

LUIZ ANTÔNIO REIS COSTA

Da mesa de peregrinos ao banquete do Reino
a dimensão escatológica da eucaristia no Missal Romano de Paulo VI:
análise teológico-litúrgica de textos seletos

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

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda, SJ

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2008

Agradecimento

A Dom Luciano Mendes de Almeida (*in memoriam*) por tudo que a sua luminosa existência significou.

À Arquidiocese de Mariana pelo incentivo ao estudo.

Ao Prof. Dr. Francisco Taborda, SJ pela orientação competente e segura ao longo desta pesquisa.

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. Em ambos, a ressurreição de Cristo é reconhecida como o evento salvífico que inaugura a realidade definitiva.

Esta dissertação tem como objeto de sua análise o Missal Romano de Paulo VI para a compreensão da relação eucaristia-escatologia.

Palavras-Chave

Eucaristia, escatologia, oração eucarística, liturgia, mistagogia.

Summarium

Liturgia eucharistica praecipuus eschatologiae locus theologicus est. In celebrationis eucharisticae atque tractatus eschatologici corde habetur mysterium paschale Christi. In utroque Christi resurrectio agnoscitur tamquam eventus salvificus inaugurans realitatem definitivam.

Dissertatio haec ut propositum habet resolutionis suae Missale Romanum Pauli VI ad relationem inter eucharistiam et eschatologiam intellegendam.

Verba principalia

eucharistia, eschatologia, prex eucharistica, liturgia, mystagogia.

SUMÁRIO

SIGLAS	6
Introdução.....	7
1 A Liturgia como lugar teológico.....	11
1.1 Conceito de lugar teológico.....	11
1.2 A Liturgia como lugar teológico.....	13
1.2.1 Liturgia como atualização do mistério de Cristo (<i>Lex orandi</i>).....	13
1.2.2 A liturgia como profissão de fé (<i>Lex credendi</i>).....	14
1.2.3 A liturgia como fonte da práxis cristã (<i>Lex agendi</i>).....	15
1.2.4 A liturgia como pregação e espera da realidade escatológica. (<i>Lex sperandi</i>).....	16
2 Status quaestionis da relação escatologia-liturgia	18
2.1 Breve panorama da questão escatológica na teologia moderna	18
2.2 A temática escatológica no Vaticano II e sua relação com a liturgia.....	33
2.2.1 <i>Sacrosanctum Concilium</i> : a dimensão escatológica da liturgia.....	33
2.2.2 <i>Lumen Gentium</i> : a índole escatológica da Igreja.....	35
2.2.3 <i>Gaudium et Spes</i> : a relação Igreja-mundo à luz da esperança escatológica	37
3 Contexto histórico e estrutura do missal romano de Paulo VI.....	41
3.1 O caráter da reforma litúrgica	41
3.2 Entre o aprofundamento e a crítica.....	43
3.3 O missal romano no contexto da reforma litúrgica	46
3.3.1 Critérios da reforma do missal	47
3.3.2 A estrutura do missal romano de Paulo VI.....	48
3.3.3 As edições típicas do missal romano.....	50
4 A dimensão escatológica da eucaristia: análise litúrgico-teológica de textos seletos do atual Missal Romano	53

4.1 A oração Eucarística.....	54
4.1.1 Aproximação conceitual.....	54
4.1.2 Eucaristia: sacramento da escatologia realizada	54
4.1.3 A dimensão escatológica nas Anáforas Romanas	57
a) A ação de graças/prefácio	58
b) Sanctus	82
c) O pós-Sanctus.....	85
d) O relato institucional.....	90
e) Anamnese.....	94
f) Epiclese.....	100
g) As intercessões.....	108
h) A doxologia final e o Amém.....	115
4.2 Ritos da comunhão	117
4.2.1 A Oração do Senhor	118
4.2.2 Embolismo.....	120
4.2.3 A aclamação doxológica.....	121
4.2.4 A oração pós-comunhão	122
a) Natureza da oração pós-comunhão	122
b) O efeito escatológico da eucaristia.....	123
Conclusão	138
BIBLIOGRAFIA.....	147
Fontes	147
Instrumentos	147
Bibliografia principal	148
Bibliografia complementar.....	149

SIGLAS

DCFC Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo

DE Dicionário de Espiritualidade

DH Denzinger-Hünemann

DL Dicionário de Liturgia

DTF Dicionário de Teologia Fundamental

GS Gaudium et Spes

IGMR Instrução geral sobre o missal romano (3ª edição)

LG Lumen Gentium

SC Sacrosanctum Concilium

Introdução

A escatologia e a teologia sacramental estão entre os tratados teológicos que experimentaram as maiores e mais intensas mudanças desde o Concílio Vaticano II (1962-1965). A escatologia conheceu uma impressionante revisão do seu discurso teológico. Uma autêntica “virada copernicana” que a libertou dos limites acanhados do tradicional esquema dos novíssimos, transferindo-a para horizontes mais amplos, abertos pelo contato com as fontes de sua reflexão e pelas interpelações da modernidade. O mesmo pode ser dito da teologia sacramental. A longa vigência do paradigma escolástico marcou profundamente a reflexão teológica. Suas categorias e conceitos auxiliaram eficazmente a compreensão do mistério sacramental. Como não reconhecer o valor e a praticidade de categorias como matéria, forma, sujeito, substância e acidente? Todavia, a clareza conceptual da escolástica, não poucas, vezes reduziu os sacramentos ao âmbito dos dados objetivos e impessoais, esvaziando-os de seu conteúdo simbólico e perdendo a sua dimensão existencial, celebrativa e eclesiológica. Por isso o Vaticano II, impulsionado principalmente pelo espírito dos movimentos litúrgico e patrístico, promoveu uma renovação da teologia sacramental e da práxis litúrgica.

Recuperou-se a centralidade do mistério pascal e a dimensão eclesial dos sacramentos: a Igreja faz os sacramentos e os sacramentos fazem a Igreja. Daí a revalorização do caráter comunitário da liturgia. A própria Igreja se redescobriu como proto-sacramento daquele que é o sacramento fontal: Cristo. Foi iniciado um processo de resgate do simbolismo sacramental, da dimensão pneumatológica dos sacramentos e da importância do sujeito e de sua atitude de fé ao celebrá-los. A dimensão escatológica também foi redescoberta. Os sacramentos são a expressão celebrativa da graça vivificante e escatológica que Cristo nos oferece pela ação de seu Espírito.

Adite-se que a recente teologia sacramental é beneficiária da redescoberta da liturgia como lugar teológico e da volta ao método mistagógico como forma privilegiada de abordagem dos sacramentos. É a partir da perspectiva proporcionada por essa dupla redescoberta que este trabalho pretende dissertar sobre a relação eucaristia-escatologia no Missal Romano de Paulo VI.

O primeiro capítulo apresenta a liturgia como lugar teológico. O ápice da revelação, o mistério pascal de Cristo, é celebrado na liturgia. Por sua vez, a fonte da teologia, que é a fé da Igreja, também se manifesta na celebração litúrgica. A liturgia é lugar teológico porque atualiza sacramentalmente o mistério de Cristo (*lex orandi*), professa-o de forma pública e solene (*lex credendi*) e gera uma autêntica práxis cristã (*lex agendi*).

O segundo capítulo versa sobre status quaestionis da relação escatologia-liturgia. Tendo em vista o tema desta dissertação, traçamos também um panorama histórico da escatologia cristã visando apresentar o contexto situacional, as mudanças e conquistas que o debate teológico moderno promoveu no âmbito da escatologia. Analisamos também a temática escatológica no Vaticano II e as suas relações com a liturgia. Não intentamos elaborar um estudo exaustivo sobre a doutrina escatológica presente nos documentos conciliares, mas apresentar em linhas gerais os elementos que incidem mais diretamente sobre o tema deste trabalho. Centramos a atenção em três documentos significativos. Em primeiro lugar, a constituição *Sacrossanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. Esta constituição, ao tratar da natureza da liturgia, apresenta a dimensão escatológica do culto cristão. Em seguida, temos a constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. A Igreja foi o tema central do Vaticano II. Os padres conciliares, ao refletirem sobre a identidade da Igreja, constataram que, sem uma abordagem de sua índole escatológica, tal reflexão ficaria incompleta. Por fim, temos a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que trata de temas escatológicos (mistério da morte, mundo futuro, sentido escatológico do agir humano e outros) em diversas partes do seu texto sem uma rígida organização sistemática, mas referindo-se sempre a Cristo ressuscitado como centro da história e da renovação do cosmos. Em todos estes documentos, aparecem referências que apontam para a relação entre a liturgia e a escatologia.

O terceiro capítulo apresenta o contexto histórico e a estrutura do Missal Romano de Paulo VI. A reforma litúrgica foi uma das maiores realizações do Concílio Vaticano II. A elaboração do Missal Romano aparece situada num contexto histórico marcado por etapas distintas que influenciam na composição deste livro litúrgico. Este capítulo é concluído com uma apresentação esquemática da estrutura desse missal e a caracterização de suas três edições típicas.

O quarto capítulo traz a análise litúrgico-teológica da dimensão escatológica da eucaristia no atual Missal Romano. Nele assumimos a *lex orandi* como fonte eminente da escatologia. Desta forma intentamos perguntar à própria celebração eucarística sobre a sua dimensão escatológica. Sob esta perspectiva, a eucaristia se apresenta como sacramento da escatologia realizada.

O Missal Romano de Paulo VI oferece uma rica e abundante eucologia como objeto de nossa análise. Por este motivo, praticamente todo o Missal Romano pode ser lido e analisado numa abordagem escatológica. Todavia, a extensão material indicada para esta dissertação pede uma delimitação clara. Optamos pelo estudo das anáforas e de alguns elementos dos ritos de comunhão.

A pesquisa teológica atual reconhece a análise da celebração litúrgica, sobretudo das anáforas, como forma privilegiada de compreensão da teologia eucarística vivida pela Igreja em determinado momento histórico. Na análise das anáforas romanas, seguiremos a seguinte estruturação: prefácio, sanctus, pós-sanctus, primeira epiclese, narrativa da instituição, anamnese, segunda epiclese, intercessões, doxologia final. Na análise dos ritos de comunhão, centramos a atenção na Oração do Senhor e no seu embolismo, na aclamação doxológica e na oração pós-comunhão.

A opção que fizemos pela anáfora e pelos ritos de comunhão se justifica diante da relação que identificamos entre estas duas partes da celebração da eucaristia. Esta relação se torna clara ao refletirmos sobre dois elementos que constituem os seus dois pólos: a epiclese sobre os comungantes e a oração pós-comunhão.

O termo final da epiclese não é a transformação das oblatas em Corpo e Sangue do Senhor, mas a transformação dos comungantes em Corpo eclesial de Cristo. Essa súplica é o pedido fundamental da oração eucarística. Com acerto foi nomeada *epiclese para a transformação escatológica dos comungantes*. A dinâmica da oração eucarística conduz a assembléia celebrante à comunhão sacramental. A participação na comunhão é o ápice cultural da celebração eucarística. A oração pós-comunhão é a especificação da epiclese sobre os comungantes. Uma especificação em termos de incidência existencial na realidade concreta de cada comungante e de toda a assembléia celebrante. Pede-se a encarnação do mistério eucarístico na vida da comunidade cristã. Por isso a eucologia romana coloca forte acentuação escatológica nas várias orações pós-comunhão. O efeito

escatológico da eucaristia aparece freqüentemente relacionado às expressões “remissão dos pecados” e “vida eterna” e através do uso das metáforas do banquete ou do convívio.

A eucaristia, por ser o sacramento da escatologia realizada, é o sacramento do Reino de Deus. Em sua celebração, temos o penhor do seu advento. Na eucaristia, acontece a primeira realização do Reino, cuja plenitude se dará na parusia do Senhor. Todavia, os cristãos, enquanto esperam vigilantes a vinda gloriosa do Senhor, já podem pregar a bem-aventurança celeste e antecipar prolepticamente o Reino na história ao celebrarem a eucaristia.

A Igreja se rejubila pelo dom já recebido e espera o cumprimento da promessa ainda não plenamente realizada. Enquanto isso, caminha pressurosa para o ingresso definitivo no banquete do Reino. Por esta razão, a assembléia eucarística se reconhece e faz suas estas palavras da Escritura: “O Espírito e a esposa dizem: vem! Aquele que ouve também diga: vem!” (Ap 22,17a).

1 A Liturgia como lugar teológico da escatologia

1.1 Conceito de lugar teológico

A teologia compreende lugar teológico como o conjunto de princípios organizativos pré-estabelecidos que dirige a reflexão teológica¹. Os lugares teológicos operam como pontos de vista e critérios mais gerais no âmbito da epistemologia e da metodologia teológicas².

A classificação de determinadas fontes como lugares teológicos nasceu da influência da retórica e da filosofia clássicas sobre a metodologia teológica. Essas antigas expressões do saber possuíam coletâneas denominadas “lugares comuns”³. Eram conjuntos ordenados de informações classificadas por temas (citações, exemplos históricos, figuras do discurso) que o orador ou escritor tinha à sua disposição como auxílio na composição de suas obras. Eram como que “súmulas” da realidade, capazes de fornecer material para a construção de um argumento ou discurso.

A teologia irá se apropriar do método e do uso dos *loci* com grande proveito. Todavia esta apropriação se dará segundo duas formas completamente diferentes⁴.

A primeira elaboração provém do ambiente da Reforma através de Philip Melanchton (1479-1560). Trata-se de uma das mais importantes obras da nascente metodologia teológica protestante intitulada *Loci communes rerum theologicarum* (1521). Para Melanchton, lugares teológicos são os temas centrais que constituem a estrutura fundamental da Escritura (condição humana decaída, pecado, fé, justificação, graça, etc.). São como que a ossatura da Bíblia. Ao teólogo cumpre percorrer estes lugares teológicos, relacioná-los entre si e apresentá-los de forma ordenada, sem se desviar da fidelidade à Escritura.

No ambiente católico, destacou-se o tratado metodológico do dominicano Melchor Cano (1509-1560) que influenciou imensamente a teologia católica posterior. É o *De locis theologicis* (1563). É bem outra a perspectiva deste teólogo. Cano entende os

¹ Cf. WICKS, Jared. Lugares teológicos. In LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *DTF*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994. p. 551.

² Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 34.

³ Cf. WICKS. *DTF*, p. 551.

⁴ Cf. WICKS. *DTF*, p. 551.

lugares teológicos como áreas de documentação nas quais a reflexão teológica pode encontrar a fundamentação e a justificação das doutrinas que expõe ou a refutação das posições tidas como não ortodoxas. Cada lugar teológico possui a sua especificidade e pede um procedimento próprio para ser interpretado. Nisto se percebe que Cano foi muito influenciado pela configuração dos lugares comuns vinda da antiguidade clássica. J. Wicks⁵ afirma que Cano baseou-se no *De Oratore* de Cícero ao indicar os lugares como “domicílios” de todos os elementos necessários à elaboração de uma reflexão.

Cano vê os lugares teológicos dispostos em forma hierárquica⁶. Esta hierarquia se organiza conforme a maior ou menor vinculação de suas partes com a transmissão da revelação divina. Em primeiro plano, encontram-se as chamadas “autoridades”. Delas podemos colher as expressões da fé professada pela Igreja (*fides Ecclesiae*). São elas: a Sagrada Escritura (que ocupa o primeiríssimo lugar), a Tradição de Cristo e dos Apóstolos, a autoridade da própria Igreja Católica, os Concílios (sobretudo os ecumênicos nos quais reside a autoridade da Igreja), o magistério do Romano Pontífice, a autoridade dos Santos Padres e os teólogos escolásticos. Em segundo plano, aparece a esfera da razão natural que confirma e respalda racionalmente a revelação. Sua mediação se dá através da filosofia e das várias ciências naturais. Em terceiro plano, aparecem as “últimas autoridades”, assim nomeadas porque não estão rigorosamente ligadas à atividade teológica. São elas a mediação da filosofia e das lições da história humana.

Uma abordagem contemporânea das fontes da teologia incluiria lugares ausentes na hierarquia proposta por Cano tais como o testemunho da liturgia e a experiência das Igrejas regionais ou locais⁷. A teologia moderna fez uma releitura dos *loci* e situou-os no novo horizonte da atividade teológica. Os lugares teológicos passam a ser abordados não só quanto ao seu conteúdo, mas também a partir do seu aspecto formal. Por isso valoriza-se a perspectiva existencial e histórica que estes podem oferecer à teologia. A viragem moderna da teologia nos impulsiona, por exemplo, a descobrir a experiência humana como lugar teológico, já que esta é um privilegiado lugar de sentido. Situações carregadas de densidade existencial tais como a dor, o sofrimento, a morte, a angústia e o vazio existencial possibilitam novos horizontes para a reflexão teológica. Contextos históricos desafiantes, como o da América Latina, possibilitaram o surgimento da teologia

⁵ Cf. WICKS. DTF, p. 551.

⁶ Cf. ROVIRA BELLOSO, José Maria. *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 2000. p. 123-127.

⁷ Cf. WICKS, DTF, p. 552.

da libertação. Uma de suas contribuições originais está em reconhecer o pobre como lugar decisivo para teologizar. Estes novos lugares enriquecem a teologia e colocam o cotidiano humano em destaque⁸. O surgimento de novos lugares teológicos é marca significativa da teologia, sobretudo na pós-modernidade.

Analisar o conceito de lugar teológico também deve nos fazer tomar consciência de que a Revelação envolve e toca a vida humana “de muitos e diversos modos” (Hb 1,1). Os variados lugares teológicos atestam esta multiforme ação reveladora de Deus. Em cada um deles, a única Palavra de Deus se exprime com intensidade e características próprias. A multiplicidade dos lugares teológicos também demonstra que nenhum lugar tomado isoladamente pode ter o monopólio da autoridade. Aqui notamos o quanto é complexo e vasto o processo do *auditus fidei*⁹.

1.2 A Liturgia como lugar teológico

O evento salvífico transmitido pela Palavra é celebrado na liturgia. Culminância da revelação e do culto é o Mistério Pascal de Cristo. Este mistério é expresso simbolicamente e se atualiza nos sacramentos da Igreja. A liturgia torna manifesta, de forma singular, a realidade da fé e a experiência que fazemos dela. Justamente por isso converte-se em fonte da teologia. Isto equivale a dizer que a liturgia cumpre, em sentido estrito, a definição de lugar teológico proposta por Melchor Cano, pois nela reconhecemos a transmissão eficaz do dado revelado.

Podemos compreender a 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*) e é matriz geradora de uma autêntica práxis cristã (*Lex agendi*).

1.2.1 Liturgia como atualização do mistério de Cristo (*Lex orandi*)

A liturgia torna presente e atuante o acontecimento salvífico em cada celebração. Dentro das coordenadas do tempo e do espaço, o mistério da salvação se torna

⁸ Cf. LIBANIO; MURAD, Introdução à teologia, p. 34.

⁹ Cf. WICKS. DTF, p. 552.

vivo e atual para cada comunidade e para cada pessoa que participa da ação sagrada. O memorial litúrgico nos transporta para a totalidade do mistério pascal de Cristo que tem início na encarnação e só será concluído na parusia do Senhor. Todo esse mistério se faz presente no momento da celebração litúrgica¹⁰.

A liturgia é memória do mistério. Todavia, memória em sentido muito peculiar. Não se trata de mera recordação afetiva ou intelectual do passado. Na celebração litúrgica, por força do Espírito do Senhor, passado e futuro se encontram na esfera do momento presente. Isto se dá de tal forma que não se recorda o acontecimento central da fé como um fato passado, mas como uma realidade viva e atual. Na liturgia também já se antecipa e degusta, no hoje da graça, o cumprimento pleno daquilo que esperamos: o futuro absoluto de Cristo que voltará para Deus ser tudo em todos (cf. 1 Cor 15,28).

O que acontece na celebração eucarística – e em toda celebração sacramental – é o encontro entre o tempo e a eternidade, encontro possível somente na fé. Nela somos contemporâneos da morte e ressurreição de Cristo, como também da plenificação do cosmos, a parusia (...) Nossa contemporaneidade com o passado e o futuro é possível graças à ressurreição de Cristo, porque, tendo subido aos céus, nele já se realiza essa junção¹¹.

Com muita propriedade assim se expressa a eucologia do missal romano que analisamos neste trabalho:

Concedei-nos, ó Deus, a graça de participar dignamente da Eucaristia, pois, todas as vezes que celebramos este sacrifício em memória do vosso Filho, torna-se presente a nossa redenção (Oração sobre as oferendas da Quinta-Feira Santa).

1.2.2 A liturgia como profissão de fé (*Lex credendi*)

A liturgia é lugar privilegiado para se professar a fé cristã. A liturgia não é apenas uma expressão histórica e cultural do cristianismo. É culto onde se proclama a identidade da fé cristã. É culto prestado ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, em que se celebra, de maneira ativa e operante, o mistério cristão.

Por ser epifania da Igreja, a liturgia manifesta a sua fé. Não é por acaso que a profissão de fé ocupa um lugar de destaque na liturgia eucarística e nos outros sacramentos da iniciação cristã. Ao recitar o símbolo, o cristão aprofunda sua adesão a Cristo e faz memória dos grandes mistérios da fé. Evidentemente, a eucologia, enquanto forma de

¹⁰ Cf. TABORDA, Francisco. Esperando sua vinda gloriosa: eucaristia, tempo e eternidade. *Itaiçi: Revista de Espiritualidade Inaciana*, São Paulo, n. 61, p. 10.

¹¹ TABORDA, Esperando sua vinda, p. 14-15.

profissão de fé, não se reduz à recitação ou canto do Símbolo. A celebração litúrgica, como um todo e em cada uma das suas partes, confessa a fé. Pensemos no sinal da cruz no início da celebração ou na oração eucarística que, conforme a sua índole própria, constituem uma significativa profissão de fé. Lembremo-nos também do ano litúrgico como proclamação solene da salvação divina que se encarnou no tempo e na história humana.

A liturgia é lugar da ortodoxia. A fé da Igreja é explicitada não somente nos dogmas e nos variados discursos teológicos. Esta fé é vivida e celebrada concretamente nos símbolos e nos ritos litúrgicos. A celebração cristã é verdadeiramente uma forma de “teologia primeira”. A teologia feita pelo magistério e pelos teólogos é a “teologia segunda”.

A (teologia) primeira não é menos importante que a segunda. Pelo contrário, sem a primeira, a segunda perde o contato vivencial com o mistério, sua fonte originária, sai do caminho seguro, corre o risco de tornar-se árida e estranha à revelação. Dando atenção à teologia primeira, o teólogo mantém a modéstia e a atitude doxológica¹².

Professando a fé durante a liturgia a assembléia celebrante abraça toda a revelação divina. E o faz como uma adesão sincera a tudo quanto Deus tem revelado, exprimindo esta adesão de fé mediante as fórmulas eucológicas. A participação na liturgia supõe esta plena comunhão na mesma fé. Comunhão que é fruto da atuação da graça e da resposta humana ao Deus que se revela.

É igualmente importante ressaltar que a liturgia expressa a fé de modo evocativo, em contato com o evento fundador. A finalidade primeira da liturgia não é expressar a fé racionalmente, mas celebrá-la existencialmente e transportar-nos sacramentalmente ao evento base da nossa fé¹³.

1.2.3 A liturgia como fonte da práxis cristã (*Lex agendī*)

A liturgia é capaz de estabelecer uma orientação prática que concretiza a fé sob a forma do agir. É um aspecto freqüentemente olvidado quando se trata da liturgia.

Na discussão em torno à relação teologia-liturgia e a condição de “lugar teológico” desta última se esquece facilmente um aspecto da vida cristã: a ética,

¹² TABORDA, Francisco. *Lex orandi – lex credendi: origem, sentido e implicações de um axioma teológico. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 95, p. 8, 2003.

¹³ Cf. TABORDA, *Lex orandi – lex credendi*, p. 82.

a prática, a vida concreta, que é o “chão” onde a fé celebrada é vivida e que esta deve impregnar¹⁴.

Dado que a oração litúrgica é sempre uma oração no Espírito Santo, é natural que esta produza comunhão não só entre os membros da assembléia celebrante, mas também os envie àqueles que estão à margem das várias formas de agregação humana, a fim de acolhê-los no corpo eclesial de Cristo. A liturgia, quando autenticamente celebrada e vivida, coloca-nos em atitude de encontro e serviço em relação aos necessitados, pobres e excluídos de todo o tipo. A liturgia, consciente e frutuosa celebrada, transforma-se num imperativo concreto e num impulso efetivo para levar a comunhão eclesial aos que carecem de paz, dignidade, alegria, perdão e misericórdia como frutos eminentes do mistério pascal¹⁵. A celebração litúrgica revela e dinamiza uma práxis cristã. Práxis gerada pela fé e pela esperança em vista de sua concretização na caridade.

A vida cristã apresenta três momentos que lhe são intrínsecos; liturgia-fé-ética (compreendendo sob esta última a prática da vida cristã de cada dia). Se não se leva em consideração a interdependência dos três momentos, não se esclarecem as relações entre quaisquer dos outros dois componentes da tríade. Assim como na Trindade não se podem considerar as relações entre duas pessoas sem levar a sério a terceira, ou seja, sem considerar as duas pessoas em questão na perspectiva intratrinitária total, assim também oração-fé-agir são três aspectos da existência cristã tão fundamentalmente unidos que toda reflexão sobre a relação entre dois sem o terceiro é inadequada¹⁶.

