta concepção se traduziu (também) numa visão alienante do Reino de Deus. Este era pro-jetado e esperado somente no futuro, abandonava-se tudo para aguardar o irromper, dos céus, da novidade salvífica de todas as coisas [...]. A Igreja é assim esvaziada de seu conteúdo

²²⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. Petrópolis: Vozes, 2009, p.26

teológico enquanto presencializa e contém em si, embora imperfeitamente, a realidade definitiva do Reino de Deus. Ela é vista como o último degrau da escada de Jacó que leva a Deus [...]. Não se vê, contudo a relação e a dinâmica que ligam Reino de Deus e Igreja. Nesta concepção, Igreja e Reino constituem realidades extrínsecas uma à outra. Só a parusia inauguraria o Reino de Deus. Esta concepção de Deus sem mundo ajudou certamente a gerar nos tempos modernos a visão de um mundo sem Deus ²³⁰.

O rol acusatório não é de todo infundado, mas não faz a devida justiça à identidade autêntica da escatologia cristã. A partir dessa suspeita elaborou-se, muitas vezes, uma caricatura grotesca da esperança cristã e, como resultado quase imediato, uma forte rejeição a quaisquer alusões às realidades escatológicas. Este contexto adverso à escatologia repercutiu no cotidiano da vida eclesial e é uma das principais causas do silêncio escatológico, sobretudo na pregação e na catequese.

Todavia, este cenário de contestação e suspeita, trouxe – paradoxalmente – o benefício notável da reação salutar de uma necessária renovação do discurso escatológico. A tenaz crítica moderna impôs à teologia a necessidade de se demonstrar que a verdadeira esperança escatológica não produz um esvaziamento do sentido humano da vida nem uma alienação frente aos desafios da história.

2.3.1 Vaticano II: esperança cristã e compromisso histórico

O evento mais importante na história recente da Igreja Católica, o Concílio Vaticano II (1962-1965), assumiu também este movimento de renovação da escatologia e deu particular atenção às acusações lançadas contra a esperança cristã. Uma vez que este concílio se dispôs a refletir sobre a Igreja e suas relações com o mundo moderno, foi inevitável o debate acerca da temática escatológica a partir dessa perspectiva.

Dentro do tópico específico que agora abordamos merece particular atenção a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. A busca de um relacionamento adequado com o mundo moderno preside esse documento. É claro o seu empenho em situar evangelicamente a Igreja diante das grandes questões e desafios da modernidade. Daí a compreensão de que, mediante a caridade pastoral, a Igreja é enviada ao mundo e nele se irmana a toda a humanidade tanto em suas alegrias e esperanças quanto nas tristezas e angústias, principalmente aquelas vividas pelos mais pobres (cf. GS 1).

Os temas escatológicos não são objeto de um tratamento sistemático e unitário na *Gaudium et Spes*, mas estão localizados em pontos estratégicos do seu texto. Desta forma

²³⁰ Cf. Idem, ibidem, p. 26-27

encontramos uma abordagem que trata do mistério da morte e a resposta dada pela fé cristã (cf. GS 18), a esperança do mundo futuro (cf. GS 38), o valor escatológico da ação humana e a diferença e proximidade entre progresso temporal e crescimento do Reino de Deus (cf. GS 39), a afirmação do mistério pascal de Cristo como o centro e sentido de toda a história humana (cf. GS 45). Aparecem também referências pontuais à resposta que a fé fornece diante da dor e da morte (cf. GS 22) e ao sentido cósmico-escatológico da eucaristia (cf. GS 38).

A novidade presente na *Gaudium et Spes* reside na afirmação clara e inequívoca de que a autêntica esperança escatológica jamais pode ser causa de alienação da realidade e de evasão diante dos compromissos históricos (Cf. GS 20,21, 34, 39, 43,57). Situadas num documento conciliar tais afirmações ganham um peso e autoridade impressionantes.

Especial atenção merece o trecho compreendido entre os números 33 e 39. Nele se professa que o compromisso efetivo com as realidades temporais e a transformação do mundo podem encontrar na esperança escatológica não um obstáculo ou desvio, mas uma motivação nova e elevada .

Exemplifica esta afirmação um texto de particular relevância: GS 39. Nele a significação escatológica da atividade humana é direcionada para o seu termo de realização: a nova terra e o novo céu. Não só a humanidade, mas todo o cosmos se converterá em realidade nova mediante a ação de Deus. No processo salvífico de restauração de todas as coisas em Cristo a atividade humana é assumida por Deus e ocupa um posto de primazia e excelência. Por esta razão os padres conciliares já haviam anteriormente afirmado que “as vitórias do gênero humano são um sinal da magnitude de Deus e fruto de seu inefável desígnio” (GS34).

A atividade humana, que fora corrompida pelo pecado, encontra agora a sua plena reabilitação ao ser assumida e elevada à perfeição mediante sua inserção no mistério pascal (cf. GS 38). Ainda que o progresso terreno deva ser distinguido da expansão do Reino de Deus, este contribui eficazmente para organizar a sociedade e humanizar toda a realidade. Os bons frutos da criação e da atividade humana serão novamente encontrados, purificados de toda limitação e ambiguidade e transfigurados por Cristo que, em si, tudo submeterá ao Pai “para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

A recapitulação de todas as coisas em Cristo (cf. Ef 1,10) é uma recapitulação no amor, pois manifestará definitivamente que “Deus é amor” (1 Jo 4,8) em si mesmo e em todas as suas obras. “Ao mesmo tempo nos ensina que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo é o mandamento novo do amor” (GS 38). O Espírito

Santo, enviado por Cristo após sua glorificação, oferece a todos a graça de, mediante a vivência do mandamento novo, transformarem a si mesmos e o mundo. É este serviço terreno, prestado por amor, que testemunha o desejo da habitação celeste e prepara a “matéria” do Reino celestial. A celebração da eucaristia é penhor dessa esperança e viático para a caminhada (cf. GS 38). A *Gaudium et Spes* conclui proclamando que, nesta terra, “cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século” (GS 39) e anuncia que “o Reino já está presente em mistério nessa terra” (GS39).

Em termos teológicos a *Gaudium et Spes* abriu espaço para uma ampliação e desenvolvimento impressionantes do tratado escatológico. O texto dessa admirável constituição é sustentado pela firme convicção de que a salvação anunciada pela fé cristã não é algo que exige uma ruptura com a realidade terrena ou uma fuga da história. Pelo contrário: apresenta a salvação escatológica como transformação de toda a realidade presente e abertura à novidade última de Deus na consumação dos tempos.

A escatologia não é pois separada da marcha da história da humanidade no seu caráter de aventura e de dramaticidade. A esperança escatológica adquire assim uma função dinamizadora e potenciadora do(s) projeto(s) histórico(s) do homem e uma dimensão política em ordem à transformação das estruturas da sociedade e à humanização do mundo. A política, no seu sentido mais amplo, aparece como um momento da práxis da esperança. É em nome da responsabilidade histórica da esperança que os cristãos são chamados a tal práxis que, por sua vez, se torna critério de verificação e de hermenêutica existencial da esperança no mundo novo prometido. O cristão não pode desertar do mundo em nome da esperança ²³¹.

Os já aludidos ampliação e desenvolvimento da escatologia, como frutos do Concílio Vaticano II, podem ser percebidos em diversas manifestações. Uma das mais visíveis é a reintrodução do aspecto histórico-cósmico e da práxis no discurso escatológico renovado. De semelhante relevância é a acolhida e a projeção dadas às novas aquisições obtidas pelo debate teológico da época: o contributo valioso da teologia da história que corrige a visão estática, abstrata e atemporal da escatologia tradicional, a superação de uma visão apocalíptica onde o futuro é algo totalmente novo, vindo de fora e destruidor do presente; a ideia de uma catástrofe final e da substituição completa desse mundo por outro bem diverso; a superação da “moral da intenção” em relação ao valor da ação humana em vista do Reino, a rejeição da desvalorização das realidades terrestres em nome de uma suposta mística do sobrenatural.

²³¹ MARTO, Antônio A. dos Santos. *Esperança cristã e futuro do homem*. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II. Porto: Metanoia, 1987, p. 250

Em suma: põe-se um termo à dicotomia e estabelece-se uma relação dinâmica e uma dialética de interpenetração entre presente e futuro, tempo e eternidade, história e escatologia, imanência e transcendência, futuro intramundano e futuro escatológico, esperanças humanas e esperança escatológica, vocação histórica e vocação meta-histórica do homem²³².

2.3.2 Escatologia e práxis cristã

A teologia elaborada após o Vaticano II, seguindo as diretrizes e inspirações emanadas desse concílio, empenhou-se em esclarecer e aprofundar a relação existente entre esperança escatológica e práxis cristã. Tal relação desemboca numa forma nova de se compreender e assumir, à luz da fé cristã, o dinamismo do agir no mundo que pode ser nomeada como práxis escatológica

a) A práxis cristã é uma práxis escatológica

Ao abordar a práxis escatológica a *Gaudium et Spes* também tinha em vista refutar a acusação marxista de que a esperança cristã promove alienação e evasão diante das responsabilidades históricas. Por esta razão determinou, com maior precisão e acuidade, a relação entre escatologia e práxis histórica. Enfatizou-se claramente que não há oposição, mas nexos intrínsecos entre esperança escatológica e empenho prático por um futuro mais humano e mais justo. Sob esse aspecto a escatologia é fundamental, pois confere ao compromisso humano uma dimensão de plena realização. Nessa plenitude futura “habita a justiça e sua felicidade irá superar todos os desejos de paz que sobem nos corações dos homens” (GS 39).

Desta forma, a nota essencial de uma práxis escatológica é o reconhecimento da dimensão sóciopolítico-transformadora da esperança. A autêntica esperança cristã gera interesse e responsabilização pela transformação do mundo. Tal postura se desdobrará concretamente em ações em favor da libertação, promoção e transformação tanto de indivíduos quanto de sociedades, culturas e estruturas.

Os cristãos, peregrinando para a cidade celeste, devem procurar e saborear as coisas do alto. Isto, contudo, longe de diminuir, antes aumenta a importância da missão que eles têm de desempenhar juntamente com todos os homens na construção de um mundo mais humano. E, na verdade, o mistério da fé cristã lhes oferece valiosos impulsos e auxílios para cumprir mais cuidadosamente aquela missão e descobrir a significação profunda desse trabalho, pelo qual a cultura obtém o seu lugar exímio na vocação integral do homem (GS 39).

²³² Ibid.

O sentido pleno e definitivo das várias esperanças históricas e da multiforme ação transformadora é encontrado na esperança escatológica. O futuro absoluto e gratuito do Reino de Deus não é alheio ou oposto ao futuro intramundano que a práxis humana constrói tantas vezes mediante projetos políticos e empenhos históricos. Tal futuro plenificante é um poderoso estímulo, pois garante a sua realização final e de forma íntegra e total. Desse modo a esperança cristã é proclamação, testemunho e dinamismo da transformação – em Cristo – de toda a realidade. Transformação que já foi iniciada em sua glorificação pascal, percorre agora a história e, em si, agrega todas as formas de práxis verdadeiramente libertadoras.

A esperança escatológica não está apenas configurada como força de estímulo. Ela também está revestida de um dinamismo salvífico que, quando encarnada na realidade e manifestada como práxis, possui a eficácia de ser uma prolepse ou antecipação de algo da realidade futura. Ou seja, onde existe uma ação que verdadeiramente humaniza a existência das pessoas, aí temos – concomitantemente - a ação do Ressuscitado que sustenta tal práxis pela força do Espírito Santo. Por esta razão o compromisso e a ação transformadora podem se converter em meios privilegiados de encarnação praxica da esperança escatológica.

Constituído Senhor por sua ressurreição, Cristo, a quem foi dado todo o poder no céu e na terra, já opera pela virtude do seu Espírito nos corações dos homens; não somente desperta o desejo da vida futura, mas por isso mesmo anima, purifica e fortalece também aquelas aspirações generosas com as quais a família humana se esforça por tornar mais humana a sua própria existência e submeter a terra inteira a esse fim (GS 38).

Noutro documento, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o Vaticano II atribui um valor quase sacramental à encarnação histórica e transformadora da esperança cristã²³³. Ou seja, a práxis escatológica se torna um sinal prefigurativo do mundo novo, objeto de nossa esperança. Por meio dela o Povo de Deus – e, sob este aspecto, principalmente os leigos - testemunha a sua fé e participa do múnus profético de Cristo no decorrer da história. O concílio conclama os leigos a não esconderem no íntimo da alma a sua esperança, mas encarná-la nas estruturas da vida secular (cf. LG 35).

Assim como os sacramentos da Nova Lei, que alimentam a vida e o apostolado dos fiéis, prefiguram o novo céu e a nova terra (cf. Ap 21,1), assim também os leigos tornam-se valiosos pregoeiros da fé nas coisas a serem esperadas (cf. Hb 11,1) quando intrepidamente com a vida da fé conjugam a profissão da fé (LG 35).

Desta forma a esperança vivida assume a configuração de dom antecipado e promessa. Por ser dom a esperança escatológica une ainda mais fortemente os fiéis ao senhorio escatológico de Cristo e os faz participar da missão libertadora dele, tornando-os

²³³ Cf. MARTO. *Esperança cristã*, p. 210

capazes de vencer o domínio do pecado no mundo, libertar-se da escravidão do egoísmo, servir a Deus nos irmãos e testemunhar a fé nos vários ambientes seculares. Por ser promessa, a esperança revela que o Reino e senhorio de Cristo, iniciados em sua vitória pascal, se estenderão sobre toda a criação. Neste processo, que atravessa a história e culmina na parusia, o corpo eclesial de Cristo foi constituído como mediação privilegiada e insubstituível para a transformação final do mundo.

Ao tratar da mediação eclesial, o Vaticano II acentua, sobretudo, o valor e significação dos leigos e da sua atividade no mundo, agora reconhecidos em seu alcance salvífico-escatológico. Por isso as atividades seculares, e de modo especial a ação sóciopolítico-transformadora, reaparecem sob a nova luz da dilatação do Reino de Cristo.

Também através dos fiéis leigos o Senhor quer dilatar o seu Reino [...]. E isso de tal forma que o mundo seja imbuído do Espírito de Cristo e na justiça, caridade e paz atinja mais eficazmente o seu fim.. No desempenho desse dever de alcance universal compete aos leigos a principal responsabilidade [...]. Assim Cristo, através dos membros da Igreja, mais e mais iluminará toda a sociedade humana com a sua luz salvadora (LG 36).

b) A esperança escatológica como instância crítica

O discurso articulado em torno das esperanças seculares criticou vigorosamente a escatologia. Todavia se faz necessário um movimento dialético que também constitua a esperança escatológica como instância crítica dessas esperanças seculares e da práxis por elas engendrada. Trata-se não de um mero processo de refutação do conteúdo e da práxis de origem secular, mas de constituição de um polo para o estabelecimento do diálogo e da interação.

A práxis cristã no mundo também é sustentada por uma “reserva escatológica”²³⁴, concedida por sua respectiva esperança. O futuro a ser acolhido como dom de Deus possui um duplo efeito. O primeiro é a já mencionada radicalização e robustecimento do compromisso transformador em relação ao mundo e sua história. O segundo é de igual importância e sua correta transmissão e assimilação, numa sociedade e cultura cada vez mais secularizadas, é um verdadeiro desafio. Trata-se do reconhecimento efetivo da precariedade e provisoriedade do momento e do estado presente e a consequente relativização do limitado horizonte das

²³⁴ A expressão original alemã “Eschatologischer Vorbehalt” é melhor traduzida como “ressalva escatológica” do que a frequente “reserva escatológica”.

esperanças seculares e dos seus projetos. Isto não equivale a lançar num nível inferior os projetos intra-históricos, mas de referi-los ao futuro absoluto e definitivo do Reino de Deus²³⁵.

Neste ponto reside a função crítica da esperança escatológica e, por isso mesmo, um foco de tensão com as esperanças seculares e seus projetos de futuro²³⁶. A esperança cristã cumpre o necessário dever de criticar o otimismo ingênuo que idolatra o progresso humano, principalmente no que tange aos avanços tecnocientíficos. A mesma ingenuidade costuma consagrar como definitivas cosmovisões ideológicas e estruturas políticas e sociais, dando-lhes um caráter de perpetuidade e incolumidade que não possuem.

A dimensão escatológica confere à existência cristã um dinamismo de libertação: liberta da utopia e idolatria do progresso e também do fatalismo da resignação. A existência cristã leva em si uma carga de não-conformismo, é dotada de um dinamismo de contestação e transformação da (con)figura(ção) atual, enquanto marcado e deformado pelo pecado. [...]. A existência cristã adquire assim uma função profética de contestação²³⁷.

Em termos teológicos a esperança escatológica constata que a realidade da humanidade e do mundo ainda está profundamente ferida pela presença e pela força do pecado, por maiores que tenham sido os progressos efetuados até aqui. Esta condição não pode ser ignorada ou subestimada sob pena de uma visão distorcida da realidade.

O processo de plena libertação e renovação do ser humano e de toda criação ainda está em curso e somente o esforço humano é incapaz de realizá-la como tal. Uma constatação dessa ordem não tem por fim criar uma amargura pessimista, mas apresentar – da forma mais realista possível – a dramaticidade histórica na qual estamos imersos. Por isso a práxis transformadora, oriunda da esperança escatológica, se realiza com resistências, oposições declaradas, retrocessos e conflitos.

Daí afirmar o Vaticano II (cf. GS 37) que uma luta árdua perpassa a história da humanidade. Uma luta iniciada na origem do mundo e que durará até o último dia (cf. Mt 24,13;13,24-30.36-43). Nela o homem é chamado a se inserir, aderindo sempre ao bem.

Por esta razão, a Igreja de Cristo, confiando nos desígnios do Criador, enquanto reconhece que o progresso humano pode ajudar a felicidade verdadeira dos homens, não pode deixar, contudo de fazer ressoar a palavra do apóstolo: ‘não vos conformeis a este mundo’(Rm 12,2), isto é, àquele espírito de vaidade e malícia que transforma a atividade humana, ordenada ao serviço de Deus e do homem, em instrumento de pecado (GS 37).

²³⁵ Cf. Ibid., p. 212-213

²³⁶ Cf. SCHILLEBEECKX. Edward. *Dio, Il futuro dell'uomo*. Roma: Paoline, 1976, p.. 212-214

²³⁷ Cf. MARTO. *Esperança cristã*, p. 213

Logo adiante, o mesmo texto conciliar indica que o caminho de superação dessa situação passa necessariamente pelo dinamismo da verdadeira conversão a Deus. É visando essa conversão profunda e o avanço na santificação da Igreja e do próprio mundo que a esperança escatológica opera mais profundamente enquanto função crítica.

Se alguém, portanto, pergunta como se pode vencer aquela miséria, os cristãos confessam que todas as atividades humanas, diariamente desviadas pela soberba e amor desordenado de si mesmo, devem ser purificadas pela cruz e ressurreição de Cristo e encaminhadas à perfeição. Remido por Cristo e tornado nova criatura no Espírito Santo, o homem pode e deve amar as próprias coisas criadas por Deus [...]. É assim introduzido na verdadeira posse do mundo, como se nada tivesse, mas possuísse tudo. ‘Tudo é vosso, mas sois de Cristo e Cristo é Deus (1Cor 3,22-23) [GS 37].

Todo esse empenho universal por conversão e santificação não é um esforço que possa redundar tanto em amplo êxito quanto na amargura do nada. A fé cristã proclama corajosa e jubilosamente que a palavra final sobre o destino da humanidade e de toda a criação pertence a Deus. O senhorio que Deus pretende estabelecer é um senhorio de vida em plenitude. Mediante o processo de conversão e santificação o ser humano, e por meio dele, a criação inteira, aceitam ser reconduzidos ao Pai por Cristo. Este processo de recondução não fracassará nem ficará indeterminadamente inconcluso. Todas as criaturas, uma vez amorosamente submetidas a Cristo, serão por ele entregues ao Pai (cf. 1Cor15, 28). Desta forma, Cristo, como Senhor e Rei universal, resplandecerá como aquele que vem e faz novas todas as coisas, consuma a história e plenifica todas as esperanças humanas (cf. Ap 21,1-5).

O Reino eterno, que plenifica todas as esperanças humanas, não é uma quimera longínqua e absolutamente inacessível. Este reino já pode ser acolhido e pregustado no hoje da existência humana, mediante a aceitação amorosa do senhorio de Cristo. É justamente aí que reside o que poderíamos nomear como núcleo histórico e experiencial da esperança escatológica. É a partir dessa experiência concreta que também se pode verificar a função crítico-libertadora da esperança cristã.

c) Esperança, práxis e liturgia

Uma autêntica esperança cristã sempre clamará por encarnação numa práxis correspondente. Ou seja, a realização prática do terceiro pressuposto sobre o qual estamos refletindo: uma *lex sperandi* que gere uma práxis transformadora. Por sua vez, a compreensão da liturgia como promotora privilegiada da práxis cristã abre espaço para o necessário desdobramento da *lex orandi* em *lex agendi*.

Desta forma, devido à sua capacidade de promover a *lex agendi*, a liturgia é capaz de manifestar a especificidade da práxis cristã e apresentar as exigências éticas que devem ser assumidas pela Igreja em oração. Tais exigências não podem ser reduzidas a um mero apelo moral deduzido da prática celebrativa. São muito mais do que isso. Trata-se da concretização praxica da própria fé celebrada.

A reforma litúrgica, promovida a partir das diretrizes emanadas pelo Concílio Vaticano II, possibilitou a explicitação desse aspecto da liturgia, relacionando-o de maneira muito feliz com a própria escatologia. É o que vemos, por exemplo, nas intercessões da oração eucarística VI-D (Jesus que passa fazendo o bem):

Dai-nos olhos para ver as necessidades e sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que a exemplo de Cristo, e seguindo o seu mandamento, nos empenhemos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo.

A recomposição do discurso escatológico possui, dentre as suas tarefas irrenunciáveis, o aprofundamento da relação entre práxis cristã e liturgia. O mistério pascal abrange a consumação da história e do mundo. Este mistério é a salvação de Deus mediante Cristo, comunicada através dele a toda a criação e concretizada salvificamente na história. É a recapitulação pascal de todas as coisas em Cristo.

Nesse processo de recapitulação salvadora – que já está em curso - a esperança celebrada deve gerar um compromisso efetivo com a transformação do mundo. A criação ainda não alcançou tudo o que lhe promete a ressurreição de Cristo. A práxis cristã e a liturgia possuem, neste sentido um ponto em comum. Ambas promovem, cada uma conforme a sua especificidade, a acolhida do dinamismo escatológico que concede a toda a criação o dom conferido à humanidade de Jesus: a ressurreição. Este dinamismo escatológico é irrefreável e marcha para a sua consumação.

A parusia pode ser compreendida como o último ato da história da salvação e o mistério pascal em seu ponto culminante. Será a plenitude da páscoa, isto é, a passagem completa da humanidade e de toda a criação rumo à plena transformação em Cristo. Nela se dará a superação definitiva de tudo o que nos impede de estar com o Senhor e de ser um com ele. Todavia, tal passagem não se fará como que de improviso nem emergirá do nada. Ela já está sendo gestada na história (cf. Rm 8,22). Nesse processo de gestação o ser humano não só pode, mas é convidado a participar ativamente como um dos protagonistas da grande ação (cf. GS 39).

O grande processo salvífico possui um desfecho escatológico, aguardado esperançosamente durante a nossa peregrinação histórica e celebrado jubilosamente pela liturgia como autêntica festa.

A festa é essencial à práxis, porque nela se elabora e se assimila vivencialmente a espiritualidade da práxis. Nela se acolhe, afirma e celebra em regozijo as causas e motivos que vão fazendo a vida possível, plena e livre [...]. Sem festa, a práxis se deteriora em legalismo ou em moralismo, em pretensão totalitária, em nova escravidão. Por isso não há práxis sem festa. Mas também sem aceitar sobre si a carga de transformação política, econômica, social do mundo; a liberdade do canto, da dança, do regozijo, da celebração, não mais é que gesto vazio. Vale, pois, o inverso: não há festa sem práxis²³⁸.

2.4 Quarto caminho: A inculturação da fé cristã como horizonte do redizer a esperança

Refletir sobre o anúncio da esperança cristã no contexto atual é um dos eixos centrais da presente tese. É no âmbito da cultura que o discurso escatológico necessita ser redito. Por esta razão torna-se fundamental compreender a recomposição desse discurso não somente como tarefa puramente especulativa, reservada com certa exclusividade a um grupo de peritos. O novo anúncio e o testemunho eficaz da esperança cristã reclamam um empenho mais amplo. A esperança redita precisa impactar verdadeiramente a vida humana. Portanto, o horizonte existencial deve ser o mais amplo possível. Por isso, é inevitável que a recomposição do discurso escatológico trilhe os caminhos da cultura e neles opere através de um processo de inculturação²³⁹.

2.4.1 O conceito de cultura e suas implicações

Abraçar um conceito de cultura, que nos sirva de ponto de partida e referencial amplo, é o primeiro passo no desdobramento de nossa reflexão.

(Cultura) é o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo ou uma sociedade concreta. Este conjunto, consciente ou inconsciente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade

²³⁸ TABORDA. *Sacramentos*, p. 55-56

²³⁹ As duas últimas décadas conheceram um aprofundamento no debate sobre as relações culturais. A complexidade e a intensidade dessas relações atingiram um grau impressionante devido ao fenômeno da globalização. A reflexão sobre a interação entre as diversas culturas gerou outras categorias e perspectivas de análise e ação (interculturalidade, transculturalidade, multiculturalidade, etc.). Essa nova configuração do debate teórico não deixa de trazer implicações sobre a inculturação e a conveniência do uso desse termo como o mais adequado. Todavia conservamos nessa tese o uso da categoria inculturação pelo fato de que a reflexão teológica (e a respectiva produção bibliográfica) ainda se vale dela frequentemente ao abordar a relação fé-cultura.

humana e passa de geração em geração, conservando assim o que foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo²⁴⁰.

A cultura abraça a vida humana por inteiro, tanto social quanto individual. Faz isso em três níveis diferentes. O primeiro é o chamado nível imaginário que compreende sonhos, mitos, esperanças, medos e projeções. Em seguida o nível simbólico que se relaciona diretamente com a representação no plano do conhecimento da realidade e se concretiza em significações efetivas, compartilhadas em sociedade. Por fim o nível real onde se dá a produção material que visibiliza, de forma imediata, a própria cultura em suas múltiplas manifestações²⁴¹.

Na vida humana tudo é cultura. O mundo no qual transcorre a existência humana não é um produto exclusivo da natureza, mas também obra do próprio ser humano que nele vive e atua. Desta forma pertencem à cultura todos os recursos dos quais o ser humano se vale para realizar e significar a sua vida. Graças à cultura o homem vive uma vida verdadeiramente humana e, por esta razão, não pode existir fora da cultura. A cultura, em seu sentido mais amplo e profundo, é um modo específico de existir e ser humanamente. Assim, indivíduos e sociedades sempre viverão segundo a cultura que lhes é própria²⁴².

Todos os recursos culturais oferecem valiosa contribuição para que a vida humana se realize de forma efetiva e se revista de consistente significação. Nesse sentido contribuição de indiscutível relevância é dada pela arte, pela filosofia e pela religião devido ao compromisso evidente que estas iniciativas têm de indagar pelo sentido da existência humana²⁴³.

Assim, não há razão que justifique a exclusão da religião como um dos eixos centrais da cultura. Com o advento da modernidade e a proclamação enfática da autonomia humana emergiram certas tendências que ora excluía ora relegavam a um plano inferior a presença e atuação da religião nos processos de gênese da cultura. A religião era vista somente como instância de controle e censura, obstáculo à liberdade de expressão ou fonte de alienação.

²⁴⁰ AZEVEDO, Marcelo.C. de. *Entroncamentos e entrechoques. Vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 49-79

²⁴¹ SUESS, Paulo. Cultura e religião. In: ____ (org). *Cultura e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 46-48

²⁴² Cf. JOÃO PAULO II. *Discurso na sede da UNESCO: 02/06/1980*. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_po.html. Acessado aos 09/10/2012

²⁴³ ROVIRA BELLOSO. *Introducción*. p. 322-323

A cultura se autodestruiria se eliminasse a abertura para a transcendência. É algo que lhe é constitutivo. Para ser verdadeira matriz de liberdade e de socialização de experiências e valores, a cultura não pode se fechar à transcendência, incluída aqui a transcendência religiosa. As grandes obras culturais são também fatos abertos à transcendência ou sensíveis a ela. Eventos humanos decisivos - como o amor, o sentido da atividade humana, o mistério da dor, o nascimento, a morte – são como que momentos sagrados que a cultura procura interpretar em chave de transcendência²⁴⁴. A realidade, marcada por sociedades cada vez mais secularizadas, não anula uma busca de sentido que também percorra essa direção. Justamente nessa busca comum a Igreja tem acesso a um interessante horizonte de diálogo tanto com crentes quanto com os não crentes.

2.4.2 O conceito de inculturação e seus desdobramentos práticos

Inculturação é um termo teológico com uma conotação antropológico-cultural. [...]. Por inculturação designa-se o processo ativo a partir de dentro mesmo daquela cultura que recebe a revelação através da evangelização e que a compreende e traduz segundo o seu modo próprio de ser, de atuar e de comunicar-se. Pelo processo de evangelização inculturada lança-se no solo da cultura a semente evangélica. O germe da fé vem a desenvolver-se então nos termos e segundo a índole peculiar desta cultura que o recebe²⁴⁵.

Este conceito implica e denota o reconhecimento da existência de uma relação entre fé e cultura. Ambas são realidades que atingem e abraçam a totalidade da vida humana tanto no plano individual quanto social. Especificamente, por fé cristã não se entenda apenas o assentimento racional a uma doutrina nem a organização religiosa sociologicamente identificável nem somente o sistema simbólico de rituais e disciplinas. “Fé cristã aqui é tomada como a plena resposta existencial de aceitação, dada por uma pessoa ou um grupo humanos, ao dom vivo de Deus em Jesus Cristo”²⁴⁶.

A inculturação não é um ato, mas um processo ativo que demanda mútua acolhida e diálogo, consciência crítica e discernimento, fidelidade e conversão, transformação e crescimento, renovação e inovação. A inculturação tem por base uma interação entre fé viva e

²⁴⁴ ROVIRA BELLOSO. *Introducción*, p. 324

²⁴⁵ AZEVEDO, Marcelo de C. Inculturação. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *DTF*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, p. 464

²⁴⁶ Ibid.

cultura viva²⁴⁷, tal como esta existe e não sob uma forma idealizada seja radicando essa idealização no passado seja projetando-a no futuro.

A inculturação, por sua vez, compreende “o processo de evangelização pelo qual a vida e a mensagem cristã são assimiladas por uma cultura, de modo que não somente elas se expressem com elementos próprios da cultura em questão, mas se constituam em um princípio de inspiração, a um tempo e força de unificação, que transforma e recria essa cultura”. De forma plástica, a inculturação se faz como uma estrada de mão dupla. De um lado, os evangelizadores e sua mensagem passam por “kénosis” e purificação, acolhendo, valorizando e assumindo elementos de uma cultura, a ponto de transmutar elementos importantes de seu discurso e identidade. De outro lado, a boa nova cristã ilumina e transforma a cultura²⁴⁸.

Fé e cultura não são grandezas homogêneas, ainda que possuam uma ativa interação recíproca. Ambas procuram conferir sentido e consistência à vida humana, mas cada qual com a sua especificidade. Esse processo de mútua interação é vivido, como uma experiência de inculturação da fé, toda vez que a Igreja ingressa no processo de encarnação da mensagem evangélica dentro da esfera de uma determinada cultura. Trata-se de um empenho para levar a força do Evangelho ao coração de uma cultura. Assim brotarão, da própria tradição viva daquela cultura, expressões originais de vida, de celebração e de pensamento que serão autenticamente cristãos²⁴⁹.

2.4.3 Cenários da inculturação

A fé é sempre fé situada historicamente. Este posicionamento histórico da fé situa-se na concretude da existência de pessoas e comunidades, na especificidade de tempos e lugares. A mesma afirmação, *mutatis mutandis*, vale também para a cultura. Dessa forma as experiências concretas de inculturação da fé se desenvolvem dentro de cenários históricos que, por sua vez, imprimem determinadas características nas próprias experiências que neles se dão. Daí a necessidade de apresentar, ainda que em linhas gerais, a configuração histórica desses cenários.

²⁴⁷ Cf. Ibid., p. 465

²⁴⁸ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 275. Nesse texto é citado AZEVEDO. *Entroncamentos e entrechoques. Vivendo a fé em um mundo plural*, p. 226

²⁴⁹ Cf. JOÃO PAULO II *Catechesi Tradendae*, 53

a- O mundo bíblico como o primeiro cenário da inculturação

Já na própria Bíblia ocorre a primeira e fundamental inculturação da fé ²⁵⁰. É este o primeiro cenário que merece a nossa atenção pelo seu caráter paradigmático em relação aos cenários seguintes. Afirmo com acerto M.C. de Azevedo:

O fato em si da inculturação é tão antigo quanto a própria história da salvação. A relação de Deus com a humanidade e, particularmente, com o povo de Israel, é um atestado dessa revelação que Deus faz de si como um dom gratuito, mas que faz levando em conta contextos sócio-culturais bem definidos. A inculturação pressupõe a universalidade do plano salvífico de Deus e a capacidade potencial de resposta a Deus por parte de todos os seres humanos, a partir da diversidade sócio-cultural em que vivem ²⁵¹.

A história de Israel é paradigmática porque na elaboração de sua estrutura sócio-cultural e de sua cosmovisão religiosa interagem e contribuem numerosas outras referências culturais.

Deus se serve dessa pluralidade cultural (Mesopotâmia, Egito, Canaã, Pérsia, judaísmo pós-exílico, helenismo, judaísmo tardio, cultura greco-romana) para veicular à humanidade facetas várias de seu mistério. Deus faz mesmo um uso não simultâneo, mas sucessivo destas culturas, sem que a sucessão implique em rejeição, negação ou substituição do estágio anterior. Há um processo contínuo e descontínuo, interativo e integrativo, entre os vários elementos culturais, processo que fará de Israel um referencial histórico-cultural, importante e inconfundível, para o processo de inculturação ²⁵².

Estas considerações nos conduzem àquele que é o princípio fundamental da inculturação no mundo bíblico e o seu maior legado para os cenários seguintes: o princípio da encarnação. Mas o que se entende por princípio da encarnação quando referido à inculturação da fé? Embora hoje seja óbvia para nós a estruturação interna da fé, esta permaneceu por séculos oculta e não tematizada teologicamente. O ato de crer era, em geral, associado logo de imediato à aceitação da Palavra de Deus como revelação divina, tal como essa se apresentava na Escritura. Vigorava o paradigma que considerava a inspiração como um ditado. Assim a Palavra de Deus era acolhida em seu sentido mais imediato e absoluto. Pressupunha-se que essa palavra divina transcendia, por si mesma, a dependência de quaisquer outras circunstâncias e pairava acima de todas as culturas.

Com o advento da modernidade surgiu também a crítica bíblica que desvelou a relação intrínseca da Escritura com a cultura na qual estava imersa. Os estudos bíblicos desenvolvidos desde o século XIX demonstraram, de forma eficaz e irrefutável, a interação

²⁵⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. Inculturação da Fé. In FLORISTÁN, Cassiano e TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Dicionário de conceitos fundamentais da teologia*. São Paulo: Paulus 1999, p. 369

²⁵¹ AZEVEDO. Inculturação, p. 465

²⁵² Ibid., p. 465-466

total dos textos escriturísticos com o ambiente cultural do seu tempo. Caía por terra o paradigma da suposta neutralidade e distanciamento da inspiração bíblica em relação à realidade cultural.

A Bíblia é sempre a Palavra de Deus na palavra humana. Não existe em parte alguma – tampouco no NT, nem sequer nas palavras autênticas de Jesus – revelação “em estado puro”. Ela está sempre expressa em palavras humanas, que pertencem a uma cultura concreta, que mobilizam um mundo simbólico determinado, que refletem situações e problemas específicos. A fé como resposta à revelação (DV 5) é a o mesmo tempo sua “encarnação” na experiência humana, tomada esta em toda a densidade de suas dimensões e mediações²⁵³.

O princípio da encarnação, como chave hermenêutica primordial da inculturação, expressa a dinâmica própria da revelação e da fé que vai adentrando e assumindo como seus os diversos elementos constitutivos da cultura em suas variadas manifestações na história. O princípio da encarnação é um princípio orientador não só do contexto bíblico, mas também de todos os outros contextos que demandam uma fé inculturada.

Importante salientar a inviabilidade da absolutização de qualquer cultura como forma única e fixa de expressão da revelação divina, em virtude da inculturação da fé nela operada, por mais bem sucedida que tenha sido tal experiência. Isso vale inclusive para Israel, sem negar o valor referencial da experiência vivida por esse povo, precisamente por que nele se deu a inculturação do próprio Deus em Jesus Cristo. Por outro lado, seria absurdo excluir uma cultura da sua condição potencial de acolher, viver e transmitir a revelação. Tal afirmação se apoia na fé que professa a universalidade do desígnio salvífico de Deus. É uma constatação de ordem teológica que ultrapassa o princípio da equidade entre as culturas, postulada pela antropologia cultural.

A inculturação é, por excelência, uma questão teológica devido ao fato da encarnação do Verbo.

O Verbo que é Deus, e sem deixar de sê-lo, faz-se plenamente homem em Jesus Cristo (Jo 1,1-14; Fl 2,5-8). Traduz e realiza assim, pela encarnação, a forma primigênia e mais radical de inculturação. A encarnação se realiza num espaço e tempo culturais definidos e, por aí, nos dá o alcance teológico do povo de Israel e a inspiração fundamental de todo o processo de inculturação. [...]. Pela inculturação a natureza divina traduz-se por este homem, neste povo, nesta cultura, neste grupo humano, nos quais se situa, neste tempo e neste espaço, este indivíduo humano que é Jesus. [...]. Historicamente em Jesus, o Verbo fez igualmente e ao mesmo tempo homem-como-todo-ser-humano (nível da natureza) e homem-mas-não-como-todo-ser-humano (nível da cultura) porque judeu²⁵⁴.

²⁵³ TORRES QUEIRUGA. Inculturação, p. 369

²⁵⁴ AZEVEDO. Inculturação da fé, p. 466

O princípio da encarnação, por causa da humanização do Verbo de Deus, é a matriz paradigmática e normativa de toda e qualquer iniciativa de inculturação da fé por parte do cristianismo. Aquela inculturação iniciada e realizada por Jesus deve agora prosseguir na história através da sua Igreja. “Fundamentada teológica e cristologicamente no mistério da encarnação, a inculturação se projeta na evangelização como expressão da missão”²⁵⁵.

O enraizamento de Jesus em sua cultura não o privou da liberdade crítica e do discernimento diante da mesma. Jesus assimila de sua cultura aquilo que é válido e corrige ou reorienta, numa lógica de conversão, aquilo que se desviou ou perverteu. A capacidade de discernimento cultural é elemento irrenunciável numa autêntica inculturação. A cultura, enquanto fenômeno humano, também é marcada por limites e ambiguidades. Toda cultura necessita de conversão, transformação e crescimento²⁵⁶.

Jesus de Nazaré foi o protagonista desse primeiro cenário da inculturação da fé. Nele as primeiras comunidades cristãs realizaram, de forma única e irrepetível, a experiência histórica do encontro com o próprio Deus na pessoa de Jesus Cristo. Experiência fontal da qual nasce a fé e para a qual a mesma fé continuamente reconduz. Essa dinâmica, que visa e promove o encontro com Cristo, foi reelaborada enquanto anúncio, práxis e celebração dentro de um quadro cultural específico. Foi esta uma autêntica inculturação da qual o mais eloquente testemunho é o próprio Novo Testamento.

O processo de implantação da Igreja em seus primórdios e ao longo dos primeiros séculos de sua história revela igualmente uma grande abertura às culturas e um constante proporcionar-se a elas. Semítica em sua origem, a Igreja implantará comunidades na diáspora e o fará dentro de um amplo processo de mediação cultural²⁵⁷.

b) Da helenização do cristianismo à cristandade

A experiência da fé cristã, nascida no ambiente judaico, por sua própria destinação universal estava direcionada ao encontro com outras culturas. O primeiro encontro se daria, necessariamente, dentro dos limites do seu entorno geográfico moldado culturalmente pelo helenismo e estruturalmente pelo império romano.

O destino universal do Evangelho implicava, por si mesmo, a necessidade de seu encontro com diversas culturas. [...]. A síntese realizada, já quase plenamente pelo helenismo, dissolveu a diferença e a estranheza na passagem do mundo judaico para o mundo grego. Depois, a conaturalização do cristianismo no mundo da *ecumene* e a situação preponderante da Igreja

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid.

na cristandade tornaram também naturais os profundos processos de inculturação que a cristianização do Ocidente supôs²⁵⁸.

Durante quase dezessete séculos predominou, portanto, um horizonte cultural articulado a partir da cultura greco-romana e reproposto pela fé cristã. A cultura ocidental nasceu na Grécia. O próprio império romano absorveu profundamente a cultura grega. Por sua vez a Igreja cristã, após o colapso do império, tornou-se a única instituição de grande porte e com solidez suficiente para fornecer referenciais não só teológicos, mas culturais para a nova ordem que se estabelecia.

E assim a Igreja se fez transmissora do legado cultural greco-romano. Mais ainda: articulou a sua vida e a sua práxis a partir desse paradigma cultural.

A cultura greco-romana foi um modo específico de ver, compreender, sentir e expressar a realidade humana. O objetivismo da filosofia e da ciência grega, a ênfase jurídico-institucional romana, o apreço pela ordem e pela unidade, a valorização da tradição, o caráter decisório dos argumentos de autoridade, a consciência de que o mundo humano só se realizava verdadeiramente dentro dos limites da *ecumene*, bem como uma série de outros fatores, consolidaram inúmeras expressões desse segundo cenário da inculturação.

Neste cenário ocorreu um complexo processo histórico no qual os cristãos passaram da condição marginal de minoria perseguida ao *status* de maioria da população e religião oficial do império romano. O cristianismo foi assimilado por toda a realidade social daquele ambiente a ponto de fundirem-se os limites institucionais da Igreja e da sociedade.

Os povos “bárbaros” não eram considerados como culturas alternativas; aliás, para isto o império romano contribuiu não pouco; cristianizá-los e culturizá-los entraram na experiência dos responsáveis como tarefa única. E, na realidade, apesar das diferenças dogmático-disciplinares entre Oriente e Ocidente e da presença “distinta” do judaísmo e do islamismo, a fé vivia em mundo cultural suficientemente homogêneo, como que para não ser necessário fazer a pergunta sobre a diferença fé-cultura²⁵⁹.

O processo de implantação da Igreja em seus primórdios e ao longo do primeiro milênio revela uma contínua interação entre fé cristã e cultura. As origens semíticas não impediram a Igreja de ramificar-se através dos caminhos abertos no mundo helênico pela diáspora judaica. Dentro dessas comunidades se deu um intenso trabalho de tradução da revelação em novas categorias de pensamento e sensibilidade cultural diversas da semita. O mistério cristão será redito dentro da esfera cultural grega que tanto exalta a racionalidade. O

²⁵⁸ TORRES QUEIRUGA. Inculturação, p. 370

²⁵⁹ Ibid., p. 370

que se fará, não sem tensões e obstáculos, mas também com notáveis realizações em termos dessa inculturação da fé.

Na simbiose greco-romana do império, os Santos Padres bem como o monaquismo oriental e ocidental vão alicerçar, em termos de cultura latina e helenística, a teologia, a espiritualidade e a ação pastoral de praticamente todo o primeiro milênio de nossa era cristã. Por aí se concretizou o grande e talvez o único processo pleno de inculturação da fé cristã, na medida em que esta fé se assimilou e se reexpressiu, de fato, a partir de elementos e do gênio próprio da cultura que foi evangelizada²⁶⁰.

Nos primeiros séculos do segundo milênio a Igreja foi o fator decisivo para a constituição da grande síntese cultural do Ocidente europeu, cujo catalisador foi o cristianismo medieval. Esta síntese gerou a chamada cultura cristã-católica, abraçada como o referencial único da evangelização em quase todo o segundo milênio. “Será considerada como expressão preferencial e, não raro, legitimada como única portadora válida da revelação”²⁶¹. Esta impressionante síntese teológico-cultural alcançou o seu apogeu junto com o próprio sistema da cristandade. Com a emergência e consolidação da modernidade iniciou-se um longo processo de crise e de desgaste gradativo desse cenário.

c) A modernidade como novo e desafiante cenário da inculturação da fé

A cultura semita, a *ecumene* greco-romana e, depois, a cristandade foram os primeiros cenários onde a fé cristã se inculturou. Entre elas havia uma base comum: todas eram vivências culturais nascidas e desenvolvidas no chamado mundo pré-moderno.

O contexto pré-moderno possuía características culturais marcantes. O ambiente cotidiano era, sobretudo, o mundo rural numa relação de profunda submissão e interação com a natureza. Isso se refletia na economia, tipicamente pré-capitalista, centrada nas atividades agropastoris e nas pequenas manufaturas. A organização social baseava-se na família patriarcal e nos estamentos. As relações sociais eram pautadas por uma assimetria custodiada por regras e tradições, muitas delas tidas como sagradas. Politicamente dominavam as formas de governo que concentravam o poder nas oligarquias. As instituições gozavam de grande estabilidade e crédito social. As tradições eram referenciais indispensáveis e tinham valor normativo. O teocentrismo e o senso do sobrenatural impregnavam não só a religião, mas a cultura como um todo.

²⁶⁰ AZEVEDO. Inculturação, p. 466

²⁶¹ Ibid.

A própria teologia, embora reconhecesse seu caráter reflexo e derivado – *scientia conclusionum* – era vivenciada como algo cognoscitivamente absoluto. Apoiava-se na razão, concebida a modo aristotélico, como universal e comum a todos os homens, e achava-se sustentada pela situação de cristandade como algo natural e envolvente, que tornava óbvia e imediata a relação fé e cultura²⁶².

Diante desse quadro a modernidade emergiu como um vigoroso processo histórico, gerador de mudanças tremendas e irreversíveis. Uma revolução, ou melhor, uma série de revoluções ao longo dos últimos cinco séculos, romperam a intrincada e multissecular tessitura cultural pré-moderna e lançaram o desafio inescapável de uma nova inculturação da fé.

Em rápidos traços elencamos alguns elementos que caracterizam a emergência da modernidade e a reconfiguração cultural por ela operada²⁶³: a revolução capitalista promoveu uma rápida industrialização e acelerada urbanização que transformaram países agrícolas em industriais. Ocorreu um deslocamento migratório que modificou radicalmente o *modus vivendi* de populações inteiras. Essas populações viram desmoronar não só o ancestral domínio da natureza sobre a vida humana, mas também grande parte de suas tradições culturais. No plano político estabeleceu-se o Estado republicano, a democracia pluripartidária, o sufrágio universal e uma consciência mais crítica em relação à cidadania e participação no poder. A ciência moderna desfez a imagem ptolomaica do cosmos. O antropocentrismo conduziu à proclamação da autonomia da razão e do sujeito. A metafísica sofreu um profundo descrédito. A tradição, a autoridade e o sagrado foram severamente criticados e até rejeitados. Descobriu-se a racionalidade, a história, a subjetividade como vetores fundamentais para a compreensão da realidade “A cultura plasmou-se por força das mudanças na filosofia, na teologia, nas ciências, na concepção da história e da práxis. Era a virada cultural copernicana e cartesiano-kantiana”²⁶⁴.

A cultura moderna [...] caracteriza-se pelo centramento no indivíduo e na subjetividade, na separação dos vários elementos do corpo sociocultural. Pelo exercício da razão analítica fragmenta a compreensão da sociedade com ênfase na independência dos vários domínios. Com o esvaziamento da hegemonia legitimadora da religião, medra grande pluralidade de sentidos e significações, valores e critérios, modelos e padrões, linguagens e discursos, símbolos e signos. A realidade social torna-se complexa e diversificada. Não sendo mais possível a ordem orgânica e harmoniosa conferida pela tradição e

²⁶² TORRES QUEIRUGA. Inculturação, p. 369

²⁶³ Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005, p. 49-54

²⁶⁴ LIBÂNIO. *Concílio Vaticano II*, p. 54

autoridade, ela deve ser buscada no consenso. O ser humano se compreende como construtor da história, sente-se movido por utopias²⁶⁵.

No âmbito da teologia católica a entrada da modernidade se consolidou no contexto do Concílio Vaticano II.

A mudança mais importante foi o abandono de uma teologia abstrata, essencialista, fixista, imutável, que sustentara por séculos tanto os ensinamentos oficiais como a cultura da cristandade. O encontro com a modernidade se fez por meio da ciência, da emergência da subjetividade, da entrada da história, da relevância crescente da práxis²⁶⁶.

Desde a segunda metade do século XX a modernidade experimenta uma crise que, dentro da lógica do cenário, provoca um novo desdobramento denominado por muitos pós-modernidade. Alguns acontecimentos específicos pontuam essa crise da modernidade. O “maio francês” (1968) imprimiu um novo direcionamento ideológico, político e cultural, marcado pela crítica e pela contestação institucional que se espalharam por todo o mundo. A crise energética (1973) revelou os limites reais do crescimento econômico então vigente. A derrubada do muro de Berlim (1989) e o fim da União Soviética (1991) intensificaram a perda de credibilidade das chamadas “ideologias fortes”, com repercussões profundas nos movimentos políticos e sociais e na configuração das esperanças seculares.

A questão ecológica, cujo debate se intensificou a partir do final da década de 1980, levanta também sérias apreensões quanto ao futuro da vida no planeta e a urgência de um paradigma holístico. Por sua vez, já nesse início de século XXI, a crise econômica mundial atingiu níveis dramáticos e desestabilizou até mesmo países e blocos econômicos dotados outrora de considerável solidez. Todavia, diante desta e de outras crises, o preço mais alto é pago pelas populações mais pobres do planeta. No início do novo milênio a fome e a miséria ainda seguem afligindo uma parcela considerável da humanidade. A apreensão e o medo em relação ao futuro tornaram-se uma nota constante.

Outros fenômenos variados e de amplo impacto cultural conferem cores fortes ao atual cenário: a globalização da informação através da internet, o fracasso dos projetos neoliberais, o niilismo e as várias formas de relativismo, o avanço do fundamentalismo religioso, o novo ateísmo militante, a violência e o caos urbano, a emergência de novas questões sociais e culturais e seus movimentos de mobilização.

Diante de tudo isso a pós-modernidade não esconde o profundo mal-estar que tantas vezes a atormenta. Manifesta-o criticando, muitas vezes impiedosamente, os elementos

²⁶⁵ LIBÂNIO e MURAD. *Introdução á teologia*, p. 277

²⁶⁶ LIBÂNIO. *Concílio Vaticano II*, p. 52

fundadores da própria modernidade. As pretensões totalizantes da razão ilustrada são desmistificadas e é levantada a suspeita quanto à sua viabilidade prática. Paira um ceticismo quanto à eficácia da tecnociência e da racionalidade instrumental como reais portadoras de solução e sentido.

Há um generalizado desencanto em relação à razão e suas potencialidades. Esse desencanto gera a aceitação da perda de um fundamento objetivo do real e a rejeição dos grandes relatos de compreensão globalizantes. Perde-se também a crença positiva na história como autoconstrução humana e promove-se uma estetização geral tanto da política quanto da vida. Experimenta-se uma “volta ao sagrado”, mas o religioso cumpre agora uma função totalmente diferente daquela outrora exercida tão eficazmente no mundo pré-moderno. A religião já não mais configura a totalidade da vida social. O religioso é buscado como um recurso que, dentre tantos outros disponíveis no mercado, conceda alívio diante das agruras existenciais e da ameaça apavorante de perda total de sentido da vida. Importam pouco a doutrina e a realidade “objetiva” de determinada religião. O que conta, antes de tudo, é a sua capacidade de comover a subjetividade, aliviar o mal estar existencial – ainda que por pouco tempo - e resolver problemas e necessidades²⁶⁷. Impera a lógica do atendimento instantâneo e buscam-se sufregamente lugares e pessoas que ofereçam um alívio imediato.

Considerar, com a máxima seriedade possível, esse novo cenário é uma tarefa da qual a reflexão teológica não pode fugir. Cada vez mais, não somente a teologia, mas todas as instâncias da vida eclesial tomam consciência de como são afetadas e desafiadas por este gigantesco processo de mutação cultural. Um processo que está em pleno curso, operando câmbios impressionantes. Daí afirmar o documento de Aparecida que “vivemos uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o cultural” (AP 44). A inculturação da fé nesse novo cenário é um processo que está ainda nos seus primeiros, mas necessários passos.

2.5 Conclusão: redizer a esperança é uma tarefa hermenêutica

A comunidade cristã, em cada momento da história, tem diante de si uma tarefa intransferível: interpretar a esperança cristã nesse novo contexto, rerepresentando-a, de forma significativa e interpelante, aos seus contemporâneos. Deverá cumprir essa incumbência sempre se referindo ao núcleo fundante da esperança cristã: o mistério pascal de Cristo. A cada época e diante de cada geração a esperança pede uma nova tradução histórica. Todavia,

²⁶⁷ Cf. LIBÂNIO e MURAD. *Introdução à teologia*, p. 278

só se incultura efetivamente a fé e a esperança cristãs interpretando e reinterpretando o que recebemos através da experiência viva da Igreja.

Redizer a esperança, entendido como uma tarefa hermenêutica, significa reconhecer que, se desejamos nos apropriar da esperança cristã hoje, precisaremos interpretá-la. E só se apropria quem compreende, interpreta e encarna a esperança cristã na vida concreta.

O sujeito histórico dessa hermenêutica é necessariamente a comunidade eclesial como um todo. É a totalidade da Igreja que vivencia quais são os desafios reais e possibilidades viáveis e, ao mesmo tempo, se interroga sobre como deve ser o seu posicionamento diante deles. Na comunidade eclesial existem carismas e serviços diferentes em vista da interpretação da fé cristã. Sob esse aspecto destacam-se o magistério, os pastores, os teólogos e os vários especialistas e, evidentemente, o próprio povo cristão em sua multiforme experiência de fé.

A grande massa dos membros da Igreja também interpreta a fé e a esperança cristãs²⁶⁸. É uma necessidade, para a atividade teológica, ouvi-la e aprender a partir de sua perspectiva. A interpretação popular não tem a linguagem precisa de uma hermenêutica científica, mas possui um impressionante senso da realidade e percepção profunda da presença e da atuação de Deus na história. Esta sensibilidade espiritual levou numerosos teólogos a reconhecer essa experiência popular também como um autêntico lugar teológico.

Acreditamos que a teologia sai enriquecida quando dá a devida atenção à experiência popular da esperança cristã. Neste sentido é sempre oportuno recordar a doutrina do Vaticano II: sobre o valor referencial do *sensus fidelium*:

O Povo santo de Deus participa também do múnus profético de Cristo, pela difusão do seu testemunho vivo, sobretudo através de uma vida de fé e caridade, e pelo oferecimento a Deus do sacrifício de louvor, fruto dos lábios

²⁶⁸ Com tal afirmação não ignoramos as ambiguidades e as limitações das quais a massa dos fiéis é portadora. Não desejamos idealizar a tal ponto o protagonismo popular que nos impeça de reconhecer que “toda vez que a Igreja inicia práticas que exigem participação ativa e uma crescente tomada de consciência de seus fiéis [...] automaticamente reduz o contingente de massa que a ela aflui, porque a massa, enquanto massa, escapa à reflexão e às posturas mais difíceis” (Cf. MURAD, Afonso. *Esse cristianismo inquieto*. A fé cristã encarnada em J.L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994, p. 187). Todavia é historicamente constatável o quanto grupos organizados, e gradativamente reconhecidos como referenciais pela própria massa, podem interagir criativamente com a mesma e gerar transformações significativas. Nesse sentido, em sintonia com o tema desta tese, podemos apontar como exemplo o avanço impressionante – em termos de mudanças na vida litúrgica – empreendido por um grupo minoritário, mas altamente qualificado: o movimento litúrgico. É um exemplo de como “cristãos-minoria podem elevar o nível das massas (também cristãs)” [Cf. Ibid.].

que confessam o seu nome (cf. Hb 3,15). O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1Jo 2,20. 27), não pode enganar-se no ato de fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo quando “desde os Bispos até os últimos dos fiéis leigos”, apresenta um consenso universal sobre questões de fé e de costumes. Por este senso de fé, excitado e sustentado pelo Espírito da verdade, o Povo de Deus – sob a direção do sagrado magistério, a quem fielmente respeita – não já recebe a palavra de homens, mas verdadeiramente a Palavra de Deus (cf. 1Ts 2,13); apega-se indefectivelmente à fé uma vez para sempre transmitida aos santos (cf. Jud 3); e, com reto juízo, penetra-a mais profundamente e mais plenamente a aplica na vida (LG12).

A comunhão eclesial, sem negar a útil e necessária diferença de carismas e funções, revela uma radical igualdade entre os fiéis no que se refere à vivência concreta da esperança que brota da fé cristã. A tarefa da inculturação da fé e, nesse mesmo horizonte, a necessidade premente de esperança redita pedem um empenho que, sem negar a importância do debate acadêmico, reconheça que tal processo pressupõe um fundamento mais profundo: a ação do Espírito do Senhor na totalidade da vida eclesial.

a) Redizer a esperança “em Cristo”, “no Espírito” e “como Igreja”

A primeira geração cristã experimentou - de forma inédita e singular - a esperança através de uma mediação existencial concreta: a vida humana de Jesus de Nazaré. Jesus encarnava em si a esperança de Israel e, simultaneamente, redizia-a em horizontes de significação e realização mais amplos. Esta hermenêutica da esperança era realizada através da sua vida concreta, a partir da sua experiência humana da esperança.

Depois da ressurreição a comunidade dos discípulos passa a experimentar a presença de Jesus através da ação do Espírito, comunicado como dom em Pentecostes a toda a comunidade eclesial (cf. Jo 14, 25-26). É nele que o Evangelho é proclamado, vivido e interpretado.

Através do Espírito Jesus continua sendo uma presença viva e interpelante na Igreja e na história. O mesmo Espírito age na Igreja, unindo-a e comprometendo-a com Cristo e seu Evangelho. Esta comunhão em Cristo e no Espírito capacita a Igreja a compreender e repropor tanto a fé quanto a esperança em novos contextos, por mais desafiantes que estes sejam. É mediante o dinamismo do Espírito que a comunidade eclesial se torna uma proclamação viva da esperança comunicada em Cristo

Por sua vez se faz necessário reconhecer que tanto a vida humana de Jesus quanto a esperança por ele comunicada possuem “excesso”, um “mais” que ultrapassam uma

compreensão imediata. É o Espírito que desentranha as riquezas do mistério de Cristo - presente nesse excesso cristológico - bem como revela o alcance e o sentido profundo da esperança cristã. O Espírito torna viva e atuante não só a memória do “evento Jesus”, sucedido no passado, mas faz também uma “memória do futuro” ao revelar as promessas de Cristo (cf. Jo 16, 12-14).

Desta forma, a tarefa hermenêutica de redizer a esperança é a apropriação existencial da esperança vivida e comunicada por Cristo. É um movimento amplo de assimilação pessoal e comunitária dessa dimensão do Evangelho. Redizer a esperança é também o processo vital onde a esperança proclamada se transforma em existência concreta, em vida vivida a partir de Cristo.

b) Referenciais irrenunciáveis ao se redizer a esperança

O primeiro referencial é a fidelidade à concretude histórica do Evangelho. Ou seja, ter sempre em consideração o evento Jesus de Nazaré. Considerar, com toda a seriedade, a densidade da experiência humana de Jesus e o que ela nos revela de Deus e da própria humanidade ao ser vivida também como esperança. O sentido profundo e, por isso, sempre atualizável da esperança cristã há de ser buscado no seio da própria história onde ela se encarna permanentemente.

É o Espírito de Jesus, vivo e atuante na Igreja, que revela o sentido da esperança em cada momento histórico. Faz isso a partir da experiência concreta da fidelidade ao Evangelho, vivida nos variados contextos da história humana.

O segundo referencial é a fidelidade à própria história onde Deus se faz presente e atuante. É o enraizamento ou a encarnação da esperança cristã na realidade vivida. É do contexto existencial que emergem questionamentos e situações para os quais muitas vezes não existem respostas prontas. É também nesse mesmo contexto que as esperanças humanas vão emergindo e buscando seus caminhos de realização histórica. A fidelidade à história coloca a esperança cristã em contato com as variadas esperanças seculares e religiosas, presentes no mundo contemporâneo. É desse contato que brota a sensibilidade diante do real e o necessário diálogo com o contexto no qual estamos inseridos, pressupostos fundamentais para se redizer a esperança pois, redizendo-a, o fazemos em vista de pessoas, comunidades e situações concretas.

O terceiro referencial é a inserção na tradição cristã. As várias traduções das experiências de fé e de esperança cristãs se deram dentro desse horizonte maior que é a

grande tradição da Igreja. A origem da tradição cristã remonta ao próprio evento Jesus de Nazaré. A tradição teve o seu início quando o Filho de Deus entrou na história. Essa entrada na história fez com que pessoas e comunidades indagassem sobre quem é Jesus, buscando assim o significado profundo de sua vida. Uma vez descoberto esse significado em seu alcance salvífico, iniciaram também o processo de tradução desse significado para realidades concretas da vida eclesial. Assim compreendida a Tradição não se reduz à transmissão passiva de um venerável legado recebido do passado. No núcleo da tradição está a transmissão não só do sentido, mas da própria vida em Cristo.

A Tradição surgiu também do desejo da primeira geração cristã de partilhar com outros a experiência do seguimento de Jesus. Sob esse aspecto tradição é tradução. Uma tradução existencial do sentido da vida em Cristo em vista de sua efetiva assimilação por pessoas e comunidades em contextos diversos. Toda tradução histórica é feita dentro de um horizonte de compreensão de sentido. Por este motivo assume as formas daquele momento histórico para ser acessível aos homens e mulheres daquela época. Desta forma, através da Tradição, a experiência originante se faz presente no hoje da Igreja e do mundo. A Tradição nos faz contemporâneos de Cristo e faz de Cristo nosso contemporâneo. Sem Tradição não há transmissão da experiência cristã.

A própria Tradição é experiência. Uma experiência sempre celebrada. A celebração reconduz pessoas e comunidades à experiência originante do encontro com o mistério pascal de Cristo. Na celebração é atualizado o alcance salvífico desse mistério fontal. A Tradição “compreende todas aquelas coisas que contribuem para santamente conduzir a vida e fazer crescer a fé do Povo de Deus, e assim a Igreja em sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo o que ela é e tudo o que ela crê” (DV 8).

A proclamação da esperança cristã no mundo atual deve se valer da diversidade de experiências oferecidas pela tradição. Não para serem repetidas de forma passiva, mas para serem reelaboradas de forma nova e criativa. Por este motivo é tão necessário um conceito amplo de Tradição, bem conforme ao ensinamento conciliar. A tradição compreende todas as formas assumidas pela comunidade eclesial que transmitem, de forma autêntica, a fé cristã. Ou seja, todas as traduções através das quais a tradição se efetiva: a liturgia, a espiritualidade, a arte cristã, a piedade popular, reflexão teológica, as instituições, a herança patrística, o magistério, etc.

No próximo capítulo, abordando a experiência litúrgica, refletiremos sobre a contribuição específica que esse elemento central da vida cristã pode oferecer ao processo de

reconfiguração do discurso escatológico e, sobretudo, à proclamação e vivência da esperança cristã no mundo atual.

Cumpra aqui pontuar alguns elementos na relação liturgia e inculturação, sobretudo considerando a análise que nessa tese fazemos do missal romano de Paulo VI. Em princípio, a liturgia poderia ser uma instância fundamental para a efetivação de experiências de inculturação da fé. Por outro lado, a elaboração dos livros litúrgicos, ocorrida na reforma litúrgica pós-conciliar, concretizou o que era possível realizar naquele momento histórico. Tentou-se a difícil articulação entre sólida Tradição e legítimo progresso. O uso do vernáculo, a adaptação da linguagem e dos ritos ao contexto moderno, a abertura a uma presença mais marcante de elementos culturais de cada região foram os primeiros passos na senda da inculturação²⁶⁹. Todavia, esses passos iniciais foram dados debaixo de uma torrente de críticas e questionamentos. As experiências concretas de inculturação da liturgia conviveram não só com as críticas (fundamentadas ou não), mas também com o escárnio e com as suspeitas de sincretismo, folclorização do culto, dessacralização e heterodoxia. Por sua vez, as autoridades eclesásticas exerceram um controle que, quando não impediu, paralisou as iniciativas assumidas. Desta forma o processo acima aludido estacionou em seu primeiro estágio. Reconhecemos, portanto, que há muito a ser feito nesse aspecto. Há necessidade tanto de aprofundamento e discernimento da relação liturgia-cultura quanto de experiências que realizem uma efetiva encarnação da liturgia nos diversos contextos do mundo contemporâneo.

A reforma litúrgica que se seguiu ao Concílio Vaticano II (e nela, como seu fruto mais expressivo, o missal romano de Paulo VI) constitui esse primeiro momento que serve como plataforma para novas conquistas. Compreender melhor essa base e se valer de todos os seus recursos e possibilidades latentes é uma atitude fundamental para se retomar a caminhada rumo a uma liturgia teológica e culturalmente significativa no mundo contemporâneo.

²⁶⁹ Cf. CHUPUNGO, Anscar J. *Liturgias do futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.13-59

CAPÍTULO 3: CRISTO, NOSSA PÁSCOA, NORMA DA ESPERANÇA CELEBRADA

A esperança escatológica possui um lugar privilegiado de manifestação na vida da Igreja: a liturgia. A comunidade de fé, reunida como assembleia litúrgica, é o lugar próprio do irromper escatológico de Deus e da recepção ativa dessa realidade salvífica por parte do ser humano. O contexto celebrativo é regido pela lógica do encontro entre a oferta do dom de Deus, manifestado como realidade escatológica, e a liberdade do homem que acolhe esse dom mediante a fé. A liturgia revela a Igreja como o sujeito próprio da esperança escatológica¹.

3.1 A Igreja como comunidade escatológica

Este protagonismo eclesial, no que se refere à esperança comunicada em Cristo, é parte constitutiva da própria identidade da Igreja. A efusão do Espírito Santo, enquanto eminente dom pascal, constituiu a comunidade dos discípulos de Jesus como o povo messiânico dos últimos tempos. Enriquecida pelo Ressuscitado com o dom do seu Espírito a Igreja pode se apresentar ao mundo como o “lugar” onde se dá a interação salvífica entre Deus e a humanidade e como o sinal eficaz da realização do desígnio de salvação universal². Portanto, a Igreja - em sua condição de corpo eclesial de Cristo - possui e exerce, tanto em seu ser quanto em seu agir, uma autêntica autoridade escatológica que a capacita para anunciar o mistério pascal de Cristo e fazer-se de mediação eficaz desse evento para os homens de todos os tempos. Tal mediação não é simples envio dos crentes para a divulgação da lembrança solene de um evento passado. Por virtude do Espírito esta mediação é ação eficaz que torna presente e atuante no hoje do mundo a salvação escatológica.

Por esta razão a existência da Igreja, não obstante as vicissitudes históricas e as limitações humanas que a afetam, está sempre marcada por uma perene novidade, fruto da presença do Ressuscitado nela. Esta presença atuante do Ressuscitado faz transparecer o tempo no qual vivemos como um tempo verdadeiramente escatológico e atesta, a seu modo, que a

¹ Cf. ANCONA, *Escatologia Cristiana*. p. 288-289; BORDONI, M. e CIOLA, N. *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna: Dehoniane, 2000, p.182

² Cf. WIEDERKEHR, Dietrich. *Prospettive dell'escatologia*. Brescia: Queriniana, 1978, p.167-171

renovação do mundo é real e que na Igreja encontramos seus sinais antecipatórios. Dentre esses sinais antecipatórios ou concretizações escatológicas enumeramos a santidade, a práxis em seu caráter de diaconia³, o anúncio do Evangelho e a liturgia, máxime a celebração dos sacramentos.

3.1.1 Concretizações escatológicas

A condição escatológica da Igreja reluz em sua verdadeira, mas ainda imperfeita santidade. A plenitude da santidade é a destinação última e completa do ser e do agir da Igreja. Entretanto, em sua santidade atual já podemos reconhecer o dom de Deus que impulsiona a Igreja rumo ao futuro. Desta forma, ao comunicar à humanidade a experiência que faz do Ressuscitado, a Igreja imprime na história aqueles sinais do futuro em Deus, já existentes no seu próprio mistério. Tal ação também confere uma qualificação escatológica à história do homem e do mundo. É nessa esfera que a Igreja existe e atua, atingindo a realidade na qual se insere com a sua santidade.

É também dessa particular condição que a Igreja haure a sua práxis específica como práxis escatológica. O anúncio do evangelho e a celebração dos sacramentos são a primeira e eminente forma de concretização de tal práxis. Na eficácia salvífica da Palavra proclamada e dos sacramentos celebrados a Igreja torna explícita a sua santidade. É nesse âmbito que os crentes se reconhecem e se acolhem como chamados ao seguimento de Jesus e à participação naquele futuro em Deus, onde todos se configurarão plenamente com Cristo mediante o Espírito. Nessas formas particulares de concretização escatológica (anúncio da Palavra e sacramentos) a Igreja celebra a ação salvadora de Deus e experimenta, de modo sempre renovado, os efeitos salvíficos da nova aliança⁴.

A nova aliança celebrada encarna-se no dinamismo da práxis cristã. Enquanto concretização escatológica tal práxis efetiva-se historicamente através de múltiplas formas de diaconia. Ou seja, a força escatologizante do memorial da páscoa de Cristo transborda da liturgia para a vida do mundo. A Igreja é comunidade escatológica não só porque vive segundo o dom da salvação recebida, mas também porque comunica esse dom a toda a

³ Por diaconia aqui compreendemos não imediatamente o primeiro grau do sacramento da ordem, mas o serviço eclesial em sua totalidade e como uma dimensão constitutiva da Igreja.

⁴ Cf. WERBICK, Jürgen. *La Chiesa. Um progetto ecclesologico per lo studio e per la prassi*. Brescia: Queriniana, 1998, p. 194-198

humanidade e a convida a crer e esperar por uma libertação total que envolverá não só a humanidade em sua singularidade, mas a história e todo o cosmos⁵.

Por este motivo a dilatação da ação histórica da Igreja no mundo deve se manifestar como uma diaconia escatológica, traduzida concretamente em gestos de amor e serviço, capazes de interpelar a história e de orientá-la para o futuro. A Igreja - procedendo do amor eterno do Pai, enraizada na história pelo Cristo salvador e congregada pelo Espírito Santo - possui um fim salvífico e escatológico que só pode ser plenamente alcançado no mundo futuro⁶. Entretanto, em sua peregrinação terrestre, a Igreja é composta por homens e mulheres que também são membros da cidade terrena. Daí a sua vocação para servir e formar, já a partir da história da humanidade, a nova família dos filhos de Deus. Família que deve crescer constantemente até a vinda gloriosa do Senhor (cf. GS 40). É dentro desse amplo dinamismo, de origem e orientação eminentemente escatológicas, que se situa toda a vida da Igreja e nela sua liturgia.

3.1.2 Liturgia e transfiguração escatológica da humanidade, da história e da criação

A transfiguração escatológica da criação inteira já está em curso pela força do próprio *éschaton* presente e atuante na história. É na história e em vista de sua salvação que nela atua a Igreja em sua configuração sacramental. Sob a realidade sacramental já acontece a prometida passagem da figura deste mundo deformado pelo pecado (cf. 1 Cor 7,31). A liturgia, principalmente em seus sacramentos, é possuidora desta capacidade de mediar uma transfiguração escatológica. Faz isso, evidentemente, mediante o poder do Espírito que renova todas as coisas e do qual busca ser diligente servidora.

A mediação escatológica da liturgia possui uma dupla ancoragem revelada especialmente através dos sacramentos. Por um lado cada ação litúrgica e cada sacramento trazem a figura passageira deste mundo com seus traços de precariedade e transitoriedade. Por outro, liturgia e sacramentos são verdadeiros sinais antecipatórios da realidade futura e prefiguração do novo céu e da nova terra pelo fato de converterem os membros da assembleia litúrgica em participantes da vida nova em Cristo.

A eucaristia é o sacramento por excelência do destino e da transformação escatológica da humanidade e do universo humanizado pelo trabalho dos homens. Ela expressa privilegiadamente a dimensão sacramental e litúrgica

⁵ Cf. ANCONA, *Escatologia Cristiana*, p. 290

⁶ Cf. WIEDERKEHR. *Prospettive dell'escatologia*, p. 176-182

da nova criação. Simboliza e realiza sacramentalmente o processo de transfiguração pascal em Cristo da humanidade, do mundo e da história [...], mas também significa e realiza a nova fraternidade que a humanidade está a formar em Cristo como corpo de comunhão, e a transformação do mundo sob o senhorio escatológico de Cristo, em tensão dinâmica para a transfiguração futura de toda a criação. É assim antecipação da ressurreição futura, na sua configuração sacramental de banquete fraterno e na conversão sacramental dos elementos da natureza humanizada no Corpo e Sangue do Senhor, símbolo da consagração do mundo⁷.

Estas considerações abrem espaço para constatar a profundidade e a amplitude escatológica da liturgia como um todo e, sobretudo, da sua expressão sacramental por excelência: a eucaristia. No pão e vinho da eucaristia são oferecidos e transformados em Cristo não só aquela pequena parcela do mundo material, mas a totalidade do cosmos e a sua história enquanto mundo trabalhado pelo homem.

É a integração do mundo e da obra do homem na salvação gloriosa que há de vir [...]. Na eucaristia se manifesta o sentido escatológico do empenho do homem no mundo, a visão e a vivência justa da relação entre a sua vocação terrestre e vocação escatológica, de compenetração entre Reino de Deus e progresso humano. O cristão é chamado a vivê-la na ceia dominical da comunhão fraterna como antecipação do banquete celeste⁸.

Todavia podemos constatar que parte considerável dos membros de nossas assembleias litúrgicas ainda não conseguiu captar o alcance profundo do que se celebra. A massa de frequentadores de nossas celebrações “nunca aprendeu a passar da ‘materialidade’ dos ritos para o seu sentido simbólico, seu ‘mistério’, para a realidade que se esconde nos ritos”⁹. Diante de seus olhos desfilam, domingo após domingo, gestos, expressões e palavras que se lhes afiguram como verdadeiros enigmas. Daí a necessidade de um caminho mistagógico que envolva, atue e vivifique indivíduos e comunidades eclesiais e se torne parte efetiva de seu cotidiano e característica marcante da vida cristã atual.

O caminho para a superação desse verdadeiro e paradoxal abismo entre a comunidade celebrante e o mistério celebrado tem conhecido notáveis avanços. Essa evolução tem suas raízes no movimento litúrgico que desembocou no Concílio Vaticano II e na sua respectiva reforma litúrgica. Entretanto uma autêntica reforma da liturgia não pode ser reduzida somente a elementos tais como uso amplo do vernáculo, modificações notáveis nos ritos litúrgicos e outras inovações. Uma autêntica reforma litúrgica pede a sua assimilação, o seu enraizamento existencial na vida cotidiana da Igreja. Neste sentido a redescoberta e a

⁷ MARTO, António Augusto dos Santos. *Esperança cristã e futuro do homem*. Porto: Metanoia, 1987, p. 205

⁸ MARTO. *Esperança cristã*, p. 206

⁹ BUYST, Ione. O método mistagógico. In: *Revista de Liturgia*. São Paulo, n. 203, p.19, 2007

reintrodução de autênticas práticas mistagógicas é um caminho que consideramos como irrenunciável.

3.2 Mistagogia e teologia

A revitalização e o aprofundamento de um autêntico itinerário mistagógico é uma das urgências do nosso tempo. Tal processo tem na práxis litúrgica das comunidades o seu lugar privilegiado de realização. Isso, porém, não dispensa - antes exige com maior veemência – uma correspondente reflexão teológica. A função de tal reflexão teológica é ampla: despertar o interesse pela mistagogia e pelo horizonte teológico que ela abre, aprofundar temas e debates, apontar caminhos de realização prática, avaliar resultados e fornecer critérios de discernimento.

O encontro entre teologia e liturgia é não só oportuno, mas necessário.

A liturgia é a mais viva realidade e expressão da vida da Igreja que, por meio dela, revela a sua identidade reconhecida, sua essência renovada. Na liturgia a Igreja faz experiência do seu ser e existir. Ela é a própria Igreja em sua mais densa relação simbólica com Deus e com a totalidade de si mesma¹⁰.

3.2.1 Por um intercâmbio mistagógico entre teologia e liturgia

A interpretação, configuração e realização da liturgia podem assumir numerosas variantes celebrativas e teológicas. Nisso repousa a sua fecundidade e perene jovialidade bem como a sua vulnerabilidade, sujeita às mais diversas formas de manipulação e empobrecimento. Daí a importância de uma teologia litúrgica atenta simultaneamente à sua tarefa estritamente teológica e às várias realizações da práxis litúrgica.

O Vaticano II e a reforma litúrgica empreendida a partir dele gestaram uma nova consciência litúrgica cuja consolidação ainda está em processo de decantação. Nesse processo já foram grandemente ultrapassadas as reações de uma “primeira inocência” que, a não poucos, deu a ilusão de estarem fundando uma liturgia inédita. Na mesma linha de superação vão perdendo a sua suposta legitimidade certas resistências e conflitos diante da reforma conciliar. Por esta razão, mais distanciados e mais críticos diante de determinados extremismos, pode-se afirmar que hoje “estamos no momento propício para que essa reforma produza os seus melhores frutos”¹¹.

¹⁰ BOROBIO, Dionísio. *A celebração na Igreja: ritmos e tempos da celebração*. São Paulo: Loyola, 2000, v.3, p. 11

¹¹ Ibid.

É nesse horizonte que emerge a abordagem teológico-mistagógica da liturgia e dos sacramentos. O seu objetivo não é o de simplesmente ser mais uma escola ou corrente de opinião litúrgica, emulando acintosamente com as anteriores. O que uma teologia litúrgico-sacramental, dotada um de viés mistagógico, almeja é prestar a sua colaboração no já aludido processo de consolidação da nova consciência litúrgica promovida pelo Concílio Vaticano II.

Uma compreensão renovada da liturgia nasce das contribuições acumuladas ao longo de meio século de liturgia pós-conciliar. Tal compreensão emerge do confronto criativo da celebração litúrgica e sacramental com a situação atual da Igreja e do mundo, com a ação pastoral, com o empenho ecumênico, com as interpelações oriundas não só das várias ciências e saberes bem como da própria atividade teológica.

De todos esses pontos nasce a necessidade de uma nova síntese litúrgica e sacramental que destaque, atendendo às exigências do momento, os valores permanentes e ponha em relevo os centros de sentido, pondere a diversidade e o pluralismo, defenda a identidade sem abafar a vida, ajude a verdadeira recepção ativa e consciente, saiba unir liturgia *condita* com a liturgia *condenda*, articule de modo unitário e coerente a totalidade litúrgico-sacramental, ofereça, enfim, resposta à sensibilidade e reivindicação simbólica do homem atual¹².

É dentro dessa grande tarefa, consciente da importância e da especificidade de sua contribuição, que uma perspectiva mistagógica da teologia litúrgica encontra o seu lugar. Sua pretensão não é a de, sozinha e por si mesma, oferecer essa desejada síntese litúrgico-sacramental para os nossos tempos. O seu caminho é bem outro e visa, por um lado, estimular uma nova e fecunda sensibilidade teológica e auxiliar eficazmente na compreensão contextualizada do mistério celebrado; por outro, tenciona promover a tão buscada participação *ativa*, plena, *frutuosa* e consciente do povo cristão na liturgia, cume e fonte da vida eclesial (cf. SC 10.11.14).

3.2.2 A especificidade da liturgia como lugar teológico

Teologia e liturgia são duas dimensões fundamentais da vida e da atividade eclesial e estão unidas por um vínculo íntimo e vital. A liturgia é um autêntico lugar teológico: a revelação torna-se acessível a cada geração quando a comunidade eclesial celebra a sua fé.

A fonte da teologia é a fé da Igreja, não só a fé explicitada em dogmas e outras verbalizações, mas também fé vivida concretamente em ações, obras, símbolos, ritos. Essas expressões de fé (ou “lugares teológicos”) constituem

¹² BOROBIO. *A celebração*, p 13

a teologia primeira, a teologia no frescor de sua expressão mais lídima e viva. Nela se fundem e confundem teologia e vida¹³.

A teologia elaborada pelo magistério e pelos teólogos pode ser chamada de teologia segunda. “A primeira não é menos importante que a segunda. Pelo contrário, sem a primeira, a segunda perde a sua fonte originária, sai do caminho, corre o risco de tornar-se seca e estéril, porque alheia à vida”¹⁴. O contato com a teologia primeira pode conceder ao teólogo a necessária sensibilidade existencial e, conseqüentemente, uma maior lucidez em sua própria reflexão.

Dentre as diversas manifestações dessa teologia primeira está a liturgia.

A liturgia é um dos “lugares teológicos” primeiros, porque a experiência cristã começa a fazer parte da vida, quando se expressa em símbolos. A fé cristã deve, sim, expressar-se em ortodoxia e em “ortopraxis”, mas isto não é suficiente à plena estrutura da experiência de fé. Faz-se necessário que se expresse em símbolos que dão aos sentimentos e às disposições íntimas estatura e forma, pois no símbolo o ser humano atualiza a sua verdade mais nuclear com todas as suas faculdades. É por isso que a autocomunicação de Deus se realiza não só em palavras e ações de poder, mas também em gestos simbólicos. É o que acontece na liturgia. Acolher a ação de Deus em nós na liturgia e nela expressar a fé é capital para que a fé passe às ações. Nenhuma outra expressão de fé substitui a liturgia”¹⁵.

Por esta razão a liturgia pode ser considerada não só como um lugar teológico insubstituível, mas como uma forma eminente de manifestação da revelação cristã. O evento salvífico transmitido pela Palavra é celebrado na liturgia. Revelação e liturgia possuem o mesmo ponto culminante: o mistério pascal de Cristo. Este mistério recebe uma expressão simbólica e torna-se atual na celebração dos sacramentos da Igreja. A liturgia torna manifesta, de forma singular, a realidade da fé e a experiência que fazemos dela. Justamente por isso se converte em verdadeira fonte da teologia.

Podemos compreender a excelência, amplitude e especificidade da liturgia como lugar teológico a partir da seguinte afirmação: a liturgia é lugar teológico privilegiado porque atualiza sacramentalmente o mistério de Cristo (*lex orandi*), professa-o de forma pública e solene (*lex credendi*), é matriz geradora de uma autêntica práxis evangélica (*lex agendi*) e nela se manifesta a esperança própria dos cristãos (*lex sperandi*).

De maneira crescente a teologia atual tem assumido a liturgia como referência central para a sua própria atividade. Todavia, o acolhimento da liturgia como lugar teológico é

¹³ TABORDA, Francisco. Da celebração à teologia. Por uma abordagem mistagógica da teologia dos sacramentos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 64, p. 589, 2004

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p. 590

uma iniciativa que vai muito além da mera citação de textos litúrgicos no desenvolvimento de um tema.

(Trata-se de) levar em consideração a teologia em ato, como “Vollzug”, a liturgia em realização que compreende o espaço litúrgico (o edifício com os seus componentes), o movimento e a posição dos atos no espaço, os atores, sua relação entre si e no espaço litúrgico, enfim a simbólica não verbal que é justamente o essencial e o mais importante na liturgia¹⁶.

A abordagem dessa liturgia em ato erige-se como uma fonte fecunda para a teologia. O seu dinamismo oferece à reflexão teológica novas perspectivas e paradigmas de interpretação. Em termos de evangelização e pastoral abre-se um amplo horizonte de possibilidades para a transmissão da fé e da esperança cristãs e sua respectiva encarnação em nossa época.

3.3 Redizer a esperança

3.3.1 Redizer a esperança a partir da eucologia eucarística

A teologia sacramental, máxime a teologia eucarística, possui um referencial irrenunciável que é a própria celebração litúrgica. Por esta razão se diz, como já expomos anteriormente, que a liturgia é fonte da teologia. Na liturgia se dá a expressão radical da fé, nela manifesta-se a ortodoxia sob a forma de culto. “Quando se trata de saber que teologia eucarística a Igreja tem, é bom que interroguemos a própria celebração, especialmente a sua oração eucarística, embora esta fé se exprima também em outras orações”¹⁷.

Uma apresentação unificada e sistematizada da escatologia é algo que nunca poderá ser encontrado nem na eucologia do missal romano de Paulo VI nem em quaisquer outros textos ou ritos litúrgicos¹⁸. A liturgia, por seu estatuto específico de *theologia prima* não se propõe a especular sobre a temática escatológica. Sua função é bem outra: tornar vivo, atual e interpelante para cada época e cada geração o mistério pascal de Cristo mediante a celebração do culto.

Podemos então dizer que a escatologia é celebrada na liturgia. Exemplifica esta afirmação a forma como a Igreja primitiva celebrava a eucaristia. Fazia isso a partir de sua compreensão e vivência do mistério pascal. As comunidades cristãs configuraram, sob a forma de memorial, aquelas palavras e o gestos de Jesus que exprimiam de forma privilegiada

¹⁶ Ibid., p. 591

¹⁷ ALDAZABAL, J. A eucaristia. In: BOROBIO, Dionísio (org.). *A celebração na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1993, v.2, p. 245

¹⁸ Cf. MAZZA, Enrico. La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. *La Maison Dieu*, Paris, n. 220, p. 104, 1999

o mistério da sua páscoa: fazer memória da ação salvífica de Deus na história, dar graças e comungar do mesmo pão e do mesmo cálice.

Esses gestos e palavras do Senhor representam e sintetizam todo o mistério de Cristo como recapitulação da história da salvação e antecipação da realidade a ser instaurada por ocasião de sua parusia. Nas primeiras comunidades cristãs a eucaristia era celebrada dentro de um intenso clima de expectativa escatológica. A invocação pela vinda do Senhor (*Maranatha*) era uma constante. A celebração eucarística revestia-se do caráter de uma antecipação sacramental da vinda do Senhor. A experiência da presença do Ressuscitado junto à Igreja em oração engendrava a esperança de seu retorno definitivo¹⁹.

3.3.2 Redizer o que já se deu, redizer o que se espera

A liturgia possui uma inegável dimensão escatológica. A presença e atuação de Cristo junto à sua Igreja é uma das faces daquela realidade que a reflexão teológica nomeou como “escatologia realizada”²⁰. Essa dimensão escatológica é fundamental na liturgia porque também o é na história da salvação. O desígnio salvífico de Deus, revelado mediante a sua Palavra, é a transformação da humanidade e do cosmos em nova humanidade e novo cosmos. A antecipação dessa realidade definitiva se dá em Cristo. Nele se cumpre perfeitamente a promessa de Deus feita desde o princípio. O Ressuscitado é constituído como *éschaton*, primícias gratuitas da realidade plena que aguardamos.

Entre a ressurreição de Cristo, princípio da consumação escatológica, e a sua parusia gloriosa, temos o chamado tempo da Igreja. É nesse tempo em que vivemos e nele celebramos a liturgia. Na liturgia é possível entrar em verdadeira comunhão com o Senhor que vem. A liturgia celebra, no hoje da vida humana e dos sacramentos, o cumprimento da promessa de Deus na história de Cristo e a espera a mesma consumação em seu corpo eclesial e em todas as dimensões da história e do cosmos. Por esta razão a categoria teológica “escatologia realizada” é aplicável não somente ao mistério da presença e atuação de Cristo na história, mas também à liturgia, principalmente a eucaristia.

As fontes mais antigas da liturgia da Igreja testemunham que esta compreensão da escatologia - centralizada na ressurreição de Cristo e na espera de sua vinda - sempre pautou a

¹⁹ Cf. MAGRASSI, Andrea Mariano. *Vivere la liturgia*. Noci: La Scala, 1978, p. 317-325

²⁰ Cf. DODD, Charles Harold. *Les paraboles du Royaume de Dieu*. Paris: Du Seuil, 1977; _____. *La prédication apostolique et son développement*. Paris: Universitaire, 1964

expressão litúrgica do mistério pascal, síntese de toda a história da salvação²¹. Por esta razão os vários elementos da liturgia podem ser analisados sob uma perspectiva escatológica. Sacramentalmente cada eucaristia é a própria páscoa do Senhor e a sua parusia.

3.4 A dimensão escatológica da liturgia

A abordagem litúrgico-sacramental da escatologia permite que a reflexão teológica vislumbre de maneira nova a escatologia. Esta aproximação possibilita aclarar a interconexão entre as realidades escatológicas em suas várias dimensões. Por esta razão confirma-se que a escatologia cristã é propriamente uma escatologia sacramental²². Nos próximos tópicos desenvolveremos essa perspectiva tomando como ponto de partida a consideração sobre o mistério pascal de Cristo.

3.4.1 Cristo nossa páscoa: norma da esperança celebrada

Cristo ressuscitado é a realidade última que ilumina todas as demais realidades escatológicas²³. Concretamente, ao assumirmos tal assertiva, o que reafirmamos é a compreensão do mistério pascal não só como causa remota das realidades escatológicas, mas como a própria realidade escatológica. Realidade que se expande a partir da páscoa de Cristo e atinge não só a singularidade de cada indivíduo, mas a totalidade da história e da criação. Por esta razão compreendemos Cristo em sua páscoa como a norma da esperança.

Importa esclarecer que entendemos a categoria norma não como uma espécie de regra fria, elemento fixo e estático, mera causa modelar a ser reproduzida passivamente. O termo norma, quando empregada no contexto desta tese, significa a compreensão do mistério pascal em sua radicalidade de evento fundante e em seu dinamismo de expansão que englobará toda a criação. Portanto é uma categoria – e, antes disso, uma realidade – processual, complexa e plena de vida. Igualmente é necessário enfatizar que nossa compreensão acerca do mistério pascal de Cristo não está limitada aos eventos do calvário e do sepulcro vazio²⁴. O horizonte pascal abarca da encarnação até a parusia. Evidentemente

²¹ CASTELLANO, DL, p. 349

²² Cf. URÍBARRI, Gabino. Escatología e eucaristia. Notas para uma escatologia sacramental. *Estudios Eclesiásticos*. Madrid, n. 312, p.67,2005

²³ Cf. POZO, Candido. *La venida del Señor em la gloria: escatología*. Valencia: EDICEP, 2002, p. 210

²⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevilóquio sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.60

ressaltaremos os pólos centrais da páscoa de Cristo: de um lado o anúncio e promoção do Reino realizados em sua missão e, de outro, os eventos decisivos da sua morte e ressurreição.

3.4.2 A missão de Cristo como escatologia

As narrativas evangélicas testemunham inequivocamente o evento Jesus Cristo como um evento escatológico. O fato da encarnação é dotado de eminente caráter escatológico. Tal caráter é revelado pela lógica do Deus que se humaniza na história mediante o Filho unigênito, pela doação amorosa que esse Deus faz de si mesmo à humanidade e ao mundo, tendo em vista torná-los participantes da plenitude de sua vida (cf. Jo 1,14; 10,10; 2Pd 1,4) e encontra a sua culminação nos eventos pascais.

a) O sentido escatológico da pregação de Jesus

O tema fundamental da pregação de Jesus é o Reino de Deus. Anunciando o Reino, Jesus declara a sua proximidade: é uma realidade salvífica já presente e atuante no mundo (cf. Mt 12,28; Mc 1,15; 9,1; Lc 9,27;; 10,9.11; 11,20; 17,21; 21,31) . A presença do Reino é início do futuro escatológico. Outro dado significativo na pregação de Jesus é o contínuo referimento desse Reino à sua pessoa e missão. Jesus se apresenta pessoalmente como protagonista do reinado de Deus na história (cf. Mt 25, 34ss; Mc 14,25; Lc 4,43; Lc 8,1; 9,2; 11,20; 22,18) . O seu protagonismo e a sua novidade escatológica possuem a sua razão mais profunda radicada em sua condição de Filho, enviado ao mundo para a salvação de todos²⁵.

O Reino de Deus é um Reino escatológico. Nele Deus será tudo em todos (cf. 1 Cor 15,28). A história de Jesus de Nazaré foi marcada por esse horizonte último. O prefácio da solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do universo descreve o Reino de Deus como “reino eterno e universal, reino da verdade e da vida, reino da santidade e da graça, reino da justiça, do amor e da paz”.

O Reino de Deus como promessa e escatologia foi o que situou Jesus dentro da história do seu povo. Lucas e Mateus ampliam esta história para todos os povos, e João amplia para todo o universo. Há uma verdadeira conjunção entre as histórias e o tempo de Jesus, que é interpretado como amadurecimento dos tempos. Não há uma história sagrada ou da salvação paralela à história dos povos e do universo. O Reino de Deus é o que “vem” para abrir o futuro de todos os povos, do universo. Jesus se põe entre a

²⁵ Cf. KERN, Walter, POTTMEYER, Hermann Joseph, SECKLER, Max. *Corso di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1990, 167-202; ANCONA, *Escatologia Cristiana*, p. 262

história e o reino que vem. Assim se compreende e se situa ele mesmo em sua missão²⁶.

Na base da pregação de Jesus estava a sua interpretação pessoal da experiência de Deus como o “Abbá” e da sua particular condição de filho. É a partir dessa experiência original e impactante que Jesus falou do Reino. A originalidade da sua pregação fundava-se nessa matriz experiencial e, a partir dela, distinguiu-o da compreensão sobre o Reino vigente em seu tempo. Assim a experiência do Deus-Abbá configurou a compreensão que Jesus teve do Reino. A originalidade dessa experiência jesuana revela a reciprocidade entre a experiência do “Abbá” e a consciência de sua missão de anunciador do Reino²⁷.

A novidade escatológica pregada por Jesus conduz progressivamente os seus ouvintes ao aprofundamento de sua própria experiência de Deus. O olhar crente reconhece que encontrar-se com Jesus é estar diante do próprio Deus que se revela como Pai. Em Jesus é possível encontrar o amor misericordioso de um Deus que perdoa, oferece o seu amor e vai ao encontro do filho perdido (cf. Lc 15, 11-32). Na pregação de Jesus as pessoas experimentam uma novidade fundamental, uma boa notícia, uma nova revelação de Deus. O rosto de Deus que encontram é o de um Deus que é Pai amoroso e acolhedor. Por sua vez Jesus é o Filho, encarnado na história humana e, na sua pessoa, revelador do Pai. Jesus manifesta na singularidade da sua realidade pessoal a vinda escatológica do Reino de Deus e a novidade significativa de Deus como Pai. A expectativa escatológica de Israel encontra o seu cumprimento na singularidade de Jesus de Nazaré, o Filho de Deus e a sua pregação atesta esse fato²⁸.

Uma novidade, fruto do processo da reforma litúrgica, foi a incorporação da temática da pregação do Reino e da revelação do Pai na eucologia do missal romano de Paulo VI. Este fato constitui uma novidade na liturgia romana que em sua estrutura eucológica praticamente não enfatizava tais elementos.

As anáforas, quando mencionam o Reino, visam sobretudo estabelecer e aprofundar a relação entre a Igreja e o Reino de Deus. À Igreja cabe a missão de ser sinal ou sacramento do Reino, de anunciá-lo e promovê-lo concretamente ao longo da história e de suscitar a esperança da sua vinda em plenitude.

No prefácio abaixo aparece claramente a relação Igreja-Reino. Reunida pela Palavra do Filho a Igreja é chamada a congregar na unidade a humanidade inteira. Faz isso

²⁶ Cf. SUSIN. *Assim na terra*, p. 61

²⁷ Cf. SCHÜRMANN, Heinz. . *Regno di Dio e destino di Gesù*. La morte di Gesù alla luce Del sua annuncio del regno. Milano: Jaca Book, 1996, p.37-39

²⁸ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 264

dando testemunho do amor de Deus e da esperança que anima a sua caminhada histórica rumo à consumação do Reino.

Pela Palavra do Evangelho do Vosso Filho reunistes uma só Igreja de todos os povos, línguas e nações. Vivificada pela força do vosso Espírito não deixais, por meio dela, de congregar na unidade todos os seres humanos. Assim, manifestando a aliança do vosso amor, a Igreja transmite constantemente a alegre esperança do vosso Reino e brilha como sinal da vossa fidelidade que prometestes para sempre em Jesus Cristo, Senhor nosso. (Prefácio da oração eucarística VI-A: A Igreja a caminho da unidade).

A mesma relação notamos nessa coleta:

Ó Deus, que na vossa admirável providência quisestes estender o Reino de Cristo por toda a terra e a todos levar a redenção, fazei da vossa Igreja universal o sacramento da salvação, manifestando e realizando no mundo o mistério do vosso amor. (Missa pela Igreja-A).

O chamamento de todos à vida no Reino, pela via da caridade e da fé, aparece muito oportunamente na coleta de uma das Missas pela Igreja. Ter no horizonte da caminhada eclesial a realidade do Reino é um estímulo poderoso para a promoção da unidade dos cristãos:

Ó Deus, que reunistes a variedade das nações no louvor do vosso nome, dai-nos querer e poder o que ordenais para que o povo chamado ao vosso Reino tenha a mesma fé no coração e a mesma caridade nas ações (Missa pela união dos cristãos-B).

Nesse movimento de convocação à unidade do Reino, especial chamado recebem os pobres, tal como fez Jesus mediante sua pregação (cf. Lc 4,18):

Renovados, ó Deus, pelo sacramento do vosso Filho, pedimos que fecundeis a ação da vossa Igreja, pela qual revelais continuamente aos pobres, que chamastes com especial amor ao vosso Reino, à plenitude do mistério da salvação. (Pós-comunhão da missa pela Igreja-B).

Dentro da Igreja-sinal do Reino os religiosos são chamados a evidenciar com sua vida e missão essa dimensão da Igreja:

Pai Santo, que chamais todos os fiéis à caridade perfeita, e inspirais a muitos seguir mais de perto o vosso Filho, dai aos que chamastes à vida religiosa serem para a Igreja e para o mundo um sinal transparente do vosso Reino. (Coleta da missa pelas vocações religiosas).

Uma novidade na eucologia do Missal Romano de Paulo VI é a assimilação da expressão “construir o Reino” em diversas orações. O Reino é dom de Deus e obra da primazia de sua graça. Isso, porém, não impede o ser humano de colaborar ativamente em sua construção, assumindo um protagonismo que a graça lhe confere. A afirmação da participação humana na construção do Reino afasta a tendência não rara de se compreender o Reino como uma realidade a ser passivamente esperada, tal como algo que já descesse “pronto” dos céus.

Numa perspectiva teológica a temática da construção do Reino, presente na liturgia atual, expressa a recepção de conteúdos fundamentais debatidos no Concílio Vaticano II. De modo especial destacamos o valor da atividade humana (cf. GS 34), a justa autonomia das realidades terrestres (cf. GS 36) e, principalmente, o ensinamento acerca da atividade humana elevada à perfeição no mistério pascal (cf. GS 38). Neste último ponto citado da *Gaudium et Spes* temos a afirmação de que, pela sua encarnação, o Verbo assume e recapitula em si a história humana. Ou seja, ele faz da história e do mundo o seu modo próprio de existência. Insere-se nas coordenadas de tempo e espaço, assume as relações sociais e as condições culturais do seu tempo. Desta forma Cristo santifica as relações e as atividades humanas em sua totalidade e situa o mundo e a história na economia da salvação.

A atividade humana, o mundo e a história, ao serem assumidos por Cristo, ficam orientados para ele. Cristo passa a ser o seu princípio, centro e meta de unificação e plenitude. Por essa razão tornam-se radicalmente divinizados, atuam no aperfeiçoamento da obra da criação e são destinados a partilhar da mesma plenitude pascal de Cristo²⁹. É esse dinamismo escatológico, presente e atuante na realidade, que fundamenta e dá legitimidade à expressão “construir o Reino de Deus”.

A referência à construção do Reino, ao marcar presença na eucologia do atual missal, demonstra uma forma concreta de recepção do discurso escatológico elaborado no Concílio Vaticano II. Analisemos agora esta expressão, a partir de sua ocorrência na eucologia. Por meio dela, realça-se na missão da Igreja o empenho em vista da construção do reino:

Ó Deus, que fortaleceis e sustentais a Igreja por este admirável sacramento, concedei ao vosso povo unir-se ao Cristo por estes mistérios, para que, pela sua atividade nesse mundo, construa com liberdade o Reino do céu (pós-comunhão da missa pela Igreja-C).

E a nós, que agora estamos reunidos e somos povo santo e pecador, daí força para construirmos juntos o vosso Reino que também é nosso (oração eucarística V).

Também nos prefácios indicados para a celebração dos santos temos uma referência feita aos bem-aventurados como aqueles que, com seu exemplo e intercessão, animam a Igreja em sua missão de construtora do Reino: “Deles (dos santos) recebemos o exemplo que nos estimula na caridade e a intercessão fraterna que nos ajuda a trabalhar pela realização do vosso Reino” (prefácio dos santos II). “Neles chamais novamente os fiéis à

²⁹ Cf. MARTO. *Esperança cristã*, p. 86-87

santidade original e a experimentar já aqui na terra, construindo o vosso Reino, os dons reservados para o céu.” (prefácio das santas virgens e religiosos).

A menção da construção do Reino vem, por vezes, acentuando a identidade própria de determinadas vocações eclesiais:

Ó Deus, que destes no Evangelho um fermento para a humanidade, concedei aos vossos fiéis, chamados a viver no meio do mundo que, desempenhando suas funções na sociedade, abrasados de espírito cristão, construam sem cessar o vosso reino (coleta da missa pelos cristãos leigos).

Por meio do Espírito Santo, ele faz brotar do seio da Igreja, virgem e mãe, a variedade dos dons e carismas, necessários para a construção do vosso Reino (prefácio da missa no dia da consagração de virgens).

A atividade humana, também assumida como meio de construção do Reino, também é ressaltada. É o caso dos formulários para a missa pela santificação do trabalho: “Ó Deus, criador de todas as coisas, que nos impusestes a lei do trabalho, fazei que nossos empreendimentos sejam úteis à nossa vida, e possam, por vossa bondade, dilatar o Reino de Cristo” (Coleta da missa pela santificação do trabalho A).

A dimensão humanizadora do trabalho e, principalmente, o seu caráter de participação no aperfeiçoamento da criação, em sua caminhada rumo à plenitude pascal (cf. GS 34-35, 38-39) também são encontrados no atual missal. A ênfase recai sobre a colaboração no aperfeiçoamento da criação e no trabalho como expressão da caridade:

Ó Deus, que pelo trabalho humano aperfeiçoais e dirigis continuamente a imensa obra da criação, escutai as preces do vosso povo, concedendo a todos um trabalho que os enobreça e leve, cada vez mais unidos a servir seus irmãos e irmãs (Coleta da missa pela santificação do trabalho A – 2ª opção).

Ó Deus, que quisestes submeter as forças da natureza ao trabalho das pessoas, concedei que, aplicando-nos com espírito cristão à nossa tarefa, possamos, unidos a nossos irmãos e irmãs, praticar a verdadeira caridade e colaborar na obra da criação. (Coleta da missa pela santificação do trabalho B)

A redescoberta da centralidade do Reino e do Pai na pregação de Jesus foi uma das grandes riquezas oferecidas pela teologia moderna. A ênfase na experiência pessoal e comunitária do amor misericordioso do “Abbá” impactou fortemente a espiritualidade cristã nas últimas décadas. Durante séculos, por causa de uma pedagogia do medo, vigorou a imagem de um Deus severo e punitivo. O rigorismo espiritual tornou-se ainda mais acentuado pelos exageros retóricos oriundos de uma compreensão jurídica da salvação. Certo clima de terror, não poucas vezes, envolvia a pregação dos novíssimos. A pregação escatológica clássica acentuava muito mais o dia do juízo como o “*dies irae*”. Apresentava-se um horizonte ameaçador, iluminado pelos raios certos da punição divina e pelas chamas do inferno. A insistência exagerada na imagem de um Deus irado estorvava o acesso à

experiência de uma relação mais próxima e filial com o Pai misericordioso, base da experiência do Reino. O tom solene e hierático da eucologia era usado para confirmar uma postura temente e reverencial frente ao “*Rex tremendae majestatis*”.

Por outro lado, quando ocorre o encontro com Deus como o “Abbá” revelado em Jesus e se experimenta o seu amor misericordioso, revoluciona-se não só a compreensão sobre o próprio Deus, mas atinge-se diretamente a escatologia. Esta deixa de ser um discurso sombrio e amedrontador sobre as realidades últimas e converte-se na proclamação jubilosa da esperança de uma humanidade e uma criação salvas e plenificadas por Deus. É esse o exato ponto onde escatologia e espiritualidade interagem num encontro fecundo e promissor. Esta autêntica experiência espiritual gera aquele ambiente vital indispensável para a promoção de uma mistagogia escatológica.

As orações eucarísticas para missas com crianças expressam, com notável evidência, a recuperação desse elemento central da pregação escatológica de Cristo: o Pai amoroso. Nelas enfatiza-se uma concepção de Deus radicada na experiência vivida e comunicada por Jesus. Por sua destinação às assembleias com crianças estas anáforas foram elaboradas com uma maior liberdade criativa. Distanciaram-se do já mencionado tom solene e hierático da eucologia romana, mas ganharam uma nova densidade existencial e espiritual. Esse é um dos traços de maior evidência nessas orações eucarísticas, como podemos verificar. “Sim, ó Pai, vós sois muito bom: amais a todos nós e fazei por nós coisas maravilhosas. Vós sempre pensais em todos e quereis ficar perto de nós. Mandastes vosso Filho querido para viver no meio de nós”. (Prefácio da oração eucarística IX – Para missas com crianças I).

Nessas anáforas emerge uma linguagem cujos tons são mais afetivos e próximos do cotidiano. Ali se encontrou o espaço para a proclamação mais explícita da paternidade amorosa do Deus de Jesus Cristo.

Ó Pai querido, como é grande a nossa alegria em vos agradecer e, unidos com Jesus, cantar o vosso louvor. Vós nos amais tanto que fizestes para nós este mundo tão grande e tão bonito. [...]. Pai, vós nos amais tanto que nos destes o vosso Filho Jesus para que ele nos leve até vós. Vós nos amais tanto que nos reunis em vosso Filho Jesus para que ele nos leve até vós. Vós nos amais tanto que nos reunis em vosso Filho Jesus, como filhos e filhas da mesma família”. (Prefácio da oração eucarística X – Para Missas com crianças II). Sois Santo, ó Pai. Amais todas as pessoas do mundo e sois muito bom para nós”. (Pós- Sanctus da oração eucarística XI – Para Missas com crianças III).

As considerações que fizemos até aqui possibilitam a constatação de que a escatologia renovada logrou obter alguma influência na elaboração do missal romano de Paulo VI. Os elementos centrais da escatologia do Novo Testamento que analisamos (o Reino

e o Pai), praticamente ignorados pelos manuais de escatologia pré-conciliar, aparecem agora vertidos sob a forma de oração litúrgica e se tornam parte do cotidiano das comunidades eclesiais reunidas em oração.

b) As ações de Jesus como práxis escatológica

A soteriologia escatológica, contida na pregação de Jesus, se manifesta não só na força do seu anúncio, mas também no seu agir, na sua práxis como Filho do Pai. A práxis de Jesus é expressão primordial de sua atuação como salvador e instaurador da plenitude dos tempos (cf. Mt 11,3-6). Os relatos evangélicos enfatizam a misericórdia típica do agir de Jesus. Suas atitudes chegam a ser chocantes para o contexto de sua época. Jesus, rompendo com os preconceitos e o temor de contrair a impureza legal, ousou ir ao encontro dos publicanos e demais pecadores públicos (cf. Mt 9, 9-13; Mc 2,15-17; Lc 7,34). A comensalidade e o trato próximo com tal categoria de pessoas não foram motivados por meras razões filantrópicas ou sociais, mas por algo mais profundo e radical. Com essa postura Jesus revelou o interesse salvífico de Deus por essas pessoas.

Jesus, compartilhando a mesa com os pecadores (cf. Mt 9,10-11), foi uma proclamação da maior densidade escatológica. Àqueles que estavam afastados ou mesmo perdidos foi oferecida, em Jesus, a proximidade com Deus. Com o gesto da acolhida dispensada aos pecadores, Jesus intentou revelar que era o Pai quem os buscava. Era dele a iniciativa gratuita de restaurar a comunhão relacional rompida pelo pecado. O propósito de Jesus foi o de oferecer aos pecadores a salvação sem a imposição de condições prévias³⁰. Esse propósito situa-se, com plena coerência, na mensagem escatológica de Jesus. A proclamação e a oferta do dom da salvação tem nas “ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15,24) os seus primeiros destinatários. Todavia Israel não é o destinatário exclusivo. Por meio dele a promessa, em toda a sua amplitude, atingirá também a todos os povos.

A práxis de Jesus não se realizou somente em sua presença e atuação junto aos pecadores. O cuidado misericordioso em relação aos oprimidos e aos pobres foi outra concretização do seu agir escatológico. A pertença ao Reino, concedida a essas pessoas, é proclamada por Jesus nas bem-aventuranças como um “privilegio escatológico” (cf. Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23). Esta opção preferencial exprime a escolha de Deus pelos incapacitados de se reerguerem de sua insuficiência humana. A intervenção de Deus em favor deles - que passa pela pessoa de Jesus Cristo - já é a instauração do seu reinado escatológico e o advento do ano

³⁰ SCHÜRMANN. *Regno di Dio*, p.44-46

da graça do Senhor (cf. Lc 4,16-21). A práxis de Jesus visa libertar o ser humano da opressão do mal sob suas mais diversas manifestações. Com seus gestos libertadores Jesus encarnou o amor incondicional de Deus. Tais gestos não se reduziam a meros símbolos de uma salvação futura, mas foram verdadeira e propriamente sinais antecipatórios da salvação inaugurada. Na práxis de Jesus constatava-se a presença dinâmica do senhorio de Deus com sua força restauradora que socorre e salva³¹.

A dimensão libertadora da vida e da missão de Jesus possui no atual missal belas expressões eucológicas:

Ele sempre se mostrou cheio de misericórdia pelos pequenos e pobres, pelos doentes e pecadores, colocando-se ao lado dos perseguidos e marginalizados. Com a vida e a palavra anunciou ao mundo que sois Pai e cuidais de todos como filhos e filhas. (Prefácio da oração eucarística VI-D)

Jesus veio para nos salvar: curou os doentes, perdoou os pecadores, mostrou a todos o vosso amor, ó Pai, acolheu e abençoou as crianças (Prefácio da oração eucarística IX – Para missas com crianças I).

A ação libertadora de Jesus também foi demonstrada em sua vitória sobre o poder do mal. Os exorcismos testemunharam o resgate do ser humano de toda sujeição ao maligno (cf. por exemplo: Mc 1,23-26; Lc 4,33-35). O sentido último dos acontecimentos não pode ser dado pelas obras diabólicas³². Com os exorcismos Jesus operou uma verdadeira realização, ainda que parcial e incipiente, da soberania libertadora de Deus na história.

Jesus não se limitou a aliviar o sofrimento dos enfermos e endemoninhados, mas deu à sua atividade curadora uma interpretação transcendente: vê em tudo isso sinais de um mundo novo. Diante do pessimismo catastrófico que imperava nos setores apocalípticos, para os quais tudo está infestado pelo mal, Jesus anuncia algo sem precedentes: Deus está aqui. A cura dos enfermos e a libertação dos endemoninhados são a sua reação contra a miséria humana: anunciam já a vitória final da sua misericórdia, libertando o mundo de um destino marcado fatalmente pelo sofrimento e pela desgraça.³³

No pós-sanctus da oração eucarística IV temos uma verdadeira síntese do agir escatológico de Jesus. Sua origem está no amor do Pai e em seu desígnio de salvação universal. É em vista da realização desse desígnio que o Filho é enviado ao mundo. Sua encarnação é a instauração da plenitude dos tempos e os seus gestos libertadores dão testemunho dessa novidade radical. O Espírito Santo, artífice da nova criação, consumará a obra salvífica de Cristo levando a humanidade e a criação à plenitude.

E de tal modo, Pai Santo, amastes o mundo que, chegada a plenitude dos tempos, nos enviastes o vosso próprio Filho para ser o nosso Salvador.

³¹ Cf. GNILKA, Joachim. *Gesù di Nazaret, Annuncio e storia*. Brescia: Paideia, 1993, p. 152-176

³² Cf. PIAZZA, Orazio Francesco. *Padre nostro... liberaci dal male*. Teologi in dialogo. Milano: San Paolo, 2000

³³ PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 212

Verdadeiro homem, concebido do Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, viveu em tudo a condição humana, menos o pecado; anunciou aos pobres a salvação, aos oprimidos a liberdade, aos tristes a alegria. E para realizar o vosso plano de amor, entregou-se à morte e, ressuscitando dos mortos, venceu a morte e renovou a vida. E, a fim de não mais vivermos para nós, mas para ele que por nós morreu e ressuscitou, enviou de vós, ó Pai, o Espírito Santo, como primeiro dom aos vossos fiéis para santificar todas as coisas, levando à plenitude a sua obra.

Dessa forma, encontrar Jesus na história significa fazer a experiência singular do encontro com a plenitude escatológica, ainda que esta conserve a sua dimensão futura. Portanto, diante de Jesus Cristo, cada pessoa humana e cada geração são chamadas a tomar uma posição definida. Na experiência do senhorio de Deus, que realiza no hoje a salvação, a resposta humana toma a forma de acolhida na fé. Mediante a fé acolhe-se o dom salvífico de Deus e, conseqüentemente, se experimenta a alegria do relacionamento com Jesus já como convívio escatológico (cf. Mc 2,19)³⁴. Na celebração da liturgia temos a mais eminente expressão de tal convívio no decorrer da história.

O âmbito próprio de vivência desse processo é a autêntica experiência espiritual. Aceitar o convite do Reino, dispor-se a ingressar nele e, por conseguinte, receber a salvação é uma decisão que mergulha a totalidade da pessoa na experiência do amor divino e, gradativamente, confere à sua capacidade de amar dimensões que abrangem não só a humanidade, mas toda a criação. A práxis de Jesus tende necessariamente a se encarnar na práxis dos seus discípulos. Só entra em comunhão com Deus e seu Reino quem entra no movimento do seu amor³⁵.

As anáforas do missal romano também realçam a comunhão com a práxis de Jesus que deve ser assumida pela assembleia celebrante como parte integrante do culto cristão³⁶:

Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que a exemplo de Cristo e seguindo o seu mandamento, nos empenhos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo. (Intercessões da oração eucarística VI-D).

Sim, louvado seja o vosso Filho Jesus, amigo das crianças e dos pobres. Ele nos veio ensinar a amar a vós, ó Pai, como filhos e filhas e amar-nos uns aos outros como irmãos e irmãs. Jesus veio tirar do coração a maldade que não deixa ser amigo e amiga e trazer o amor que faz a gente ser feliz. Ele prometeu que o Espírito Santo ficaria sempre em nós para vivermos como

³⁴ Cf. ANCONA, G. *Escatologia Cristiana*, p. 266

³⁵ Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*, Brescia: Queriniana, 1994, v. 2, p.377

³⁶ Em sua maior radicalidade e originalidade o culto cristão é a própria vida cristã em sua totalidade, assumida como seguimento a Cristo e oblação oferecida ao Pai na comunhão do Espírito Santo (cf. Rm 12,1).

filhos e filhas de Deus. (Pós-sanctus da oração eucarística X – para missas com crianças II).

A expressão “sinais dos tempos”, tão densa de significação escatológica, ganha lugar numa das anáforas. A percepção desses sinais é o ponto de partida para os membros da Igreja assumirem como sua a práxis de Jesus:

Fazei que os membros da Igreja, à luz da fé, saibam reconhecer os sinais dos tempos e empenhem-se de verdade no serviço do Evangelho. Tornai-nos abertos e disponíveis para todos, para que possamos partilhar as dores e angústias, as alegrias e as esperanças, e andar juntos no caminho do vosso Reino (Intercessões da oração eucarística VI-C).

Outro elemento de notável significação escatológica na práxis de Jesus foi o chamamento dos doze (cf. Mc 3, 13-19) No gesto simbólico efetuado por Jesus, reunindo em torno de sua pessoa um grupo mais restrito de discípulos, não se pretendeu a constituição de uma elite. O seguimento de Jesus é uma realidade universal, radicada na identidade aberta da sua própria vida e pregação: “Vós constituístes a vossa Igreja sobre o alicerce dos apóstolos, para que ela fosse, no mundo, um sinal vivo da vossa santidade e anunciasse ao mundo o Evangelho da salvação” (prefácio dos apóstolos II). Os doze foram constituídos por Jesus como sinal da totalidade do povo de Deus, o novo Israel escatológico. Tudo aquilo que Jesus refere aos doze, refere também a toda comunidade dos discípulos. Os doze são o germe da nova comunidade, constituída a partir da ação escatológica de Cristo como sinal proléptico da salvação universal.

Concluindo este tópico podemos nos perguntar: onde se fundamenta a práxis escatológica de Jesus? O agir de Jesus funda-se em sua singular relação filial com o Pai e no seu amor salvífico pelo mundo que o leva a anunciar e instaurar o Reino. Por essa razão, o seu agir reveste-se de uma autoridade única. Na práxis de Jesus, o enviado do Pai, já se faz presente e atuante o Reino de Deus. Jesus está consciente de que sua vida se move em sintonia com Deus e de que, ele mesmo, é o mediador do amor misericordioso do Pai e do Reino que vem. Ele igualmente sabe que seus gestos realizam a fidelidade à vontade divina e que a sua palavra possui um caráter de plenitude ³⁷. Portanto, o agir escatológico de Jesus é revestido de poder e de autoridade por causa dessas duas grandes referências: ser todo para o Pai e ser todo para o Reino. Tudo isso em vista da salvação universal.

³⁷ Cf. PANNENBERG. *Teologia sistemática*, p. 378

3.5 A páscoa de Cristo como evento escatológico

A pretensão de Jesus - quanto à presença do Reino de Deus em sua pessoa e suas obras - foi confirmada, de forma extremamente significativa, nos eventos da páscoa. A morte e a ressurreição fornecem o sentido escatológico global do evento histórico Jesus Cristo³⁸. É a partir desses fatos que se interpreta a existência inteira de Jesus dentro de seu sentido escatológico. Mediante a revelação de Jesus, morto e ressuscitado, como o Filho de Deus inaugura-se também uma nova compreensão sobre o futuro escatológico de toda a criação.

3.5.1 O sentido escatológico da cruz

Historicamente a morte de Cristo foi a consequência lógica da rejeição de sua mensagem por parte de seus adversários. Jesus incomodou a muitos em Israel, não só com suas palavras e ações, mas, principalmente, com o significado profundo nelas imprimiu: uma nova compreensão do futuro escatológico. Ou seja, Jesus orientou para o futuro o presente histórico. Fez isso mediante uma práxis que determinou a irrupção antecipada do *éschaton* no hoje da história. Tal irrupção não se deu de forma espetacular e gloriosa, mas sob a forma despretensiosa do serviço prestado aos pobres, sofredores e pecadores. As curas, a compaixão diante da miséria humana, o perdão dado aos pecadores, os exorcismos, a proximidade com os últimos foram autênticas manifestações do Reino. Todavia tal revelação não contou com uma acolhida tranquila e benévola da parte de muitos contemporâneos de Jesus. Essa antecipação ativa do Reino de Deus foi uma verdadeira pedra de escândalo, um ponto de divergência e polêmica, muito maior que qualquer outra prerrogativa teológica reivindicada por Jesus acerca dele mesmo.

O conflito ocorrido entre Jesus e seus adversários passou também pelo modo diverso como consideravam o futuro. Para Jesus - em virtude do dinamismo próprio do Reino - o futuro já irrompeu e se realiza no presente. Sua pregação e sua práxis manifestaram isso. Os inimigos de Jesus não só não perceberam essa realidade, mas a ela se opuseram tenazmente. Por esta razão, conjuraram em vista da morte de Jesus. A meta era aniquilar o seu futuro e manter a realidade presente naquele *status quo* que os favorecia tanto no âmbito político, econômico e social quanto no religioso³⁹.

³⁸ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 268

³⁹ Cf. WIEDERKEHR. *Prospettive dell'escatologia*, p. 46; SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 287-309; THEISSEN, Gerd e MERZ, Anette. *Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002

Jesus e seu anúncio de misericórdia e de amor não foram considerados dignos de fé. Os poderes dominantes naquela época julgaram-no como merecedor daquele gênero de morte reservado aos piores pecadores. Ao próprio Jesus não passava oculta a possibilidade de ser morto de forma cruel e violenta.

O final trágico de Jesus não foi uma surpresa. Fora sendo gestado dia a dia desde que ele começou a anunciar com paixão o projeto de Deus que ele trazia no coração. Enquanto as pessoas o acolhiam quase sempre com entusiasmo, em diversos setores ia soando o alarme. A liberdade daquele homem cheio de Deus revela-se inquietante e perigosa. Sua conduta original e inconformista os irritava. Jesus era um estorvo e uma ameaça. [...] a rejeição ia se gestando, não no povo, mas entre os que viam seu poder religioso, político e econômico correr perigo⁴⁰.

Todavia a morte de Jesus não é somente o resultado de um insucesso ou o fim trágico de um profeta rejeitado. O sentido mais profundo dessa morte só pode ser encontrado a partir de uma perspectiva teológica. A significação teológica da morte na cruz deve ser buscada na leitura de fé que o próprio Jesus e, depois, a comunidade cristã fizeram desse acontecimento. Sua morte torna-se plenamente compreensível como o destino devido à sua obediência filial ao projeto salvífico universal do Deus-Abbá⁴¹. A morte na cruz representa o ápice da sua existência de serviço em favor da humanidade inteira, mas, sobretudo, dos pecadores.

Analisemos agora o caráter escatológico da cruz, tomando como referência alguns exemplos extraídos da eucologia do missal romano.

a) Narrativa da instituição

Vários estudiosos afirmam que, historicamente, não é fácil estabelecer uma certeza exata sobre a interpretação que Jesus deu à sua morte⁴², todavia as suas palavras por ocasião da última ceia dão um testemunho eloquente da significação conferida aos acontecimentos finais. As palavras de Jesus, que acompanham a ação de graças recitada sobre o pão e o vinho, estão articuladas em torno de categorias fundamentais do Antigo Testamento (aliança, senhorio de Deus, sacrifício e expiação, culto e anúncio escatológico). Tais categorias, por sua vez, são referidas a um centro de convergência que as unifica: Cristo em seu mistério pascal. Através dele se cumpre de forma perfeita o desígnio salvífico do Pai. Na

⁴⁰ Cf. PAGOLA. *Jesus histórico*, p. 399-400

⁴¹ Cf. SCHÜRMANN. *Regno di Dio*, p. 55-78

⁴² Cf. SCHÜRMANN, Heinz. *Gesù di fronte alla propria morte*. Riflessioni esegetiche e prospettive. Brescia: Morcelliana, 1983; LÉON-DUFOUR, X. *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*. Torino: Leumann/LDC, 1982; GUILLET, J. *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*. Assisi: Cittadela, 1992

eucaristia encontra-se reunido tudo o que Deus fez e fará pela humanidade e pelo cosmos na história da salvação⁴³. Dessa forma, o sentido escatológico da morte na cruz tem na narrativa da instituição da eucaristia uma referência fundamental. Examinemos mais proximamente esta parte da anáfora sob uma perspectiva escatológica.

O contexto da última ceia demonstra que Jesus tinha plena consciência da iminência de sua morte. Naquela ceia ritual, ele conferiu à sua morte um significado em consonância com o que foi a sua vida. Sua morte não foi um fracasso ou uma tragédia, mas o ato inaugural da paz e da salvação plenas, comunicadas por Deus a toda a criação. No mistério pascal estamos diante da mais eloquente revelação do Reino de Deus anunciado por Jesus em sua vida pública.

A essa nova realidade, onde se cumpre a promessa de Deus, Jesus associa os seus discípulos mediante o gesto de tomar o pão e o cálice, dar graças e fazê-los passar por entre seus convivas. Isto significa que eles, compartilhando a mesma mesa com Jesus, tomam também parte em seu destino. Destino que é o de entregar-se totalmente às mãos do Pai e enfrentar a morte na esperança certa de realizar o Reino de Deus no mundo e na história.

Pão e vinho são o sinal ou sacramento do corpo e sangue do Senhor. O significado dessa linguagem no mundo bíblico-judaico⁴⁴ revela que, nesse contexto, “corpo” significa a totalidade da pessoa. Por isso a mentalidade semita diz que o ser humano não tem corpo, mas é corpo. Destarte o pão é a existência de Jesus que ele mesmo compartilha com seus discípulos. É uma existência doada como salvação.

Explicitando ainda mais a semântica do termo corpo, quando empregado no relato institucional, Cesare Giraudo parte da significação dos termos gregos para carne (*sárx*) e corpo (*soma*) e chega aos mesmos termos em aramaico (*gufá*) e siríaco (*págra*). Seus referenciais são os estudos de renomados teólogos e exegetas tais como Gustav Dalman, Joseph Bonsirven e Joachim Jeremias. Esse amplo e complexo itinerário semântico revela os variados matizes do termo corpo (o corpo vivo e o corpo exânime, o corpo pessoal de Cristo e seu corpo eclesial) e o seu alcance teológico: é a comunhão no corpo sacramental de Cristo que converte a assembleia celebrante em seu corpo eclesial. Tal transformação é de ordem escatológica. Desta forma, a menção do corpo pessoal de Cristo no relato institucional guarda uma correspondência direta com a epiclese pela constituição do corpo eclesial. Tal constituição

⁴³ Cf. STÖGER, Alois. Eucaristia. In *Dizionario di teologia biblica*. Brescia: Morcelliana, 1975, p. 495

⁴⁴ Cf. FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992, p.219

acontece pela participação no corpo sacramental que, com esse fim, se faz presente sobre o altar⁴⁵.

Na tradição bíblica o sangue é símbolo da vida. Quando os israelitas desejavam oficializar uma aliança com Deus ofereciam-lhe sacrifícios cruentos. Na última ceia o sangue designa a morte de Jesus como gesto supremo de amor e fidelidade entre Deus e as suas criaturas. Na declaração institucional, Jesus interpreta profeticamente a sua própria morte e apresenta-a como morte vicária do Servo de YHWH em remissão dos muitos (cf. Is 53)⁴⁶. É o sinal eficaz da reconciliação e da comunhão plenas. Identifica também a nova aliança. Esta é a aliança escatológica cuja lei é inscrita por Deus no íntimo do homem (cf. Jr 31,33). Nela foi eliminada a raiz de infidelidade que é o pecado. Beber do cálice já é participar desde agora da redenção operada por Jesus e pregar a comunhão futura⁴⁷.

O mandato de Jesus “fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19c) é cumprido não com a mera observância material de um rito. Tornar viva a memória de Jesus exige a disposição e o compromisso histórico de se viver na mesma orientação existencial de Jesus: fidelidade ao Pai e ao Reino como realização da entrega da própria vida. Em todos os tempos essa ordem de iteração capacita a Igreja a ingressar no mistério pascal como uma experiência salvífica dotada de plena atualidade.

Se Jesus não tivesse instituído a eucaristia, o evento de sua morte e ressurreição teria permanecido isolado naquelas coordenadas de tempo e espaço que foram as suas, e a Igreja das gerações subsequentes, que somos nós, não teria modo de voltar a imergir salvificamente nele. Mas, pela inefável graça divina, não foi assim. A celebração eucarística é, portanto, em sumo grau e ao mesmo tempo, nosso calvário e nossa páscoa. Pelo batismo fomos imersos, de uma vez para sempre, na morte-ressurreição do Senhor, mas não nos tornamos perfeitos. Por isso a volta ao calvário se impõe teologicamente. Celebrando a eucaristia, recebendo a comunhão, todo domingo ou todo dia, vamos ao calvário e ao sepulcro vazio: não vamos fisicamente, mas no *memorial* mediante a retomada ritual do signo profético do pão e do cálice, por meio de uma ação figurativa e, portanto, sacramental e, por isso, absolutamente real⁴⁸.

Uma análise dos textos bíblicos revela que a narrativa da última ceia possui uma clara configuração escatológica. Exemplifica esta afirmação a narrativa da páscoa de Jesus em Lucas (cf. Lc 22, 14-23). O texto lucano enfatiza a declaração de Jesus de que não mais comerá daquela ceia nem beberá daquele cálice “até que venha o Reino de Deus” (Lc 22,18).

⁴⁵ Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 158-163

⁴⁶ Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 177-178

⁴⁷ Cf. FABRIS; MAGGIONI. *Os Evangelhos II*, p. 220

⁴⁸ Cf. GIRAUDO. *Redescobrimos a eucaristia*, p. 82

O contexto nos conduz ao cumprimento da promessa escatológica feita a Israel: o estabelecimento definitivo do Reino de Deus. Tal cumprimento foi proclamado na última ceia pascal presidida por Jesus, às vésperas da sua paixão. Na realidade, o que ali se deu já é uma nova ceia. Transcendeu-se o memorial da libertação histórica de Israel no Egito. E, nesta ceia derradeira, deu-se o cumprimento do Reino de Deus na história de Jesus de Nazaré. Ritualmente, tomando em suas mãos o pão e o vinho, dando graças sobre eles e distribuindo-os, Jesus antecipou a sua total oblação ao Pai consumada na cruz. Por esta oblação se dá a reconciliação e o retorno da humanidade e de toda criação a Deus pela remissão dos pecados. Essa realidade da reconciliação e do retorno a Deus pelo sacrifício de Cristo é a primeira nota escatológica presente no relato institucional.

A segunda nota escatológica presente no relato institucional é encontrada na narrativa da ceia em Emaús (cf. Lc 24, 13-34). Nela o Senhor é reconhecido no momento da fração do pão: “Depois que se sentou à mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e deu a eles. Neste momento, seus olhos se abriram e eles o reconheceram. Ele, porém, desapareceu da vista deles” (Lc 24,30-31).

Em Emaús, os discípulos confessaram Jesus como o Ressuscitado no qual se cumpriram as profecias não só sobre o Messias, mas também sobre o Reino⁴⁹. Cristo, com sua ressurreição, inaugurou a plenitude do *éschaton*, isto é, a realidade restaurada em Deus e tornada definitiva, não apenas para a humanidade, mas para toda a criação. Doravante os discípulos do Ressuscitado celebrarão a ceia em sua memória até que ele venha. Esta celebração não é uma estrutura fechada, reduzida ao ritualismo ou à mera lembrança de um fato extraordinário do passado. A ceia dos discípulos, a eucaristia, se converteu em profecia da plenitude futura. Em meio às vicissitudes da história a eucaristia comunica esperança e aponta para o banquete celeste, isto é, para o Reino de Deus enquanto realidade total.

b) O tema da cruz nos prefácios

O prefácio é um elemento eucológico típico da liturgia romana. No rito romano, ao contrário das liturgias orientais, não se multiplicaram as anáforas. A atual variedade é fruto da reforma litúrgica oriunda do Vaticano II. Desde os primeiros séculos fixou-se uma única oração eucarística denominada Cânon Romano. Quando comparamos o Cânon Romano com as anáforas orientais percebemos uma notável diferença. No oriente cada anáfora constitui

⁴⁹ Cf. MAZZA, Enrico. La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. *La Maison Dieu*, Paris, n. 220, p. 94, 1999

uma unidade que apresenta uma visão de conjunto da economia salvífica. O louvor e a ação de graças abraçam a totalidade da história da salvação: da criação à parusia. Muitas delas são extensamente desenvolvidas como a anáfora de São Basílio. Por sua vez, o rito romano por não dispor, durante séculos, dessa variedade de anáforas optou pela elaboração dos prefácios. Os prefácios são solenes orações de louvor e ação de graças, adaptados a cada momento do ano litúrgico.

O missal romano de Paulo VI conservou esses prefácios variáveis, inserindo-os nas orações eucarísticas I e III pois não possuem prefácio próprio. Na composição das novas anáforas romanas seguiu-se o exemplo salutar das anáforas orientais, compondo-as com um prefácio fixo e com um discurso eucológico unitário.

Cada prefácio bendiz e louva a Deus por um aspecto específico da história da salvação. O prefácio pode ser dividido em três partes⁵⁰: o convite ao louvor, o motivo do louvor, a transição para o canto do Santo.

No convite ao louvor o elemento principal são os verbos que expressam glorificação de Deus (dar graças, louvar, cantar hinos, glorificar, confessar, bendizer). A liturgia romana, no entanto, é bastante sóbria no uso desses verbos, como, aliás, em termos gerais, é próprio do espírito dessa família litúrgica. A parte central do prefácio expressa a razão que leva a assembleia reunida a entoar hinos a Deus [...]. Por fim, o prefácio conclui conduzindo para o canto do Santo. Nessa transposição transparece o sujeito que eleva o seu louvor: a assembleia reunida, em comunhão com toda a Igreja dos bem-aventurados, santos e anjos, cujo louvor se entoará em seguida⁵¹.

Em vários prefácios é explicitado o sentido escatológico da cruz como motivo de louvor e ação de graças para a Igreja reunida em oração. Analisemos alguns exemplos. O missal romano de Paulo VI possui dois prefácios intitulados como prefácios da Paixão. O primeiro deles (subtitulado como “o poder da cruz”) é indicado para a quinta semana da quaresma e missas onde se celebram os mistérios da cruz e paixão do Senhor. O segundo (subtitulado como “a vitória da paixão”) é próprio para a segunda, terça e quarta-feira da Semana Santa.

O primeiro prefácio da Paixão, subtitulado como “o poder da cruz”, enfatiza três elementos de grande densidade escatológica: o alcance cósmico da salvação operada na cruz, o julgamento do mundo e a glorificação do crucificado: “O universo inteiro, salvo pela paixão do vosso Filho, pode proclamar a vossa misericórdia. Pelo poder radiante da cruz vemos com clareza o julgamento do mundo e a vitória de Jesus crucificado”.