1.2.4 A liturgia como pregação e espera da realidade escatológica (Lex sperandi)

No centro tanto da escatologia como da liturgia cristã está o mistério pascal de Cristo. Em ambos a ressurreição de Cristo é proclamada como o evento que inaugura a realidade definitiva. Desde as últimas décadas, a teologia sacramental tem vivido um fecundo reencontro com o método mistagógico. Teologia e mistagogia nos revelam a liturgia, e principalmente a eucaristia, como momento por excelência da celebração-experiência e da antecipação-espera da realidade escatológica.

A liturgia da Igreja, como testemunham as fontes mais antigas, sempre expressou de maneira exemplar esta visão escatológica centralizada na ressurreição de Cristo e na espera de sua vinda, reconduzindo tudo à celebração do mistério pascal, síntese da história da salvação¹⁷.

¹⁴ TABORDA, Lex orandi – lex credendi, p. 82-83.

¹⁵ Cf. ROVIRA BELLOSO, Introducción, p. 144-145.

¹⁶ TABORDA, Lex orandi – lex credendi, p. 83.

¹⁷ CASTELLANO, J. Escatologia. In SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. *DL*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 349.

Por sua vez, a Igreja em oração se compreende como comunidade escatológica, constituída pela presença do Senhor Ressuscitado que se manifesta de múltiplas formas (Cf. SC 7). Uma comunidade que é o corpo eclesial de Cristo e que, celebrando o seu mistério pascal, espera sua vinda gloriosa. Na liturgia, os grandes temas da escatologia emergem traduzidos em linguagem eucológica. É esta realidade que possibilita uma reflexão teológica sobre a escatologia a partir da *lex orandi*.

A liturgia celebra o mistério pascal de Cristo. A fé da Igreja, fonte da teologia, manifesta-se na liturgia. Tudo isso habilita a liturgia a ser reconhecida como lugar teológico. A esperança da Igreja também tem a sua epifania no culto litúrgico. Nele se manifesta uma autêntica *Lex sperandi*. Por isso, o testemunho da liturgia pode ser assumido como objeto de uma reflexão teológica sobre a escatologia.

2 Status quaestionis da relação escatologia-liturgia

No ambiente católico-romano a escatologia e a teologia sacramental foram dois tratados que experimentaram um impressionante processo de renovação, intensificado a partir do Concílio Vaticano II.

A escatologia teve a sua “virada copernicana”, que a deslocou do tradicional esquema dos novíssimos (praticamente limitado aos temas da escatologia individual) para a escatologia renovada que se articula numa escatologia da pessoa, da história e do mundo. Esse novo horizonte da escatologia foi sendo gradualmente ampliado a partir do século XIX.

A teologia sacramental também foi renovada e ampliada. É inegável a contribuição da teologia do segundo milênio para a compreensão dos sacramentos. Todavia a sua clareza conceitual tendia a compreender os sacramentos de maneira fria e impessoal e a quase isolá-los do conjunto formado por toda a liturgia. A rigorosa exatidão dos conceitos, a ênfase jurídica nas condições de validade e liceidade da celebração colocaram na penumbra dimensões fundamentais da teologia dos sacramentos e a sua articulação viva com o universo litúrgico.

A reforma litúrgica promovida a partir do Vaticano II, e sobretudo a reflexão teológica que a acompanhou, buscaram superar estes limites. Por isso é indispensável uma abordagem do “status quaestionis” que aprofunde a compreensão da dinâmica histórica que envolveu a relação escatologia-liturgia.

2.1 Breve panorama da questão escatológica na teologia moderna

A partir do final do século XIX, consolidou-se um movimento de resgate da centralidade da escatologia na teologia e na vida cristã. Este fenômeno, para ser adequadamente situado e compreendido, exige uma visão histórica sobre o desenvolvimento da escatologia cristã. Esta visão histórica tem merecido a atenção de

vários teólogos que aprofundam a temática escatológica¹. Dividiremos o desenvolvimento histórico do discurso escatológico cristão em cinco fases. A primeira fase corresponde aos três primeiros séculos da era cristã. Neste período, considerava-se como iminente a parusia. Todavia a imediata vinda gloriosa do Senhor, tal como era esperada por aquela geração, não aconteceu. Aparece então a segunda fase que se estende do século V ao início do século XIX. Nela a vivência cotidiana da fé cristã e as circunstâncias históricas e teológicas exigiram uma reelaboração da esperança escatológica e a assimilação de uma postura de espera pela plenitude futura². Esta nova abordagem da escatologia iniciou o traslado da esperança escatológica para o campo dos novíssimos. É uma etapa marcada pelo desenvolvimento intenso da escatologia da pessoa e pela pequena ênfase nas suas outras dimensões (histórica e cósmica). A terceira fase é marcada pelo contexto da modernidade, especificamente pelo período da Ilustração. Suas características principais são a crítica moderna feita à escatologia tradicional e as primeiras reações da teologia, particularmente com o aparecimento da teologia protestante liberal. A quarta fase é regida pelo resgate da centralidade do conteúdo escatológico da fé cristã e pelas várias leituras que dele se fazem. A multiplicidade de abordagens do problema escatológico redescobre as suas várias dimensões e rompe o secular confinamento do tratado escatológico aos limites dos novíssimos. Esta fase pode ser situada entre o final do século XIX e o início da segunda metade do século XX. Uma quinta fase se desdobra desde as décadas de 1950 e 1960 até os dias atuais. Nela se desenvolvem dimensões e aspectos da escatologia olvidados ou tratados de forma germinal na fase anterior. É a etapa do aprofundamento da escatologia histórica e do resgate e nova contextualização da escatologia cósmica. A busca da significação original da escatologia cristã e o seu sentido para o homem contemporâneo permanecem como meta e motivação para a reflexão teológica sobre a escatologia.

Para iniciarmos esse panorama, voltemos o olhar para os séculos IV e V. O ambiente cristão dessa época foi tentado a interpretar a conversão do império romano à fé cristã como autêntica realização da escatologia. Todavia, após o edito de Milão, a vida cristã experimentou notável decadência e pôs em questão esta visão. Emergiu o movimento monástico com uma espiritualidade marcada pela fuga do mundo e pela crítica ao pacto

¹ Cf. ANCONA, G. *Escatologia cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003; BRANCATO, Francesco. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*. Bologna: ESD, 2002; RICO PAVÉS, José. *Escatología Cristiana*. Murcia: UCAM, 2002.

² Cf. 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.

com o império. Coube a Santo Agostinho enfrentar o desafio da recomposição do discurso escatológico, sobretudo diante da crise gerada pela posterior queda do império romano. Destruído o império, estaria destruída a esperança escatológica? Agostinho responde negativamente e demonstra a temeridade da identificação da escatologia realizada com algum período histórico ou com uma estrutura de poder humano³. A reflexão agostiniana forneceu os fundamentos para uma rejeição vigorosa das várias formas de messianismo do seu tempo, mas também dos séculos seguintes. Daí constatarmos que Santo Agostinho operou uma des-messianização da história ao transpor a esperança escatológica para a esfera dos novíssimos. O problema do mal e a vitória final de Cristo passaram a ser interpretados mediante a tensão conflitiva entre as “duas cidades”. A presença do Reino de Cristo (a cidade de Deus) já é perceptível neste mundo através da Igreja que anuncia e representa o Reino. Por isso, ao ingressar na Igreja pelo Batismo, o cristão já experimenta uma primeira ressurreição. A plenitude dessa ressurreição se dará por ocasião da vinda gloriosa do Senhor. No pensamento agostiniano, podemos encontrar o esquema de base para a formulação de uma escatologia de dupla fase (morte e juízo particular, tempo intermediário, segunda vinda de Cristo e juízo final)⁴. Este esquema, presente nas obras de Santo Agostinho, não possuía uma rígida sistematização. Esta tarefa foi assumida por Juliano de Toledo (século VII) em seu *Prognóstico do Século Futuro*, obra que consolidou o clássico esquema dos novíssimos⁵.

A Idade Média caracterizou-se pela concentração da reflexão teológica na escatologia da pessoa. Fatores históricos e culturais também favoreceram consideravelmente tal concentração. Debateu-se sobre o gênero de vida das almas após a morte e o modo da ressurreição dos corpos (Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo), reeditou-se a expectativa milenarista (Joaquim de Fiore)⁶, debateu-se sobre o juízo, a necessidade da purificação da alma e os sufrágios (São Boaventura e Duns Scotus)⁷. O grande expoente do pensamento medieval, Santo Tomás de Aquino, não elaborou na *Suma Teológica* um tratado sobre os novíssimos. Colhido pela morte antes desse feito, viram-se

³ MARROU, Henri-Irinée. *Teologia da História: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 39-49.

⁴ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1992. Parte II: Livros 18 a 22, p. 313-589.

⁵ POZO, Candido. La doctrina del “Prognosticum Futuri Saeculi” de San Julián de Toledo. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 45, p. 173-201, 1970.

⁶ LADARIA, L. F. O período medieval: sistematização da escatologia pessoal. In SESBOÜÉ, Bernard (org.). *O homem e a sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2, p. 372-383.

⁷ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (org.). *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005. v. 1, p. 404-410.

os seus discípulos obrigados a completar a Suma Teológica com um suplemento haurido em suas reflexões quando jovem professor. No suplemento, destaca-se uma visão antropológica marcada pela perspectiva da “alma separada” e pelo esquema tradicional dos novíssimos. O princípio da alma como forma do corpo, presente no Tomás maduro, ainda não está claro nesses primeiros textos. Ressalta-se neles o valor da missa como o sufrágio por excelência em favor dos defuntos. Por sua vez, o magistério eclesiástico deste período emanará declarações importantes referentes à escatologia. Elas estão no IV Concílio de Latrão⁸, em 1215, (parusia, retribuição final e ressurreição dos corpos), no II Concílio de Lyon⁹, em 1274, (purgatório, sufrágios, juízo e retribuição) e, principalmente na constituição *Benedictus Deus*¹⁰, em 1336, que “canoniza” a escatologia de dupla fase. O concílio de Florença¹¹, em 1439, tratará do purgatório no contexto do debate com a Igreja grega.

O Concílio de Trento¹² (1545 -1563) abordou a escatologia no contexto das refutações às críticas feitas pelos reformadores. Reafirmou-se enfaticamente a existência do purgatório e o valor dos sufrágios pelos defuntos. Os referenciais da escatologia medieval permaneceram intactos. Do concílio de Trento ao Vaticano II, não apareceram declarações significativas do magistério¹³. Irrompe a modernidade, mas a vida eclesial ainda se pauta por um discurso e por uma prática conforme o contexto pré-moderno. Os dogmas cristãos começam a receber críticas cada vez mais violentas. Na linha do diálogo com a modernidade, aparece no século XIX a teologia liberal.

O termo “*liberalis theologia*” (...) tencionava indicar com isso um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática¹⁴.

O empenho dos liberais pela des-helenização do cristianismo levantou críticas contundentes a todos os dogmas cristãos sem poupar a escatologia tradicional. Por sua vez, num total distanciamento deste intenso debate, a pastoral e a espiritualidade dessa época muito valorizam o tema dos novíssimos. Os novíssimos marcaram profundamente a religiosidade e o imaginário popular através das santas missões, das pregações e dos

⁸ Cf. DH 801.

⁹ Cf. DH 856-859.

¹⁰ Cf. DH 1000-1002.

¹¹ Cf. DH 1304-1316.

¹² Cf. DH 1820.

¹³ LADARIA, O Concílio de Trento. In SESBOŨÉ, O homem e a sua salvação, p. 389-390.

¹⁴ GIBELLINI. Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 19.

escritos e práticas devocionais. Ganharam grande vulto o medo do inferno, as descrições topográficas do além e a devoção às almas do purgatório.

O advento da modernidade submeteu a síntese medieval da escatologia à crítica e depois à rejeição. A mentalidade formada pela “idade das luzes” afirmava que só poderíamos conhecer o que se situa dentro dos referenciais de espaço e de tempo. Uma realidade que ultrapassasse esses limites só poderia ser objeto de fé religiosa. Estaria no plano “das coisas que podem ser esperadas” e, por esse motivo, não seriam admitidas pelo discurso racionalista e empirista¹⁵. No máximo tal esperança escatológica poderia sobreviver na crença íntima de cada pessoa.

A modernidade reelaborou a escatologia secularizando-a. Hegel apontou para uma escatologia cumprida no horizonte das realizações do espírito absoluto. Marx faz o mesmo, mas assumindo a transformação da realidade mediante as forças históricas. O cientificismo criou a ideologia do ilimitado progresso científico, que conduziria a humanidade à plenitude esperada. Não há espaço para a esperança de um mundo futuro de origem sobrenatural. Tudo o que a humanidade deve realizar haverá de ser no “aqui e agora” e não no além.

A teologia se viu diante desse tremendo desafio do diálogo com uma modernidade crítica e até hostil. A primeira tentativa de diálogo aconteceu no ambiente protestante e foi assumida, como já dissemos, pela chamada teologia liberal. Nesse sentido, assumiu-se uma abordagem da fé cristã aberta à crítica histórica. A exegese bíblica e a história dos dogmas foram objeto de especial análise e debate. Buscou-se a essência do cristianismo e concluiu-se que pouca coisa do que temos seria autêntica. A chamada helenização da fé teria agregado ao discurso cristão elementos que não lhe pertenciam originalmente. Os dogmas nada mais são que uma forma helenizada de compreensão da fé. A partir disso, classificou-se como helenização a ênfase na imortalidade da alma em detrimento da ressurreição e como dualista a antropologia presente na escatologia de dupla fase. No que se refere à cristologia, concluiu-se que seria impossível ter acesso ao Jesus histórico. Importa acolher a mensagem ética deixada por Jesus, tido pelos liberais como o mestre de moral por excelência. Numa reflexão assim configurada, valorizava-se somente

¹⁵ LA DUE, William J. *O guia trinitário para a escatologia*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 45-55.

o conteúdo ético do cristianismo¹⁶. A esperança escatológica terminou rotulada como mitologia ultrapassada. O resultado foi o esvaziamento escatológico da fé cristã.

A abolição da escatologia, decretada na prática pela teologia liberal, provocou reações fortíssimas. Reações que tiveram seu nascedouro no mesmo ambiente onde a teologia liberal surgiu: o protestantismo. Urgia repensar a escatologia cristã após críticas tão severas. O primeiro caminho a ser trilhado foi a pesquisa bíblica. A crítica liberal necessitava de análise e refutação. A polêmica rasgou novos horizontes para os estudos bíblicos. Tudo isso ocasionou uma releitura dos Evangelhos e de todo o Novo Testamento. A fé cristã reapareceu como fé radicalmente escatológica. Investigou-se o teor da esperança escatológica no cristianismo primitivo e o seu conseqüente influxo sobre a formulação e vivência da fé. Estabeleceu-se uma crítica sobre o distanciamento histórico experimentado pela reflexão teológica e pela práxis cristã em relação a essa referência fundamental

Os teólogos J. Weiss e Albert Schweitzer redescobriram a centralidade da escatologia na vida e na pregação de Jesus. Jesus não pode ser entendido somente como o eminente pregador moral e mestre da virtude. O centro da sua pregação é a iminência da vinda do Reino de Deus¹⁷. 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 centrais de sua reflexão¹⁸. Rudolf Bultmann defendeu uma necessária desmitologização do Novo Testamento e apresentou Jesus Cristo como o próprio evento escatológico, manifestado no momento presente, diante do qual cada pessoa deve decidir aceitando-o ou não. A escatologia de Bultmann é centralizada neste momento presente já que de uma escatologia futura nada se pode afirmar. Sua escatologia se concentra na dimensão contemporânea da decisão por Cristo¹⁹. Bultmann encara o *éschaton* como “a possibilidade, oferecida pela fé, de transformar cada momento da existência em momento escatológico. (...) a escatologia absorve a história e a esperança sofre uma contração privatizante como esperança da alma isolada”²⁰.

¹⁶ Cf. MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003. p. 24-29.

¹⁷ Cf. TAMAYO, Juan-José. Escatologia cristã. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 219-222.

¹⁸ Cf. BARTH, Karl. *L'Epistola ai Romani*. Milano: Feltrinelli, 1962. p. 125-166.

¹⁹ Cf. BULTMANN, Rudolf. *History and Eschatology: the presence of eternity*. New York: Harper & Row, 1957. p. 151-152.

²⁰ GIBELLINI, A teologia, p. 280.

A posição de Bultmann isola a escatologia da totalidade do processo histórico. Por isso surge uma corrente teológica disposta a rearticular a relação escatologia-história. Destacam-se neste empreendimento os nomes de Oscar Culmann, Jürgen Moltmann e Wolfhard Pannenberg. Oscar Culmann trabalhou a dimensão histórica da salvação proclamada na Escritura e articulou uma compreensão do tempo como *Kairós*. O evento Cristo é o ponto intermediário do tempo e a partir dele deflagra-se o tempo final. É dele o celebre binômio “já e ainda não”²¹. Jürgen Moltmann aprofundou a significação histórico-existencial da escatologia cristã ao transformar a esperança em princípio teológico central²². A esperança, enquanto princípio, já encontra a sua causa remota na experiência salvífica da promessa e do êxodo, e atinge a sua plenitude em Jesus Cristo. Para Moltmann, a esperança não é uma simples virtude moral, mas o fundamento radical, o horizonte definitivo e o princípio operante da teologia e de toda a vida cristã.

Wolfhard Pannenberg parte de uma interessante perspectiva ancorada na teologia fundamental. É sob este ângulo que se desenvolve uma escatologia centrada em Cristo como prolepse reveladora da consumação da história²³. A revelação divina acontece através dos acontecimentos históricos. Estes acontecimentos chegam a nós não como “fatos brutos”, mas como acontecimentos interpretados, manifestando assim o seu sentido. A Palavra desempenha uma tarefa específica não só em relação ao acontecimento, mas a tudo o que o acontecimento contém e desvela diante da razão humana. Visando dialogar com o ambiente criado pela Ilustração, Pannenberg valoriza a racionalidade da pessoa humana. Ele postula que a fé não se constitui à margem da razão ou contradizendo-a. A fé pressupõe e assume a razão. A Palavra da revelação não é só palavra que se pronuncia na história. É Palavra que assume e pressupõe a história e, mais ainda, é Palavra que não faz outra coisa senão desvelar uma racionalidade presente na própria história. O sentido da história está contido em sua consumação ou plenitude. Há um acontecimento que antecipa esta consumação para onde a história caminha: Jesus Cristo ressuscitado. Cristo, enquanto prolepse²⁴ antecipatória da plenitude, é a mais radical instância hermenêutica do homem e da história. É Cristo quem desvela ao homem o pleno sentido do seu ser e da sua história. Pannenberg se dispõe a algo que é mais que uma análise teológica da história empírica,

²¹ Cf. CULMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York: Harper & Row, 1967.

²² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1971.

²³ PANNENBERG, Wolfhard. *The Apostle's Creed*. Philadelphia: Westminster, 1972. p. 171-175.

²⁴ 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.

centrada no evento Cristo, tal como fizeram Santo Agostinho ou Culmann. Seu intento é refletir sobre o processo que conduz a esta plenitude. Processo que se articula tomando como referência e fundamento a autotranscendência do ser humano e a ressurreição do Cristo Senhor²⁵.

Dentro desta vertente histórica, a escatologia também foi relida numa perspectiva ético-política libertadora tanto pela teologia política de J. B. Metz quanto pela teologia da libertação. Aqui já presenciamos um intercâmbio entre a reflexão teológica protestante e católica. Essas teologias conseguem ir além da reflexão de Moltmann. Elas propõem mediações históricas concretas para a esperança cristã, tentam relacionar as utopias históricas com esta esperança e fomentam um engajamento em prol da transformação da realidade²⁶. Com grande sensibilidade histórica, mas sem o viés liberacionista, Paul Tillich na sua *Teologia Sistemática*²⁷ aborda uma série de temas de cunho escatológico (relação entre o temporal e o eterno, Igreja e Reino escatológico, Juízo, vida eterna e condenação, ressurreição do corpo), além de elaborar categorias próprias para desenvolver sua reflexão (essencialização, interesse último e novo ser)²⁸.

Todo esse debate fez com que a escatologia voltasse a ser conhecida como um dos eixos centrais da fé cristã. Fosse omitida esta dimensão, o cristianismo perderia a sua identidade e força de atração. Terminaria rebaixado a um balbucio de palavras piedosas que só os ingênuos aceitariam como substituição da realidade²⁹.

Apesar de diversificada, há na crítica moderna da escatologia um ponto de convergência que despertou a atenção e a apreensão de teólogos e pastores: a crença de que a construção da história e a realização do futuro constituem uma obra que é de autoria exclusiva do homem. Estamos diante de perspectivas que rejeitam abertamente ou sequer consideram a possibilidade da presença e da atuação de Deus na história. As chamadas escatologias imanentes são fundamentalmente de orientação materialista e atéia, ainda que nem todas explicitem esta direção diante de um primeiro olhar.

A reflexão teológica reconheceu esta realidade e sentiu-se chamada a tomar um posicionamento.

²⁵ BRENA, G. *La teologia di Pannenberg: cristianesimo e modernità*. Casale Monferrato: Marietti, 1993.

²⁶ Cf. TAMAYO, DCF, p. 220-221.

²⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984. p. 297-337.

²⁸ Cf. LA DUE, O Guia Trinitário, p. 75-82.

²⁹ Cf. AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Escatología: la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.

Todas estas teorias tornaram mais vigilante o pensamento teológico sobre o sentido da história, sobre a esperança cristã como construção ativa do futuro, sobre o compromisso com o temporal como preparação indireta para a vinda de Cristo³⁰.

O ambiente católico, inicialmente fechado e resistente à modernidade, teve também de ingressar nesse processo. Teólogos católicos, abertos aos desafios de sua época e desejosos de uma abordagem moderna da teologia católica, se viram diante de uma dupla tarefa. A primeira era apresentar de forma renovada ao homem moderno os dados da fé sobre a escatologia. A segunda tarefa consistia em questionar a teologia clássica e a sua forma de tratar os “novíssimos”, bem como repropor um novo modelo, construído conforme o aprofundamento dos dados da revelação. Este aprofundamento gerou a rejeição de uma compreensão individualista da escatologia, a superação de uma antropologia dualista e a adoção de formas mais sóbrias ao se discursar sobre certos tópicos deste tratado. Deve-se notar que a compreensão da comunidade eclesial sobre as realidades escatológicas recebeu uma inegável influência do imaginário cultural. Influência muito maior do que uma abordagem especificamente teológica. Tratava-se de renovar e recompor todo o discurso escatológico católico e, ao mesmo tempo, cuidar da forma pastoral de expô-lo à comunidade de fé.

A expansão escatológica (...) apanhou desprevenida a antiga escatologia. Tinha-se a impressão, por justos motivos, de que a resposta não estava adequada à interrogação. Falou-se então em encerrar o assunto e afixar o cartaz: “fechado para restauro”. E começou-se a trabalhar intensamente a fim de colmatar a diferença que parecia cada vez mais incômoda³¹.

O cumprimento dessa dupla tarefa teve antes que superar tremendas barreiras dentro da própria teologia católica. Desde a condenação do movimento modernista no início do século XX, a teologia vigente era a neo-escolástica. Nesse contexto, a escatologia permanecia sendo tratada conforme as referências dadas pela Suma Teológica. Era praticamente inadmissível uma crítica histórica ou um aprofundamento antropológico das questões escatológicas. Tais iniciativas corriam o sério risco de serem imediatamente rotuladas como “heresia modernista”. Os avanços e descobertas promovidos pela exegese bíblica moderna eram desconhecidos ou vistos com receio pela maioria dos teólogos católicos, por causa da origem protestante dessas novidades. Todavia era inevitável um processo que culminasse na releitura do tratado escatológico no ambiente católico. O diálogo com a modernidade, mais cedo ou mais tarde, clamaria por essa iniciativa.

³⁰ CASTELLANO, DL, p. 349.

³¹ FROSINI, Giordano. *A teologia hoje: síntese do pensamento teológico*. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro, 2001. p. 260.

A realização de tão exigentes tarefas recebeu um notável impulso a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965)³². Entretanto, antes mesmo deste concílio, uma grande movimentação já se fazia perceber. Em primeiro lugar notamos o pioneirismo de Teilhard de Chardin, que inaugura uma nova orientação interpretativa da escatologia. Igualmente importante foi o debate, no período pré-conciliar, entre escatologistas e encarnacionistas.

Teilhard, influenciado pela contemplação da dinâmica evolutiva do cosmos, considera que não existe uma ruptura entre o nosso éon e o futuro, que em Deus é totalmente novo. Há uma continuidade entre os dois éons. O futuro não se imporá como algo que vem de fora, erguendo-se sobre a destruição do presente. Pelo contrário: o fim do mundo é antes a sua consumação. A parusia se manifestará numa criação que extravasa as suas potencialidades de comunhão. Cristo consumará a unificação universal superando tudo o que provoca dissociação e potencializando tudo o que é força de unidade. Assim estará constituído o pleroma como complexo orgânico onde Deus e o cosmos se unem numa comunhão plena³³. A história evolui irreversivelmente para este estado e, neste processo histórico-evolutivo, o homem é chamado a tomar parte ativa. A reflexão de Teilhard de Chardin é marcada por um profundo otimismo diante da história e por uma radical valorização das realidades deste mundo³⁴. Sua singular hermenêutica da escatologia influenciou profundamente o Vaticano II quando este concílio tratou da relação entre Igreja e mundo moderno, da valorização das realidades terrenas e da compreensão cristã da história³⁵.

Após a 2ª Guerra Mundial, os teólogos católicos debateram intensamente sobre o papel da atividade humana na preparação para a parusia. Dois grupos diferentes se formaram. Os chamados escatologistas (L. Bouyer, J. Daniélou, Y. Congar) defendiam que a preparação de *novos céus e nova terra* é de índole interior e invisível, realizada pelas virtudes da fé, da esperança e da caridade. As realizações da ação humana não tinham nenhum influxo sobre a consumação escatológica. Queriam assim ressaltar a iniciativa, a absoluta gratuidade e a onipotência de Deus na nova criação. Os encarnacionistas (D. Dubarle, G. Thils) faziam uma interpretação positiva da história, vista como uma

³² A escatologia presente no Concílio Vaticano II será objeto de análise num tópico específico desta dissertação.

³³ Cf. LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 70-71.

³⁴ Cf. MANCINI, I. (org.). *Teilhard de Chardin: materia, evoluzione, speranza*. Roma: Paoline, 1983.

³⁵ Cf. GIBELLINI, Rosino. *Teilhard de Chardin: L'opera e Le interpretazioni*. Brescia: Queriniana, 1980.

aproximação gradual do Reino de Deus. Afirmavam que haveria certa continuidade da atividade humana no mundo futuro e que o agir humano serve como uma preparação dispositiva para a realidade definitiva. Cada ação humanizadora, limpa de toda mancha 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 deixará a sua marca otimista, sobretudo na constituição pastoral *Gaudium et Spes*³⁶.

Em termos de inovação, cabe também ressaltar as notáveis contribuições de Karl Rahner, sobretudo o seu empenho em busca de uma hermenêutica moderna da doutrina escatológica³⁷. Rahner, ainda na década de 1950, abordou corajosamente o tema da significação teológica da morte e analisou o artigo do credo que professa a ressurreição da carne. Em sua reflexão, dialogou com as abordagens modernas oriundas do protestantismo e reconheceu a necessidade de uma “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. Aprofundando sua reflexão a partir dos textos de Santo Tomás de Aquino, Rahner insistiu que é preciso considerar, da maneira mais séria possível, que o corpo é forma da alma e disto tirar as devidas conseqüências ao tratar de sua ressurreição. Levando em conta os valores da liberdade e da autonomia, tão caros ao homem moderno, Rahner reinterpreta a morte como o momento decisório por excelência. É a chance suprema que tem o homem de realizar o seu maior ato de liberdade³⁸.

Karl Rahner deu um caráter sistemático às suas reflexões. Sobre as afirmações escatológicas diz que não são uma *reportagem* sobre os acontecimentos futuros, mas nascem do presente e são uma projeção ou uma extensão do *já ao ainda não*. Já em posse das promessas futuras, nós estamos plenamente autorizados a firmar a sua completa realização. Os estados finais, já em ato no nosso presente, encontrarão no futuro o seu pleno cumprimento. (...). Repete-se, de maneira inversa, tudo quanto o próprio Rahner tinha afirmado a propósito das proposições protológicas, isto é, relativas ao começo do mundo. Também elas não podem ser consideradas como *reportagem* do passado, mas nascem, sim, da reflexão sobre o presente. É a partir da situação atual de miséria que o hagiógrafo deduz a existência de uma intervenção do homem modificadora do plano de Deus. No caso das afirmações protológicas temos a explicação do presente à luz do passado, e, no caso das afirmações escatológicas, a explicação do presente à luz do futuro³⁹.

³⁶ Cf. SAYÉS, José Antonio. *Escatología*. Madrid: Pelicano, 2006. p.159-160

³⁷ Cf. RAHNER. Karl. The hermeneutics of Eschatological assertions. In _____. *Theological Investigations/IV*. Baltimore: Helicon Press, 1966.

³⁸ Cf. RAHNER. Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 502-504.

³⁹ FROSINI, Teologia hoje, p. 261-262.

Ladislau Boros aprofunda a reflexão sobre o mistério da morte e sua relação com a opção final⁴⁰. A avaliação crítica de toda esta retomada da escatologia foi tarefa assumida por Joseph Ratzinger. Ratzinger reconhece a importância e a centralidade dadas à escatologia pelos biblistas e teólogos modernos. A teologia da esperança e a teologia da libertação são por ele criticadas por transformarem a escatologia em teologia política. O futuro Bento XVI opõe-se também à proposta da ressurreição corporal logo após a morte e à reabilitação contemporânea da Apocatástase de Orígenes. Em sua obra encontramos uma releitura moderna da temática escatológica e a preocupação de que esta releitura aconteça de forma ortodoxa. O diferencial da teologia de Ratzinger reside na busca intensa por uma sintonia com a grande Tradição da Igreja⁴¹.

Com o propósito de aprofundamento teológico situa-se a teologia de Jean Daniélou. Este teólogo toma o movimento de “volta às fontes”, proposto pelo Vaticano II, e o diálogo ecumênico como suas grandes referências teológicas. Daniélou redescobriu novos horizontes tanto na abordagem teológica da história como na valorização das fontes bíblicas, litúrgicas e patrísticas ao tratar da escatologia⁴². Sua reflexão revela um profundo conhecimento não só da tradição católica (ocidental e oriental), mas da teologia protestante. Hans Urs Von Balthasar enfatiza a vontade salvífica de Deus como vontade universal que abarca toda a humanidade e toda a criação. Von Balthasar não assume explicitamente a posição de Orígenes sobre a salvação universal. Todavia é conhecida a sua insistência na esperança que devemos nutrir acerca da salvação de todos⁴³. Michael Schmaus, dentro de um esforço por maior sistematização desta nova fase da escatologia católica, assume as importantes categorias do Reino de Deus e da história como núcleos da revelação e referenciais irrenunciáveis para se refletir sobre a escatologia⁴⁴. Em Gustavo Gutiérrez, João Batista Libanio e Leonardo Boff⁴⁵, encontramos essa mesma preocupação por uma sistematização mais clara, porém com uma ênfase relacional (pessoa, história e cosmos) dada pelo enfoque típico da teologia da libertação e por sua abordagem a partir da

⁴⁰ Cf. BOROS, Ladislau. *The Moment of Truth: Mysterium Mortis*. London: Burns & Oates, 1965. p. 23-29.

⁴¹ Cf. AUER; RATZINGER, Escatología.

⁴² Cf. DANIELOU, Jean. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964. p. 215-224, 238-246.

⁴³ Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática: el último acto*. Madrid: Encuentro, 1997. v. 5.

⁴⁴ Cf. SCHMAUS, Michael. *A fé da Igreja VI: justificação do indivíduo e escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 149-242.

⁴⁵ Cf. CAMBÓN, Enrique. A escatologia na teologia latino-americana. In HEINZ, Hanspeter *et al.* *A esperança cristã*. São Paulo: Cidade Nova, 1992. p. 219-232.

realidade da América Latina. Ruiz de La Peña⁴⁶ analisa o contexto histórico das grandes afirmações do magistério sobre a escatologia e apresenta uma nova hermenêutica. Aparece sua interessante reflexão sobre a “eviternidade” como forma de conciliar os avanços da teologia contemporânea com os dados da Tradição. A dimensão cósmica da escatologia tem merecido uma atenção cada vez maior. Ruiz de La Peña trata a escatologia como a Páscoa da Criação.

A teologia escatológica tem diante de si um novo horizonte que se abre cada vez mais. Surge a questão ecológica que pode ser singularmente iluminada pela escatologia cósmica. O mesmo se pode afirmar para os desafios apresentados pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso como espaços de debate e aprofundamento.

Este breve panorama nos leva a perceber que a reflexão teológica sobre a escatologia conheceu sensíveis mudanças e grandes avanços nas últimas décadas. O tratado da escatologia passa pela experiência de um verdadeiro deslocamento não só no que se refere à amplitude de sua temática, mas também quanto à sua metodologia e hermenêutica. O confinamento da escatologia aos novíssimos e à escatologia da pessoa foi rompido. Ampliaram-se suas fronteiras com o desenvolvimento das dimensões histórica e cósmica. Essa nova configuração da escatologia, particularmente na teologia católica, já possui traços identificáveis. Tais traços enriquecem e abrem a reflexão teológica para novas possibilidades e releituras. Dentre elas a abordagem teológico-litúrgica da temática escatológica. Em resumo as grandes características da escatologia contemporânea podem ser assim elencadas:

- 1- A escatologia coletiva e definitiva (parusia, ressurreição dos mortos, restauração cósmica) ganhou maior relevo frente à escatologia individual e intermediária (juízo particular, purgatório, etc.).
- 2- A ressurreição de Cristo é novamente assumida como o fato escatológico fundamental.
- 3- É redimensionada a relação entre passado e futuro. Acolhe-se o esquema do “já e ainda não” para compreender a presença do futuro no presente e como chave de leitura escatológica da experiência da Igreja e da própria história.

⁴⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 2000.

- 4- Elabora-se uma visão mais otimista do mundo e da história. O destino último de toda a criação (novos céus e nova terra) converte-se em fonte de valorização das realidades e compromisso em vista de sua transformação.
- 5- Assume-se uma maior cautela e sobriedade quanto à reflexão sobre a escatologia intermediária. Afirma-se a sua realidade, mas evita-se uma descrição minuciosa destes estados e uma conseqüente topografia do além⁴⁷.
- 6- Permanece aberto o debate em vista da adequada harmonização entre a escatologia (sobretudo a escatologia intermediária) e a nova visão antropológica assumida pela teologia moderna. Pergunta-se pela possibilidade de uma opção fundamental por Deus imediatamente após a morte e ainda antes do juízo. Busca-se aprofundar a significação salvífica do purgatório. Levanta-se a problemática referente à condenação eterna (dúvidas quanto à existência de réprobos de fato e eternidade das penas).
- 7- Acirra-se intenso debate sobre o sentido da existência humana no pós-morte sem o corpo, sendo este parte integrante do eu humano, e surge a conseqüente crítica aos conceitos de “alma separada” e “imortalidade da alma”, tidos mais como herança helenista que dado bíblico cristão⁴⁸.
- 8- É redescoberta a categoria “Reino de Deus” como elemento fundamental da escatologia da história. O Reino já começa aqui e suas forças estão atuando agora, dentro da história. Todavia a forma futura do Reino não consistirá na mera revelação do que já se realiza agora. O Reino de Deus é dom do alto que o homem pode acolher. Isto não o dispensa da responsabilidade diante da história. A entrada no Reino significa uma decisão radical por Cristo. Decisão que não deixa de ter profundas conseqüências na vida individual e social e de promover uma práxis renovada⁴⁹.

⁴⁷ Exemplifica esta prudência, que evita cuidadosamente a descrição ou referência a uma topografia do além, a tradução não literal do memento dos mortos do Cânon Romano que encontramos na 1ª e na 2ª edição típica do missal romano para o Brasil. O texto latino reza: “*ipsis, Dómine, et ómnibus in Christo quiescéntibus, locum, refígérii, lucis et pacis ut indúlgeas, deprecámur*”. Por sua vez, esse trecho assim foi traduzido: “A eles, e a todos os que adormeceram no Cristo, concedei a felicidade, a luz e a paz”. Aqui temos uma referência que poderia ser tomada como marco espacial (*locum refrigérii, lucis et pácis*) traduzida de forma que a ênfase recaia sobre o estado existencial (felicidade, luz e paz).

⁴⁸ Cf. CASTELLANO, DL, p. 350.

⁴⁹ Cf. SCHMAUS, A fé da Igreja VI, p. 159-170.

Concluímos esse panorama indicando o posicionamento magisterial mais recente. Após o Concílio Vaticano II, o magistério da Igreja sentiu a necessidade de se posicionar sobre a temática escatológica. A Profissão de Fé de Paulo VI em 1968 (Credo do Povo de Deus) elencou alguns temas da escatologia intermediária que naquela época estavam sendo questionados ou até mesmo negados⁵⁰. Em 1979, início do pontificado de João Paulo II, apareceu uma intervenção mais incisiva sobre esta questão intitulada “Sobre algumas questões concernentes à escatologia”⁵¹. Neste documento, buscou-se salvaguardar a integridade da fé católica diante de interpretações e hipóteses difundidas entre os fiéis a ponto de causar dúvidas e perplexidades. Não surgiram novidades teológicas, mas reafirmou-se o que a Igreja ensina no que se refere à morte do cristão e à sua ressurreição final⁵². Reforçando esses posicionamentos surge em 1992 uma declaração da comissão teológica internacional⁵³.

Reafirmou-se a ressurreição dos mortos como evento que abrange o homem por inteiro. Após a morte, subsiste o eu humano, mesmo destituído de corpo. Esta parte espiritual do homem que sobrevive à morte é o que a Igreja nomeia com o termo “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 retribuição, imediatamente depois da morte de cada um, em função da suas obras e da sua fé”⁵⁴. Mencionou-se a situação de bem-aventurança eterna dos justos, a possibilidade da condenação eterna e a possibilidade de purificação (purgatório) que os justos podem experimentar antes de ingressar na visão de Deus. Interessante notar que este documento, ao referir-se à liturgia, assume-a como lugar teológico da escatologia e critério de discernimento. O culto litúrgico busca expressar com clareza a fé da Igreja neste aspecto⁵⁵.

Os textos litúrgicos só fundamentam um pensamento teológico sobre a escatologia à medida que refletem os dados da revelação e a doutrina do magistério. A liturgia, por conseguinte, sofreu apenas muito pouco a influência do pensamento escatológico moderno: ela serviu de ponto de referência, de lugar teológico para o discernimento de hipóteses e de teorias modernas e como fator

⁵⁰ Cf. PAULO VI, *Credo do Povo de Deus*. Mariana: Dom Viçoso, 1968.

⁵¹ Cf. CONGREGAZIONE per la dottrina della fede. Alcune questioni di escatologia. *Enchiridion Vaticanum* 6: documenti ufficiali della Santa Sede. Bologna: Dehoniane, 1999. p. 1035-1046.

⁵² Cf. LADARIA, Escatologia no Vaticano II. In SESBOÛÉ, O homem e a sua salvação, p. 390-399.

⁵³ COMISSIO Theologica Internationalis, Problemi attuali di escatologia. *Gregorianum*, Roma, n. 73, p. 395-435, 1992.

⁵⁴ Catecismo da Igreja Católica n. 1021.

⁵⁵ Cf. RUDONI, A. *L'annuncio dei novissimi oggi*. Roma: Paoline, 1980.

de renovação em vista de uma escatologia mais centralizada no mistério de Cristo e da Igreja⁵⁶.

O testemunho da liturgia freqüentemente tem sido invocado em favor de uma escatologia fundada no essencial, centrada na parusia e na ressurreição final e marcada por expressões sóbrias. Uma escatologia que conduza à experiência da liturgia como comunhão orante com a Igreja celeste e lugar onde se pregustam as realidades definitivas. Uma liturgia que anuncie e antecipe a glorificação dos cosmos e mova a comunidade orante ao compromisso histórico, sinal de sua pertença ao Reino definitivo. “Tomada na sua globalidade a liturgia pode ajudar-nos a fazer uma releitura do problema escatológico contemporâneo”⁵⁷.

2.2 A temática escatológica no Vaticano II e sua relação com a liturgia

O evento mais importante e de maior repercussão na história recente da Igreja foi o Concílio Vaticano II (1962-1965). Neste concílio, a Igreja dispôs-se a refletir sobre si mesma e sobre suas relações com o mundo moderno. A eclesiologia foi não só um dos grandes temas, mas o tema central e a peça mestra do Vaticano II. É nesse cenário de intenso debate eclesiológico que surgem todos os documentos conciliares.

2.2.1 *Sacrosanctum Concilium*: a dimensão escatológica da liturgia

Embora o objetivo primeiro desse Concílio não tenha sido promover um debate sobre questões escatológicas, nem por isso a presença do tema escatológico deixou de ser significativa em seus documentos. Isso demonstra que os padres conciliares consideravam o aspecto escatológico como um elemento essencial para uma compreensão plena da Igreja. Sem a escatologia, a visão sobre a Igreja ficaria incompleta.

De maneira sintética passaremos pelos principais documentos conciliares que abordam a escatologia, visando suas interfaces com a liturgia e a teologia.

⁵⁶ CASTELLANO, DL, p. 351.

⁵⁷ CASTELLANO, DL, p. 351.

Em primeiro lugar, temos a Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. Não é fato de menor relevo que a primeira afirmação sobre a natureza da Igreja feita pelo Vaticano II apareça justamente 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).

Este tópico da *Sacrosanctum Concilium* oferece, sob a forma de síntese, a escatologia que pode ser experienciada na liturgia da Igreja: a escatologia antecipada que é presença do divino no humano, do invisível no visível, do eterno no temporal. A liturgia se constitui também como abertura para o futuro onde se atinge “a medida da plenitude de Cristo” (Ef 4,13) na cidade futura para a qual peregrinamos (cf. Hb 13,14)⁵⁸.

Ao apresentar a natureza da liturgia (cf. SC 5-8), os padres conciliares mais uma vez aludem ao caráter escatológico da mesma, centrado na presença do Senhor que já está na liturgia, mas que ainda há de vir na glória. A presença do Ressuscitado une o eterno ao presente, promove a comunhão entre a Igreja Peregrina e a Celeste e converte o tempo da Igreja em tempo de vigilante espera de seu retorno.

Na liturgia terrena, antegozando, participamos da Liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos. Lá, 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).

Em outras partes da *Sacrosanctum Concilium* indica-se a dimensão escatológica das celebrações litúrgicas⁵⁹. O Sacrifício Eucarístico deve ser celebrado até que o Senhor volte e é penhor da glória futura (cf. SC 47). O Ofício Divino, louvor cantado por todo o sempre nas habitações celestes, é trazido pelo Cristo à terra e a ele associa a sua esposa, a Igreja (cf. SC 83). O rito das exéquias deverá exprimir mais claramente a índole pascal da morte cristã (cf. SC 81). O ano litúrgico testemunha a orientação escatológica da própria Igreja que celebra o mistério de Cristo enquanto espera a vinda gloriosa do Senhor (cf. SC 102). Na celebração anual dos mistérios de Cristo, a Igreja venera com especial amor Maria, Mãe de Deus, e a “contempla como uma puríssima imagem daquilo que ela

⁵⁸ Cf. CASTELLANO, DL, p. 353.

⁵⁹ Cf. CASTELLANO, DL, p. 353-354.

mesma anseia e espera ser” (SC 103). Também celebra-se a memória dos mártires e dos santos que, “conduzidos à 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).

2.2.2 *Lumen Gentium*: a índole escatológica da Igreja

Em seguida, temos a constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. Neste documento, a escatologia se concentra no capítulo VII, intitulado *índole escatológica da Igreja*. Este capítulo articula-se conforme uma divisão temática: vocação escatológica da Igreja (LG 48), comunhão da Igreja Celeste com a Igreja Peregrina (LG 49), relações entre a Igreja Peregrina e Celeste (LG 50) e as disposições pastorais (LG 51).

Oferecer uma breve síntese da escatologia católica, tomando como base o mistério da Igreja, é o escopo da *Lumen Gentium* neste capítulo VII. Predomina a linguagem bíblica, pois quase todo o texto está construído com citações e alusões à Sagrada Escritura. Discursando sobre a Igreja, a *Lumen Gentium* favorece a perspectiva universal da escatologia e ressalta a centralidade da história salvífica em Cristo. Modifica-se assim a tendência dos documentos do magistério eclesiástico que, desde a Idade Média e Trento, devido às circunstâncias históricas, referiam-se de modo primordial à escatologia individual⁶⁰. Peregrinando na terra, a Igreja anuncia que a sua consumação plena se dará em Deus. Por esta consumação ela aguarda vigilante.

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 a seu fim, será perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1,1; Cl 1,20; 2Pd 3,10-13) (LG 48).

O princípio de compreensão da escatologia na *Lumen Gentium* é o mistério pascal anunciado, vivido e celebrado pela Igreja. Os padres conciliares reconheceram a índole e vocação escatológica da Igreja. Para a Igreja, toda a humanidade é chamada em Cristo. Todos os homens e mulheres são vocacionados a ingressar num dinamismo vital que só se consumará na glória celeste. Esse dinamismo, desde já, redime do pecado, eleva e plenifica a vida humana mediante a participação na vida divina. Todo esse processo tem

⁶⁰ Cf. LADARIA, Escatologia no Vaticano II. In SESBOÛÉ, O homem e a sua salvação, p. 392.

um fundamento inabalável, pois se radica em Cristo, morto e ressuscitado, primícias da nova criação, novo Adão e doador do Espírito vivificante.

A plenitude escatológica, que é o próprio Cristo Ressuscitado, transborda para o seu corpo eclesial. Mesmo levando consigo a figura passageira deste mundo, inclusive nos sacramentos e nas instituições que são próprios da presente era, a Igreja caminha para a glorificação já alcançada em Cristo.

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

Todo este movimento escatológico rumo à plenitude é obra do Espírito Santo. Nota-se, portanto, um traço pneumatológico na escatologia da *Lumen Gentium*. A ação do Paráclito não ficou confinada ao Pentecostes. Todo o tempo da Igreja é envolvido pela presença eficaz do Espírito Santo. É ele quem conduz a Igreja da irrupção escatológica, o evento Jesus Cristo, até a sua consumação⁶¹.

A prometida restauração que esperamos já começou em Cristo, é levada adiante na missão do Espírito Santo e por Ele continua 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).

Ao relacionar escatologia e liturgia, a *Lumen Gentium* enfatiza a Igreja enquanto comunhão. O lugar eminente desta comunhão é a liturgia, de modo especial a eucaristia. A *Lumen Gentium* proclama que a presença do Ressuscitado e do seu Espírito atua salvificamente na liturgia.

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

A liturgia é forma eminente de comunhão. O comum louvor e a adoração à Trindade Santa e a intercessão pela humanidade constituem o que chamamos de liturgia celeste. A esta liturgia gloriosa se une a Igreja Peregrina quando celebra o culto divino e dele haure maior valor e eficácia para a sua vida e missão. Dentro desta comunhão dos santos, os bem-aventurados que já estão na glória celeste, em vista da 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 fortalecem a Igreja terrena pela comunicação de bens espirituais, pois “pela sua fraterna solicitude a nossa fraqueza recebe (deles) mais valioso auxílio” (LG 49).

⁶¹ Cf. POZO, Candido. *Teología del más Allá*. Madrid: BAC, 1968. p. 18-19.

Proclama o Concílio que o ápice da comunhão da Igreja Peregrina com a Igreja Celeste se dá na liturgia:

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 exaltação cantamos os louvores da divina majestade, e todos, 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 (LG 50).

Nesse sentido, ocupa posto eminente e central a celebração eucarística: “na celebração do sacrifício eucarístico certamente nos unimos mais estreitamente ao culto da Igreja celeste” (LG 50).

Conclui-se o Capítulo VII da *Lumen Gentium* declarando que já nesta terra temos o início da vida futura. Na comunhão eclesial, realiza-se a vocação da Igreja e preguستا-se a glória consumada (cf. LG 51). A glorificação de Deus na liturgia antecipa o que se dará na consumação dos tempos. A realidade das relações entre a Igreja terrestre e a Igreja Celeste, precisamente na adoração, no louvor e na ação de graças constitui a meta desses contatos, o móvel em que se inspiram e a norma intrínseca do seu desenvolvimento. É por este meio que o gênero humano completará definitivamente a humanidade do Verbo Encarnado e contribuirá, conforme o desígnio divino, para a plena e perfeita glorificação da Santíssima Trindade, fim supremo de toda a história da salvação⁶².

2.2.3 *Gaudium et Spes*: a relação Igreja-mundo à luz da esperança escatológica

A constituição pastoral *Gaudium et Spes* tem por meta repropor a relação entre a Igreja e o mundo moderno. É evidente o desejo de situar a Igreja frente aos grandes problemas e desafios da história. A caridade pastoral é a grande impulsionadora deste envio ao mundo: envio que capacita a Igreja a se irmanar com toda a humanidade em suas alegrias e esperanças, tristezas e angústias, sobretudo aquelas vividas pelos mais pobres (cf. GS 1).

⁶² Cf. MOLINARI, Paolo. Igreja escatológica. In BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 1147.

O problema escatológico na *Gaudium et Spes* é tratado em diferentes lugares e não é objeto de um estudo sistemático⁶³. Os temas escatológicos encontram-se dispostos em diferentes partes do texto. Encontramos o mistério da morte e a resposta dada pela fé cristã (cf. GS 18), o desejo do mundo futuro suscitado nos homens por Cristo Ressuscitado (cf. GS 38), o valor escatológico da atividade humana no mundo (cf. GS 39), a distinção e a proximidade entre progresso terreno e crescimento do Reino de Deus (cf. GS 39) e o Cristo como princípio e fim de todas as coisas e centro e sentido da história humana (cf. GS 45).