⁵⁰ Cf. Giraudo. Redescobrimo a eucaristia, p. 27-29

⁵¹ TABORDA, Francisco. *O memorial da páscoa do Senhor*. Ensaio litúrgico-teológico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009, p. 108

O segundo prefácio da Paixão, denominado “a vitória da paixão” apresenta como motivo de ação de graças não só a proximidade com o tríduo pascal, mas a vitória escatológica de Cristo e a entrada da humanidade no mistério da redenção: “Já se aproximam os dias de sua Paixão salvadora e de sua gloriosa ressurreição. Dias em que celebramos com fervor a vitória sobre o antigo inimigo e entramos no mistério da nossa redenção”.

O prefácio da exaltação da santa cruz (a vitória da cruz) também contempla a vitória pascal de Cristo. O seu louvor se enraíza nos primórdios da história da salvação. Na gênese da humanidade ocorreu a desobediência a partir de um lenho (a árvore do conhecimento do bem e do mal: Gn 2,7-9; 3,1-7). Em Jesus Cristo, o novo Adão, essa desobediência foi reparada superabundantemente e oferecida à humanidade a graça da reconciliação (cf. Rm 5,12-19). Tal fato também se deu num lenho: a árvore da cruz: “pusestes no lenho da cruz a salvação da humanidade, para que a vida ressurgisse de onde a morte viera. E o que vencera na árvore do paraíso, na árvore da cruz fosse vencido”.

O prefácio da Páscoa V (O Cristo, sacerdote e vítima) fornece uma interpretação do sacrifício pascal de Cristo na cruz como lugar de sua revelação como sacerdote e vítima. Essa terminologia tem suas raízes na estrutura cultural do Antigo Testamento sendo, porém, relida à luz do mistério da páscoa de Cristo. É Cristo quem leva à plenitude aquilo que os sacrifícios antigos intentavam: a paz e a reconciliação entre Deus e suas criaturas (cf. Hb 10,5-25). O movimento de reconciliação parte da iniciativa e do protagonismo de Deus através de Jesus Cristo: ele é o sacerdote. Em sua humanidade crucificada é estabelecido o fundamento que torna possível o retorno à comunhão com Deus: ele é a vítima pascal. O seu caráter de vítima de reconciliação cumpre-se em sua obediência filial até a entrega que faz de si mesmo, pregado na cruz: “Pela oblação do seu corpo pregado na cruz levou à plenitude os sacrifícios antigos. Confiante entregou em vossas mãos o seu espírito, cumprindo inteiramente a vossa santa vontade, revelando-se, ao mesmo tempo, sacerdote, altar e cordeiro”.

O prefácio comum I (a restauração universal em Cristo) radica o seu louvor no alcance universal do sacrifício pascal de Cristo. Na cruz Jesus se manifesta como o fundamento de toda a criação e, por meio dela, concede a participação em sua plenitude. O seu esvaziamento por amor chega até a humilhação da morte na cruz, mas nela já tem início a sua exaltação e a exaltação daqueles que a ele se unem pelo cumprimento de sua vontade (cf. Fl 2, 1-11).

Quisestes que ele fosse o fundamento de todas as coisas, e a todos destes participar de sua plenitude. Sendo verdadeiro Deus despojou-se da sua

glória. E, pelo sangue derramado na cruz, trouxe a paz ao mundo inteiro. Elevado acima de toda criatura, tornou-se fonte da salvação para todos os que fazem a sua vontade.

A mesma motivação para o louvor pode ser encontrada no prefácio fixo da oração eucarística II. Esse prefácio também aparece elencado como o prefácio comum VI (o mistério da salvação em Cristo). A oração eucarística II foi elaborada a partir da anáfora de Hipólito de Roma. Não se trata de uma cópia literal desta antiquíssima oração eucarística, mas de uma formulação nova que guarda muitas correspondências com o modelo que lhe serviu de inspiração⁵². Cesare Giraudo demonstra que essas correspondências são verbais e não estruturais. A estrutura da anáfora da Tradição Apostólica é anamnética e a da oração eucarística II é epiclética⁵³. O prefácio da oração eucarística é uma ação de graças pela redenção oferecida em Cristo. Toda a ação de graças culmina na exaltação do evento Jesus Cristo. A encarnação do Verbo, a Palavra viva pela qual tudo foi criado (cf. Jo 1,18; 1Cor 8, 16; Cl 1, 15-17), já é o início dos tempos escatológicos. Desta forma nesse prefácio encontramos essas expressões: “Ele é a vossa Palavra viva pela qual tudo criastes. Ele é o nosso salvador e redentor, verdadeiro homem, nascido da Virgem Maria”.

A Igreja reunida em oração não mais aguarda a salvação prometida, mas a experimenta como promessa realizada. Por esta razão, Cristo é proclamado como salvador e redentor e como aquele que congrega um povo santo – o povo dos tempos escatológicos – como sinal e começo da realidade definitiva (cf. Tt 2,13; 1Pd 2,9). A menção do mistério da cruz – e, principalmente, do seu sentido escatológico – aparecem ao final e vem expresso mediante uma metáfora de grande beleza: “ele para cumprir a vossa vontade e reunir um povo santo para o vosso louvor, estendeu os braços na hora da sua paixão a fim de vencer a morte e manifestar a ressurreição”. Ou seja, o prefácio da oração eucarística II descreve a obra salvífica de Cristo como vitória sobre a morte e manifestação da ressurreição. Nas homilias pascais de Hipólito de Roma aparece a caracterização da salvação em Cristo como uma obra cósmica. O “estendeu os braços na hora da sua paixão” nos remete à metáfora dos braços imensos de Deus que envolvem toda a criação e sustentam a sua existência. A imagem da cruz, associada ao abraço universal de Deus, é muito cara ao simbolismo pascal porque revelam o alcance cósmico da salvação em Cristo e a sua perpetuidade ao longo dos tempos⁵⁴.

⁵² Cf. JOURNAL, Pierre. La composition des nouvelles prières eucharistiques. *La Maison Dieu*, Paris, n. 94, p. 47, 1968

⁵³ Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p.393

⁵⁴ Cf. HIPPOLYTE DE ROME. Homélies pascales. In NAUTIN, P. *Une homélie inspire du traité sur la Pâque d'Hippolyte*. Sources Chrétiennes 27, Paris, 1950, p. 11-113.

O prefácio da oração eucarística II, analisado à luz da escatologia, apresenta a ligação entre a eucaristia e a vitória pascal de Cristo sobre a morte. Sendo a anáfora da Tradição Apostólica, quanto ao conteúdo, a fonte principal dessa oração eucarística convém notar que no texto eucológico original a ação de graças desemboca diretamente na narrativa institucional, já que nele não existia a presença do Sanctus. Há, pois, uma relação de continuidade entre esses dois elementos (ação de graças e narrativa institucional) no texto-fonte. Isto quer dizer que – dentro da lógica da anáfora de Hipólito de Roma – foi justamente para destruir a morte e manifestar a ressurreição que Jesus tomou o pão e o cálice em suas mãos, rendeu graças e partilhou-os com seus discípulos. Foi com esse propósito que Jesus instituiu a eucaristia.

Analisado à luz da escatologia o prefácio da oração eucarística II apresenta a ligação entre eucaristia e manifestação da vida que vence a morte. Esse prefácio é tributário de uma concepção escatológica de salvação. Assim a eucaristia celebra a ação salvífica de Deus que - em Cristo - torna a humanidade e, por extensão, toda a criação participantes de seu triunfo sobre a morte.

Outros dois prefácios abordam o tema da cruz. O primeiro é o da solenidade do Sagrado Coração de Jesus. Este prefácio se centra no amor salvífico de Jesus, manifestado em sua entrega total na cruz. É esse amor que faz jorrar, do lado aberto pela lança (cf. Jo 19,34), os sacramentos da Igreja. Isso significa que todos os sacramentos celebram - cada qual a seu modo - o mistério pascal de Cristo, bem como inserem os seus celebrantes no dinamismo pascal que rumo para a plenitude da salvação:

Elevado na cruz, entregou-se por nós em seu imenso amor; e de seu lado aberto fez jorrar, com a água e o sangue, os sacramentos da Igreja, para que todos os homens, atraídos ao seu Coração, viessem beber com perene alegria da fonte salvadora.

O prefácio da festa da transfiguração⁵⁵ do Senhor dá o sentido profundo dessa comemoração. “O missal romano de Paulo VI enriquece a festa com um prefácio próprio, com simbolismo que condensa o conteúdo do mistério”⁵⁶. A cruz só deixa de ser escândalo quando iluminada pela glória da páscoa de Cristo-cabeça da Igreja e de seus membros:

Ele manifestou sua glória perante as testemunhas que escolhera, e fez resplandecer como sol o seu corpo igual ao nosso para afastar do coração dos

⁵⁵ A festa da transfiguração não é uma duplicata do que celebramos no 2ª domingo da quaresma. Na quaresma a transfiguração é celebrada no contexto da purificação e da iluminação dos catecúmenos e de toda a comunidade cristã em vista da solenidade pascal. No dia 6 de agosto temos, porém, uma festa propriamente dita da transfiguração. Cf. BERGAMINI. *Cristo, Festa da Igreja*, p. 435

⁵⁶ BERGAMINI. *Cristo, Festa da Igreja*, p. 435

discípulos o escândalo da cruz e manifestar deste modo, como cabeça da Igreja, o esplendor que refulgiria em todos os seus membros.

c) O tema da cruz na eucologia menor⁵⁷

A celebração da eucaristia no rito romano é pontuada, em sua estrutura, por três orações dotadas de notável conteúdo teológico. São elas a coleta, a oração sobre as oferendas e a oração pós-comunhão. A oração da coleta conclui o rito de entrada e introduz a assembleia na celebração do dia. Esta oração é introduzida por um convite (o “oremos” do celebrante) dirigido à assembleia para que tome consciência da presença de Deus e se recolha em oração, formulando silenciosamente os seus pedidos. Em seguida o presidente recita a coleta, oração que exprime a índole própria daquela celebração e a súplica a Deus Pai, por Cristo, no Espírito Santo⁵⁸. A assembleia reunida dá assentimento, unindo-se à súplica do presidente da celebração, através do amém final (cf. IGMR 55).

A oração sobre as oferendas é recitada após serem depositadas sobre o altar as oferendas e concluídos os ritos que as acompanham. Esta oração recolhe os motivos de ação de graças, a partir do sentido das oferendas do pão e do vinho, e desperta as atitudes interiores de união da comunidade celebrante com o sacrifício pascal de Cristo⁵⁹. A linguagem ofertorial que se usa nesse momento, deve ser entendida prolepticamente como antecipação. Fala-se dos dons colocados sobre o altar como se já então fossem o corpo e o sangue de Cristo oferecidos no memorial⁶⁰.

A oração pós-comunhão recolhe o movimento celebrativo que conduz a assembleia à comunhão sacramental. A participação no sacrifício eucarístico tem na comunhão o seu ápice celebrativo. É dentro desse quadro referencial que se situa a chamada oração *post-communio* como conclusão dos ritos de comunhão. “Para completar a oração do Povo de Deus e encerrar todo o rito de comunhão, o sacerdote profere a oração depois da comunhão, em que implora os frutos do mistério celebrado” (IGMR 89).

O sentido escatológico da cruz aparece em orações de vários momentos do ano litúrgico. A coleta do 5º domingo da quaresma proclama o amor de Cristo pelo mundo

⁵⁷ Por eucologia menor designamos, nesta tese, as orações da coleta, sobre as oferendas e pós-comunhão.

⁵⁸ A maioria expressiva das coletas é dirigida ao Pai. As dirigidas ao Filho são raras exceções. Exemplifica este caso a coleta da solenidade do Corpo e Sangue do Senhor.

⁵⁹ Cf. BECKHÄUSER, Alberto. *A liturgia da missa: teologia e espiritualidade da eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 59; JUNGSMANN, Josef Andreas. *Missarum Solemnia: origens, liturgia e teologia da missa romana*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 560-567

⁶⁰ Cf. TABORDA. *Memorial da Páscoa do Senhor*, p. 142-143 (nota 71)

mediante a sua entrega à morte (cf. Jo 3, 16-17). O termo “mundo” aqui significa a humanidade pecadora e toda a criação ligada a ela. É o amor de Deus em ação, a caridade, que restaura a comunhão relacional rompida pelo pecado. A metáfora do caminhar evoca o seguimento a Cristo na história e o serviço ao Reino como forma privilegiada da humanidade experimentar em si a salvação e comunicá-la ao mundo: “Senhor nosso Deus, dai-nos por vossa graça caminhar com alegria na mesma caridade que levou o vosso Filho a entregar-se à morte no seu amor pelo mundo”.

A coleta da sexta-feira santa (2ª opção) apresenta a paixão do Senhor como potência destruidora da morte transmitida pelo primeiro pecado (cf. Rm 5, 12; 1 Cor 15,21). É a partir da força, emanada do sacrifício de Jesus, que a humanidade é escatologicamente transfigurada, assemelhando-se ao Filho e recebendo, por isso, a imagem do homem novo (cf. Rm 6, 1-11; Ef 4, 22-24; 1 Jo 3,2):

Ó Deus, pela Paixão de Nosso senhor Jesus Cristo destruístes a morte que o primeiro pecado transmitiu a todos. Concedei que nos tornemos semelhantes ao vosso Filho e, assim como trouxemos pela natureza a imagem do homem terreno, possamos trazer pela graça a imagem do homem novo.

A coleta da solenidade do Santíssimo Sacramento do Corpo e do Sangue do Senhor refere-se à eucaristia como memorial da Paixão. Memorial deve ser entendido não como mera recordação do passado, mas como sinal eficaz que torna presente, em cada geração, os efeitos da sacrifício redentor. Os “frutos da redenção” são a transformação escatológica operada a partir da cruz, já mencionada na coleta da sexta-feira santa: “Senhor Jesus Cristo, neste admirável sacramento nos deixastes o memorial da vossa Paixão. Dai-nos venerar com tão grande amor o mistério do vosso corpo e do vosso sangue, que possamos colher continuamente os frutos da vossa redenção”.

Na mesma linha eucológica temos a pós-comunhão do 17º domingo do tempo comum: “recebemos, ó Deus, este sacramento, memorial permanente da paixão do vosso Filho; fazei que o dom da vossa inefável caridade possa servir à nossa salvação”. Da mesma forma, a oração pós-comunhão do 26º domingo do tempo comum enraíza a vida nova e a sua plenitude escatológica na paixão de Cristo celebrada no mistério eucarístico: “Ó Deus, que a comunhão nesta eucaristia renove a nossa vida para que participando da paixão de Cristo neste mistério, e anunciando a sua morte, sejamos herdeiros da sua glória”. Por sua vez, a oração sobre as oferendas do 32º domingo do tempo comum realça a dimensão presente da paixão celebrada na eucaristia. Seu pedido visa tanto a recondução criatural à comunhão com Deus (metaforizadas no “olhar de perdão e de paz”) quanto a vivência e encarnação do mistério pascal de Cristo no cotidiano dos comungantes: “Lançai, ó Deus, sobre o nosso

sacrifício um olhar de perdão e de paz, para que, celebrando a paixão do vosso Filho, possamos viver o seu mistério”.

A unicidade e a plenitude escatológica do sacrifício da cruz são proclamadas na oração sobre as oferendas do 16º e do 21º domingos do tempo comum. Na primeira temos o reconhecimento de que os sacrifícios da antiga aliança alcançaram sua plenitude no sacrifício da cruz (cf. Hb 9, 11-28; 10, 5-18) e suplica-se que os dons oferecidos tenham um alcance salvífico universal. Há também a apresentação de Abel e seu sacrifício como prefiguração do sacrifício pascal de Cristo (cf. Hb 11,4; 12,24): “Ó Deus, que no sacrifício da cruz, único e perfeito, levastes à plenitude os sacrifícios da Antiga Aliança, santificai, como o de Abel, o nosso sacrifício, para que os dons que cada um trouxe em vossa honra possam servir para a salvação de todos”.

Na oração sobre as oferendas do 21º domingo comum apresenta-se o sacrifício da cruz como o princípio de congregação do novo Povo de Deus, a comunidade escatológica da plenitude dos tempos (cf. Ef 2, 11-22): “Ó Deus, que pelo sacrifício da cruz, oferecido uma só vez, conquistastes para vós um povo, concedei à vossa igreja a paz e a unidade”.

A significação soterio-escatológica da cruz e da morte de Jesus, quando abordada a partir da eucologia do missal romano de Paulo VI, revela o seu alcance não só histórico, mas cósmico. Portanto, o discurso escatológico, presente nesse texto litúrgico, harmoniza-se tanto com as referências fundamentais que configuram a escatologia em suas fontes bíblicas e patrísticas quanto com os avanços e redescobertas promovidas pela teologia moderna.

3.5.2 O sentido escatológico da ressurreição

O sentido escatológico da cruz de Jesus se revela plenamente no evento de sua ressurreição. O agir do Pai, que no poder do Espírito ressuscitou o Filho, converteu em plenitude tudo o que Jesus de Nazaré consumou na cruz. A ação histórica de Jesus - sem a ressurreição - poderia facilmente ser interpretada como um fracasso e a sua pretensão escatológica estaria reduzida a uma blasfêmia ou disparate. Em outros termos: se não tivesse ressuscitado a salvação não seria conjugável com a história de Jesus⁶¹. O fato da ressurreição é a confirmação mais eloquente do caráter de plenitude escatológica que, ao longo de sua vida pública, Jesus reivindicou para si e para sua missão.

⁶¹ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 272

A ressurreição manifestou o crucificado como o messias prometido e Senhor (cf. At 2,36). A ressurreição inaugurou para Jesus a sua condição escatológica de Senhor e Cristo. A novidade da ação poderosa do Pai foi a de conduzir, através da cruz, a história do Filho à plenitude. O Crucificado foi acolhido na vida de Deus e recebeu um modo de existência completamente novo onde foi glorificada a sua humanidade e plenificada a sua história terrena⁶². Ele é o Vivente para todo o sempre (cf. Ap 1,18). Sua condição filial recebeu uma atestação solene. O Crucificado-Ressuscitado, em sua plena e manifesta identidade, revela a indissolúvel unidade entre os eventos da cruz e da ressurreição. Na páscoa de Jesus assistiu-se não ao termo de uma história, mas ao começo de um mistério transcendente. A ressurreição do Crucificado é o centro do acontecimento Cristo, enquanto evento global, porque revela plenamente a identidade de Jesus e a sua relação única como o mistério da salvação de Deus⁶³. Uma relação ampla que abrange da criação à consumação escatológica em Deus.

A ressurreição de Jesus é a glorificação do rosto crucificado de Cristo e de todos os outros crucificados da história humana. A ressurreição também revela os traços de futuro escatológico impressos na criação inteira e a ação potente do Espírito que antecipa algo da plenitude vindoura. O Ressuscitado é a confirmação de que Deus se interessa efetivamente pela humanidade, pela história e por todo o cosmos. O Pai empenha a sua fidelidade em favor dos pecadores e elege o perdão e a salvação como a intenção última do seu agir, a ponto de antecipá-los no hoje da história⁶⁴. A história torna-se, dessa forma, qualificada pela presença do Ressuscitado. Nele Deus se faz universalmente presente, de modo singularíssimo e definitivo, estabelecendo assim a plenitude dos tempos e a consumação da salvação⁶⁵. Por esta razão, os que vivem em Cristo não estão mais distantes do hoje definitivo da salvação, mas se aproximaram da cidade do Deus vivo que está por vir (cf. Hb 12,22; 13,14).

A ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos impacta diretamente a experiência humana⁶⁶. Emerge a possibilidade concreta de salvação como libertação do pecado, do sofrimento e do mal sob suas variadas formas, e – principalmente – como rompimento frente ao domínio da morte. A potência do Crucificado-Ressuscitado livra a humanidade da ira vindoura e do juízo punitivo (cf. 1Ts 1,10) como uma força que reconcilia e justifica o

⁶² Cf. KESSLER, Hans. *La risurrezione di Gesù Cristo*. Uno studio bíblico teológico-fondamentale e sistematico. Brescia: Queriniana, 1999, p. 293

⁶³ Cf. BORDONI, Marcello. *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo*. Perugia: Herder, 1982, p. 520-521

⁶⁴ Cf. KESSLER. *La risurrezione*, p. 281

⁶⁵ Cf. MANZI, Franco. La fine dei secoli e la salvezza mediata “una volta per tutte”: alcune linee di escatologia e di soteriologia dell’epistola agli Ebrei. In DE MARCHI, Sergio. *Gesù Cristo pienezza del tempo*. Padova: Messaggero, 2001, p. 45-85

⁶⁶ Cf. ANCONA. *Escatologia Cristiana*, p. 273-274

pecador com Deus (cf. Rm 4,25). Mediante a ressurreição de Cristo, o ser humano é reconduzido ao seu verdadeiro destino e é revelada a sua mais autêntica vocação: a plenitude da vida filial em Cristo mediante a ressurreição (cf. 1 Cor 15, 20-22).

Também a história recebe do Ressuscitado a sua verdadeira vocação e destino. A direção que a história do mundo assume, graças ao evento da ressurreição, é o futuro de Deus. Um futuro transformante que radicaliza e reposiciona em horizonte mais amplo o sentido dos acontecimentos. Isto significa que, apesar da história aparecer continuamente atravessada pelas forças do mal, marcada pela violência e por egoísmos de todo o tipo, ferida por sofrimentos individuais e coletivos, sobre ela já atua o senhorio do Ressuscitado. A ressurreição de Jesus orienta a história para um futuro de salvação. Essa orientação gera as condições para a vivência de uma esperança ativa, pois a ressurreição de Jesus não cancelou a dureza e as contradições da história, mas garantiu que haverá a sua definitiva superação. Em Jesus ressuscitado a derrota do mal já é uma certeza. O mundo velho e a humanidade velha já tiveram o seu término irrevogavelmente decretado. O tempo final da graça já começou. A páscoa é o início definitivo da vida nova oferecida por Deus. A ressurreição de Jesus é penhor da plenitude futura onde será recapitulado tudo o que existe no céu e na terra (cf. Ef 1,10).

Diante da história a esperança cristã não se configura a partir de um ideal formulado em termos conceituais e abstratos tais como verdade, liberdade, paz ou felicidade. Ainda que essa linguagem tenha o seu valor e o seu lugar reconhecido no discurso cristão, ela não ocupa o primeiro lugar na expressão da esperança cristã. O caminho escolhido foi, sobretudo, o da linguagem narrativa onde se apresenta Jesus e sua ação salvífica⁶⁷. O futuro escatológico é manifestado não a partir de um conjunto de ideias, mas através da vida de uma pessoa: Jesus de Nazaré, crucificado e ressuscitado. A autêntica espera dos seus discípulos deve ser – prioritariamente - pela pessoa dele, mais do que por um local ou estado existencial de bem-aventurança. O futuro é aguardado com esperança pelos cristãos, mas não simplesmente como uma espécie de “nova etapa da existência”. O que realmente deve ser esperado é o Ressuscitado. Ele é a própria novidade do tempo e, por isso, tornará a humanidade e a criação inteira participantes do seu futuro.

A opção pela narrativa, como forma privilegiada de expressão da esperança cristã, é a escolha preferencial feita pela Escritura, pela Tradição da Igreja e, principalmente, pela liturgia. A partir dessa perspectiva analisaremos o sentido escatológico da ressurreição expresso nos textos litúrgicos.

⁶⁷ Cf. BOURGEOIS, Henri. *La speranza ora e sempre*. Brescia: Queriniana, 1987, p. 241

a) O tema da ressurreição nos prefácios

A ressurreição é um tema recorrente na ação de graças de vários prefácios. O primeiro destaque pertence aos prefácios do tempo pascal. O Missal romano de Paulo VI possui cinco prefácios destinados ao tempo da páscoa. A eucologia desse tempo litúrgico manifesta claramente o caráter escatológico do mistério pascal, inclusive em sua dimensão cósmica. Nela constatamos três aspectos: em primeiro lugar temos a proclamação do início da nova criação em Cristo ressuscitado. Em seguida, declara-se que, em sua humanidade glorificada, funda-se irrevogavelmente a restauração do universo. Glorificado, Jesus atrai para si toda a criação. E, por fim, a glorificação do Cristo e a efusão do Espírito Santo proclamam e realizam o fim dos tempos e a era escatológica⁶⁸. Esses aspectos também foram apresentados pelo Concílio Vaticano II quando tratou da índole escatológica da Igreja (cf. LG 48).

Dentre os prefácios pascais destacamos, por sua significação escatológica mais ampla, o prefácio II (a vida nova em Cristo) e o prefácio IV (a restauração do universo pelo mistério pascal). Ambos também são testemunhas privilegiadas da grande tradição orante da Igreja, pois têm sua origem no sacramentário gelasiano⁶⁹.

O segundo prefácio da páscoa rende ação de graças pelo mistério da vida nova em Cristo, vida que é comunicada a toda a humanidade. Há também uma clara alusão posterior à vida batismal: “Por ele os filhos da luz nascem para a vida eterna e as portas do Reino dos céus se abrem para os fiéis redimidos. Nossa morte foi redimida pela sua e na sua ressurreição ressurgiu vida para todos”.

O quarto prefácio da páscoa apresenta a dimensão cósmica do mistério pascal. A renovação da humanidade se dá não de forma isolada, mas no seio de uma restauração universal. O motivo da ação de graças é o Ressuscitado, penhor da vida em plenitude. O triunfo pascal é caracterizado como vitória sobre a corrupção do pecado e efetivação da nova criação: “vencendo a corrupção do pecado realizou uma nova criação. E destruindo a morte, garantiu-nos a vida em plenitude”.

Os demais prefácios pascais abordam outras facetas do mistério pascal. O primeiro prefácio (o mistério pascal) centra-se na apresentação de Cristo como o verdadeiro

⁶⁸ Cf. BERGAMINI, *Cristo, festa da Igreja*. P. 104

⁶⁹ Cf. FRANCESCONI, Gianni. Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi Pasquale del Messale Romano. *Rivista Liturgica*, Casale Monferrato, n.1, p. 207-229, 1975

cordeiro que tira o pecado do mundo (cf. Jo 1,29). Seu poder redentor manifesta-se em sua ressurreição onde a morte é destruída e é dado o dom da vida: “Ele é o verdadeiro Cordeiro que tira o pecado do mundo. Morrendo destruiu a morte e, ressurgindo, deu-nos a vida”. O terceiro prefácio (o Cristo vivo, nosso intercessor) traz o tema da oblação pascal e da intercessão contínua do Ressuscitado junto ao Pai (cf. Hb 7,25). Tal intercessão não pode ser compreendida apenas como um perene “estado de oração”, vivido pelo Ressuscitado, mas – principalmente – como a sua atividade salvífica na história e no mundo, conduzindo-os à consumação escatológica: “Ele continua a oferecer-se pela humanidade e, junto de vós, é o nosso eterno intercessor. Imolado já não morre e, morto, vive eternamente”. O quinto prefácio (o Cristo, sacerdote e vítima) retoma a temática da oblação pascal de Cristo, revelando-a como a plenitude alcançada daquilo que os sacrifícios antigos eram a prefiguração. A vida de Cristo, oferecida em sacrifício pela salvação do mundo, se constitui como aquele protagonismo que efetiva a redenção (ele é o sacerdote por antonomásia) bem como lugar da comunhão com Deus (altar) e como a oferta sacrificial que traz reconciliação e paz (cordeiro): “Pela oblação do seu corpo pregado na cruz, levou à plenitude os sacrifícios antigos. Confiante, entregou em vossas mãos seu espírito, cumprindo inteiramente vossa santa vontade; revelando-se, ao mesmo tempo, sacerdote, altar e cordeiro”.

O missal de Paulo VI conta também com oito prefácios destinados aos domingos do tempo comum. A escolha do prefácio para cada missa deve se harmonizar com a totalidade da celebração e é uma das oportunidades para se mostrar o nexos entre mesa da Palavra e mesa da eucaristia. Estes prefácios dos domingos do tempo comum celebram o mistério pascal sob várias perspectivas. O sexto prefácio dessa série, intitulado “Penhor da Páscoa eterna” apresenta a temática escatológica desenvolvida de forma muito bem articulada. Nele identificamos uma sucessão bem ordenada de elementos que abrangem toda a história da salvação: da criação à consumação escatológica. Examinemos mais detidamente cada um deles.

O primeiro elemento do louvor nesse prefácio refere-se ao próprio Deus: “em vós vivemos, nos movemos e somos”. O discurso de Paulo no areópago de Atenas é a fonte dessa sentença (cf. At 17,28). O contexto dessa citação bíblica é o anúncio do Evangelho ao mundo helênico. O ponto de partida é a contemplação do cosmos, reconhecido como obra de um Deus único, criador e providente. Esse Deus, desconhecido pelos ouvintes de Paulo, é-lhes revelado pelo apóstolo. Por isso, antes mesmo de anunciar a encarnação do Verbo e o seu

mistério pascal, Paulo recorda aos atenienses esse verso de um dos seus poetas: Arato⁷⁰. A criação, cuja beleza e harmonia tanto nos impressionam, revela nossa radical inserção em Deus e tem a sua culminância e razão de ser no Filho de Deus encarnado. Em sua páscoa, Cristo redime e glorifica a criação.

O segundo elemento do louvo nesse prefácio: “e ainda peregrinos neste mundo, não só recebemos todos os dias as provas do vosso amor de Pai, mas já possuímos igualmente o penhor da glória futura”. Agora, partindo da criação o foco se desloca para a história. Celebra-se a história à luz do amor fiel de Deus. A caminhada da Igreja e da humanidade inteira é relida como peregrinação ou êxodo para a pátria definitiva: “não temos aqui morada permanente, mas estamos à procura da que está por vir” (Hb13,14). Na história manifesta-se o penhor da glória futura que é o próprio Cristo em seu mistério pascal, celebrado na eucaristia: “penhor da nossa herança até o resgate completo e definitivo para o louvor de sua glória” (Ef 1,14). A cada dia o cuidado paternal de Deus se manifesta na providência que sustenta, conduz e aperfeiçoa não só a humanidade, mas todo o cosmos (cf. Mt 6,28; 10, 29-31). Sinal supremo do cuidado divino é a presença do Senhor junto aos seus, sobretudo mediante o dom da eucaristia, verdadeiro penhor da vida futura (cf. Jo 6, 40.50.54.58).

O terceiro elemento do louvor é como que o coração desse prefácio: “possuindo, na verdade, as primícias do Espírito que ressuscitou Jesus dentre os mortos, esperamos gozar um dia da plenitude da páscoa eterna”. Expressão-chave nesta parte do prefácio é “primícias do Espírito”. Tal expressão pode ser encontrada na Carta aos Romanos (cf. Rm 8,23). Ali Paulo prossegue a descrição da vida cristã como vida no Espírito (Rm 8, 18-30) . Uma vida que se encarna na história concreta e rumo para a plenitude escatológica⁷¹. O contexto desses versículos fala das várias formas como Espírito conduz os filhos de Deus. A própria condição de filhos de Deus não é algo já totalmente concluído, mas um processo de crescimento e caminhada. Trata-se do novo êxodo empreendido pelo novo Povo de Deus. A atuação do Espírito, ou seja, suas primícias, manifesta-se na conversão dos membros de Cristo num só corpo e na sua condução à páscoa eterna. Tal conversão se dá em meio às vicissitudes e contradições históricas, mas – apesar de todos os obstáculos – alcançará a sua meta. “Em resumo, a caminhada dos fiéis na história, difícil e sob mil ameaças, está recheada de esperança, fundada no amor indefectível daquele que, em Cristo, se fez ‘Deus por nós’.

⁷⁰ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 325-336

⁷¹ BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 249

Cantado à sombra da cruz de Jesus, o hino da vitória não poderá se degenerar em expressão de um triunfalismo entusiasta”⁷².

O missal de Paulo VI dispõe de uma coletânea de seis prefácios comuns, destinados àquelas missas sem prefácio próprio. Dentre eles merece ser analisado o quinto prefácio comum, designado como “a proclamação do mistério de Cristo”. O motivo de louvor nesse prefácio vem apresentado de forma breve. Nele delineiam-se concisamente as três grandes manifestações do mistério pascal: morte, ressurreição e vinda gloriosa do Filho. A assembleia celebrante, “unida na caridade”, isto é, num só corpo, proclama o mistério pascal do Senhor. A partir desse núcleo, centralizado na morte e ressurreição do Senhor, se estabelece uma abertura para a consumação futura mediante a esperança: “unidos na caridade celebramos a morte do vosso Filho, proclamamos com fé a sua ressurreição e aguardamos com firme esperança a sua vinda gloriosa”. Notamos nesse prefácio uma evidente inspiração no texto eucarístico paulino: “De fato, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes desse cálice, estareis proclamando a morte do Senhor até que ele venha” (1 Cor 11,26).

b) O tema da ressurreição na Vigília Pascal

O tríduo pascal é o ápice do ano litúrgico. Nele celebramos a paixão, morte e ressurreição do Senhor. O seu início situa-se na Missa vespertina da Ceia do Senhor, seu centro está na Vigília Pascal e sua conclusão no ofício de vésperas do Domingo da Ressurreição (cf. NALC 18).

Como Cristo realizou a obra da redenção humana e da perfeita glorificação de Deus principalmente pelo seu mistério pascal, quando morrendo destruiu a nossa morte e ressuscitando renovou a vida, o sagrado Tríduo pascal da Paixão e Ressurreição do Senhor resplandece como ápice de todo o ano litúrgico. Portanto, a solenidade da Páscoa goza no ano litúrgico a mesma culminância do domingo em relação à semana (NALC 19).

Nesse contexto a Vigília Pascal ocupa um lugar único e possui significação fundamental.

Poucas celebrações litúrgicas são tão ricas de conteúdo e de simbolismo como a vigília Pascal. O coração de todo o ano litúrgico, do qual irradiam todas as outras celebrações, é esta Vigília, que culmina com a oferta do sacrifício pascal de Cristo. Nesta noite santa a Igreja celebra, de modo sacramental mais pleno, a obra da redenção e da perfeita glorificação de Deus, como memória, presença e expectativa⁷³.

⁷² Ibid., p. 258

⁷³ BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 351

A Vigília pascal é grande páscoa anual dos cristãos. Sua estrutura teológica articula-se a partir de três elementos centrais acima mencionados: memória-presença-expectativa⁷⁴. A páscoa cristã é celebrada como memória, pois torna presente e atuante, no hoje da história, o próprio mistério pascal de Cristo. É celebrada como presença por não se tratar de mera recordação de eventos épicos de um passado remoto, mas da presença salvífica do Ressuscitado que congrega em torno de si a assembleia celebrante. Celebrada, enfim, como expectativa porque a Igreja, em sua caminhada histórica, vive um crescimento pascal que a impulsiona rumo à esperada plenitude escatológica.

Na Vigília Pascal também se celebram solenemente os sacramentos da iniciação cristã e, mediante eles, o Corpo de Cristo é enriquecido com novos membros. Por sua vez, os já batizados renovam as promessas e o compromisso de seu próprio batismo. Uma rica e complexa rede de símbolos caracteriza a grande vigília. “Nesta noite, a mãe de todas as vigílias, falam alto os símbolos da vida: o fogo, a luz, a água, o óleo, o pão e o vinho”⁷⁵.

A Vigília Pascal realiza-se à noite e obedece ao seguinte itinerário celebrativo: após breve celebração da luz com a bênção do fogo novo, do Círio pascal e entrada processional (primeira parte da Vigília) a Igreja contempla as maravilhas da ação salvífica de Deus na história reveladas mediante sua Palavra (segunda parte ou liturgia da Palavra). Em seguida, caminhando já para a manhã da ressurreição, celebra os sacramentos do batismo e da crisma (terceira parte: liturgia batismal) e celebra a memória do Senhor, comungando do seu corpo e do seu sangue (quarta parte: liturgia eucarística).

É no âmbito da primeira parte da Vigília Pascal que encontramos uma procissão de entrada, fortemente marcada pelo sentido escatológico. Já na primeira das rubricas do missal romano, reguladoras desta celebração, encontramos a significação dada aos seus ritos iniciais, dentro de uma chave de interpretação claramente escatológica:

Segundo antiquíssima tradição, esta noite é ‘uma vigília em honra do Senhor’ (Ex 12,42). Assim os fiéis, segundo a advertência do Evangelho (Lc 12, 35ss), tendo nas mãos lâmpadas acesas, sejam como os que esperam o Senhor, para que ao voltar os encontre vigilantes e os faça sentar à sua mesa.

A exortação presidencial acerca do sentido da Vigília Pascal proclama a passagem do Senhor da morte à vida e convida a assembleia celebrante à esperança de também participar da vitória pascal de Cristo:

Meus irmãos e minhas irmãs, nesta noite santa em que Nosso Senhor Jesus Cristo passou da morte à vida, a Igreja convida os seus filhos dispersos por

⁷⁴ BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 351-352

⁷⁵ BECKHÄUSER, Alberto. *Celebrar a vida cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 209

toda a terra a se reunirem em vigília e oração. Se comemoramos a Páscoa do Senhor ouvindo sua Palavra e celebrando os seus mistérios, podemos ter a firme esperança de participar de seu triunfo sobre a morte e de sua vida em Deus.

Fogo e luz são elementos de alta significação. A cosmovisão tradicional considerava o fogo (juntamente com o ar, a água e a terra) um dos elementos constitutivos de toda a natureza. O fogo, dada a sua índole misteriosa e dinâmica converteu-se num símbolo presente em todas as culturas. O simbolismo do fogo ambivalente. Por um lado é positivo: ilumina, aquece, purifica, consome. É fonte de energia e promove a vida. Por outro é negativo: causa destruição, castiga e mata. Por esta razão inúmeros povos e religiões expressaram a sua compreensão acerca da divindade usando o fogo. No âmbito do indivíduo o fogo também é usado amplamente como metáfora dos sentimentos humanos mais intensos, principalmente as paixões. Em termos sociais o fogo também é imagem do calor familiar e a expressão de uma comunidade em festa⁷⁶.

No Antigo Testamento usou-se a imagem do fogo para significar a natureza e a ação de Deus. Deus se manifestou a Moisés na sarça ardente (cf. Ex 3,1-7), guiou o povo que deixava o Egito através de uma coluna de fogo (cf. Ex 13,21), manifestou-se no Sinai mediante relâmpagos (cf. Ex 19,16; Is 33, 14). No Novo Testamento o fogo é evocado para anunciar a iminência juízo escatológico e a urgência da opção pelo Reino (cf. Mt, 311; Lc 12, 49; 2Pd 3,12) bem como a efusão do Espírito Santo em Pentecostes (cf. At 2,3).

O fogo e a luz por ele gerada expressam a ação salvífica oriunda do mistério pascal de Cristo celebrado na grande vigília:

O fogo novo tirado da pedra virgem na Vigília da Páscoa simboliza o Cristo que, saindo do sepulcro de pedra, vai ao encontro de sua glória. O círio pascal representa Cristo, princípio de salvação. Cristo é a verdadeira coluna de fogo que serve de guia para o seu povo. É na justiça de Cristo que todo cristão é batizado. Nele se infunde o fogo do Espírito santo. Um fogo purificador do pecado, um fogo que dá vida nova, fogo do amor de Deus que transforma todas as coisas⁷⁷.

Na vigília pascal o simbolismo do fogo manifesta-se com maior riqueza. Percebemos mais claramente isso na bênção do fogo:

Ó Deus, que pelo vosso Filho trouxestes àqueles que creem o clarão da vossa luz, santificai este novo fogo. Concedei que a festa da páscoa acenda em nós tal desejo do céu, que possamos chegar purificados à festa da luz eterna.

Nesta fórmula eucológica a experiência do encontro com Cristo pela fé é descrita em termos de encontro com a luz enviada ao mundo pelo Pai. Esta luz é o próprio Filho

⁷⁶ Cf. ALDAZÁBAL. *Gestos e símbolos*, p. 70-71

⁷⁷ BECKÄUSER, Alberto. *Símbolos litúrgicos*. Petrópolis: Vozes, 1985, p.79-80

agindo salvificamente no mundo (cf. Jo 1,4-9; 8,12; 9,5; 12,46). Pede-se também que a festa da páscoa produza naqueles que a celebram uma autêntica abertura para a plenificação escatológica, expressa pelo termo “desejo do céu” cujas raízes são bíblicas (cf. 2 Cor 5,2; Fl 1,23; cl, 3,1; 2 Pd 3,12). Este desejo escatológico imprime na vida cristã um dinamismo de maior empenho na conversão, o que compromete cada membro da assembleia celebrante a “chegar purificados à festa da luz eterna”.

Concluída a bênção do fogo passa-se à preparação e acendimento do círio pascal. Nesta preparação o presidente da celebração, usando um estilete, grava na cera uma cruz. No alto da cruz traça a letra grega alfa e embaixo a letra ômega, entre os braços da cruz marca os algarismos que designam o ano em curso. Enquanto grava recita: “Cristo ontem e hoje, princípio e fim, alfa e ômega, a ele o tempo e a eternidade, a glória e o poder pelos séculos sem fim. Amém”.

Esta fórmula eucológica também está imbuída de uma profunda significação escatológica. O círio pascal é símbolo de Cristo ressuscitado. Cada elemento revela o senhorio do Ressuscitado sobre o tempo onde transcorre a história. A vigília pascal, celebrada como memória, presença e expectativa, está representada também no rico simbolismo do círio. Ou seja, nessa vigília celebra-se não só as maravilhas que Deus operou no passado, sobretudo no mistério pascal de Cristo, mas também a mesma ação salvífica que prossegue em nosso hoje e a esperança que possuímos de ver a glorificação pascal atingir a humanidade inteira e todo o cosmos.

Proclamar Cristo como alfa e ômega, princípio e fim, é reconhecer que em Cristo a criação tem o seu grande artífice e o seu consumidor perfeito (cf. Jo, 1,3; Cl 1, 16-17.20) sendo por isso digno de receber a glória e o poder por todo o sempre (cf. Ap 4, 11; 5.12). O Ressuscitado possui um verdadeiro senhorio sobre o tempo. Nenhuma fímbria da história permanece oculta diante dele. A sua ação salvífica atinge a tudo e a todos e é sempre atual (cf. Hb 13,8). A atualidade da ação salvífica de Cristo e a celebração do seu mistério pascal em cada momento da história justificam a inscrição no ano corrente na cera.

Cinco grãos de incenso são inseridos nas extremidades e no centro da cruz do círio. Ao aplicá-los no círio o presidente assim recita: “Por suas santas chagas, suas chagas gloriosas, o Cristo Senhor nos proteja e nos guarde. Amém”. As chagas conservadas no corpo do ressuscitado foram o meio, segundo a narrativa de João, pelo qual o Ressuscitado foi reconhecido como Jesus de Nazaré. As chagas, representadas por estes cinco grãos de incenso, indicam a continuidade existente entre a vida a missão histórica de Jesus e a

manifestação do Ressuscitado. O Ressuscitado é aquele que foi crucificado, mas agora surge glorificado pelo Pai (cf. At 3, 13-15). As chagas revelam, por um lado, a continuidade da vida individual de Jesus e, por outro, que a sua nova realidade não deixa de ser condição humana. As chagas das mãos manifestam o seu poder: o Pai ama o Filho e “tudo lhe pôs em suas mãos” (Jo 13,3). O lado aberto diz da sua glória e do seu amor feito doação total: “saiu sangue e água” (Jo 19,34). Deste lado aberto manam o sangue, isto é, o amor demonstrado e a água, sinal da contínua efusão do Espírito que constitui o Ressuscitado como o santuário novo e definitivo (cf. Jo 19, 22)⁷⁸.

Na escuridão da noite o círio pascal é aceso no fogo novo enquanto se diz: “A luz de Cristo que ressuscita resplandecente dissipe as trevas de nosso coração e de nossa mente”. O diácono toma em suas mãos o círio e por três vezes canta o “Eis a luz de Cristo” respondido pela assembleia com o “Demos graças a Deus”. À porta da igreja, após a segunda apresentação do círio, todos acendem as suas velas no fogo do círio pascal e entram na igreja ainda às escuras⁷⁹. Chegando ao altar o diácono canta pela terceira e última vez, apresentando o círio à assembleia. Acendem-se então todas as luzes da igreja, o círio é colocado no candelabro no centro do presbitério ou ao lado do ambão e, em seguida, incensado.

O significado profundo desse rito inicial está no sentido pascal da luz que surge nas trevas, símbolo eloquente da vitória de Cristo sobre o pecado, o mal e a morte. Vitória na qual a criação inteira é chamada a tomar parte. Ao assumir os símbolos naturais da escuridão da noite e da luz que brilha em meio às trevas, a liturgia aponta para as impressionantes fronteiras cósmicas que a salvação em Cristo atingirá. A propagação da luz do círio pascal nas demais velas, portadas pela assembleia em procissão, expressa plasticamente a expansão irrefreável dessa vitória pascal.

O sentido escatológico dessa procissão aparece com evidência: somos o novo povo de Deus nascido na Páscoa; peregrinos, seguimos Jesus ressuscitado – a um tempo nossa cabeça e luz do mundo - através do deserto da vida presente até à pátria celeste⁸⁰.

Conclui esta procissão o canto do precônio pascal, usualmente chamado de “*Exsultet*”. Esse texto eucológico é tradicionalmente atribuído a Ambrósio de Milão⁸¹. O precônio pascal consegue articular a beleza poética com a narração das maravilhas de Deus

⁷⁸ Cf. MATEOS, Juan e BARRETO, Juan. Ressurreição. In: *Vocabulário teológico do evangelho de João*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 255-256

⁷⁹ “As velas acesas no círio são símbolo da vida nova que o Senhor nos comunica, através do Espírito Santo, na sua ressurreição”. BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 357

⁸⁰ ALIAGA, Emilio. O tríduo pascal. In: BOROBIO, Dionisio (org.). *A celebração na Igreja: ritmos e tempos da celebração*, São Paulo: Loyola, 2000, v.3, p. 93-120

⁸¹ BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 358

operadas na história da salvação cujo centro é o mistério pascal de Cristo. A sucessão de imagens situa a assembleia num ambiente de autêntica alegria pascal. Continuamente a proclamação da páscoa relembra que esta é uma noite única: “Esta é a noite, Senhor, em que do Egito retirastes os filhos de Israel”, “ó noite em que a coluna luminosa as trevas do pecado dissipou”, “ó noite em que Jesus rompeu o inferno”; “ só tu, noite feliz, soubeste a hora em que Cristo da morte ressurgia, e é por isso que de ti foi escrito: a noite será luz para o meu dia”; “pois esta noite lava todo crime, liberta o pecador dos seus grilhões, dissipa o ódio e dobra os poderosos, enche de luz e paz os corações”; “na graça desta noite o vosso povo acende um sacrifício de louvor; acolhei, ó Pai santo, o fogo novo: não perde ao dividir-se, o seu fulgor”. Em virtude do Espírito que atua na liturgia, os fiéis são situados dentro do âmago do mistério pascal e participam – não como meros espectadores, mas como autênticas testemunhas – da vitória de Cristo.

A conclusão do precônio pascal dirige novamente o olhar da assembleia para o círio que domina este momento celebrativo. Ao fazer isso direciona também para a espera vigilante do retorno triunfal de Cristo. Sucessivamente fazem-se referências à luz do próprio círio e das velas nele acesas, em seguida menciona-se a luz das estrelas como representantes de todo o cosmos e partícipes de tudo o que é celebrado na noite pascal. O termo de toda essa crescente simbologia da luz é a luz por excelência, o próprio Cristo ressuscitado cuja volta é esperada com júbilo expectante:

O círio que acendeu as nossas velas possa esta noite toda fulgurar; misture a sua luz à das estrelas, cintile quando o dia despontar. Que ele possa agradar-vos como o Filho, que triunfou da morte e vence o mal: Deus, que a todos acende no seu brilho, e um dia voltará, sol triunfal.

Um diferencial presente na eucologia da Vigília pascal é encontrado na monição e nas orações após as leituras bíblicas⁸². A monição convida a assembleia a escutar a palavra de Deus e contemplar o mistério pascal revelado em sua totalidade:

Meus irmãos e minhas irmãs, tendo iniciado solenemente esta vigília, ouçamos no recolhimento dessa noite a Palavra de Deus. Vejamos como outrora ele salvou o seu povo e, nestes últimos tempos, enviou o seu Filho como Redentor. Peçamos que o nosso Deus leve à plenitude a salvação inaugurada na Páscoa.

Após cada leitura é recitada uma oração pelo presidente da celebração. Esta oração segue um estilo e uma estrutura semelhantes aos das coletas e resume o sentido teológico e espiritual do texto proclamado, situando-o no contexto mais amplo da Vigília Pascal. Dessa forma encontramos orações de notável densidade escatológica. Na oração após

⁸² Nesta celebração são propostas nove leituras. As sete leituras do Antigo Testamento pertencem à Vigília. A epístola e o evangelho pertencem à missa.

a primeira leitura (a criação: Gn 1,1-2,2 ou 1,1.26-31) afirma-se a superioridade do sacrifício pascal de Cristo diante mesmo do mistério da criação:

Deus eterno e todo-poderoso, que dispões de modo admirável todas as vossas obras, dai aos que foram resgatados pelo vosso Filho a graça de compreender que o sacrifício de Cristo, nossa Páscoa, na plenitude dos tempos, ultrapassa em grandeza a criação do mundo realizada no princípio.

A mesma afirmação aparece na segunda opção de oração após a mesma leitura. Nela se proclama que Deus é “admirável na criação do ser humano e mais ainda na sua redenção”.

A promessa referente à descendência escatológica de Abraão, aludidas na segunda leitura (o sacrifício de Abraão: Gn 22,1-18 ou 22, 1-9.10-13.15-18) e na terceira (a passagem do Mar Vermelho: Ex 14,15-15,1) tem seu cumprimento realizado na páscoa de Cristo: “Pelo mistério pascal tornais vosso servo Abraão pai de todos os povos, como lhe tínheis prometido”, “realizais agora a salvação de todas as nações, fazendo-as renascer nas águas do batismo. Concedei a todos os seres humanos tornarem-se filhos de Abraão e membros do vosso povo eleito”.

Desta forma a grande Vigília declara que no mistério de Cristo se cumpriu a promessa feita aos patriarcas da antiga aliança. Assim reza a oração após a quarta leitura (a nova Jerusalém: Is 54,5-14): “possa a Igreja reconhecer que já se realizou em grande parte a promessa feita aos nossos pais da qual jamais duvidaram”. Da mesma forma o anúncio dos profetas realizou-se na páscoa de Cristo: “Deus eterno e todo-poderoso, única esperança do mundo, anunciastes pela voz dos profetas os mistérios que hoje se realizam” (Oração após a quinta leitura Is 55,1-11: a salvação oferecida a todos gratuitamente).

A primeira oração após a sétima leitura (Ez 36,16-28: um coração novo e um espírito novo) dá os contornos cósmicos da restauração escatológica empreendida pelo Ressuscitado: “que o mundo todo veja e reconheça que se levanta o que estava caído, que o velho se torna novo e tudo volta à integridade primitiva por aquele que é o princípio de todas as coisas”. Essa *restitutio ad integrum* é, na verdade, muito mais que o retorno a uma situação original, mas a condução à plenitude para a qual tudo tende desde a sua criação. A segunda opção de oração após a mesma leitura enfatiza a esperança nos bens futuros, tendo por base os bens recebidos no hoje da celebração: “fazei-nos compreender a vossa misericórdia para que, recebendo os bens que nos dais hoje, esperemos firmemente os que hão de vir”.

O itinerário bíblico percorrido pela assembleia permitiu seu enraizamento na história da salvação, não como espectadora passiva e alheia aos fatos proclamados, mas como

parte integrante e ativa da mesma história. É esse dinamismo que desperta o espírito filial recebido no batismo, renova a Igreja e capacita-a a servir o Senhor de forma mais íntegra. Todo o movimento rumo a essa meta vem expresso na coleta da Vigília Pascal: “Ó Deus, que iluminais essa noite santa com a glória da ressurreição do Senhor, despertai na vossa Igreja o espírito filial para que inteiramente renovados, vos sirvamos de todo o coração”.

A celebração da Vigília mostra a expressão concreta mais emblemática da fé da Igreja na unidade dos dois testamentos e na relação intrínseca entre palavra que anuncia e sacramento que atua na obra da salvação. A *memória-presença* do mistério de Cristo que vence a morte com a própria ressurreição, torna-se, conforme a exortação evangélica, *expectativa*: ‘estejam os vossos rins cingidos e com lâmpadas acesas. Sejam como homens que estão esperando seu senhor voltar da festa de casamento: tão logo ele chega e bate, eles imediatamente vão abrir a porta’ (Lc 12, 35-36). Este retorno do Senhor está previsto para acontecer no coração da noite: ‘à meia noite’ (Mt 25,6)⁸³.

A Igreja, com essa vigília na noite de páscoa, celebra toda a economia salvífica. Faz isto a partir de uma visão global, unitária e contínua. A inserção da liturgia na história e sua abertura para o futuro em Deus tornam-na capaz de abarcar um horizonte que vai da criação até a parusia. Nesse empenho a liturgia se vale tanto da proclamação de perícopes bíblicas selecionadas pela tradição orante da Igreja quanto da eucologia pascal.

A terceira parte da Vigília Pascal, a liturgia batismal, também pode ser lida numa perspectiva escatológica. Esta perspectiva ressalta a inserção de toda a Igreja em oração, e de cada membro em particular, na própria história da salvação e na sua plenitude final. Seu primeiro elemento é a ladainha de todos os santos. O Concílio Vaticano II apresenta a Igreja também como uma comunhão escatológica (cf. LG 49-50). O corpo eclesial não pode ser compreendido somente a partir dos que peregrinam na terra. Existem membros do corpo de Cristo que já participam da sua glória: é a Igreja celeste. Em virtude de sua união total com Cristo podem – com ele, por ele e nele – interceder pela Igreja peregrina junto ao Pai. Ao interceder apresentam os méritos que alcançaram sobre a terra através do único mediador entre Deus e os homens: Jesus Cristo. Tal intercessão fortalece a Igreja pela comunicação de bens espirituais (cf. LG 49). A veneração e o pedido de intercessão são a forma relacional estabelecida entre a Igreja peregrina e a Igreja celeste. Também ensina o Concílio que a nossa união com a Igreja celeste se realiza de modo nobilíssimo na sagrada liturgia onde, congregados num único louvor, engrandecemos o Deus uno e trino. É na celebração eucarística que esta união mais plenamente se manifesta (cf. LG 50). O canto da ladainha de todos os santos, logo no início da liturgia batismal, é a presença de toda a Igreja, a peregrina e

⁸³ BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 352-353

a celeste, pedindo o dom do batismo para aqueles que desejam renascer na páscoa. O batismo não é um piedoso ato individual, mas a inserção do crente como membro vivo no corpo de Cristo e, por isso, participante de sua vida, missão, morte e glória.

A solene bênção da água celebra o memorial dos grandes gestos salvíficos operados por Deus mediante a água: o Espírito pairando sobre as águas, o dilúvio, a travessia do Mar Vermelho, o batismo de Jesus no Jordão, o sangue e a água jorrados do lado aberto de Cristo, o envio missionário e o preceito de batizar. Jean Daniélou⁸⁴ ressalta a importância das figuras do Antigo Testamento quando relacionadas ao Batismo: no pensamento dos Padres da Igreja elas não são simples ilustrações, mas estão destinadas a autorizar o batismo, mostrando que esse sacramento foi anunciado por toda uma tradição prévia. O batismo está na continuação das grandes obras de criação e libertação realizadas por Deus na Antiga Aliança. Essa continuação não é meramente de ordem temporal, mas na linha da consumação escatológica. O Batismo leva à plenitude o anúncio feito pelas antigas figuras por inserir vitalmente o crente na morte e na ressurreição de Jesus (cf. Rm 6,3-11), ou seja, fazendo-o partícipe do mistério pascal de Cristo. Esta participação no mistério pascal se dá pelo poder do Espírito Santo mediante a passagem pelas águas: “nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre essa água a força do Espírito Santo. E todos os que pelo batismo forem sepultados na morte com Cristo, ressuscitem com ele para a vida”.

A oração sobre as oferendas conecta a vida batismal com a eucaristia. O batismo confere uma nova forma de existência que – por sua imersão na páscoa de Cristo - é uma autêntica vida escatológica pois radicada no mistério pascal e para ele orientada. Essa qualificação escatológica da vida na graça converte-a em penhor da realidade definitiva: “Acolhei, ó Deus, com estas oferendas as preces do vosso povo, para que a nova vida, que brota do mistério pascal, seja por vossa graça penhor de eternidade”.

A oração pós-comunhão pede o derramamento do Espírito, ali nomeado como Espírito de caridade: “Ó Deus, derramai em nós o vosso Espírito de caridade, para que, saciados pelos sacramentos pascais, permaneçamos unidos no vosso amor”. Aqui percebemos uma clara inspiração bíblica: o amor de Deus derramado pelo Espírito que foi dado (cf. Rm 5,5). De fato, é a ação do Espírito Santo e a vivência prática do amor que tornam a ressurreição não um simples conceito ou a solene memória de um fato extraordinário

⁸⁴ Cf. DANIÉLOU, Jean. *Bíblia e liturgia: a teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.95

celebrado nos sacramentos pascais, mas um princípio elementar que anima e conduz a vida cristã, encaminhando-a para a plenitude futura.

Por sua vez, afirma a Escritura que “sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos. Quem não ama permanece na morte” (1Jo 3,14). O pedido pela efusão do Espírito de caridade e pela unidade dos fiéis no amor manifesta que somente na práxis é que se efetiva verdadeiramente a passagem batismal da morte para a vida. Por esta razão a liturgia eucarística da Vigília Pascal é concluída com esta oração tão fortemente direcionada para a encarnação da vida ressuscitada no cotidiano através da práxis do amor.

Sabe-se que, desde o século II, o conteúdo litúrgico e teológico da páscoa ganhou uma ênfase comemorativa: a comunidade celebra o evento salvífico da morte e ressurreição de Cristo. Esse tom comemorativo foi crescendo ao longo dos séculos e, muitas vezes, praticamente se impôs como o único sentido possível. Isto resultou, para a compreensão de numerosos cristãos, numa compreensão limitada da páscoa com recordação de magníficos fatos do passado. A Igreja antiga, porém, celebrava a páscoa num intenso clima de expectativa, ou melhor, de tensão escatológica e abertura para o futuro. Havia até a crença difundida de que o retorno glorioso do Senhor se daria enquanto a Igreja estivesse celebrando a Vigília Pascal⁸⁵. Todavia, a páscoa – também entendida como expectativa – foi imergindo na penumbra de séculos de quase esquecimento. Sua intensidade escatológica passava praticamente despercebida.

Na relação liturgia-escatologia a Vigília Pascal é uma celebração paradigmática. A riqueza de seu simbolismo, a abundância de sua liturgia da Palavra e a profundidade da sua eucologia se mostram capazes de resgatar a tantas vezes olvidada dimensão expectante da liturgia, revelar a sua índole escatológica e promover o equilíbrio entre memória, presença e expectativa, elementos fundamentais em toda celebração cristã.

c) O tema da ressurreição nas orações da coleta, sobre oferendas e pós-comunhão

A temática da ressurreição aparece nessas orações, de forma mais evidente, sobretudo no tempo pascal. A ressurreição é celebrada conforme a já mencionada estrutura

⁸⁵ Cf. CANTALAMESSA, Raniero. *La pasqua nella Chiesa antica*. Torino: Sei, 1978, p. 200-202; *La Pasqua della nostra salvezza*. Genova: Marietti, 1989, p. 213

teológica da Vigília Pascal: memória-presença-expectativa⁸⁶. Analisemos esta eucologia, pormenorizando a sua significação escatológica.

Constatamos dois grandes eixos que direcionam a eucologia pascal. O primeiro é dado pela relação memória-expectativa. A ação do Ressuscitado na Igreja e no mundo move a assembleia celebrante à esperança do encontro e da união transformante com o Senhor. O encontro e a transformação já se deram desde a iniciação cristã e se aprofundam, cada vez mais, ao longo da história. Todavia, o Corpo eclesial de Cristo anela pela consumação dessa obra. O segundo eixo articula-se a partir da memória-presença. Por isso, as súplicas das orações visam os efeitos existenciais da comunhão com o Ressuscitado na realidade cotidiana de cada fiel e de cada comunidade. São pedidos que, como posteriormente veremos, remetem a aspectos bem concretos da vida cristã. Os dois eixos (memória-expectativa e memória-presença) não devem ser compreendidos como dois cenários isolados, paralelos ou sobrepostos, mas como dimensões constitutivas do único mistério celebrado. Entre eles existe uma total interação. São dimensões que se interpenetram e se iluminam mutuamente. Analisemos, portanto, cada um desses eixos.

Destaca-se, por causa de sua inegável evidência nos textos, a dimensão expectante da eucologia pascal. O objeto da expectativa escatológica é a manifestação do próprio Ressuscitado. Espera-se a vinda do Cristo, vencedor do pecado, pois o Corpo eclesial almeja compartilhar da mesma vitória que glorifica a sua Cabeça. A parusia é desejada como a consumação do mistério pascal. Ou seja, aguarda-se a manifestação gloriosa do Senhor, não simplesmente como um “evento de poder”, mas principalmente pelos efeitos que tal manifestação provocará naqueles que estão unidos a Cristo (cf. 1Cor 15, 22-23). Um clima de expectativa escatológica na celebração do mistério pascal de Cristo é não só legítimo, mas necessário. A espera do Ressuscitado não é apenas o aguardo da chegada de um glorioso ausente. Espera-se também toda a novidade que a sua vinda traz. O Novo Testamento nomeia esta novidade mediante um campo semântico que abrange, por exemplo, termos como nova aliança (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Hb 9,15), nova criação (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15; Ef 2,15; 4,24; Cl 3,10), novos céus e nova terra (cf. 2Pd 3,13; 21,1). A eucologia condensa essas expressões no termo *renovação* e em seus correlatos. Ao pedir por renovação a Igreja pede a vinda daquele que faz novas todas as coisas mediante a força de sua ressurreição (cf. Ap 21,6). Pedir renovação significa abrir-se à transformação operada a partir da ressurreição e consumada na parusia.

⁸⁶ Cf. BERGAMINI. *Cristo, festa da Igreja*, p. 351-352

Examinemos a eucologia da páscoa. Na oitava pascal menciona-se repetidamente a renovação trazida ao mundo pelo mistério pascal de Cristo. Há um ambiente vital celebrativo donde emerge esse pedido. Tal renovação liga-se em primeiro lugar aos sacramentos da iniciação recebidos durante a vigília Pascal. Depois, essa renovação se refere ao aprofundamento na conversão evangélica, experimentado pelos que já foram batizados e se prepararam para a páscoa num caminho de empenho penitencial e de consolidação de sua identidade batismal. Os sacramentos da iniciação (para os catecúmenos) e a reconciliação sacramental (para os batizados) efetivam a passagem da vida velha para a vida nova em Cristo mediante a força da ressurreição: “concedei que celebrando a ressurreição do Senhor, renovados pelo vosso Espírito, ressuscitemos na luz da vida nova” (Coleta do domingo da páscoa na ressurreição do Senhor), “que renovados pelos sacramentos pascais cheguemos à luz da ressurreição”, “que renovados pela profissão de fé e pelo santo batismo consigamos a felicidade eterna” (sobre as oferendas da segunda-feira na oitava da páscoa), “concedei aos que renovastes pelos vossos sacramentos a graça de chegar um dia à glória da ressurreição da carne” (pós-comunhão do sábado na oitava da páscoa), “que conhecendo a ressurreição do Senhor e a graça que ela nos trouxe, ressuscitemos para uma vida nova” (coleta da sexta-feira da 3ª semana da páscoa), “pela ressurreição de Cristo nos renovais para a vida eterna” (pós-comunhão da quinta-feira das 2ª, 4ª e 6ª semanas da páscoa).

A ressurreição de Jesus é a causa da ressurreição da humanidade. Por isso, alude-se de forma direta à participação na ressurreição de Cristo: “tendo recuperado agora com alegria a condição de filhos de Deus, espere com plena confiança o dia da ressurreição” (coleta do 3º domingo da páscoa), “pela ressurreição de Cristo nos renovais para a vida eterna” (pós-comunhão do 6º domingo da páscoa), “que participem eternamente da ressurreição do vosso Filho aqueles a quem destes a graça da fé” (coleta da quarta-feira da 3ª semana da páscoa),

A dimensão da expectativa é realçada pela esperança na plena ressurreição que atingirá não só a humanidade, mas toda a criação. A ressurreição já se deu totalmente em Cristo. Nos cristãos a sua consumação ocorre de forma processual ao longo da história e culmina na união definitiva com o Ressuscitado: “Fazei-nos, ó Deus todo-poderoso, proclamar o poder do Cristo ressuscitado e, tendo recebido as primícias dos seus dons, consigamos possuí-los em plenitude” (coleta da terça-feira da 2ª semana da páscoa), “celebrando o mistério da ressurreição do Senhor possamos acolher com alegria a nossa redenção” (coleta da terça-feira da 4ª semana da páscoa), “imploramos, ó Deus, a vossa

clémência ao recordar cada ano o mistério pascal que renova a dignidade humana e nos traz a esperança da ressurreição. Concedei-nos acolher sempre com amor o que celebramos com fé” (coleta da quarta-feira da 2ª semana da páscoa).

Há também a vinculação com o precedente mistério da cruz: “Concedei, ó Deus, aos vossos servos e servas a graça da ressurreição, pois quisestes que o vosso Filho sofresse por nós o sacrifício da cruz para nos libertar do poder do inimigo” (coleta da sexta-feira da 2ª semana da páscoa), “redimidos pela Paixão do vosso Filho gozemos também da sua ressurreição” (pós-comunhão da sexta-feira na oitava da páscoa). Numa das orações é inequívoca a relação entre celebração da ressurreição e espera da parusia: “Ó Deus, ao celebrarmos solenemente a ressurreição do vosso Filho, concedei que nos alegremos com todos os santos quando ele vier em sua glória”. (coleta da terça-feira da 6ª semana da páscoa).

O segundo eixo, nomeado como memória-presença, centra-se, na experiência da presença e atuação do Cristo ressuscitado na Igreja e no mundo. É a realidade eficaz dessa presença que move a assembleia cultural a pedir hoje os efeitos existenciais de sua comunhão com o Ressuscitado. Esses efeitos podem ser compreendidos a partir do binômio escatológico “já e ainda não”. Ou seja: pede-se diante das necessidades e situações do momento presente, mas as súplicas não ficam restritas ao hoje, pois correriam o risco de se degenerarem em preces dominadas pelo imediatismo e pelo pragmatismo mais crassos. Por isso, suplica-se também tudo aquilo que transcende as necessidades do momento presente e conduz ao mistério pascal em sua plenitude.

Examinemos a significação dos pedidos articulados a partir da memória-presença. A comunidade celebrante tem diante de si um tremendo desafio: viver a vida nova num mundo e num tempo ainda marcados pelas velhas estruturas do pecado e da morte. Diante disso emergem as súplicas que remetem ao “já” das necessidades bem concretas de uma vida cristã inserida no mundo. Pede-se a fortaleza: “que o rebanho possa atingir, apesar de sua fraqueza a fortaleza do Pastor” (coleta do 4º domingo da páscoa); fidelidade e correspondência à graça: “concedei que conhecendo a vossa verdade lhe sejamos fiéis por toda a vida” (sobre oferendas do 5º domingo da páscoa); “que nossa vida corresponda sempre aos mistérios que recordamos”, “purificados por vossa bondade correspondamos cada vez melhor aos sacramentos do vosso amor” (sobre oferendas do 6º domingo da páscoa); pede-se vida nova como verdadeira vida filial: “dai-nos cada vez mais um coração de filhos” (coleta da segunda-feira da 2ª semana da páscoa); frutuosa vida pascal: “vejamos frutificar em toda a nossa vida as graças do mistério pascal que instituístes em vossa misericórdia” (coleta da

segunda-feira da 6ª semana da páscoa); bem como a graça de viver o mistério pascal na práxis cotidiana: “Ó Deus, inspirai aos nossos corações a prática das boas obras para que, buscando sempre o que é melhor, vivamos constantemente o mistério pascal” (coleta do sábado da 6ª semana da páscoa).

Pede-se ainda, conversão e ruptura decisiva com o pecado: “vós mostrais a luz da verdade aos que erram para que possam voltar ao bom caminho. Concedei a todos os que se gloriam da vocação cristã rejeitem o que se opõe a esse nome e abracem quanto possa honrá-lo” (coleta da segunda-feira da 3ª semana da páscoa); amor aos mandamentos, perseverança e abertura ao futuro escatológico: “dai ao vosso povo amar o que ordenais e esperar o que prometeis para que na instabilidade deste mundo fixemos os nossos corações onde se encontram as verdadeiras alegrias” (coleta da segunda-feira da 5ª semana e 21º domingo do tempo comum).

Um dos pedidos merece maior destaque, devido à sua forte configuração escatológica: o pedido pelo dom da alegria pascal. Esta é uma das súplicas mais frequentes nesse estrato da eucologia que agora passamos a analisar. Tal alegria é eminentemente uma alegria escatológica, pois se origina da proximidade com o Senhor que vem (cf. Fl 4,5-5). Ela é fruto do Espírito Santo (cf. Gl 5,22) e sinal manifesto de sua presença e atuação no crente e na comunidade eclesial (cf. Rm 14,17). A alegria é uma realidade pouco tematizada pela teologia, apesar de ser uma nota característica da autêntica vida cristã. Apresentações elaboradas aparecem muito mais nos textos espirituais⁸⁷ do que no discurso sistemático propriamente dito⁸⁸. Uma honrosa exceção é encontrada no magistério de Paulo VI⁸⁹.

Segundo este Papa a alegria cristã é essencialmente a participação na alegria insondável, simultaneamente divina e humana, presente no coração de Jesus Cristo glorificado⁹⁰. O dom da alegria possui um início: é o encontro com o Ressuscitado: “Jesus está vivo para sempre na glória do Pai; e foi, por isso mesmo, que os discípulos ficaram possuídos por uma grande alegria que não lhes pode ser arrebatada, ao ver o Senhor, na tarde

⁸⁷ Um exemplo é o ensinamento de São Francisco de Assis sobre a perfeita alegria: cf *I Fioretti* 8 in: SILVEIRA, Ildefonso e REIS, Orlando (org.). *Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis e crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 1096-1098

⁸⁸ Na maior parte dos dicionários teológicos se encontram verbetes que dissertam sobre os temas do sofrimento, da dor e do mal, etc., mas nenhum sobre a alegria.

⁸⁹ PAULO VI. *Gaudete in Domino*: exortação apostólica sobre a alegria cristã. São Paulo: Paulinas, 1975

⁹⁰ PAULO VI. *Gaudete in Domino*, 2

do dia de Páscoa”⁹¹. Em virtude da encarnação, esse dom concretiza-se nos caminhos da história e, ao mesmo tempo, impulsiona os que dele participam a não confinarem a alegria pascal recebida dentro limites restritos de suas experiências históricas. Há uma plenitude e a alegria pascal sempre tende em sua direção: em Cristo, Deus sendo tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 28).

Na comunidade cristã primitiva a experiência da alegria pascal foi causada pela constatação do cumprimento, em Cristo, das promessas feitas por Deus a Israel. Cumprimento realizado de uma forma tão plena que ultrapassou as expectativas mais grandiosas da antiga aliança (cf. At 2, 17-36; 3, 13-26; 7,2-53; 8,26-35).

O conhecido ‘exsultet’ pascal canta um mistério realizado para além daquilo que eram as esperanças proféticas; no anúncio jubiloso da ressurreição, o próprio penar do homem se acha transfigurado, ao mesmo tempo que brota a plenitude da alegria da vitória do Crucificado, do seu coração transpassado, do seu corpo glorificado e dissipa as trevas das almas: ‘et nox illuminatio mea in deliciis meis’. A alegria pascal não é somente de uma transfiguração possível: é alegria da nova presença de Cristo ressuscitado, ao dar aos seus o Espírito Santo, para que ele fique com eles. O Espírito Paráclito é dado assim à Igreja, como princípio inexaurível da sua alegria de esposa de Cristo glorificado [...]. E o cristão sabe que o Espírito jamais será extinto, no decorrer da história. A fonte da esperança que brotou com o Pentecostes nunca virá a extinguir-se ⁹².

A alegria pascal é uma alegria esperançosa. Ela não desvia o seu olhar das vicissitudes humanas e conhece o peso da dor, do sofrimento e da tristeza na presente história. Todavia proclama corajosamente que tais realidades não perdurarão para sempre. A superação definitiva delas faz parte do mistério pascal de Cristo: “ele enxugará toda lágrima dos seus olhos. A morte não existirá mais, e não haverá mais luto, nem grito, nem dor, porque as coisas anteriores passaram” (Ap 21,4). A esperança que brota da páscoa de Cristo ilumina o enfrentamento dessas realidades dolorosas, não só com o anúncio da bem-aventurança futura, mas também com ações concretas que diminuam consideravelmente os padecimentos humanos vividos no presente. A realidade definitiva será marcada pela alegria que não passa.

Aqui neste mundo essa alegria incluirá sempre, de alguma forma, a dolorosa experiência da mulher a braços com os trabalhos de parto, e um certo abandono aparente, comparável ao dos órfãos: choros e lamentações, enquanto o mundo ostentará uma falsa satisfação. No entanto, a tristeza dos discípulos, que é segundo Deus e não segundo o mundo, virá a mudar-se repentinamente numa alegria espiritual que ninguém lhes arrebatará (cf. Jo 16, 20-22; 2Cor 1,4; 7,4-6)⁹³.

⁹¹ Ibid., 3

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

Passando à análise da eucologia verificamos que, principalmente na oitava da páscoa, há um paralelo entre a alegria celebrada em cada páscoa anual e alegria da páscoa definitiva. A celebração litúrgica é o momento que revela a natureza comum dessas alegrias – porque fundadas no Ressuscitado - e, ao mesmo tempo, a sua peculiar distinção: “Ó Deus, que nos concedestes a salvação pascal, acompanhai o vosso povo com os vossos dons celestes para que tendo conseguido a verdadeira liberdade, possa um dia alegrar-se no céu como exulta agora na terra” (coleta da terça-feira na oitava da páscoa); “Ó Deus, que nos alegrais todos os anos com a solenidade da ressurreição do Senhor, concedei-nos, pelas festas que celebramos nesta vida, chegar à eternas alegrias” (coleta da quarta-feira na oitava da páscoa); “Concedei , ó Deus, que sempre nos alegremos por estes mistérios pascais, para que nos renovem constantemente e sejam fonte de eterna alegria” (sobre as oferendas do sábado na oitava da páscoa).

Fora da oitava a eucologia revela as várias faces da alegria pascal. Ela relaciona-se com a recuperação da condição filial: “ó Deus, que o vosso povo sempre exulte pela sua renovação espiritual, para que tendo recuperado agora, com alegria, a condição de filhos de Deus, espere com plena confiança o dia da ressurreição” (coleta do 3º domingo da páscoa), “alegrando-nos hoje, porque adotados de novo como filhos de Deus, esperemos confiantes o dia da ressurreição” (coleta da terça-feira da 6ª semana). A causa da alegria é o próprio Deus: “Acolhei, ó Deus, as oferendas da vossa Igreja em festa. Vós que sois a causa de tão grande júbilo, concedei-lhe também a eterna alegria” (sobre as oferendas do 3º domingo da páscoa). Pede-se também a participação plena nas alegrias definitivas: “Deus eterno e todo poderoso, conduzi-nos à comunhão das alegrias celestes” (coleta do 4º domingo da páscoa). Isso ocorre a partir da celebração realizada no hoje de cada assembleia litúrgica, lugar privilegiado de experiência da alegria pascal. Ali se roga que “sempre nos alegremos por estes mistérios pascais, para que nos renovem constantemente e sejam fonte de eterna alegria” (sobre as oferendas do 4º domingo da páscoa), “o intercâmbio de dons entre o céu e a terra, trazendo-nos a redenção seja auxílio para a vida presente e nos conquiste a alegria eterna” (pós-comunhão da terça-feira da 2ª, 4ª e 6ª semana da páscoa).

O dom da alegria permeia a acolhida da redenção realizada por Cristo: “que celebrando o mistério da ressurreição do Senhor, possamos acolher com alegria a nossa redenção” (coleta da terça-feira da 4ª semana da páscoa), “fizestes o vosso povo participar da vossa redenção, concedei que nos alegremos constantemente com a ressurreição do Senhor” (coleta da quinta-feira da 6ª semana da páscoa).

Roga-se que o mistério pascal - celebrado e vivido nos sacramentos da iniciação - frutifique na vida cotidiana, orientando-a para a alegria plena: “fazei-nos viver sempre mais o mistério pascal para que, renovados pelo santo batismo, possamos, por vossa graça, produzir muitos frutos e chegar à vida eterna” (coleta do sábado da 4ª semana da páscoa). Invoca-se o mistério celebrado como força e proteção para a comunidade cultural: “que esta celebração, realizada com alegria, nos proteja por sua força inesgotável e nos comunique a salvação” (coleta da sexta-feira da 5ª semana da páscoa). Na missa do sábado da 7ª semana da páscoa a súplica conclusiva da eucologia do tempo pascal tem por objeto a alegria, o grande fruto que deve ser mantido após o término desse tempo litúrgico: “concedei-nos, Deus todo-poderoso, conservar sempre em nossa vida a alegria das festas pascais que estamos para encerrar”.

A alegria originada na páscoa é, por excelência, uma alegria de índole escatológica. A comunidade celebrante alegra-se por tudo aquilo que o Pai realizou na vida do Filho em seu mistério pascal. Alegra-se também por tudo o que, mediante a graça da ressurreição, será realizado na humanidade e na criação inteira. A ressurreição é consumação salvífica. O início dela se dá no corpo eclesial de Cristo para, a partir dele, atingir proporções cósmicas.

Assim foi ela para Jesus, e assim será para a Igreja. A história de Jesus e da Igreja se completam, igualmente na ressurreição. Assim também, tanto para Jesus como para a Igreja tudo começa lá. O cristianismo tem a sua fonte ali, onde encontra a sua última realização. Tratando-se da Igreja, o paradoxo de um fim onde tudo tem o seu começo não causa espanto. [...]. A história da Igreja culminará com seu encontro de comunhão com Cristo em sua ressurreição. Pois bem, é igualmente desse encontro que nasce a Igreja. Quando Jesus ressuscita, ele reassume a sua vida e torna-se multidão, torna-se Igreja, assim como o grão de trigo que produz muito fruto (Jo 12,24). [...]. A Igreja tem seu início a partir do seu futuro, para o qual ela é vocacionada⁹⁴.

A alegria pascal é muito mais que a mera emoção ocasionada pela experiência religiosa. É, antes de tudo, um estado existencial de abertura, acolhimento e engajamento em prol do futuro nascido do mistério pascal de Cristo. Sob este aspecto, a alegria é uma forma de preguistação da realidade definitiva. Nela celebra-se a certeza da vitória plena do Ressuscitado. A autêntica alegria da páscoa também é fonte inexaurível de compaixão e solidariedade. O júbilo pascal quer iluminar, consolar e libertar todas aquelas pessoas e situações imersas nas trevas da morte. Ilumina-as com a luz do Evangelho e com a práxis da caridade universal. Ao fazer isso, propagando na máxima amplitude que lhe é possível a luz da ressurreição, a alegria pascal revela o grande protagonista da consumação escatológica: o

⁹⁴ XAVIER DURWELL. *Cristo nossa páscoa*, p. 11-12

Espírito Santo. O Espírito age convertendo a criação em páscoa. Sua atuação é ressuscitadora. No próximo capítulo analisaremos, sob uma ótica teológico-litúrgica, essa conversão pascal em seus aspectos constitutivos.

CAPÍTULO 4: A PÁSCOA CONSUMADA SEGUNDO A LITURGIA

O triunfo pascal de Cristo, enquanto realidade salvífica consumada, não é algo limitado à pessoa do Filho. A criação inteira participará dessa plenitude. A ressurreição de Jesus inaugurou um dinamismo que envolverá todos os elementos e dimensões da criação. Nesse processo de glorificação está reservada ao corpo eclesial de Cristo uma especial participação na plenitude e na missão daquele que é a sua cabeça (cf. Ef 5,23). Por meio do corpo eclesial – em virtude da ação do Espírito Santo – a consumação pascal atingirá toda humanidade e, por meio dela, toda a criação. De forma sacramental a liturgia da Igreja visibiliza, torna eficaz e antecipa esse processo rumo à totalidade pascal. Nesse capítulo apresentaremos como a páscoa de Cristo se desdobra progressivamente, assumindo a sua forma final como páscoa de toda a criação. No desenvolvimento de nossa exposição salientaremos a importância de três realidades: o mistério da ascensão como início da expansão pascal, a ação escatológica do Espírito manifestada na epiclese e a centralidade da parusia.

4.1 A Ascensão do Senhor: aurora da plenitude consumada

A ascensão de Jesus conclui aquela forma específica de manifestação do Filho que teve início em sua encarnação. Aquele que “saiu” do Pai agora “retorna” ao Pai que o enviou. A ascensão é como que o fecho escatológico do mistério da morte e ressurreição de Jesus, enquanto sua passagem desse mundo ao Pai (cf. Jo 16, 28; 3.3). A narrativa bíblica da ascensão (cf. Mc 16,19; Lc 24, 51; At 1,9-10) revela dois aspectos fundamentais desse mistério. Em primeiro lugar temos a ênfase no termo “elevação”¹, como categoria que narra o início da nova relação do Ressuscitado com o Pai e com a comunidade cristã nascente. O

¹ A eucologia da solenidade da ascensão também emprega como sinônimo o termo “subida” (cf. prefácios da ascensão I e II).

segundo aspecto é o significado dessa elevação: a humanidade de Cristo entra na glória do Deus invisível, é exaltada diante de toda a criação, elevada à partícipe dessa glória².

Com a ascensão ao céu, Cristo foi, portanto, entronizado na esfera divina. Ele penetrou num mundo que escapa às nossas possibilidades. Ninguém sobe se não for elevado por Deus, para lá (cf. Lc 24,52; At 1,9). Ele vive agora com Deus, na absoluta perfeição, presença, ubiquidade, amor, glória, luz, felicidade, tendo alcançado a meta a qual toda criação foi e está chamada a lograr. Quando rezamos Cristo subiu ao céu, pensamos em tudo isso³.

Em suma: o mistério da ascensão, conforme o testemunho dos textos bíblicos e eucológicos, é a inauguração da realeza universal de Cristo e a manifestação de sua soberania sobre o mundo. O nível mais amplo da significação da ascensão situa-se no plano da fé, como o reconhecimento da dimensão cósmica da ressurreição. O início da missão da Igreja também está relacionado com esse mistério. O poder salvífico de Deus, que se manifestou no Ressuscitado, doravante será revelado em seu corpo eclesial. Com a ascensão terminou a experiência sensível de Jesus em nosso meio, o Cristo “segundo a carne” (2 Cor 5,16), e teve início o tempo de sua presença invisível, mediante o sinal visível da Igreja, o seu corpo. A vivência dessa nova forma de tempo, o “tempo da Igreja”, erige-se também como uma orientação e espera vigilante em relação à futura vinda do Senhor em sua glória (cf. At 1,11).

4.1.1 A eucologia da solenidade da ascensão: Os prefácios

No missal romano de Paulo VI a solenidade da ascensão do Senhor foi dotada de dois prefácios, ambos intitulados como “o mistério da ascensão”. O primeiro prefácio é fruto da reforma litúrgica pós-conciliar, elaborado a partir da conclusão de um sermão de São Leão Magno⁴. O segundo prefácio pertence à eucologia do missal romano vigente antes da reforma litúrgica ordenada pelo Vaticano II.

O primeiro prefácio enfatiza a dimensão soteriológica e escatológica do mistério da ascensão. A salvação é compreendida como vitória sobre o pecado e a morte. A escatologia é apresentada a partir da proclamação da glória do Senhor. Nesta proclamação notam-se os títulos escatológicos atribuídos a Cristo: “Rei da glória” (Sl 24,7-8,10), “mediador” (1Tm 2,5; Hb 8,6; 9,15; 12,24), “juiz do mundo” (At 10,42; Tg 4,12; 5,9) e “Senhor do universo” (At 2,36; Ap, 17,14):

² O “sentado à direita do Pai” diz da manifestação plena da soberania de Cristo, digno de receber a honra e a glória da divindade, bem como significa a inauguração do Reino do Messias, a realização da profecia de Daniel (cf. Dn 7,14) em relação ao Filho do Homem e ao seu reino que não terá fim (cf. CIC 663-664)

³ BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 172

⁴ Cf. *Sermo* 73,4: PL 54, 268

Vencendo o pecado e a morte, vosso Filho Jesus, Rei da glória, subiu (hoje) ante os anjos maravilhados ao mais alto dos céus. E tornou-se mediador entre vós, Deus, nosso Pai, e a humanidade redimida, juiz do mundo e Senhor do universo.

A glória do Ressuscitado não segrega Cristo da da humanidade. Pelo contrário: converte-se em irresistível força de atração que chama a si a humanidade e, com ela, toda a criação. Sua ascensão não é afastamento, mas garantia de que seu propósito é o de estender a sua glória a todo o universo. A glória do Cristo-cabeça é destinada a ser comunicada a todo o seu corpo. Este é o grande motivo da ação de graças ao se celebrar a ascensão: “Ele, nossa cabeça e princípio, subiu aos céus não para afastar-se de nossa humanidade, mas para dar-nos a certeza de que nos conduzirá à glória da imortalidade”.

O segundo prefácio é menos elaborado e tem como referência o núcleo da narrativa bíblica da ascensão (cf. At, 6-11). Dentro dessa referência apresenta-se a finalidade da ascensão: o acesso à participação na vida divina por meio de Cristo, o que constitui o motivo de louvor e exultação: “Ele, após a sua ressurreição apareceu aos discípulos e, à vista deles, subiu aos céus, a fim de nos tornar participantes da sua divindade. Por isso o mundo inteiro exulta de alegria pascal”.

4.1.2 A eucologia menor da solenidade da ascensão

A oração da coleta interpreta a ascensão do Senhor como “nossa vitória”. A natureza humana, comum a nós e ao Cristo, recebe nele aquela glorificação à qual toda humanidade está vocacionada. Nele tem princípio a realidade definitiva que será comunicada a todos. Este é a razão da alegria e ação de graças que se manifestam nessa solenidade: “Ó Deus todo-poderoso, a ascensão do vosso Filho já é nossa vitória. Fazei-nos exultar de alegria e fervorosa ação de graças pois, membros de seu corpo, somos chamados na esperança a participar da sua glória”.

Na oração sobre as oferendas apresenta-se ao Pai o sacrifício pascal de Cristo e pede-se que, pela comunhão de dons entre o céu e a terra, a mesma elevação seja concedida aos que celebram a ascensão: “Ó Deus, nós vos apresentamos este sacrifício para celebrar a admirável ascensão do vosso Filho. Concedei, por esta comunhão de dons entre o céu e a terra, que nos elevemos com ele até a pátria celeste”.

Aqui cabe pormenorizar o que são esses dons. Os dons da terra são o pão e o vinho com água. Tais oferendas possuem uma profunda significação antropológica e cósmica: significam “nossa vida como dom de Deus, toda a criação, o nosso trabalho, a ação

transformadora do homem, suas realizações, as alegrias e os sofrimentos, enfim tudo aquilo que ele é e tem, na atitude do Cristo morto e ressuscitado”⁵. Por “dons do céu” entendemos o próprio Cristo e a sua multiforme ação salvífica, manifestada em seu mistério pascal e celebrada na liturgia.

A oração pós-comunhão revela a liturgia em sua dimensão de antecipação ou prolepse da plenitude escatológica. Já na história atual é possível pregar aquelas realidades cuja consumação ainda se aguarda. O fundamento dessa lógica antecipatória está assentado sobre o fato da nossa humanidade assumida em Deus pela ascensão do Filho. Nessa oração pede-se, como fruto da celebração da ascensão, aquela atitude de abertura, expectativa e compromisso em relação ao futuro preparado por Deus: “Deus eterno e todo-poderoso, que nos concedeis conviver na terra com as realidades do céu, fazei que os nossos corações se voltem para o alto, onde está junto de vós a nossa humanidade”.

A metáfora empregada é a do “voltar-se para o alto”, dotada de evidente inspiração bíblica: “Se ressuscitastes com Cristo, buscai as coisas do alto, onde Cristo está entronizado à direita de Deus [...]. Quando Cristo, vossa vida, se manifestar, então vós sereis manifestados com ele, cheios de glória” (Cl 3,1.4).

As antífonas bíblicas ressaltam outros aspectos do mistério da ascensão. A antífona de entrada (cf. At 1,11) situa a assembleia celebrante naquela esperança que deve presidir o “tempo da Igreja”, a espera da parusia: “homens da Galileia, por que estais admirados, olhando para o céu? Este Jesus há de voltar do mesmo modo que o vistes subir, aleluia!”. Por sua vez, a antífona de comunhão revela que a ascensão não é a ausência de Jesus junto à Igreja e ao mundo, mas a possibilidade da experiência de sua presença salvadora sob outras formas. Na celebração eucarística cumpre-se - de forma privilegiada - a promessa da presença permanente de Jesus, expressa no versículo bíblico escolhido com antífona da comunhão: “eis que eu estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos, aleluia!” (Mt 28,20).

O formulário da bênção final retoma e enfatiza os elementos presentes na eucologia dessa solenidade. Proclama-se que a ascensão de Cristo abre caminho para a ascensão da humanidade: “Que Deus todo-poderoso vos abençoe no dia de hoje, quando o seu Filho penetrou no mais alto dos céus, abrindo caminho para a vossa ascensão”. Professa-se a vinda de Cristo como juiz e augura-se a sua benevolência: “Deus vos conceda que o Cristo, assim como se manifestou aos discípulos após a ressurreição, vos apareça em sua eterna

⁵ BECKÄUSER, Alberto. *A liturgia da missa*, p. 54

benevolência quando vier para o julgamento”. Igualmente professa-se a glorificação do Filho à direita do Pai e roga-se a alegria trazida pela contínua presença de Cristo: “e vós, crendo que Cristo está assentado com o Pai em sua glória, possais experimentar a alegria de tê-lo convosco até o fim dos tempos”.

A celebração da ascensão do Senhor confere à vida da Igreja o dinamismo da espera e preparação da segunda vinda do Senhor. É em meio às vicissitudes do tempo presente que se desenvolve a missão da Igreja. A expectativa da parusia revela à Igreja a sua condição de peregrina em busca da cidade futura (cf. SC 2). A Igreja é, por vocação, o corpo da nova família humana que, em si, já pode apresentar algum esboço do novo século (cf. GS 39). Na Igreja vive-se a esperança dessa vida futura e a autenticidade cristã dessa esperança é verificada sob a forma de compromisso com a construção da cidade terrestre conforme a vontade divina (cf. GS 20, 43 e 57).

A proclamação de que a nossa humanidade, na pessoa de Cristo, subiu aos céus não tem como objetivo afirmar uma topografia celeste. Subir aos céus significa a entrada numa relação nova com Deus Pai. Uma relação que transcende os limites da condição terrena. Essa subida aos céus também foi prometida a nós (cf. 1Ts 4, 14-18; Cl 3, 1-4). Na ascensão do senhor temos não só a promessa, mas a garantia de participação plena do ser humano na vida divina.

No mistério da ascensão, portanto, Jesus se manifesta como o revelador do destino humano. Nele se revela a consumação a qual será conduzida a humanidade e todo o cosmos. O ensinamento Concílio Vaticano II enfatiza reiteradamente esse dado da fé. “A Igreja acredita (...) que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre” (GS 10), “o Senhor é o fim da história humana, ponto ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os seus desejos” (GS 45); “o mistério do ser humano só se torna claro verdadeiramente no Verbo encarnado (...). Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação” (GS 22).

4.2 O Espírito Santo como consumidor escatológico

O Concílio Vaticano II, quando proclamou a plenitude escatológica como a realidade definitiva para a qual se encaminha toda a criação, reconheceu no Espírito Santo o consumidor dessa obra. Criado à imagem do Filho, o primogênito dentre muitos irmãos (cf. Rm 8,29; Cl 1, 20-22), o ser humano redimido recebe “as primícias do Espírito” (Rm 8,23)

que capacitam-no a viver segundo a nova lei do amor (cf. Rm 8,1-11). É mediante esse Espírito que a humanidade se renova interiormente até a “redenção do corpo” (Rm 8,32). O mesmo Espírito que ressuscitou Jesus dos mortos também ressuscitará aqueles que são habitados por ele (cf. Rm 8,11). É o estar associado ao mistério pascal que conduz cada pessoa à ressurreição (cf. GS 22).

Isto vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal (GS 22).

A ação escatológica do Espírito Santo está em unir a humanidade, a história e todo o cosmos ao mistério pascal de Cristo. Essa ação é ampla e multiforme e penetra as mais diferentes circunstâncias e contextos existenciais. A invisibilidade é, não poucas vezes, a grande marca do agir escatológico do Espírito na história. Todavia, na celebração da liturgia – máxime na eucaristia - o invisível se torna visível pela mediação sacramental, o silêncio se muda em proclamação e louvor e o desconhecido é iluminado pela revelação do mistério pascal.

A fonte da ação escatológica do Paráclito radica-se no âmago da própria vida trinitária e transborda para o mundo e a para a história:

No seio da Trindade, a fertilidade cabe ao Pai e ao Filho, sendo o Espírito Santo a inspiração passiva, não geradora nem inspiradora de uma nova pessoa. E os espirituais da Escola Francesa completam essa reflexão dizendo que essa carência de fertilidade intratrinitária do Espírito Santo é abundantemente compensada pela sua extrema fertilidade na história da salvação, isto é, na vida divina em relação “ad extra” – para fora da Trindade⁶.

A Escritura atribui a ação criativa, inspiradora e geradora de vida ao Espírito de Deus⁷. Numa leitura trinitária do Antigo Testamento veremos o Espírito pairando sobre as águas e transformando o caos primordial em cosmos repleto de vida pujante (cf. Gn 1,2 ss.). Caso o Espírito de Deus retirasse a sua força vital os seres vivos retornariam ao pó de onde vieram (cf. Sl 104,29). Quando o Espírito atua a terra experimenta uma verdadeira renovação (cf. Sl 104,30). Profetas e juízes foram capacitados para sua missão pelo Espírito que os tomou para si (cf. Dt 34,9; Jz 3,10; 6,34; 11,29; 13,25). A abundante efusão do Espírito é um sinal escatológico e anuncia os tempos finais (cf. Jl 3,1-5), o que levou Pedro a interpretar Pentecostes como o cumprimento dessa profecia de Joel (cf. At 2,41 ss.). A ação do Espírito

⁶ LIBÂNIO e BINGEMER. *Escatologia cristã*, p. 220

⁷ Ibid., p. 221

também se manifesta como poder salvífico que repousa sobre o Rei-Messias (cf. Is 11,2) e restaura o povo arruinado (cf. Ez 37, 1-14). O Novo Testamento aprofunda a compreensão sobre o Espírito Santo como força e vida. Em primeiro lugar relaciona-o com a pessoa e a missão de Jesus de Nazaré e depois com a vida e a práxis dos cristãos. A encarnação se dá por obra do Espírito Santo (cf. Lc 1,35), o mesmo Espírito repousa sobre Ele quando de seu batismo no Jordão (cf. Lc 3,22) e o impele ao deserto onde vence as tentações (cf. Lc 4,1). Sua missão é inaugurada e sustentada na força do Espírito (cf. Lc 4,18) até a sua plena consumação na cruz (cf. Jo 19,30).

Em relação a nós, fiéis, atribui-se ao Espírito Santo a missão de completar a redenção, assimilando-a ao Filho de Deus, ao Adão escatológico (cf. 1Cor 15,45) pela ressurreição (cf. Rm 8,11) e pela redenção de nosso corpo (cf. Rm 8,23). Deus cria, o Filho redime, o Espírito Santo consuma o mundo (G. Ebeling). O Espírito atesta que somos filhos de Deus (cf. Gl 4,6), co-herdeiros de Cristo e participantes da sua glória (cf. Rm 8, 16-17; 1 Pd 4,13-14). O Espírito Santo realiza, portanto, a nossa glorificação, a nossa ressurreição na carne. Ele é a garantia da ressurreição (cf. 2 Cor 5,5)⁸.

O Espírito Santo é consumidor escatológico também em relação à história. O Espírito não só habita a história, em virtude da ação trinitária *ad extra*, mas orienta-a dinamicamente rumo à sua plenificação: “inscreve-se na série de eventos históricos, sem, porém, deixar-se identificar, esgotar-se, reduzir-se a esses eventos. Transcende-os. Por isso, pode consumá-los com nova ação transformadora na escatologia final”⁹. Com uma bela metáfora, inspirada na reflexão de Santo Irineu, Yves Congar relaciona o Espírito Santo com a história: a história assemelha-se a um grandioso espetáculo, nele o Espírito Santo age como um exímio diretor de teatro que tudo dispõe e ordena, visando atingir a harmonia final completa e a expressão perfeita do projeto ideado¹⁰.

O senhorio do Espírito sobre a história manifesta-se na singularidade do seu agir salvífico. Um agir que, numa impressionante simultaneidade, opera de forma imanente e transcendente, sendo tanto a alma quanto a superação dinâmica da história. Este agir atinge todas as dimensões constitutivas da história e percorre vitalmente os vários eixos que lhe dão sustentação. A ação do Espírito tudo envolve: da experiência interior de cada indivíduo às cosmovisões erguidas pelas culturas em sua diversidade, das moções e apelos interiores aos grandes e complexos movimentos de transformação estrutural, da singularidade de cada evento à significação mais profunda e radical da própria história.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 221

⁹ LIBÂNIO e BINGEMER. *Escatologia cristã*, p. 222

¹⁰ Cf. CONGAR, Yves. *Ele é o senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 291

O Espírito é interior à história e Senhor da história. Interior à história, dá-lhe valor de definitividade. Senhor da história, julga-a, purifica-a, dá-lhe o último acabamento. Interior à história, dá-lhe dimensão salvífica. Senhor da história, exclui toda absolutização das mediações concretas, impele os homens a novos discernimentos em busca de novas presenças concretas e históricas do Espírito. Interior à história, responde pelo verdadeiro incremento da verdade, do bem, da justiça. Senhor da história, exclui a necessidade de experimentação objetiva e unívoca no interior da história¹¹.

A relação fundamental que há entre tempo e história ganha uma nova compreensão a partir da lógica do Espírito. Presente, passado e futuro deixam de ser as convenções exclusivas para a compreensão do tempo, compartimentado em unidades fixas e irreduzíveis, e convertem-se em forma dinâmica e dialética de assimilação do tempo e da história como uma totalidade salvífica.

Interior à história, anuncia e antecipa o futuro e retém o passado na sua dimensão de definitividade. Senhor da história, faz explodir todo modelo determinístico ou estruturalístico de leitura da história. Interior à história, de certo modo perde-se na imanência dos acontecimentos. Senhor da história, conserva a sua transcendência¹².

Por fim, o Espírito Santo é o consumidor escatológico do cosmos. Por seu agir salvífico surgirão “novo céu e nova terra” e novas se farão todas as coisas (cf. Ap 21,1.5). Diante dessa plenitude prometida, para a qual tudo se encaminha, a criação geme como em dores de parto, aguardando a sua libertação (cf. Rm 8,18-23). O Espírito também prepara o cosmos para sua plenificação. Ao dirigir o curso da história, conduz um processo que é uma autêntica evolução. Seu escopo é a renovação de toda a face da terra (cf. GS 26).

Este projeto cósmico de Deus não se restringe aos indivíduos. Abrange o cosmo inteiro. Aquela realidade cósmica que desde o seu começo, e por todos os bilhões de anos de sua evolução, já era marcada pela presença ativa de Cristo. O Espírito dele impregnava toda a dinâmica do mundo. Ele era o princípio totalizante de um processo de convergência cósmica, cujo ponto culminante é a parusia [...]. Na parusia, essa presença e a dinâmica de seu agir se tornam plenamente visíveis [...] e desvelam uma realidade cósmica muito mais complexa, muito mais dinâmica e inimaginavelmente mais ampla¹³.

4.3 O Espírito Santo e a eucaristia

Constata-se, sem grandes dificuldades, que durante séculos a teologia habitual da Igreja latina olvidou o Espírito Santo. A teologia trinitária, com grande frequência, girou em torno da relação entre o Pai e o Filho, inclusive o caráter pessoal de ambos aparece

¹¹ LIBÂNIO e BINGEMER. *Escatologia cristã*, p. 223

¹² Ibid., p. 223

¹³ BLANK, Reinold. *Escatologia do mundo*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 369

evidenciado com maior clareza do que o do Espírito Santo. O reconhecimento da terceira pessoa da Santíssima Trindade na efetivação dos sacramentos era mínimo e, por conseguinte, a dimensão pneumatológica da teologia sacramental foi pouco valorizada¹⁴. Todavia, a liturgia é o lugar eminente da ação do Espírito na Igreja e no mundo. Ignorar essa dimensão fundamental significa privar a liturgia não de um adereço ornamental, mas de um elemento constitutivo, resultando assim numa abordagem incompleta - quiçá gravemente desfigurada - da própria liturgia e dos sacramentos.

Desta forma, o atual interesse pela pneumatologia e os desdobramentos dessa retomada nas várias áreas da teologia são um verdadeiro sinal dos nossos tempos. Sem o Espírito Santo não se realiza a salvação em Cristo nem se manifestam os seus efeitos na existência concreta (cf. LG 4, GS 22). O dom do Espírito é um dom constante, é expressão da perenidade da ação salvadora de Deus cumprida, de uma vez por todas, em Cristo Jesus, mas que o Espírito Santo constantemente universaliza, atualiza e interioriza (Rm 5,5; Gl 4,6)¹⁵.

Analisemos aqueles elementos da liturgia eucarística que, com maior evidência, manifestam a ação do Espírito Santo como ação escatológica.

4.3.1 A epiclese

Epiclese é um substantivo grego oriundo do verbo *epikaleo* que significa chamar, invocar, clamar. Invoca-se Deus em virtude de uma ação que supera a nossa capacidade de executá-la e, por isso, compete somente a ele¹⁶. A celebração da liturgia exige a vinda e ação efetiva do Espírito Santo para que ela realize sua finalidade: tornar viva a memória de Jesus mediante a celebração do seu mistério pascal¹⁷. Tal invocação nos remete ao horizonte das grandes intervenções vivificadoras do Espírito ao longo da história da salvação: o seu pairar fecundante sobre as águas nos primórdios da criação (cf. Gn 1,2), sua atuação nos profetas (cf. Is 61,1; Ez 11,24), seu protagonismo na ressurreição do povo eleito (cf. Ez 37, 1-11), a concepção virginal do Filho no ventre virginal de Maria (cf. Lc 1,35), a unção recebida por Jesus de Nazaré em vista de sua missão (cf. Lc 4,18), o seu poder na ressurreição do Senhor

¹⁴ TABORDA, Francisco. A ação do Espírito Santo na eucaristia: a propósito do nº 1333 do Catecismo da Igreja católica. *Revista eclesialística Brasileira*, Petrópolis, n.288, p. 903; SOUSA, José Antonio Gil. Espírito Santo y Eucaristia. *Auriensia*, Ourense, V. 9, 2006, p. 27

¹⁵ Cf. SOUSA. Espírito Santo y Eucaristia, p. 28

¹⁶ Cf. SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações Bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 65

¹⁷ Cf. CONGAR, Yves. *O Rio da Vida corre no Ocidente e no Oriente*. São Paulo, Paulinas, 2005, p.239

(cf. Rm 1,4), em pentecostes (cf. At 4,2) e na ação da Igreja em seu nascimento (cf. At 6,3; 10,44-48; 19, 1-6;), ao longo da história e em sua expectativa da vinda do Senhor (cf. Ap 22,17).

As anáforas do missal romano de Paulo VI possuem duas epicleses: uma sobre as oblatas e outra sobre os comungantes. Ambas dotadas de ênfase escatológica cuja significação examinaremos agora.

4.3.2 A epiclese sobre as oblatas

Até a reforma litúrgica, promovida a partir do Concílio Vaticano II, o rito romano possuía uma única anáfora: o cânon romano. Nesta anáfora não se notava a presença de uma epiclese pneumatológica sobre as oblatas. “Sabemos que o cânon romano não comporta a epiclese ao Espírito Santo”¹⁸. O resultado era um certo obscurecimento da ação do Espírito Santo na eucaristia. Por sua vez, as orações eucarísticas orientais enfatizam a atuação do Espírito Santo e são dotadas de epicleses cuidadosamente elaboradas.

Nas novas anáforas do rito romano buscou-se superar essa limitação do cânon romano. A epiclese foi resgatada e seu valor acentuado. Nota-se aí a salutar influência do contato com a Tradição oriental, propiciado pelo espírito do Concílio. Nessa primeira epiclese invoca-se que o Pai envie o Espírito Santo sobre os dons do pão e do vinho oferecidos sobre o altar. Assim a IGMR define a epiclese sobre as oblatas:

A epiclese, na qual a Igreja implora por meio de invocações especiais a força do Espírito Santo para que os dons oferecidos pelo ser humano sejam consagrados, isto é, se tornem Corpo e Sangue de Cristo, e que a hóstia imaculada se torne salvação daqueles que vão recebê-la em comunhão (IGMR 79c).

O resgate da posição e importância litúrgica da epiclese não deixou de ter consequências teológicas relevantes. A primeira toca o papel desempenhado pelo presidente da celebração: “o papel ministerial do sacerdote recebe uma luz indireta; o acréscimo da epiclese evita o perigo da confusão entre ministro e autor dos sacramentos”¹⁹. A segunda é o destaque dado ao movimento trinitário presente na epiclese sobre as oblatas: pede-se ao Pai que envie o Espírito Santo a fim de que se torne presente o Filho. Antes dessa invocação foi proclamado o Sanctus pela assembleia. Na maioria das anáforas há um prolongamento

¹⁸ Ibid., p. 329

¹⁹ DE CLERK, Paul. A celebração da eucaristia: seu sentido e sua dinâmica. In BROUARD, Maurice. *Eucharistia*, p. 449

eucológico chamado de pós-sanctus. Desta forma, aquele que preside a assembleia litúrgica pede que essa santidade se manifeste santificando as oblatas²⁰.

É o que constatamos na oração eucarística II: “Na verdade, ó Pai, vós sois Santo e fonte de toda a santidade. Santificai, pois, estas oferendas, derramando sobre elas o vosso Espírito, a fim de que se tornem para nós o Corpo e o sangue de Cristo”.

Na oração eucarística III: “Por isso nós vos suplicamos (ó Pai): santificai pelo Espírito Santo as oferendas que vos apresentamos para serem consagradas, a fim de que se tornem o Corpo e o sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, que nos mandou celebrar esse mistério”.

Na oração eucarística V a epiclese vem inserida no quadro da proclamação da proximidade salvífica de Deus: “Senhor, vós que sempre quisestes ficar muito perto de nós, vivendo conosco no Cristo, falando conosco por ele, mandai o vosso Espírito santo a fim de que as nossas ofertas se mudem no Corpo e no Sangue de nosso senhor Jesus Cristo”.

As quatro anáforas para as diversas circunstâncias possuem a mesma epiclese: “Nós vos suplicamos, Pai de bondade, que envieis o vosso Espírito Santo para santificar esses dons do pão e do vinho, a fim de que se tornem para nós o Corpo e o Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo”.

As duas orações eucarísticas sobre reconciliação também possuem epicleses elaboradas dentro do conjunto temático que abordam. A epiclese da primeira oração eucarística aparece no contexto da proclamação do desgínio salvífico de Deus que conduz a humanidade para a reconciliação e para a santificação em Jesus Cristo. Nele o ser humano recupera e leva à plenitude a sua condição filial:

Ó Deus, desde a criação do mundo, fazeis o bem a cada um de nós para sermos santos como vós sois Santo. Olhai o vosso povo aqui reunido e derramai a força do Espírito para que essas oferendas se tornem o Corpo e o Sangue do Filho muito amado, no qual também somos vossos filhos.

A epiclese da segunda oração sobre reconciliação desenvolve a mesma temática reconciliatória, mas enfatizando outros dois elementos: a recondução dos pecadores à comunhão com o Pai, mediante o sacrifício pascal de Cristo, e a vivência do mandamento do amor como sinal incontestável da vida reconciliada:

Deus, nosso Pai, quando vos abandonamos, vós nos reconduzistes por vosso Filho, entregando à morte para que voltássemos a vós e nos amássemos uns aos outros. Por isso celebramos a reconciliação que o vosso Filho nos

²⁰ Cf. SCHÖKEL, *Meditações bíblicas*, p. 69

mereceu. Cumprindo o que ele nos mandou, vos pedimos: santificai por vosso Espírito estas oferendas.

A dimensão escatológica aparece com evidência ainda maior na epiclese da oração eucarística IV. A grande característica dessa anáfora é a referência global à história da salvação: da criação à consumação escatológica. A grande eucologia oriental inspirou a composição dessa nova anáfora romana e gerou um texto de forte caráter bíblico, denso conteúdo teológico e linguagem simultaneamente clara e solene. Nela notamos a contemplação admirativa das maravilhas operadas por Deus, o que confere à história e às demais realidades terrenas uma valoração otimista, além de despertar um vivo desejo da plenitude vindoura²¹.

A compreensão da escatologia na epiclese da oração eucarística IV pede que salientemos a articulação desta com o pós-sanctus que a antecede. Tal articulação é perceptível nas últimas frases do pós-sanctus. Nelas, aos se proclamar a ação salvífica do Espírito Santo, faz-se a transição tanto para a epiclese sobre as oblatas quanto para a epiclese sobre os comungantes. O Espírito Santo, cuja atuação atravessa toda a história da salvação, é agora invocado sobre as oblatas oferecidas no altar e também sobre a assembleia litúrgica. Assim, portanto, encontramos: “e a fim de não vivermos para nós, mas para ele, que por nós morreu e ressuscitou, enviou de vós, ó Pai, o Espírito Santo, como primeiro dom aos vossos fiéis para santificar todas as coisas, levando à plenitude á sua obra”.

Conduzir a existência dos discípulos, a ponto de fazê-los viver para Cristo, é uma forma eminente de ação do Espírito Santo. O viver para Cristo supõe e exige um radical e profundo movimento de conversão. Pela graça do Espírito Santo o ser humano experimenta a libertação do aprisionamento construído pela sua condição de pecado. A vida pecaminosa reduz pessoas e comunidades aos limites estreitos do seu próprio egoísmo: é o viver para si. Vivendo dessa forma rompe-se a comunhão com Deus, com os semelhantes e com toda a criação. É próprio do agir do Paráclito libertar o ser humano de si mesmo e fazê-lo viver para Deus. A vida em Deus é a divinização da humanidade. Esta divinização é um processo salvífico que começa aqui, neste tempo de peregrinação, nele efetiva-se mediante a conversão e a santificação e culmina na glória.

O Espírito Santo é o dom por excelência, presente e operante no cristão desde o seu batismo, juntamente com o Pai e o Filho. Tal atuação e presença são também universais. Não existe nenhum aspecto da existência humana ou da criação que não possa ser atingido pelo agir salvífico do Espírito. Uma intensidade particular da atuação do Espírito se dá na

²¹ Cf. RAFFA, *Liturgia eucarística*, p. 625-626

vida cristã. Quanto mais se desenvolve tal gênero de vida, mais essa ação se torna profunda e manifesta. O Espírito Santo capacita gradualmente, isto é, historicamente, a pessoa humana para o acolhimento do dom da salvação, comunicado em Jesus Cristo morto e ressuscitado. Este acolhimento toma a forma de correspondência mediante a adesão a Cristo na fé, na esperança e no amor. É por esta razão que se afirma que o Espírito Santo perpassa e sustenta todo o viver em Cristo. No despertar da vida nova ele ali está: é “o primeiro dom enviado aos vossos fiéis”. Acompanha-os ao longo da peregrinação terrestre a fim de “santificar todas as coisas”. E é o artífice da consumação escatológica, pois conduz à plenitude a obra divina.

O Espírito é verdadeiramente criador. Foi no Espírito que Deus tudo criou. Nos primórdios da antiga criação sua presença operou como potência vivificadora. Outra vez encontramos a sua presença operante, agora no princípio da nova criação. A liturgia oriental, ao celebrar pentecostes, proclama a renovação da criação inteira pelo Espírito. O próprio Pentecostes é uma nova criação: por ele o paraíso entrou novamente neste mundo. Também no Oriente a solenidade da epifania conhece a “grande bênção das águas”, imbuída de um denso sentido escatológico. O espírito novamente paira sobre as águas, as águas batismais, e a partir delas inicia a restauração de todo o cosmos²².

A conclusão do pós-sanctus da oração eucarística IV oferece o direcionamento escatológico não só das epicleses sobre as oblatas e sobre os comungantes, mas de toda a secção epiclética dessa anáfora. Esse direcionamento escatológico comporta dois níveis fundamentais. O primeiro nível é o soteriológico: o Espírito Santo é enviado sobre nós para não vivermos mais para nós mesmos, mas para Jesus Cristo que por nós morreu e ressuscitou. Aqui descobrimos a clara referência paulina presente nesse texto litúrgico (cf. 2 Cor 5,15). Na Carta aos Romanos a tematização sobre o viver para Deus é precedida pela motivação escatológica da obediência cristã (cf. Rm 13, 11-14). Viver para o Senhor é viver em obediência a ele. O Espírito conduz o ser humano na obediência a Deus e esta gera unidade e comunhão. O dom do Espírito só é acessível à humanidade e à criação por causa do mistério pascal de Cristo. É mediante o dom do Espírito que o senhorio de Cristo se realiza plenamente na vida do fiel (cf. 1 Cor 12, 3) e se estende sobre a história e sobre todo o cosmos (cf. 1 Cor 15,24-28).

O segundo nível destaca e aprofunda a plenitude escatológica da criação mediante a soberania cósmica de Cristo. Esta realidade já foi anunciada no primeiro nível, cumpre agora aprofundar o seu sentido. Como ressalta o texto litúrgico que estamos analisando, o

²² Cf. MEYENDORFF, John. *Initiation à la theologie byzantine*. Paris: Cerf, 1975, p. 221-230

Espírito é enviado não só em favor da humanidade, mas “para santificar todas as coisas, levando à plenitude a sua obra”. Consequentemente a ação do Espírito cobre toda a criação, pois nela está situado o ser humano como princípio de sua plenificação. A criação inteira geme e sofre e, com impaciente expectativa, aguarda a manifestação escatológica dos filhos de Deus e a instauração do reino de Cristo (cf. Rm 8, 19-22).

A epiclese sobre as oblatas da oração eucarística IV, em seu núcleo, é marcada pela objetividade: “Por isso, nós vos pedimos que o mesmo Espírito santo santifique essas oferendas, a fim de que se tornem o Corpo e o sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, para celebrarmos este grande mistério que ele nos deixou em sinal da eterna aliança”.

Sua riqueza e alcance teológico é alcançada quando inserida dentro da visão cósmica que - sobretudo no pós-sanctus - contempla a recapitulação de todas as coisas em Cristo. No poder do Espírito Santo a totalidade da criação, libertada do pecado e da morte, será unificada e glorificada no Ressuscitado. Por essa razão a anáfora pede que “o mesmo Espírito santifique essas oferendas”. O mesmo Espírito que já começou a realizar na história a recapitulação cósmica agora é invocado sobre as oferendas do pão e do vinho.

Fundamento e antecipação da esperança na ressurreição final e na renovação do cosmo continua sendo sempre o mistério da eucaristia, “remédio de imortalidade” e “semente de incorrupção” para o cristão; mas também “páscoa inicial do universo” pela transformação do pão e do vinho no corpo e sangue do senhor²³.

Quando destacamos a epiclese sobre as oferendas da oração eucarística IV, situando-a no contexto mais amplo formado pelo pós-sanctus, tornou-se possível o reconhecimento da dimensão escatológica não só deste elemento da anáfora, bem como da própria ação do Espírito Santo. O Espírito Santo aqui se revela como o consumidor escatológico não só do ser humano, mas de toda a criação, incluindo a sua materialidade. A transformação eucarística operada nas oblatas antecipa, de certa forma, aquela que se dará da maneira mais ampla possível; “quando tudo lhe estiver submetido, então o próprio Filho se submeterá Àquele que lhe submeteu todas as coisas, para que Deus seja tudo em todos” (1 Cor 15, 28).

Pela atuação eficaz do Paráclito a celebração eucarística nos insere vitalmente no processo de consumação da história da salvação. O Espírito não permite que nos reduzamos à condição de expectadores passivos de um evento glorioso, porém distante de nós. Ele nos converte em verdadeiros protagonistas da história salvífica, em virtude de nossa comunhão com Cristo. O modo como se dá esse protagonismo será objeto de nossa análise da epiclese

²³ CASTELLANO, *DL*, P. 358

sobre os comungantes. A interpretação escatológica da epiclese revela a eucaristia como o sacramento da transfiguração do mundo.

Na eucaristia é importante a transformação não só das coisas, mas também das pessoas, pois a transfiguração do mundo ocorre, à medida que o homem vai se convertendo e transfigurando ele mesmo, e em consequência vai utilizando de forma nova os dons da criação. Pois, se foi o homem que as submeteu à vaidade do pecado e à “servidão da corrupção”, serão libertadas à medida que participem da liberdade dos filhos de Deus. A eucaristia tem, pois, muito a ver com a transição do “homem velho” ao “homem novo” (cf. Rm 6,4-6; Ef 2,15; 4,22-24; Cl 3,9-10) assim com a passagem da antiga para a nova criação (cf. 2 Cor 5,17; Gl 6,15; 2Pd 3,13)²⁴.

4.3.3 Epiclese sobre os comungantes

Mediante uma segunda epiclese o Espírito Santo é invocado sobre a assembleia. Na verdade a epiclese é um único pedido com direcionamento duplo: em vista das oblatas e da assembleia celebrante. Sobre ambos se invoca a presença e a atuação santificadora do Espírito Santo para uma transformação substancial. A segunda epiclese consiste na invocação do Espírito Santo sobre a assembleia que vai participar da comunhão no corpo e sangue do Senhor. Por isso também é chamada de “epiclese para a comunhão”²⁵. Esta epiclese sobre os comungantes revela que a transformação que se dá na celebração eucarística não é só a dos dons do pão e do vinho. É principalmente a transformação da comunidade orante e de cada pessoas que a constitui.

Na epiclese sobre os comungantes manifesta-se, com máxima clareza, a dimensão escatológica da oração eucarística. Cesare Giraudo acertadamente nomeia-a como “epiclese para a transformação escatológica dos comungantes”²⁶.

O segundo milênio cristão, devido à série de polémicas em torno da presença real, elaborou uma teologia eucarística parcial, pois centrada, de forma absoluta, no relato institucional e na eficácia das célebres “palavras da consagração”. O foco era a preocupação com a forma do sacramento. Assim foram relegadas ao esquecimento as duas epicleses²⁷. Por

²⁴ GESTEIRA, Manuel. Eucaristia. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício e CASAS, Joan Canals. *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 408

²⁵ Cf. GIL SOUSA, José Antônio. Espírito Santo y eucaristia. *Auriensia*, Ourense, n.9, p. 53, 2006

²⁶ Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 252

²⁷ Não só relegadas ao esquecimento, mas assumiram-se também posições extremistas como as da manualística escolástica que negava qualquer eficácia à epiclese. O pano de fundo era, ainda, a longa polémica com os orientais que, por sua vez, rebateram a tese latina e concentraram a eficácia sacramental na epiclese. Analisando o n° 1333 do Catecismo da Igreja Católica, F. Taborda demonstra como o atual Catecismo alcançou um sensível progresso teológico e uma volta à grande Tradição da Igreja, ao afirmar que o pão e o vinho se tornam o corpo e o sangue de Cristo “pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo”. Superou-se a tese vigente na Igreja latina da eficácia exclusiva

sua vez, a teologia vigente praticamente ignorou a assembleia como o termo do pedido epiclético. Todavia, a partir do século XIX, emergiu o movimento de “volta às fontes” com a consequente valorização da Bíblia e da tradição judaica, o encontro com a literatura patrística e a rica sacramentologia do primeiro milênio. Tais fatos não deixaram de impactar profundamente a teologia eucarística.

Uma das grandes redescobertas foi sobre o termo último da epiclese. A análise mais atenta da *lex orandi* demonstrou que esse não é um pedido autônomo na súplica eucarística. O termo último não é a transformação das oblatas em corpo e sangue do Senhor. A epiclese sobre as oblatas está formalmente direcionada para a transformação dos comungantes em corpo eclesial de Cristo. O pedido pela transformação num só corpo é o pedido fundamental da oração eucarística.

Como se vê tocamos o nó de toda a teologia eucarística. O magistério autorizado da “*lex orandi*” não só põe em relação de interdependência os dois corpos de Cristo, mas nem sequer teme subordinar o corpo sacramental ao corpo eclesial. Com efeito, é em função do segundo que o primeiro nos foi dado, para que pudéssemos caminhar diligentemente rumo à estatura que convém à plena maturidade em Cristo (cf. Ef 4, 12-13)²⁸.

Dessa forma o pedido pela transformação escatológica dos comungantes em corpo eclesial atrai o pedido pela transformação substancial das oblatas em corpo sacramental. Ressalta Giraudo que é justamente esse pedido escatológico a situação existencial-teológica, o *Sitz im Leben* de toda a celebração eucarística. Este *Sitz im Leben* deve ser compreendido como *Sitz im Tode*, ou seja, situação de morte manifestada como realidade ferida pelo rompimento da comunhão relacional com Deus e suas desastrosas consequências no ser humano e em toda a criação. A profunda divisão que a pessoa humana, a sociedade e o cosmos dolorosamente experimentam é o que impele a Igreja a celebrar a eucaristia. Na celebração eucarística busca-se a restauração do vínculo relacional como recondução da humanidade e da criação à unidade²⁹.

É a consciência da nossa dispersão teológica o verdadeiro móvel que nos constitui em assembleia eucarística para nos permitir pedir a Deus Pai, por uma injunção suplicante, que nos reúna escatologicamente no único corpo eclesial por força de nossa comunhão no único corpo sacramental³⁰.

das palavras da instituição, identificadas como “palavras da consagração”. Tal progresso foi possibilitado pela redescoberta da unidade literária e teológica da anáfora que não permite isolar as “palavras da consagração” do contexto oracional no qual estão inseridas. Cf. TABORDA. A ação do Espírito santo na eucaristia, p. 902-925

²⁸ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 318

²⁹ Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 307-308

³⁰ GIRAUDO. *Num só corpo*, p.308

Cumpra agora explicitar o que significa a transformação num só corpo. Em primeiro lugar significa a eliminação de todos os componentes a-relacionais introduzidos na vida humana pelo pecado. Significa também ingressar, desde já, na sociedade dos santos, mas sem evadir-se da sociedade dos pecadores que, atualmente, é a nossa sociedade necessitada de redenção. Igualmente significa entrar lá onde tudo é relação, ou seja, o paraíso escatológico prometido a Adão, tão logo este saiu do paraíso terrestre. Significa caminhar ao lado desse primeiro pai rumo ao ingresso definitivo no Reino. Enfim, significa tudo o que pedimos na eucologia sob os nomes de reconciliação, remissão dos pecados, unidade e salvação.

A epiclese pela transformação da assembleia em corpo eclesial de Cristo é um pedido encontrado nas anáforas mais antigas³¹. As anáforas do missal romano de Paulo VI, em sintonia com a Tradição da Igreja, enfatizam claramente o pedido pela conversão da assembleia num só corpo: “sejamos reunidos pelo Espírito Santo num só corpo” (oração eucarística II), “concedei que sejamos repletos do Espírito Santo e nos tornemos em Cristo um só corpo e um só Espírito” (oração eucarística III), “reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, nos tornemos em Cristo um sacrifício vivo para o louvor da vossa glória” (oração eucarística IV), “o Espírito nos uma num só corpo para sermos um só povo em seu amor” (oração eucarística V), “sejamos contados entre os membros do vosso Filho cujo corpo e sangue comungamos” (orações eucarísticas para as diversas circunstâncias).

Expressam claramente o sentido profundo da epiclese sobre os comungantes a eucologia das orações eucarísticas sobre reconciliação: “Olhai com amor, Pai misericordioso, aqueles que atraís para vós, fazendo-os participar do sacrifício de Cristo. Pela força do Espírito Santo todos se tornem um só corpo bem unido, no qual todas as divisões sejam superadas” (oração eucarística sobre reconciliação I), “nós vos pedimos, ó Pai, aceitai-nos também com o vosso Filho e, nesta ceia, dai-nos o mesmo Espírito de reconciliação e de paz” (oração eucarística sobre reconciliação II).

As três orações eucarísticas para missas com crianças possuem também a epiclese sobre os comungantes. A linguagem apropriada para este tipo de assembleia foca a unidade como forma de expressar a realidade do corpo eclesial, sobretudo nas duas primeiras anáforas: “Pai, que tanto nos amais, deixai-nos aproximar desta mesa para receber o Corpo e o Sangue do vosso Filho. Pedimos que o Espírito Santo nos ajude a viver unidos na alegria” (Para missas com crianças I); “escutai vossos filhos e filhas, ó Deus Pai, e concedei-nos o Espírito da de amor. Nós que participamos desta refeição fiquemos sempre unidos na vossa Igreja,

³¹ Como, por exemplo, a anáfora de Adaï e Marï e a anáfora da Tradição Apostólica.

com o Papa N., e com nosso Bispo N., com todos os outros Bispos e com aqueles que servem o vosso povo” (Para missas com crianças II). A terceira anáfora traz a epiclese sobre os comungantes dentro de um parágrafo oracional de alta densidade escatológica, devido à sua referência à parusia e ao estabelecimento definitivo do Reino:

Jesus vive agora junto de vós, ó Pai, mas ao mesmo tempo está aqui conosco. No fim do mundo ele voltará vitorioso: no seu Reino ninguém mais vai sofrer, ninguém mais vai chorar, ninguém mais vai ficar triste. Vós nos chamastes, ó Pai do céu,. Para que nesta mesa recebamos o Corpo de Jesus na alegria do Espírito Santo. Assim alimentados queremos agradecer-vos sempre mais.

Os textos anafóricos da eucaristia, sobretudo suas epicleses, são testemunhos evidentes do dado pneumatológico³². A análise desse dado demonstra a sua inegável dimensão escatológica e comprova que a liturgia revela o Espírito Santo como o consumidor escatológico do mistério pascal de Cristo.

4.3.4 As intercessões da anáfora: prolongamento e especificação da epiclese

A anáfora é atravessada por um grande e único pedido: a invocação do Espírito Santo sobre as oblatas e sobre os comungantes a fim de que se transformem em corpo sacramental e corpo eclesial de Cristo. Após a súplica pela transformação escatológica dos comungantes num só corpo, temos o prolongamento desse pedido sob a forma de intercessões. A função das intercessões é ampliar o que se pede na epiclese, especificando concretamente essa súplica em favor de todos os membros da Igreja, conforme o seu estado, missão e circunstâncias existenciais. O missal romano de Paulo VI interpreta as intercessões como expressão da comunhão eclesial, manifestada pela Igreja em oração. Uma comunhão ampla que abraça e une a Igreja celeste e a Igreja terrestre. A oblação eucarística é oferecida pela totalidade dos membros da Igreja, vivos e defuntos, chamados a participar da redenção obtida pela oblação do corpo e do sangue de Cristo (cf, IGMR 79g).

O motivo da ampliação do pedido reside no fato de que em toda celebração eucarística está envolvida a Igreja inteira. Todos os segmentos da Igreja (da Igreja hierárquica à Igreja que vive na cotidianidade do mundo, à Igreja padecente, à Igreja triunfante) deverão ser mencionados para que cada grupo e cada indivíduo tenha a sua parte no processo de nossa sempre ulterior transformação no corpo de Cristo³³.

³² Cf. MAQUEDA, Adolfo Lucas. *La pneumatología litúrgica en la obra de Don Achille Maria Triacca*. Barcelona: CPL, 2012, p.95-96

³³ GIRAUDO, *Redescobrimos a eucaristia*, p. 51-52

O objeto das súplicas intercessórias, como fundamento de quaisquer outros pedidos que ocorrem na anáfora, é o efeito por excelência da eucaristia: a transformação escatológica num só corpo eclesial.

Qualificando como “escatológica” a transformação pedida, queremos sublinhar que nossa inserção no processo de crescimento eclesial se realiza segundo os ritmos de uma transformação “já” ocorrida e “ainda não” perfeitamente levada a termo. Ora, essa transformação acontece precisamente ao ritmo de nossas celebrações eucarísticas e de nossas comunhões sacramentais³⁴.

É necessário esse esclarecimento quanto à qualificação “escatológica” dada à transformação pedida na epiclese. Com ele repele-se o equívoco de se aguardar passivamente uma transformação futura que se imporá, como que por um “efeito mágico” imediato, sobre a humanidade e toda a criação. Essa transformação escatológica, inserida na lógica do “já” e do “ainda não” gera gratidão e esperança em relação ao futuro. Ao mesmo tempo, interpela e impulsiona fortemente os comungantes a se comprometerem com a busca da maturidade em Cristo: maturidade que é uma meta não só para o indivíduo cristão, mas para todo o corpo eclesial e, a partir dele, para a totalidade do corpo social e do cosmos (cf. Ef 4, 12-13).

A transformação escatológica suplicada na epiclese se dá ao longo de um processo histórico. Por esta razão possui inevitáveis desdobramentos éticos, sociais e conjunturais cujo efeito deve ser a humanização de pessoas, relações e estruturas e uma nova maneira de se posicionar diante da criação. A ausência desses sinais denuncia uma concepção deturpada da eucaristia e a profanação desse mistério, tornado a celebração causa de juízo e condenação (cf. 1 Cor 11,29).

Com efeito, a transformação “num só corpo” que a epiclese suplica e as intercessões prolongam e ampliam, é vertical e horizontal ao mesmo tempo. A dimensão vertical, nosso relacionamento e atenção a Deus, encontra a sua verificação natural na dimensão horizontal, em nosso direcionamento e atenção àqueles de quem devemos fazer-nos próximos³⁵.

4.3.5 A expressão “corpo de Cristo”: sentido teológico-litúrgico

Na eucologia do missal romano de Paulo VI a expressão “corpo de Cristo” ocupa um lugar central. O termo bíblico “corpo de Cristo” é típico do vocabulário paulino³⁶. Nas cartas paulinas, corpo de Cristo refere-se à comunidade local, sem perder de vista a comunhão universal de todas as Igrejas. Esse dado é iluminador para a compreensão das intercessões da

³⁴ GIRAUDO, *Redescobrimo a eucaristia*, p. 52

³⁵ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 566

³⁶ CERFEAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003, p. 275-277; DUNN, James D.G., *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 619-633

anáfora. As intercessões são o ponto de enraizamento da assembleia celebrante na realidade concreta. Por sua vez, a teologia paulina, partindo da comunidade cristã situada localmente, amplia a sentido da expressão corpo de Cristo a partir de três níveis de significação³⁷. O primeiro nível é o soteriológico onde corpo de Cristo refere-se ao próprio Cristo no mistério de sua entrega por nós (cf. 2Cor 4,10; Cl 1,22). O segundo nível é o eucarístico-sacramental. Na celebração eucarística os fiéis se apropriam da reconciliação e da unidade em Cristo ao receberem o dom do único pão e do mesmo cálice (cf. 1Cor 10,16-17). O terceiro nível é o eclesiológico. O batismo no único Espírito e a comunhão na mesma eucaristia inserem os fiéis na unidade do corpo eclesial (cf. Rm 12, 4-5; 1Cor 12, 12-14.27; Ef 1,23; 4, 4-5; Cl 3,15)

Paulo estabelece uma relação íntima e vital entre o conceito eclesiológico de corpo e a pessoa de Cristo. O corpo não é apenas uma imagem ou metáfora para designar a unidade e a harmonia na vida eclesial. O Corpo eclesial de Cristo é uma realidade vital estabelecida pelo Espírito Santo desde o batismo de cada crente. Na eucaristia essa unidade real assume uma expressão sacramental: a comunidade cristã, comendo do mesmo pão e bebendo do mesmo cálice, torna-se um com Cristo. A unidade do corpo de Cristo não depende primariamente da somatória dos crentes individuais. Ela já existe como pré-condição dada por Cristo e pelo espírito aos fiéis³⁸. Daí a necessidade não só de pedir, mas de se assumir existencialmente o que se suplica numa das aclamações da oração eucarística II: “fazei de nós um só corpo e um só Espírito”.

4.3.6 Reconciliação e unidade: epifania do corpo de Cristo

A ideia de corpo evoca unidade e harmonia. Todavia, para que isso se concretize, existem duas realidades que operam como fundamento: a reconciliação e a unidade. Onde elas absolutamente inexistem também inexiste o corpo de Cristo e romper com elas equivale a ferir ou mutilar o corpo eclesial. Entretanto, quando reconciliação e unidade acontecem temos uma autêntica epifania do corpo de Cristo. Por esta razão, as intercessões assumem-nas como eixo articulador de suas súplicas.

Os dons da unidade e da reconciliação tem sua origem no próprio Deus. Mediante a atuação do corpo eclesial de Cristo tais dons chegam a toda humanidade. Deus, através da Igreja, comunica a plenitude do seu amor reconciliador em Cristo. A própria Igreja é uma

³⁷ Cf. ANTÓN, Angel. *La Iglesia de Cristo*, Madrid: BAC, 1977, p. 553-569; KEHL, Medard. *A Igreja; uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 262

³⁸ Cf. KEHL. *A Igreja*, p. 263

manifestação da vontade reconciliadora de Deus. Mediante o serviço da Igreja, Deus quer atingir a existência humana e, através dela, todo o cosmos, realizando assim a soberania de Cristo da qual ela é corpo (cf. 1Cor 15, 20-28). Num mundo marcado pelo pecado e pela divisão, a soberania de Cristo se concretiza sob a forma interpelante de reconciliação e unidade. O significado mais radical da Igreja enquanto corpo de Cristo se manifesta dessa forma: ser sinal da vontade reconciliadora de Deus e instrumento da unidade.