É sabido que o tema escatológico foi retomado pela *Gaudium et Spes* numa visão que poderíamos definir como sendo mais antropológica, social e cósmica. O destino final da Igreja e de cada cristão incide luz sobre as últimas realidades do homem e do cosmo. A linguagem permanece mais aberta, fortemente assinalada pelo otimismo e pela esperança que tem como fundamento Cristo, o homem novo, e o mistério pascal como realidade que ilumina e eleva até a perfeição a atividade humana⁶⁴.

No que se refere à relação liturgia-escatologia devemos antes notar que sua elaboração neste documento é muito breve. Todavia três textos se destacam de forma significativa. O primeiro (GS 22) se situa na resposta que a fé da Igreja oferece diante da dor e da morte. Esta resposta é um verdadeiro querigma pascal que o concílio proclama diante do mundo moderno. Um texto da liturgia pascal bizantina está inserido nesta proclamação de fé. Nele exalta-se o Ressuscitado presente na liturgia da Igreja. O Senhor glorioso, ao destruir a morte e oferecer a esperança da vida eterna, ilumina o destino do homem e de todo o cosmo⁶⁵.

Por Cristo e em Cristo, portanto, ilumina-se o enigma da dor e da morte, que fora do Evangelho nos esmaga. *Cristo ressuscitou, com sua morte destruiu a morte e nos concedeu a vida, para que, filhos no Filho, clamemos no Espírito: Abbá, Pai!* (GS 22).

O segundo texto (GS 38) volta-se para a escatologia universal e alude à renovação do cosmos. Apresenta-se a Eucaristia no contexto da valorização da atividade humana e da consumação da história. Nesse sentido, a Eucaristia se manifesta como sacramento da Páscoa da humanidade e de toda a criação.

O Senhor deixou para os seus um penhor desta esperança e um viático para esta caminhada: aquele sacramento de fé, no qual os elementos da natureza, cultivados pelo homem, se convertem no Corpo e no Sangue glorioso, na ceia da comunhão fraterna e prelibação do banquete celeste (GS 38).

⁶³ Cf. LADARIA, Escatologia no Vaticano II. In SESBOÛÉ, O homem e a sua salvação, p. 393.

⁶⁴ CASTELLANO, DL, p. 354.

⁶⁵ Trata-se do solene tropário pascal *Christós anésti*. Cf. <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/a-festa-da-pascoa-na-igreja-ortodoxa.html>. Acesso em 19/08/2008.

É igualmente importante ressaltar que a *Gaudium et Spes* demonstra que a verdadeira esperança escatológica jamais é causa de alienação diante da realidade. Pelo contrário, a escatologia cristã fornece um motivo elevado para se assumir as realidades temporais e se engajar na transformação da realidade deste mundo (cf. GS 33-39). A autêntica celebração da liturgia cristã é matriz geradora de uma práxis que ilumina e transforma o mundo a partir do mistério pascal de Cristo.

Texto de particular relevância no que se refere à escatologia é GS 39. Nele a significação escatológica da atividade humana é situada pelo concílio no seu termo de realização: a nova terra e o novo céu. A humanidade e todo o cosmos se converterão em realidade nova pelo poder de Deus. A atividade humana foi assumida no processo salvífico da restauração de todas as coisas em Cristo. Já anteriormente os padres conciliares haviam afirmado que “as vitórias do gênero humano são um sinal da magnitude de Deus e fruto de seu inefável desígnio” (GS 34).

É empolgante e maravilhosa essa doutrina do Vaticano II! Deus é louvado e glorificado mediante a sujeição de todas as coisas ao 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 a 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 Criador⁶⁶.

A atividade humana é assumida no processo salvífico de restauração de todas as coisas em Cristo. Embora o progresso terreno deva ser distinguido do aumento do Reino de Cristo, este contribui para organizar a sociedade humana. Os bons frutos da criação e da atividade humana nós os reencontraremos novamente, limpos contudo de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando o Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal: reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz⁶⁷ (cf. GS 39).

Nada do que em nós há de bom é transitório; tudo de bom é definitivo. O tempo não é capaz de erodi-lo; mantém-se incólume através da nossa história pessoal e amadurece para a eternidade. E isso por quê? Porque, mesmo sendo nosso, não procede só de nós, mas de Deus. E, enquanto dom de Deus participa da sua incorruptibilidade, ou, o que dá no mesmo, de sua irrevogabilidade escatológica. . “Quando se manifestar o que seremos” (1Jo 3,2), poderemos comprovar que

⁶⁶ KLOPPENBURG. Boaventura. Noções basilares humanas na *Gaudium et Spes*. *Teocomunicação*. Porto Alegre, n. 150, p. 681, 2005.

⁶⁷ Esta última frase é um trecho do prefácio da solenidade de Cristo Rei.

não se perde nada do realizado, mas o que aconteceu foi a plena realização do que seríamos; não fica nenhum resto sem ser aproveitado⁶⁸.

A recapitulação de todas as coisas em Cristo é uma recapitulação no amor. “Permanecerão o amor e a sua obra e será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem” (GS 39). O Espírito Santo enviado pelo Senhor após sua ressurreição oferece aos seres humanos a graça de se transformarem e transformarem o mundo a partir da vivência do mandamento do amor. Desta forma preparam a matéria do reino celestial e manifestam o desejo da habitação celeste (cf. GS 38). A *Gaudium et Spes* prossegue considerando que nesta terra “cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século” (GS 39). Por isso o texto conciliar pode proclamar que “o Reino já está presente em mistério na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará” (GS 39).

⁶⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 364-365.

3 Contexto histórico e estrutura do missal romano de Paulo VI

3.1 O caráter da reforma litúrgica

A reforma litúrgica foi uma das principais realizações do Concílio Vaticano II. Os padres conciliares tinham clara consciência da contribuição decisiva que a liturgia oferece aos fiéis para exprimir em suas vidas o mistério de Cristo e manifestar ao mundo a genuína missão da Igreja (cf. SC 2).

A renovação da liturgia ergueu-se sobre os fundamentos lançados pelo próprio concílio¹. Em primeiro lugar, definiu-se a liturgia como exercício eclesial do sacerdócio de Cristo em vista da salvação da humanidade. Depois, afirmou-se que a liturgia não esgota toda a ação da Igreja, mas é o cume desta ação e a fonte da sua força (cf. SC 9-10). Por fim, estabeleceu-se como horizonte a promoção da participação ativa e consciente dos fiéis (cf. SC 14,19).

As diretrizes centrais da reforma litúrgica determinaram as instâncias próprias de sua regulamentação (Santa Sé, Conferências Episcopais, Bispos), a manutenção do necessário equilíbrio entre a sã tradição e o progresso legítimo, a importância da Sagrada Escritura, a primazia da celebração comunitária, a redescoberta dos ministérios litúrgicos, a nobre simplicidade, a clareza e brevidade, a adaptação à sensibilidade e compreensão modernas, a abertura ao uso mais amplo do vernáculo. Tudo isto em vista da plena participação da comunidade celebrante (cf. SC 21-40).

A concretização dessa monumental obra conciliar, quanto aos métodos de trabalho, realizou-se conforme duas grandes linhas de ação. Uma voltada para a promoção, orientação e aplicação da reforma litúrgica mediante orientações normativas, concessões, análise e controle das novas experiências litúrgicas bem como dando a aprovação às iniciativas das conferências episcopais. Outra dirigida à necessária preparação dos novos livros litúrgicos. Um organismo especial, formado por bispos, teólogos, e peritos na ciência

¹ Cf. BROVELLI, Franco. Le radici della riforma litúrgica. *Rivista Liturgica*, Torino, n.77, p. 145-166, 1990; CATELLA, Alceste; TAGLIAFERRI, Roberto. Le Domande e le intenzionalità cui risponde l'impianto di "Sacrosanctum Concilium". *Rivista Liturgica*, Torino, n. 77, p. 129-143, 1990.

litúrgica e em outras áreas, foi criado por Paulo VI e presidiu todo este imenso trabalho. Trata-se do célebre *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*².

Quanto à cronologia três grandes fases se sucederam durante a reforma litúrgica. Em cada uma delas emerge um fato de notável relevância. A primeira fase foi marcada pela introdução crescente do vernáculo na própria liturgia em sua forma pré-conciliar, enquanto aguardavam-se os livros litúrgicos renovados. A segunda fase distinguiu-se pela publicação gradual destes livros reformados conforme os decretos do Concílio Vaticano II. A terceira fase foi caracterizada pela necessária adaptação destes livros litúrgicos às circunstâncias específicas que cada realidade eclesial apresentava³.

Deveríamos nos encontrar no prolongamento desta terceira fase. A reforma litúrgica não pode ser considerada como tarefa já pronta e acabada, mas como um processo que atinge os dias atuais. A continuidade de uma autêntica reforma litúrgica é um modo privilegiado de recepção do Vaticano II. Tal continuidade significa concretamente o empenho em consolidar conquistas e aprofundar as intuições que na *Sacrossanctum Concilium* ainda estavam em germe, bem como promover e desenvolver uma teologia e uma práxis litúrgica coerentes com o espírito deste Concílio.

Os princípios inspiradores da reforma ainda não puderam desenvolver toda a sua potencialidade. Há necessidade de tempo, de assimilação, de confronto com uma realidade social e eclesial em rápida transformação. Certamente nem tudo o que foi feito é perfeito. Algumas soluções precisam ser revistas à luz da experiência, a linguagem litúrgica deve ser melhorada. A reforma realizou-se num decênio de fermentações e pesquisas suscitadas pelo concílio e, mesmo dentro da fidelidade à Tradição, ela é fruto do seu tempo. Todavia foram lançadas as bases para uma liturgia renovada, aberta a futuros desdobramentos e com propostas que comprometem a Igreja e estimulam a ação de vasto alcance⁴.

Apesar destas constatações, a terceira fase, sobretudo no que se refere ao missal romano, não conseguiu avançar de maneira significativa após a segunda edição típica deste missal em 1975. De um lado, a constatação de abusos litúrgicos, verdadeiros ou imaginários, nem sempre analisados com um espírito sereno pelos organismos romanos. De outro, a crescente oposição conservadora aos rumos tomados pela reforma litúrgica. Essa espiral crescente de tensões culminou com o afastamento do principal articulador da liturgia renovada: Annibale Bugnini. Uma impressionante avalanche de acusações e avaliações insensatas abalaram sua reputação junto a amplos setores da hierarquia. Da

² Cf. ISNARD, Clemente. O Conselho para a execução da Constituição sobre a Sagrada Liturgia. In SILVA, José Arioaldo; SIVINSKI, Marcelino. *Liturgia, um direito do Povo*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 43-56.

³ Cf. BUGNINI, Annibale. Situación actual de la reforma litúrgica. *Phase*, Barcelona, n. 78, p. 12-28, 1973.

⁴ Cf. PASQUALETTI, Gotardo. Reforma Litúrgica. In: SARTORE; TRIACCA, DL, p. 994.

dessacralização da liturgia à “protestantização” da missa, com uma infundada alegação de que a ênfase no mistério pascal praticamente anulava o caráter sacrificial da missa; da acusação de uma suposta filiação a um grêmio maçônico aos ataques à renovação litúrgica como um todo, reputada como superficial e heterodoxa; praticamente boa parte dos males da Igreja pós-conciliar era atribuída a Bugnini e sua obra⁵. Numa manobra da política curial, Bugnini foi removido para o Irã, como núncio apostólico, em plena revolução islâmica⁶.

O nome de Mons. Annibale Bugnini, grande, fiel e dedicado servo da Igreja de Deus, ficará para sempre associado ao *Consilium* e à reforma litúrgica empreendida por mandato do Concílio Vaticano II. Foi incompreendido, criticado, caluniado. Mas a sua obra está aí para o bem da Igreja. Um dia lhe será feita justiça⁷.

Estas considerações sobre o “caso Bugnini” oferecem algumas das cores mais escuras que, desde então, acompanham a cena histórica da reforma litúrgica e seus desdobramentos. Abusos litúrgicos ainda persistem, mas, em nome do combate aos mesmos, inaugurou-se uma fase de retorno ao legalismo e ao rubricismo litúrgico. Lentamente se estabelece um saudosismo acrítico da liturgia antiga que exalta seus valores e esquece seus limites. O discurso oficial incentiva a inculturação, mas a prática efetiva não encontra o mesmo apoio⁸. Grandes dificuldades se apresentam no tocante às novas traduções dos textos litúrgicos por causa da crescente exigência de uma “fidelidade literal” ao original latino. Praticamente se tornou inviável a introdução de novas anáforas ou de aperfeiçoamentos notáveis nos textos e ritos litúrgicos. Mais do que nunca, urge retomar o espírito que animou a reforma litúrgica. Necessitamos de um novo movimento litúrgico. Da retomada da terceira fase desta reforma depende, em boa parte, a recepção criativa e fecunda do Concílio Vaticano II nestes albores do século XXI.

3.2 Entre o aprofundamento e a crítica

Na comemoração do 25º aniversário da *Sacrossanctum Concilium*, João Paulo II afirmou que os princípios indicados por esta constituição litúrgica permaneciam como

⁵ Cf. FRATERNIDADE Sacerdotal São Pio X. *O problema da reforma litúrgica: a missa do Vaticano II e de Paulo VI – estudo teológico e litúrgico*. Niterói: Permanência, 2001.

⁶ Cf. ISNARD, O Conselho, p. 55-56.

⁷ ISNARD, O Conselho, p. 56.

⁸ Aqui recordamos o projeto de um “diretório para missas com grupos populares”, inspirado numa intuição de Bugnini, elaborado no Brasil, aprovado pela CNBB e proscrito pela Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos. Cf. ISNARD, O Conselho, p. 55.

referências válidas na condução dos fiéis a uma celebração consciente dos sagrados mistérios. Reconheceu esse pontífice que etapas consideráveis foram concretizadas e a maior parte dos livros litúrgicos já estava traduzida, publicada e colocada em prática. Permanecia a necessidade de se manter em mente os princípios da *Sacrosanctum Concilium* e construir sobre eles⁹.

A reflexão teológica pós-conciliar delineou com clareza invulgar os fundamentos tanto da liturgia como da própria reforma litúrgica. Os princípios teológico-pastorais encontrados em ambas não exauriram todas as suas possibilidades. Tais princípios não foram explicitados em todas as suas conseqüências nem foram adequadamente assimilados pela massa do clero e dos fiéis. O aprofundamento teológico e prático destes princípios continua como tarefa inadiável¹⁰.

Surgiram também avaliações críticas dos mais variados matizes. Desde aquelas que se situam na linha supramencionada até os infundados ataques à ortodoxia da reforma litúrgica e do próprio Concílio Vaticano II.

Giuseppe Alberigo¹¹ analisa a reforma a partir de sua inserção no caminho histórico do movimento litúrgico. O momento atual exige um empenho que aprofunde e relance os conteúdos e intuições da *Sacrosanctum Concilium* dotadas de maior durabilidade temporal. Possibilitam essa experiência as décadas de experiência e o salutar distanciamento das primeiras dificuldades e polêmicas enfrentadas pela reforma litúrgica. Já se possui uma certa perspectiva histórica que faz emergir o núcleo central da proposta conciliar. Núcleo que é a compreensão e a experiência da liturgia como epifania da fé da Igreja. Conforme Alberigo, dentre as grandes conquistas da liturgia pós-conciliar, temos o chamado a uma revisão radical no modo de compreender e viver o relacionamento com o Deus trinitário revelado por Jesus de Nazaré, o resgate do valor teológico do mistério e do sacerdócio batismal, e a afirmação da inseparável conexão entre Palavra de Deus e liturgia.

⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II. Nel XXV anniversario della costituzione conciliare sulla sacra liturgia. *Enchiridion Vaticanum 11*: documenti ufficiali della Santa Sede 1988-1989. Bologna: Dehoniane, 1991. p. 976-1013.

¹⁰ Cf. VISENTIN, Pelagio. Luci e ombre nella recezione e attuazione della riforma litúrgica. *Rivista Liturgica*, Torino, n. 77, p. 167-180, 1990.

¹¹ Cf. ALBERIGO, Giuseppe. La riforma conciliare nel cammino storico del movimento litúrgico e nella vita della Chiesa. _____. *Il movimento litúrgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Assisi: Cittadella Editrice, 1987. p. 75-93.

Aimé Georges Martimort¹² reconhece também o enriquecimento teológico e espiritual suscitado pela reforma litúrgica. Todavia, a deficiente formação litúrgica mantém tal riqueza distante da maior parte do clero e do laicato. Impõe-se não só uma mudança de ritos, mas de mentalidade. Por isso as orientações teológico-pastorais que balizaram a reforma precisam ser repropostas no contexto pós-conciliar. Novamente se priorize a participação ativa dos fiéis não apenas no ritual compartilhado, mas como promoção da identidade batismal que constitui a Igreja como Povo de Deus e sacerdócio real. Que a liturgia possa manifestar não só a visibilidade da Igreja, mas permitir o ingresso em seu mistério. A proclamação da Palavra seja compreendida como um acontecimento salvífico e acolhida como novidade. E que a liturgia enquanto sinal testemunhe a atualidade do mistério pascal na história humana.

Não falta, porém, a avaliação crítica que alcança a própria *Sacrosanctum Concilium* e revela os seus limites¹³. A aprovação da constituição litúrgica, logo no início dos trabalhos conciliares, já é uma considerável limitação. Sua elaboração não se beneficiou da evolução sucedida no próprio concílio, especialmente das contribuições que poderiam advir de documentos fundamentais como a *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Dei Verbum*. Outro limite é a presença da não muito clara distinção escolástica entre “parte imutável,” por ser de instituição divina, e “partes sujeitas à modificação” (cf. SC 21). Evidente indicação de uma compreensão estreita dos sinais sacramentais. Igualmente limitada é a vaga alusão à assimilação de elementos culturais na liturgia. Todavia, tais limites não obscurecem nem diminuem o valor dos progressos presentes no próprio texto da *Sacrosanctum Concilium*.

Por sua vez, o Cardeal Godfried Daneels¹⁴, com fina sensibilidade pastoral, aponta para a necessidade de uma autêntica iniciação no senso e no mistério da Igreja a fim de que a renovação da liturgia avance e seja aprofundada. O concílio resgatou o valor da Palavra em relação ao gesto. Todavia o desenvolvimento desta relação não foi harmônico. Ocorreu uma inflação de palavras e uma retração gestual. Urge resgatar a linguagem gestual bem como o senso do sagrado, o silêncio e o uso adequado da música.

¹² Cf. MARTIMORT, Aimé Georges. La constitution “Sacrosanctum Concilium” vingt-cinq ans après. *Notitiae*, Romae, n. 25, p. 51-67, 1989.

¹³ Cf. ANGELINI, G. Il movimento litúrgico: rilettura critica di stanze, orientamenti e problemi. In _____. *Riforma litúrgica tra passato e futuro*. Casale Monferrato: Marietti, 1985. p.11-29.

¹⁴ Cf. 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. 111-123, 1989.

O caminho da reforma litúrgica deve prosseguir. O impulso pode ser encontrado nas premissas teológico-pastorais da *Sacrosanctum Concilium* e na abertura aos novos horizontes de compreensão do fato litúrgico. Persistem temas que reclamam uma abordagem específica como a dimensão ecumênica da reforma litúrgica, o desafio das adaptações dos ritos e a crucial questão da inculturação da fé, não só nos grandes horizontes da África, Ásia ou América Latina, mas no ambiente plural e complexo do mundo pós-moderno e urbanizado.

3.3 O missal romano no contexto da reforma litúrgica

É no contexto histórico da reforma litúrgica que situamos o surgimento e o desenvolvimento do atual missal romano, vigente como forma ordinária¹⁵ da celebração da eucaristia para o rito romano. O mesmo contexto também oferece elementos indispensáveis para a sua compreensão enquanto obra do Concílio Vaticano II.

O Vaticano II formulou na *Sacrosanctum Concilium* os princípios para uma reforma de toda a liturgia (SC 50-54). Especial atenção mereceu a celebração da eucaristia em vista da participação ativa e frutuosa dos fiéis (SC 47-48).

A transformação desses princípios em realidade demandou intensos trabalhos preparatórios. O *consilium ad exsequendam* articulou-se em vários núcleos (*coetus*) de pesquisa, análise e experimentação. Neles trabalharam os maiores peritos no campo da liturgia sob a orientação de Annibale Bugnini, promotor por excelência dessas atividades¹⁶.

A promulgação do missal renovado foi precedida por um período de reformas parciais, porém significativas, na própria estrutura da missa pré-conciliar. Gradualmente assumiu-se na liturgia então vigente o uso mais amplo do vernáculo, a concelebração, o cânon recitado em voz alta, a comunhão sob ambas as espécies (07/03/1965), a oração comum ou dos fiéis (17/04/1966), três novas anáforas e oito novos prefácios (23/05/1968), um novo calendário litúrgico (14/02/1969) e, como ponto culminante, a aprovação do novo missal romano por meio da constituição apostólica *Missale Romanum* (03/04/1969).

¹⁵ Aos 07/07/2007, o Papa Bento XVI, por meio do motu-próprio *Summorum Pontificum*, declarou que o missal romano, em sua edição típica de 1962, pode ser usado como forma extraordinária de celebração da eucaristia no Rito Romano.

¹⁶ Cf. BUGNINI, Annibale. O estado atual da reforma litúrgica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 28, p. 627-636, 1968.

Aos 26 de março de 1970, o Papa Paulo VI promulgava a primeira edição típica do novo missal que, daquele momento em diante, sucederia o *missale romanum* promulgado exatos quatro séculos antes pelo Papa São Pio V como fruto da reforma litúrgica tridentina.

3.3.1 Critérios da reforma do missal

O missal romano promulgado por Paulo VI representa um fruto digno do Concílio Vaticano II¹⁷. Foi a partir do espírito deste concílio que se estabeleceram os critérios para a sua elaboração. Poderíamos elencar estes critérios em dois grupos: o que se refere às fontes do referido missal e aquele que viabiliza as expressões concretas de uma liturgia eucarística renovada.

No tocante aos critérios sobre as fontes, o primeiro deles é a articulação entre fidelidade à Tradição e abertura ao legítimo progresso (SC 23). Concretamente isso se verificou no tratamento das fontes litúrgicas do novo missal¹⁸. Nele são reutilizados numerosos textos do missal de 1570, recuperam-se outros do rico patrimônio eucológico romano, bem como se acolhem contribuições preciosas provenientes das liturgias ambrosiana, hispânica e galicana. Existe também o espaço para a incorporação da eucologia proveniente das ordens religiosas e até de alguns missais locais como o missal parisiense de 1736. O elemento de progresso fica por conta da elaboração de novos textos ora criando-os a partir de outras tradições litúrgicas, ora convertendo em oração passagens da Escritura, da literatura patristica e até do próprio Vaticano II. Foram também compostos textos totalmente inéditos.

Os critérios para uma expressão adequada do mistério eucarístico foram a vinculação dos textos com a Sagrada Escritura, o respeito ao gênero eucológico, a clareza e adaptação diante do entendimento do homem contemporâneo, a supressão de tudo o que pudesse soar como desprezo pelas realidades terrenas, a preocupação com a tradução para as línguas modernas e a fidelidade à fé da Igreja¹⁹.

¹⁷ Cf. NOCENT, Adrien. Il nuovo messale. *Rivista de Pastorale litúrgica*, Brescia, n. 41, p. 327, 1970.

¹⁸ Cf. DUMAS, Antoine. Les sources Du nouveau missel romain. *Notitiae*, Romae, n. 65, p. 37-42, 74-77, 94-95, 134-136, 276-280, 1971.

¹⁹ Cf. DUMAS, Antoine. Le orazioni del messale. Criteri di scelta e di composizione. *Rivista litúrgica*, Torino, n. 58, p. 92-102, 1971.

3.3.2 A estrutura do missal romano de Paulo VI

O missal romano é constituído por uma parte introdutória com os documentos de promulgação e normas, o corpo do missal onde se encontram os diversos formulários eucológicos e um apêndice²⁰.

Eis a estrutura básica do missal romano:

A **parte introdutória** é essencialmente documental. Nela figuram a apresentação e os decretos emanados pelas autoridades romanas e pela conferência episcopal de cada país. Em seguida, temos a constituição apostólica *Missale Romanum* de Paulo VI que promulga o presente missal. Neste documento, Paulo VI justifica a reforma do missal e faz um retrospecto histórico de São Pio V ao Vaticano II. Depois apresenta as principais inovações deste livro litúrgico (as quatro novas orações eucarísticas, a simplificação do *Ordo Missae*, a revalorização da Palavra de Deus por meio do novo lecionário e da homilia, a oração dos fiéis). Conclui-se com a instrução geral do missal romano²¹, dotada de um próêmio teológico que insere a reforma do missal na continuidade da Tradição e aclara algumas questões controversas²². Por fim, o *motu-próprio* que institui as novas normas universais do ano litúrgico e o novo calendário romano geral.

O **corpo do missal** articula-se em oito grandes conjuntos²³: o próprio do tempo, o rito da missa, o próprio dos santos, formulários comuns, missas rituais, missas e orações para diversas necessidades, missas votivas e missas dos fiéis defuntos.

O **próprio do tempo** traz a eucologia do ciclo anual que celebra o mistério da salvação em sua totalidade (cf. SC 102). Formulários diversificados para o advento (três grupos de formulários: domingos, férias até 16 de dezembro e férias de 16 a 24 de dezembro), para o ciclo do natal (domingos, férias, solenidades e festas), para a quaresma (férias e domingos com ênfase batismal e penitencial), para o tríduo pascal (com especial destaque para a vigília pascal), para o tempo pascal (domingos, férias da oitava, férias das três semanas pares, das semanas ímpares e da sétima semana deste tempo). Por fim os

²⁰ Tomamos como referência a primeira edição típica do missal romano em sua tradução para o Brasil.

²¹ A instrução geral do missal romano recebeu várias versões conforme a sucessão das edições típicas do missal e suas respectivas mudanças. Em vários momentos, Paulo VI se viu obrigado a sair em defesa da reforma do novo *Ordo Missae*, imputado pelos grupos tradicionalistas como herético.

²² Insiste-se que a ênfase memorial não implica em negação da natureza sacrificial da missa ou da presença real do Senhor no sacramento eucarístico. Era nesse ponto que centravam os tradicionalistas a sua principal contestação.

²³ Cf. CABIÉ, Robert. Le nouvel "Ordo Missae". *La Maison Dieu*, Paris, n. 100, p. 21-35, 1969.

formulários dos trinta e quatro domingos do tempo comum e das solenidades do Senhor neste tempo (Santíssima Trindade, Corpo e Sangue do Senhor, Sagrado Coração de Jesus, Cristo Rei). Cumpre ressaltar que o lugar central do domingo foi restaurado e enfatizado.

O **rito da missa** compreende o ordinário da missa com o povo, a série de prefácios, quatro orações eucarísticas, o rito da missa celebrada sem o povo²⁴, introduções e conclusões para os prefácios, bênçãos solenes para o fim da missa e orações sobre o povo.

O **próprio dos santos** organiza-se conforme uma divisão mensal. Nela distinguem-se as solenidades, com um formulário completo (coleta, orações sobre as oferendas e após a comunhão e, em alguns casos, o prefácio e até formulário para a vigília). Em seguida, temos as festas (dotadas de coleta, sobre oferendas e pós-comunhão e, também nalguns casos, prefácio). Por fim, as memórias obrigatórias e facultativas (em geral há somente a oração da coleta, mas algumas possuem as orações sobre oferendas e pós-comunhão).

Os **formulários comuns** agrupam-se em sete unidades que classificam os santos (Nossa Senhora, mártires, pastores, doutores da Igreja, virgens, santos e santas) Estas unidades são precedidas pelo comum da dedicação de uma Igreja.

As **missas rituais** formam um conjunto novo no missal²⁵. A *Sacrosanctum Concilium* enfatizou a importância da celebração dos sacramentos da crisma (cf. SC 71) e do matrimônio (cf. SC 77) dentro da missa. Da mesma forma a profissão religiosa (cf. SC 80). Igualmente durante a celebração eucarística acontecem as ordenações, a consagração das virgens e a dedicação de uma igreja. São oito unidades de formulários: na celebração dos sacramentos da iniciação cristã, nas ordenações, no viático, nas missas pelos esposos, para a bênção do abade ou da abadessa, na consagração de virgens, na profissão religiosa, no dia da dedicação (igreja ou altar).

As **missas e orações por diversas necessidades** são também fruto da sensibilidade conciliar diante da presença da Igreja no mundo. É a reação orante às vicissitudes que envolvem a vida humana. Não podem ser entendidas como uma invenção da reforma litúrgica conciliar, pois os antigos missais também conheciam as “orationes

²⁴ Na terceira edição típica do *Missal Romano*, passa a ser chamada de Missa com a assistência de um só ministro.

²⁵ Cf. BRAGA, Carlos. *Il Nuovo Messale Romano. Ephemerides Liturgicae*, Romae, n. 84, p. 249-252, 1970.

diversae”, em geral coligidas num apêndice e empregadas conforme as circunstâncias. A novidade trazida pela reforma litúrgica está na eucologia mais adaptada à sensibilidade moderna. Distribuem-se em unidades intituladas “pela santa Igreja, pelo bem público, em diversas circunstâncias da vida pública, por algumas necessidades particulares”.

As missas votivas que se escolhem livremente “sobre os mistérios do Senhor ou em honra da Bem-Aventurada Virgem Maria, dos anjos, de algum santo ou de todos os santos podem ser celebradas para favorecer a devoção dos fiéis nos dias de semana do tempo comum” (IGMR 375).

As **missas dos defuntos** contêm onze formulários completos e catorze séries de orações por diversos tipos de defuntos. Há também a distinção entre formulários para o tempo pascal e fora do tempo pascal. A maior parte dos textos é nova e estes adaptam-se à linguagem e à compreensão contemporânea.

O **apêndice** consta do rito para a bênção e aspensão da água, formulários para a oração dos fiéis, preparação e ação de graças para a missa, formulários das *missae pro sacerdotibus qui aliam missam elegere non possunt* e os vários índices do missal.

3.3.3 As edições típicas do missal romano

A **primeira edição típica** do missal romano, obra da reforma litúrgica do Vaticano II, não estava destinada a ser tornar um livro litúrgico irretocável. O próprio concílio erigiu o princípio da renovação permanente da liturgia para torná-la apta a desempenhar sua missão de celebrar os divinos mistérios no decurso da história humana (cf. SC 21).

Os ritos ou a expressão significativa da liturgia devem adaptar-se às necessidades de cada tempo para que os mistérios celebrados possam ser compreendidos e vividos pela Igreja celebrante. A reforma litúrgica decretada pelo Concílio Vaticano II não foi encerrada definitivamente²⁶.

A novidade mais significativa, surgida ainda na vigência da 1ª edição típica, foi o aparecimento de novos textos litúrgicos. Estes textos, uma vez votados à inclusão no missal, apareceram na **segunda edição típica** em 1975²⁷. Os novos textos foram destinados a enriquecer especialmente o conjunto das missas rituais (inscrição do nome, bênção do

²⁶ Cf. BECKHÄUSER, Alberto. *Novas mudanças na missa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 7.

²⁷ Cf. Decreto “Cum missale romanum”. *Nottiae*, Romae, n. 11, p. 297, 1975.

abade ou da abadessa, aniversário da profissão religiosa, dedicação de uma igreja e/ou um altar), bem como o conjunto das missas e orações para as diversas necessidades (quatro orações eucarísticas para diversas circunstâncias, duas sobre reconciliação, um formulário para a reconciliação, antífonas de entrada e comunhão para outros formulários que não as possuíam). Nas missas votivas, o acréscimo de mais dois formulários da Virgem Maria (Mãe da Igreja e Santíssimo Nome de Maria). No apêndice incluem-se as orações a serem recitadas após as leituras na forma ampliada da missa da vigília de Pentecostes, o rito de delegação de um ministro extraordinário da comunhão eucarística para um caso particular, o anúncio da data da páscoa na solenidade da epifania, as três orações eucarísticas para missas com crianças e os cantos do ordinário da missa. Introduziu-se uma grande variedade de monições para o ato penitencial, oração sobre as oferendas, novas aclamações do povo durante a oração eucarística, outras monições para a Oração do Senhor, saudação da paz, variações de versículos bíblicos para a apresentação do Cordeiro de Deus, novas fórmulas de envio ao término da missa²⁸. No Brasil, acrescentou-se após a IV Oração Eucarística uma anáfora elaborada por ocasião do Congresso Eucarístico Nacional, em Manaus, em 1975. A tradução da segunda edição típica, com as devidas adaptações, demorou até 1993 para aparecer no Brasil.

Em 2002, surgiu a **terceira edição típica do missal** romano. Na sua instrução geral, novamente remodelada, é assimilada toda a regulamentação a respeito do missal romano emanada após 1975²⁹. A estrutura da celebração eucarística apresentada pelas edições anteriores foi mantida com os seguintes acréscimos: novos formulários das missas dos santos introduzidos no calendário universal depois da segunda edição típica, indicação de memórias facultativas que se tornaram obrigatórias, onze novas memórias facultativas, um novo prefácio para os mártires, novos formulários para o comum da Virgem Maria. Na secção das missas para diversas circunstâncias e das missas votivas mais três formulários. Retomaram-se as orações sobre o povo durante toda a quaresma. Apresentam-se formulários completos para as missas feriais do tempo do advento e orações próprias para

²⁸ Comparando a 2ª edição típica em sua tradução brasileira com outras traduções (italiana, francesa, espanhola), notamos que algumas dessas novidades (por exemplo, as aclamações durante as anáforas) são concessões feitas à Igreja no Brasil.

²⁹ Cf. BARBA, Maurizio. *Il messale romano: tradizione e progresso nella terza edizione típica*. Romae: Libreria editrice Vaticana, 2004. p. 17-23.

cada dia do tempo pascal. Há grande quantidade de textos musicados em gregoriano não mais no apêndice, mas no próprio ordinário da missa³⁰.

Como vimos, as novidades propriamente ditas são poucas. Nessa terceira edição típica do Missal Romano renovado, por decisão do Concílio Vaticano II, manteve-se basicamente a estrutura da Missa aprovada por Paulo VI³¹.

Desafio considerável é a tradução desta terceira edição típica para o vernáculo diante das normativas de caráter cada vez mais estrito que exigem uma tradução literal do texto latino³². Esquece-se que a tradução deve ter em vista um destinatário concreto: o Povo de Deus reunido, sobretudo, em assembléia dominical. O foco do processo de tradução, quando centrado no destinatário, desperta a sensibilidade pastoral diante dos diferentes meios lingüísticos que as variadas comunidades cristãs usam em seu cotidiano. Nesse sentido, a tradução de um livro litúrgico é mais que simples transliteração. Tradução é interpretação e adaptação. É campo privilegiado e irrenunciável da inculturação. Passa-se a impressão, no atual contexto, que esse foco está sendo perdido. Todavia, o texto litúrgico deve não só transmitir a doutrina sob uma forma ortodoxa, mas possibilitar que o rito seja uma celebração do hoje da salvação na vida da Igreja reunida em oração³³. Realizar o necessário equilíbrio entre uma tradução ortodoxa e a necessária adaptação às múltiplas realidades pastorais e culturais é o desafio que tradutores e autoridades eclesiais têm pela frente.

³⁰ Cf. BECKÄUSER, Novas mudanças, p. 14-15.

³¹ BECKÄUSER, Novas mudanças, p. 77.

³² Cf. CONGREGATIO de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. *De usus linguarum popularium in libris liturgicae romanae edendis*. Romae: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

³³ Cf. VENTURI, Gianfranco. La traduzione del libro liturgico. In GIRAUDDO, Cesare. *Il messale romano: tradizione, traduzione, adattamento*. Roma: Edizione Liturgiche, 2003. p. 287.

4 A dimensão escatológica da eucaristia: análise litúrgico-teológica de textos seletos do atual Missal Romano

A escatologia tem na liturgia um lugar teológico privilegiado. No centro da celebração eucarística e da escatologia, está o mistério pascal de Cristo. Em ambas, a ressurreição do Senhor é acolhida como o evento que inaugura a realidade definitiva. Nos dias atuais, a teologia sacramental tem experimentado um fecundo retorno à metodologia do período patrístico, fundamentada na mistagogia¹. A *Lex orandi* era assumida pelos Padres da Igreja como fonte eminente da teologia. A compreensão da realidade sacramental era deduzida por eles a partir da prática celebrativa.

É nessa linha que situamos o presente trabalho. Intentamos perguntar à própria celebração eucarística sobre a sua dimensão escatológica. A teologia e a mistagogia nos revelam a eucaristia como momento por excelência da celebração-experiência e da antecipação-espera do futuro salvífico.

A Igreja em oração se compreende como comunidade escatológica constituída a partir da presença do Ressuscitado. Ao celebrar o mistério pascal, a Igreja, como Corpo de Cristo, é inserida vitalmente nele. Essa inserção no mistério, obra do Espírito, revela um aspecto fundamental da eucaristia: o de sacramento da escatologia realizada. Assim, a celebração eucarística é perpassada por uma tensão dialética entre a espera da vinda gloriosa do Senhor e de seu Reino e a realidade definitiva já antecipada sacramentalmente. O missal articula, sob a forma eucológica, estes dois pólos.

O missal romano de Paulo VI, enquanto expressão viva da *Lex orandi*, nos oferece uma rica eucologia como objeto de nossa análise. Ele é a nossa referência central para a compreensão da relação eucaristia-escatologia. Nesse sentido, centramos nossa atenção nas anáforas e em determinados elementos do rito de comunhão, tendo ao fundo o horizonte temporal oferecido pelo ano litúrgico.

¹ Cf. TABORDA, Francisco. Da celebração à teologia. Por uma abordagem mistagógica da teologia dos sacramentos. *Revista eclesialística brasileira*, Petrópolis, n. 64, p. 588- 615, 2004.

4.1 A oração Eucarística

4.1.1 Aproximação conceitual

Referencial irrenunciável da teologia eucarística é a sua própria celebração litúrgica. Por meio da liturgia, a comunidade expressa não apenas a sua fé, mas a sua compreensão e vivência da eucaristia.

Neste sentido a liturgia é fonte da teologia: é a primeira experiência, a expressão radical da fé, a “ortodoxia”. Quando se trata de saber que teologia eucarística a Igreja tem, é bom que interroguemos a própria celebração, e especialmente a sua oração eucarística embora esta fé se exprima também em outras orações²

A oração eucarística é a expressão eucológica do memorial que a Igreja faz ao celebrar o mistério pascal de Cristo no contexto de uma ceia ritual. Essa oração possui uma estrutura bipartida. Primeiro, a secção anamnético-celebrativa, caracterizada pela confissão de louvor da comunidade, através daquele que preside, na qual se reconhece a fidelidade divina e as maravilhas operadas em nosso favor. O tom predominante é a ação de graças. Depois, a secção epiclética onde se suplica a transformação das oblatas e da assembléia celebrante em corpo de Cristo.

Por essa razão, o missal romano de Paulo VI qualifica a oração eucarística como o centro e o ápice da missa. É a prece de ação de graças e santificação por excelência (cf. IGMR 78).

O sacerdote convida o povo a elevar os corações ao Senhor na oração e ação de graças e o associa à prece que dirige a Deus Pai, por Cristo, no Espírito Santo, em nome de toda a comunidade. O sentido desta oração é que toda a assembléia se una a Cristo na proclamação das maravilhas de Deus e na oblação do sacrifício (IGMR 78).

4.1.2 Eucaristia: sacramento da escatologia realizada

A dimensão escatológica da eucologia do atual missal romano não se situa no plano de uma apresentação unificada e sistematizada da escatologia³. A liturgia, por ser *theologia prima*, não se propõe a especular sobre a temática escatológica. Sua função é celebrar o mistério pascal e nele esta realidade inaugurada em Cristo e conduzida pelo Espírito rumo à plena consumação.

² ALDAZABAL, J. A eucaristia. In: BOROBIO, Dionisio (org.). *A celebração na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 2, p. 245.

³ Cf. MAZZA, Enrico. La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. *La Maison Dieu*, Paris, n. 220, p. 104, 1999.

Na liturgia, celebra-se a escatologia. A Igreja primitiva assumiu a eucaristia a partir de sua compreensão do mistério pascal. As palavras e os gestos de Jesus, ritualizados pela comunidade como memorial, representam e sintetizam todo o mistério de Cristo como recapitulação da história da salvação e seguro penhor dos bens que se esperam por ocasião de sua segunda vinda. Nas primeiras comunidades cristãs, a eucaristia era celebrada dentro de um clima de expectativa escatológica. A invocação da vinda do Senhor (*Maranatha*) era uma constante, o que dava à celebração eucarística um caráter de antecipação sacramental da vinda do Senhor. A experiência da presença do Senhor Ressuscitado engendrava o desejo e a esperança de sua volta definitiva⁴.

A compreensão da dimensão escatológica da eucaristia nos convida a visitarmos as fontes das quais a atual liturgia é tributária. Nessas antigas fontes, ainda se podem ouvir os ecos da esperança escatológica, que animava as primeiras gerações cristãs.

Vários pesquisadores modernos e contemporâneos se interessaram pela fé escatológica na Antigüidade Cristã. Dentre eles, destaca-se o biblista Charles H. Dodd, que investigou esse tema a partir das antigas tradições litúrgicas⁵. Seu ponto de partida foi a consideração da própria vinda de Cristo como escatologia realizada. Em síntese, assim reflexiona Dodd: a história da salvação possui um aspecto decisivo. Trata-se de sua dimensão escatológica. O desígnio de Deus, revelado em sua Palavra, é a transformação do mundo e do homem em nova criação e novo homem. A antecipação dessa realidade, que é a definitiva, se dá em Cristo. Nele se cumpre a promessa de Deus anunciada desde o princípio. Dessa forma, o Cristo vivo e glorificado é constituído como *éschaton*, primícias gratuitas do novo que esperamos. Entre a ressurreição de Cristo, início da consumação escatológica, e sua vinda final na glória, temos o tempo da Igreja. É neste tempo que vivemos e nele transcorre a liturgia, especialmente a eucaristia.

A liturgia celebra, no hoje da vida humana e dos sacramentos, o cumprimento da promessa de Deus na história de Cristo e a espera de sua consumação em seu corpo eclesial. Escatologia realizada é uma categoria teológica aplicável não somente ao mistério da vinda histórica de Cristo, mas também à eucaristia.

A liturgia da Igreja, como testemunham as fontes mais antigas, sempre expressou de maneira exemplar esta visão escatológica centralizada na

⁴ Cf. MAGRASSI, M. *Vivere la liturgia*. Noci: La Scala, 1978. p. 317-325.

⁵ Cf. DODD, C. H. *Les paraboles du Royaume de Dieu*. Paris: Du Seuil, 1977; _____. *La prédication apostolique et son développement*. Paris: Universitaire, 1964.

ressurreição de Cristo e na espera de sua vinda, reconduzindo tudo à celebração do mistério pascal, síntese da história da salvação⁶.

Especial destaque, por esse motivo, merece a celebração da eucaristia. Dodd centra a sua atenção numa liturgia oriental: a divina liturgia de São João Crisóstomo, o que não impede o benefício de suas intuições para analisarmos o rito romano. Dodd estuda, a partir da perspectiva escatológica, vários elementos da liturgia bizantina (o hino *Cherubikon*, o triságio, o “*sursum corda*” bizantino). Sua conclusão é a afirmação da eucaristia como sacramento da escatologia realizada. A segunda parte do triságio, que os ocidentais nomeiam como “*benedictus*”, pode ser interpretada como uma aclamação ao Cristo glorioso, que vem em cada eucaristia. Dessa forma, cada celebração eucarística é sacramentalmente uma parusia.

Dodd também relê o tema da morte de Cristo nessa perspectiva escatológica. Na cruz, trava-se o combate final entre Deus e as potências do maligno. Já na cruz se inaugura para a humanidade um novo gênero de vida. A paixão de Cristo é a revelação do mistério da salvação. Um mistério que se cumprirá plenamente no futuro, mas cujo começo, em ato definitivo, já se deu com a vitória do Senhor na cruz. Assim, a morte de Cristo é um evento salvífico inserido no centro da escatologia realizada.

Nas liturgias orientais, a escatologia realizada é expressa de duas formas distintas. É na anamnese que essa escatologia realizada mais claramente pode ser percebida. A diferenciação entre as duas formas ocorre por meio da opção por determinadas construções verbais⁷ que trazem em si toda uma concepção teológica.

A primeira forma é representada pela liturgia alexandrina, que concebe a escatologia realizada dentro de uma dinâmica histórica onde as etapas da história da salvação se sucedem ao ritmo de um crescendo escatológico.

A segunda forma é típica das liturgias bizantina e antioquena. Ambas, na anamnese de suas anáforas, referem-se à segunda vinda de Cristo empregando uma forma verbal que trata a parusia como um evento já ocorrido, ainda que este pertença ao futuro da história da salvação. Daí a compreensão, por esses ritos, da eucaristia como sacramento escatológico, antecipação do banquete celeste, símbolo da vida no futuro século. Encontramos também designações que qualificam-na como sinal eficaz da vida eterna no Reino de Deus. Em suma: a eucaristia, sacramento da escatologia realizada, já é por si uma antecipação sacramental da parusia.

⁶ CASTELLANO, DL, p. 349.

⁷ Estas construções verbais e suas implicações teológicas serão analisadas oportunamente.

No decorrer da análise das anáforas romanas, sem abandonarmos o foco do contato com as suas fontes, descobriremos qual dessas formas foi abraçada pela reforma litúrgica do Vaticano II ao compor novas orações eucarísticas.

4.1.3 A dimensão escatológica nas Anáforas Romanas

Cesare Giraudo descreve a estrutura das anáforas de dinâmica epiclética (dentre elas as romanas⁸) a partir de nove elementos assim elencados⁹:

- 1- Prefácio
- 2- Sanctus
- 3- Pós-Sanctus (ausente em algumas anáforas)
- 4- Primeira epiclese (para a transformação das oblatas)
- 5- Narrativa da instituição
- 6- Anamnese (oferecimento do memorial)
- 7- Segunda epiclese (para a transformação escatológica dos comungantes)
- 8- Intercessões
- 9- Doxologia final

Esta estrutura articula-se em duas grandes secções celebrativas: a secção anamnética e a secção epiclética. A secção anamnética constitui-se a partir do louvor e da ação de graças que brotam do memorial que celebra a fidelidade de Deus em Cristo na história da salvação. A secção epiclética articula-se a partir das súplicas que pedem ao Espírito Santo a transformação das oblatas em corpo e sangue do Senhor e da assembléia reunida em corpo eclesial de Cristo.

Tomaremos, portanto, a descrição da estrutura da anáfora feita por Cesare Giraudo como referência. A partir dela, pontuaremos a relação eucaristia-escatologia mediante exemplos textuais.

⁸ Por sua vez, a IGMR 79 assim descreve a estrutura das orações eucarísticas: ação de graças (prefácio), sanctus, epiclese sobre as oblatas, narrativa da instituição, consagração, anamnese, oblação, intercessões e doxologia final. É uma estrutura que descartamos por causa de sua apresentação pouco científica, quando comparada com a proposta de Cesare Giraudo, que é respaldada pela análise de outras anáforas da Tradição e pelo contato com a eucologia judaica. Notamos outros limites na descrição da estrutura da anáfora feita pela IGMR como a omissão do pós-sanctus e da epiclese sobre os comungantes e o destaque indevido aos termos consagração e oblação. Aparece a inusitada distinção entre narrativa da instituição e consagração, típica da teologia pré-conciliar, que parecia considerar a narrativa institucional como uma espécie de moldura para as “palavras da consagração”.

⁹ Cf. GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003. p. 250-253.

a) A ação de graças/prefácio

O termo prefácio é típico da liturgia romana. Neste rito, ao contrário do que se deu nas liturgias orientais, não se multiplicaram as anáforas. Desde os primeiros séculos, fixou-se uma eucologia denominada Cânon Romano. Todavia, para proclamar a riqueza do mistério celebrado, a liturgia romana optou pela composição de solenes orações de louvor e ação de graças adaptadas a cada momento do ano litúrgico.

Toda a oração eucarística é uma ação de graças. Esta, no entanto, se exprime de modo particular no enunciado dos motivos que a fazem nascer do coração, sempre evocados no início da anáfora. Para simplificar, poder-se-ia dizer que, de uma parte, se trata de quem é Deus mesmo, cujas grandezas e misericórdia são contempladas e, de outro lado, da história da salvação através da qual se realizam as maravilhas do Senhor¹⁰.

Quando comparamos as anáforas romanas às anáforas orientais, percebemos uma notável diferença no que se refere não só ao prefácio, mas à secção anamnético-celebrativa como um todo. Estas últimas não possuem prefácios variáveis, mas exprimem a ação de graças no seu próprio prefácio e no pós-sanctus onde louvam a Deus por toda a história da salvação, mencionando desde a criação até Cristo e a parusia. No oriente, cada anáfora constitui uma unidade que apresenta uma visão de conjunto da economia da salvação. Muitas delas são bem desenvolvidas como a de São Basílio. Já no rito romano, a ação de graças bendiz e louva a Deus por um aspecto específico do mistério da salvação e, por vezes, desvia-se desta sua finalidade e acaba tecendo parêneses, elogios¹¹ ou apresentação sintética de um enunciado dogmático¹².

O missal romano de Paulo VI conservou os prefácios variáveis e, com exceção das orações eucarísticas I e III que são destituídas de um prefácio próprio, seguiu o exemplo salutar das anáforas orientais compondo novas anáforas dotadas de um prefácio fixo e marcadas por um discurso oracional unitário.

Todavia a IGMR, ao definir a função do prefácio, ainda que enfatize a sua natureza dada pela tradição litúrgica, não consegue ressaltar a necessária unidade que este forma com o restante da anáfora. Essa instrução indica que no prefácio o sacerdote em nome de todo o povo santo glorifica a Deus e lhe rende graças por toda a obra da salvação

¹⁰ MARTIMORT, A. G. *A Eucaristia: a Igreja em oração*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 96.

¹¹ Exemplifica esta situação o prefácio da Quaresma III e os prefácios dos santos I e II.

¹² É o que percebemos no prefácio da solenidade da Santíssima Trindade onde o louvor cede lugar a uma síntese da teologia trinitária agostiniano-escolástica.

ou por um aspecto dela em particular. Nesse sentido, o ano litúrgico oferece a direção dessa ação de graças conforme o tempo, a festividade ou o dia celebrado (IGMR 79 a).