A eucaristia como sinal prognóstico principal anuncia, para além da história, a reconciliação plena de todas as pessoas, do cosmos. A eucaristia anuncia uma Igreja cuja missão é a reconciliação. A reconciliação que se realizou na celebração, prolonga-se na vida dos fiéis como reconciliados. Eles se tornam nova criatura, ao ser um em Cristo, ao viver como Cristo, ao estar em íntima união com ele, ao habitar a nova esfera da vida do Espírito e sob sua ação³⁹.

A vocação reconciliadora da Igreja está inequivocamente expressa na intercessão da oração para diversas circunstâncias VI-A:

Renovai, Senhor, à luz do Evangelho, a vossa Igreja que está em N. . Fortalecei o vínculo da unidade entre fiéis leigos e pastores do vosso povo, em comunhão com o nosso Papa N. e o nosso Bispo N. e os bispos do mundo inteiro, para que o vosso povo, neste mundo dilacerado por discórdias, brilhe como sinal profético de unidade e de paz.

As intercessões, rogando por unidade e paz, também conduzem ao compromisso em vista do serviço ao mundo. Não só o anúncio e o testemunho, mas, particularmente o serviço a exemplo de Cristo promove a reconciliação e a unidade. Sob esta perspectiva a eucaristia se revela como sinal do Reino de Deus: um sinal eminentemente escatológico. Este sinal projeta-se na opção pelos pobres, no cuidado com o mundo, na vivência jubilosa da ação de graças pela presença e atuação de Deus na história⁴⁰. Expressando esse dado da fé, são de um feliz resultado a composição de várias anáforas, sobretudo os textos que logo abaixo indicaremos. Elas exprimem, em forma de oração, que a esperança de um novo céu e uma nova terra não atenua, antes impulsiona, a solicitude pelo aperfeiçoamento dessa terra (cf. GS 39). Essa esperança escatológica é geradora de engajamento pela transformação do mundo. Não diminui a importância das tarefas terrestres, antes apoia o seu cumprimento com motivos novos e mais elevados (cf. GS 21). Essas anáforas surgiram num momento em que a recepção do Concílio Vaticano II conhecia um notável avanço. Avanço que inspirou o emprego de uma linguagem mais humana e aderente à modernidade, mas que também realçava o empenho

³⁹ LIBÂNIO, João Batista. Eucaristia e reconciliação. *Encontros teológicos*. Florianópolis, n.41, p.108-109, 2005

⁴⁰ Cf. FELLER, Vítor Galdino. Eucaristia e Reino de Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n.41, p. 83-110, 2005

ético que deve brotar das nossas celebrações eucarísticas⁴¹. Esta compreensão contextualizada do sentido do mistério eucarístico gerou uma nova forma de elaboração da eucologia:

Fazei que todos os membros da Igreja, à luz da fé, saibam reconhecer os sinais dos tempos e empenhem-se de verdade no serviço do Evangelho. Tornai-nos abertos e disponíveis para todos, para que possamos partilhar as dores e as angústias, as alegrias e as esperanças, e andar juntos no caminho do vosso Reino (Oração eucarística VI-C).

Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que a exemplo de Cristo e seguindo o seu mandamento nos empenhemos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo (Oração eucarística VI-D).

Giraud, analisando as intercessões e seu nexos com a epiclese, acrescenta:

Ora, pedir a Deus para ser transformado *num só corpo*, o corpo escatológico, significa pedir tudo o que está compreendido nas intercessões lidas em íntima dependência da epiclese. Significa tanto o que se situa na dimensão espiritual e vertical, como o que acontece na dimensão existencial e horizontal, no caminho rumo ao Reino. Lidas nessa dependência estrutural da epiclese, as intercessões representam o verdadeiro hoje da oração da oração eucarística, o momento em que o formulário supremo da oração da Igreja se encarna, se incultura, assume nossa fisionomia, uma fisionomia que é toda humana e toda divina⁴².

4.3.7 A menção dos santos e dos defuntos nas intercessões

Desde a antiguidade cristã as anáforas mencionam os santos e os defuntos. Nas anáforas orientais encontramos a menção de um elenco numeroso de santos, principiado na antiga aliança (destacando os patriarcas e profetas) e culminando nos santos da nova aliança⁴³. Em lugar preeminente é mencionada a Toda-Santa, seguida dos apóstolos e dos mártires, dos confessores da fé e dos pastores, dos doutores e da incontável multidão dos eleitos que no céu glorificam o Cordeiro (cf. Ap 5,9-10). Giraud especifica que “na ordem dos defuntos temos então os defuntos que já estão no paraíso, embora não canonizados (santos sem auréola), e as almas que se encontram naquela parte do paraíso que se chama purgatório (santos ainda não plenamente purificados)”⁴⁴.

⁴¹ Cf. GIRAUDO, *Num só Corpo*, p. 406

⁴² Cf. GIRAUDO, *Num só Corpo*, p. 317-318

⁴³ É o que encontramos, como exemplo, na Anáfora de Tiago com sua extensíssima lista de santos.

⁴⁴ GIRAUDO, *Num só Corpo*, p. 298

Os santos e defuntos⁴⁵ são mencionados, pois neles temos um testemunho histórico de que o triunfo pascal de Cristo já acontece nesta humanidade que peregrina por entre as vicissitudes do mundo. Estes homens e mulheres acolheram o dom da graça e realizaram em suas vidas um notável processo de conversão. Guiados pelo Espírito foram reconduzidos e firmados na comunhão relacional com Deus. Por esta razão, afirma o Concílio Vaticano II, com suas vidas “pregam as maravilhas de Cristo operadas em seus servos e mostram aos fiéis os exemplos oportunos a serem imitados” (SC 111).

Por Jesus Cristo, Deus venceu o inimigo da humanidade e restabeleceu a amizade entre ele e o ser humano. Cristo, a cabeça, triunfou não só para si, mas venceu de tal modo que, por meio dele, todos os homens e mulheres, seus membros, pudessem vencer. Esta vitória da humanidade em Cristo realiza-se pela fé em Jesus Salvador. A fé que se traduz no amor, transforma-se em testemunho e, muitas vezes, é selada pelo sangue. Devemos, portanto, dizer que Deus venceu não só em Cristo. Venceu também em seus membros, naqueles que creram em Cristo e dele deram testemunho. Eis por que Deus é admirável não só em Cristo, mas também nos santos. Jesus Cristo continua, pela força do Espírito Santo, a vencer nos santos⁴⁶.

O Concílio Vaticano II não só atestou, mas confirmou a praxe tradicional da Igreja em relação aos santos:

Os apóstolos, porém, e os mártires de Cristo, que com a efusão do seu sangue deram testemunho supremo de fé e caridade, a Igreja sempre acreditou estarem mais intimamente unidos conosco em Cristo, venerou-os juntamente com a Bem-aventurada Virgem Maria e os Santos Anjos, com especial afeto implorou-lhes piedosamente o auxílio e a intercessão. A estes acrescentaram-se logo outros que imitaram mais de perto a virgindade e a pobreza de Cristo; e pelos carismas divinos se recomendavam à piedosa devoção e imitação dos fiéis (LG 50).

A sobriedade, todavia, é a grande característica da menção dos santos nas anáforas romanas. A menção mais elaborada pertence ao cânon romano:

Em comunhão com toda a Igreja veneramos a sempre Virgem Maria, Mãe de nosso Deus e Senhor Jesus Cristo; e também São José, esposo de Maria, os santos apóstolos e mártires: Pedro e Paulo, André (Tiago e João, Tomé Tiago e Felipe, Bartolomeu e Mateus, Simão e Tadeu, Lino, Cleto, Clemente, Sisto, Cornélio e Cipriano, Lourenço e Crisógono, João e Paulo, Cosme e Damião), e todos os vossos santos. Por seus méritos e preces concedei-nos sem cessar a vossa proteção.

E a todos nós, pecadores, que confiamos na vossa imensa misericórdia, concedei, não por nossos méritos, mas por vossa bondade, o convívio dos

⁴⁵ O memento dos defuntos será analisado e aprofundado noutra parte dessa tese, quando tratarmos da questão do purgatório.

⁴⁶ Cf. BECKHÄUSER, Alberto. *Celebrar a vida cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.222

apóstolos e mártires: João Batista e Estevão, Matias e Barnabé, (Inácio, Alexandre, Marcelino e Pedro; Felicidade e Perpétua, Águeda e Luzia, Inês, Cecília e Anastásia) e todos os vossos santos. Por Cristo, Senhor Nosso.

Nas outras anáforas romanas predomina a menção simplificada onde aparecem a Virgem Maria, o seu esposo São José⁴⁷, os apóstolos e Mártires e “todos aqueles que neste mundo vos serviram” (oração eucarística II). Em algumas anáforas (oração eucarística III e as orações eucarísticas para diversas circunstâncias) há a possibilidade da inclusão do santo do dia ou do padroeiro local. É a igreja inteira que participa da transformação num só corpo. Por isso a oração da Igreja abarca não só a Igreja peregrina, mas também a celeste. A menção dos santos evidencia a unidade do nosso culto com a liturgia celeste:

Nossa união com a Igreja celeste se realiza de modo nobilíssimo, mormente na sagrada liturgia, em que a força do Espírito Santo atua sobre nós por meio dos sinais sacramentais, quando em comum exultação cantamos os louvores da divina majestade, e todos os redimidos no sangue de Cristo, de toda tribo e língua, e povo e nação (cf. Ap 5,9), congregados numa só Igreja, em um só cântico de louvor, engrandecemos o Deus uno e trino. É, portanto, na celebração do sacrifício eucarístico que certamente nos unimos mais estreitamente ao culto da Igreja celeste, uma vez que a ela nos unimos, sobretudo venerando a memória da gloriosa sempre Virgem Maria, bem como do bem-aventurados apóstolos e Mártires e de todos os Santos (LG 50).

A menção daqueles que se encontram na bem-aventurança revela a face resplandecente da Igreja como comunhão dos santos. A Igreja é comunhão dos santos porque foi escolhida por Deus, o “três vezes Santo”, por pura graça, para ser o seu povo santo: “fomos santificados em Cristo Jesus e chamados a ser santos” (1Cor 1,2) e eleitos para sermos “salvos mediante a santificação do Espírito” (2Ts 2,13). Tal ênfase da eucologia na comunhão dos santos ressalta que a escatologia cristã nunca pode ser reduzida a um fato individual, sob o risco de perder a sua real identidade.

4.3.8 A doxologia da anáfora e o seu Amém conclusivo

A conclusão da oração eucarística ocorre com uma doxologia, seguida do amém pronunciado por todo o povo, confirmando assim a glorificação dada a Deus mediante o presidente da celebração (cf. IGMR 79h). A doxologia, como a própria nomenclatura esclarece, é pura glorificação de Deus a partir do mistério celebrado. Ela opera como o elemento conclusivo desse edifício único que é a anáfora. As doxologias eram frequentes no

⁴⁷ Inserido nas orações eucarísticas II, III e IV conforme o decreto emitido pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos no dia 01/05/2012. Cf. <http://www.cnbb.org.br/comissoes-episcopais/liturgia/12217-sao-jose-inserido-nas-oracoes-eucaristicas-do-missal-romano>. Acessado aos 08/01/2014

cristianismo primitivo, sendo encontradas facilmente em pregações, cartas, orações e outras peças literárias⁴⁸. Assumindo a herança espiritual oriunda do judaísmo, os cristãos dessa época usualmente concluíam um discurso ou oração glorificando a Deus (cf. Rm 16,25-27; Hb 13,21; 1Pd 3,18b; Jd 24; Ap 4,11; 5,12-14; 7,11; 15, 3-4; 19,7). A doxologia que clausura a anáfora é uma conclusão solene, em forma de glorificação trinitária, dada ao Pai por Cristo na unidade do Espírito Santo. Conclusão coerente com a tradição litúrgica que encerra a oração pública sempre se referindo à Trindade, donde emana e para onde se direciona todo o louvor da liturgia da Igreja.

Trata-se do nono elemento estrutural da oração eucarística, que a liturgia cristã herdou da oração veterotestamentária judaica. Para compreender-lhe a função, recordemos que, passo a passo, com a sucessão das intercessões, aumenta a tensão pelo Reino escatológico no qual pedimos a Deus que nos introduza no desejo de glorificá-lo sem fim⁴⁹.

A eucaristia é como que o compêndio de todos os bens e dons concedidos por Deus Pai à humanidade através de Cristo, na unidade do Espírito Santo. Por isso, é irrenunciável a disposição para o louvor, ação de graças e glorificação. A conclusão da anáfora, sob essa forma, é a atitude mais natural e lógica⁵⁰. A finalidade de toda a criação é o louvor divino (cf. Ef 1,11-12). Um destacado senso trinitário, cristológico e eclesiológico caracteriza essa doxologia final. Jungmann considera que a Igreja e, por meio dela, a humanidade e toda a criação – inserida em Cristo (in ipso) e na unidade eclesial gerada pelo Espírito Santo (in unitate Spiritus Sancti), glorifica o Pai com Cristo (cum ipso) e por Cristo (per ipsum)⁵¹. Estruturalmente, a doxologia se configura como uma inclusão laudativa que reconduz a anáfora ao louvor inicial proclamado no prefácio.

O amém conclusivo é a solene ratificação da assembleia celebrante que assume como seu o louvor eucológico. Esse amém é de fundamental importância pois revela a assembleia como sujeito de toda a liturgia e, em particular, da celebração eucarística. Supera-se, dessa forma, a abordagem redutiva que fazia do presidente o único celebrante da missa⁵².

Em resumo, diremos que o “amém”, pronunciado como conclusão de um formulário litúrgico, oscila entre a conotação originária afirmativa “É assim!” e a subsequente conotação de augúrio “Seja assim!” compreendendo ambas as conotações. Respondendo “Amém” a comunidade cultural, por essa aclamação, ao mesmo tempo assertiva e de augúrio, faz seu discurso orante de seu presidente e se une a ele sem reservas⁵³.

⁴⁸ RAFFA. *Liturgia eucarística*, p. 537

⁴⁹ GIRAUDO, *Redescobrimos a eucaristia*, p. 67

⁵⁰ Cf. RAFFA. *Liturgia eucarística*, p. 594-597

⁵¹ Cf. JUNGMAN, *Missarum Solemnia*, p. 719-720

⁵² Cf. Raffa, *Liturgia eucarística*, p. 598

⁵³ GIRAUDO, *Redescobrimos a eucaristia*, p.68

A significação do amém, a partir da sua raiz hebraica *aman*, oferece um amplo entendimento desse termo como verdade, estabilidade, firmeza. Os Padres da Igreja também refletiram sobre o alcance do amém pronunciado pela Igreja em oração. Ensinava Santo Agostinho: “A isso dizeis: ‘amém’. Dizer ‘amém’ é subscrever. ‘Amém’ em latim significa ‘é verdade!’”⁵⁴. E São Jerônimo apontava como exemplo, digno de ser imitado, o “amém” vigorosamente proclamado pelos cristãos romanos de seu tempo: “Onde mais, senão em Roma, o ‘amém’ reboa como um trovão celeste e são abalados os templos vãos dos ídolos?”⁵⁵

Este amém que conclui a anáfora também possui um sentido escatológico. Ao pronunciá-lo a assembleia celebrante reafirma a esperança na consumação escatológica que já teve início na páscoa de Cristo e culminará na páscoa de toda a criação. A significação desse grande amém coloca-o em total sintonia com a súplica que o Espírito e a Igreja-noiva dirigem ao Senhor, rogando sua parusia: “Maranatha”, “vem, Senhor Jesus!” (cf. 1Cor 16,22; Ap 22,17).

⁵⁴ “Ad hoc dicitis: Amen. Amen dicere, subscribere est. Amen latine interpretatur Verum”. *Sermo Denis* 6,3 (*Sermo* 229): *PL* 46, 836

⁵⁵ “Ubi sic (sicut Romae) ad similitudinem caelestis tonitruí Amen reboat et vacua idolorum templa quantiuntur?” *Ad Galatas* 2,3: *PL* 26, 381 a

CAPÍTULO 5: OS EVENTOS ESCATOLÓGICOS À LUZ DA EUCOLOGIA

A eucaristia celebra a escatologia sob a forma de realização e promessa. Em cada celebração eucarística temos o penhor da consumação escatológica. Nela se manifesta a primeira realização do Reino, cuja plenitude se dará na parusia do Senhor. A partir da parusia, como também por meio dela, não só se revelam, mas – sob o véu do sacramento – se antecipam as realidades escatológicas que constituem a plena irrupção escatológica do Senhor e do seu Reino.

5.1 A parusia

A parusia, ou segunda vinda de Cristo, é um tema pouco pregado e pouco sentido nos meios católicos¹. As razões para tal olvido podem ser encontradas quando analisamos o longo, e muitas vezes tumultuado, percurso das configurações históricas da *lex sperandi*. As várias formas de milenarismo e as expectativas fantásticas que esses movimentos criaram, as amargas frustrações deixadas como herança, somadas as vinculações políticas e manipulações ideológicas em torno do anúncio da segunda vinda de Cristo, colocaram – já na Igreja antiga – o tema da parusia sob suspeita. Tal suspeita tornou-se ainda mais acirrada com o aparecimento da crítica moderna e do seu intento programático de desmitologização do discurso da fé.

No ambiente cristão, e particularmente no âmbito católico, constata-se um certo desconforto ao se tratar da parusia. É um tema raramente visitado e, por isso, pouco pregado. É revelador o modo como é tratado o tempo litúrgico do advento na maioria de nossas comunidades eclesiais. Examinadas a eucologia e a liturgia da Palavra desse tempo constatamos que a ênfase recai inequivocamente sobre a segunda vinda do Senhor. Todavia,

¹ Cf. BOFF, Clodovis. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Ave Maria, 2012, p.112

na prática, o que temos muitas vezes é um advento desescatologizado, reduzido à simples preparação para os festejos natal.

Na antiguidade, com o termo “adventus” ou parusia indicava-se a visita do soberano ou de um seu legado. Os súditos consideravam aquela visita à sua cidade ou região como algo tão importante e decisivo, a ponto de determinar o início de uma nova era. Nesse contexto cultural não é de se estranhar que a vinda de Cristo fosse nomeada pelo Novo Testamento como um advento. Com esse termo identifica-se não só a chegada do Filho de Deus neste mundo, mas – principalmente – a sua vinda gloriosa. Portanto, o que hoje a Igreja espera não é mais o surgimento do messias, este já nascido em Belém há mais de dois mil anos, mas a sua plena manifestação diante do mundo. É nesta perspectiva que o tempo dedicado à preparação para o natal adquire o seu real sentido. Mais do que “tempo do advento” este período litúrgico deveria ser chamado e vivenciado como a “preparação para o grande advento”².

A reflexão teológica sobre a parusia também partilha do já aludido mal-estar diante da parusia. Existem posicionamentos que relativizam a parusia como evento global. Muito provavelmente carregados pelo projeto desmitologizante, consideram como parusia o próprio momento final de cada existência humana³. Teríamos assim uma espécie de confinamento da parusia à escatologia individual. Por outro lado nos deparamos com a emergência do sagrado na pós-modernidade, o apelo advindo de uma visão holística da história e do cosmos, o impacto incisivo da pregação parusíaca de vários grupos religiosos como desafios que pedem uma abordagem mais atenta sobre a parusia. Seria um equívoco ignorar ou desviar-se desse aspecto do anúncio cristão, rotulando-o como simples expectativa oriunda de uma cosmovisão mitológica. Trata-se de um elemento não periférico, mas central na profissão da fé cristã. Não por acaso na liturgia confessa-se que Cristo “de novo há de vir em sua glória” (símbolo niceno-constantinopolitano), para “julgar os vivos e os mortos” (símbolo apostólico).

5.1.1 A Parusia na eucologia do ciclo do natal

A eucologia do ciclo do Natal oferece um vasto campo de pesquisa e análise sobre o que a *lex orandi* diz sobre a parusia do Senhor. Desenvolveremos nossa reflexão considerando a celebração das várias etapas desse ciclo: advento, natal e epifania.

² Cf. CASARIN, Giuseppe (org.). *Leccionário comentado: regenerados pela Palavra de Deus*. Lisboa: Paulus, 2009, p. 35

³ KEHL, Medard. *O que vem depois do fim?* São Paulo: Loyola, 2001, p. 115-118

a) Os prefácios do tempo do advento

Na divisão do ano litúrgico, o advento é o tempo que mais explicitamente apresenta o mistério escatológico em sua consumação. Como afirmamos anteriormente trata-se de um período que não pode ser reduzido a uma mera preparação para o natal. Destituído da escatologia o advento perderia a sua verdadeira identidade. Deixaria de ser um tempo de espera vigilante para se tornar um tempo de nostalgia; de um tempo animado por um vivo desejo da vinda do Senhor para se limitar a um período de simples recordação⁴.

A IGMR assim caracteriza o tempo do advento:

O tempo do Advento possui dupla característica: sendo um tempo de preparação para as solenidades do Natal, em que se comemora a primeira vinda do Filho de Deus entre os homens, é também um tempo em que, por meio desta lembrança, voltam-se os corações para a expectativa da segunda vinda de Cristo no fim dos tempos. Por este duplo motivo, o tempo do Advento se apresenta como um tempo de piedosa expectativa (IGMR 39).

É nesse horizonte de espera escatológica que se situam os prefácios do advento. O missal romano de Paulo VI, em sua primeira edição típica, dispunha de dois prefácios para esse tempo. As fontes empregadas para a composição desses prefácios se encontram no sacramentário veronense ou leoniano⁵. Um verdadeiro enriquecimento quando consideramos que o missal de 1570 não oferecia nenhum prefácio para o advento. Posteriormente, a segunda edição típica enriqueceu a eucologia do missal romano com a inclusão de outros dois novos prefácios, indicados como IA e IIA. Neles verificamos um aprofundamento da teologia do tempo do advento. No que se refere às fontes, o prefácio IA é uma nova elaboração eucológica e o IIA é de origem ambrosiana⁶. Analisaremos a temática da parusia nos prefácio I, II e IA⁷.

O prefácio do advento I é indicado para as missas desde o primeiro domingo do advento até 16 de dezembro. Esse prefácio é intitulado como “as duas vindas de Cristo”. Sua conotação é histórico-salvífica e direcionada para a consumação escatológica. Ambas as vindas são descritas a partir de uma tipologia haurida nas Escrituras.

⁴ Cf. BOSELLIAL, Goffredo. Adviento: celebrar a salvación esperada. *Actualidad litúrgica*, Ciudad de México, n. 187, p. 7, 2005

⁵ Cf. DUMAS, p. 410

⁶ Cf. LODI, Enzo. I nuovi prefazi dell'avvento. *Rivista liturgica*, Casale Monferrato, n. 71, p. 651 e 656, 1984

⁷ Analisaremos os prefácios I, II, IA. O prefácio IIA, por sua ênfase mais mariológica, não será abordado.

Revestido de nossa fragilidade ele veio a primeira vez para realizar o seu eterno plano de amor e abrir-nos o caminho da salvação. Revestido de sua glória ele virá uma segunda vez para conceder-nos em plenitude os bens prometidos que hoje vigilantes esperamos.

A primeira vinda é caracterizada em seu aspecto de *kénosis* do Verbo (cf. Fl 2,6-8) e nela se compreendem não só os acontecimentos pascais da morte e ressurreição, mas também a totalidade da vida e missão do Senhor. A segunda vinda é proclamada em termos de retorno glorioso e aponta pra a função de Cristo com realizador da plenitude dos bens prometidos e vigilantemente aguardados no hoje histórico, assumido como tempo de graça e salvação (cf. Mt 16,27; 25,31; At 1,11; 3, 19-21; 2 cor 6,2; Hb 9,28).

O prefácio do advento II intitula-se “a dupla espera de Cristo” e está destinado ao uso entre os dias 17 e 24 de dezembro. Também nele encontramos um marcante caráter histórico-salvífico. Proclama-se a fidelidade de Deus que acompanha a história de Israel, por isso a menção dos profetas, da Virgem Mãe e de João Batista. Com a vinda de Cristo inicia-se a plenitude escatológica no mundo. A assembleia celebrante é convidada a ingressar jubilosa na história salvífica, mediante a acolhida do dom da alegria, comunicado pela celebração do mistério do natal que se aproxima. O saber-se parte viva da história da salvação, impulsiona os fiéis a duas atitudes espirituais diante do Senhor que vai chegar: a vigilância recomendada pelo Evangelho e assumida em forma de oração e a celebração jubilosa e expectante dos louvores divinos (cf. Mt 24,42; 25,13; Mc 13, 33.35; Lc 12,37; 21,36).

Predito pelos profetas, esperado com amor de mãe pela Virgem Maria, Jesus foi anunciado e mostrado presente no mundo por São João Batista. O próprio Senhor nos dá a alegria de entrarmos agora no mistério do seu natal, para que a sua chegada nos encontre vigilantes na oração e celebrando os seus louvores.

O prefácio do advento IA, intitulado “Cristo, Senhor e Juiz da história” é o que possui uma formulação mais elaborada. Sua grande característica reside na apresentação das principais imagens bíblicas para se referir à parusia do Senhor. No protocolo inicial desse prefácio encontramos a referência a Deus como o “princípio e fim de todas as coisas” (Ap 21,6), o que nos dá também a sua índole histórico-cósmico-escatológica: “Na verdade é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo lugar, Pai Santo, Deus eterno e todo-poderoso, princípio e fim de todas as coisas”.

O horizonte escatológico também é introduzido mediante a referência a Mt 24,36 (“quanto àquele dia e àquele hora ninguém sabe senão o Pai”). Esconde-se no segredo o dia da manifestação gloriosa de Cristo, Juiz e Senhor da história. O título de Senhor, aplicado a Cristo ressuscitado (cf. At 2,36), aqui é associado ao de juiz, fato comum no Novo

Testamento (cf. At 10,42; 2Tm 4,8; Tg 4,12; 5,9). A categoria “história” adquire um significado que ultrapassa a sua definição moderna e abrange, de forma global, não só o passado e o momento presente, mas a totalidade histórico-cósmica do evento humano que culminará em seu desenlace escatológico. Desta forma o prefácio IA nos coloca diante do cenário escatológico onde o Senhor “aparecerá nas nuvens do céu” (Mt 24,30), “com poder e glória” (Mt 26, 64):

Vós preferistes ocultar o dia e a hora em que Cristo, vosso Filho, Senhor e Juiz da história, aparecerá nas nuvens do céu, revestido de poder e majestade. Naquele tremendo e glorioso dia passará o mundo presente e surgirá novo céu e nova terra.

A presença dos termos “poder” e “majestade” indicam que essa vinda é uma verdadeira epifania escatológica do Senhor. A temática do dia escatológico prossegue descrita em termos apocalípticos de “dia tremendo” (Mt 3,23) e “glorioso” (Dn 3,26.45.52.56). Num paralelismo antitético afirma-se que o “mundo presente” passará por ocasião desse dia impressionante (cf. 1Cor 7,31), ocasionando não só uma transformação de proporções inimagináveis, mas a ressurreição cósmica com a manifestação do “novo céu” e “nova terra”, tema de profunda ressonância bíblica (cf. Is 65,17; 66,22; 1Pd 3,13; Ap 21,5). Aqui temos uma perspectiva apocalíptica em chave positiva, prenhe de interpelações ao mundo contemporâneo⁸. É confortador e estimulante reconhecer que todo empenho que visa desenvolver e humanizar o mundo a partir de Deus encontrará sua perfeição na consumação escatológica. Assim, nenhum esforço em prol da vida humana e do cosmos cairá no vazio. Eis um poderoso incentivo em vista do compromisso com as realidades terrestres mediante o dinamismo da esperança escatológica (cf. GS 21 e 39).

Ao especificar o motivo do louvor o prefácio do advento IA traz também a aplicação existencial das afirmações escatológicas anteriormente proclamadas. É a passagem do plano histórico-escatológico para o antropológico⁹. Reconhece-se uma forma de vinda de Cristo, “agora e em todos os tempos”, em cada pessoa humana que atravessa o nosso caminho. Abre-se um horizonte amplíssimo para se considerar o encontro com Cristo pela mediação do próximo e as consequências práticas desse fato na vida cristã. O Vaticano II afirmou que, devido à encarnação, o Filho se une – de certo modo – a todo ser humano (cf. GS 22). Diante dessa constatação, ganha nova luz a certeza de que o tempo “já está próximo” (Ap 1,3; 1 Cor 7,29). A menção de uma vinda intermédia do Senhor, entre a sua ascensão e a parusia, enriquece esse prefácio. Tal consideração confere certo caráter de “escatologia

⁸ Cf. LODI, I nuovi prefazi, p.653

⁹ Cf. LODI, I nuovi prefazi, p.653-654

realizada” à essa vinda intermédia. As disposições de acolhida na fé e no serviço da caridade constituem a atitude fundamental que guia o encontro com o Senhor e Juiz que vem a nós todos os dias. O acolhimento ao próximo, como expressão do acolhimento dado a Cristo, é várias vezes indicado pela Escritura (cf. Rm 12,13; 15,7; Hb 13,2). O próprio Senhor assume como feito a ele mesmo tudo aquilo que se faz a qualquer pessoa, sobretudo as mais pobres e fracas (cf. Mt 25, 31-46): “agora e em todos os tempos ele vem ao nosso encontro, presente em cada pessoa humana, para que o acolhamos na fé e o testemunhemos na caridade, enquanto esperamos a a feliz realização do seu Reino”. A conclusão desse prefácio acontece sob a forma de uma confissão de fé na parusia do Senhor. Nela também menciona-se “os anjos, vossos mensageiros” para reforçar a dimensão totalizante que assume a vinda de Cristo: “Por isso, certos de sua vinda gloriosa, unidos aos anjos, vossos mensageiros, vos louvamos cantando (dizendo) a uma só voz”.

A grande contribuição dada pelo prefácio do advento IA é a afirmação de que, no hoje da nossa história, já se pode acolher o Senhor que vem. Tal afirmação confere uma notável densidade escatológica ao momento presente. Essa vinda possui uma mediação privilegiada no encontro com a pessoa humana e com as suas diversas situações e condições existenciais. Nesse prefácio manifesta-se uma articulação visível entre a escatologia futura e a escatologia realizada. O Cristo que vem ao nosso encontro é o mesmo, “ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8), as mediações da sua vinda é que são distintas, conforme cada momento da história da salvação.

b) Os prefácios do natal e da epifania

O missal de São Pio V possui apenas dois prefácios para o ciclo do Natal: o prefácio do natal e o da epifania. O missal romano de Paulo VI possui três prefácios para o tempo do Natal e elaborou-se um novo prefácio para a solenidade da epifania. Ao analisarmos o tema da parusia, interessa-nos particularmente o prefácio do natal do Senhor II, intitulado “a restauração de todas as coisas em Cristo” e o prefácio da Epifania, dito “Cristo, luz dos povos”.

O segundo prefácio natalino é prescrito para todas as missas do Natal e sua oitava, bem como as férias deste tempo, com exceção daquelas que tenham prefácio próprio. A fonte desse texto eucológico é um dos sermões de São Leão Magno,¹⁰ claro exemplo da conversão

¹⁰ Cf. *Sermo* 22,2: *PL* 54, 195-196.

de um texto patrístico em eucologia do novo missal¹¹. O motivo da ação de graças desse prefácio apresenta, em primeiro lugar, a realidade do Verbo divino, eterno e pré-existente que, encarnando-se na história humana, torna visível a divindade invisível (cf. Cl 1,15). É a encarnação do Filho o grande motivo de louvor e ação de graças. Nela se dá o “admirável intercâmbio”, tão enfatizado no sermão de Leão Magno. Deus assume a nossa humanidade em Cristo e, em troca, a natureza humana é elevada à participação na divindade.

A encarnação do Verbo é presidida por um desígnio de salvação. Tem nela o início da restauração da humanidade e da criação decaídas. Processo que culminará na parusia. A recondução da humanidade ao pleno relacionamento com Deus tem impressionantes consequências salvíficas. Tal comunhão restaurada afetará toda a criação. A integridade do universo refeita é sinal da introdução da humanidade no reino escatológico

Ele, no mistério do Natal que celebramos, invisível em sua divindade tornou-se visível em nossa carne. Gerado antes dos tempos, entrou na história da humanidade, para erguer o mundo decaído. Restaurando a integridade do universo, introduziu no Reino dos Céus o homem redimido.

Esse prefácio ressalta, portanto, o alcance cósmico da encarnação e da redenção que serão plenamente manifestados na parusia (cf. Rm 8,20-22). A ação redentora de Deus atinge não só a humanidade, mas a totalidade da criação. A encarnação, como princípio da restauração universal, eleva o gênero humano a uma dignidade incomparável e atesta a soberania do Senhor sobre o cosmos.

A celebração da epifania está intimamente ligada ao natal. No Oriente, onde nasceu esta comemoração, a epifania era a própria celebração do Natal, a aparição ou manifestação do Senhor na carne (cf. 1Tm 3,16; Tt 3,4-7). O Ocidente, ao receber essa festa, significou-a como manifestação do Cristo, luz e Senhor de todas as nações. Esse prefácio é fruto da junção de dois textos da antiga liturgia romana (oriundos do sacramentário veronense e do sacramentário gelasiano) que enfatizam o tema do Cristo-luz¹².

Neste prefácio da epifania encontramos como que uma síntese de todo o significado dessa solenidade. A manifestação do Cristo, luz das nações, revela seu desígnio salvífico de nos recriar na luz de sua divindade. A primeira ênfase recai sobre a universalidade da salvação manifestada em Cristo. Jesus inaugura um reino que acolhe todas as nações. Já em sua epifania cai o muro de separação entre gentios e judeus (cf. Ef 2,14) e preliba-se a futura congregação escatológica de um só povo, chamado a ser o seu corpo

¹¹ Cf. DUMAS, Les sources, p. 409-410.

¹² Cf. FRANCESCONI, Gianni. Per una lettura teológico-liturgica dei prefazi di Avvento-Natale-Epifania del Messale Romano, *Rivista Liturgica*, Casale Monferrato, n. 4, p. 643, 1972.

eclesial. A segunda ênfase está num tema de profunda significação escatológica: a recriação em Cristo (cf. 2 Cor 5,17; Gl 6,15; Tg 1,18). Cristo, assumindo a mortalidade humana, torna-se o mediador da imortalidade. A expressão “se manifestou em nossa carne mortal” indica, na linguagem litúrgica, a realidade humana de Cristo. Se Deus não se fizesse verdadeiro homem, o homem não poderia ser salvo. A recriação na luz da divindade depende da sua manifestação em nossa carne mortal. É a versão eucológica do “admirável intercâmbio”, tema profundamente relacionado com o da nova criação. Assim, a verdadeira epifania é a própria encarnação que manifesta de forma visível o Deus salvador. O fato da encarnação, e de seu prolongamento na recriação do humano, é uma verdadeira luz para a humanidade que até então desconhecia essa face do plano salvífico¹³:

Revelastes hoje o mistério do vosso Filho como luz para iluminar todos os povos no caminho da salvação. Quando Cristo se manifestou em nossa carne mortal vós nos recriastes na luz eterna de sua divindade.

Por sua vez, a consideração sobre a nova criação nos remete para a ligação existente entre o Natal e a Páscoa. Efetivamente não estamos diante de duas comemorações totalmente separadas ou paralelas. O mistério da encarnação possui uma clara orientação pascal. O nexa entre Natal e Páscoa se revela na nova criação, na divinização do humano que, proclamada pelo Natal, se realiza através do mistério pascal do Senhor¹⁴, centro da liturgia e da escatologia cristã.

c) A eucologia menor do advento

A eucologia menor do advento evidencia, de maneira única, a espera pela vinda do Senhor. Todavia, aqui é necessário matizar a natureza dessa vinda. Não é, evidentemente, a vinda histórica do Filho de Deus no seu nascimento em Belém. Este é um evento irrepetível, ainda que a ambiguidade sentimentalista e o gosto duvidoso de certas mensagens natalinas transmitam a convicção errônea de uma espécie de “novo nascimento” do menino Jesus. Todavia, a mística cristã é rica em expressões oriundas da contemplação do mistério da encarnação¹⁵. Essa mística fala de um “nascimento espiritual” de Cristo na alma do crente.

¹³ Cf. FRANCESCONI, Per una lettura, p. 644.

¹⁴ Cf. BERGAMINI, Augusto. *Cristo, Festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 215.

¹⁵ Como exemplo temos as meditações de Santo Afonso Ligório para a novena e o dia de Natal: cf. CRISTINI, Thiago Maria. *Meditações para todos os dias e festas do ano tiradas das obras ascéticas de Santo Afonso Maria de Ligório*. Freiburg im Brigsau: Herder, 1921, V.1, p. 55-81; JOÃO DE ÁVILA, *O mistério do Natal*. São Paulo: Quadrante, 1998; LYONS, F. *Les trois génies de la chaire: Bossuet, Bourdaloue, Massillon*. Nice: Imprimerie du Patronage Saint Pierre, 1896, p. 51-78

Tal metáfora é rica em sua significação existencial. O seu sentido mais genuíno pode ser encontrado na convicção de uma “vinda intermédia” do Senhor no hoje histórico da Igreja e do mundo. Dessa forma, Cristo vem ao nosso encontro em cada advento e em cada natal nas mediações dos sacramentos, sobretudo a eucaristia; da história, da experiência de fé vivida tanto individualmente quanto em comunidade, da interpelante mediação do nosso próximo - especialmente o pobre e o sofredor - e tantas outras mediações suscitadas pelo Espírito.

A eucologia do advento anima vigorosamente a assembleia celebrante a acolher a riqueza multiforme desse vinda intermédia do Senhor, sobretudo no período denominado como a “semana santa do advento”: de 17 a 24 de dezembro. Faz isso com expressões eloquentes que descrevem essa experiência em termos escatológicos de libertação do pecado e da morte: “concedei aos que gememos na antiga escravidão, sob o jugo do pecado, a graça de ser libertados pelo novo natal do vosso Filho” (coleta de 18 de dezembro), “para que participemos da eternidade do vosso Filho que, ao fazer-se mortal, nos libertou da morte”. (sobre oferendas de 18 de dezembro), “Deus de misericórdia, vendo o homem entregue à morte, quisestes salvá-lo pela vinda do vosso Filho; fazei que ao proclamar humildemente o mistério da encarnação, entremos em comunhão com o Redentor” (coleta de 22 de dezembro). Outras expressões realçam o realismo da experiência mística que esse tempo oferece como um dom: “dando-vos graças pelos dons recebidos, fazei-nos desejar o que em breve nos dareis. Assim acolheremos com o coração puro o nascimento do salvador, que vamos celebrar” (pós-comunhão de 19 de dezembro), “preparando hoje o solene natal do vosso Filho, mereçamos colher com alegria os seus dons eternos” (pós-comunhão de 24 de dezembro – missa da manhã). A eucologia analisada exprime a convicção de que a liturgia é o ambiente espiritual próprio para que, nela, Cristo nos ofereça o dom da sua presença, de maneira nova e mais profunda, ao celebrarmos o mistério da vinda do Senhor.

Entretanto, é a expectativa da parusia que potencializa a experiência espiritual acima descrita, lhe dá um sólido fundamento e um horizonte efetivo de realização. A expectativa da parusia é expectativa fundante de todas as esperanças celebradas na liturgia. O desejo e a abertura à vinda gloriosa do Senhor perpassam a eucologia desse período. Podemos constatar o vigor e a intensidade dessa espera em numerosas orações do advento.

As duas primeiras semanas do advento são inauguradas por coletas direcionadas pela espera da parusia. A coleta do 1º domingo do advento suplica a Deus que a assembleia seja tomada pelo desejo do reino celeste. A postura da comunidade é a de ir ao encontro do Senhor, provida das “obras de misericórdia”, almejando também ser reunida à direita de

Cristo com os seus justos. Por trás dessa oração reconhecemos os elementos centrais da narrativa do grande julgamento em Mt 25, 31-46. O exame das palavras e obras daqueles que professam sua pertença a Cristo (cf. Mt 12, 31-46), mostrará se tal profissão de fé é fruto de um coração íntegro (cf. Mt 12,33-35) ou se é verbosa hipocrisia. Aqueles cuja fé não se manifestou numa nova vida – marcada pelo rompimento com o pecado e pelo compromisso com a justiça – não ingressarão na plenitude do Reino que vem. Daí o pedido por um eficaz desejo do reino celeste e pelo ingresso junto àqueles que estão à direita do Senhor.

Ó Deus todo-poderoso, concedei a vossos fiéis o ardente desejo de possuir o reino celeste, para que, acorrendo com as nossas boas obras ao encontro do Cristo que vem, sejamos reunidos à sua direita na comunidade dos justos.

A coleta do 2º domingo do advento possui um acento existencial bem realista. A humanidade vive mergulhada numa diversidade impressionante de atividades e iniciativas tanto pessoais quanto sociais. Muitas vezes o coração humano se vê capturado pelos apelos e pelos compromissos por elas gerados. Isso acontece com tal intensidade, a ponto de não existir mais aquele mínimo de atenção à Palavra de Deus e de empenho pelo Reino (cf. Mt 13,16-22; Mc 4, 14-20). Trata-se da insensibilidade e da dureza de coração nas quais qualquer pessoa incorrer. Essa coleta eleva uma súplica diante dessa situação.

Ó Deus todo-poderoso e cheio de misericórdia, nós vos pedimos que nenhuma atividade terrena nos impeça de ir ao encontro do vosso Filho, mas, instruídos pela vossa sabedoria, participemos da plenitude de sua vida.

A eucologia do advento prosseguirá enfatizando posturas que são fundamentais não só nesse tempo litúrgico, mas em toda a vida cristã quando animada pela esperança escatológica. A primeira atitude é a vigilância, a segunda é a alegria. Vigilância não consiste numa espécie de medo, provocado pelo iminente desenlace da vida e da história ou ansiedade diante de acontecimentos graves e desconhecidos. “Vigiar é viver o presente como momento último, segundo o Espírito de Jesus Cristo”¹⁶. A vivência do momento presente, com tal intensidade, pressupõe um olhar aberto para a realidade, acolhendo-a e praticando o discernimento. Esse olhar gera uma ação concreta e adequada em relação à realidade. É o âmbito próprio da práxis escatológica.

A vigilância é precisamente a atitude que entende e ama a realidade dos homens e de cada um, criando em cada situação a decisão adequada ao momento presente, isto é, decidindo em cada “aqui e agora” da vida tudo aquilo que é possível. [...]. A vigilância representa a concretização da atitude fundamental de fé e caridade no momento presente e irrepetível, o que define o homem que vive segundo a Palavra da vida¹⁷.

¹⁶ BARTRÈS, Gaspar Mora. A dimensão moral dos sinóticos. In: LÓPEZ AZPITARTE, E. *Práxis Cristã I: moral fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 182

¹⁷ Ibid., p. 183

Reconhecida a especificidade da vigilância escatológica, torna-se mais clara a sua significação quando mencionada pela eucologia: “dai-nos esperar solícitos a vinda do Cristo, vosso Filho. Que ele, ao chegar, nos encontre vigilantes na oração e proclamando o seu louvor”(coleta da segunda-feira da 1ª semana do advento), “ para que esperando ansiosamente a vinda do vosso Filho possamos obter vossa ajuda nesta vida e na outra” (coleta da sexta-feira da 3ª semana do advento). O advento dispõe de orações cuja inspiração bíblica é claramente parusíaca, por exemplo, a parábola das dez virgens (cf. Mt 25, 1-13): “dai ao vosso povo esperar vigilante a chegada do vosso Filho, para que, instruídos pelo próprio Salvador, corramos ao seu encontro com as lâmpadas acesas” (coleta da 2ª sexta-feira do advento), “possamos esperar com lâmpadas acesas a chegada do vosso Filho que se aproxima” (pós-comunhão do dia 23 de dezembro); e a parábola do servo vigilante que aguarda o seu Senhor voltar das bodas (Lc 12, 35-38): “senhor, preparai os nossos corações com a força da vossa graça para que, ao chegar o Cristo, vosso Filho, nos encontre dignos do banquete da vida eterna e ele mesmo nos sirva o alimento celeste” (quarta-feira da 1ª semana do advento), “que o Deus onipotente e misericordioso vos ilumine com o advento do seu Filho, em cuja vinda credes e cuja volta esperais, e derrame sobre vós as suas bênçãos” (bênção solene).

A segunda atitude gerada pela espera da parusia é a alegria. Mais especificamente a alegria da salvação. A vinda do Senhor, corretamente compreendida, só pode ser causa de verdadeiro júbilo para os cristãos. Tal alegria vem claramente expressa no advento seja pelo fato do seu terceiro domingo ser dominado por essa temática (o domingo “gaudete”¹⁸) seja por sua menção em orações desse tempo. Assim temos: “dai-nos, a alegria do advento do vosso Filho que vem para nos salvar” (quinta-feira da 3ª semana do advento), “ouvi com bondade, ó Deus, as preces do vosso povo, para que, alegrando-nos hoje com a vinda do vosso Filho em nossa carne, alcancemos o prêmio da vida eterna quando ele vier em sua glória” (coleta do dia 21 de dezembro), “alegrando-vos agora pela vinda do Senhor feito homem, sejais recompensados com a vida eterna, quando vier de novo em sua glória” (bênção solene).

Por fim, apresentamos – tomando como referência a esperança proclamada na eucologia - o impacto da parusia, ou seja, os seus efeitos na humanidade, na história e no cosmos. A parusia é compreendida como um evento de libertação. O próprio Jesus também

¹⁸ O 3º domingo do advento é assim desinado por causa de sua tradicional antífona de entrada, baseada em Fl 4,5: “Gaudete in Domino semper: íterum dico, gaudete!”

assim compreendeu o mistério de sua vinda gloriosa: “levantai-vos e erguei a vossa cabeça, porque a vossa libertação está próxima” (Lc 21,28). Por esta razão, a temática da libertação é frequente. A libertação vem compreendida como libertação das trevas: “iluminai as trevas do nosso coração com a visita do vosso Filho” (coleta da segunda-feira da 3ª semana do advento), “vencidas as trevas do pecado, a vinda do vosso Unigênito revele que somos filhos da luz” (coleta do sábado da 2ª semana do advento); como purificação: “consolados pela vinda do vosso filho sejamos purificados da antiga culpa” (coleta da terça-feira da 1ª semana do advento), “possamos pelo seu advento vos servir de coração purificado” (coleta da quinta-feira da 2ª semana do advento), “acolhei, ó Deus, as nossas oferendas para que recebidas em comunhão, apaguem nossos pecados e preparem os corações para a vinda gloriosa do vosso Filho” (sobre oferendas do dia 24 de dezembro – missa da manhã); como proteção: “despertai, Senhor, o vosso poder e vinde para que a vossa proteção afaste os perigos a que nossos pecados nos expõem e a vossa salvação nos liberte” (coletada sexta-feira da 1ª semana do advento); como renovação: “apressai-vos e não tardeis, Senhor Jesus, para que a vossa chegada renove as forças dos que confiam em vosso amor” (coleta do dia 24 de dezembro – missa da manhã). O ponto alto dessa expectativa se manifesta na proclamação da parusia como plenitude da nova criação, nessa que é uma das mais belas coletas do advento:

Ó Deus, que por meio do vosso Unigênito nos transfigurastes em nova criatura, considerai a obra do vosso amor e purificai-nos das manchas da antiga culpa no advento do vosso Filho (coleta da terça-feira da 3ª semana do advento).

A eucologia menor do advento reafirma a esperança da Igreja em oração quanto à vinda gloriosa do Senhor. É essa esperança maior que justifica e promove a expectativa da solenidade do Natal, vivida também na intensidade gerada pela vinda intermédia de Cristo em suas várias manifestações.

d) A eucologia menor do Natal e da Epifania

O que afirmamos sobre o tema da parusia na eucologia do advento - *mutatis mutandis* - é aplicável em relação ao natal e à epifania. Ressaltamos, porém, a frequência menor das referências à segunda vinda do Senhor, sobretudo pela ênfase no mistério da encarnação. Todavia, a expectativa da parusia perpassa também esse período.

A eucologia do tempo do Natal é inaugurada com uma coleta cuja referência central situa-se no evento da parusia-juízo. Trata-se da coleta da missa da vigília, proposta para a tarde do dia 24 de dezembro (antes ou depois das primeiras vésperas do dia de natal):

“ó Deus, que reacendeis a cada ano a jubilosa esperança da salvação, dai-nos contemplar com toda confiança, quando vier como Juiz, o Redentor que recebemos com alegria”. Nesta fórmula eucológica articula-se perfeitamente a esperança da parusia (indicada pela vinda do Cristo como juiz) e a proclamação da sua iminente vinda intermédia por ocasião da celebração do Natal (o redentor recebido com alegria).

Os efeitos da vinda do Senhor, de forma bem similar àqueles notados no advento, aparecem na eucologia desse período. São eles, a plenitude da salvação: “dai-nos alcançar por uma vida santa o seu eterno convívio” (oração pós-comunhão da missa da noite-natal), “pela vinda do vosso Filho vos manifestastes em nova luz. Assim como ele quis participar da nossa humanidade, nascendo da virgem, dai-nos participar da sua vida no Reino” (coleta do sábado antes da epifania), “concedei aos vossos servos e servas, que já vos conhecem pela fé, contemplar-vos um dia face a face no céu” (coleta da solenidade da epifania); a imortalidade: “que o Salvador hoje nascido, como nos fez nascer para a vida divina, nos conceda também a sua imortalidade” (oração pós-comunhão da missa do dia – natal); a libertação das trevas e do pecado: “dissipastes as trevas do mundo com a vinda da vossa luz” (coleta do dia 29 de dezembro), “o novo nascimento do vosso Filho como homem nos liberte da antiga escravidão do pecado” (coleta do dia 30 de dezembro), “que a força desta eucaristia nos purifique dos nossos pecados e realize nossos santos desejos” (oração pós-comunhão do 2º domingo depois do natal), “concedei que, participando dessa nova criação, sejamos libertados da antiga culpa” (coleta da terça-feira após a oitava do natal).

A nota distintiva desse período é a menção da participação na divindade, como o efeito escatológico mais eminente da vinda do Senhor: “dai-nos participar da divindade daquele que uniu a vós a nossa humanidade” (oração sobre oferendas da missa da noite – natal), “dai-nos participar da divindade do vosso Filho que se dignou assumir a nossa humanidade” (coleta da Missa do dia – natal), “pelo vosso Filho nos fizestes nova criatura para vós. Dai-nos, pela graça, participar da divindade daquele que uniu a vós a nossa humanidade” (coleta do sábado depois da epifania).

5.1.2 A expectativa na parusia no tempo comum

Não existe nenhum período do ano litúrgico que desconsidere a parusia. As ênfases, evidentemente, são específicas para cada tempo celebrado. O tempo comum é também uma instância onde se manifesta a esperança parusiaca.

Além dos tempos que têm característica própria, restam no ciclo anual trinta e três ou trinta e quatro semanas nas quais não se celebra nenhum aspecto especial do mistério de Cristo; comemora-se nelas o próprio mistério de Cristo em sua plenitude, principalmente aos domingos (NUALC 43).

Grande ênfase recai sobre o domingo, ressaltando sua centralidade, significação singular e primazia:

No primeiro dia de cada semana, que é chamado o dia do Senhor ou domingo, a Igreja, por uma tradição apostólica que tem origem no próprio dia da Ressurreição de Cristo, celebra o mistério pascal. Por isso, o domingo deve ser tido como o principal dia de festa (NUALC 4).

A antiguidade cristã, sensível à índole escatológica do domingo, designou-o com o interpelante título de o “oitavo dia”.

A posição do dia no qual Cristo tinha ressuscitado, com relação à semana judaica e à semana planetária, podia prestar-se a diversos simbolismos. Dentre eles, o simbolismo do oitavo dia tomará um lugar eminente. [...]. Os sete dias, figura do tempo, seguidos do oitavo dia, figura da eternidade, aparecerão aos Padres do IV século como símbolos da visão cristã da história¹⁹.

Os domingos do tempo comum e suas semanas subsequentes, longe de constituírem um grande hiato entre as grandes festas cristãs, são o momento privilegiado de confissão pessoal e proclamação pública da esperança cristã. Acertadamente esse dia também é nomeado como a “páscoa semanal”. Seu núcleo é a celebração eucarística do mistério pascal. O magistério eclesial, diante das circunstâncias da vida hodierna, reafirma o alcance escatológico do domingo.

É a *Páscoa da semana* na qual se celebra a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte, o cumprimento nele da primeira criação e o início da “nova criação” (cf. 2 Cor 5,17). É o dia da evocação, adorante e grata do primeiro dia do mundo e, ao mesmo tempo, da prefiguração, vivida na esperança, do “último dia”, quando Cristo vier na glória (cf. At 1,11; 1Ts 4,13-17) e renovar todas as coisas (cf. Ap 21,5)²⁰.

a) Os prefácios dos domingos do tempo comum: VI - Cristo, penhor da páscoa eterna e IX – O Dia do Senhor

A reforma litúrgica promoveu uma significativa revalorização do domingo. Desde a Idade Média, um número considerável de comemorações devocionais era facilmente deslocado para o domingo. O resultado foi o ofuscamento deste dia como o “Dia do Senhor”. O Concílio Vaticano II traçou diretivas claras para a superação dessa anomalia.

¹⁹ DANIELOU, Jean. *Bíblia e liturgia*. A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 275

²⁰ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica “Dies Domini” sobre a santificação do domingo*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 5

O domingo é um dia de festa primordial que deve ser lembrado e inculcado à piedade dos fiéis, de modo que seja também um dia de alegria e descanso do trabalho. As outras celebrações não se lhe anteponham, a não ser que sejam realmente de máxima importância, pois o domingo é o fundamento e o núcleo do ano litúrgico (SC 106).

Tais disposições já são suficientes para se entender a razão da valorização e do destaque dados à eucologia dominical no missal de Paulo VI. A celebração dos domingos do tempo comum tem à sua disposição oito prefácios próprios. A sua escolha deve ser guiada pelo contexto da própria celebração e é uma das oportunidades de se mostrar o nexo entre a mesa da Palavra e a mesa da eucaristia. Esses prefácios celebram o mistério pascal a partir de várias perspectivas. A temática escatológica é especialmente notável no prefácio VI, intitulado “Penhor da Páscoa eterna”. Nele identificamos uma sucessão bem ordenada de elementos que abrangem toda a história salvífica: da criação à consumação escatológica.

Em vós vivemos, nos movemos e somos. E ainda peregrinos neste mundo, não só recebemos todos os dias as provas do vosso amor de Pai, mas já possuímos igualmente o penhor da glória futura. Possuindo, na verdade, as primícias do Espírito, que ressuscitou Jesus dentre os mortos, esperamos gozar um dia da plenitude da Páscoa eterna

O discurso de Paulo no areópago de Atenas é a fonte dessa sentença (cf. At 17,28). O contexto deste texto bíblico é o anúncio da fé cristã ao mundo helênico. O ponto de partida é a contemplação do cosmos afirmado como obra de um Deus único, providente e criador. Este Deus, desconhecido por aqueles que ouvem Paulo, é-lhes revelado pelo apóstolo. Por isso, antes mesmo de anunciar a encarnação do Verbo e o seu mistério pascal aos atenienses, Paulo lhes recorda esta sentença, verso de um de seus maiores poetas (Arato)²¹. A criação, cuja beleza e harmonia tanto nos impressionam, tem sua culminância e razão de ser no Filho de Deus encarnado. Por Cristo, a criação é redimida e glorificada em sua páscoa.

Tendo considerado a criação, o foco agora se desloca para a história. É, em primeiro lugar, a celebração da história à luz do amor fiel de Deus. A caminhada do gênero humano, e principalmente da Igreja, é caracterizada como peregrinação ou êxodo para a pátria definitiva: “não temos aqui morada permanente, mas estamos à procura da que está por vir” (Hb 13,14) e marcada pelo penhor da vida futura que é o próprio Cristo em seu mistério pascal celebrado na eucaristia: “penhor da nossa herança, até o resgate completo e definitivo, para o louvor da sua glória” (Ef 1,14). A cada dia o cuidado paternal de Deus se manifesta na providência que sustenta, conduz e aperfeiçoa não só a humanidade, mas todo o cosmos (cf. Mt 6,28;10,29-31). Sinal supremo do cuidado divino é a presença do Senhor junto aos seus, sobretudo no dom da eucaristia, verdadeiro penhor da vida futura (Jo 6,40.50.54.58).

²¹ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 325-336.

Expressão-chave nesta parte do prefácio é “primícias do Espírito”. Vamos encontrá-la na Carta aos Romanos (cf. Rm 8,23). Neste trecho, “Paulo continua a descrição da experiência cristã, vista sob o sinal do Espírito e captada em sua dupla fase, histórica e escatológica. Não se trata de uma realidade estática. Ao contrário, é dinâmica, susceptível de desenvolvimentos até a plena realização final”²². O contexto desses versículos fala da condução que o Espírito Santo concede aos filhos de Deus. A condição de filhos de Deus não é algo “pronto e acabado”, mas um processo de crescimento e caminhada. Trata-se do êxodo existencial empreendido pelo novo Povo de Deus. A atuação do Espírito, ou seja, suas primícias, manifesta-se na conversão dos membros de Cristo num só corpo e na sua condução à Páscoa eterna. “Em resumo, a caminhada dos fiéis na história, difícil e sob mil ameaças, está recheada de esperança, fundada no amor indefectível daquele que, em Cristo, se fez “Deus por nós”. Cantado à sombra da cruz de Jesus, o hino da vitória não poderá se degenerar em expressão de um triunfalismo entusiasta”²³.

O prefácio IX centra-se na contemplação da assembleia como povo acolhido pelo Pai em sua casa. A comunidade celebrante compreende-se com “família de Deus” (Ef 2,19) que, recebe os dons da Palavra e da eucaristia ao fazer memória da ressurreição do Senhor. Esta memória da páscoa de Cristo dinamiza a esperança da vinda daquele dia em que toda a humanidade será introduzida no repouso do Senhor. O tema do repouso escatológico é típico da carta aos Hebreus e relaciona-se com a entrada na plena comunhão com Deus (cf. Hb 4, 5-10). A restauração do vínculo relacional entre Deus e a humanidade já teve seu início, é consolidada ao longo da história e efetivada em cada eucaristia celebrada, memorial da páscoa redentora, até que o dia em que a face de Deus será contemplada (cf. Ap 22,4) e um louvor eterno será entoado (cf. Rm 14,11; Ap 19,5).

Na verdade é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças e bendizer-vos, Senhor, Pai santo, fonte da verdade e da vida, porque neste domingo festivo nos acolhestes em vossa casa. Hoje vossa família, para escutar vossa Palavra e repartir o Pão consagrado, recorda a Ressurreição do Senhor, na esperança de ver o dia sem ocaso, quando a humanidade inteira repousará junto de vós. Então contemplaremos vossa face e louvaremos sem fim vossa misericórdia.

b) O prefácio comum V: a proclamação do mistério de Cristo

Para as missas sem prefácio próprio, o atual missal romano dispõe de uma coletânea de seis prefácios comuns. Dentre eles, a temática escatológica aparece com maior

²² BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 249.

²³ BARBAGLIO. *As cartas de Paulo II*, p. 258.

destaque no prefácio comum V, intitulado “proclamação do mistério de Cristo”. O motivo do louvor neste prefácio é caracterizado por sua forma breve. Nele delineiam-se rapidamente três grandes faces do mistério pascal: morte, ressurreição e vinda gloriosa do Filho. A assembleia celebrante “unida na caridade”, isto é, num só corpo, proclama o mistério pascal do Senhor. É a partir desse núcleo, centralizado na morte e ressurreição do Senhor, que se estabelece uma abertura para a consumação futura mediante a esperança.

Na verdade, é nosso dever e salvação dar-vos graças e louvar-vos, Senhor, Pai do Céu, Deus poderoso e cheio de bondade, por Cristo, Senhor nosso. Unidos na caridade, celebramos a morte do vosso Filho, proclamamos com fé a sua ressurreição e aguardamos com firme esperança a sua vinda gloriosa.

Percebemos nesse prefácio uma evidente inspiração no texto eucarístico paulino, marcado pela expectativa da parusia: “De fato, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, estareis proclamando a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26).

5.1.3 A parusia na anamnese das anáforas e nas aclamações anamnéticas

Anamnese é o termo técnico específico que os liturgistas empregam para designar o parágrafo oracional que se segue imediatamente à narrativa institucional²⁴.

A anamnese, como o próprio nome indica, é identificada pelo seu caráter memorial. Sua razão de ser reside na ordem do próprio Senhor, recordada na narrativa institucional: “fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19). Esse memorial não se reduz à simples memória psicológica de um fato passado. Nele, de forma sacramental, a assembléia celebrante tem acesso ao evento fundante de sua salvação: o mistério pascal de Cristo. Pela fé, através do memorial, somos transportados para os eventos da vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo²⁵. Nessa experiência da fé, cada geração é chamada a fazer-se presente no Calvário e diante do sepulcro vazio, na manhã da ressurreição²⁶. Igualmente participamos da glória da ascensão e do fogo de pentecostes. Mais ainda: o memorial do mistério pascal alcança também o futuro, pois, em várias anáforas orientais e ocidentais, menciona-se a parusia como parte integrante da anamnese.

Nos sinais do pão e do vinho deixados por Jesus, nós nos tornamos hoje salvificamente contemporâneos dos eventos redtores da morte e ressurreição do Senhor. Em mistério ou sacramento, tornamo-nos

²⁴ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 256.

²⁵ Cf. TABORDA, *Esperando sua vinda gloriosa*, p. 6.12-14.

²⁶ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 90.

contemporâneos do acontecimento histórico único e irrepetível, que trouxe a redenção para nós. Por este pão e este vinho, sobre o qual se pronunciou a ação de graças do memorial e para os quais se suplicou a vinda do Espírito Santo, somos realmente transportados – na fé – aos eventos fundadores e nos tornamos participantes deles²⁷.

Por essa razão, o memorial é um elemento tão decisivo na celebração eucarística que desde os primórdios mereceu a referência encontrada no Apóstolo: “Todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, estareis proclamando a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26). Na celebração da eucaristia, a anamnese do mistério pascal de Cristo é proclamada por aquele que preside em nome de toda a comunidade cultural.

Com a anamnese a Igreja em oração adere logicamente ao mandamento de Jesus: “Fazei isto [o sinal do pão e do cálice...] em memória de mim [morto e ressuscitado]”. Primeiro pela “declaração anamnética” (“celebrando a memória”) torna presente a Deus Pai que está fazendo o memorial da morte e ressurreição do Senhor; depois com a “declaração ofertorial” (“nós vos oferecemos...”) oferece ao Pai o pão e o cálice eucarísticos, o memorial da nova aliança²⁸.

Apresentar o memorial e a oferta constitui dois momentos ou dimensões imprescindíveis de toda a anamnese. O penhor que a comunidade cultural oferece ao Pai é a oferta sacramental do Corpo e do Sangue do Senhor. É justamente este penhor que a autoriza a formular o pedido fundamental de toda a celebração eucarística: a transformação escatológica dos comungantes em corpo eclesial de Cristo²⁹. Na tradição romana, representada pelo seu cânon, a anamnese não conhece a menção da segunda vinda de Cristo. A reforma litúrgica procurou reparar essa lacuna por ocasião da elaboração das novas orações eucarísticas³⁰.

Convém notar que as novas anáforas romanas mantiveram uma estrutura inspirada no cânon romano cuja configuração predominante é a epiclética. Todavia, a anamnese, em várias das novas anáforas, se viu enriquecida com novas elaborações.

As novas orações eucarísticas se apresentam como um cânon romano louvavelmente refeito quanto aos conteúdos na área do *prefácio* e do *pós-Sanctus* – que o texto recebido do cânon romano não possui – e das duas *epicleses*. Como resultado houve em todos os novos formulários um justo enriquecimento pneumatológico para os dois componentes epicléticos, bem como uma libertação da excessiva preocupação temático-ofertorial³¹.

²⁷ TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 13.

²⁸ GIRAUDO, *Redescobrindo*, p. 45.

²⁹ GIRAUDO, *Redescobrindo*, p. 45.

³⁰ Todavia a oração eucarística II, fruto da reforma litúrgica, não menciona a segunda vinda por fidelidade à sua fonte que é a anáfora de Hipólito de Roma, a qual contempla só a morte e ressurreição. O mesmo acontece nas orações eucarísticas sobre reconciliação II e para missas com crianças I e II.

³¹ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 401.

No processo de elaboração dos novos formulários anafóricos muito contribuiu a inspiração advinda do contato com as liturgias orientais. Em várias destas liturgias, encontramos o testemunho de que o memorial que fazemos do mistério pascal de Cristo é o de toda a sua trajetória desde a encarnação. À luz da ressurreição, celebramos todos os mistérios da vida de Cristo. O mistério pascal não comporta só a vida de Jesus, sua paixão, morte e ressurreição. Abrange também a ascensão e Pentecostes³².

Assim o memorial do mistério pascal de Cristo que se faz na eucaristia inclui todos os mistérios da sua vida, da encarnação a Pentecostes. Mas não só. A história continua em seu corpo que é a Igreja até que Deus seja tudo em todos (cf. 1Cor 15,28), de forma que *também a segunda vinda ou parusia do Senhor é objeto do memorial*. Ela é a participação do cosmos no mistério pascal; ou, dito de outra maneira, é o mistério pascal do cosmos, pois com ele o cosmos se transfigurará no novo céu e na nova terra, “nos quais habitará a justiça” (2Pd 3,13)³³.

No que se refere à anamnese, as anáforas orientais são realmente iluminadoras e motivaram os liturgistas a acrescentarem a memória da segunda vinda de Cristo nas novas anáforas romanas. Assim, é oportuno e esclarecedor considerar mais proximamente as características da menção da parusia na anamnese das diversas anáforas do Oriente. Não só sob o aspecto semântico-etimológico, mas sobretudo no que se refere à compreensão escatológica subjacente, é necessário destacar e diferenciar a expressão anamnética da segunda vinda de Cristo presente nas tradições bizantina e antioquena e na tradição alexandrina³⁴.

Nas anáforas de tradição bizantina e antioquena, encontramos o particípio presente *memnemenoi* empregado para a memória dos mistérios da vida de Cristo já realizados (paixão, morte, ressurreição, ascensão) e – surpreendentemente - também utilizado para referir-se à segunda vinda gloriosa ainda não sucedida. Assim notamos na anáfora de São João Crisóstomo:

Recordados, portanto, deste mandamento salutar e de todas as coisas que por nós foram feitas, da cruz e da sepultura, da ressurreição ao terceiro dia, da ascensão aos céus, do sentar-se à direita, *da segunda e gloriosa nova vinda*, oferecemos-te, a partir de teus dons, as coisas que são tuas, em tudo e por tudo...³⁵.