O prefácio pode ser dividido em três partes¹³. No início, um convite convocando a assembléia ao louvor e à ação de graças. Em seguida, o sacerdote explicita e aprofunda o motivo da ação de graças, centralizando-o no mistério pascal de Cristo. Na explicitação da ação de graças, são evocados os diversos aspectos do mistério de Cristo celebrados no decorrer do ano litúrgico, o testemunho dos santos, a vida sacramental. Conclui-se com a transição para o Sanctus em forma de convite dirigido à assembléia para unir-se a toda a Igreja em aclamação a Deus mediante o canto ou a recitação comum do Sanctus.

A ação de graças tem início com o prefácio, termo a ser entendido não como proêmio ou preâmbulo, mas como discurso orante que a assembléia “proclama diante” de Deus. Confirma-o com o verbo latino *prae-fari*, que significa exatamente “proclamar”¹⁴.

Dentro da perspectiva deste trabalho, selecionamos exemplos que expressam a dimensão escatológica da eucaristia nos prefácios.

a.1 O prefácio da oração eucarística II

A oração eucarística II foi elaborada a partir da anáfora de Hipólito de Roma. Não se trata de uma reprodução literal desta antiqüíssima oração eucarística, mas de uma formulação nova que guarda muitas correspondências com o modelo que lhe serviu de inspiração¹⁵. Giraudo demonstra que estas correspondências são verbais e não estruturais. A estrutura da anáfora da Tradição Apostólica é anamnética e a da oração eucarística II é epiclética¹⁶. O prefácio da oração eucarística II é uma ação de graças pela redenção oferecida em Cristo. Toda a ação de graças culmina no evento Jesus Cristo. Ou seja, aqui temos um prefácio radicalmente cristocêntrico. A encarnação do Verbo já é início dos tempos escatológicos. A Igreja reunida em oração não mais aguarda a salvação prometida, mas a experimenta como promessa realizada.

A ação de graças da oração eucarística II pode ser analisada à luz da escatologia ao abordarmos o tema da morte e ressurreição de Cristo. Este prefácio –

¹³ Cf. GIRAUDO, Cesare. *Redescobrimo a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 27-29.

¹⁴ GIRAUDO, Redescobrimo, p. 27.

¹⁵ Cf. JOURNEL, Pierre. La composition des nouvelles prières eucharistiques. *La Maison Dieu*, Paris, n. 94, p. 47, 1968.

¹⁶ GIRAUDO, Num só Corpo, p. 393.

convém ressaltar – oferece uma síntese panorâmica da história salvífica centrada em Cristo. Analisemos, portanto, o conteúdo de seu motivo de louvor¹⁷:

Ele é vossa palavra viva pela qual tudo criastes

Ecoa nesta proclamação a afirmação bíblica do Cristo como Verbo preexistente e a sua vinculação com a totalidade da criação, realizada também por meio dele (Jo 1,18, Cl 1,15-17, 1Cor 8,16). Nesse contexto, confessar a preexistência do Verbo equivale a confessar a divindade de Cristo. É também a história da salvação em sua protologia.

Ele é o nosso salvador e redentor

Salvador enquanto doa e mantém a vida divina, introduzindo a humanidade no seu reino e libertando-a do mal e da morte. Redentor porque a liberta da escravidão do pecado e demônio (Cl 1,3) a preço do seu próprio sangue (1 Cor 6,20; 7,23).

Ele para cumprir a vossa vontade e reunir um povo santo para o vosso louvor

Cristo é o cumprimento pleno da vontade salvífica do Pai. Ao cumprir esta vontade, ele assume até mesmo a morte. O plano da salvação não visa a indivíduos isolados a serem redimidos. Trata-se da reunião escatológica de um povo (Tt 2,13) que, na sua unidade, experimenta e manifesta a santidade do próprio Deus (1Pd 2,9) e é sinal e começo da realidade definitiva.

Estendeu os braços na hora da sua paixão a fim de vencer a morte e manifestar a ressurreição

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 cósmica¹⁸. 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 e do abraço cósmico são muito caras ao simbolismo pascal porque revelam o alcance cósmico da salvação em Cristo e a sua perpetuidade ao longo dos tempos. Sendo a anáfora da Tradição Apostólica, quanto ao conteúdo, a fonte principal da oração eucarística II, convém notar que nela a ação de graças desemboca imediatamente no relato institucional já que não há a presença do *sanctus*. Existe, pois, uma relação de continuidade desses elementos no texto-fonte. Isto quer dizer que foi justamente para destruir a morte e manifestar a ressurreição que Jesus tomou o pão e o cálice em suas mãos, rendeu graças e

¹⁷ Cf. MAZZA, La dimension, p. 97-98.

¹⁸ Cf. HIPPOLYTE DE ROME. Homélies pascales. In NAUTIN, P *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d’Hippolyte*. Sources Chrétiennes 27, Paris, 1950, p. 11-113.

partilhou-os com seus discípulos. Foi então com este mesmo propósito que Jesus instituiu a eucaristia.

Nesse sentido, o prefácio da oração eucarística II, analisado à luz da escatologia, apresenta a ligação entre a eucaristia e a manifestação da vida que vence a morte em Cristo. Esse prefácio é tributário de uma concepção escatológica de salvação. Assim a eucaristia celebra a ação salvífica de Deus que, em Cristo, torna homens e mulheres participantes da sua vitória sobre a morte.

a. 2 Os prefácios do tempo do Advento

No ano litúrgico, o tempo do Advento é aquele que mais explicitamente nos apresenta o mistério escatológico. Trata-se de um período que não se reduz a uma mera preparação espiritual para o Natal. Sem a escatologia, o Advento fica grandemente empobrecido. Deixa de ser um tempo de espera vigilante para ser um tempo de nostalgia; de um tempo de vivo desejo da vinda do Senhor a um tempo de simples recordação¹⁹.

O Advento assim é caracterizado pela IGMR:

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 e alegre expectativa (IGMR 39).

É dentro dessa dinâmica espiritual que vamos encontrar os prefácios do Advento²⁰. A primeira edição típica do missal romano de Paulo VI oferecia dois prefácios para o tempo do Advento. Um enriquecimento ao considerarmos que o missal de 1570 não dispunha de nenhum. A fonte para a composição desses dois prefácios foi encontrada no Sacramentário Veronense ou Leoniano²¹.

O *primeiro prefácio* é prescrito para as missas desde o primeiro domingo do Advento até 16 de dezembro. Este prefácio intitula-se “*as duas vindas de Cristo*”. Possui clara conotação histórica com direcionamento para o seu termo escatológico. Ambas as vindas são caracterizadas a partir de uma tipologia haurida na Sagrada Escritura.

¹⁹ Cf. BOSELLIAL, Goffredo. Advento: celebrar a salvación esperada. *Actualidad litúrgica*, Ciudad de México, n. 187, p. 7, 2005.

²⁰ Analisaremos os prefácios I, IA e II. O prefácio IIA, por sua ênfase mais mariológica que escatológica, não será abordado.

²¹ Cf. DUMAS, Les sources, p. 410.

A primeira vinda é ressaltada em seu aspecto de *kénosis* do Verbo (Fl 2,6-8) e nela se subentende todo o movimento salvífico transcorrido não só nos acontecimentos pascais da morte e ressurreição, mas também na totalidade da vida pública do Senhor:

Revestido da nossa fragilidade ele veio a primeira vez para realizar o seu eterno plano de amor e abrir-nos o caminho da salvação.

A segunda vinda²² é proclamada em termos de retorno glorioso e aponta para a função de Cristo como realizador da plenitude dos bens prometidos e vigilantemente aguardados no hoje, assumido como um tempo de graça e salvação:

Revestido de sua glória, ele virá uma segunda vez para conceder-nos em plenitude os bens prometidos que hoje, vigilantes esperamos.

O segundo prefácio intitula-se “a dupla espera de Cristo” e se destina ao uso do dia 17 ao dia 24 de dezembro. Seu caráter é notadamente histórico-salvífico. Busca proclamar a fidelidade de Deus que percorre a história de Israel, por isso a menção dos profetas, da Virgem Mãe e de João Batista. Com a presença de Jesus na história, inicia-se a plenitude escatológica para a humanidade e para o cosmos:

Predito pelos profetas, esperado com amor de mãe pela Virgem Maria, Jesus foi anunciado e mostrado presente no mundo por São João Batista.

A assembléia celebrante é convidada a ingressar jubilosa nessa história de salvação mediante a acolhida da alegria da entrada no mistério do Natal do Senhor. O saber-se parte da história da salvação impulsiona os fiéis a duas atitudes espirituais diante do Senhor que vai chegar: a primeira é a vigilância recomendada pelo Evangelho e assumida em forma de oração, a segunda é a celebração expectante dos louvores divinos.

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.

A segunda edição típica do missal romano no Brasil enriqueceu sua eucologia com a inclusão de dois novos prefácios. Os dois prefácios da edição anterior, com acentuações próprias, respondiam à dupla perspectiva histórica e escatológica da manifestação do Senhor. Com o aparecimento de dois prefácios, indicados como IA e IIA,

²² Um limite que notamos nesse prefácio é que a ênfase dada às duas vindas fez os seus autores omitirem a menção da vinda intermédia do Senhor, dotada de profunda significação escatológica. Esta vinda intermédia se dá no hoje da Igreja com as mediações dos sacramentos, da história, da experiência espiritual individual e comunitária; do próximo, especialmente o pobre, e tantas outras mais suscitadas pelo Espírito.

verificamos um aprofundamento da teologia do tempo do Advento. No que se refere às fontes, o prefácio IA é uma nova criação eucológica e o IIA é de origem ambrosiana²³.

O prefácio do Advento IA intitula-se “Cristo, Senhor e Juiz da história”. Sua singularidade consiste em apresentar uma síntese das principais imagens bíblicas para se referir à segunda vinda do Senhor. Já no protocolo inicial, encontramos a referência a Deus como “princípio e fim de todas as coisas” (Ap 21,6) o que nos situa na perspectiva histórico-cósmico-escatológica desse prefácio. Proclama-se a soberania do Pai sobre toda a criação por intermédio de Cristo.

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.

Logo de início, o horizonte escatológico é introduzido pelo referimento a Mt 24,36 (“quanto àquele dia e àquela hora ninguém sabe senão o meu Pai”). Esconde-se no segredo o dia da manifestação gloriosa de Cristo, Juiz e Senhor da história. O título Senhor, aplicado ao Cristo ressuscitado (At 2,36), aqui é associado ao de Juiz (At 10,42), tal como já encontramos no Novo Testamento. O termo história adquire um significado que ultrapassa a sua definição moderna e abrange, de forma global, não só o passado e o momento atual, mas a totalidade cósmica do evento humano que culminará em seu desenlace escatológico. Esse prefácio nos coloca diante do cenário escatológico onde o Senhor “aparecerá nas nuvens do céu” (Mt 24,30) “com poder e glória” (Mt 26,64). A referência aos termos “poder” e “majestade” indicam que essa vinda se reveste do caráter de uma verdadeira epifania do Senhor²⁴.

Naquele tremendo e glorioso dia, passará o mundo presente e surgirá novo céu e nova terra.

A temática do dia escatológico prossegue descrita em termos apocalípticos de dia “tremendo” (Mt 24,29) e “glorioso” (Dn 3,26.45.52.56). Num paralelismo antitético, temos o “mundo presente” que passará diante desse dia impressionante (1Cor 7,31), ocasionando não uma catástrofe de proporções inimagináveis, mas a ressurreição cósmica com o surgimento de “novo céu” e “nova terra”, tema de profunda ressonância bíblica (Is 65,17; 66,22; 1Pd 3,13; Ap 21,5). Ou seja, temos uma perspectiva apocalíptica em chave positiva, prenhe de interpelações ao homem contemporâneo²⁵. É uma riqueza reconhecer

²³ Cf. LODI, Enzo. I Nuovi prefazi dell'avvento. *Rivista Liturgica*, Casale Monferrato, n. 71, p. 651 e 656, 1984.

²⁴ Cf. LODI, I Nuovi prefazi, p. 652.

²⁵ Cf. LODI, I Nuovi prefazi, p. 653.

que todo o empenho em desenvolver e humanizar o mundo a partir de Deus encontrará sua plenitude na consumação escatológica. Assim, nenhum esforço ou trabalho em prol da vida do homem e do cosmos se perderá. Aqui encontramos um poderoso estímulo em vista do compromisso com as realidades terrestres a partir da esperança escatológica (cf. GS 21 e 39).

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 feliz realização do seu Reino.

Nessa parte²⁶, temos a aplicação existencial da perspectiva escatológica proclamada anteriormente. É uma passagem do plano histórico-escatológico para o antropológico. Reconhece-se a vinda de Cristo “agora e em todos os tempos” em cada pessoa humana. Abre-se um horizonte amplíssimo para se considerar o encontro com Cristo pela mediação do próximo e as suas conseqüências na vida cristã. Ecoa a afirmação conciliar de que pela encarnação o Filho se une, de certo modo, a todo ser humano (cf. GS 22) e a certeza bíblica de que o tempo “já está próximo” (Ap 1,3; 1Cor 7,29). A ausência da menção de uma vinda intermédia do Senhor entre a sua encarnação e a parusia não ocorre nesse prefácio. Isto confere o caráter de escatologia realizada também a essa vinda intermédia.

Do encontro com o Senhor e Juiz que vem a nós todos os dias, devemos nos aproximar com as disposições de acolhida na fé e serviço na caridade. O acolhimento ao próximo, como forma de acolhimento a Cristo, é amplamente recomendado na escritura (cf. Rm 12,13; 15,7; Hb 13,2) e o próprio Senhor assume como feito a si o que se faz a qualquer pessoa, sobretudo as mais pobres e fracas (cf. Mt 25, 31-46).

A conclusão desse prefácio acontece em forma de confissão de fé acerca da vinda do Senhor. Confissão que enche a assembléia da “feliz esperança” quanto à parusia:

Por isso, certos de sua vinda gloriosa, unidos aos anjos, vossos mensageiros, vos louvamos cantando (dizendo) a uma só voz.

A dinâmica oracional desse prefácio, anunciando o dia escatológico do Senhor, ilumina o momento presente da assembléia celebrante. No hoje da nossa história, já podemos acolher o Cristo que vem. Essa vinda acontece pela mediação do encontro com a pessoa humana, principalmente o pobre e o sofredor. Ou seja: nesse prefácio, manifesta-se uma articulação visível entre a escatologia futura e a escatologia realizada. O Cristo que

²⁶ Cf. LODI, I Nuovi prefazi, p. 653-654.

vem ao nosso encontro é o mesmo, “ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8), ainda que as mediações de sua vinda sejam distintas conforme cada momento da história da salvação.

a. 3 Os prefácios do tempo do Natal

O missal da reforma litúrgica tridentina possuía apenas dois prefácios para o tempo do Natal: o prefácio do Natal e o da Epifania. O missal romano de Paulo VI traz três prefácios para o tempo do Natal e um novo prefácio para a solenidade da Epifania. Dentro do tema desta dissertação, 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 prefácio do Natal II

O 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. Seu texto tem como fonte um dos sermões de São Leão Magno,²⁷ claro exemplo da conversão de um texto patrístico em eucologia do novo missal²⁸. Esse prefácio, no seu motivo da ação de graças, 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 dignidade divina.

Ele, no mistério do Natal que celebramos, invisível em sua divindade tornou-se visível em nossa carne.

É um desígnio de salvação que preside a encarnação do Verbo. Trata-se de restaurar o homem e a criação decaídos. Ou seja, aqui temos a recondução da humanidade ao pleno relacionamento com Deus e as conseqüências desta comunhão restaurada atingindo toda a criação. A integridade do universo refeita é sinal da introdução do homem no reino escatológico:

²⁷ Cf. Sermo 22,2: PL 54, 195-196.

²⁸ Cf. DUMAS, Les sources, p. 409-410.

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 o alcance cósmico da encarnação e da redenção (cf. Rm 8,20-22). A solidariedade redentora de Deus atinge não só o homem, 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. Por esse motivo convém dar graças a Deus.

a. 4 O prefácio da Epifania

A celebração da Epifania está estreitamente ligada ao Natal. No Oriente, onde nasceu esta comemoração, a epifania era a própria celebração do Natal, a aparição/manifestação do Senhor na carne. O Ocidente, ao acolher essa festa, entendeu-a como manifestação do Cristo como 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-luz²⁹. Nele temos como que uma síntese de todo o significado da celebração da festa da Epifania. 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 eclesial:

Revelastes hoje o mistério do vosso Filho como luz para iluminar todos os povos no caminho da salvação.

A segunda ênfase está num tema de profunda significação escatológica: a recriação em Cristo. 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 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

²⁹ Cf. FRANCESCONI, G. Per una lettura teológico-litúrgica dei prefazi di Avvento-Natale-Epifania del Messale Romano, *Rivista Liturgica*, Casale Monferrato, n. 4, p. 643, 1972.

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 salvífico³⁰:

Quando Cristo se manifestou em nossa carne mortal vós nos recriastes na luz eterna de sua divindade.

A consideração sobre a nova criação nos remete também 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 nexó entre Natal e Páscoa se revela na nova criação, na divinização do humano que, proclamada pelo Natal, se realiza em nós através do mistério pascal do Senhor³¹, centro da liturgia e da escatologia cristã.

a.5 Os prefácios da Paixão do Senhor

O missal romano possui dois prefácios da Paixão do Senhor. O primeiro intitula-se “a força da cruz” e é prescrito para a quinta semana da quaresma e para as missas que celebrem mais explicitamente os mistérios da cruz e da paixão do Senhor. O segundo intitula-se “a vitória da Paixão” e é indicado para a segunda, terça e quarta-feira da Semana Santa. Aqui podemos aplicar as considerações de Dodd sobre o tema da morte de Cristo, numa perspectiva escatológica. Aludimos anteriormente que este biblista afirma a cruz como o lugar do combate decisivo entre Deus e as potências do maligno e da vitória definitiva do Senhor.

No centro da escatologia realizada, está o evento salvífico da morte de Cristo. Com a sua vitória já na cruz, inauguram-se os tempos escatológicos. No sacrifício de Cristo, teve início o mistério que se cumprirá em plenitude no futuro. O ato definitivo da salvação escatológica já se deu na cruz e será consumado em sua parusia.

Essa percepção do mistério da Paixão pode ser encontrada nesses dois prefácios. Assim, no primeiro, encontramos:

O universo inteiro, salvo pela Paixão de 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.

A mesma perspectiva possui também o segundo prefácio:

³⁰ Cf. FRANCESCONI, Per una lettura, p. 644.

³¹ Cf. BERGAMINI, Augusto. *Cristo, Festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 215.

Já se aproximam os dias da 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.

Ao celebrar a Paixão e morte do Senhor, a Igreja não o faz conforme a lógica do luto ou da memória de um evento doloroso e digno de pranto. É celebração da morte vitoriosa do Senhor. Por isso a liturgia refere-se à “gloriosa” e “bem-aventurada” Paixão³². A cruz converte-se em autêntico sinal de vitória.

a.6 Os prefácios da Páscoa

O missal romano de Paulo VI possui cinco prefácios da Páscoa. Destes prefácios, por sua significação escatológica mais ampla, selecionamos o prefácio da Páscoa II, intitulado “a vida nova em Cristo” e o prefácio da Páscoa IV: “a restauração do universo pelo mistério pascal”, ambos oriundos do Sacramentário Gelasiano³³.

A eucologia desse tempo litúrgico apresenta claramente a dimensão escatológica e cósmica do mistério pascal. Nela constatamos três aspectos essenciais: em primeiro lugar, temos a proclamação do início da nova criação em Cristo Ressuscitado. Em seguida, professa-se que, na sua humanidade glorificada, funda-se irrevogavelmente a restauração do universo. Em sua glória, Jesus atrai para si toda a criação. E, por fim, a glorificação de Cristo e a efusão do Espírito Santo proclamam e realizam o fim dos tempos e a era escatológica³⁴. Esses aspectos também são apresentados pelo Vaticano II ao tratar da índole escatológica da Igreja (cf. LG 48).

O segundo prefácio da Páscoa ergue a ação de graças pelo mistério da vida nova em Cristo, com clara alusão 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 a vida para todos.

O quarto prefácio apresenta a dimensão cósmica do mistério pascal. É no seio dessa restauração universal que se dá a renovação do próprio homem. O motivo da ação de graças é o próprio Ressuscitado, garantia da vida em plenitude dada pelo Pai:

³² Cf. BERGAMINI, Cristo, p. 328.

³³ Cf. FRANCESCONI, Una lettura, p. 207-229, 1975.

³⁴ Cf. BERGAMINI, Cristo, p. 104.

Vencendo a corrupção do pecado, realizou uma nova criação. E, destruindo a morte, garantiu-nos a vida em plenitude.

Com a celebração da Páscoa, a comunidade eclesial é chamada a reconhecer sua origem no próprio mistério pascal de Cristo. Nessa era escatológica, o Cristo assume uma presença multiforme junto à sua Igreja. Presença que se reconhece no encontro com o Ressuscitado mediante o dom de seu Espírito. A Páscoa celebrada na liturgia nos introduz na festa por excelência, por ser sinal e antecipação da festa definitiva³⁵.

a.7 Os prefácios da Ascensão do Senhor

O mistério da Ascensão, conforme os textos bíblicos e eucológicos, é a inauguração da realeza universal do Senhor e a manifestação de sua soberania sobre o mundo. A Ascensão não deve ser compreendida como um acontecimento determinado e localizado no tempo. O nível de sua significação situa-se no plano da fé como reconhecimento da dimensão cósmica da ressurreição. Esse mistério liga-se também ao início da missão da Igreja. O poder de Deus que se manifestou no Ressuscitado é revelado agora em seu corpo eclesial. Com a Ascensão, termina a experiência sensível de Jesus em nosso meio, o Cristo “segundo a carne” (2Cor 5,16), e começa o tempo de sua presença invisível no Espírito, mediante o sinal visível da Igreja, seu corpo³⁶. A vivência deste nosso tempo, o tempo da Igreja, constitui uma orientação para o dia da vinda do Senhor na glória (cf. At 1,11).

Quanto à origem, o primeiro prefácio da Ascensão foi elaborado a partir da conclusão de um sermão de São Leão Magno³⁷ e o segundo 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 descrita como vitória sobre o pecado e a morte, e 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) :

³⁵ Cf. ROUILLARD, P. Temi biblici del tempo Pasquale. In ____ *Triduo Pasquale*. Brescia: Queriniana, 1972. p. 95-96.

³⁶ Cf. BERGAMINI, Cristo, p. 394-395.

³⁷ 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 o mediador entre vós, Deus, nosso Pai, e a humanidade redimida, juiz do mundo e Senhor do universo.

Todavia a glória do Ressuscitado não o segrega da humanidade. Pelo contrário, converte-se em irresistível força de atração que chama a si a humanidade e toda a criação. Sua ascensão não é afastamento, mas garantia de que seu propósito é estender a sua glória sobre todo o universo. A glória do Cristo-Cabeça é destinada a ser comunicada a todo o corpo. Este é, portanto, o grande motivo da ação de graças ao celebrarmos o mistério da Ascensão:

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.

O segundo prefácio é menos elaborado e tem como referência a narrativa bíblica da Ascensão (cf. At 1,6-11). Dentro desta 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 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.

A celebração da Ascensão do Senhor imprime na 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 vinda gloriosa revela à Igreja a sua condição de peregrina em busca da futura cidade (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 desta vida futura e a autenticidade 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 ao céu não têm 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 foi também prometida a nós. Na Ascensão do Senhor, temos não só a promessa, mas a garantia da participação plena do homem na vida divina.

a.8 Prefácio dos domingos do tempo comum VI

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.

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 antepõem, 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.

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)³⁸. 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.

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.

³⁸ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 325-336.

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).

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”. 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”³⁹. 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”⁴⁰.

a.9 O prefácio comum V

³⁹ BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 249.

⁴⁰ BARBAGLIO. *As cartas de Paulo II*, p. 258.

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 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 assembléia 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.

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: “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).

a.10 O prefácio da festa da Transfiguração do Senhor

A teofania do Tabor manifesta aos discípulos a glória da vida divina que reside em Cristo. A manifestação desta glória é apenas uma antecipação daquela que, em plenitude, invadirá a existência de Jesus em sua ressurreição. O sentido da cruz já começa a ser iluminado pela Páscoa por ocasião da Transfiguração. O Antigo Testamento, figurado por Moisés e Elias, se orienta para Jesus e dá testemunho de que nele se cumprem todas as promessas de Deus.

Todos esses dados formam como que um marco referencial da transfiguração e são evocados no prefácio desta festa:

Perante testemunhas escolhidas Jesus manifestou a sua glória e fez resplandecer o seu corpo, igual ao nosso, para que os discípulos não se escandalizassem da cruz.

O direcionamento escatológico do mistério da transfiguração fica patente quando o motivo da ação de graças é aprofundado: a luz da Páscoa não é um privilégio reservado ao Ressuscitado. O esplendor do Cristo-Cabeça refulgirá em todos os membros de seu corpo eclesial. Desta forma, a vida cristã, enquanto processo de transformação em Cristo, é uma caminhada histórica rumo à transfiguração em Cristo na glória (Ef 4,13):

Desse modo, como Cabeça da Igreja, manifestou o esplendor que refulgiria em todos os cristãos.

O missal de Paulo VI quis enriquecer esta festa com um prefácio próprio que, como vimos, traz uma síntese desse mistério. A fonte para a sua composição deriva de um sermão de São Leão Magno sobre a Transfiguração (Sermão 51,3)⁴¹.

a.11 O prefácio da solenidade da Assunção de Nossa Senhora

A “*dormitio Virginis*” e sua Assunção estão dentre as comemorações marianas mais antigas da Igreja. 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.

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 Maria⁴².

Esse testemunho litúrgico de venerável antigüidade foi uma das principais referências para a solene proclamação do dogma da Assunção de Maria pelo Papa Pio XII, em 1950.

O prefácio da Assunção de Nossa Senhora inicia-se com a indicação do mistério celebrado:

Hoje a Virgem Maria, Mãe de Deus, foi elevada á glória do céu.

Delineia-se, num primeiro momento, 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.

⁴¹ Cf. BERGAMINI, Cristo, p. 435.

⁴² BERGAMINI, Cristo, p. 461-462.

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 criação⁴³:

Pois preservastes da corrupção da morte aquela que gerou, de modo inefável, vosso próprio Filho feito homem, autor de toda vida.

Após a proclamação dessa ação de graças, a transição para o Sanctus convoca a assembléia ao reconhecimento da santidade divina num clima de expectativa escatológica, “enquanto esperamos a glória eterna”.

a. 12 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 crêem em vós, a vida não é tirada, mas transformada. E, desfeito o nosso corpo mortal, nos é dado nos céus, um corpo imperecível.

⁴³ Cf. FORTE, Bruno. *Maria: mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 128.

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.

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, somada 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 pólos 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 homem 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 em que 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 exequial⁴⁴. 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: o 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 certa repulsa não só ao homem moderno, alheio à religião, mas a muitos cristãos. Urgia uma reforma da praxe funerária da Igreja e o Vaticano II assumiu-a. 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 caros ao Vaticano II. Fez-se uma purificação das acentuações pessimistas e moralistas embutidas no antigo ritual⁴⁵. Todavia, a eucologia exequial como um todo, e de modo particular os seus prefácios, ainda

⁴⁴ Cf. TRIACCA, A. M. Per una lettura liturgica dei prefazi “pro defunctis” del nuovo messale romano. *Rivista liturgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 382-407, 1971.

⁴⁵ Cf. FALSINI, R. La nuova liturgia dei defunti. In FALSINI *et al.* *Liturgia Cristiana, messaggio di speranza*. Padova: Messaggero, 1973. p. 131.

necessitam, segundo o parecer de peritos⁴⁶, 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 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.

a. 13 O prefácio da solenidade de todos os Santos

A solenidade de todos os Santos é celebrada pela Igreja desde o final do século IX. Em uma única comemoração, são celebrados todos os santos mencionados na liturgia, bem como a multidão dos justos de todos os tempos e lugares que, diante do trono, proclamam a glória do Cordeiro (cf. Ap 7,2-14).

Na festa de cada santo em particular e nessa solenidade, a Igreja sempre celebra o único mistério pascal de Cristo (cf. SC 104): mistério que é revivido nos membros do corpo eclesial que mais se configuraram ao Cristo morto e ressuscitado:

Festejamos hoje a Cidade do Céu, a Jerusalém do alto, nossa mãe, onde nossos irmãos os santos vos cercam e cantam eternamente o vosso louvor.

A santidade não é mero fruto do empenho humano que, heroicamente, tenta alcançar Deus. Ela é essencialmente dom de Deus. É participação na vida divina. Cristo é aquele a quem, por excelência, cabe o título de Santo (cf. Mc 1,24; Lc 1,35; Jo 3,1-15; Rm 8,9-14; Gl 5,16-25). Tornando Senhor em sua Ressurreição, comunica a santidade divina a

⁴⁶ Cf. GOZZELINO, G. Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporânea della morte. *Rivista liturgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 319-321, 1971.

todos que a ele se unem. Por isso os primeiros cristãos não duvidavam de se nomearem como “santos” (cf. Rm 15,26-31; 2 Cor 11,12; Ef 3,5-8; 4,12). À iniciativa divina, o homem corresponde com uma existência regida pela fé, pela esperança e pelo amor. Essa resposta coloca o homem em situação de caminhada, êxodo rumo à cidade celeste. Importante aqui notar a tipologia haurida nos textos bíblicos: Gl 4,26 (a Jerusalém do alto, nossa mãe), Hb 11,10; 13-16 (a peregrinação rumo à pátria/cidade celeste) e Ap 21,2.10-23 (a Cidade Santa, a Nova Jerusalém). A inspiração nos textos conciliares que retomam o tema do caminho/peregrinação da Igreja rumo ao céu, em meio às vicissitudes terrenas (cf. LG 8 e 9, GS 43, DH 12), toca também este prefácio:

Para essa cidade caminhamos pressurosos, peregrinando na penumbra da fé.

Essa peregrinação é iluminada pela contemplação daqueles que, na luz divina, são-nos oferecidos como modelos de vida cristã e intercessores. Ecoa aqui o ensinamento conciliar sobre a comunhão escatológica a partir da Igreja celeste (cf. LG 49) e a partir da Igreja peregrina (cf. LG 50). Dentro da comunhão dos santos, aqueles que já gozam da eterna bem-aventurança, em virtude da sua total união com Cristo, podem por ele, com ele e nele interceder por nós junto ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo 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. O recurso à intercessão dos santos é assumido a partir da centralidade cristológica: todo genuíno testemunho de amor manifestado por nós aos habitantes do céu, por sua própria natureza, tende para Cristo e termina em Cristo, coroa de todos os santos e neles reconhecido como admirável. Reafirma o Concílio que nossa união com a Igreja celeste se realiza de modo nobilíssimo na sagrada liturgia onde, congregados num só cântico de louvor, engrandecemos o Deus uno e trino. É na celebração do sacrifício eucarístico que tal união mais plenamente se manifesta (LG 50):

Contemplamos alegres na vossa luz tantos membros da Igreja que nos dais como intercessão e exemplo.

Enquanto esperamos a glória eterna, com os anjos e todos os santos, proclamamos a vossa bondade cantando a uma só voz.

A glorificação de Deus na liturgia antecipa o que se dará na consumação dos tempos. A realidade das relações entre a Igreja terrestre e celeste, precisamente na adoração, louvor e ação de graças constitui a meta desses contatos, o móvel em que se

inspiram e a norma intrínseca de seu desenvolvimento. É por este meio que o gênero humano completará definitivamente a humanidade do Verbo Encarnado e contribuirá, conforme o desígnio divino, para a plena glorificação da Trindade, fim supremo de toda a história da salvação⁴⁷.

a.14 O prefácio das santas virgens e religiosos

Intitulado “o sinal da vida consagrada a Deus”, esse prefácio é uma novidade que o missal de Paulo VI apresenta. Sua ênfase recai sobre o significado da consagração a Cristo e o sentido escatológico da vida religiosa.

Na verdade, ó Pai, é nosso dever dar-vos graças, e nossa salvação dar-vos glória, em todo o tempo e lugar, e celebrar a vossa admirável providência nos Santos que se consagraram ao Cristo por causa do Reino dos Céus.

Os religiosos, especialmente as virgens consagradas, são testemunhas destacadas do futuro em Deus. O carisma religioso constitui uma só coisa com o carisma escatológico.

O carisma escatológico religioso possui uma dupla tarefa: em face da Igreja, a tarefa crítica de impedir que descanse sobre as conquistas do passado, sobre as falsas seguranças dos poderes temporais e também na estabilidade do presente; em face da família humana, a tarefa de testemunhar a jubilosa esperança do futuro que espera a história humana⁴⁸.

O Concílio Vaticano II em vários textos explicita essa afirmação e fala dos religiosos descrevendo seu carisma profético:

Como, porém, o Povo de Deus não possui aqui morada permanente, mas busca a futura, o estado religioso, pelo fato de deixar seus membros mais desimpedidos dos cuidados terrenos, ora manifesta já aqui neste mundo a todos os fiéis a presença dos bens celestes, ora dá testemunho da nova e eterna vida conquistada pela redenção de Cristo, ora prenuncia a ressurreição futura e a glória do Reino Celeste (LG 44).

“A castidade ‘por causa do Reino dos Céus’ (Mt 19,12) que os religiosos professam há de ser apreciada como insigne dom da graça. ; é ela por isso um sinal peculiar dos bens celestes” (PC 12).

O catecismo da Igreja Católica faz eco a essas afirmações e assim caracteriza a consagração virginal: “Por este rito solene (*Consecratio Virginum*), a virgem é constituída

⁴⁷ Cf. MOLINARI, A Igreja escatológica, p. 1147.

⁴⁸ Cf. GIUDICI, A. Escatologia. In DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tulio (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 322-333.

pessoa consagrada, sinal transcendente do amor da Igreja a Cristo, imagem escatológica desta Esposa do Céu e da vinda futura”⁴⁹.

A vida consagrada a Deus é um vigoroso convite a assumir a vocação universal à santidade e, na peregrinação da família humana rumo a novos céus e nova terra, ser luz e encorajamento. Ao mesmo tempo, é testemunho eficaz da prelibação da realidade escatológica.

Pois neles chamais de novo a humanidade à santidade original e a experimentar aqui na terra os dons reservados para o céu.

Neste grande povo a caminho, o Espírito age com seus diversos dons, chamando alguns para “dar testemunho evidente do anseio pela morada celeste e manter vivo este anseio na família humana; chama outros para que se entreguem ao serviço temporal dos homens e preparem, assim, o material do Reino dos Céus”(GS 38). A meu ver, aí se acha claramente indicado o carisma escatológico dos religiosos⁵⁰.

a.15 O prefácio da 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 conseqüências 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 (Ap 22,12-13)⁵¹.

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 (Sl 45,7; Hb 1,9):

Com óleo da exultação consagrastes sacerdote eterno e rei do universo vosso Filho único, Jesus Cristo, Senhor Nosso.

⁴⁹ Catecismo da Igreja Católica n. 923.

⁵⁰ GIUDICI, DE, p. 332.

⁵¹ Cf. BERGAMINI, Cristo, p. 436.

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 (Mt 27,29.37; Jo 19,14.18-22). A cruz é o trono onde ele é glorificado (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 (Hb 9,11-28; Ef 5,2):

Ele, oferecendo-se na cruz, vítima pura e pacífica, realizou a redenção da humanidade.

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 (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 (Hb 1,8; 12,28; 2Pd 1,11; Ap 11,15). É Reino onde florescem plenamente a verdade e a vida, a santidade e a graça, a justiça, o amor e a paz (Rm 14,17; Gl 5,19-25, Cl 1,13; 1Ts 2,12; Ap 12,10).

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.

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 do ano litúrgico. O Cristo, Senhor e Rei universal, resplandece como aquele que vem e faz novas todas as coisas (Ap 21,1-5). O reino eterno já pode ser acolhido no “aqui e agora” da existência mediante a aceitação amorosa do senhorio de Cristo.

b) Sanctus

Foi no contexto da tradição eucológica bíblica que transcorreu a experiência de oração de Jesus e de toda a geração apostólica. O Sanctus 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 Sanctus 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 divina⁵².

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-o⁵³.

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 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 santidade⁵⁴.

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 assembléia 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 Antigüidade. 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

⁵² Cf. GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 29.

⁵³ GIRAUDO, Num só corpo, p. 295.

⁵⁴ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 297-298.

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 Cristo⁵⁵.

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.

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

⁵⁵ Cf. MAZZA, La dimension, p. 92.

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 Pai⁵⁶.

Quando uma assembléia, imersa em tal tensão escatológica, proclama o Sanctus, ei-la convertida em sinal eloqüente 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.

c) O pós-Sanctus

A economia da salvação celebrada no prefácio é retomada no pós-sanctus. Não se trata de mera repetição daquilo que foi proclamado solenemente. O que temos é uma espécie de recapitulação de toda a história da salvação ou de um de seus aspectos centrais. Recapitulação condensada numa expressão eucológica não muito extensa como na oração eucarística III⁵⁷ ou numa formulação mais desenvolvida como na oração eucarística IV. Optamos pela análise do pós-Sanctus destas duas anáforas por causa do seu caráter mais explicitamente escatológico se comparado àqueles de outras orações eucarísticas.

c. 1 O pós-Sanctus da oração eucarística III

O pós-sanctus da oração eucarística III nos oferece a possibilidade de analisar esta parte da anáfora em seu conteúdo escatológico. Consideremos, portanto, o seu texto:

Na verdade, vós sois Santo, ó Deus do universo e tudo o que criastes proclama o vosso louvor

⁵⁶ Cf. MOLINARI, Paolo. Santo/dimensão escatológica da santidade. In DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullio. *Dicionário de Espiritualidade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1036-1037.

⁵⁷ Cf. MAZZA, Enrico. *Le odierne preghiere eucharistiche*: testi, documenti editi e inediti. 2 ed. Bologne: Dehoniane 1991. v. 2, p. 153.

Prolongar o tema do Sanctus e do prefácio é a função própria do pós-sanctus. Realça-se o movimento essencial que cada ser criado tem de louvar a Deus ao reconhecer a sua santidade. O Deus Santo é o ponto de convergência do louvor de toda a criação⁵⁸.

porque por Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, e pela força do Espírito Santo dais vida e santidade a todas as coisas.

A criação inteira é conclamada a elevar ao Pai o seu louvor. O Pai recebe o louvor porque nele se reconhece a fonte donde tem origem todo o movimento salvífico da criação e da redenção. Toda a criação louva o Pai que, pelo Cristo no Espírito, a tudo dá vida e santidade. A doação da vida, mencionada nesse trecho, refere-se à criação. A santidade significa a própria redenção ou nova criação. O Pai se autocomunica totalmente ao Filho, Jesus Cristo, e mediante ele dá origem tanto ao cosmos quanto à Igreja que celebra o seu louvor. Por sua vez, a difusão da vida e da santidade acontece pela intervenção do Espírito Santo

Tanto a criação como a nova criação são obra trinitária. O Pai cria e redime a criação por meio do Filho. Por sua vez, cabe ao Espírito Santo desenvolver e conduzir cada ser criado rumo à perfeição desejada pelo Criador. Ao proclamar que Deus dá vida e santidade a todas as coisas, afirma-se igualmente a bondade objetiva do cosmos e a origem do ser e da vida de todas as coisas na Trindade.

O sentido da presença do mistério da criação nas orações do missal romano é o de favorecer a vivência da inserção dos fiéis na única história criativo-salvífica, e suscitar, no sentido exposto, a fé, a esperança e a caridade em Deus criador, no Pai que em Cristo e com o Espírito Santo é o criador do céu e da terra [...] A liturgia nos atesta que todas as realidades criadas, assim como elas se nos apresentam, em seu dinamismo, vigor e pujança natural, em estado natural ou transformadas pelo trabalho do homem, não são realidades profanas, mas realidades profundamente religiosas enquanto são continuamente para nós concretização do apelo salvífico do Deus criador⁵⁹.

e não cessais de reunir o vosso povo

A constituição da assembléia reunida por Deus em comunidade cultural possui um destacado caráter escatológico⁶⁰. É reunião que não se limita ao aqui e agora. Radicada no tempo, a assembléia, congregada em nome do Senhor, aponta para uma plenitude de comunhão que extrapola os limites da história. Concretamente esse povo reunido como

⁵⁸ Cf. RAFFA, Liturgia Eucarística, p. 614-615.

⁵⁹ BINS, Cláudio Luiz. Deus criador na liturgia. *Perspectiva Teológica*. São Leopoldo, n. 1, p. 35, 1969. Esta citação é de um texto que comenta o missal de São Pio V, todavia a perspectiva apontada pelo autor é válida também para o missal de Paulo VI.

⁶⁰ Cf. MAZZA. La dimension, p.100.

assembléia escatológica é a Igreja, pois nela se celebra a eucaristia, sacramento da comunhão de Deus com os homens e destes entre si.

O “não cessais de reunir” revela o empenho divino de criar para si um povo, acompanhá-lo, educá-lo e conduzi-lo à perfeição. Isso supõe uma ação divina que atravesse todas as épocas, da origem à consumação da humanidade⁶¹.

para que vos ofereça em toda a parte, do nascer ao pôr do sol, um sacrifício perfeito

Na celebração da eucaristia, dá-se oferecimento do sacrifício perfeito a Deus. Perfeito, pois, nele se compendia toda a ação trinitária: o Pai se autodoa no Filho ao criar na força do Espírito. A criação conhece o rompimento relacional causado pelo pecado da humanidade. Tal rompimento é sanado pelo Pai, que novamente se autodoa no Filho, agora como redenção do pecado. No dinamismo do Espírito, o Filho reconduz a humanidade, e com ela toda a criação, à plena comunhão com o Pai. A oferta que o Filho faz de si, tendo assumido a humanidade como seu corpo e unindo-se ao cosmos, é o sacrifício perfeito.

A adesão da humanidade a este sacrifício alcançará sua plenitude na consumação dos tempos. A Igreja, reunida como comunidade cultural que celebra o sacrifício eucarístico, já realiza a participação da humanidade redimida na oblação do sacrifício perfeito mediante sua adesão de fé a Cristo.

Aqui se torna indispensável a referência ao texto de Ml 1,11, inspiração bíblica para a noção de sacrifício perfeito e razão de sua menção na anáfora⁶².

Pois, de onde nasce o sol até onde ele se põe, o meu nome é glorificado entre as nações, e em todo lugar se oferece a meu nome um sacrifício puro, porque meu nome é glorificado entre as nações – diz o Senhor dos exércitos.

O contexto de Ml 1,11 é marcado pela forte reação de Deus diante do povo que comparecia ao culto com as mãos sujas de sangue inocente e injustiça. Diante de tamanha iniquidade, Deus decide retirar a sua benevolência e não mais aceitar sacrifícios. O culto oferecido naquelas condições não mais agradava a Deus. Culto ao Senhor e temor de Deus são inseparáveis e devem estar ainda mais unidos quando Israel se apresenta em oração diante de YHWH⁶³. Por isso anuncia-se que, em tempos futuros, o culto divino será transferido de Israel para as nações. Já se percebe o movimento que conferirá o caráter de

⁶¹ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 615.

⁶² Cf. MAZZA, La dimension, p. 100.

⁶³ Cf. WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 139-140.

universalidade à aliança com Deus. Deus intervirá com poder na história e restabelecerá a justiça. O sinal destes tempos escatológicos será o oferecimento de um sacrifício perfeito.

A Igreja primitiva interpretou em chave eucarístico-escatológica a citação de MI 1,11⁶⁴. A Didaqué⁶⁵ refere-se a este texto ao falar da santificação do domingo pela eucaristia. Ficara evidente que o culto judaico e seus sacrifícios estavam ultrapassados depois da Páscoa de Cristo. Em seu lugar, veio a eucaristia como o sacrifício dos tempos futuros anunciado pela profecia de Malaquias.

A citação indireta deste texto bíblico confere a essa parte da anáfora uma forte tonalidade escatológica⁶⁶. Por outro lado, nota-se a ênfase sacrificial presente na própria oração eucarística III. A referida citação faz com que o tema do sacrifício se mantenha ligado à escatologia. É o que notamos mais à frente, no prolongamento da epiclese sobre os comungantes, onde se roga a transformação destes numa oferenda perfeita, isto é, a inserção vital dos comungantes no sacrifício perfeito de Cristo: “que ele faça de nós uma oferenda perfeita para alcançarmos a vida eterna com os vossos santos”. Nesse ponto, é igualmente clara a inspiração em Rm 12,1 em que Paulo fala do sacrifício vivo oferecido na existência cristã, distinto do sacrifício ritual dos judeus.

Assim podemos falar de uma dimensão escatológica do sacrifício eucarístico em que os comungantes, em virtude da ação do Espírito Santo, são convertidos em oferenda perfeita. Por essa transformação, a humanidade é introduzida no Reino de Deus. O ingresso nessa realidade escatológica exige mais que a simples oferta de sacrifícios rituais ao modo da antiga aliança. É necessário que homens e mulheres tenham suas próprias vidas transformadas em sacrifício, pois o culto do reino escatológico é um sacrifício: o de Cristo ao qual os seus discípulos se unem quando aderem a ele na fé e no amor.

c. 2 O pós-Sanctus da oração eucarística IV

Caracteriza esta anáfora a presença de um pós-Sanctus bem desenvolvido, à semelhança daqueles existentes em várias anáforas orientais. O *leitmotiv* é o louvor e a ação de graças ao Pai por suas maravilhas. O primeiro nível desse pós-sanctus é

⁶⁴ Cf. MAZZA, La dimension, p. 100-101.

⁶⁵ Cf. DIDAQUÉ ou Doutrina dos Doze Apóstolos. Petrópolis: Vozes, 1986. Parte III: Capítulo 4, p. 39.

⁶⁶ Cf. MAZZA, La dimension, p. 101 e BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 177.

protológico. Exalta-se a grandeza de Deus na criação do cosmos, fruto do amor e da sabedoria de Deus (cf. Sl 135, Pr 3,19):

Nós proclamamos a vossa grandeza, Pai Santo, a sabedoria e o amor com que fizestes todas as coisas.

Passa-se à criação do homem, feito à imagem de Deus, ao qual foi confiada toda a criação (cf. Gn 1,26-28, Sl 8). A condição de *imago Dei* revela que Deus quis partilhar com o homem a sua soberania sobre o universo. Na obediência a Deus, é exercida a participação humana na soberania divina e, por ela, o homem testemunha a grandeza do seu criador, aperfeiçoa o mundo e oferece a ele o mais belo louvor (cf. Eclo 17,1-10, GS 12.34):

Criastes o homem e a mulher à vossa imagem e lhes confiastes todo o universo, para que servindo a vós, seu criador, dominassem toda criatura.

Em seguida, apresenta-se o fato do rompimento relacional com o Criador: o pecado (cf. Rm 5,19; Hb 2,2ss). Emerge a história da salvação, agora assumida por Deus como oferta generosa e abundante da reconciliação ao homem pecador. Aqui temos o segundo nível desse pós-sanctus: o soteriológico. A desobediência não impele Deus a desistir da humanidade (cf. Dt 30,1-4; Ne 9,17; Eclo 18,10-14; At 17,26-27; Rm 10,81; 1Tm 2,4-5; Tg 4,8). Pelo contrário, gera um dinamismo no qual a misericórdia divina suscita a aliança, a instrução do povo por meio dos profetas e, na plenitude dos tempos, a encarnação do Filho em vista da salvação dos pecadores (cf. Jo 3,16; Hb 1,1-2; Gl 4,40). Temos nesse ponto a transição para o nível cristológico:

E quando pela desobediência perderam a vossa amizade, não os abandonastes ao poder da morte, mas a todos socorrestes com bondade, para que, ao procurar-vos, vos pudessem encontrar.

E, ainda mais, oferecestes muitas vezes aliança aos homens e às mulheres e os instruístes pelos profetas na esperança da salvação. 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.

A encarnação do Filho é apresentada como obra do Espírito Santo. Enfatiza-se a sua humanidade ao mencionar seu nascimento da Virgem Maria. Caracteriza-se a condição humana do Verbo em sua semelhança conosco (a natureza humana) e em sua diferença (a ausência de pecado) conforme a referência ao texto de Hb 4,15. Sua missão junto à humanidade é retomada e caracterizada segundo a obra redentora do Messias

descrita em Is 66,1-2 e Lc 4,17-18. Ponto culminante da sua missão é o sacrifício da cruz. A ressurreição, sinal inequívoco do êxito dessa missão e de sua aceitação pelo Pai, é descrita em termos de vitória sobre a morte e renovação da vida:

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.

O quarto nível nesse pós-sanctus é aquele que nomeamos como pneumatológico. É nele que ressaltamos mais claramente o elemento escatológico. O Espírito Santo é apresentado como o primeiro dom que o Senhor envia aos fiéis. “Primeiro”, não no simples sentido de uma ordem temporal, mas como afirmação de que este é o dom por excelência enviado pelo Pai por meio do Senhor Ressuscitado. A meta desse dom é fazer que o homem viva não mais para si, mas para o Senhor que por ele morreu e ressuscitou (cf. Gl 2,20). Ou seja, trata-se de uma outra forma de se falar da restauração do pleno vínculo relacional entre a humanidade e Deus. Restauração que é mais que um mero retorno a uma situação anterior de bem-aventurança. É algo superior, é a elevação a um nível existencial até então não atingido e que é oferecido gratuitamente por Deus.

Tornar viva a memória de Jesus e levar à plenitude a sua obra salvífica é a missão do Espírito Santo (cf. Jo 14,26; 15,26; 16,13s). Em Gn 1,2 o Espírito é o protagonista da criação. Por sua força, o caos se transforma em cosmos. Em Lc 1,35 é novamente o Espírito que paira sobre Maria e fecunda o seu ventre. É ele o artífice da nova criação. É por ele que os que estão em Cristo se convertem em nova criatura (cf. 2 Cor 5,17; Gl 6,15; Ef 4,24). E é pelo mesmo Espírito que se aguardam “novos céus e nova terra” (Ap 21,1). Com ele e nele, a noiva-Igreja diz ao Senhor: “Vem, Senhor Jesus!” (Ap 22,17-20):

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.

d) O relato institucional

A teologia ocidental, elaborada no decurso do segundo milênio, considera a narrativa da instituição da eucaristia, máxime as “palavras da consagração”, como o ponto culminante de toda a anáfora. O Concílio de Trento, em sintonia com a teologia escolástica, enfatizou que as palavras e ações de Jesus na última ceia, repetidas ritualmente na missa, realizam o sacrifício que o Senhor instituiu ao celebrar a páscoa com seus discípulos, dando-lhes a ordem de fazê-lo em sua memória⁶⁷.