E na anáfora de São Tiago:

Lembrados, portanto, também nós pecadores, de seus sofrimentos vivificantes e cruz salutar e da morte de sepultura e da ressurreição dos mortos ao terceiro dia, e da ascensão aos céus e do sentar-se à tua direita, ó

³² Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 5-10.

³³ TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 11.

³⁴ Cf. MAZZA, La dimension, p. 95-97.

³⁵ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 320.

Deus e Pai, e *de seu segundo advento, glorioso e terrível*, quando virá julgar os vivos e os mortos, quando dará a cada um segundo as suas obras (poupa-nos, Senhor, nosso Deus), ou melhor: segundo sua misericórdia, oferecemos-te, Soberano, este sacrifício terrível e incruento³⁶.

Já na liturgia alexandrina, recordando a segunda vinda, aparecem outros verbos como anunciar/manifestar (*kataggellontes*), confessar (*homologountes*) e esperar/aguardar (*apekdechomenoi*). Assim na anáfora de São Marcos:

Anunciando, Soberano Senhor onipotente, Rei Celeste, a morte do teu filho unigênito, o Senhor Deus e Salvador nosso Jesus Cristo, e *confessando* a sua bem-aventurada ressurreição dos mortos ao terceiro dia e a ascensão aos céus e o sentar-se à tua direita, seu Deus e Pai, e *esperando* a sua *terrível e tremenda segunda vinda*, na qual virá julgar os vivos e os mortos com justiça e remunerar cada um segundo suas obras – poupa-nos, Senhor nosso Deus! – apresentamos-te [o que é teu] dentre teus dons, diante de ti³⁷.

A reforma litúrgica do Vaticano II optará pelo modelo alexandrino de anamnese onde se destacam três verbos (anunciar, confessar, esperar) em vez do verbo único das anáforas bizantinas e antioquenas (recordar). Numa perspectiva teológica, essa opção significa a preferência por uma anamnese que celebra as várias etapas da história da salvação e dos mistérios de Cristo, numa espécie de sucessão histórica de acontecimentos que culminam com a parusia³⁸. O resultado dessa escolha encontramos nas anamneses das seguintes anáforas romanas. Assim a Oração eucarística III:

Celebrando agora, ó Pai, a memória do vosso Filho, da sua paixão que nos salva, da sua gloriosa ressurreição e da sua ascensão ao céu, e enquanto *esperamos a sua nova vinda*, nós vos oferecemos em ação de graças esse sacrifício de vida e santidade.

E a oração eucarística IV:

Celebrando agora, ó Pai, a memória da nossa redenção, *anunciamos* a morte de Cristo e sua descida entre os mortos, *proclamamos* sua ressurreição e ascensão à vossa direita, e, *esperando a sua vinda gloriosa*, nós vos oferecemos o seu corpo e sangue, sacrifício do vosso agrado e salvação do mundo inteiro.

Também nas quatro orações eucarísticas para as diversas circunstâncias encontramos a seguinte anamnese:

Celebrando, pois, a memória de Cristo, vosso Filho e nosso salvador, que pela paixão e morte de cruz fizestes entrar na glória da ressurreição e colocastes à vossa direita, *anunciamos* a obra do vosso amor *até que ele venha* e vos oferecemos o pão da vida e o cálice da bênção.

E na oração eucarística sobre reconciliação I:

³⁶ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 288.

³⁷ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 362-363.

³⁸ O modelo bizantino-antioqueno não nega o caráter histórico da salvação, mas celebra a eucaristia como antecipação sacramental da segunda vinda de Cristo. Ou seja, concebe a eucaristia como sacramento da escatologia realizada.

Lembramo-nos de Jesus Cristo, nossa páscoa e certeza da paz definitiva. Hoje *celebramos* sua morte e ressurreição, *esperando o dia feliz da sua vinda gloriosa*. Por isso vos apresentamos, ó Deus fiel, a vítima da reconciliação que nos faz voltar à vossa graça.

A oração eucarística é fundamentalmente uma anamnese. Um solene memorial da ação salvífica de Deus manifestada no mistério pascal de Cristo. Diante desta proclamação, a assembleia não fica reduzida à muda passividade. Em momentos significativos, ela intervém com aclamações que demonstram sua sintonia e inserção no mistério celebrado. A assembleia já aclama no início mediante as respostas do diálogo invitatório. Após o prefácio, nova aclamação solene, o Sanctus, em comunhão com a Igreja celeste.

Todavia, interessam-nos as aclamações anamnéticas que a assembléia profere após o relato institucional e a proclamação presidencial “eis o mistério da fé”. O mistério da fé aqui proclamado não é simplesmente a presença sacramental de Cristo sobre o altar. É o mistério pascal e a participação que nele tem a humanidade e todo o cosmos³⁹.

As aclamações anamnéticas não são fórmulas de louvor e adoração a Jesus sacramentado. Elas são como que uma profissão de fé no mistério pascal da morte e ressurreição de Jesus, do qual participamos graças aos sinais sacramentais, e um reconhecimento da presença permanente do Cristo em sua Igreja mediante o sacrifício eucarístico, enquanto se aguarda sua vinda definitiva.

O missal romano prevê três fórmulas de aclamação: “anunciamos, Senhor, a vossa morte e proclamamos a vossa ressurreição, vinde, Senhor Jesus!”⁴⁰, “todas as vezes que comemos deste pão e bebemos deste cálice anunciamos, Senhor, a vossa morte enquanto esperamos vossa vinda!”, ‘salvador do mundo, salvai-nos, vós que nos libertastes pela cruz e ressurreição.’”

Assevera Cesare Giraudo que as várias aclamações presentes na anáfora têm uma dupla finalidade. São anamnéticas quando dão à oração o ritmo laudativo, e epicléticas quando acentuam um pedido⁴¹. A partir disso, podemos identificar um limite na atual eucologia do missal romano. É próprio dessas aclamações o caráter anamnético. A terceira aclamação destoa das demais devido à sua natureza epiclética num momento em que se destaca a anamnese.

³⁹ Cf. TABORDA, *Esperando sua vinda gloriosa*, p. 10.

⁴⁰ A tradução brasileira do missal muda a conclusão da primeira aclamação, pois, onde o texto latino diz *donec venias* (até que venhas), agora temos um *vinde, Senhor Jesus*.

⁴¹ Cf. GIRAUDO, *Num só Corpo*, p. 412.

As aclamações anamnéticas têm a função de ressaltar a tensão escatológica presente na celebração da eucaristia. Sem ela, haveria o risco de se induzir a assembleia a uma compreensão errônea dessa celebração. E tal possibilidade pode se concretizar de vários modos. Ora uma excessiva fixação no aqui e agora do hoje histórico da Igreja, ora o aprisionamento no passado, impedindo uma experiência atual do mistério da páscoa. A tensão escatológica abre a Igreja em oração para o futuro em Deus, desinstala-a da tentação de se acomodar com o tempo presente e suas estruturas e configura-a como Igreja peregrina rumo à Pátria Celeste.

Com essa tríplice dimensão do tempo (passado-presente-futuro) típica da economia sacramental, a eucaristia não é somente banquete comemorativo, mas também antecipativo porque a páscoa do Senhor já é vitória segura sobre a morte e todas as potências adversas, já é libertação-reconciliação-unificação de tudo em Cristo⁴².

A dimensão escatológica da eucaristia revela também a extensão cósmica da redenção. Não só o homem, mas toda a criação participará desta plenificação em Deus. Partindo das humildes ofertas do pão e do vinho, “fruto da terra e do trabalho humano”⁴³, chegamos ao Cristo ressuscitado que todo o cosmos renova e vivifica com o poder de seu Espírito.

O momento da eucaristia é o ponto mais avançado em que a Igreja consegue já tocar o futuro, para o qual tende, enquanto suas energias são mobilizadas para que o Reino chegue já agora na história⁴⁴.

A anamnese e as aclamações anamnéticas, mencionando a segunda vinda de Cristo, nos recordam que também há uma memória do futuro⁴⁵. Quando há uma espera confiante, o futuro já se torna presente. Celebrar a espera é fazer a anamnese do que se aguarda. Enraizada no passado, a comunidade celebrante faz do presente um abertura e acolhida para o futuro.

A eucaristia é antecipação ou presença velada, mas real da vinda do Senhor. A proclamação da vinda do Senhor na celebração eucarística se enraíza numa antiqüíssima tradição litúrgica. “Na Igreja antiga, o *Maranatha* era tão especificamente uma oração eucarística – significando ‘vem, Senhor’ e também ‘o Senhor vem’ – que o cristianismo foi chamado de ‘religião do Maranatha’”⁴⁶.

⁴² CASTELLANO, DL, p. 414.

⁴³ Missal Romano (Preparação das Oferendas)

⁴⁴ CASTELLANO, DL, p. 414.

⁴⁵ Cf. SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 86-87.

⁴⁶ CLÉMENT, Olivier. Teologia, “maranatha”, notas sobre a eucaristia na Tradição ortodoxa. In BROUARD, Maurice (org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 580.

As aclamações anamnéticas realçam que a eucaristia constitui a Igreja como povo escatológico. É por isso que a assembléia anuncia a morte do Senhor até que ele venha (cf. 1Cor 11,26). No êxodo para o Reino, é o próprio Senhor que vem ao encontro do seu povo, se oferece como alimento que o sustenta nessa peregrinação e impede o seu desfalecimento ante a rudeza do caminho. A vinda do Senhor foi pedida e agora, prosseguindo a caminhada para o Reino, é reconhecida e jubilosamente proclamada.

O Esposo responde ao *Maranatha* da Esposa; não obstante, ainda não é o tempo – não tempo – da comunhão ininterrupta. O Dia do Senhor – *Yom Yahweh* – soou; não obstante, ainda há outros dias da semana. Cristo ressuscitou, mas a humanidade ainda está sujeita à morte. “Nossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). Assim, temos o dever e a força de entrar na paixão cega da história com todo o poder de ressurreição que a eucaristia nos dá. A fim de que um dia – o Dia – a Parusia “sob o véu do sacramento” se torne a Parusia “sem o véu” do Reino manifestamente presente, a fim de que um dia – o Dia sem ocaso – a comunhão dos santos (daqueles que comungam conscientemente das coisas santas), desenhando o rosto de Cristo que está vindo, faça o mundo passar definitivamente para o Reino⁴⁷.

5.1.4 O caráter parusíaco do Sanctus

Foi no contexto da tradição eucológica bíblica que transcorreu a experiência de oração de Jesus e de toda a geração apostólica. O Sanctus ou triságio é uma aclamação que provém dessa tradição. Atesta-se o emprego do Sanctus, em primeiro lugar, numa oração recitada ao nascer e ao por do sol. Nessa oração, Deus é glorificado como autor da luz. A comunidade orante, ao recitar o Sanctus, recorda-se das criaturas angélicas que formam a corte celeste e perenemente proclamam a santidade de Deus e sua soberania sobre toda a criação. Numa outra oração pronunciada três vezes ao dia (manhã, tarde e antes do repouso noturno), aparece novamente a aclamação angélica. O triságio é caracterizado como um louvor que une a assembléia terrena à celestial. Os que louvam a Deus na terra, conscientes de sua impossibilidade de louvá-lo como convém, devido à sua limitação histórica, unem-se ao transcendente louvor celeste que proclama sem cessar a santidade divina⁴⁸.

O Sanctus é um hino teológico; ou melhor, é uma teologia. É o modo supremo com que a criatura, no momento em que toma consciência da própria condição relacional, fala de Deus; e não pode falar de outra maneira que santificando-o⁴⁹.

A unidade que o Sanctus promove entre as criaturas terrestres e celestes manifesta-se de forma eminente ao ser proclamado na eucaristia. Nele tomam parte todos os

⁴⁷ CLÉMENT, *Eucharistia*, p. 581-582.

⁴⁸ Cf. GIRAUDO, *Redescobrimos*, p. 29.

⁴⁹ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 295.

que formam a grande comunhão eclesial. O Vaticano II, ao tratar da identidade da Igreja, viu nesta comunhão a manifestação de sua índole escatológica (cf. LG 49-50). Unem-se a Igreja peregrina e a gloriosa, vivos e defuntos a elevarem por meio do Sanctus o reconhecimento criatural de sua santidade⁵⁰. Sob o ângulo da escatologia, merece particular atenção a segunda parte do Sanctus comumente chamada de Benedictus. No Sanctus, proclama-se a santidade divina na presença do próprio Deus. É nessa proclamação que a assembleia também se abre para a vinda escatológica de Cristo. Nela bendiz-se aquele que vem em nome do Senhor. A liturgia celeste se faz presente por causa da presença do próprio Cristo e a liturgia terrestre converte-se em invocação e acolhimento dessa presença.

É justamente nesse sentido que se evidencia a eucaristia como sacramento da escatologia realizada. Já no tempo da Igreja, acontece a vinda do Cristo glorioso, ainda que humildemente velada pelos sinais sacramentais. Na liturgia e através dela, o Cristo realiza, ao ritmo da história, a consumação salvífica do Reino.

A segunda parte do sanctus é constituída por palavras de aclamação dirigidas a Jesus por ocasião de sua entrada em Jerusalém (cf. Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38; Jo 12,13). Entrada que os evangelistas narram ao modo das entradas triunfais dos soberanos da Antiguidade. Jesus é por excelência “aquele que vem em nome do Senhor” e esta maneira de designá-lo ressalta o caráter escatológico da sua própria pessoa. Inserida no fim do triságio, essa aclamação bendiz a Deus por aquele que vem em seu nome. Desta forma, bendizer a Deus é ato que adquire inegável característica de anúncio da vinda de Cristo⁵¹.

Essa aclamação que constitui o Benedictus, aparece também no livro do Apocalipse (cf. Ap 1,4.8; 4,8; 11,7). É evidente a estruturação litúrgica do Apocalipse. O vidente de Patmos descreve a glória celeste como uma solene e triunfal liturgia. Nesta liturgia celeste, a Palavra e a escuta em silêncio vão se sucedendo. Aparecem ações simbólicas dotadas de grande apelo visual e emotivo. A liturgia da terra é, para o Apocalipse, um reflexo da liturgia do céu. As comunidades cristãs daquela época se defrontavam com a hostilidade e perseguição do império romano. A celebração do mistério pascal e a proclamação da vitória do Cordeiro imolado infundiam nos cristãos perseguidos a força de que necessitavam para se manterem fiéis e resistirem à tentação da apostasia. A glorificação pascal de Cristo era celebrada no contexto amplo da vitória escatológica que atinge todo o universo e estabelece definitivamente o senhorio de Deus sobre a história.

⁵⁰ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 297-298.

⁵¹ Cf. MAZZA, *La dimension*, p. 92.

Em Ap 4,8 temos o Sanctus e o Benedictus formando uma unidade bem próxima daquela que conhecemos na liturgia eucarística: “Santo, Santo, Santo o Senhor, o Deus todo poderoso, que é, que era e que vem”. Esta doxologia haurida em Is 6,3 confere o direcionamento escatológico já aludido. A liturgia cristã, celebrando o mistério pascal de Cristo, professa e antecipa a sua vitória definitiva.

Proclamar a santidade de Deus também significa reconhecer que, em Cristo, participamos dela. Trata-se da participação, desde já, numa vida cuja plenitude será alcançada somente na eternidade. A santidade, em sua dimensão escatológica, insere na vida cristã uma tensão dialética. Ou seja: Já somos verdadeiramente santificados e justificados, porém, trazemos este tesouro em vasos de barro (cf. 2Cor 4,7). Já estamos unidos a Deus e em nós ele habita, ainda que só vejamos confusamente “como em espelho” (1Cor 13,12). Conhecemos pela fé Deus e seu desígnio de salvação, mas não deixamos de ser atraídos para o pecado, por ainda sermos carnis (cf. Rm 7,14). Pelo fato de sermos membros do corpo eclesial de Cristo, somos santos: uma santidade, neste momento, frágil, imperfeita e em estado germinal quando comparada com a união indefectível que os próprios membros da Igreja são chamados a experimentar na Jerusalém celeste. Dessa tensão dialética, provém o contínuo anseio e pena, a alegria de ser e a dor por ainda não ser aquilo a que somos destinados, o contentamento com as primícias do que se possui e o desejo da plenitude dos bens esperados (cf. LG 48). Em suma: saber que Cristo, o Cordeiro, está, ao mesmo tempo, perto e longe: “enquanto habitamos no corpo, caminhamos longe do Senhor.” (2Cor 5,6), temos as primícias do Espírito e gememos dentro de nós (cf. Rm 8,23), ansiando por estar com Cristo (cf. Fl 1,23). Nesse processo, mesmo em meio às dificuldades e contradições, a cada contato sucessivo com o Senhor estreitamos cada vez mais nossa união com ele. Isso se mostra com maior clareza na eucaristia, o sinal eficaz por excelência de nossa união com aquele que agora já triunfa no Pai⁵².

Quando uma assembleia, imersa em tal tensão escatológica, proclama o Sanctus, temo-la convertida em sinal eloquente de que neste mundo já é possível a participação na vida do Cristo ressuscitado. Enquanto espera o dia da vinda gloriosa do Senhor, no qual essa participação alcançará sua plenitude, a comunidade eclesial celebra o mistério pascal de Cristo e se alimenta da eucaristia, penhor da vida eterna.

⁵² Cf. MOLINARI, Paolo. Santo/dimensão escatológica da santidade. In DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tulio. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1036-1037.

5.1.5 Ritos da comunhão: comungar na esperança da vinda do Senhor

A súplica realizada na oração eucarística encontra sua plena realização quando a assembleia celebrante comunga o sacramento eucarístico. O senso comum interpreta a comunhão como o ato de receber e ingerir o pão e o vinho eucarísticos. Ainda que tal interpretação não seja incorreta devemos considerá-la como extremamente limitada. Assevera L. A. Schökel que a comunhão é, em primeiro lugar, partilha. Partilhar é dar ao outro algo que é meu ou repartir entre vários um determinado bem. No contexto vital do Antigo Testamento, a partilha fundamentava várias realidades. Os israelitas partilhavam a mesma terra prometida, os mesmos antepassados: Abraão, Isaac e Jacó; o mesmo rei desde Davi, o mesmo Deus com o qual fizeram aliança. Por sua vez, Jesus reparte a sua vida até o último alento e se dá até exaurir todo o seu sangue. Jesus, assumindo de forma tão radical a partilha, nos fez participantes de sua vida glorificada e nos congregou na unidade de seu corpo eclesial. A comunhão dos dons eucaristizados está inserida na dinâmica de uma comunhão mais ampla que envolve toda a celebração eucarística: comunga-se a Palavra divina, a mútua confissão dos pecados, a profissão de fé, a mesma vida no Espírito e a única missão⁵³.

Sendo a celebração eucarística a ceia pascal, convém que, segundo a ordem do Senhor, o seu corpo e o seu sangue sejam recebidos como alimento pelos fiéis devidamente preparados. Esta é a finalidade da fração do pão e dos outros ritos preparatórios, pelos quais os fiéis são imediatamente encaminhados á comunhão (IGMR 80).

A comunhão eucarística é antecedida por um conjunto de ritos preparatórios que são a oração do Senhor, o rito da paz, a fração do pão, a comunhão eucarística e a conclusão feita pela oração pós-comunhão (IGMR 80-89). Na perspectiva escatológica, ressaltaremos nestes ritos dois de seus elementos: a oração do senhor com o seu respectivo embolismo e a oração pós-comunhão⁵⁴.

a) A Oração do Senhor

Primeiro dentre os ritos da comunhão é a Oração do Senhor. Por sua eminente dignidade, serve de ligação entre a oração eucarística e o restante dos ritos da comunhão. No Ocidente, já no século IV, são abundantes os testemunhos do uso do Pai Nosso na liturgia da

⁵³ Cf. SCHÖKEL. *Meditações bíblicas*, p. 110-121.

⁵⁴ Não desconsideramos que a procissão da comunhão e o rito da paz também são possuidores de significação escatológica. Na procissão da comunhão, vamos ao encontro do Senhor que vem. O rito da paz prepara e antecipa a paz definitiva. Os limites, aos quais este trabalho deve obedecer, pedem a escolha daqueles elementos que oferecem uma chave de leitura para os outros ritos aqui não analisados. Daí a opção que fizemos.

missa⁵⁵. A função da Oração do Senhor no conjunto dos ritos de comunhão é bem delineada pelo missal romano em sua instrução geral:

Na Oração do Senhor pede-se o pão de cada dia, que lembra para os cristãos antes de tudo o pão eucarístico, e pede-se a purificação dos pecados, a fim de que as coisas santas sejam verdadeiramente dadas aos santos. . Desenvolvendo o último pedido do Pai-Nosso, o embolismo suplica que toda a comunidade dos fiéis seja libertada do poder do mal (IGMR 81).

Nessa oração, sobressaem três funções em relação à eucaristia: os já mencionados pedidos do pão eucarístico e da purificação e a súplica pelo advento do Reino. O pedido do “pão nosso de cada dia” esclarece a exegese moderna⁵⁶, é direcionado inicialmente à saciedade da fome corporal. Isto nunca impediu que outra interpretação, fundada em antiga tradição, o relacionasse com a eucaristia.

A eucaristia é o nosso pão cotidiano. A virtude própria deste alimento divino é uma força de união que nos une ao Corpo do Salvador e nos faz seus membros, a fim de que nos transformemos naquilo que recebemos⁵⁷.

Na petição “perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos ofendeu”, roga-se a purificação dos pecados. Purificação que consiste no compromisso com a reconciliação e o exercício concreto do perdão tanto dentro quanto fora da Igreja. A unidade da Igreja, sinal e antecipação escatológica do Reino, desenvolve-se à medida que a reconciliação flui no próprio corpo eclesial e deste para o mundo.

O “venha a nós o vosso Reino” é a petição que mais claramente manifesta um caráter escatológico⁵⁸. A súplica pela vinda do Reino brota do reconhecimento da soberania absoluta de Deus e da constatação de que tal soberania não é ainda por todos aceita. A celebração eucarística é momento privilegiado de anunciar, experimentar e assumir o Reino de Deus já manifesto plenamente no Verbo Encarnado e no seu mistério pascal. A oração do Pai Nosso traz em si, inegavelmente, o pedido pela parusia de Cristo ao rogar a vinda do Reino⁵⁹.

⁵⁵ Cf. JUNGSMANN. *Missarum Solemnia*, p. 729

⁵⁶ Cf. SCHÜRMANN, Heinz. *Il Padre Nostro alla luce della predicazione di Gesù*. Roma: Città Nuova, 1983. p. 93-105.

⁵⁷ Catecismo da Igreja Católica n. 2837, citando o texto de Santo Agostinho identificado como Sermo 57,67,7: PL 38, 389.

⁵⁸ Cf. SCHÜRMANN, Il Padre Nostro, p. 60-76; JEREMIAS, Joachim. *Paroles de Jesus. Le sermón sur la montagne dans l'exégèse actuelle*. Le Notre Père. Paris: Cerf, 1963, p. 70

⁵⁹ Cf. BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando o Cristo vem... a parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001, p.16

O Pai-Nosso, pedindo o advento do Reino, destaca o significado escatológico da comunhão⁶⁰ como anúncio da morte e ressurreição do Senhor na esperança de sua vinda gloriosa (1Cor 11,26).

O Reino de Deus pode significar o Cristo em pessoa, a quem invocamos com as nossas súplicas todos os dias e cuja vinda queremos apressar por nossa espera. Assim como ele é nossa ressurreição, pois Nele nós ressuscitamos, assim também pode ser o Reino de Deus, pois Nele nós reinaremos⁶¹.

Pedir a vinda do reino harmoniza-se com a súplica do Espírito e da Esposa que clamam “Marana tha”, “vem, Senhor Jesus” (1Cor 16,22; Ap 22,17). Nesse sentido, a eucaristia já é uma antecipação sacramental da parusia. Participar do banquete eucarístico não constitui mera teatralização do banquete eterno no qual se celebrará o triunfo definitivo de Deus⁶². No hoje de nossas eucaristias, já participamos verdadeiramente da mesa do Reino, preparada por Cristo na liturgia da Igreja, enquanto esperamos sua vinda gloriosa.

b) Embolismo

Esta parte dos ritos da comunhão, tradicionalmente nomeada como embolismo, é um prolongamento da Oração do Senhor. Nele retoma-se a última petição e desenvolve-se uma série de súplicas. Tal procedimento acha-se presente nas várias famílias litúrgicas⁶³. No atual missal romano, essas súplicas articulam-se em três planos distintos⁶⁴. Inicialmente, o plano negativo: o pedido pela preservação de todos os males, libertação do pecado e proteção frente aos perigos. Em seguida, o plano positivo: a paz e a misericórdia divina. E, por fim, o plano escatológico que afirma a esperança cristã na vitória do Reino de Deus com o advento glorioso do Cristo Salvador: “Livrai-nos de todos os males, ó Pai, e dai-nos hoje a vossa paz. Ajudados por vossa misericórdia, sejamos sempre livres do pecado e protegidos de todos os perigos, enquanto vivendo a esperança, aguardamos a vinda do Cristo salvador”.

Dentro da delimitação deste trabalho, interessa-nos particularmente o plano escatológico. Nele ecoa mais uma vez a petição da vinda do Senhor. Petição agora revestida da esperança certa de seu advento glorioso. A conexão entre esta petição e a esperança de alcançá-la equivale a afirmar a inexorabilidade da vinda de Cristo e de seu Reino. E relacioná-

⁶⁰ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 446.

⁶¹ Catecismo da Igreja Católica n. 2816, citando Cipriano de Cartago em seu *Tratado da Oração do Senhor* 13: PL 4, 527C-528a.

⁶² Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 447.

⁶³ Cf. DALMAIS, Irénée-Henri. L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 85, p. 94-97, 1966.

⁶⁴ Cf. RAFFA. *Liturgia eucarística*, p. 448.

la com a celebração na qual está inserida significa reconhecer a presença do Senhor e das realidades escatológicas no contexto da própria eucaristia.

A versão tradicional do embolismo, presente no Missal Romano de São Pio V, insistia no aspecto negativo da petição: o livramento diante dos males e do pecado. O foco visava muito mais o momento presente e suas necessidades⁶⁵. Todavia, a reforma litúrgica, ao renovar esta parte do rito da comunhão, quis também dar-lhe um direcionamento escatológico. Ou seja, é em meio às suas dificuldades concretas e lutas cotidianas que o comungante experimenta o auxílio de Deus e se dispõe, nessas mesmas circunstâncias, para a vinda escatológica de Cristo⁶⁶.

c) A aclamação doxológica

A reforma litúrgica inseriu na liturgia romana da missa esta aclamação profundamente radicada na tradição litúrgica: “Vosso é o Reino, o poder e a glória para sempre”. Vários manuscritos antigos acrescentam-na ao Pai-Nosso, conforme o texto de Mt 6,13. Ocorre também a sua presença na Didaché, em várias eucologias orientais e no rito ambrosiano⁶⁷.

Os cristãos oriundos da Reforma Protestante também adotaram esta aclamação doxológica. O missal romano de Paulo VI, introduzindo-a nos ritos de comunhão, não só restaurou o uso de um elemento de venerável antiguidade, mas também revelou um clara sensibilidade ecumênica.

A doxologia final: “pois vosso é o Reino, o poder e a glória” retoma, mediante a inclusão, os três primeiros pedidos ao nosso Pai: a glorificação do seu nome, a vinda do seu Reino e o poder de sua vontade salvífica. Mas esta retomada ocorre então em forma de adoração e de ação de graças, como na liturgia celeste. O príncipe deste mundo atribuíra a si mentirosamente estes três títulos de realeza, poder e glória. Cristo, o Senhor, os restitui a seu Pai e nosso Pai, até entregar-lhe o Reino quando será definitivamente consumado o mistério da salvação e Deus será tudo em todos⁶⁸.

⁶⁵ Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris: et intercedente beata et gloriosa Virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis apostolis tuis Petro et Paulo, atque Andrea, et omnibus sanctis, da propitius pacem in diebus nostris: ut ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi. Per eundem Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum: qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen.

⁶⁶ Cf. BÉRAUDY, Roger. Les rites de préparation a la communion. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 100, p. 65-66, 1969.

⁶⁷ Cf. DALMAIS, L'Introduction, p. 92-94.

⁶⁸ Catecismo da Igreja Católica n. 2855.

A aclamação doxológica é um vínculo entre a petição “venha a nós o vosso Reino” da Oração do Senhor e a conclusão do embolismo “enquanto vivendo a esperança, aguardamos a vinda do Cristo Salvador”. É uma súplica pela vinda escatológica do Reino. Este Reino, do qual se pede a vinda, será consumado na parusia do Senhor, mas já pode ser pregustado em sua antecipação sacramental na eucaristia. Nessa aclamação, temos uma autêntica profissão de fé na soberania absoluta de Deus, manifestada por ocasião da vinda gloriosa de seu Filho.

5.1.6 Uma festa parusíaca: a apresentação do Senhor

A festa da apresentação do Senhor (02 de fevereiro) possui uma notável densidade escatológica que, em geral, passa despercebida. É uma festa situada dentro do ciclo epifânico, verdadeira *quadragesima de epiphania*, que celebra a manifestação de Cristo como “luz das nações e glória de Israel” (Lc 2,32) ao ser apresentado no templo de Jerusalém e reconhecido como o Senhor que vem (cf. Lc 2,22-38). “Os termos *luz* e *glória* querem indicar uma realidade divina e exprimem a esperança – que é certeza – da habitação de Deus em meio ao seu povo mediante o templo”⁶⁹.

A celebração da festa da Apresentação do Senhor no Missal Romano de Paulo VI contempla o rito inicial sob duas formas, ambas precedidas pela bênção das velas. É sobre a eucologia dos ritos iniciais dessa festa que centraremos nossa atenção e análise. A primeira forma se dá com a procissão e a segunda forma com a entrada solene. Os textos eucológicos possuem forte conotação escatológica. Por um lado recordam o fato sucedido no templo de Jerusalém e o reconhecimento da vinda do Senhor, concretizada naquele primogênito consagrado a Deus. Por outro despertam a esperança cristã para a nova e definitiva vinda do Senhor em sua parusia.

Dentro desse segundo sentido, visando uma ênfase parusíaca, pode ser interpretada a antífona inicial, entoada enquanto as velas são acesas: “eis que virá o Senhor onipotente iluminar os nossos olhos, aleluia”. No mesmo tom escatológico termina a exortação inicial, mediante a qual o presidente da celebração dá o sentido dessa festa, e convida a assembleia litúrgica a principiar a procissão ou entrada solene: “também nós reunidos pelo Espírito Santo, vamos nos dirigir à casa de Deus, ao encontro de Cristo. Nós o encontraremos e reconheceremos na fração do pão, enquanto esperamos a sua vinda na glória”. A antífona de entrada dessa missa dá uma dimensão cósmica à vinda do Senhor:

⁶⁹ BERGAMINI. *Cristo*, p. 239

“recebemos, ó Deus, a vossa misericórdia no meio do vosso templo. Vosso louvor se estende, como o vosso nome, até os confins da terra; toda a justiça se encontra nas vossas mãos” (Sl 47, 10-11).

Desta forma, a assembleia litúrgica não apenas rememora o fato acontecido, onde Israel, simbolizado por Simeão e Ana que louvam a Deus pela fidelidade à promessa de enviar um salvador (cf. Lc 2, 22-40). A comunidade cristã também louva e proclama essa fidelidade. Sua esperança, porém, extrapola a libertação política de Israel e sua glorificação diante dos povos. Numa atitude de espera escatológica a Igreja em oração, se por um lado, contempla a o fato bíblico apresentação do Senhor, por outro - à semelhança de Israel expectante - direciona sua esperança rumo ao Senhor que vem.

A parusia do Senhor desdobra-se em realidades escatológicas centrais: a ressurreição dos mortos pelo poder do Espírito, o julgamento final universal e a tomada de posse definitiva do Reino, consumando escatologicamente a criação⁷⁰. Nos próximos tópicos analisaremos como esses desdobramentos são abordados pela eucologia do missal romano.

5.2 A parusia como revelação e consumação escatológica

A parusia do Ressuscitado é uma realidade complexa e multifacetada. Alcança, como temos repetidamente afirmado, não só o fato humano em sua singularidade, mas a totalidade da criação. Enquanto consumação da obra salvífica realizada por Deus ao longo da história, a parusia nos dá acesso àquelas outras realidades que são o seu próprio desdobramento existencial e a efetivação plena do futuro em Deus.

5.2.1 Parusia como plenitude da vida: a ressurreição dos mortos

A fé cristã compreende a ressurreição como uma realidade centrada na pessoa de Jesus Cristo. A ressurreição de Cristo, portanto, é causa da ressurreição de todos e norma para a esperança na ressurreição dos mortos. A ressurreição de Cristo e a ressurreição de todos os mortos são realidades que se iluminam reciprocamente. A Igreja cristã primitiva, em sua experiência de fé, vivenciou esse intercâmbio descrito admiravelmente em 1Cor 15, 12-17. A fé na ressurreição dos mortos foi o ambiente que tornou possível a aceitação da ressurreição de Cristo. Uma vez reconhecida a ressurreição de Cristo, esta foi compreendida como causa e ambiente da ressurreição dos mortos.

⁷⁰ Cf. BOFF, Clodovis. *Escatologia*, p. 112

É importante ressaltar que o termo “ressurreição dos mortos” não pode ser reduzido à mera revitalização de cadáveres, mas entendido como a plena transformação do ser humano numa nova maneira de ser. A parusia relaciona-se diretamente com esse dado de fé por ser o termo do processo pascal que engloba toda a humanidade. Esse processo pascal já é presença e ação histórica, mas na parusia será vivido - qualitativa e radicalmente - como diferença e superação em relação às fases da transformação pascal que foram se dando ao longo da história.

A parusia, em sua condição de termo ou conclusão, não pertence ao regime da história, mas transcende-o. A parusia de Cristo manifesta o poder amoroso de Deus ao concluir a criação. A ressurreição dos mortos inscreve-se no âmbito dessa ação salvífica consumadora. Na parusia todas as coisas comparecem – parusiamente - em total transparência e sincronia⁷¹. Incorporado a Cristo o ser humano e o cosmos se tornam plenamente o que são mediante o dom de Deus⁷². Como fundamento de tudo isso, a ressurreição é realidade indispensável e irrenunciável, o que levou Paulo a exclamar: “se Cristo não ressuscitou a nossa pregação é sem fundamento, e sem fundamento também é a nossa fé. (...). Se os mortos não ressuscitam, então Cristo também não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou a vossa fé não tem nenhum valor e ainda estais nos vossos pecados” (1 Cor 15, 14.16-17).

A parusia, mais do que uma vinda de Cristo ao mundo, é a ida do mundo a Cristo. A ressurreição dos mortos deve ser compreendida dentro do movimento que conduz a humanidade à forma da existência gloriosa do ressuscitado. A parusia é o último estágio do ser humano transformado em Cristo⁷³. “A plenificação do mundo, cujo sinal definitivo encontramos na parusia, implica por sua vez numa plena humanização”⁷⁴. Ora, a plena humanização exige que os mortos ressuscitem.

O tema da ressurreição dos mortos, no missal romano de Paulo VI, pode ser abordado a partir de dois referenciais significativos: a eucologia da solenidade da Assunção de Maria, evento salvífico de caráter paradigmático e primicial, e os prefácios dos fiéis defuntos.

⁷¹ Daí a necessidade de aprender a pensar essas realidades não somente como uma sucessão de acontecimentos, mas como uma simultaneidade de processos. Processos que podem ser regressivos, progressivos, dialéticos, dinâmicos e até conflituosos. Sempre dinâmicas processuais em vez de acontecimentos isolados. Cf. BLANK. *Escatologia do mundo*, p. 347

⁷² Cf. SUSIN. *Assim na terra como céu*, p. 137

⁷³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa de la creación*, p. 139

⁷⁴ Cf. BLANK. *Escatologia do mundo*, p. 353

a) O prefácio da solenidade da Assunção de Nossa Senhora

A “*dormitio Virginis*” e sua Assunção estão dentre as comemorações marianas mais antigas. Existia o costume de se comemorar o “*dies natalis*” de um santo por ocasião de sua morte. Já no século II, festejava-se o nascimento dos mártires para o céu. Esse testemunho litúrgico de venerável antiguidade foi uma das principais referências para a solene proclamação do dogma da Assunção de Maria pelo Papa Pio XII, em 1950.

No começo do século VI, a festa da Mãe de Deus (*Theotókos*), desenvolvida com o Concílio de Éfeso (431), em Jerusalém, mudou de objeto e de nome, tornando-se “dormição”, “passagem” (*transitus*), “assunção”, com a característica de “*dies natalis*”. Assim, a festa da *Theotókos*, celebrada no dia 15 de agosto, foi considerada espontaneamente como comemoração do dia em que ela saiu deste mundo. Por volta do ano 600, o imperador Maurício estendeu a todo o império esta solenidade, que se tornou a grande festa de Maria⁷⁵.

O prefácio da Assunção de Nossa Senhora oferece-nos a possibilidade de constatar como ressurreição de Cristo é uma realidade expansiva. O Cristo não é apenas o Ressuscitado, mas também o Ressuscitador. E a primeira ressuscitada por Cristo é Maria. A glorificação de Maria é “sinal de esperança segura e de conforto para o Povo de Deus peregrino” (LG 68). Em sua assunção a Virgem é “imagem e começo da Igreja consumada” (LG 68). “Sem dúvida a ressurreição de Cristo é garantia bastante forte para a nossa, mas a assunção de Maria reforça tal garantia e lhe acrescenta novos matizes”⁷⁶. Assim reza o aludido prefácio:

Hoje a Virgem Maria, Mãe de Deus, foi elevada à glória do céu. Aurora e esplendor da Igreja triunfante, ela é consolo e esperança para o vosso povo ainda em caminho, pois preservastes da corrupção da morte aquela que gerou, de modo inefável, vosso próprio Filho feito homem, autor de toda vida.

Este prefácio tem início com a indicação da solenidade celebrada: “hoje a Virgem Maria, Mãe de Deus foi elevada à glória do céu”. O imediato da ressurreição de Maria nos revela que Deus ressuscita o ser humano em sua totalidade.

O dogma da assunção proclama a dignidade do corpo humano. Sem nosso corpo não seríamos completos e, por isso, nem totalmente felizes [...]. A glorificação de Maria em corpo e alma é a exaltação da matéria e da terra integradas no plano da salvação. Nas expressões de K. Rahner, a assunção é um “canto à matéria” e um elogio à “fé que ama a terra” [...]. G. Jung, que era protestante, via no dogma da assunção da Virgem à glória a imagem da

⁷⁵ BERGAMINI, *Cristo*, p. 461-462

⁷⁶ BOFF, Clodovis. *Dogmas marianos: síntese catequética-pastoral*. São Paulo: Ave Maria, 2010, p. 53

integração apoteótica dos polos contrários: alma e corpo, matéria e espírito, terra e céu, masculino e feminino, eros e ágape”⁷⁷.

A glorificação de Maria profetiza a futura glorificação de todo o cosmos. O episcopado latino-americano reunido em Puebla fez uma declaração de grande alcance escatológico: “no corpo glorioso de Maria começa a criação material a ter parte no corpo ressuscitado de Cristo” (Pb 298).

Nesse prefácio também se delineia a relação de Maria com a Igreja. É no âmbito da história da salvação que essa relação deve ser situada. Maria é chamada de “aurora e esplendor da Igreja triunfante”. Nela contemplamos a glória que há de se manifestar um dia em toda a Igreja e em toda a criação. Concluída sua existência terrena, Deus a constituiu como sinal que revela, por antecipação, o termo glorioso do seu agir salvífico. Em Maria, contemplamos uma singular realização do mistério pascal. Realização que é consolo e esperança para aqueles que peregrinam na fé em meio às vicissitudes do mundo (cf. LG 68): “aurora e esplendor da Igreja triunfante, ela é consolo e esperança para o vosso povo ainda em caminho”.

A compreensão profunda da Assunção de Maria só é possível a partir de sua relação com o mistério da salvação em Cristo. Relação que tem como ponto fundamental a sua condição de Mãe de Deus. A participação de Maria na vitória da ressurreição, numa ordem de primazia (cf. 1Cor 15,20-27), tem como causa essa sua condição. Sua assunção revela qual o objetivo da redenção operada por seu Filho: a recondução da humanidade à plena relação criatural com Deus (cf. 1Cor 15,28). Plenitude que atinge o ser humano integralmente e não admite a exclusão de sua dimensão de corporeidade. A glorificação pascal de Maria apresenta-a como a criatura que atingiu a plenitude da salvação. Plenitude que se reflete na exaltação do corpo e é antecipação da glorificação cósmica. Na Assunção de Maria, encontramos um ícone escatológico da Igreja e de toda a criação⁷⁸: “pois preservastes da corrupção da morte aquela que gerou, de modo inefável, vosso próprio Filho feito homem, autor de toda vida”.

Em Maria resplandece a realização do projeto divino a respeito da criatura humana: a dignidade do homem aparece em plena luz nessa suprema destinação, já efetuada na Virgem Mãe, de participar, na integralidade da pessoa, isto é, com alma e corpo, da glória celeste. [...]. A figura da Virgem Mãe elevada ao céu se torna compêndio da dignidade presente e futura do homem criado e remido por Deus, a densa demonstração de que a glória do

⁷⁷ Ibid. p. 54-55

⁷⁸ Cf. FORTE, Bruno. *Maria: mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 128.

Eterno não se estabelece sobre as ruínas de suas criaturas, mas que ele, ao contrário, é glorificado na glória de seus santos. A antropologia cristã brilha em sua característica de confiança e esperança na possibilidade e destino do homem, precisamente como consequência da fé no infinito poder do amor do Deus criador e redentor⁷⁹.

Após a proclamação dessa ação de graças, a transição para o Sanctus convoca a assembleia ao reconhecimento da santidade divina num clima de expectativa escatológica, “enquanto esperamos a glória eterna”.

À luz da antropologia e da escatologia cristãs, não se compreende a assunção de Maria de forma literal, como se ela subisse ao céu com o corpo que possuía aqui na terra, com ossos, pele, carne e sangue. A assunção é a participação de Maria na ressurreição de Cristo. Não se trata de uma viagem, de um mero deslocamento geográfico, e sim de uma transformação da realidade humana. [...]. O corpo de Maria, ao contrário, foi transformado e assumido por Deus, embora não saibamos os detalhes. Independentemente da visão escatológica adotada, importante é crer que Maria já está glorificada junto de Deus, toda inteira. Ela já está vivendo o que está prometido para cada um de nós: participar do banquete da Vida, levando consigo o amor e seus frutos cultivados nessa existência (cf. GS, n. 39)⁸⁰.

b) Os prefácios dos fiéis defuntos

O missal de São Pio V possuía apenas um único prefácio dos fiéis defuntos. A reforma litúrgica conservou-o como o primeiro de uma série de cinco prefácios intitulando-o “a esperança da ressurreição em Cristo”. Este primeiro prefácio é caracterizado pela preocupação evidente de oferecer uma significação cristã para a morte. É em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, que se fundamenta essa significação que consola e infunde esperança: “nele brilhou para nós a esperança da feliz ressurreição. E, aos que a certeza da morte entristece, a promessa da imortalidade consola”.

Em seguida, a esperança cristã esclarece que a morte não é destruição absoluta ou termo definitivo das criaturas humanas. Proclama-se a promessa da ressurreição do homem na sua totalidade em clara alusão à reflexão paulina (cf. 1 Cor 15, 42-56): “Senhor, para os que creem em vós, a vida não é tirada, mas transformada. E, desfeito o nosso corpo mortal, nos é dado nos céus, um corpo imperecível”.

O segundo prefácio (“Morte de Cristo, vida do cristão”) e o terceiro (“Cristo, salvação e vida”) já indicam pela titulação a sua ênfase cristológica. São prefácios breves e menos elaborados, porém hauridos de textos bíblicos escatologicamente significativos.

⁷⁹ Ibid., p. 128-129

⁸⁰ MURAD, Afonso. *Maria: toda de Deus e tão humana*. Compêndio de mariologia. São Paulo/Aparecida: Paulinas/Santuário, 2012, p. 190

O segundo prefácio ergue-se sobre a temática paulina do sacrifício vicário de Cristo, que libertou o homem da morte e concedeu-lhe a vida eterna mediante a entrega de sua vida (cf. Rm 5): “um por todos, ele aceitou morrer na cruz para nos livrar a todos da morte. Entregou de boa vontade a sua vida para que pudéssemos viver eternamente”. O terceiro prefácio, mais inspirado no Evangelho de João, proclama Jesus como salvação do mundo (cf. Jo 3,16-17; 4,42), vida do ser humano (cf. Jo 3,16; 5,24; 6,47, 10,28) e ressurreição dos mortos (cf. Jo 6,39-40,47-58; 11,25): “ele é a salvação do mundo. Ele é a vida dos homens e das mulheres. Ele é a ressurreição dos mortos”.

O quarto prefácio (“do vale de lágrimas à glória celeste”) e o quinto (“a nossa ressurreição pela vitória de Cristo”), sem abandonarem o referencial cristológico, assumem uma perspectiva antropológica que pontua a existência humana com os eventos decisivos da morte e da ressurreição, somados a toda significação que esses eventos imprimem nela.

O quarto prefácio parte de uma tipologia haurida no Antigo Testamento e iluminada por uma releitura à luz da páscoa de Cristo. Emergem dois polos antitéticos que são o pecado humano, que ocasiona a morte (cf. Sb 1,13-15), e a salvação em Cristo, que conduz à ressurreição. Assume-se a vida humana não como fruto do acaso, mas como um ato amoroso da parte de Deus: a criação (cf. Gn 1,27; Sl 139 (138)13-16). Alude-se à vontade divina que, em sua providência, governa a vida criada por Deus e também à justiça suprema (o juízo de Deus), que sentencia o retorno à terra por causa do pecado (cf. Gn 3,19; Ecl 3,20; 12,7). É diante da morte humana que se manifesta o poder de Deus que salva o homem através da morte de Cristo (cf. Hb 2,9; 14-16) e novamente o chama à vida pela ressurreição (cf. 1Cor 15,52; 1Ts 4,13-18):

Por vossa ordem nós nascemos; por vossa vontade somos governados; e, por vossa sentença, retornamos à terra por causa do pecado. Mas, salvos pela morte de vosso Filho, ao vosso chamado despertaremos para a ressurreição.

O quinto prefácio trabalha igualmente com as antíteses culpa/morte e salvação/ressurreição. Retoma-se a referência paulina que compreende a morte como consequência do pecado (cf. Rm 5,12; 6,23). É nesse extremo da existência humana que se dá a intervenção salvífica de Deus: salvação que é a oferta generosa e gratuita da vida mediante a morte redentora de Cristo (cf. Rm 6,5-11). Na morte do Filho, o Pai assume a morte do ser humano e converte-a em vida pela participação em sua ressurreição (cf. 1Cor 15,21-26.54-56). A celebração do mistério pascal na eucaristia é o momento privilegiado no qual se aguarda a plenitude do Reino em comunhão com a Igreja celeste:

Por nossa culpa somos condenados a morrer, mas, quando a morte nos atinge, o vosso amor de Pai nos salva. Redimidos pela morte de vosso Filho, participamos de sua ressurreição. E, enquanto esperamos a plenitude do Reino dos Céus, com os anjos e os santos nós vos aclamamos.

Em síntese, a eucologia dos prefácios dos fiéis defuntos do novo missal revela um esforço de se restaurar, de forma mais explícita, a dimensão pascal da morte celebrada na liturgia cristã. É nesse sentido que a reforma litúrgica empenhou-se em dar uma nova ênfase pascal à liturgia exequial⁸¹. A celebração litúrgica é, por sua natureza, expressão da fé da Igreja.

Circunstâncias históricas dos diferentes cenários eclesiais imprimiram marcas que, por vezes, obscureceram o sentido pascal da morte na liturgia cristã: certa influência do dualismo antropológico helenista, o excessivo peso conferido ao caráter propiciatório das orações rituais, a compreensão do mundo como terra de exílio e tentação, a visão da morte como libertação das cadeias do mundo, do corpo e do pecado; o medo do juízo divino, o pessimismo escatológico - que tinha por condenada ao inferno a maior parte das pessoas - e o desastroso distanciamento do mistério pascal de Cristo, tudo isso causava repulsa não só ao ambiente moderno, alheio à religião, mas a muitos cristãos. Urgia uma reforma da praxe exequial da Igreja e o Vaticano II assumiu-a como uma das tarefas da reforma litúrgica. A eucologia tridentina não expressava toda a riqueza teológica da fé cristã diante da morte. Por isso o Vaticano II determinou a diretriz central desse aspecto da reforma litúrgica: “o rito das exéquias deve exprimir mais claramente a índole pascal da morte cristã” (SC 81).

O novo contexto eclesial exigia uma eucologia coerente com os pressupostos da centralidade cristológica e da sensibilidade antropológica, tão caras ao Vaticano II. Fez-se uma purificação das acentuações pessimistas e moralistas embutidas no antigo ritual⁸². Todavia, a eucologia exequial como um todo, e de modo particular os seus prefácios, ainda necessitam, segundo o parecer de peritos⁸³, de um avanço em sua formulação antropológica a fim de serem autêntica proclamação orante do caráter pascal conferido à morte por Cristo.

Essas críticas não minimizam os progressos que encontramos não só nesses prefácios analisados, mas também nas intercessões pelos defuntos das anáforas e no restante da eucologia exequial. A inserção da morte do cristão na celebração do mistério pascal de

⁸¹ Cf. TRIACCA, Achille. Per una lettura liturgica dei prefazi “pro defunctis” del nuovo messale romano. *Rivista liturgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 382-407, 1971.

⁸² Cf. FALSINI, R. La nuova liturgia dei defunti. In FALSINI et al. *Liturgia Cristiana, messaggio di speranza*. Padova: Messaggero, 1973. p. 131.

⁸³ Cf. GOZZELINO, G. Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte. *Rivista liturgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 319-321, 1971.

Cristo é o maior desses progressos. Todavia, avanços maiores podem ser projetados no sentido de se explicitar mais claramente que o vínculo da comunhão eclesial, radicado na mesma fé e no mesmo batismo e celebrado na eucaristia, fundamenta uma relação com Deus e com os outros membros do corpo eclesial que nem a morte é capaz de destruir.

Mais do que um simples oferecimento de sufrágios, a celebração da morte no ambiente eclesial pode se converter em autêntica epifania do corpo de Cristo e anúncio ao mundo da fé pascal.

5.2.2 A parusia como manifestação da justiça de Deus: o juízo

Morte e ressurreição não significam perda da existência pessoal e da identidade que dela recorre. O processo do morrer e ser ressuscitado gera a plena ampliação da consciência, ou seja, a pessoa tem a possibilidade de conhecer a sua vida – de forma única e global - em todas as suas dimensões e possibilidades. Isso se dá com tal intensidade que a morte se converte no lugar do verdadeiro nascimento do ser humano e a ressurreição é o toque final de sua total humanização⁸⁴. Essa impressionante experiência de autoconhecimento se dá mediante o encontro definitivo da pessoa com Deus no pós-morte. Tal cognição não é o juízo, mas é a sua pré-condição. O chamado “juízo particular” é a tomada de consciência - diante da presença divina desvelada - do que foi a vida vivida, em seus limites e alcances, considerando-a a partir dos critérios de Deus. Mediante essa experiência cada pessoa compreende o grau de responsabilidade diante da sua correspondência ou não ao desígnio amoroso de Deus sobre sua existência⁸⁵.

A fé da Igreja confessa também um segundo juízo, chamado juízo final ou juízo universal. É um juízo distinto daquilo que chamamos de juízo particular. Devemos, porém, esclarecer que não se trata de um juízo que se realizará “muito tempo depois” do juízo particular. Na dimensão de eternidade inexistente o tempo tal como nós experimentamos e quantificamos. O juízo final é melhor compreendido quando reconhecemos que o encontro com Deus após a morte possui também um aspecto relacional amplo. Tão amplo a ponto de abranger as dimensões sócio-estruturais e históricas de cada vida vivida e da história como um todo⁸⁶. Após a morte o ser humano não mergulha num vazio relacional, mas insere-se plenamente na complexa rede de relações que compõe a vida como dom de Deus.

⁸⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 34-41

⁸⁵ Cf. BLANK. *Escatologia da Pessoa*, p. 167-171

⁸⁶ Renold Blank fala da “dimensão social” do primeiro encontro com Deus. Cf. *Ibid.*, p. 297

A cognição ampliada do ressuscitado não é apenas sobre si mesmo, mas também sobre toda a humanidade e todas as opções e estruturas construídas ao longo da história da humanidade. Mediante esta nova percepção da consciência todas as realidades são avaliadas e verifica-se se elas estiveram ou não em sintonia com o plano de Deus. Desta forma, a experiência do juízo final será uma das mais impressionantes experiências da pessoa ressuscitada. Ali será revelado como cada um contribuiu ou não com a construção do Reino de Deus. Igualmente será revelado em que medida as estruturas sociais, políticas, econômicas e religiosas atenderam ao que Deus delas quis ou a ele se opuseram. Cada um descobrirá sua parte de responsabilidade na grande obra da história. O juízo também revelará por onde passou a ação de Deus, sobretudo colocando-se solidariamente ao lado da vida onde esta era ferida e esmagada, e como cada pessoa humana se posicionou diante dessa ação salvífica⁸⁷.

Quando a Igreja primitiva confessava a sua fé na vinda do Cristo juiz, o que ressoava nesse artigo era a mensagem confortadora da vitória da graça, que leva a seu término a iniciativa salvadora de Deus. Término com uma intervenção que consuma e conclui os vários juízos (os atos salvadores) que foram marcando a história. Posteriormente, sobretudo por causa de uma sensibilidade jurídica, típica da cultura romana e certo pessimismo antropológico de origem religiosa, essa atitude esperançosa e jubilosa cederá o lugar para o medo e o terror. O termo bíblico juízo passa a ser interpretado dentro do esquema mental latino e é reduzido a um ato de decisão, tal como uma sentença jurídica. O triunfante “Dies Domini” se transforma no tremendo “dies irae” medieval. A compreensão da parusia acaba sendo absorvida por uma visão de juízo que destaca o aspecto judicial e não evoca a confiança e a certeza daquele juízo nos moldes de 1 Jo 4,17:

Nisto se realiza plenamente o seu amor para conosco: em que tenhamos firme confiança no dia do julgamento, pois tais como Jesus, somos nós nesse mundo. No amor não há temor. Ao contrário, o perfeito amor lança fora o temor, pois o temor implica castigo, e aquele que teme não chegou à perfeição do amor.

Prevaleceu então a insegurança e a angústia. Desapareceu a alegria expectante do “maranatha”. A escatologia foi coberta por um véu de temor e por um moralismo conjugado com a pedagogia do medo⁸⁸. O juízo divino, porém, é em vista da salvação e não da condenação. Por isso não há nele nada que evoque algo semelhante a um processo judicial condenatório. A parusia coloca “as coisas em seu devido lugar”. Ela é uma desembocadura positiva do devir histórico. A parusia justifica e salva a história da falta de sentido que emerge

⁸⁷ Ibid., p. 297-299

⁸⁸ Cf. MÜLLER- GOLDKUHLE, Petr., Desplazamiento del acento escatológico em El desarrollo histórico del pensamiento postbíblico. *Concilium*. Madrid, n. 41, p. 24-42 1969

dos seus acontecimentos singulares, tantas vezes absurdos em nossa avaliação. A *parusia* declara a história salva ao revelá-la como algo finalizado. Neste aspecto a *parusia* é juízo e o juízo não é senão a *parusia*. A “vinda na glória”, a “vinda para julgar” tem sempre em vista realizar a história em sua globalidade, conferindo-lhe a salvação⁸⁹.

Recuperado o sentido original do juízo precisamos nos reconciliar com a nossa vocação de peregrinos, de comunidade escatológica que, na esperança, aguarda o Senhor que vem. A intervenção decisiva e final na *parusia* não terá outra finalidade senão esta: consumir salvificamente a obra iniciada por seu desígnio criador. É o que proclamamos no credo, isto é, a manifestação de Cristo no final dos tempos, a culminação de sua gesta criadora e salvadora: será a páscoa abraçando para todo o sempre a realidade escatológica que, esperançosa, clama: “*maranatha!*”⁹⁰

Na eucologia do missal romano a temática do juízo é pouco frequente e aparece de maneira muito sóbria. Provavelmente isso se deve ao fato de que, no período de elaboração do missal romano de Paulo VI, a renovação da escatologia no âmbito católico ainda estava em pleno curso. Desta forma, uma compreensão mais ampla e positiva sobre o juízo (particular e final) estava sendo gestada pela teologia e o seu impacto sobre a produção de uma nova eucologia foi pequeno. Todavia, a clarividência dos promotores da reforma litúrgica soube afastar da eucologia aqueles elementos pessimistas que gravitavam em torno do juízo há séculos.

No missal de Paulo VI predomina o tom salvífico-histórico ao se mencionar o juízo final. Um bom exemplo encontramos no prefácio do advento IA (Cristo, Senhor e Juiz da história)⁹¹. Temos nessa eucologia uma linguagem sóbria, biblicamente embasada e despida de referências dramáticas e tons moralizantes. Na eucologia da missa dos mortos encontramos um exemplo da acentuação positiva que o atual missal confere ao juízo particular:

Ó Deus de clemência, acolhei as oferendas que vos apresentamos implorando a salvação do vosso servo N., e porque jamais duvidou da bondade do Salvador, encontre em vosso Filho um juiz compassivo. (oração sobre as oferendas da missa para as exéquias fora do tempo pascal A)

5.2.3 A *parusia* e a plenitude do humano: a vida eterna

⁸⁹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa de la creación*, p. 143-148

⁹⁰ Ibid., p. 148

⁹¹ A análise da eucologia do advento e sua menção ao juízo foram desenvolvidas numa parte específica dessa tese.

O tema da vida eterna, na eucologia do missal romano, se manifesta com maior intensidade numa forma específica de eucologia: as orações pós-comunhão. Portanto, centralizaremos nossa análise a partir dessas orações.

a) Natureza da oração pós-comunhão

A anáfora possui uma dinâmica celebrativa que lhe é própria e conduz a assembleia cultual à comunhão sacramental. A participação no sacrifício eucarístico tem na comunhão o seu ápice celebrativo. É dentro dessas referências que se situa a chamada *post-communio* como conclusão dos ritos de comunhão.

Para completar a oração do Povo de Deus e encerrar todo o rito de comunhão, o sacerdote profere a oração depois da comunhão, em que implora os frutos do mistério celebrado (IGMR 89).

A existência dessa oração é confirmada por testemunhos de notável antiguidade tais como as Constituições Apostólicas e os sacramentários veronense, gelasiano e gregoriano. Contudo, desconhece-se a época exata de sua introdução na missa romana. Outras liturgias, tais como a bizantina, a etiópica, a siro-ocidental e a galicana, conhecem eucologias mais longas e elaboradas para o pós-comunhão⁹².

Sob o aspecto literário ou estilístico, a pós-comunhão romana é marcada pela concisão e objetividade de seus textos. Por seu paralelismo com as orações da coleta e sobre as oferendas é formulada em termos de petição. Dessa forma, dirige-se em geral ao Pai por meio de Cristo e termina com uma conclusão mais breve: “Por Cristo Nosso Senhor” (quando dirigida ao Pai), “Que vive e reina para sempre” (quando dirigida ao Pai, mas mencionando o Filho ao fim), “Que viveis e reinais para sempre” (quando dirigida ao Filho). Todas respondidas pelo povo com a aclamação do amém (IGMR 89).

Sob o aspecto do conteúdo, o tema da pós-comunhão vem determinado pela própria comunhão que foi recebida. Comunhão sempre compreendida como ação de toda a comunidade celebrante e não só daquele que preside a celebração. Este “princípio comunitário” vigorou como uma espécie de lei estilística que orientou a elaboração dessas orações, mesmo em períodos em que a comunhão dos fiéis se tornou rara⁹³. Dessa forma, há sempre uma referência genérica à celebração da eucaristia e outra mais específica à comunhão recebida. Isso nos leva a constatar que não se trata de uma simples oração de ação de graças,

⁹² Cf. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia*, p. 854-856.

⁹³ JUNGSMANN, *Missarum Solemnia*, p. 857.

mas de um pedido, da parte dos comungantes, dos frutos dos mistérios celebrados na eucaristia⁹⁴.

A oração pós-comunhão é a especificação da epiclese sobre os comungantes em termos de incidência sobre a existência concreta de cada indivíduo e de toda a assembleia. Trata-se da encarnação do mistério eucarístico na vida da comunidade cristã. É também frequente a referência ao tema do dia e do tempo litúrgico celebrado ou a expressão de uma intenção geral ou um pedido particular. É uma súplica, mas num contexto de ação de graças pelos dons recebidos através da eucaristia.

Sob o aspecto teológico⁹⁵, as várias orações pós-comunhão ressaltam o aspecto convivial e o caráter sacrificial da eucaristia. Afirma-se que as espécies recebidas são o Cristo, oferecido como vítima, glorificado na ressurreição e vivificado para transmitir a vida divina aos que o recebem. Essas orações supõem a comunhão dada sob as duas espécies. Emerge com grande evidência a súplica pela vida eterna e pela remissão dos pecados⁹⁶. Elencam-se também os benefícios hauridos da eucaristia: unidade, caridade, redenção, restauração, libertação, auxílio divino, fortalecimento e sustento espiritual, proteção, renovação, progresso na fé e nas outras virtudes, participação na vida divina.

b) O efeito escatológico da eucaristia: a vida eterna

As orações pós-comunhão especificam a epiclese sobre os comungantes. Uma especificação dotada de uma inegável orientação que visa a encarnação do mistério celebrado na vida de cada comungante e de toda a Igreja. Pierre-Marie Gy observa que o cânon romano não menciona a parusia na sua anamnese, tal como fazem as anáforas orientais. Por isso a eucologia romana colocou uma forte acentuação escatológica nos pedidos contidos nas orações pós-comunhão⁹⁷. Nas orações pós-comunhão o pedido escatológico por excelência é aquele que se refere à vida eterna.

As orações pós-comunhão pedem com insistente frequência o fruto da vida eterna. E o fazem empregando este termo ou expressões correlatas: desejar os bens eternos, alcançar a felicidade eterna; participar das coisas do céu, da celeste alegria, da glória do céu ou da mesa celeste; receber o penhor de imortalidade, chegar à ressurreição, gozar a ressurreição, passar à nova vida, entrar no Reino dos Céus, receber a salvação.

⁹⁴ RAFFA, *Liturgia eucaristica*, p. 485-486.

⁹⁵ RAFFA, *Liturgia eucaristica*, p. 486.

⁹⁶ A temática da remissão dos pecados, em sua significação escatológica, será abordada mais adiante.

⁹⁷ Cf. GY, Pierre- Marie. Spiritualité de la communion. *La Maison Dieu*, Paris, n. 203, p. 47-49, 1995.

Em geral, o imaginário popular concebe a vida eterna de maneira materialista. Compreende-a como um prolongamento indefinido da vida “deste mundo”⁹⁸. O Papa Bento XVI, na encíclica *Spe Salvi*, menciona as objeções que muitos levantam contra a esperança de uma vida eterna, justamente por causa dessa compreensão deturpada:

Hoje muitas pessoas rejeitam a fé, talvez porque a vida eterna não lhes pareça uma coisa desejável. Não querem de modo algum a vida eterna, mas a presente; antes, a fé na vida eterna parece para tal fim um obstáculo. Continuar a viver eternamente – sem fim – parece mais uma condenação que um dom. Certamente se quereria protelá-la o mais possível. Mas viver sempre, sem um termo, acabaria por ser fastidioso e, em última análise, insuportável⁹⁹.

Na liturgia, são abundantes as súplicas por vida eterna. Tais pedidos também correm o risco de serem assimilados como petição de coisas que escapam totalmente à realidade do mundo presente. Todavia é necessário recordar que, apesar de incorretamente entendida nos tempos atuais, a expressão “vida eterna” pertence ao vocabulário comum do cristianismo primitivo e, particularmente no quarto evangelho, encontramos a chave de sua autêntica interpretação¹⁰⁰.

É necessário, portanto, um aprofundamento sobre o significado da expressão “vida eterna”. Nós o faremos a partir de uma dupla abordagem: uma consideração conforme a tematização teológica desta realidade e outra na linha de um aprofundamento bíblico desta categoria, à luz do evangelho de João, por ser o texto bíblico que aborda este tema de forma mais elaborada. Em ambas as abordagens, visamos a explicitar a dimensão escatológica da eucaristia. Concluiremos este percurso com a apresentação do vínculo existente entre vida eterna e ressurreição.

Numa abordagem teológica constata-se que a fé na vida eterna liga-se à revelação de que Deus, ao criar para a vida, cria por amor (Cf. Sb 1,13s; 11,24s). O amor é gerador de vida. A profissão de fé na vida eterna patenteia a coesão intrínseca que liga o primeiro artigo do credo (criação) ao último (salvação escatológica). A criação contém em estado latente a sua consumação escatológica. A plenificação escatológica consumará totalmente as potencialidades da criação.

Por outro lado, é próprio do amor prometer a perenidade. O amor de Deus não só promete, mas a realiza. Em suas mãos está o poder sobre a vida e sobre a morte. Assim o

⁹⁸ Cf. KONINGS, A vida sou eu, p. 20.

⁹⁹ BENTO XVI, *Spe Salvi* 10.

¹⁰⁰ Cf. DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. p. 195.

amor imperecível, que está na origem da realidade criada, há de gerar uma vida que também não perece. A vida surgida desse amor é a vida eterna¹⁰¹.

Quanto à objeção levantada pela suposta índole insuportável da vida eterna há que se considerar, da maneira mais séria possível, que esta vida não se situa no mesmo nível de temporalidade e espacialidade no qual nós agora nos situamos. A vida eterna se compreende a partir da superação dos atuais limites existenciais.

A vida eterna como consumação da salvação insere-se no quadro de uma transformação ontológica, ou seja, a promoção do homem a um estado qualitativamente superior. A ação divina conduz o homem a transcender esses limites existenciais e configura-o numa nova e definitiva realidade: a sua divinização. A tentação do “sereis como Deus” (Gn 3,5) é esvaziada de seu caráter de rebelião e transformada pelo próprio Criador em dom gratuito. Ao homem é oferecida a plenitude de sua existência como participação na vida divina. Trata-se de viver para sempre, mas de uma outra forma e num outro nível¹⁰². Assim a vida perene, longe de ser um estorvo ou uma condenação ao tédio, converte-se em maravilhosa possibilidade de realizar a existência em todas as suas infinitas potencialidades.

Na vida eterna, cada instante será um instante de plenitude e cada plenitude será um novo começo. Desmonta-se assim a banal objeção do fastio ou do tédio, fundada num grosseiro mal-entendido que confunde a união interpessoal que se estabelece entre Deus e a criatura humana com uma espécie de contemplação indefinida do mesmo espetáculo. Como se sabe, o amor é imensamente engenhoso e, ao contemplar o rosto do ser amado, sabe sempre encontrar novas maravilhas. Quando se vê de forma pessoal uma pessoa, nunca terminaremos de vê-la. Há nesta visão uma inesgotabilidade, mesmo sendo a visão de um ser finito e criado. Muito mais se pode dizer desta visão quando se trata da contemplação de uma pessoa divina. A visão de Deus pode ser imaginada como essa empresa inesgotável, sem limites, na qual se pode avançar sempre. Tendo isso em conta, evita-se que a vida eterna tenha a imagem de algo aborrecido e estático¹⁰³.

É igualmente necessário recordar que a fé cristã também emprega a categoria “vida eterna” para denotar o fruto da vitória do amor sobre a morte. Com esta categoria põe em relevo a meta dessa nova forma de existência: a divinização, cujo processo foi iniciado no tempo pela graça e transborda além dos limites da presente história.

¹⁰¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *La pascua de la creación: escatología*. Madrid: BAC, 2000, p. 210.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 212.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 216.

Sob essa perspectiva, reflete Bento XVI:

A palavra “vida eterna” procura dar um nome a esta desconhecida realidade conhecida. Necessariamente é uma expressão insuficiente, que cria confusão. Com efeito, “eterno” suscita a ideia em nós de interminável, e isto nos amedronta; “vida” nos faz pensar na existência por nós conhecida, que amamos e não queremos perder. A única possibilidade que temos é procurar sair, com o pensamento, da temporalidade de que somos prisioneiros e, de alguma forma, conjecturar que a eternidade não seja uma sucessão contínua de dias do calendário, mas algo parecido com o instante repleto de satisfação, onde a totalidade nos abraça e nós abraçamos a totalidade. Seria o instante de mergulhar no oceano do amor infinito, no qual o tempo – o antes e o depois – já não existe. Podemos somente procurar pensar que este instante é a vida em sentido pleno, um incessante mergulhar na vastidão do ser, ao mesmo tempo que ficamos simplesmente inundados de alegria¹⁰⁴.

Nesse ponto a abordagem sobre o tema da vida eterna, conforme o evangelho de João, ilumina essa categoria e liga-a à nossa existência cotidiana. O texto evangélico esclarece sobre a vinculação da vida eterna com a concretude da nossa história. E isso é oportuno, pois impede o confinamento dessa categoria num além tão transcendente, incapaz de impactar a existência das pessoas no seu hoje. No quarto evangelho, o tema da vida eterna recebe um tratamento privilegiado. Neste evangelho Jesus é apresentado como aquele que dá e é a vida: “Eu sou a vida” (Jo 14,6), “aquele que crê em mim tem a vida eterna” (Jo 6,47). O texto joanino opta pelo termo *zôê* (vida) muitas vezes acompanhado pelo adjetivo *aiônios* (eterna). *Zôê* nunca denota em João a mera vida física, mas um gênero de vida que é o definitivo e não está sujeito à morte. Vida eterna (*zôê aiônios*) expressa de forma abreviada a expressão hebraica *hayye olam há-há* (vida do mundo vindouro), uma realidade que é diferente, por sua qualidade, da vida que é própria deste mundo¹⁰⁵.

A condição para receber a vida eterna é a adesão pela fé a Jesus, em sua condição de homem levantado ao alto (Jo 3,14s) e Filho unigênito de Deus (Jo 3,16). Assim, a condição para receber a vida eterna não é senão o reconhecimento do amor de Deus expresso, de forma eminente, na morte de Jesus. A vida e a morte de Jesus revelam-no como quem tomou o amor como norma absoluta da própria existência. Por isso ele foi constituído como modelo de humanidade. É justamente por esse aspecto que temos acesso ao vínculo da categoria “vida eterna” com a existência cotidiana.

A vida eterna começa com a experiência do “novo nascimento” (Jo 3,3.5.6) na vida do crente. Este nascimento é obra do Espírito Santo e é ele que o causa. Trata-se de uma realidade onde Deus confere ao homem a capacidade de um amor generoso e fiel, à

¹⁰⁴ BENTO XVI, *Spe salvi* n. 12.

¹⁰⁵ Cf. MATEOS, J; BARRETO, J. *Vocabulário teológico del evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980. p. 297-300.

semelhança de Jesus, cuja prática fará desenvolver todas as suas potencialidades. A vida eterna enraíza-se no cotidiano e, portanto, cresce pela prática do amor conforme o vivido por Jesus¹⁰⁶.

O amor assim vivenciado é fonte inesgotável do Espírito (Jo 3,34; 6,63.68). Nessa dinâmica existencial, o homem vai se tornando “filho de Deus” (Jo 1,12), chamado à vida em plenitude (Jo 10,10). O amor (o Espírito) é o princípio da vida eterna e a manifestação da sua vida e da sua verdade (4,14; 7,37-39). O Pai e o Filho doam esta vida infundindo-a através do Espírito vivificante (Jo 6,63).

Como podemos perceber, a dinâmica da comunicação da vida eterna é essencialmente trinitária. Em Jesus, está presente o dom da vida em sua plenitude, dom que dinamiza a superação de todos os limites da nossa vida e por ele é oferecido gratuitamente a toda a humanidade. Na sua condição de “Filho do Homem”, Jesus recebe do Pai plenos poderes, inclusive o de julgar e de conceder a vida ou dar a morte (Dn 7,13-14). O definitivo de Deus está presente em Jesus¹⁰⁷. Nele se dá a irrupção dos últimos dias, isto é, da realidade escatológica.

A partir da práxis do amor e da doação até o fim, Jesus nos revela o que é a verdadeira vida. Esta vida dada por Jesus está inserida na ordem da vida de Deus. Ele dá a vida com o mesmo poder que a reassume em sua ressurreição (Jo 10,18). Assim, a vida eterna não é o mero prolongamento virtual da vida presente, mas a irrupção decisiva da vida do Filho de Deus em nossa vida. Optar pelo seguimento de Jesus e assumir como própria a sua práxis de amor fiel, em escuta atenta ao Pai, já é ter em si a vida eterna¹⁰⁸. Na vida do discípulo já se manifesta a vida eterna, pois nela irrompeu, ou seja, nela já se vive a vida de Jesus.

Isto nos leva a constatar que o dom da vida eterna é uma realidade, cujo início acontece já “aqui e agora” e não somente na realidade do pós-morte. Trata-se daquela realidade designada pela teologia clássica como *inchoatio visionis* ou *inchoatio gloriae* que, pela fé e pela graça, já se experimenta no momento presente. Portanto, receber de Jesus a vida eterna exige que assumamos o seu modo de viver como nosso caminho existencial. Neste modo de viver, Deus mesmo se torna presença viva e atuante. Pela mediação da própria vida, vivida em conformidade com a vida que ele é, acolhe-se o dom da vida eterna.

¹⁰⁶ Cf. Ibid., p. 299.

¹⁰⁷ Cf. KONINGS, A vida eu sou, p. 20.

¹⁰⁸ Cf. Ibid., p. 21-22.

A vida dada por Jesus, em seu distintivo de eternidade, verifica-se na experiência de que ele é a verdade de Deus ao vivo, diante de nossos olhos. Jesus é critério último de nossa vida, pois não há nada nele que não seja verdade de Deus.

A grande manifestação da vida e da verdade de Deus em Jesus acontece no seu gesto de amor incondicional na cruz¹⁰⁹. Ali o seu amor irrestrito e a sua fidelidade plena se manifestam como realidade definitiva.

É disso que fazemos celebração na Eucaristia, sob os sinais realistas da comida e da bebida que tornam presente esta vida, este corpo (= presença atuante) e sangue (= vida dada até o fim, derramada de modo violento). A quem procura o pão da vida (cf. Is 55,1-3), Jesus anuncia: “O pão da vida sou eu, o pão vivo sou eu, na vida que vivo até morrer por amor. Alimenta-te desta vida e terás vida na eternidade”¹¹⁰.

O tema da vida eterna, no entendimento da maioria dos cristãos, necessita de uma autêntica “virada copernicana”. Uma nova compreensão que o liberte das perspectivas reducionistas que o projetam para um além inacessível. Uma nova abordagem que reapresente a sua estimulante vinculação com a existência concreta. Uma mistagogia eucarística, que privilegie como suas fontes a Sagrada Escritura e a própria celebração litúrgica, é meio privilegiado para esta salutar transformação.

À luz desses dados, podemos agora percorrer algumas expressões, extraídas da eucologia do Missal Romano. Elas nos apresentam a vida eterna como um dos elementos da relação eucaristia-escatologia: “Aproveite-nos, ó Deus, a participação nos vossos mistérios. Fazei que eles nos ajudem a amar desde agora o que é do céu e, caminhando entre as coisas que passam, abraçar as que não passam” (1º Domingo do Advento), “recebemos os sacramentos celestes; concedei que eles nos conduzam à vida eterna” (Solenidade da Santa Mãe de Deus), “que este pão celeste, sacramento para nós na vida terrena, seja um auxílio para a vida eterna” (Sábado depois das Cinzas), “que esta refeição nos alcance a vida eterna” (Quarta-feira da 1ª semana da Quaresma), “possamos alcançar a salvação eterna cujo penhor agora recebemos” (Sexta-feira da 2ª semana da Quaresma), “preparai os corações de vossos filhos e filhas que enriquecesteis com a graça do batismo, para que possam merecer a vida eterna” (Terça-Feira da Oitava da Páscoa).

Profundamente relacionado com o tema da vida eterna está o da ressurreição. A eucologia nos conduz a tratá-lo à luz do mistério pascal de Cristo. Se a morte de Jesus foi consequência de sua vida, o mesmo deve ser dito de sua ressurreição. Jesus foi condenado à

¹⁰⁹ Cf. Ibid., A vida eu sou, p. 15.

¹¹⁰ Ibid., A vida eu sou, p. 20.

morte porque teve a sua vida investigada e analisada pelos notáveis de seu tempo que lavraram um veredicto de morte: “Este não merece viver”. A ressurreição, por sua vez, pode ser concebida como uma revisão dessa sentença humana. Ressuscitando Jesus “ao terceiro dia”, o Pai revogou de forma definitiva a sentença dada pelos homens e no lugar dela proclamou: “Jesus não é digno de morrer, mas de viver. E de viver uma vida em plenitude”. O que em outros termos proclamará Paulo: “Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele” (Rm 6,9)¹¹¹.

Com isso, a sentença de Deus declara que viver como Jesus viveu, pondo-se do lado dos pequeninos, identificando-se com eles, incluindo os excluídos, isso sim é que é viver, essa é a vida que leva a Deus e revela a sua verdadeira face. Assim, também a ressurreição de Jesus é consequência de sua vida¹¹².

Na existência de uma pessoa que se pautou pelo fiel seguimento a Cristo, vivendo como ele viveu, a ressurreição é a revelação de que Deus não permitirá que esta vida se perca no vazio e na escuridão da morte. Pelo contrário, em Cristo Deus a assume definitivamente em si. A ressurreição daquele que está em Cristo também é consequência de sua vida.

Sobretudo a eucologia das *post-communio* pascais enfatiza esse nexos entre a eucaristia e a ressurreição. E a perspectiva que acima aludimos realça nelas esta relação: “redimidos pela paixão do vosso Filho, gozemos também da sua ressurreição” (Sexta-Feira da Oitava da Páscoa), “renovados pelos sacramentos pascais, cheguemos à glória da ressurreição” (Domingo da Páscoa na Ressurreição do Senhor), “concedei aos que renovastes pelos vossos sacramentos a graça de chegar um dia à glória da ressurreição da carne” (Sábado na Oitava da Páscoa).

A vida eterna é o último e irrevogável estágio do processo salvífico. O Cristo glorioso, cujo mistério pascal celebramos na eucaristia, é a totalidade do cumprimento da promessa, é a plenitude do Reino, é o ingresso no paraíso e, é ele mesmo, a vida eterna. O Deus que se fez homem diviniza os seres humanos pela doação que faz de si mesmo¹¹³. É a comunicação de Deus aos humanos iniciada na fé: “aquele que crê tem a vida eterna” (Jo 3,36) e consumada na visão: “seremos semelhantes a ele porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3,2).

Esse mistério da comunicação da vida divina em Cristo, nós o celebramos sacramentalmente na eucaristia. Por isso a tradição litúrgica e a experiência espiritual da

¹¹¹ Cf. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2009, p.100

¹¹² Cf. TABORDA, *Esperando sua vinda gloriosa*, p. 8.

¹¹³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Páscoa*, p. 214.

Igreja não hesitam em considerar a eucaristia como pregação da eternidade, antecipação e penhor da vida futura, participação pela fé na vida ressuscitada, viático daqueles que peregrinam rumo ao céu, prelúdio do Reino.

Na liturgia eucarística nos é dado saborear antecipadamente a consumação escatológica para a qual todo o homem e a criação inteira estão a caminho (Rm 8,19s). O homem é criado para a felicidade verdadeira e eterna, que só o amor de Deus pode dar; mas a nossa liberdade ferida extraviar-se-ia se não lhe fosse possível experimentar, já desde agora, algo da consumação futura¹¹⁴.

5.2.4 A parusia e a revelação da possibilidade da morte eterna: o “Hanc igitur” do cânon romano

A reflexão teológica sobre o inferno nunca pode ser deslocada de um referencial irrenunciável: a revelação do desígnio salvífico universal da parte de Deus. É o que Paulo afirma taxativamente ao proclamar que “Deus quer que todos os homens se salvem” (1Tm 2,3a). Desta forma, para a fé cristã, a história não tem dois termos, mas somente um: a salvação. A esperança escatológica anuncia, sob diversas formas, o triunfo de Cristo e dos seus como uma certeza absoluta. Todavia, a reflexão teológica sempre considerou a possibilidade da condenação, algo factível somente numa situação de total e definitiva autoexclusão do amor divino, mas possível devido ao caráter radical da liberdade humana¹¹⁵. Cabe ainda ressaltar que vida eterna e morte eterna não podem ser colocadas como duas grandezas de mesmo porte, como se houvesse entre ambas uma perfeita simetria. Isso desfiguraria a identidade profunda da escatologia cristã.

A história do cristianismo conheceu formulações pouco felizes sobre o inferno. O processo de desmitologização e dessacralização do mundo moderno colocaram em xeque tais abordagens. Desta forma a descrição dos tormentos, a ênfase na realidade de um fogo perturbador e na atuação de algozes diabólicos provoca hoje reações de rejeição, desprezo e riso. Interessante notar como o tema do inferno é recorrente nos quadros de humor contemporâneo. Na esfera específica da teologia e da vida cristã concreta emerge a dificuldade de se conciliar a ideia de uma realidade de danação completa e eterna com a revelação de um Deus, tido como amor que salva e, também, apresentado por Jesus como Pai.

¹¹⁴ BENTO XVI, *Sacramentum Caritatis* n. 30.

¹¹⁵ BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 243-281; BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 84-97; LANG, Bernhard. Inferno. In EICHER, Peter. *DCFT*, p. 400-405; LIBÂNIO, João Batista e BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia cristã*, p. 246-263; SEGUNDO, Juan Luís. *O inferno como absoluto menos: um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo: Paulinas, 1998

Reconhece Ruiz de La Peña¹¹⁶ que este dilema engendra uma *crise teológica*, ou seja, não somente a ideia de inferno é questionada, mas a imagem de Deus subjacente a ela. Por isso, muitos para preservar esta sacrificam aquela. Daí a necessidade, ainda não devidamente atendida, de uma abordagem nova que evite *dois extremos*: considerar a morte eterna como uma grandeza idêntica à vida eterna ou amortizar a possibilidade real de condenação em favor de uma salvação sem exceções.

Supervalorizar a pregação sobre o inferno, como se fez em tempos ainda recentes, dando-lhe o caráter de verdade primeira e fundamental, representa uma distorção intolerável do evangelho que é boa nova de salvação. Por outro lado, mutilar a pregação do evangelho, ignorando as vigorosas e repetidas advertências sobre a possibilidade real da não-salvação, é uma manipulação ilegítima da Palavra de Deus.

Devemos entender que a possibilidade do inferno está inscrita em nossa própria estrutura antropológica. Essa trágica possibilidade é posta pela natureza mesma da nossa liberdade. Efetivamente, esta é dotada do tremendo poder de dizer “não” ao Criador e de rejeitar a oferta do amor infinito. Enquanto se fecha conscientemente ao Amor, o coração humano já vai criando o seu inferno. É como ir assentando os tijolos de sua prisão tenebrosa¹¹⁷.

O posicionamento magisterial sobre esta questão tem seu lugar de maior relevância no atual catecismo da Igreja Católica. Nele encontramos uma breve definição de inferno na conclusão do nº 1033.

Não podemos estar unidos a Deus se não fizermos livremente a opção de amá-lo. Mas não podemos amar a Deus se pecamos gravemente contra Ele, contra nosso próximo ou contra nós mesmos: "Aquele que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia seu irmão é homicida; e sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna permanecendo nele" (1 Jo 3,14-15). Nosso Senhor adverte-nos de que seremos separados dele se deixarmos de ir ao encontro das necessidades graves dos pobres e dos pequenos que são seus irmãos. Morrer em pecado mortal sem ter-se arrependido dele e sem acolher o amor misericordioso de Deus significa ficar separado do Todo-Poderoso para sempre, por nossa própria opção livre. E é este estado de autoexclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados que se designa com a palavra "inferno" (CIC 1033).

O Catecismo também remete à pregação de Jesus:

Jesus fala muitas vezes da "geena", do "fogo que não se apaga", reservado aos que recusam até o fim de sua vida crer e converter-se, e no qual se pode perder ao mesmo tempo a alma e o corpo. Jesus anuncia em termos graves que "enviará seus anjos, e eles erradicarão de seu Reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade, e os lançarão na fornalha ardente" (Mt 13,41-

¹¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa de la creación*, p. 225-245

¹¹⁷ BOFF, Clodovis. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Ave Maria, 2012, p. 93

42), e que pronunciará a condenação: "Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno!" (Mt 25,41) (CIC 1034).

O mesmo Catecismo apresenta o sentido das afirmações sobre o inferno:

As afirmações da Sagrada Escritura e os ensinamentos da Igreja acerca do Inferno são um chamado à responsabilidade com a qual o homem deve usar de sua liberdade em vista de seu destino eterno. Constituem também um apelo insistente à conversão: "Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à vida. E poucos são os que o encontram" (Mt 7,13-14): "como desconhecemos o dia e a hora, conforme a advertência do Senhor, vigiemos constantemente para que, terminado o único curso de nossa vida terrestre, possamos entrar com ele para as bodas e mereçamos ser contados entre os benditos, e não sejamos, como servos maus e preguiçosos, obrigados a ir para o fogo eterno, para as trevas exteriores, onde haverá choro e ranger de dentes (LG 48) (CIC 1036).

O posicionamento do Catecismo da Igreja Católica alinha-se com o horizonte da teologia atual, ao refletir sobre esse tema a partir de um núcleo fundamental que é o desígnio universal de salvação. Sua argumentação é reforçada pela citação da principal referência que o missal romano de Paulo VI faz à condenação eterna, precisamente no cânon romano. Trata-se do parágrafo oracional conhecido por suas palavras iniciais no texto latino: o "Hanc igitur".

Deus não predestina ninguém para o inferno; para isso é preciso uma aversão voluntária a Deus (um pecado mortal) e persistir nela até o fim¹¹⁸. Na liturgia eucarística e nas orações cotidianas de seus fiéis, a Igreja implora a misericórdia de Deus, que quer "que ninguém se perca, mas que todos venham a converter-se" (2Pd 3,9): "recebei, ó Pai, com bondade, a oferenda de vossos servos e de toda a vossa família; dai-nos sempre a vossa paz, livrai-nos da condenação e acolhei-nos entre os vossos eleitos" (CIC 1037).

Por sua vez, a teologia atual continua a se debruçar sobre esse tema. Aprofundou a análise crítica de várias formulações que o discurso sobre o inferno conheceu ao longo da história. Até mesmo as posturas revisionistas passam pelo crivo severo dessa análise.¹¹⁹ Todavia a complexidade do tema permanece. São sensatas as palavras de Torres Queiruga ao concluir a sua reflexão sobre o inferno:

Estamos no terreno da conjectura. Falamos do que, por definição, ultrapassa nossa capacidade de certeza e que, portanto, só nos é lícito propor com a

¹¹⁸ Essa obstinação numa aversão voluntária a Deus até o fim é retomada pelo catecismo em sua reflexão sobre o pecado mortal como causa de morte eterna: "o pecado mortal é uma possibilidade radical da liberdade humana, como o próprio amor. Acarreta a perda da caridade e a privação da graça santificante, isto é, do estado de graça. Se este estado não for recuperado mediante o arrependimento e o perdão de Deus, causa a exclusão do Reino de Cristo e a morte eterna no inferno, já que nossa liberdade tem o poder de fazer opções para sempre, sem regresso. No entanto, mesmo podendo julgar que um ato é em si falta grave, devemos confiar o julgamento sobre as pessoas à justiça e à misericórdia de Deus" (CIC 1861). A separação eterna de Deus é a principal pena do inferno (cf. CIC1035).

¹¹⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O que queremos dizer quando dizemos "inferno"? São Paulo: Paulus, 2008*

modéstia de uma proposta de diálogo. A segurança está unicamente no fundamental, no que verdadeiramente importa: que Deus é amor e que só quer e busca por todos os meios nossa salvação; que o faz no respeito, delicado e absoluto, à nossa liberdade, a qual sim, pode resistir a sua salvação; que somente dessa resistência procede a não-salvação ou “inferno”; que, seja este o que for e consista em que consistir, tem sempre algo de terrível e irreparável para nós, mas que nunca é um castigo de Deus, e sim, antes de tudo, uma dor e uma “tragédia” para ele. A partir daí, tudo é conjectura que unicamente pode aspirar à legitimidade à medida que procure esclarecer a segurança de fundo; de tal maneira que, por um lado, deixe evidente do melhor modo possível o amor incondicional de Deus e, por outro, preserve a frágil, porém irrenunciável, dignidade da liberdade humana¹²⁰.

O pequeno espaço que a eucologia reserva ao inferno reflete a primazia que a autêntica escatologia cristã sempre deu àquela realidade que lhe é oposta: a vida eterna. Além do “Hanc igitur”, o missal romano de Paulo VI menciona mais duas vezes essa realidade. A primeira aparece no rito de comunhão. É uma das orações que o presidente da celebração pode escolher para recitar em silêncio, antes da sua própria comunhão: “Senhor Jesus Cristo, o vosso corpo e o vosso sangue que eu vou receber, não se tornem causa de juízo e condenação, mas, por vossa bondade, sejam sustento e remédio para minha vida”. A outra referência aparece na oração pós-comunhão da quarta-feira da 4ª semana da quaresma: “Nós vos pedimos, ó Deus, não permitais que a eucaristia, instituída para nos salvar, possa levar à condenação aqueles que a recebem”. A matriz bíblica dessas duas orações é a advertência paulina sobre a comunhão indigna¹²¹: “Eis porque todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente será réu do corpo e do sangue do Senhor. [...]. Aquele que come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe a própria condenação” (1Cor 11, 27. 29).

A morte eterna nunca foi considerada pela *lex orandi* como uma realidade equivalente à vida eterna. Todavia jamais desviou a sua sensibilidade diante daquela possibilidade extrema que a malversação da liberdade humana pode atingir quando se fecha ao dom de Deus. A parusia, enquanto desvelamento final, não ocultará essa possibilidade, caso ela tenha se efetivado (cf. Mt 25, 31-33. 41).

5.2.5 A parusia e o amor purificador: o purgatório

A doutrina sobre o purgatório possui uma inegável repercussão ecumênica. Ao contrário dos outros novíssimos, o purgatório ainda hoje é objeto de controvérsia

¹²⁰ Ibid., p. 88

¹²¹ Análise do contexto dessa perícopes revela que era a manutenção deliberada de situações pecaminosas, que rompiam a unidade do corpo eclesial em Corinto, a causa da indignidade de tais participações na comunhão do corpo e do sangue do Senhor, oferecida justamente para promover e significar a unidade desejada por Cristo.

interconfessional. Desta forma, é necessário precisar quais são os elementos essenciais da fé católica em torno desse tema. Ruiz de La Peña considera que o melhor lugar para se tratar do tema do purgatório não é a escatologia, mas o tratado da graça. Por quê? Porque o purgatório é um tema intimamente ligado aos temas da salvação, justificação, perdão dos pecados, vida em Cristo. Ora, o purgatório é a plena consumação de tudo isso. Existem também outros desafios: a doutrina do purgatório, por causa de uma ênfase escatologista – assim novamente crê Ruiz de La Peña - padece de distorções, sobretudo em certo tipo de pregação e na mentalidade de numerosos fiéis¹²². Além disso, as representações mais popularizadas do purgatório padecem de uma crescente falta de credibilidade.

Desde o século XVI a abordagem do purgatório tem sido notadamente apologética. Importava refutar a opinião de Lutero que sustentava que a doutrina do purgatório não poderia ser provada a partir da Escritura. Em contrapartida, apologetas católicos buscaram todo o tipo de citações bíblicas que respaldassem a crença no purgatório. Por vezes, devido ao clima de polêmica e, principalmente, os limites da exegese bíblica da época, usaram-se textos que, concretamente, não tratam diretamente desse tema. Tal fato dificultou ainda mais o debate interconfessional. É necessário, portanto, examinar – ainda que brevemente – os referenciais bíblicos acerca do purgatório¹²³.

Uma das passagens clássicas é 2Mac 12, 40-46. Nos cadáveres dos soldados mortos são encontrados objetos de culto idólatrico, cuja posse era severamente proibida pela Torá. Não obstante, Judas Macabeu fez uma coleta e, com ela, mandou oferecer um “sacrifício pelo pecado” no templo de Jerusalém, esperando que aqueles que morreram “piedosamente” (em defesa da religião e da pátria) recebessem o perdão de Deus e participassem da ressurreição. Aqui temos de nos prevenir contra uma leitura anacrônica desse texto, isto é, uma leitura que projete nele um desenvolvimento doutrinal posterior¹²⁴.

¹²² Cf. RUIZ DE LA PEÑA. *Páscoa de la creación*, p.279-288

¹²³ Cf. BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 58-60; RUIZ DE LA PEÑA. *La pascua de la creación*, p. 280-284; SÁNCHEZ DE ALVA, Justo Luís R. e MOLINERO, Jorge. *O Além: iniciação à escatologia*. Lisboa; Diel, 2006, p. 220-223; SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevíssimo sobre escatologia e criação*. Petrópolis; Vozes, 1995, p. 100-114

¹²⁴ Nesta linha temos uma interpretação de que os soldados cometeram um “pecado venial”, e, por conseguinte, não estavam no inferno, mas também não estavam no céu (pois em ambos os casos o rito sacrificial seria inútil). Assim, concluíram os apologetas: a situação em que se encontravam era precisamente aquela que nomeamos como purgatório. Há nesta interpretação alguns equívocos, se levamos em conta o contexto do hagiógrafo. Para a teologia judaica da época os justos estão no “sheol”, onde aguardam ressurreição para a vida (cf. 2Mac 7,9.14). Não há nessa época uma clareza quanto a “céu” e “inferno”. E o pecado cometido pelos soldados não era “venial”, mas gravíssimo. Tratava-se de idolatria (cf. Dt 7,25ss). Uma interpretação, mais contextualizada com o clima de guerra, vê nesse gesto o convencional recolhimento dos despojos de guerra, dado que certamente eram

Desta forma, devemos abordar esse texto por outro lado. Havia o sacrifício expiatório (cf. Lv 4-5). Este rito era celebrado para a redenção dos pecados dos vivos, e isso era coisa admitida no cotidiano de Israel. Mas, no texto que estamos analisando, temos pela primeira vez um testemunho direto de sua eventual eficácia para os mortos. E isto é um passo considerável na evolução da compreensão israelita sobre o pós-morte. Na tradição rabínica de Israel também vamos encontrar o eco dessa evolução. Um ensinamento rabínico da escola de Shammai (por volta da primeira metade do séc. I d.C) formula essa conclusão: há no juízo três categorias de homens. Uns para a vida eterna; outros, os completamente ímpios, para a vergonha e o opróbrio eterno; os medianos (que não são nem de todo bons nem de todo maus, postos num lugar intermédio) descem à Geena para serem purificados, depois sobem e são curados¹²⁵.

Portanto, já no judaísmo da época de Jesus encontramos certa difusão da crença numa expiação ultraterrena. Expição ligada ao sacrifício e à prática da oração. Outro texto tradicionalmente evocado para tratar do purgatório é 1Cor 3, 10-17. Os apóstolos devem selecionar cuidadosamente os materiais que usam para edificar a Igreja, pois a obra de cada um será revelada no dia em que for provada pelo fogo (v.13). Aquele cuja obra resista ao fogo receberá a recompensa. Mas aquele cuja obra não resistir sofrerá dano. Todavia se salvará, porém “como que através do fogo” (v.14-15). Os apologetas retiravam deste texto uma conclusão que relacionava os três tipos de apóstolos com uma tríplice retribuição: o prêmio (a vida eterna), o castigo (o inferno) e uma correção dolorosa em vista da salvação (salvar-se passando através do fogo) que implicaria numa ideia de purgatório. O que dizer desta passagem? É uma perícopes redigida em estilo alegórico. As imagens do dia e do fogo correspondem às imagens apocalípticas do juízo final. Mas entender “dia” como o juízo particular e “fogo” como o purgatório é extrapolar o sentido do texto¹²⁶.

Desta forma podemos perguntar: há, de fato, alguma base escriturística para a doutrina do purgatório? Mais do que polemizar, a partir de determinados textos, o fundamental é fixar-se naqueles princípios gerais, ensinados de forma clara e repetida pela

objetos de certo valor. Todavia, foi uma contravenção da lei mosaica. O discernimento feito por Judas Macabeu, ao promover tal sacrifício, considera a condição de mártires obtida pelos combatentes mortos.

¹²⁵ Tal ensino rabínico é referido por RUIZ DE LA PEÑA In *Páscoa de la creación*, p.281

¹²⁶ O texto fala de uma avaliação do ministério cristão em Corinto. Muitos desejavam edificar a Igreja não a partir do Evangelho, mas falsamente fundamentados na sabedoria humana. Ou seja, com um material perecível, comparável à palha ou à madeira. Elementos que não resistirão ao juízo de Deus e serão destruídos por causa de sua evidente fragilidade.

Bíblia, e que podem ser consideradas o núcleo germinal deste dogma¹²⁷. Estes princípios são: em primeiro lugar, a necessidade de se estar totalmente purificado para ingressar na presença do Senhor. Só uma pureza total é digna de ser admitida à visão de Deus. O complexo cerimonial do culto israelita buscava impedir que os impuros comparecessem diante da presença de Deus. O terror do “ver a Deus” (Ex 20, 18-19), tão comum no povo, procedia de uma viva consciência de sua pecaminosidade e despreparo. Em Is 35,8 e 52,1¹²⁸ fala-se da impossibilidade de transitar pela Jerusalém escatológica sem estar totalmente limpo. O Novo Testamento ratifica essa exigência de total pureza para participar da vida eterna, afirmando que nada de impuro, abominável e mentiroso entrará na nova Jerusalém (cf. Ap 21,27). O outro princípio é o de que cada pessoa deve colaborar ativamente no seu processo de salvação. A salvação é gratuita, é dom de Deus e iniciativa dele. Todavia, o ser humano não é um objeto passivo nesse processo de salvação. A liberdade e a responsabilidade humana ocupam um lugar insubstituível e irrenunciável no processo da justificação. Tudo isso implica na necessidade de uma participação pessoal na reconciliação com Deus e na aceitação responsável das consequências e da reparação que derivam dos próprios pecados. Em 2Sm 12 temos um caso clássico da relação entre culpa e pena. Ali, o perdão de Deus não exime Davi de enfrentar as consequências do seu pecado.

Estes dois princípios acima expostos nos revelam a possibilidade de que, na situação concreta de algum justo morrer sem ter alcançado a santidade devida, receber de Deus o suplemento de uma purificação ultraterrena. A luz dessa possibilidade deve ser contemplada na práxis da oração pelos defuntos, referida pela Escritura em vários lugares¹²⁹. Além de 2 Mac 12,40-46, devidamente contextualizado, citamos alguns textos paulinos. O primeiro é 1Cor 15,29 que alude a um rito de difícil significação, o “batismo pelos mortos”. Não há um juízo de valor sobre o mesmo (isto é, se Paulo concorda ou não com tal prática). Levantam-se hipóteses: talvez os fiéis de Corinto julgassem que o batismo vicário levasse redenção aos seus ancestrais mortos, ou então – o que é mais plausível – fosse uma forma de expiação em benefício dos catecúmenos que morreram sem receber o desejado sacramento. Em qualquer hipótese, esta referência atesta que certas ações litúrgicas poderiam beneficiar os mortos. Em seguida temos 2Tm 1,18. Esta perícopa contém uma súplica em favor de um cristão, chamado Onesíforo, que ajudou Paulo em momentos difíceis. Vários indícios do texto

¹²⁷ Cf. CONGAR, Yves. *Que savons-nous du purgatoire?* In: *Vaste monde ma paroisse*. Paris: Cerf, 2000, p. 76-84; BOFF, Clodovis. *Escatologia*, p. 65-66

¹²⁸ “Haverá aí uma estrada, um caminho, que será chamado de caminho santo. Nenhum impuro passará por ele [...]. Jerusalém, cidade santa, nunca mais entrarão aí o gentio ou o impuro”.

¹²⁹ Aqui seguimos a exemplificação dada por Ruiz de La Peña in *Páscoa de la creación*, p. 282-284

sugerem que ele já estava morto. Paulo roga que Onesíforo encontre misericórdia diante do Senhor naquele dia (o juízo). Tratar-se-ia, pois, da intercessão de um cristão vivo (Paulo) por outro já morto. A legitimidade dos sufrágios pelos defuntos também está garantida por sua antiguidade e origem israelita. Este uso, como vimos, remonta ao judaísmo pré-cristão (cf. 2 Mac 12), uso que a Igreja, desde o início, conheceu e praticou. Esta prática é consequência da aplicação dos princípios bíblicos a acima apresentados. Estes princípios bíblicos e esta práxis eucológica tradicional constituem o fundamento do posterior desenvolvimento dogmático que conduzirá à elaboração da doutrina do purgatório.

Os testemunhos mais antigos da vida cristã igualmente contêm abundantes testemunhos de orações (públicas e privadas) pelos mortos. Indicações neste sentido se encontram nas catacumbas e nos antigos cemitérios cristãos. O exemplo mais conhecido é o epitáfio de Abécio onde, ao final, se lê: “quem compreende e está de acordo com estas coisas, rogue por Abécio”¹³⁰. Tertuliano recomenda o costume de celebrar o aniversário dos defuntos com “*oblações*”, isto é, com orações litúrgicas¹³¹. Em outro lugar refere-se às orações privadas: “(a mulher) ora pela alma (de seu marido) e oferece um sacrifício em cada aniversário de sua morte”¹³². Cirilo de Jerusalém declara que os cristãos têm fé na utilidade das orações e no sacrifício eucarístico pelos defuntos. Aos que não admitem tal utilidade, responde com o exemplo do rei que perdoa os seus ofensores a partir da intercessão dos súditos bons e fiéis¹³³. Desta forma constatamos que, já nos quatro primeiros séculos, era generalizada a prática da oração pelos mortos tanto no Ocidente (Roma, norte da África) quanto no Oriente (Síria, Jerusalém, Bizâncio). Particular importância recebe a memória dos fiéis defuntos na celebração eucarística, o que dará origem a uma copiosa literatura funerária. Esta práxis, junto com os princípios bíblicos elencados, é a mais antiga expressão da fé da Igreja acerca do purgatório.

Por sua vez, o discurso teológico sobre o purgatório conheceu, com os seus acentos próprios, o mesmo processo de transição histórica da fé implícita à sua formulação explícita. Jacques Le Goff constata que foram necessários praticamente doze séculos para que a doutrina do purgatório fosse devidamente consolidada¹³⁴. Neste sentido tem importância

¹³⁰ Cf. LECLERQ, Henri. Abercius. In. CABROL, Ferdinand e LECLERQ, Henri. *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1907, v. 1, p. 66-87

¹³¹ TERTULIANO, *De Corona* 3 – PL 2,79

¹³² TERTULIANO, *De monogamia*, 10 – PL 2, 942

¹³³ CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequeses*, 23,9-10 – PG 33,1116.

¹³⁴ Esse processo e suas implicações teológicas, culturais e sociais foi detalhadamente descrito e analisado por LE GOFF. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981

singular um testemunho oriundo do epistolário de Cipriano de Cartago¹³⁵. O contexto é aquele de uma grande rigidez disciplinar com os cristãos que vacilaram na fé nos momentos de perseguição. Estes, para serem readmitidos à comunhão eclesial, deviam passar por uma rigorosa penitência. Cipriano, referindo-se aos que morreram antes de cumprir todo o itinerário penitencial, o faz de forma otimista e confiante na misericórdia divina. Para os que não se purificaram, antes da morte pelo martírio, haverá um fogo purificador (*ignis purgatorius*). Este é o primeiro testemunho explícito que conhecemos do uso do termo purgatório. A partir da metade do século III as referências ao purgatório (como lugar ou estado) se farão cada vez mais frequentes tanto nos escritores latinos como nos gregos.

Ao lado dos mestres da escola de Alexandria, Clemente e Orígenes, dois nomes no Ocidente colaboraram na explicitação da fé no purgatório: Santo Agostinho e São Gregório Magno. Ainda que essa temática não ocupe um lugar central na teologia agostiniana, seus escritos nessa área tiveram uma enorme influência no Ocidente. Agostinho admitiu a purificação pós-morte. A morte de sua mãe foi ocasião para que, atendendo ao pedido de que não se esquecesse dela quando estivesse no altar de Deus, elevasse uma fervorosa prece de sufrágio por sua alma¹³⁶. “São Gregório Magno (+604), com sua enorme autoridade faz caminhar a reflexão sobre o purgatório, atribuindo relevância às penas depois da morte”¹³⁷.

Por esta razão o purgatório não era contado dentre os temas controvertidos por ocasião do cisma do Oriente em 1054. Em 1254 Inocêncio IV reconhece que os orientais comungam conosco da mesma fé sob este aspecto. Apenas pediu que adotassem o termo purgatório, uma vez que creem na mesma doutrina (DH 838). Posteriormente haverá a polêmica pelo fato de os teólogos do Ocidente medieval enfatizarem o caráter penal-jurídico do purgatório (os orientais enfatizam mais o aspecto purificador), concebê-lo como lugar (e não como estado, como preferencialmente faziam os gregos), além de uma acentuação indevida no “fogo do purgatório” (que os orientais acabaram relacionando indevidamente com o inferno *ad tempus* de Orígenes)¹³⁸. Aos orientais não agradava o modo excessivamente

¹³⁵ CIPRIANO DE CARTAGO. Epístola 55, 20,1. In *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC, 1964, p. 535

¹³⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988, IX, 35

¹³⁷ LIBÂNIO e BINGEMER. *Escatologia cristã*, p. 236

¹³⁸ “A teologia oriental contemporânea, na questão do purgatório, situa-se no mesmo horizonte histórico e polêmico acima delineado, mas procura esclarecê-la um pouco mais. A ascese oriental não é expiação, mas espiritualização deificante; quando os cristãos orientais falam de sofrimentos purificadores, não se referem à satisfação penal [...]. Entre a morte e o juízo, a espera é criadora: a oração dos vivos, as ofertas que se fazem para os defuntos, os sacramentos da Igreja intervêm e continuam a obra do Senhor. É fortemente sublinhado o sentido coletivo e colegial da espera: é a comunhão no próprio destino escatológico”. KOUBETECH, Volodemer. *Da criação à parusia: linhas*

jurídico e especulativo do Ocidente medieval abordar o purgatório¹³⁹.

Ao lado da trilha sóbria e circunspecta dos teólogos e concílios, a doutrina do purgatório foi frequentada pela imaginação religiosa até encontrar em Dante sua maravilhosa forma artística. O purgatório oscilará em sua caminhada de fantasia, ora inclinando-se mais para o lado do inferno com tormentos semelhantes aos de lá, ora aproximando-se mais do céu, como verdadeira antecâmara de lá. A tendência mais forte foi a da infernalização do purgatório. Com dificuldade, ele conseguiu distinguir-se do inferno. Culturalmente o purgatório significou a passagem do esquema binário – céu e inferno – para um esquema ternário: céu, inferno e purgatório. Supera as oposições radicais por meio de uma tríade mais complexa, com ampla repercussão e consequências para toda a vida social¹⁴⁰.

A Reforma Protestante no século XVI problematizou de forma radical o tema do purgatório, chegando a negar a sua existência¹⁴¹. Todavia, no princípio de seu enfrentamento com Roma, Lutero não rechaçou essa doutrina. Em 1519 ele se limitou a afirmar que o purgatório não é mencionado nas Escrituras canônicas. Lutero, porém, admitia o valor testemunhal de 2 Mac 12, mas não a canonicidade do texto. Somente na Dieta de Augsburgo (1530) é que será assumida a negação taxativa do purgatório, cristalizada no seu célebre manifesto intitulado “Retratação sobre o Purgatório”¹⁴². Em resposta o Concílio de Trento

mestras da teologia cristã oriental. São Paulo: Paulinas, 2004, p.158

¹³⁹ O Oriente exclui a ideia de uma satisfação penal no purgatório. A purificação após a morte não tem o caráter de punição ou pena, mas de cura espiritual, purificação, libertação progressiva; sempre efetuados âmbito da economia salvífica. Cf. EVDOKIMOV, Paul. *L'ortodossia*. Bologna: Dehoniane, 1981, p. 474-476

¹⁴⁰ Cf. LIBÂNIO. *Escatologia cristã*, p. 238-239. As mencionadas repercussões eclesiais sociais, políticas, culturais são extensamente analisadas e ilustradas por Le Goff em sua obra já mencionada.

¹⁴¹ Cf. BOURGEOIS, Henri. Purgatório. In LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, p.1473; POZO, Candido. *Teologia del más allá*, p. 241-243

¹⁴² Lutero chegou lentamente à negação absoluta do purgatório. Tal negação foi uma consequência lógica, derivada de seu sistema de crença. De acordo com a formulação clássica do luteranismo o ser humano é justificado por Deus que tem em conta somente os méritos de Jesus Cristo e a sua graça. Não é que o homem tenha deixado de ser pecador: simplesmente Deus não se fixa mais nos pecados humanos, mas nos méritos infinitos de Cristo. Assim declara-se que a humanidade é justificada pelos méritos de Cristo. É a “justificação forense”. Por sua vez, a posição católica também afirma que são os méritos de Cristo e a sua graça que nos justificam. Todavia, realmente transformam, purificam, mudam interiormente o ser humano, tornando-o verdadeiramente justo. Esse processo atravessa a existência cristã e se consuma escatologicamente. De acordo com a posição luterana, Deus só pode fazer duas coisas: ou se fixa nos méritos de Cristo e salva - pois não há nada que atrase a visão beatífica - ou não repara os méritos de Cristo - por causa da falta de fé do pecador - e o condena ao inferno. Assim, não há margem para nenhum estado intermédio entre céu e inferno. A fé católica, pelo contrário, admite uma protelação na plena consecução da vida eterna. A justificação é obra da graça com a colaboração humana, que pode acontecer com maior ou menor intensidade, no decorrer de um processo existencial. O “estar na graça de Deus” é compatível com o processo humano de crescimento, amadurecimento e superação dos “pecados veniais”, inclinações desordenadas em busca

reafirmará a doutrina do purgatório (Cf. DH 1743, 1753, 1580, 1820) como dado de fé de base bíblica e patrística. Fará isso de forma sóbria, com um único cânon dedicado a este tema. Reafirmará o conteúdo já apresentado no Concílio de Florença, situando-o, porém, no âmbito da controvérsia interconfessional e no lugar que é o mais adequado para esta questão: a temática da remissão dos pecados e da justificação. Por outro lado, Trento emitirá orientações disciplinares sobre a pregação e práticas referentes ao purgatório: proíbe a exposição de sua doutrina recorrendo a argumentos fantasiosos, reprime a especulação teológica que desce aos pormenores de uma sutileza que não edifica a piedade popular, investe contra as práticas “curiosas e supersticiosas” que abundavam nas representações populares (DH 1820). Sem dúvida, no ânimo dos Padres Conciliares repercutiam as duríssimas críticas aos propagandistas das indulgências e a certo estilo de pregação que deformava grotescamente a verdade da fé.

O Concílio Vaticano II não omitiu em sua reflexão o tema do purgatório¹⁴³. O capítulo VII da *Lumen Gentium*, centrado na índole escatológica da Igreja, faz várias referências ao estado de purificação no pós-morte: existem os fiéis defuntos “que se purificam” (LG 49), a comunhão de todos os membros do Corpo de Cristo fundamenta o costume - que remonta aos primeiros tempos do cristianismo - de se guardar com grande piedade a memória dos defuntos e oferecer sufrágios por eles. *Lumen Gentium* 49 também cita 2Mac 12, 46. A continuação do texto confirma as disposições de Florença e Trento no que se refere ao conteúdo da doutrina e orientações disciplinares. Os Papas do pós-Concílio sempre apresentaram em seu magistério a doutrina do purgatório, reafirmada no Catecismo da Igreja Católica promulgado em 1992 (Cf. n. 1030-1032).

a) O memento dos defuntos nas anáforas

A fé católica, portanto, afirma a possibilidade de uma purificação depois da morte. Nesse estado de purgatório encontram-se “os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não de todo purificados” (CIC 1030). “Embora seguros de sua salvação eterna, sofrem depois da morte uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrar na alegria do céu” (CIC 1030). Uma vez que todos os batizados constituem uma comunhão em

de sanção e permanência da pena temporal devida aos pecados. Portanto é possível esse intermédio que nomeamos como purgatório. Cf. SÁNCHEZ DE ALVA e MOLINERO. *O Além*, p. 231

¹⁴³ POZO, Candido. *Teología del más allá*, p. 9-46

Cristo e estão mutuamente ligados, os vivos podem com seus sufrágios – principalmente a celebração da eucaristia – auxiliar eficazmente aqueles membros do corpo eclesial que se encontram no purgatório (cf. CIC 1032).

É, pois, no sentido da santificação e em vista da unidade do corpo eclesial que situamos a especial menção dos mortos nas orações eucarísticas. Essa intercessão específica reforça que a eucaristia é celebrada em comunhão com toda a Igreja. Nenhum de seus membros, nem mesmo os que “partiram dessa vida marcados com o sinal da fé” (cânon romano), deixa de ser atingido pela graça que dela emana. “O Sacrifício eucarístico é também oferecido pelos fiéis defuntos que morreram em Cristo e não estão ainda plenamente purificados, para que possam entrar na luz e na paz de Cristo” (CIC 1731). Formamos um só corpo também com “todos os que partiram desta vida” (oração eucarística II).

Reconhecendo cabalmente esta comunhão de todo o Corpo Místico de Jesus Cristo, a Igreja terrestre, desde os primórdios da religião cristã, venerou com grande piedade a memória dos defuntos “porque é um pensamento santo e salutar rezar pelos defuntos para que sejam perdoados os seus pecados” (2Mac 12,46), também ofereceu sufrágios em favor deles (LG 50).

As novas anáforas romanas não só conservaram, mas aperfeiçoaram o “memento dos mortos”. As orações eucarísticas II e III são dotadas de um parágrafo oracional que pode ser acrescentado nas missas pelos fiéis defuntos. Na oração eucarística III a intercessão pelos defuntos é densa de teologia e dotada de rica sensibilidade existencial e profundo enraizamento bíblico¹⁴⁴:

Lembrai-vos do vosso filho (da vossa filha) N., que (hoje) chamastes deste mundo à vossa presença. Concedei-lhe que, tendo participado da morte de Cristo pelo Batismo, participe igualmente da sua ressurreição, no dia em que ele ressuscitar os mortos, tornando o nosso pobre corpo semelhante ao seu corpo glorioso.

Acolhei com bondade no vosso Reino os nossos irmãos e irmãs que partiram desta vida e todos os que morreram na vossa amizade. Unidos a eles, esperamos também nós saciar-nos eternamente da vossa glória, quando enxugardes toda lágrima dos nossos olhos. Então, contemplando-vos como sois, seremos para sempre semelhantes a vós e cantaremos sem cessar os vossos louvores por Cristo, Senhor nosso.

A oração eucarística IV estende a intercessão pelos mortos para além dos limites visíveis da Igreja: “Lembrai-vos dos que morreram na paz do vosso Cristo e de todos os mortos dos quais só vós conhecestes a fé”. Outras anáforas também fazem o mesmo quando enfatizam que ali se pede por todos os defuntos: “de todos os que partiram desta vida” (oração eucarística II), “os homens e as mulheres de todas as classes e nações, de todas as raças e línguas” (oração eucarística sobre reconciliação II), “lembrai-vos dos que morreram,

¹⁴⁴ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 396

sejam todos recebidos com amor na vossa casa” (oração eucarística para missa com crianças II), “e de todos os falecidos, cuja fé só vós conhecestes” (orações eucarísticas para diversas circunstâncias).

Ao orar pelos defuntos a Igreja não exclui ninguém. Em sua intercessão estão presentes todos os falecidos: os não católicos, os não cristãos; aqueles que, por sua forma de viver e no âmago de sua consciência, não se colocaram numa postura de fechamento e autoexclusão diante de Deus e do seu Reino, apesar de não estarem em comunhão visível com o corpo eclesial. Estes últimos, por caminhos e meios conhecidos somente por Deus, também serão escatologicamente inseridos no corpo de Cristo. Para eles também se pede a vida eterna. Esta intercessão por aqueles tidos como “distantes da Igreja” é uma nota simpática das novas anáforas¹⁴⁵.

b) A eucologia menor das missas dos defuntos

A eucologia menor das missas dos mortos reflete a doutrina tradicional da Igreja que, como já vimos, afirma a existência de uma purificação depois da morte para os que dela necessitam. A imagem da purificação é uma das mais fortes e recorrentes nas orações. Todavia o termo purgatório em nenhum momento é usado. O paradigma erguido, a partir da compreensão tradicional de 2Mac 12, 40-46, se manifesta vigoroso em sua releitura e apropriação cristã mediante o mistério pascal de Cristo.

É impressionante a frequência com que aparece a referência à purificação dos defuntos, propiciada pelo oferecimento do sacrifício eucarístico: “nós vos invocamos, ó Deus, em favor do vosso filho N., pelo qual, ao sepultarmos o seu corpo, vos oferecemos este sacrifício de reconciliação; mercê de vossa piedade, purificai-o das manchas do pecado e perdoai-lhe as fraquezas” (sobre as oferendas – para as exéquias fora do tempo pascal B); “concedei que vosso filho N., que (hoje) partiu deste mundo, chegue, purificado por este sacrifício e livre de seus pecados à alegria da ressurreição” (pós-comunhão para as exéquias fora do tempo pascal B), “purificai no sangue de Cristo, pelo poder deste sacrifício, os pecados do nosso irmão N. e concedei o pleno perdão do vosso amor aos que lavastes nas águas do batismo” (sobre as oferendas – para as exéquias fora do tempo pascal D e para missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal C); “nós vos rogamos, ó Deus, em favor de nosso irmão, N., a fim de que, purificado pelos mistérios pascais, se alegre com a futura ressurreição” (pós-comunhão para as exéquias fora do tempo pascal D e para o

¹⁴⁵ Cf. RAFFA. *Liturgia eucarística*, p. 625

aniversário de falecimento – fora do tempo pascal C), “acolhei com bondade estas oferendas em favor do vosso Filho N., para que, purificado pela vossa graça, viva sempre feliz na vossa glória” (coleta da missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal A); “que o vosso filho N., purificado de todas as culpas seja enriquecido com a eterna ressurreição” (pós-comunhão da missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal A); “apagai na vossa misericórdia as faltas que o tenham manchado” (pós-comunhão da missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal B); “concedei ao nosso irmão N., purificado de toda falta, alcançar o convívio dos santos” (pós-comunhão da missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal D); “purificado de suas faltas pela força deste sacramento, consiga, por vossa graça, a eterna felicidade” (pós-comunhão da missa para o aniversário de falecimento – fora do tempo pascal E); “ó Deus de poder e misericórdia, que constituístes o vosso Bispo (Cardeal) N., representante de Cristo na terra, dai-lhe, purificado por esta eucaristia, associar-se a ele no céu” (pós comunhão da missa por um bispo), “purificados de seus pecados pela força deste sacramento, recebam, por vossa bondade, a felicidade eterna” (pós-comunhão da missa pelos irmãos, parentes e benfeitores).

Outras imagens, igualmente significativas e de forte ressonância bíblica, aparecem, mas sem a mesma frequência da purificação. Por sua ligação com a temática e o imaginário em torno do purgatório destacamos a libertação dos pecados e o perdão concedido por Deus.

A libertação da morte aparece com notável frequência na eucologia dedicada aos mortos no missal romano de Paulo VI: “concedei ao vosso filho N., que (hoje) piedosamente sepultamos receber o prêmio com os vossos santos e, livre dos laços da morte, apresentar-se diante da vossa face no dia da ressurreição” (coleta para as exéquias fora do tempo pascal B), “livre dos laços da morte participe do convívio dos santos” (coleta da missa por um morto A), “libertados da morte possuam a glória no vosso reino” (coleta da missa por muitos ou todos os mortos D), “livres dos laços da morte obtenham a vida eterna” (sobre as oferendas da missa por muitos ou todos os mortos D), “livres de suas culpas sejam associados à ressurreição do vosso Filho” (coleta da missa por muitos ou todos os mortos E), “pedimos humildemente por nosso irmão N., livre de seus pecados pela paixão do vosso Filho, chegue feliz à vossa presença” (pós comunhão da missa por um morto A), “livre dos laços da morte seja acolhido entre os que foram salvos” (pós-comunhão da missa por um morto C).

O perdão dos pecados e a plena reconciliação com Deus estão entre as grandes transformações que o purgatório produz na vida da pessoa. Por isso a sua menção enfática nas

orações do missal: “ao sepultarmos o seu corpo, vos oferecemos esse sacrifício de reconciliação; mercê de vossa piedade, [...] perdoai-lhe todas as fraquezas (sobre oferendas das exéquias fora do tempo pascal B), “concedei o pleno perdão do vosso amor aos que lavastes nas águas do batismo” (sobre oferendas das exéquias no tempo pascal D), “aproveite, ó Deus, ao vosso filho N., o sacrifício que vamos oferecer, pelo qual quisestes perdoar todos os pecados do mundo” (sobre oferendas da missa por um morto B), “dai aos vossos filhos a remissão de todos os pecados, afim de que obtenham por nossas súplicas o perdão que sempre desejaram” (coleta da missa por muitos ou todos os mortos C), “aproveitem, ó Deus, aos vossos servos, nossas súplicas e orações para que, por este sacrifício, lhes concedais o perdão de todos os pecados e a participação na vida eterna” (pós-comunhão da missa por muitos ou todos os mortos C), “concedei que nossos irmãos, tendo alcançado o perdão pela vossa clemência, sejam eternamente felizes na vossa amizade e vos louvem para sempre” (coleta da missa por muitos ou todos os mortos D), “que a participação nos vossos mistérios obtenha para nós a salvação e o perdão para os que partiram desta vida” (pós-comunhão da missa por muitos ou todos os mortos D), “dai o perdão dos pecados a nossos irmãos N.N. e a todos os que adormeceram no Cristo” (coleta da missa por muitos ou todos os mortos E), “que este sacrifício tantas vezes oferecido em vida pela salvação dos vossos fiéis, por nosso Bispo N., lhe obtenha agora o vosso perdão” (sobre oferendas da missa por um bispo), “concedei-lhe o vosso perdão pela eucaristia tantas vezes por ele celebrada” (sobre oferendas da missa por um presbítero B), “concedei que vosso filho N., que procurou o perdão de seus pecados, encontre vossa misericórdia” (coleta da missa por um morto A), “inclinai o vosso ouvido às nossas preces, e concedei ao vosso filho N. o perdão de seus pecados” (coleta da missa por um morto C), “que os vossos filhos recebendo o perdão por esta eucaristia, mereçam entrar no vosso reino” (pós-comunhão da missa por vários mortos A), “sejam, por vossa misericórdia, apagadas as faltas que em sua fraqueza cometeram” (coleta da missa por vários mortos B), “que este sacrifício seja para nós fonte de perdão, força para os fracos, remissão para os vivos e os mortos e penhor de eterna redenção” (pós comunhão da missa por vários mortos C), “perdoai na vossa bondade as faltas dos vossos filhos N. e N.” (coleta da missa por um casal), “tende piedade de meu pai e de minha mãe (nossos pais), perdoai os seus pecados” (coleta da missa pelos pais), “concedei aos nossos irmãos, parentes e benfeitores, o perdão de todos os pecados” (sobre oferendas da missa pelos irmãos, parentes e benfeitores).

O perdão divino, tão insistentemente suplicado nessas orações, deve ser compreendido como total superação de todos os limites e entraves existenciais que impedem a entrada na plena comunhão com Deus. Tais obstáculos foram erguidos pelo pecado humano e

suas consequências ao longo de toda uma existência e de um exercício imperfeito do dom da liberdade. A ação do Espírito atua vigorosamente nessa purificação pelo amor. Nela o ser humano é conduzido à livre e plena rendição ao amor salvífico, manifestado no Cristo morto e ressuscitado, cabeça da Igreja e da humanidade renovada.

A parusia revela o purgatório não como o castigo terrível e a expiação dolorosa pelos pecados cometidos. É, acima de tudo, a regeneração profunda e a plenificação do humano por meio do Espírito de Deus, efundido como amor que sana, liberta e culmina com a perfeição. A purificação não se refere à uma espécie de satisfação penal, mas à libertação radical até dos mais ínfimos resquícios de imaturidade humana e pecado. A parusia aponta para o tão almejado alcance da plena configuração divinizadora com Cristo. Também sob esse aspecto a espera da parusia é uma espera vivificadora: a oração e a ação da Igreja peregrina que se fazem pelos defuntos, a liturgia da Igreja, principalmente a eucaristia, acompanham a obra do Senhor neles. É fortemente sublinhado o sentido colegial da espera como comunhão no próprio destino escatológico, pois - por ocasião da vinda do Senhor - chegaremos “todos juntos à unidade na fé e no conhecimento do Filho de Deus, à estatura do Cristo em sua plenitude” (Ef 4,13).

5.2.6 A parusia: ato inaugural da nova criação

O destino final do ser humano não pode ser compreendido somente de forma individual e isolada. A pessoa humana está encarnada numa rede de relações que abraça a história e atinge todo o cosmos. Isto implica num projeto salvífico que envolve a criação como totalidade.

Deus quer que toda a sua criação alcance uma vida em plenitude. Deus deseja que esta criação, na sua íntegra, se torne transparente em direção a ele, de tal maneira que ele, o seu Deus, realmente se possa tornar tudo em todos. Uma vez alcançada esta situação, não só em nosso mundo, mas o cosmo na sua totalidade chegou à sua última finalidade. Ali podemos falar do fim do mundo. Mas, fim do mundo, não no sentido de uma destruição dele, mas muito mais no sentido de uma plenificação onde Deus se revela a toda a sua criação, de maneira plena e total. Esta plenitude da revelação de Deus, por sua vez, está intimamente ligada àquilo que na teologia tradicional se chama a parusia ou a segunda vinda de Jesus Cristo¹⁴⁶.

O cosmos está destinado a participar do processo de divinização em Cristo. O cosmos é uma forma de expressão do Deus criador e, por isso, representa parte de sua

¹⁴⁶ BLANK. Renold J. *Qual é o nosso destino final?* São Paulo: Paulus, 2007, p. 53-54

revelação. Por esta razão também o cosmos pertence à “história” de Deus¹⁴⁷. Deus, ao se autoexpressar, o faz em plenitude no Filho. Todavia também a criação – dentro dos limites de sua condição criatural – é expressão de Deus. A criação pode expressar Deus por dom e graça do seu próprio criador. É, porém, no Verbo encarnado que essa expressão fundamenta a sua razão e legitimidade de ser, pois “tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito” (Jo 1,4), “ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, pois é nele que foram criadas todas as coisas, no céu e na terra (...). Ele existe antes de todas as coisas e nele todas as coisas têm consistência” (Cl 1, 15-16-17).

A criação, pois, se insere no próprio processo de autoexpressão de Deus. Por isso ela não é alheia a Deus. Deus e a sua criação não estão “um defronte ao outro”, mas “um dentro do outro”. Em razão disso, o mundo possui um real significado em si mesmo, independente de sua vinculação com o ser humano, pois é revelação e expressão de Deus para Deus mesmo. A multiplicidade dos seres revela a multiplicidade de facetas de Deus. Cada um deles revela perspectivas novas do mesmo e único mistério que lhes dá origem, sustentação e finalidade. O futuro do mundo também consiste em poder revelar Deus de forma perfeita e transparente. Quando a matéria atingir o fim para o qual foi criada, também ela exprimirá Deus de forma eminente. Fará isso na medida máxima que cada ser material comporta dentro de sua própria estrutura e constituição. Deus penetrará todos os seres de tal forma que ele será, na expressão de Paulo, “tudo em todas as coisas” (1Cor 15,28). O futuro do cosmos é tornar-se o “corpo de Deus”¹⁴⁸.

Na consumação e na revelação do futuro do mundo cada realidade revelará o seu caráter crístico e filial. O Filho é expressão cabal de Deus. É no Filho e à sua semelhança que todas as demais expressões foram criadas. Jesus Cristo é o Filho encarnado. [...]. Em Jesus ressuscitado temos um modelo que nos permite vislumbrar a realidade futura da matéria. Seu corpo material foi pela ressurreição transfigurado. Não deixou de ser corpo e, por isso, uma porção de matéria. Mas essa matéria é de tal forma penetrada por Deus e pela vida eterna que revela maximamente Deus, e com isso, revela capacidades latentes da matéria que agora são plenamente realizadas: tudo é glória, luz e comunhão, presença e transparência, ubiquidade cósmica¹⁴⁹.

Em sua condição de nova criação a matéria deixa de ser um princípio de limitação, peso e opacidade e é convertida em total expressão de sentido, excarnação do espírito e princípio de comunhão e presença total. É por isso que no Novo Testamento o Ressuscitado é reconhecido como o homem escatológico (cf. 1Cor 15,45; Rm 5,14), o alfa e o

¹⁴⁷ Cf. BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 109

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 109-110

ômega da história, já presente no meio do mundo (cf. Ap 1,18; 21,6)¹⁵⁰. Bento XVI, em sua homilia na Vigília Pascal de 2012, recordou essa bondade intrínseca da matéria ao refletir sobre a nova criação e seu vínculo com a criação precedente: “a matéria-prima do mundo é boa; o próprio ser é bom. E o mal não vem do ser que é criado por Deus, mas existe só em virtude de sua negação. É o ‘não’”¹⁵¹.

Muitos místicos falaram com tamanha força e ênfase da comunhão total de Deus com o universo que, não poucas vezes, foram acusados de panteísmo. A maioria dos teólogos e autores espirituais possui uma visão equilibrada e falam de Deus como sendo simultaneamente transcendente e imanente. “A transcendência de Deus refere-se à forma como Deus transcende ou ultrapassa o universo. A imanência de Deus refere-se à forma pela qual Deus está dentro do universo”¹⁵². É esse equilíbrio entre transcendência e imanência - quando referidos a Deus - que preserva a teologia e a mística cristã de se enveredarem pelas trilhas do panteísmo.

Como hoje se destaca a imanência de Deus e o profundo envolvimento dele em tudo o que está acontecendo no mundo, a maioria dos autores tenta evitar o panteísmo falando de *panenteísmo*. É esta a palavra utilizada para sublinhar que Deus está *em* todas as coisas. O panenteísmo tem o mérito de evitar o panteísmo, por um lado, e o Deus que vive fora do nosso mundo, por outro. [...]. A experiência de Jesus e dos místicos é de que Deus é *um com o universo*”¹⁵³.

Tal constatação levou alguns teólogos a falar de uma encarnação cósmica ou universal. Segundo essa abordagem, a criação tem por destino acolher Deus que vem até ela para se encarnar da forma mais ampla possível¹⁵⁴. O cosmos é como que o corpo de Deus. Há uma unidade vital entre Deus e o cosmos sem que ambos se confundam ou percam sua identidade própria. Todavia não se pode perder de vista que Deus é sempre mistério insondável e que não pode ser confundido com nenhum objeto, ainda que esse seja o próprio cosmos em sua amplitude evolutiva e expansão encarnatória. Desta forma só podemos nos referir a Deus como sujeito.

Nesse sentido, Deus é o sujeito ou o *eu* do universo. Deus não é um objeto presente no universo nem a soma total dos objetos que constituem o

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. p110

¹⁵¹ Cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120407_veglia-pasquale_po.html. Acessado aos 26/12/2013

¹⁵² NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 248

¹⁵³ Ibid., p. 250

¹⁵⁴ Cf. Ibid.; ROLHEISER, Ronald. *The holy longing: the search for a Christian spirituality*. New York: Doubleday, 1999, p. 79-81; CONROW, Mary C. *Awakening universe, emerging personhood: the power of contemplation in an evolving universe*. Lima: Wyndham Hall Press, 2002, p. 229-232

universo. Isso seria panteísmo. Deus pode ser considerado apenas um sujeito, ou antes, o sujeito universal, o *eu* universal¹⁵⁵

Para Leonardo Boff, a dinâmica salvífica da encarnação alcançou uma expansão cósmica mediante a potência do mistério pascal. A ressurreição expandiu a ação encarnatória de Deus numa dimensão cósmica.

Jesus Cristo ressuscitado está acima do espaço e do tempo. Seu corpo ressuscitado está presente a todas as coisas, penetra toda a realidade criada. São Paulo nos diz que agora o Senhor ressuscitado vive na forma de Espírito (2Cor 3,17). Com isso ele quer ensinar: nada limita Jesus Cristo ressuscitado. Assim como o Espírito age na natureza, nas plantas, nos animais, onde quer que haja vida e movimento; tudo penetra, unifica e vivifica, da mesma forma age, está presente e se comunica o Senhor ressuscitado. Ele é a cabeça de cada um dos seres (Ef 1,10), a plenitude cósmica (Ef 1,23; Cl 1,19) em quem tudo possui existência e consistência (Cl 1, 16-17)¹⁵⁶.

O Ressuscitado está presente no mundo, fermentando toda a realidade, conduzindo-a rumo a um futuro que é semelhante ao seu: a plena realização e revelação da bondade e divindade de todas as coisas. Já na presente história acontece o processo de finalização do mundo. É um fim presente, apesar das ambiguidades, mas um fim atuante e efetivo. O futuro se consumará quando o Cristo se manifestar “em grande poder e glória” (Mc 13,26). Emergirá então o novo céu e a nova terra e todas as ambiguidades e estruturas caducas terão fim. A manifestação definitiva de Cristo não deve ser entendida como algo que vem de fora da realidade do mundo, vivida como uma catástrofe cósmica, mas como a epifania do Ressuscitado sempre presente e sua plena visibilização dentro do mundo humano e cósmico. “Quando isso se der, então terá acabado também a função unitiva e redentora do Cristo cósmico: *et tunc erit finis*, o mundo implodirá e explodirá para dentro de sua verdadeira meta”¹⁵⁷.

A Páscoa consumada é, portanto, páscoa da criação como totalidade. Sobre isso ensinou Bento XVI:

A Páscoa é a festa da nova criação. [...]. A criação tornou-se maior e mais vasta. A Páscoa é o dia duma nova criação, mas por isso mesmo, neste dia, a Igreja começa a liturgia apresentando-nos a criação antiga, para aprendermos a compreender bem a nova. E assim, na Vigília Pascal, a Liturgia da Palavra começa pela narração da criação do mundo. A propósito desta e no contexto da liturgia deste dia, são particularmente importantes duas coisas. Em primeiro lugar, a criação é apresentada como uma totalidade da qual faz parte o fenômeno do tempo. Os sete dias são imagem duma totalidade que se desenvolve no tempo, aparecendo os dias ordenados até ao sétimo, o dia da liberdade de todas as criaturas para Deus e de umas para as outras. Por

¹⁵⁵ NOLAN. *Jesus hoje*, p. 251

¹⁵⁶ BOFF, Leonardo. *Vida para além da morte*, p. 111

¹⁵⁷ Ibid., p. 112

consequente, a criação está orientada para a comunhão entre Deus e a criatura; a criação existe para que haja um espaço de resposta à glória imensa de Deus, um encontro de amor e liberdade¹⁵⁸.

Refletir sobre a dimensão cósmica da escatologia pode parecer a muitos uma reflexão um tanto estranha e até exótica. De fato, tal reflexão se situa numa das áreas de fronteira e expansão do saber teológico. Todavia, indagar e buscar um aprofundamento sobre essas questões não tem nada de exotismo ou extravagância. A sua incidência sobre a realidade cotidiana é das mais significativas e até urgentes para os nossos dias. O *modus vivendi* desenvolvido a partir da consolidação da modernidade, exaltou de tal maneira o sujeito humano a ponto de perder de vista a sua dimensão existencial mais profunda: sua inserção numa rede de relações tão ampla quanto a extensão do cosmos. Dentre os resultados desastrosos dessa visão de vida tão desequilibrada temos a preocupante crise ambiental que afeta todo o planeta.

Em termos de aprofundamento teológico, o cosmos compreendido como corpo que manifesta e revela Deus “tem grande força espiritual, sendo uma imagem que deve ser devidamente apreciada e explorada”¹⁵⁹. A partir da escatologia do cosmos pode emergir um novo paradigma espiritual e prático para a fé cristã, gerando uma nova forma de relação com a criação.

Podemos pensar que, ao chegar aqui, já nos afastamos muito dos problemas e questões da vida quotidiana, mas isso não é verdade. A nossa experiência de comunhão total, por muito limitada que seja, constitui uma forte experiência de cura, reconciliação, harmonia, amor e paz. De forma ainda mais fundamental, constitui uma experiência gloriosamente *libertadora*¹⁶⁰.

A escatologia cósmica é uma das mais fascinantes dimensões da esperança cristã. Lamentavelmente é também a mais desconhecida, e isso com inegável prejuízo para a íntegra confissão da fé e a autêntica práxis cristã. Poderia a eucologia do missal romano oferecer alguma contribuição significativa na redescoberta da escatologia cósmica? A resposta é positiva. Ainda que não possamos deduzir toda uma escatologia do mundo a partir do missal romano de Paulo VI é possível recolher elementos que, dentro de um itinerário mistagógico e teológico, ofereçam uma base razoável para resgatarmos essa dimensão pouco explorada da fé cristã. Uma avaliação realista da atual eucologia constata que a escatologia cósmica não

¹⁵⁸ Cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120407_veglia-pasquale_po.html. Acessado aos 26/12/2013

¹⁵⁹ NOLAN. *Jesus hoje*, p. 250

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 252

possui expressões tão eloquentes e explícitas quanto aquelas que recebem a escatologia da história e da pessoa.

A eucologia paga um tributo ao ambiente teológico de onde emerge. Este ambiente está marcado por mais de um milênio de concentração do discurso escatológico na escatologia individual e por uma recente redescoberta da escatologia da história. Todavia, outra vez a clarividência e o bom senso dos promotores da reforma litúrgica deixaram o espaço aberto para a ulterior, e sempre necessária, evolução do patrimônio litúrgico. Fizeram isso quando priorizaram uma continuidade criativa com a grande Tradição da Igreja em oração. Exemplificaremos essas afirmações com as temáticas da nova criação, da remissão dos pecados e do senhorio régio e universal de Cristo, tal como vem apresentadas no missal romano de Paulo VI.

a) O mistério do novo céu e da nova terra

Novo céu e nova terra ainda evocam para muitos uma espécie de regresso à inocência das origens, um retorno literal ao paraíso perdido por causa do pecado. O livro do Apocalipse ao tratar dessa temática se vale da bela simbologia e da narrativa teológica presentes no Gênesis. De fato, a nova Jerusalém – à semelhança do Éden – é a atravessada por um rio de água viva, límpida e cristalina (cf. Ap 22,1) e uma árvore da vida se ergue no centro da praça (cf. Ap 22,2). Todavia, uma compreensão da nova criação como mero retorno ao passado ideal, transforma o mistério pascal em mero reparo das consequências negativas da desobediência original. Todavia a páscoa de Cristo é muito mais que isso. O Ressuscitado não promove um regresso saudosista ao paraíso perdido. Toda a dinâmica pascal projeta a criação para frente, para um futuro novo que não é simples repetição de algo que já existiu¹⁶¹. Há uma continuidade com a etapa anterior pois Deus não rejeita a história da criação, todavia a ênfase está na novidade que o dom do Espírito promove, generosa e graciosamente, em todo o cosmos.

Na eucologia do missal ecoa essa novidade. A nova criação, como ação salvífica de Deus, abrange não só a humanidade, mas – a partir da humanidade redimida pela encarnação do Verbo – alcança todo o cosmos. É o que proclama o prefácio do Natal III (A restauração universal na encarnação): “gerado antes dos tempos, entrou na história da

¹⁶¹ Cf. MATIAS, J. Coelho. A Igreja do Apocalipse: crise e esperança. In CARVALHO, Carlos Pereira (org.). *Apocalipse: novo céu e nova terra*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1988, p. 114; MALDAME, Jean Michel. *Cristo para o universo: fé cristã e cosmologia moderna*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 187-190

humanidade para erguer o mundo decaído. Restaurando a integridade do universo, introduziu no Reino dos Céus o homem redimido”. No estabelecimento do novo céu e da nova terra a humanidade ocupará um posicionamento central. O gênero humano – por causa do Verbo encarnado e resuscitado - opera como a instância decisiva da epifania da nova criação.

b) A remissão dos pecados

Em seu mistério pascal, Cristo realizou a obra da salvação, destruindo o pecado e a morte. O fruto desta obra é a oferta generosa da reconciliação à humanidade pecadora. Reconciliação que se amplia em vista da restauração de todo o cosmos pela força da ressurreição de Cristo. À Igreja cabe anunciar pela pregação e celebrar nos sacramentos a vitória pascal de Cristo e comunicar ao mundo os seus efeitos salvíficos, sobretudo a remissão dos pecados.

A remissão dos pecados compreende-se na experiência do dinamismo existencial da passagem da morte-pecado à vida-graça. Morte e ressurreição são dois mistérios fundamentais da obra redentora de Cristo e duas realidades íntimas da vida da graça em cada cristão e em toda a comunidade eclesial¹⁶².

A tendência mais comum é a de se interpretar a expressão “remissão dos pecados” como sinônimo imediato de perdão dos pecados confessados. Entretanto, aqui desejamos assumir uma significação mais ampla que, englobando em si esse sentido mais usual, relacione-se diretamente com o efeito escatológico por excelência da eucaristia que é nos transformar em corpo eclesial de Cristo. Por sua vez, a partir do corpo eclesial, se expandirá aquele dinamismo salvífico rumo à constituição do corpo cósmico.

A unidade é uma das características fundamentais da vinda do Reino escatológico. A unidade relacional entre Deus e suas criaturas e de todo cosmos consigo mesmo é, da parte de Deus, o seu desígnio primigênio. A restauração dessa unidade em Cristo é o seu desígnio escatológico. O pecado instalou uma ruptura no equilíbrio relacional querido por Deus. Uma série de consequências, advindas da perda da unidade, desencadeou-se a partir dessa ruptura. A criatura humana e todas as outras criaturas foram afetadas por uma profunda dispersão existencial que as afastou e as opôs umas às outras. Esta realidade se impôs sobre a criação com suas marcas de divisão, destruição e morte. Por isso, emerge a partir desta situação um

¹⁶² Cf. FLÓREZ-GARCÍA, *La reconciliación con Dios*, p. 326.

clamor por salvação. O anseio mais profundo da criação passou a ser o seu ingresso na plenitude escatológica.

A experiência, não poucas vezes dolorosa, da ruptura e da dispersão impele a constituição da assembleia eucarística que, em Cristo, suplica ao Pai a remissão dos pecados. Assim, a remissão dos pecados, considerada num sentido mais amplo que o usual, consiste na eliminação de todos os componentes a-relacionais que o pecado implantou na existência da humanidade e de todo o cosmos¹⁶³. Em virtude da comunhão no único corpo sacramental, pede-se a entrada lá onde tudo é relação. Ou seja, pede-se o ingresso na definitividade da comunhão do Reino.

Fundamento e antecipação da esperança na ressurreição final e na renovação do cosmos é o mistério da eucaristia, “remédio da imortalidade” e “semente de incorrupção” para o cristão; mas também “páscoa inicial do universo” mediante a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue do Senhor¹⁶⁴.

Uma ousada intuição teológico-espiritual une eucaristia e escatologia final por meio destas palavras: “se a eucaristia é a causa da ressurreição do homem, não pode acontecer que o corpo do homem divinizado pela eucaristia seja destinado a decompor-se debaixo da terra a fim de contribuir para a renovação do cosmo? A terra nos come assim como nós comemos a eucaristia; não, portanto para nos transformar em terra, mas para que a terra se transforme em novos céus e nova terra. É fascinante pensar que os corpos dos nossos mortos cristãos têm a tarefa de colaborar com Deus na transformação do cosmo”¹⁶⁵.

A transformação escatológica da assembleia celebrante em corpo eclesial de Cristo, bem como todos os desdobramentos que brotam desta transformação, é o que nas orações pós-comunhão recebe o nome de reconciliação, salvação ou remissão dos pecados. Essa transformação escatológica da comunidade cultural num só corpo eclesial é tanto a expressão sacramental da aliança divina, que restaura a unidade relacional perdida, quanto o sinal inequívoco de que os comungantes aderiram à realidade definitiva inaugurada em Cristo.

Encontramos no missal expressões significativas da súplica pela remissão dos pecados como efeito escatológico da eucaristia: “que a comunhão no vosso sacramento nos purifique dos pecados e nos conduza á unidade” (Segunda-feira da 3ª semana da Quaresma), “sejamos contados entre os membros de Cristo cujo Corpo e Sangue comungamos” (5º

¹⁶³ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 308.

¹⁶⁴ Cf. CASTELLANO. Escatologia. *DL*, p. 358. Neste parágrafo o autor cita uma passagem de LUBICH, Chiara. *L'eucaristia*. Roma: Città Nuova, 1977, p. 80-82

¹⁶⁵ Ibid.

Domingo da Quaresma), “que vivam unidos no amor os que alimentais com o mesmo pão” (2º Domingo do Tempo Comum), “fazei-nos viver de tal modo unidos em Cristo, que tenhamos a alegria de produzir muitos frutos para a salvação do mundo” (5º Domingo do Tempo Comum), “esta comunhão na eucaristia prefigura a união dos fiéis em vosso amor, fazei que realize também a comunhão na vossa Igreja” (11º Domingo do Tempo Comum), “sejamos transformados naquele que recebemos” (27º Domingo do Tempo Comum), “esta sagrada comunhão, simbolizando a união dos fiéis em vós, realize a unidade da vossa Igreja” (Pela unidade dos cristãos-A).

Nessas orações pós-comunhão, fica evidenciado que a eucaristia significa e realiza a unidade da Igreja. Esta unidade é possível por causa da inserção da assembleia celebrante no mistério pascal de Cristo. Participando do culto eucarístico, a comunidade concorre para tornar, de forma sacramental, visível e efetiva esta realidade. A forma e a medida como isto se cumpre no plano concreto da existência dos membros do corpo eclesial de Cristo pertencem ao mistério da ação interior da graça. A celebração eucarística é dotada de uma singular eficácia naquilo que se ordena à santidade de toda a Igreja e de cada um dos fiéis. Esse dinamismo, entretanto, não termina na Igreja, pois esta não existe em função de si mesma, mas em função da humanidade e de toda a criação.

Este dinamismo eficaz também é expresso nas orações pós-comunhão: “o corpo e o sangue de Jesus Cristo, que oferecemos em sacrifício e recebemos em comunhão nos transmitam uma vida nova, para que, unidos a vós pela caridade que não passa, possamos produzir frutos que permaneçam.” (13º Domingo do Tempo Comum), “transformai-nos de tal modo pela vossa graça que em tudo possamos agradar-vos.” (21º Domingo do Tempo Comum), “que os vossos sacramentos produzam em nós o que significam” (30º Domingo do Tempo Comum).

As *post-communio* oferecem elementos preciosos tanto para uma iniciação ao mistério eucarístico quanto para uma autêntica mistagogia desse sacramento. O cristão que se aproxima da comunhão eucarística deve fazê-lo com a consciência de que participa do banquete da unidade e da graça e, portanto, como um membro vivo da Igreja e servidor de toda a criação.

A remissão dos pecados, celebrada e haurida na eucaristia, indica que ela representa e realiza a perfeição da unidade na caridade. Dos que tomam parte numa celebração eucarística, o que se exige é a disposição e o compromisso de encarnar nas suas

próprias vidas tudo o que a eucaristia significa. É o que claramente podemos perceber nas seguintes orações:

“Dai-nos proclamar nossa fé não somente em palavras, mas também na verdade das nossas ações para que mereçamos entrar no Reino dos céus” (9º Domingo do Tempo Comum), “unidos a Cristo por este sacramento, nós vos imploramos, ó Deus, que, assemelhando-nos a ele aqui na terra, participemos no céu da sua glória” (20º Domingo do Tempo Comum), “auxiliai sempre os que alimentais com o vosso sacramento para que possamos colher os frutos da redenção na liturgia e na vida” (25º Domingo do Tempo Comum).

Essas súplicas ganham todo o seu sentido e alcance quando libertadas de uma fixação eclesiocêntrica ou antropocêntrica. O pecado sujeitou não só a humanidade, mas toda a criação ao jugo pesado da dispersão relacional. Por isso o anseio de libertação atravessa o universo inteiro e não só a humanidade:

De fato toda a criação espera ansiosamente a revelação dos filhos de Deus; pois a criação foi sujeita ao que é vão e ilusório, não por seu querer, mas por dependência daquele que a sujeitou. Também a própria criação espera ser libertada da escravidão da corrupção, em vista da liberdade que é a glória dos filhos de Deus. Com efeito, sabemos que toda criação, até o presente, está gemendo como que em dores de parto, e não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos em nosso íntimo, esperando a condição filial, a redenção do nosso corpo (Rm 8, 19- 23).

Esse clamor por libertação ganha sua maior e mais perfeita expressão quando a Igreja se congrega em oração, sobretudo quando celebra a eucaristia. O mistério da nova criação efetiva-se na humanidade e no cosmos a partir da remissão dos pecados. A restauração do cosmos em sua plena comunhão com Deus (cf. Mt 19,28; At 3,21; Ap 21,1) corresponde à liberdade na glória a ser desfrutada pela humanidade e por toda a criação (cf. Rm 8, 17-18).

5.2.7 A conclusão escatológica do ano litúrgico: solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do universo

A solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo, foi instituída pelo Papa Pio XI em 1925 mediante a encíclica *Quas primas*. O contexto daquele momento histórico, marcado pelas consequências da 1ª Guerra Mundial (1914-1918) e pelo avanço da secularização e dos regimes totalitários nos países europeus, motivou uma comemoração litúrgica que celebrasse e proclamasse o reinado social de Cristo.

A reforma litúrgica transferiu esta solenidade do último domingo de outubro para o último domingo do tempo comum. Uma feliz iniciativa que deu a esta celebração um

significado mais amplo. Enfatizou-se assim a dimensão escatológica do Reino em sua consumação. A realeza de Cristo apresenta-o como centro e Senhor de toda história: alfa e ômega, primeiro e último, princípio e fim (cf. Ap 22,12-13)¹⁶⁶.

a) O prefácio

O prefácio desta solenidade é intitulado “Cristo, Rei do universo”. A renovação de todas as coisas em Cristo, por desígnio do Pai, é a manifestação da consumação do Reino. Evoca-se o simbolismo da unção real, sinal da ação do Espírito Santo, que consagra Jesus como sacerdote eterno e Rei do universo (cf. Sl 45,7; Hb 1,9):

Com óleo da exultação consagrastes sacerdote eterno e rei do universo vosso Filho único, Jesus Cristo, Senhor Nosso. Ele, oferecendo-se na cruz, vítima pura e pacífica, realizou a redenção da humanidade. Submetendo ao seu poder toda criatura, entregará à vossa infinita majestade um reino eterno e universal: reino da verdade e da vida, reino da santidade e da graça, reino da justiça, do amor e da paz.

Ao contrário dos outros reis, o local e as circunstâncias da unção real de Cristo e sua entronização são totalmente inéditos. Cristo é ungido e proclamado rei em sua paixão e morte de cruz (cf. Mt 27,29.37; Jo 19,14.18-22). A cruz é o trono onde ele é glorificado (cf. Jo 17,1-5). A ação régia mais eminente realizada por Cristo é a de oferecer-se como vítima pura e pacífica em vista da redenção da humanidade (cf. Hb 9,11-28; Ef 5,2). Tal como em outras comemorações litúrgicas, reaparece o tema da recondução da humanidade e de toda criação à plena relação com Deus por meio do seu Cristo. Esta recondução é descrita em termos de afirmação do poder e da soberania de Deus sobre toda a criação. Todas as criaturas, uma vez submetidas a Cristo, serão por ele entregues ao Pai (cf. 1Cor 15,28). A consumação do Reino é descrita com a atribuição de designativos escatológicos. Desta forma, o Reino é chamado de eterno e universal (cf. Hb 1,8; 12,28; 2Pd 1,11; Ap 11,15). É o Reino onde florescem plenamente a verdade e a vida, a santidade e a graça, a justiça, o amor e a paz (cf. Rm 14,17; Gl 5,19-25; Cl 1,13; 1Ts 2,12; Ap 12,10).

b) A eucologia menor da solenidade de Cristo Rei

A coleta¹⁶⁷ nos remete a uma série de textos paulinos. O primeiro deles é Ef 1,10: “recapitular tudo em Cristo, tudo o que existe no céu e na terra”. Em virtude de sua morte e

¹⁶⁶ Cf. BERGAMINI, *Cristo Festa da Igreja*, p. 436.

¹⁶⁷ Deus eterno e todo-poderoso, que dispusestes restaurar todas as coisas no vosso amado Filho, Rei do Universo, fazei que todas as criaturas, libertas da escravidão e servindo à vossa majestade, vos

ressurreição, ainda que de maneira não manifesta, Cristo já governa o universo (cf. At 2,32-36, Cl 1,15-20). O segundo texto é Rm 8,20-23. Nele se revela que a atual condição da criação não é a sua condição final. O tempo presente é antes um período de expectativa, à semelhança da mãe que aguarda o nascimento de seu filho. Há uma plenitude escatológica para a qual caminha toda a criação, e esta deseja ardentemente o seu cumprimento. A ação escatológica do Espírito já começou e será consumada quando a graça da ressurreição atingir a todos.

A oração sobre oferendas lança o seu olhar sobre a realidade histórica do mundo e, ao apresentar as oblatas, pede que “o vosso próprio Filho conceda paz e união a todos os povos”. A oração pós-comunhão relaciona a vida segundo a vontade de Deus (expressa na observância dos mandamentos) com o ingresso no Reino eterno: “Alimentados pelo pão da imortalidade, nós vos pedimos, ó Deus, que, gloriando-nos de obedecer na terra aos mandamentos de Cristo, Rei do universo, possamos viver com ele eternamente no Reino dos céus”.

Situada na conclusão do ano litúrgico, a solenidade de Cristo Rei é como que uma síntese de todos os mistérios de Cristo celebrados ao longo desse ano. O Cristo, Senhor e Rei universal, resplandece como aquele que vem e faz novas todas as coisas (cf. Ap 21,1-5). O reino eterno já pode ser acolhido no “aqui e agora” da existência mediante a aceitação amorosa do senhorio régio de Cristo.

5.3 Conclusão: a dimensão escatológica da eucaristia

A eucaristia é o sacramento do Reino de Deus. Por seu sacrifício, Jesus oferece aos discípulos um penhor da vinda escatológica do Reino. É ele mesmo que encarna esse Reino: o seu corpo e o seu sangue. A primeira etapa da realização desse Reino culmina na própria eucaristia. A Igreja peregrina reconhece na eucaristia o centro da vida espiritual no Reino instaurado por Jesus. Robustecidos pelo “pão que alimenta e que dá vida” e pelo “vinho que nos salva e dá coragem” (oração eucarística V) os discípulos do Senhor já podem pregar as alegrias do Reino vindouro e antecipar profeticamente a sua realização enquanto realizam sua peregrinação pelos caminhos da história. A Igreja, nutrida pela eucaristia, converte-se em abertura para o futuro e aguarda, com júbilo esperançoso, a entrada definitiva no Reino e a consumação da páscoa em sua totalidade¹⁶⁸. O corpo eclesial de Cristo, germe

glorifiquem eternamente.

¹⁶⁸ Cf. DHAVAMONY, Mariasusai. Teologia cristã das religiões e eucaristia. In BROUARD,

sacramental do seu corpo cósmico, é também a esposa do Senhor que, vivificada pelo Espírito e unida a todo o cosmos clama por sua vinda:

O Espírito e a esposa dizem: “Vem!” aquele que ouve também diga “Vem!”. Quem tem sede, venha, e quem quiser, receba de graça a água vivificante. Aquele que dá testemunho destas coisas diz: “Sim, eu venho em breve”. Amém! Vem, Senhor Jesus! (Ap 22, 17.20)

CONCLUSÃO

Nossa pesquisa se desenvolveu em torno desta questão: *é possível redizer a esperança cristã a partir da eucologia do missal romano de Paulo VI?* A resposta é positiva. Redizer a esperança, tomando a liturgia como lugar teológico, é uma tarefa exequível. Sua concretização pede três atitudes fundamentais: debruçar-se sobre o texto litúrgico e indagar sobre que esperança nele se manifesta, considerar as repercussões da esperança celebrada no mundo atual e trilhar um itinerário mistagógico tanto na reflexão teológica quanto na vida litúrgica das comunidades cristãs.

Redizer a esperança é uma necessidade permanente. É tarefa a ser cumprida por cada geração cristã. Durante quase dois milênios o discurso escatológico cristão configurou a esperança no Ocidente. Praticamente não havia oposição ou proposta alternativa no âmbito religioso ou filosófico. Todavia, com o advento da modernidade, este cenário experimentou uma mudança radical. A esperança cristã enfrentou um incisivo processo de questionamento, relativização e negação. O secularismo sob várias formas, o ateísmo militante, o materialismo, a suspeita intelectual e a crítica ideológica geraram um novo ambiente cultural e, com ele, novos desafios.

Pensadores cristãos e teólogos não assistiram passivamente ao movimento de refutação de sua esperança. Desde o final do século XVIII emergiu um processo amplo, complexo e diversificado de reação. As iniciativas em prol da esperança cristã redita foram as mais variadas: a apologética, o diálogo filosófico, as tentativas de articulação entre credo cristão e as exigências da modernidade. No campo específico da teologia ocorreu a redescoberta da escatologia bíblica, sobretudo do eminente caráter escatológico da pregação e da práxis de Jesus, e da densidade escatológica da vida da comunidade cristã primitiva. O movimento teológico de retorno às fontes cristãs colocou os estudiosos em contato com a riqueza do legado patrístico e com o patrimônio litúrgico da Igreja antiga. O diálogo com o mundo moderno, aliado à sensibilidade diante das grandes questões corrente, possibilitaram à reflexão teológica novas abordagens da esperança cristã.

Este processo, cujas linhas gerais aqui brevemente recordamos, prossegue o seu caminho histórico. Dentre os seus desdobramentos no campo da teologia está a redescoberta da liturgia como lugar teológico da escatologia. A esperança cristã também se revela sob a forma de eucologia. Por seu caráter existencial e cotidiano a liturgia é excelente instância de proximidade entre o discurso teológico e a vida cristã concreta. Não se trata, porém, de perverter a liturgia numa espécie de instrumento de atualização teológica. O risco desse desvio existe. Todavia, por causa dele, não podemos perder as múltiplas oportunidades que a liturgia nos oferece de proclamar e vivenciar a esperança cristã.

A primeira descoberta que esta pesquisa nos ofereceu se relaciona com a mistagogia. A mistagogia é um caminho viável quando se trata de redizer a esperança mediante a liturgia. Tanto a reflexão teológica quanto a assimilação existencial da escatologia pelas comunidades cristãs são amplamente favorecidas por um itinerário mistagógico. Ao lado dessa descoberta há também o reconhecimento dos obstáculos a serem superados. A mistagogia, durante séculos, tornou-se distante tanto da reflexão teológica quanto da vida da maior parte dos cristãos.

Nessa perspectiva - ao falar sobre a eucaristia, sobretudo na Igreja Latina do Ocidente - Cesare Giraudo constata um inegável mal-estar, sentido na própria liturgia (mal-estar celebrativo) e na reflexão teológica (mal-estar especulativo). Sob o aspecto celebrativo o mal-estar é experimentado devido a uma mentalidade que reduziu a eucaristia ao gesto da consagração, desvinculando-a do movimento da oração eucarística como um todo. A própria oração eucarística foi entendida como um conjunto de orações independentes que circundam a consagração. “Essas orações são pronunciadas pelo celebrante pela simples razão de estarem no missal; mas sobre o seu significado caiu, desde há mil anos, uma densa névoa de desatenção”¹. Esta situação impacta negativamente não só as celebrações litúrgicas, mas ultrapassa-as. Afeta a compreensão da eucaristia e das realidades intimamente a ela unidas, como é o caso da Igreja e da esperança escatológica.

O mal-estar especulativo acompanha o caminho da teologia sacramental por todo o segundo milênio. Estudou-se a eucaristia a partir de certas categorias (existência, essência, efeitos, ministro, sujeito) que esclareceram o seu significado dentro de um sistema teológico maior: o método escolástico. Por outro lado, a teologia eucarística foi desastrosamente desligada do seu contexto vital: a própria celebração litúrgica. As consequências foram tremendas.

¹ GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 1

Amputando a referência à *lex orandi*, o teólogo do II milênio eliminou a referência dinâmica da eucaristia à Igreja. Pondo a *narração da instituição* num isolamento áureo, não esteve mais em condições de captar sua referência imprescindível à *epiclese*, em particular à *epiclese escatológica*, na qual se pede que, em virtude da comunhão com o único *corpo sacramental*, sejamos transformados no único *corpo eclesial*. Fazendo assim, o teólogo do II milênio fez a teologia da eucaristia pagar um preço bem caro, já que esqueceu que a presença real não é um fim em si mesma, mas visa construir a Igreja².

O abandono metodológico e sistemático da *lex orandi* repercutiu não só na teologia elaborada no ambiente acadêmico, mas também na pregação e na catequese, e daí no cotidiano eclesial. Por sua vez, a dimensão escatológica da eucaristia não foi negada, mas dela se tratou de forma tão abstrata que, por isso, caiu no esquecimento. Expressões como *pregustação*, *antecipação dos bens celestes*, *penhor da vida futura* são termos belos, mas pouco significativos, pois desconectados do contexto celebrativo que lhes deu origem.

A libertação do mal-estar celebrativo e especulativo pede o afastamento da metodologia parcial e estática do segundo milênio e a redescoberta da metodologia global e dinâmica, típica dos Padres. Trata-se de assumir a chave de leitura que tem como referência privilegiada a celebração litúrgica.

Expressão perfeita da metodologia dos Padres são as catequeses mistagógicas, que como prática de teologia sacramental constituem um itinerário-modelo insuperável. Elas se apresentam como verdadeiros tratados de teologia global e dinâmica, nos quais a *lex credendi* (ou normativa da fé) irrompe de modo vital da imediata compreensão da *lex orandi* (ou normativa da oração). Os Padres especulam no culto e a partir do culto, preocupados, no tocante aos sacramentos e à eucaristia em particular, não em dar forma sistemática ao mistério, mas em introduzir o neófito ao mistério mesmo, através de uma compreensão orante³.

A esperança redita requer a indispensável reflexão teológica, todavia os avanços teológicos muitas vezes ficam retidos num nível de elaboração e expressão que os isola da maior parte das comunidades cristãs. A teologia é elaborada não pelo puro prazer da especulação, mas em vista da edificação da Igreja. O encontro entre a contribuição dos teólogos e a fé cristã vivida se dá no cotidiano. A liturgia é a expressão cotidiana por excelência na vida eclesial. Com isso não queremos superestimar a vida litúrgica a ponto de desmerecer outras formas de interação criativa que existem e operam com alcance e eficácia, mas desejamos destacar aquilo que o Concílio Vaticano II reconheceu: “A liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana a sua força” (SC 10).

² Ibid., p. 7

³ Ibid., p. 8

Semanalmente milhões de pessoas ao redor do mundo participam da eucaristia. O desafio é favorecer o aprendizado e a vivência da liturgia que as capacite a passar da materialidade e da formalidade dos ritos ao seu sentido simbólico, à realidade que se esconde nesses ritos, ao mistério. Existe um caminho que possibilita a passagem do “sinal sensível” ao “mistério do rito”. É a mistagogia. Na superação do duplo mal-estar celebrativo e especulativo cabe à mistagogia desempenhar um papel central.

Ressaltamos a mistagogia não só como o eixo de um método teológico, válido e eficaz, para a teologia dos sacramentos. Reconhecemos na mistagogia aquele ambiente vital mais propício para a proclamação e a vivência da esperança cristã hoje. O caminho mistagógico, grande inspirador da teologia sacramental contemporânea, deve também se tornar acessível a toda comunidade cristã. Esta acessibilidade deve ser entendida não no sentido estrito da reflexão teológica, mas como princípio norteador de atividades fundamentais da vida da Igreja como a catequese, a pregação, a espiritualidade, a vida litúrgica. Sua efetivação prática comporta uma sequência de momentos experienciados pela comunidade cultural⁴.

Em linhas gerais, o caminho mistagógico assim se configura: o primeiro momento se dá a partir do próprio *rito*. O ponto de partida é a *recordação da celebração litúrgica vivida* (as orações, os cantos, os gestos, os símbolos, a palavra ouvida, a assembleia litúrgica reunida). O segundo momento é o contato com a *raiz bíblica do evento salvífico celebrado*. Nele temos a explicitação da salvação celebrada no rito, efetuada mediante os textos bíblicos e o aprofundamento teológico. Por fim, o *retorno ao rito* e a revelação de como por ele se realiza – numa dinâmica sacramental - tudo o que foi explicitado⁵. O itinerário mistagógico tem destino preciso: a encarnação do mistério celebrado na vida da comunidade celebrante, convertendo-a em sinal salvífico e agente transformador no mundo.

Não se trata de descrever ou analisar a ação ritual, e muito menos o mistério celebrado, como se fosse um objeto fora de nós. É preciso levar a intuir a profundidade daquilo que Deus realizou em nós, em mim pessoalmente, e os laços que nos unem a ele e nele. É preciso levar a descobrir, agradecidos, que participamos da história de todo um povo, de toda a humanidade. O próprio Deus está inserido nessa história, principalmente pela vida,

⁴ A sequência e a caracterização desses momentos são feitas de maneira distinta pelos vários especialistas. Essa diferença não compromete a significação do caminho mistagógico que intentam descrever, mas ressaltam um ou outro aspecto dele. Optamos por uma forma mais condensada.

⁵ Cf. BUYST, Ione. O método mistagógico. In: *Revista de Liturgia*, n. 203, São Paulo, 2007, p. 19; TABORDA, Francisco. Da liturgia à catequese: por uma catequese mistagógica dos sacramentos. *Revista de liturgia*, n. 192, São Paulo, p. 4-7, 2005

morte e ressurreição de Jesus, o Cristo. A celebração expressa aquilo que somos chamados a viver a todo o momento: nossa ligação vital com Jesus Cristo, no Espírito Santo; nosso caminho comunitário e pascal, nossa missão na sociedade⁶.

O silêncio escatológico, sentido fortemente na Igreja dos últimos cinquenta anos, pode ser superado. A esperança cristã é sempre nova, capaz de encantar e conferir sentido à existência humana, à história e a toda criação e de gerar novos engajamentos em prol da liberdade e da vida plena. Nesse sentido, a redescoberta da mistagogia é um fator decisivo.

A segunda descoberta que nossa pesquisa possibilitou foi a compreensão mais acentuada do valor do missal romano de Paulo VI. Este livro litúrgico é emblemático. Sintetiza em si toda uma longa caminhada de redescoberta e de renovação da liturgia católica. É um dos grandes frutos do Concílio Vaticano II e expressão viva de sua recepção no cotidiano da vida eclesial. Este missal também é um sinal de contradição. Desde o início, contestado pelos tradicionalistas e apontado como exemplo do rompimento desastroso com a Tradição. Desagradou também aos setores mais progressistas, desejosos de mudanças mais profundas e contínuas. Todavia, sem negar as limitações próprias de toda obra humana, o missal romano de Paulo VI expressa e torna acessíveis aos fiéis progressos notáveis da pesquisa litúrgica e da teologia. Ambas trilharam frutuosamente o caminho da “volta às fontes” e do diálogo e sadia interação com o mundo moderno.

A renovação da escatologia não só repercutiu, mas foi assimilada ao processo de composição do missal romano de Paulo VI. A centralidade conferida ao mistério pascal de Cristo, o abandono de expressões escatológicas pessimistas ou moralizantes, a compreensão dos novíssimos a partir da páscoa de Cristo, a consideração do sentido escatológico da atividade humana, a referência à condição peregrina da Igreja exemplificam este feliz intercâmbio. Por outro lado, o missal romano também pode fecundar a reflexão teológica ao evidenciar elementos que ainda não foram devidamente aprofundados pela teologia. O protagonismo do Espírito Santo na transformação escatológica da humanidade, da história e do cosmos é um tema que entra nessa ordem.

O missal romano de Paulo VI não é uma obra perfeita. Não entraremos aqui numa apresentação das críticas e reparos que lhe fazem vários teólogos e liturgistas sensatos. Em termos de escatologia, o que constatamos – de modo mais notável - é a insuficiência de expressões eucológicas que manifestem, de forma explícita e contundente, a esperança cristã referente à consumação do cosmos. Neste sentido, como aludimos ao tratar anteriormente

⁶ Cf. BUYST, Ione. O método mistagógico, p.19

dessa temática, o missal romano de Paulo VI paga tributo ao tempo em que foi elaborado. Naquele período a renovação da escatologia não havia aprofundado devidamente essa dimensão da esperança cristã.

Ainda hoje a escatologia do cosmos é uma área cujo desenvolvimento está em seus primeiros passos. É uma frente de trabalho teológico das mais promissoras e desafiantes. Enquadra-se no amplo esforço de repensar a posição do ser humano no cosmos. A autossuficiência antropocêntrica limitou gravemente as várias formas de saber humano, a ponto de se considerar o cosmos apenas como fonte de recursos ou como mero cenário da existência humana. A teologia não ficou imune ao poder desse paradigma, reforçado pelo advento da modernidade totalmente centrada no sujeito. Por esta razão, a páscoa em suas dimensões cósmicas ainda soa como grande novidade. No futuro, provavelmente, surgirá uma eucologia com claros acentos escatológico-cósmicos. Isso dependerá não só da reflexão teológica, mas da assimilação existencial dessa face do mistério pascal pela comunidade cristã que, de sua parte, exprimirá sob a forma de oração as dimensões universais de sua esperança.

A reflexão sobre a relação *lex orandi-lex sperandi* demonstra que o mistério pascal e o mistério escatológico são um único e mesmo mistério. É a salvação comunicada à humanidade a partir da história. É a recapitulação pascal de todas as coisas em Cristo. Celebrar o memorial eucarístico, na esperança da vinda do Senhor, é pedir que suceda em toda a criação o que já aconteceu na humanidade de Jesus: a ressurreição. A parusia é o último ato da história da salvação. É coroamento de um longo processo, configurado como passagem rumo à plena transformação em Cristo. É páscoa de toda a criação. É superação definitiva de tudo aquilo que nos impede de estar com o Senhor e ser um com ele.

A criação ainda não alcançou tudo o que lhe promete a ressurreição de Cristo. Todavia, o mistério pascal já imprimiu nela um dinamismo irrefreável rumo à consumação. Desta forma, a Igreja se rejubila pelo dom pascal recebido e aguarda o pleno cumprimento da promessa, ainda não plenamente realizada.

O Espírito Santo anima a esperança da Igreja e a impulsiona em sua peregrinação terrestre. Por esta razão, a assembleia eucarística assume como suas as palavras da Escritura que dizem: “O Espírito e a esposa dizem: vem! Aquele que ouve também diga: vem!” (Ap 22,17a).

BIBLIOGRAFIA

Fontes

BÍBLIA SAGRADA: Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2001.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo/Petrópolis: Loyola/Vozes, 1999.

COMPÊNDIO do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1995.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI – Tradução portuguesa da 1ª edição típica para o Brasil. São Paulo: Paulinas, 1973.

MISSAL ROMANO restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI – Tradução portuguesa da 2ª edição típica, São Paulo: Paulus, 1992.

MISSALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratus auctoritate Pauli P.P. VI promulgatum editio Typica tertia, Roma: Typis Poliglotis Vaticanis, 2002.

Instrumentos

BORRIELO, Luigi. *Dizionario de mistica*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

BROUARD, Maurice. (Org.). *Eucharistia*: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2003.

CABROL, Ferdinand e LECLERQ, Henri. *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1907.

DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.

ENCHIRIDION VATICANUM. Bologna: Dehoniane, 1995.

FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín a traves del tiempo*. Monte Carmelo: Burgos, 2001.

FLORISTÁN SAMANES; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

INSTRUÇÃO GERAL SOBRE O MISSAL ROMANO. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

- KREITZER, Larry J. Escatologia in HAWTHORNE, Gerald. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008
- LACOSTE, Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004
- LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. (Org.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994.
- LODI, Enzo. *Enchiridion fontium liturgicorum*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1979.
- PACOMIO, Luciano (org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- RODRÍGUEZ, Aparício; CANALS CASAS, Angel (Org.). *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M (Org.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SODI, Manlio; TONIOLO, Alessandro. *Concordantia et índices missalis romani*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- STÖGER, Alois (Org.). *Dizionario di teologia biblica*. Brescia: Morcelliana, 1975.
- ZITNIK, Maksimilijan. *Sacramenta: bibliografia internationalis*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

Bibliografia principal

- AMATA, Biagio. La speranza “celebrata”. Testimonianze patristiche. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 212-244, 1994.
- ANCONA, Giovanni. *Escatologia Cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003.
- _____. L’escatologia Cristiana. Lo stato attuale della ricerca. *Lateranum*, Roma, n. 1, p. 261-274, 2009.
- AUER, Johann, RATZINGER Joseph. *Escatología: la muerte e la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.
- BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965
- BENTO XVI. *Carta encíclica Spe Salvi: sobre a esperança cristã*. São Paulo: Paulinas, 2007
- BERGAMINI, A. *Cristo, festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1994
- BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Qual é o nosso destino final?* São Paulo: Paulus, 2007.
- BRANCATO, F. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*. Bologna: ESD, 2002.
- BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição*. Vozes: Petrópolis, 1980.
- _____. *Vida para além da morte. O presente, seu futuro, sua festa, sua contestação*. Vozes: Petrópolis, 1991.

- BOFF, Clodovis. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Ave Maria, 2012.
- BOROBIO, Dionísio. (org.). *A celebração na Igreja*. 3 vol. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOUYER, Louis. *Eucharistie: theologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai: Desclée, 1996.
- CALATI, Bruno. La speranza “celebrata”. Nello spirito del medioevo/ Gregorio Magno. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p.245-261, 1994.
- CAPIZZI, Nunzio. La dimensione ecclesiale della speranza cristiana. *Laós*, Catania, p. 60-79, 2009.
- CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CHARDONNENS, Denis. Eternité Du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l’eucharistie. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 99, p. 159-180, 1999.
- CHUPUNGO, Anscar. *Liturgias do futuro: processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CONGAR, Yves. *Ele é o senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- _____. *O Rio da Vida corre no Ocidente e no Oriente*. São Paulo, Paulinas, 2005.
- DANIÉLOU, Jean. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964.
- _____. *Bíblia e liturgia*. A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2013.
- DODD, Charles Harold. *Les paraboles du Royaume de Dieu*. Paris: Du Seuil, 1977.
- _____. *La prédication apostolique et son développement*. Paris: Universitaire, 1964.
- DUMAS, Antoine. Les sources du nouveau Missel Romain. *Notitiae*, Roma, n. 60-68, vv. p. 1971.
- _____. Le orazioni del messale. Criteri di scelta e di composizione. *Rivista Liturgica*, Torino, n. 58, p. 92-102, 1971.
- GIORGETTI, Antonio M. La speranza “celebrata”. Nello spirito del medioevo/ S. Bernardo. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 262-279, 1994.
- GIRAUDO, Cesare. (org.). *Il messale romano: tradizione, traduzione, adattamento*. Roma: Edizione Liturgiche, 2003.
- _____. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Redescobrimos a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUARDINI, Romano. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.
- HANI, Jean. *El simbolismo del templo Cristiano*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1983.
- JOÃO PAULO II. *Carta apostólica Dies Domini: sobre a santificação do domingo*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- JOURNEL, Pierre. La composition des nouvelles prières eucharistiques. *La Maison Dieu*, Paris, n. 94, p. 47, 1968.
- JUNGSMANN, Josep Andreas. *El sacrificio de la misa*. Madrid: Editorial Católica, 1959.

- _____. *Missarum Solemnia*: origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana. Milano: Ancora, 2004.
- KEHL, Medard. *¿Y después del fin, qué?* Bilbao: Desclée, 2003.
- LIBÂNIO, João Batista.; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã*: o novo céu e a nova terra. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LÓPEZ MARTÍN, Julián. *No Espírito e na Verdade*: introdução antropológica à liturgia. V. 2, Petrópolis: Vozes, 1997.
- MAGGIANI, Silvano. La speranza “celebrata”. Negli attuali libri liturgici. – 1. Nel linguaggio non verbale. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 281-302, 1994.
- _____. La chiesa come luogo della comunità celebrante. *Rivista Liturgica*, Torino, n.4, p. 616-629, 1979.
- MAQUEDA, Adolfo Lucas. *La pneumatología litúrgica en la obra de Don Achille Maria Triacca*. Barcelona: CPL, 2012.
- MAZZA, Enrico. La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. *La Maison Dieu*, Paris, n. 220, p. 89-104, 1999.
- _____. *Le odierne preghiere eucharistique*: testi, documenti editi e inediti. Bologna: Dehoniane, 1991.
- MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início*. Breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.
- MONGEOT, Louis. Recherches actuelles sur le dimanche. *La Maison Dieu*, Paris, n. 124, p. 55-72, 1975.
- NOCENT, Adrien. *Celebrare Gesù Cristo*. L’anno litúrgico. Assis: Cittadella, 1976.
- PISTOIA, Alessandro. Linguaggio e liturgia. *Ephmerides Liturgicae*, Roma, n. 92, p. 214-237, 1978.
- _____. Introduzione critica al dibattito recente sul linguaggio liturgico. *Ephemerides Liturgicae*, Roma, n. 94, p. 3-26, 1980.
- _____. et al. *Il linguaggio liturgico*. Prospettive teologiche e indicazioni pastorali. Bolonha: Dehoniane, 1981.
- _____. L’ambiente della celebrazione eucaristica. *Ephemerides Liturgicae*, Roma, n. 83, p. 409-421, 1969.
- RAFFA, Vincenzo. *Liturgia eucaristica. Mistagogia della messa*: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Roma: Edizioni liturgiche, 1998.
- RICO PAVÉS, José. *Escatologia Cristiana*. Murcia: UCAM, 2002.
- RUIZ DE COPEGUI, Juan A.. *Eukharistia-verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luís. *La Páscoa de la creación*: escatologia. Madrid: BAC, 2000.
- SAYÉS. José Antonio. *Escatología*. Madrid: Pelicano, 2006.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações Bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SOULETIE, Jean Louis. L’espérance chrétienne dans les sociétés postmodernes. *Nouvelle Revue théologique*. Bruxelles, n. 131, p. 588-599, 2009.

SIRBONI, Silvano. I luoghi e i tempi sacri. *Rivista de Pastorale Liturgica*, Brescia, n. 121, p. 32-42, 1983.

SOUSA, José Antonio Gil. Espírito Santo y Eucarístia. *Auriensia*, Ourense, V. 9, 2006, p. 21-33.

SUSIN, Luiz Carlos. *Assim na terra como no céu: brevíloquio sobre escatologia e criação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SUSTAETA, José Miguel. *Misal y eucaristia: estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo misal romano*. Valencia: Soler, 1979.

TABORDA, Francisco. Esperando sua vinda gloriosa: eucaristia, tempo e eternidade. *Itaici*, São Paulo, n. 61, p. 5-18, 2005.

_____. Lex orandi - Lex Credendi: origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, n. 249, p. 71-86, 2003.

_____. *Memorial da Páscoa do Senhor*. São Paulo: Loyola, 2009

_____. Da celebração à teologia. Por uma abordagem mistagógica da teologia dos sacramentos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 64, p. 588-615, 2004.

_____. *Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. A ação do Espírito Santo na eucaristia: a propósito do nº 1333 do Catecismo da Igreja católica. *Revista eclesiástica Brasileira*, n. 288, Petrópolis, p. 588-615, 2013.

_____. Da liturgia à catequese: por uma catequese mistagógica dos sacramentos. *Revista de liturgia*, n. 192, São Paulo, p. 4-7, 2005.

TRUDU, Fabio. La speranza “celebrata”. Negli attuali libri liturgici. – 1. Nel ciclo santorale. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 317-343, 1994.

URÍBARRI, Gabino. Escatología e eucaristia. Notas para uma escatologia sacramental. *Estudios Eclesiásticos*. Madrid, n. 312, p.67,2005.

URTASUN, Cornelio. *Las oraciones del misal: escuela de espiritualidad de la Iglesia*. Barcelona: CPL, 1995

VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009

VANNI, Ugo. Lo Spirito e la Sposa dicono: “vieni”! L’Apocalisse liturgia della speranza. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 193-211, 1994..

VISENTIN, Pelagio. La speranza “celebrata”. Negli attuali libri liturgici. – 1. Nell’eucologia del ciclo temporale. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 303-316, 1994.

Bibliografia complementar

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1992.

AFONSO DE LIGÓRIO. *Preparação para a morte*. Petrópolis: Vozes, 1956.

- ALBERTUS MAGNUS. *Opera omnia*. Parisii: Bognet, 1890.
- ALDÁZABAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Gestos e símbolos*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003.
- ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica: seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri*. Florentia: Quaracchi, 1955.
- AMATA, Biagio. Il linguaggio non verbale (e Le sue relazioni con il linguaggio verbale) nella riflessione dei padri e del medioevo. *Rivista Liturgica*, Torino, n.5-6, p. 658-720, 1996.
- ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro. *Eis que faço novas todas as coisas: teologia apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ANTÓN, Angel. *La Iglesia de Cristo*, Madrid: BAC, 1977.
- ATHENAGORAS. De resurrectionem mortuorum. In *Gli aplogetici greci*. Roma: Città Nuova, 1986.
- AZEVEDO, Marcelo C. de. *Entroncamentos e entrelaços. Vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARBA, Maurizio. *Il messale romano: tradizione e progresso nella terza edizione típica*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador: a Igreja questionada e acreditada*. São Paulo: Loyola, 1994.
- BARTH, Karl. *L'Epistola ai Romani*. Milano: Feltrinelli, 1962.
- _____. *Bosquejo de dogmatica*. Buenos Aires: La Aurora, 1954.
- BECKHÄUSER, Alberto. *Novas mudanças na missa*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A liturgia da missa: teologia e espiritualidade da eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Celebrar a vida cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Símbolos litúrgicos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BELLARMINO, Robertus. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Napoli: Josephum Giuliano, 1856.
- _____. *L'arte di ben morire*. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- BELLOSO, Josemaria Rovira. *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 2000.
- _____. *Sociedad y Reino de Dios*. Madrid: PPC, 1992.
- BENDINELLI, Guido. L'escatologia origeniana. *Sacra Doctrina*. Bologna, n.43, p. 7-27, 1998.
- BÉRAUDY, Roger. Les rites de préparation à la communion. *La Maison Dieu*, Paris, n. 100, p. 59- 71, 1969.
- BERINGER, Rowan. *La Redención*. Barcelona: ELE, 1931.

- BINS, Cláudio. Luiz. Deus criador na liturgia. *Perspectiva Teológica*. São Paulo, n. 1, p. 25-36, 1969.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Dogmas marianos: síntese catequética-pastoral*. São Paulo: Ave Maria, 2010.
- BONACCORSO, Giorgio. Il culto di Dio nei gesti dell'uomo. *Rivista Liturgica*, Torino, n.5-6, p. 637-657, 1996.
- _____. La festa: um tempo senza tempo. *Rivista Liturgica*, Padova, n.3, p. 327-346, 1997.
- _____. Il linguaggio non verbale nella liturgia. *Rivista Liturgica*, Torino, n.1, 9-23, 1991.
- BORDONI, Marcello. *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo*. Perugia: Herder, 1982.
- _____; CIOLA, Nicola. *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Dehoniane: Bologna, 2000.
- BOROS, Ladislaus. *The momento of truth: mysterium mortis*. London: Burns & Oates, 1965.
- BOSELLIAL, G. Adviento: celebrar a salvación esperada. *Actualidad Liturgica*. Ciudad de México, n. 187, p. 7-9, 2005.
- BOTTE, Bernard; MOHRMANN, Christine. *L'Ordinaire de la Messe*. Paris: Cerf, 1953.
- BOULENGER, Auguste. *Doutrina Católica*. São Paulo: Francisco Alves, 1927.
- BOUYER, Louis. *Eucharistie: theologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai: Desclée, 1996.
- BOURGEOIS, Henri. *La speranza ora e sempre*. Brescia: Queriniana, 1987.
- BRAGA, C. Il nuovo Messale Romano. *Ephemerides Liturgicae*, Roma, n. 84, p. 249-252, 1970.
- BRENA, Gian Luigi. *La teologia di Pannenberg: cristianesimo e modernità*. Casale Monferrato: Marietti, 1993.
- BROVELLI, Franco. Le radici della riforma liturgica. *Rivista liturgica*, Torino, n. 7, p. 145-166, 1990.
- BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Quando o Cristo vem... a parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BUGNINI, Annibale. Situación actual de la reforma liturgica. *Phase*, Barcelona, n. 78, p.12-28, 1973.
- BULTMANN, Rudolf. *History and eschatology: the presence of eternity*. New York: Harper & Row, 1957.
- BUYST, Ione. O método mistagógico. *Revista de Liturgia*. São Paulo, n. 203, p.19, 2007.
- BUZZI, Franco. *Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*. Milano: Glossa, 1995.
- CABIÉ, R. Le nouvel "Ordo Missae". *La Maison Dieu*, Paris, n. 100, p. 21-35, 1969.
- CALVINO, Giovanni. *Istituzione della Religione Cristiana*. Torino: UTET, 1971.
- CANTALAMESSA, Raniero. *La pasqua nella Chiesa antica*. Torino: Sei, 1978.
- _____. *La Pasqua della nostra salvezza*. Genova: Marietti, 1989.

- CARLE, P.L. Irénée de Lyon et les fins dernières. *Divinitas*. Roma, n. 34, p. 57-72, 1990.
- CARVALHO, Carlos Pereira (org.). *Apocalipse: novo céu e nova terra*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1988.
- CARVALHO, Maria Manuela de. *A consumação do homem e do mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- CASARIN, Giuseppe (org.). *Leccionário comentado: regenerados pela Palavra de Deus*. Lisboa: Paulus, 2009.
- CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CATELLA, Alceste. Il valore catecumenale e mistagogico dell'anno litúrgico. *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 387-400, 1997.
- CAVALCOLI, Giovanni. Morte e risurrezione nel pensiero di Karl Rahner. *Sacra Doctrina*, Roma, n. 3, p.28-71, 1998.
- CAULY, Eugene. *Curso de instrução religiosa*. São Paulo: Francisco Alves, 1914.
- CHARPENTIER, Etienne. *Cristo ressuscitou*. São Paulo: Paulus, 1984.
- CERFEAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- CIBIEN, Carlo. Comunicazione non verbale nella preghiera eucarística. *Rivista Liturgica*, Torino, n.5-6, p. 721-732, 1996.
- COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS. Problemi attuali di escatologia. *Gregorianum*, Roma, n. 73, p. 395-435, 1992.
- CONGAR, Yves. *Vaste monde ma paroisse*. Paris: Cerf, 2000.
- CONROW, Mary C. *Awakening universe, emerging personhood: the power of contemplation in an envolving universe*. Lima: Wyndham Hall Press, 2002.
- CORBIN, Michel. *La Pâque de Dieu*. Quatre études sur Saint Anselme de Cantorbéry. Paris: Cerf, 1997.
- COZZI, A. Ripensare la risurrezione e/o annunciare il risorto? *Teologia*, Milano, n. 34, p. 185- 222, 2009.
- CULLMANN, Oscar. *Salvation in history*. New York: Harper & Row, 1967.
- _____. *Cristo e il tempo: la concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*. Bologna: Mulino, 1965.
- _____. *Il mistero dela redenzione nella storia*. Bologna: Mulino, 1966.
- DALLEY, Brian E. *Origens da escatologia cristã: a esperança da Igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994.
- DALMAIS, Irénée-Henri. L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique. *La Maison Dieu*, Paris, n. 85, p. 92-100, 1966.
- DANEELS, Godfried. Vingt ans après la "constitution sur la liturgie". Quelques réflexions sur la vie liturgique dans l'Eglise. *La Maison Dieu*, Paris, n. 162, p. 11-123, 1989.
- DE LUBAC, Henri. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore I-II*. Milano: Jaca Book, 1981.

- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- DE MARCHI, Sergio. *Gesù Cristo pienezza del tempo*. Padova: Messaggero, 2001.
- DONADEO, Maria. *O ano litúrgico bizantino*. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- DUNN, James D.G. *A teologia apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.
- ELSHTAIN, Jean Bethke. *Augustine and the limits of politics*. South Bend: Notre Dame University Press, 1995.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'ortodossia*. Bologna: Dehoniane, 1981, p. 474-476.
- FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 325-336.
- FALSINI, Rinaldo. *et al. Liturgia cristiana, messaggio di speranza*. Padova: Messaggero, 1973.
- FELLER, Vítor Galdino. Eucaristia e Reino de Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 41, p. 83-110, 2005.
- FILORAMO, Giovanni. *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri*. Roma: Borla, 1997.
- FISICHELLA, Rino. *Storia della teologia III*. Bologna: Dehoniane, 1996.
- FLÓREZ-GARCIA, Gonzalo. *La reconciliación con Dios: estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia*. Madrid: BAC, 1971.
- FORTE, Bruno. *Maria: mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FRANCESCONI, Gianni. Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi di Avvento-Natale-Epifania del Messale Romano. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 4, p. 643-645, 1972.
- _____. Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi Pasquale del Messale Romano. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, p. 207-229, 1975.
- FROSINI, Giordano. *A teologia hoje: síntese do pensamento teológico*. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro, 2001.
- GIAVINI, G. Per una teologia bíblica del tempio. *Rivista Litúrgica*, Torino, n. 4, 568-577, 1979.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Teilhard de Chardin: l'opera e l'interpretazioni*. Brescia: Queriniana, 1980.
- GIL SOUSA, José Antonio. Espírito Santo y Eucaristia. *Auriensia*, Ourense, n. 9, p. 27-59, 2006.
- GNILKA, J. *Gesù di Nazaret, Annuncio e storia*. Brescia: Paideia, 1993.
- GOLZANI, Giorgio. *La vita eterna: inferno, purgatorio, paradiso*. Milano: Mondadori, 2001.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- GOZZELINO, G. Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 319-321, 1971.

- GY, P-M. Spiritualité de la communion. *La Maison Dieu*. Paris, n. 203, 39-49, 1995.
- GREGORIO DE NISSA. De anima et resurrectione. In: *Collana di testi patristici*. Roma: Città Nuova, 1981.
- GRUNDMANN, Herbert. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti, 1989.
- GUILLET, Jacques. *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*. Assisi: Citadela, 1992.
- HEINZ, H. *A esperança cristã*. São Paulo: Cidade Nova, 1992.
- HOUTART, François. Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans La vie ecclésiale: communication, socialisation, appartenance. *LMD* 91 (1967), p. 114-125.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Braga: Ulisseia, 1996.
- IACOANGELI, Roberto. La catechesi escatologica di S. Ambrogio. *Salesianum*, Roma, n.41, 1979, p. 403-417.
- IRVINE, Christopher. *A arte de Deus*. O fazer-se cristão e o significado da celebração religiosa. São Paulo: Loyola, 2009.
- JOÃO PAULO II *Catechesi Tradendae*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- _____. *Carta Apostólica “Dies Domini” sobre a santificação do domingo*. São Paulo: Paulus, 1998.
- JEREMIAS, Joachim. *Paroles de Jesus. Le sermón sur la montagne dans l'exégèse actuelle*. Le Notre Père. Paris: Cerf, 1963.
- JULIAN OF TOLEDO. *Prognosticon Futuri Saeculi*. Mahwah/New Jersey: Paulist Press, 2010.
- JUSTINO. Apologia. In *Collana di testi patristici*. Roma: Città Nuova, 1986.
- _____. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*. In *Collana di testi patristici*. Roma: Città Nuova, 1986.
- LA DUE, William J. *O guia trinitário para a escatologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- LERNER, Robert. *Refrigerio dei santi. Gioacchino e l'escatologia medievale*. Roma: Viella, 1995.
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo. *Práxis Cristã I: moral fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- KEHL, Medard. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- KERN, Walter; POTTMEYER; Hermann Joseph; SECKLER, Max. *Corso di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1990.
- KESSLER, Hans. *La risurrezione di Gesù Cristo*. Uno studio bíblico teológico-fondamentale e sistematico. Brescia: Queriniana, 1999.
- KLOPPENBURG, Boaventura. Noções basilares humanas na Gaudium et Spes. *Teocomunicação*. Porto Alegre, n. 150, p.681, 2005.
- KONINGS, Johan. A vida sou eu. *Itaici*, Indaiatuba, n. 60, p. 13-22, 2006.
- KOUBETECH, Volodemer. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- LA DUE, William. J. *O guia trinitário para a escatologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*. Torino: Leumann/LDC, 1982.
- LEPARGNEUR, Hubert. A protelação da parusia no início da secularização do cristianismo primitivo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 3-46, 1971.
- _____. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- LIBANIO, João Batista. Eucaristia e reconciliação. *Encontros teológicos*, Florianópolis, n. 44, p. 91-113, 2005.
- _____. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LODI, Enzo. I nuovi prefazi dell'avvento. *Rivista Liturgica*, Casale Monferrato, n. 71, p. 651-656, 1984.
- LÓPEZ, Juan Fernando. *Pobres sacramentos?! Os sacramentos no dinamismo do seguimento de Jesus presente no pobre*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- LÓPEZ MARTÍN, Julian. Progettare l'annuncio nell'anno litúrgico. Padova, n.3, p. 347-370, 1997.
- MALDAME, Jean Michel. *Cristo para o universo: fé cristã e cosmologia moderna*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- MALDONADO, Luís. *La plegaria eucarística: estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*. Madrid: BAC, 1967.
- MANCINI, Italo. *Teilhard de Chardin: materia, evoluzione, speranza*. Roma: Paoline, 1983.
- MARROU, Henri-Irénée. *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MARTIMORT, Aimé Georges. La constitution "Sacrosanctum Concilium" vingt-cinq ans après. *Notitiae*, Roma, n. 25, p. 51-67, 1989.
- _____. *Igreja em oração: a eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MARTO, Antônio A. dos Santos. *Esperança cristã e futuro do homem*. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II. Porto: Metanoia, 1987.
- MAZZA, Enrico. Tempo, memoria, liturgia. Alcuni dati di época patristica. . *Rivista Litúrgica*, Torino, n. 77, p. 414-434, 1990.
- MEYENDORFF, John. *Initiation à la théologie byzantine*. Paris: Cerf, 1975.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1971.
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- _____. *Gli abitanti del Cielo: trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*. Bologna: Studio Domenicano, 1994.
- MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Loyola, 1994.

- _____. *Maria: toda de Deus e tão humana*. Compêndio de mariologia. São Paulo/Aparecida: Paulinas/Santuário, 2012.
- NEUNHEUSER, Burkhard. *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1983.
- NITROLA, Antonio. *Trattato di Escatologia*: spunte per um pensare escatologico. Milano: San Paolo, 2001, p.30.
- NOCENT, Adrien. Il nuovo messale. *Rivista de Pastorale liturgica*, Brescia, n. 41, p. 315-328, 1970.
- NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- OCCHIPINTI, Giuseppe. *Storia dela teologia II*. Bologna: Dehoniane, 1996.
- ORDOÑEZ MARQUEZ, Juan. *Teología y espiritualidad del año litúrgico*. Madrid: Editorial Catolica, 1978.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Revelazione come storia*. Bologna: Dehoniane, 1969.
- _____. *The Apostle's Creed*. Philadelphia: Westminster, 1972.
- _____. *Teologia sistemática*. Brescia: Queriniana, 1994.
- PAULO VI, *Credo do Povo de Deus*. Mariana: Dom Viçoso, 1968.
- PAULO VI. *Gaudete in Domino*: exortação apostólica sobre a alegria cristã. São Paulo: Paulinas, 1975.
- PIAZZA, Orazio Francesco. *Padre nostro... liberaci dal male*. Teologi in dialogo. Milano: San Paolo, 2000.
- PIETRELLA, Egidio. Il rapporto tra La concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalipse di Giovanni. *Augustinianum*. Roma, n.18, 29-45, 1978.
- POLITI, Sebastian. *Una música infinita:escatología cristiana*. Buenos Aires: San Pablo, 1993.
- POZO, Candido. La doctrina del "Prognosticum Futuri Saeculi" de San Julián de Toledo. *Estudios Eclesiasticos*, Madrid, n. 45, p. 173-201, 1970.
- _____. *Teologia del más allá* . Madrid: BAC, 1968.
- _____. *La venida del Señor em la gloria: escatología*. Valencia: EDICEP, 2002.
- RAINOLDI, Felice. per una più viva partecipazione al mistero: vegliare per il Signore. *Rivista Litúrgica*, Torino, n. 77, p. 72-85, 1994.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Escritos de Teología/IV*. Cristiandad: Madrid, 2002.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola: 2006.
- _____. *Introdução ao espírito da liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. MESSORI, Vittorio. *A fé em crise? O Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985
- RAUSCH, Thomas P. *O catolicismo na aurora do novo milênio*. São Paulo: Loyola, 2000.
- RICOEUR, Paul. *L'interpretazione*. Saggio su Freud. Milano: Il Saggiatore, 1967.

- ROLHEISER, Ronald. *The holy longing: the search for a Christian spirituality*. New York: Doubleday, 1999.
- ROSEL DE ALMEIDA, C. La vida eterna en la espiritualidad ortodoxa. *Revista Teológica Limense*. Lima, n. 2, p. 171-192, 2009.
- ROUILLARD, Philipe. *Triduo Pasquale*. Brescia: Queriniana, 1972.
- RUDONI, Antonio. *L'annuncio dei novissimi oggi*. Roma: Paoline, 1980.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luís. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SÁNCHEZ DE ALVA, Justo Luís e MOLINERO, Jorge. *O Além: iniciação à escatologia*. Lisboa; Diel, 2006.
- SEGUNDO, Juan Luís. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmatico*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- _____. *O inferno como absoluto menos: um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- SCHEEBEN, Mathias Joseph. *I misteri del cristianesimo*. Brescia: Morcelliana, 1949.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Dio, Il futuro dell'uomo*. Roma: Paoline, 1976.
- SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja VI: justificação do indivíduo e escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2010.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações Bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SCHÖNBORN, Christoph. *Rissurrezione e reencarnazione*. Casale Monferrato: Marietti, 1990.
- SCHÜRMANN, Heinz. *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*. Brescia: Morcelliana, 1983.
- _____. *Il Padre Nostro alla luce della predicazione di Gesù*. Roma: Città Nuova, 1983.
- _____. *Regno di Dio e destino di Gesù*. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno. Milano: Jaca Book, 1996.
- SESBOÜÉ, Bernard. (org.). *O homem e a sua salvação: história dos dogmas*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Jesucristo, el único mediador*. Ensayo sobre la redención y la salvación I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- STANCATI, Tommaso. Alle origini dell'escatologia Cristiana: il Prognosticon future saeculi di San Giuliano di Toledo (sec. VII). *Angelicum* Roma, n. 3, p. 406-407, 1996.
- SUESS, Paulo. *Cultura e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1996.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender La escatologia Cristiana*. Stella: EVD, 1993.
- TERTULIANO. De resurrectione carnis. In: *Collana di testi patristici*. Roma: Città Nuova, 1990.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984.

- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?* São Paulo: Paulus, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Loyola: São Paulo, 2001.
- TOTH, Tihamer. *O Redentor*. Porto: apostolado da Imprensa, 1952.
- TRIACCA, Achille Maria. Per una lettura liturgica dei prefazi “pro defunctis” del nuovo messale romano. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 382-407, 1971.
- _____. Anno litúrgico: “icona” del rapporto tra l’”hodie” e l’eschaton. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 75, p. 473-485, 1988.
- UBIALI, Salvatore. L’uomo e la speranza. La radice escatologica della storia della libertà. . *Rivista Liturgica*, Torino, n.3, p. 344-362, 1994.
- VILANOVA. Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*. Barcelona: Herder, 1992.
- VISENTIN, Pelagio. Luci e ombre nella recezione e attuazione della riforma liturgica. *Rivista Litúrgica*, Torino, n. 77, p. 167-180, 1990.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática: el último acto*. Madrid: Encuentro, 1997.
- VON RAD, Gerard. *Teologia do Antigo Testamento II*. São Paulo: ASTE, 2006.
- XAVIER DURRWELL, François. *Cristo, nossa páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006
- WERBICK, Jürgen. La Chiesa. *Um progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*. Queriniana: Brescia, 1998.
- WIEDERKEHR Dietrich. *Prospettive dell’escatologia*. Brescia: Queriniana, 1978.
- ZANON, Gianni. Anno litúrgico: itinerari di fede e di vita per la comunità credente. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 75, p. 518-530, 1988.