A partir da perspectiva deste trabalho devemos, porém, nos perguntar sobre o significado escatológico do relato institucional. Nesse sentido, é necessário superar uma abordagem teológica reducionista que, por razões apologéticas e limites metodológicos, é incapaz de perceber nas ações e palavras institucionais algo mais que a simples forma do sacramento.

O contexto da última ceia demonstra que Jesus tinha plena consciência de sua morte iminente. 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, mas o ato inaugural da paz e da salvação plenas em Deus. No mistério pascal, estamos diante do Reino de Deus anunciado por Jesus durante a sua vida pública.

A essa nova realidade, onde se cumpre a promessa de Deus, Jesus associa os seus discípulos com o gesto de tomar o pão e o cálice, dar graças e fazê-lo passar entre seus convivas. Isto significa que eles, assentando-se à sua mesa, tomam também parte em seu destino. Destino que é o de entregar-se totalmente nas mãos do Pai e enfrentar a morte na esperança de realizar o Reino de Deus no mundo e na história.

Efetiva-se essa realidade com o comer do pão e beber do cálice que são corpo e sangue do Senhor entregues aos comungantes. O significado dessa linguagem no mundo bíblico-judaico⁶⁸ esclarece que “corpo” significa a totalidade da pessoa. Por isso a mentalidade semita diz que o homem 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 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 ao mesmos termos em aramaico (*gufá*) e siríaco (*págra*). O seu ponto de referência são os estudos de destacados teólogos e exegetas tais como Gustav Dalman,

⁶⁷ Cf. DH 1637 e 1642; MATTOSO, José Alves. *Os sacramentos*. 3. ed. Lisboa: União Gráfica, 1949. p. 123-125.

⁶⁸ Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 219.

Joseph Bonsivern, e Joachim Jeremias. Esse amplo e complexo percurso semântico revelará 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 assembléia celebrante em seu corpo eclesial. Ou seja, a menção do corpo pessoal de Cristo no relato institucional corresponde, no pedido epiclético, à súplica pela edificação do corpo eclesial. Tal edificação se opera pela participação no corpo sacramental que, com esse fim, se faz presente sobre o altar⁶⁹.

Por sua vez, na tradição bíblica, o sangue é símbolo da vida. Quando se desejava testificar ou sancionar uma aliança com Deus, os israelitas, tal como outros povos, ofereciam-lhe sacrifícios cruentos. Na última ceia, o sangue designa a morte de Jesus como gesto supremo de amor e fidelidade entre Deus e suas criaturas. Na declaração institucional, Jesus interpreta profeticamente a sua própria morte e apresenta-a como a morte vicária do Servo de YHWH (Is 53) em remissão dos pecados de muitos⁷⁰. É sinal eficaz de reconciliação e comunhão plenas. Identifica também uma nova aliança. Esta é a aliança escatológica cuja lei é inscrita pelo Espírito de Deus no íntimo do homem. Nela foi eliminada a raiz da infidelidade que é o pecado. Beber do cálice já é participar desde agora da redenção operada por Jesus e pregar a comunhão futura⁷¹.

O mandato de Jesus “fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19 c) é cumprido não só com a simples 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 disposições concretas de 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 subseqüentes, 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 o 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 real⁷².

⁶⁹ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 158-163.

⁷⁰ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 177-178.

⁷¹ Cf. FABRIS; MAGGIONI, Os evangelhos II, p. 220.

⁷² GIRAUDO, Redescobrimo, p. 82.

As palavras de Jesus que acompanham a ação de graças sobre o pão e o vinho reúnem todas as grandes categorias do Antigo Testamento (aliança, senhorio de Deus, sacrifício e expiação, culto e anúncio escatológico). O centro de tudo é o próprio Cristo. Através dele se cumpre de forma perfeita a obra da salvação. Na eucaristia, encontra-se reunido tudo o que Deus fez e fará pela humanidade na história da salvação⁷³.

Um olhar sobre os textos bíblicos revela que a narrativa da última ceia possui uma clara caracterização escatológica. Exemplifica esta afirmação a narrativa da páscoa de Jesus em Lucas⁷⁴ (Lc 22,14- 23). O texto lucano enfatiza as palavras de Jesus que afirma que não mais comerá daquela ceia nem beberá daquele cálice “até que venha o Reino de Deus” (Lc 22,18).

O texto bíblico nos conduz ao cumprimento da promessa escatológica feita a Israel. Tal cumprimento se dá na última ceia pascal presidida por Jesus. Estamos às vésperas de sua paixão e morte. Na realidade, o que ali temos já é uma nova ceia. Transcende-se o memorial da libertação histórica de Israel no Egito. E, nesta ceia, derradeira dá-se o cumprimento do Reino de Deus na história de Jesus de Nazaré. Ritualmente, tomando o pão e o vinho, dando graças sobre eles e distribuindo-os, Jesus antecipa a sua total oblação ao Pai que se consumará na cruz. Por esta oblação, se dá a reconciliação e o retorno da 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. Nela se realiza o Reino.

A segunda nota escatológica presente no relato institucional encontramos-la a partir da narrativa de Emaús (Lc 24,13-34). Nela o Senhor é reconhecido na fração do pão.

Depois que 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 confessam Jesus como o Ressuscitado no qual se cumprem não só as profecias sobre o Messias, mas também sobre o Reino⁷⁵. Cristo, com sua ressurreição, inaugura o *éschaton*, isto é, a realidade restaurada em Deus e tornada definitiva, não apenas para a humanidade mas para todo o cosmos. Doravante os discípulos do Ressuscitado celebrarão a ceia em sua memória. Esta não se transforma numa estrutura fechada, reduzida ao ritualismo e mera lembrança de um fato extraordinário

⁷³ Cf. STÖGER, A. Eucaristia. In *Dizionario di teologia bíblica*. Brescia: Morcelliana, 1975. p. 495.

⁷⁴ Cf. MAZZA, La dimension, p. 94.

⁷⁵ Cf. MAZZA, La dimension, p. 94.

do passado. A ceia dos discípulos, a eucaristia, se converte em profecia da plenitude futura. Ela aponta para o banquete celeste, isto é, para o Reino de Deus enquanto realidade total.

e) Anamnese

Anamnese é o termo técnico específico que os liturgistas empregam para designar o parágrafo oracional que se segue imediatamente à narrativa institucional⁷⁶.

A anamnese, como o próprio nome indica, é identificada pelo caráter de memorial. Sua justificação reside na ordem do próprio Senhor recordada na narrativa institucional: “fazei isto em memória de mim”. 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 Cristo⁷⁷. Nessa experiência da fé, geração após geração, cada um é chamado a ver-se presente no Calvário, na primeira sexta-feira santa e diante do sepulcro vazio, na manhã da ressurreição⁷⁸. 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 redentores da morte e ressurreição do Senhor. Em mistério ou sacramento, tornamo-nos 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 deles⁷⁹.

Por essas razões, 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.

⁷⁶ GIRAUDO, Num só corpo, p. 256.

⁷⁷ Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 6.12-14.

⁷⁸ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 90.

⁷⁹ TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 13.

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 aliança⁸⁰.

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 Cristo⁸¹.

Na tradição romana, representada pelo seu cânon romano, 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 eucarísticas⁸².

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-ofertorial⁸³.

É inegável que, nesse 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 Pentecostes⁸⁴.

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*

⁸⁰ GIRAUDO, Redescobrimo, p. 45.

⁸¹ GIRAUDO, Redescobrimo, p. 45.

⁸² 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.

⁸³ GIRAUDO, Num só corpo, p. 401.

⁸⁴ Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 5-10.

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)⁸⁵.

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 alexandrina⁸⁶.

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...⁸⁷.

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 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 incruento⁸⁸.

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

⁸⁵ TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 11.

⁸⁶ Cf. MAZZA, La dimension, p. 95-97.

⁸⁷ GIRAUDO, Num só corpo, p. 320.

⁸⁸ GIRAUDO, Num só corpo, p. 288.

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 ti⁸⁹.

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 parusia⁹⁰.

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:

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.

As aclamações anamnéticas

A oração eucarística é fundamentalmente uma anamnese. Um solene memorial da ação salvífica de Deus manifestada no mistério pascal de Cristo.

⁸⁹ GIRAUDO, Num só corpo, p. 362-363.

⁹⁰ 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.

Diante desta proclamação, a assembléia não fica reduzida à muda passividade. Em momentos significativos, ela intervém com aclamações que demonstram sua sintonia e inserção no mistério celebrado.

A assembléia 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 cosmos⁹¹.

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:

1ª “Anunciamos, Senhor, a vossa morte e proclamamos a vossa ressurreição, vinde, Senhor Jesus!”⁹²

2ª “Todas as vezes que comemos deste pão e bebemos deste cálice anunciamos, Senhor, a vossa morte enquanto esperamos vossa vinda!”

3ª “Salvador do mundo, salvai-nos, vós que nos libertastes pela cruz e ressurreição.”

Assevera Cesare Giraudo que as várias aclamações presentes na anáfora tem uma dupla finalidade. São anamnéticas quando dão à oração o ritmo laudativo, e epicléticas quando acentuam um pedido⁹³. 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.

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 assembléia a uma compreensão errônea dessa celebração. E tal possibilidade pode se concretizar de

⁹¹ Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 10.

⁹² 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*.

⁹³ Cf. GIRAUDO, Num só Corpo, p. 412.

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 Cristo⁹⁴.

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”⁹⁵, 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 história⁹⁶.

A anamnese e as aclamações anamnéticas, mencionando a segunda vinda de Cristo, nos recordam que também há uma memória do futuro⁹⁷. 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’”⁹⁸.

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

⁹⁴ CASTELLANO, DL, p. 414.

⁹⁵ Missal Romano, Preparação das Oferendas.

⁹⁶ CASTELLANO, DL, p. 414.

⁹⁷ Cf. SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 86-87.

⁹⁸ 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.

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 Reino⁹⁹.

f) Epiclese

Em dois momentos, durante a anáfora, o presidente da celebração invoca o Espírito Santo. Esta invocação é o que nomeamos como epiclese.

Epiclese é um substantivo grego que vem do verbo *epikaleo*, que significa chamar, invocar. Invoca-se a Deus em ordem de uma ação que supera a nossa capacidade e, por isso, compete a ele próprio¹⁰⁰. A ação sagrada celebrada na Igreja exige uma vinda ativa do Espírito Santo¹⁰¹. Tal invocação nos remete ao horizonte das grandes intervenções vivificadoras do Espírito na história da salvação: o seu pairar fecundante sobre as águas nos primórdios da criação (Gn 1,2), sua atuação sobre os profetas (Is 61,1; Ez 11,24), seu protagonismo na restauração do povo eleito (Ez 37,1-11), a concepção virginal do Filho no ventre de Maria (Lc 1,35), a unção derramada sobre Jesus de Nazaré (Lc 4,18), o seu poder na ressurreição do Senhor (Rm 1,4) e em Pentecostes (At 2), sua presença ao longo de toda a vida da Igreja.

f. 1 A epiclese sobre as oblatas

A inserção dessa epiclese nas novas anáforas romanas demonstra a influência salutar do contato com a Tradição oriental. O rito romano possuía uma única anáfora, o

⁹⁹ CLÉMENT, Eucharistia, p. 581-582.

¹⁰⁰ Cf. SCHÖKEL, Meditações bíblicas, p. 65.

¹⁰¹ Cf. CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no ocidente e no oriente*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 329.

cânon romano. Nesta anáfora, não se notava a presença de uma epiclese pneumatológica sobre as oblatas. “Sabemos que o Cânon Romano não comporta epiclese ao Espírito Santo”¹⁰². Como resultado, a proclamação orante da ação do Espírito Santo na eucaristia ficava quase que oculta. Por sua vez, as anáforas orientais destacavam a atuação do Espírito Santo e possuíam essa epiclese cuidadosamente elaborada. Nas novas anáforas romanas temos a superação deste grande limite do cânon romano. A epiclese volta a ser grandemente valorizada. “Por conseqüência, o papel ministerial do sacerdote recebe uma luz indireta; o acréscimo da epiclese evita o perigo de confusão entre o ministro e o autor dos sacramentos”¹⁰³. Nessa primeira epiclese, invoca-se do Pai o envio do Espírito Santo sobre os dons do pão e do vinho oferecidos sobre o altar. Assim compreende a IGMR 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).

Convém ressaltar a concentração trinitária presente na epiclese sobre as oblatas das novas anáforas romanas: pedimos ao Pai que envie o Espírito Santo para que torne presente o Filho. Antes desta invocação, fora proclamado o Sanctus pela assembléia e, na maioria das atuais anáforas, há prolongamento deste no pós-sanctus. Agora, através daquele que preside a liturgia, pede-se que esta santidade se manifeste santificando as oblatas¹⁰⁴.

É o que podemos constatar, por exemplo, 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 Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso.

E 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 este mistério.

Todavia, é na epiclese da oração eucarística IV que aparece com maior clareza a dimensão escatológica. A característica mais evidente dessa anáfora é a referência global à história da salvação: da criação à plenitude escatológica. Sua composição inspirou-se na

¹⁰² CONGAR, O rio da vida, p. 329.

¹⁰³ DE CLERK, Paul. A celebração da eucaristia: seu sentido e sua dinâmica. In BROUARD, Maurice. *Eucharistia*, p. 449.

¹⁰⁴ Cf. SCHÖKEL, Meditações bíblicas, p. 69.

euologia oriental e gerou um texto de acentuado caráter bíblico, denso conteúdo teológico e linguagem clara e solene. Nela notamos a contemplação admirativa das grandezas e maravilhas divinas, o que confere às realidades terrenas uma valoração otimista e desperta um vivo desejo da plenitude futura¹⁰⁵.

A compreensão do elemento escatológico na epiclese sobre os dons pede que identifiquemos a articulação desta com o pós-sanctus. Esta articulação é perceptível nas últimas frases do pós-sanctus. Nelas, ao se proclamar a ação salvífica do Espírito Santo, faz-se a transição para a epiclese sobre as oblatas. O Espírito, que atua em toda a história da salvação e conduz à plenitude a obra divina, agora é invocado sobre as oblatas oferecidas sobre o altar.

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 a sua obra.

Expressão privilegiada da ação do Espírito Santo na vida dos discípulos de Cristo é fazê-los viver para Cristo. O viver para Cristo supõe um profundo e radical movimento de conversão. Trata-se de experimentar, mediante a graça do Espírito Santo, a libertação das amarras tecidas pela condição de pecado. A vida pecaminosa aprisiona o homem dentro dos limites do seu egoísmo: é o viver para si. E, vivendo desta forma, rompe-se a comunhão com Deus, com os semelhantes e com toda a criação. É próprio do Espírito Santo libertar o homem de si mesmo e fazê-lo viver para Deus. A vida em Deus é a divinização do ser humano. Esta divinização já começa aqui, neste tempo de peregrinação, através da conversão e da santificação e será culminada na glória.

O Espírito Santo é o grande dom, presente e operante no cristão desde o batismo, juntamente com o Pai e o Filho. Mas não olvidemos que sua atuação e presença são contínuas e universais. Não existe nenhum aspecto particular da existência humana ou criação como um todo que não possa ser tocado pelo agir salvífico do Espírito Santo. Particularmente intensa é a atuação do Espírito na existência cristã. À medida que a vida cristã se desenvolve, essa atuação se torna mais profunda e explícita. O Espírito Santo capacita gradualmente, isto é, historicamente a pessoa humana para acolher o dom da salvação, manifestado em Cristo morto e ressuscitado, e corresponder a ele por uma adesão na fé e no amor. Por esse motivo, o Espírito Santo perpassa e sustenta todo o viver em Cristo. Está logo no início da vida nova. É o “primeiro dom enviado aos vossos fiéis”.

¹⁰⁵ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 625-626.

Acompanha-os em seu peregrinar neste mundo a fim de “santificar todas as coisas”. E é o artífice da consumação escatológica, pois leva à plenitude a obra divina.

O Espírito pode verdadeiramente ser chamado de criador. Foi pelo Espírito que Deus tudo criou. Sua presença marcou a origem da antiga criação. Da mesma forma está no princípio da nova criação. Na Igreja do Oriente, a celebração de Pentecostes proclama a renovação da criação inteira pelo Espírito. O próprio Pentecostes é uma nova criação: por ele o paraíso entrou novamente neste mundo. A celebração da epifania possui uma “grande bênção das águas”, dotada de profundo sentido escatológico. O Espírito novamente paira sobre as águas (as do batismo) e por elas inicia a restauração de todo o cosmos¹⁰⁶.

O Espírito Santo é enviado ao universo inteiro e transforma-o desde a criação. Leva-o até a ressurreição final. Desde já constitui penhor desta ressurreição. Já introduz no mundo o fermento do Reino de Deus. Já está inaugurando a nova criação e os esforços humanos para melhorar o universo não se exercem sem a moção do Espírito¹⁰⁷.

A conclusão do pós-sanctus da oração eucarística IV nos oferece o direcionamento escatológico não só da epiclese sobre as oblatas, mas de toda a secção epiclética dessa anáfora. Esse direcionamento escatológico se articula em dois níveis principais. O primeiro é o nível soteriológico: é para vivermos não mais para nós mesmos, mas para Deus que nos é enviado o Espírito Santo. Aqui notamos a clara referência paulina neste texto litúrgico (cf. 2Cor 5,15). Na Carta aos Romanos, a reflexão sobre o viver para Deus é precedida pela apresentação da motivação escatológica da obediência cristã (cf. Rm 13,11-14)¹⁰⁸. Viver para o Senhor é viver em obediência a ele. O Espírito dispõe e educa o homem na obediência a Deus e esta gera unidade e comunhão. O dom do Espírito só é acessível à humanidade por causa do mistério pascal de Cristo. É pelo dom do Espírito que a soberania de Cristo se realiza plenamente no fiel.

O segundo nível é o da plenitude escatológica do cosmos ou da soberania cósmica de Cristo. O Espírito é enviado não só em favor da humanidade, mas “para santificar todas as coisas, levando à plenitude a sua obra”. Conseqüentemente, a atuação do Espírito acontece em toda a criação, pois nela está situado o ser humano. 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).

¹⁰⁶ Cf. MEYENDORFF, John. *Initiation à la théologie byzantine*. Paris: Cerf, 1975. p. 227-230.

¹⁰⁷ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 101.

¹⁰⁸ Cf. CRANFELD, C. B. *A Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 308-313.

A epiclese da oração eucarística IV insere-se dentro dessa visão cósmica que contempla a recapitulação de todas as coisas em Cristo. Nele a realidade, libertada do pecado e da morte, será unificada e glorificada no Ressuscitado. Por essa razão, essa anáfora pede que “o mesmo Espírito santifique estas oferendas a fim de que se tornem o Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Nosso Senhor”. O mesmo Espírito que já começou a realizar na história a reunificação cósmica é agora 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 Senhor¹⁰⁹.

Ao destacar a epiclese sobre as oferendas da Oração Eucarística IV, situando-a no contexto formado pelo pós-sanctus, ressaltamos a sua dimensão escatológica. Sua singularidade reside na proclamação mais ampla da ação salvífica do Espírito. O Espírito Santo é o artífice da plenitude escatológica. Pela atuação eficaz do Paráclito, a celebração eucarística nos insere vitalmente na história da salvação. O Espírito não permite que sejamos reduzidos à condição de espectadores passivos de um acontecimento grandioso, porém distante de nós. Ele nos converte em verdadeiros protagonistas da história salvífica, em virtude da nossa comunhão em Cristo. A leitura escatológica da epiclese revela a eucaristia como *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 se vai convertendo e transfigurando ele mesmo, e em conseqüência 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 que 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 como a passagem da antiga para a nova criação (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15; 2Pd 3,13)¹¹⁰.

f. 2 A epiclese sobre os comungantes

Num segundo momento, o Espírito Santo é invocado sobre a assembléia. A epiclese é na verdade um único pedido que se bifurca em vista das oblatas e da assembléia

¹⁰⁹ CASTELLANO, DL, p. 358.

¹¹⁰ GESTEIRA, Manuel. Eucaristia. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals. *Dicionário teológico da vida consagrada*. São Paulo: Paulus. 1994. p. 408.

celebrante. Sobre ambos se invoca a presença e atuação santificadora do Espírito para uma transformação substancial.

A epiclese sobre os comungantes nos revela que a transformação que ocorre na celebração eucarística não é só a dos dons do pão e do vinho. É também transformação da comunidade orante e das pessoas que a constituem. Concretamente a segunda epiclese consiste na invocação do Espírito Santo sobre a comunidade que vai participar da comunhão no corpo e sangue do Senhor. Por isso também se chama “epiclese para a comunhão”¹¹¹.

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*.

A teologia eucarística do segundo milênio, por causa da série de polêmicas acerca da presença real, centrou sua atenção não tanto na epiclese sobre as oblatas, mas no relato institucional, privilegiando as célebres “*palavras da consagração*”. Assim ficaram na sombra as duas epicleses e a teologia vigente quase ignorou a assembléia eclesial como termo do pedido epiclético.

O movimento de “volta às fontes”, com a conseqüente valorização da Bíblia e da tradição judaica, o encontro com a literatura patrística e a rica sacramentologia do primeiro milênio não deixaram de impactar fortemente a teologia eucarística.

Redescobriu-se que o termo último da epiclese não é a transformação das oblatas em Corpo e Sangue do Senhor. A análise mais atenta da *lex orandi* revela que esse não é um pedido autônomo da súplica eucarística. Antes demonstra que a epiclese sobre as oblatas está formalmente direcionada para a transformação dos comungantes em Corpo eclesial de Cristo. Assim a súplica pela transformação num só corpo pode ser considerada como 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 dinâmica 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 de Cristo (cf. Ef 4,12-13)¹¹².

¹¹¹ Cf. GIL SOUSA, José Antônio. Espírito Santo y eucaristia. *Auriensia*, Ourense, n. 9, p. 53, 2006.

¹¹² GIRAUDO, Num só corpo, p. 318.

Dessa forma o pedido pela transformação dos comungantes em corpo escatológico atrai o pedido pela transformação substancial das oblatas em corpo sacramental¹¹³.

Ressalta Cesare Giraudó que é justamente o pedido escatológico a situação existencial-teológica, o *Sitz im Leben* de toda a celebração eucarística. Tal *Sitz im Leben* deve ser compreendido como *Sitz im Tode*, ou seja, situação de morte manifestada como realidade marcada pelo rompimento relacional com Deus e suas nefastas conseqüências. A profunda divisão que a pessoa humana, a sociedade e o cosmos dolorosamente experimentam impele-os a celebrar a eucaristia. Na celebração eucarística, busca-se a restauração do vínculo relacional como recondução do homem e da criação à unidade¹¹⁴.

É a consciência da nossa dispersão teológica o verdadeiro móvel que nos constitui em assembléia eucarística para nos permitir pedir de Deus Pai, por uma injunção suplicante, que nos reúna escatologicamente no único corpo eclesial por força de nossa comunhão no único corpo sacramental¹¹⁵.

Ser transformado num só corpo significa em primeiro lugar 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. É também entrar lá onde tudo é relação, ou seja, o paraíso escatológico oferecido a Adão tão logo 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 eucarística sob os nomes de reconciliação e remissão dos pecados.

Essa transformação da assembléia em corpo eclesial de Cristo pela força do Espírito é um pedido encontrado nas anáforas mais antigas. De fato, as anáforas de Adai e Mari e da Tradição Apostólica, que são bem anteriores às controvérsias cristológicas e trinitárias dos séculos IV e V, apenas aludem à obra do Espírito Santo em relação às oblatas, mas explicitam e ampliam a função do Espírito em função da assembléia. Isto, como já notamos, equivale afirmar que a transformação dos dons tem como finalidade principal a transformação dos fiéis que participam da assembléia eucarística. O efeito mais destacado desta transformação dos comungantes é a unidade no mesmo corpo eclesial¹¹⁶.

Assim na anáfora de Adai e Mari encontramos a seguinte epiclese:

¹¹³ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 307.

¹¹⁴ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 308.

¹¹⁵ GIRAUDO, Num só corpo, p. 308.

¹¹⁶ Cf. GIL SOUSA, Espírito Santo y eucaristía, p. 53.

Venha, Senhor, o teu Espírito Santo a fim de que seja para nós, Senhor, para a expiação das dívidas e para a remissão dos pecados e para a grande esperança da ressurreição dos mortos e para a vida nova no reino dos céus com todos os que foram agradáveis a ti¹¹⁷.

E na anáfora da Tradição Apostólica:

E te pedimos que envies o teu Espírito Santo [para que], congregando-a em um só [corpo], dê a todos os que participam dos santos [mistérios], serem repletos do Espírito Santo, para a confirmação da fé na verdade¹¹⁸.

As novas anáforas do missal romano, em sintonia com a Tradição litúrgica da Igreja, enfatizam claramente o pedido pela conversão da assembléia cultual 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” (oração eucarística IV), “o Espírito nos una 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 diversas circunstâncias).

Expressa muito claramente o sentido profundo da epiclese sobre os comungantes a eucologia das orações eucarísticas sobre a reconciliação:

Olhai com amor, Pai misericordioso, aqueles que atraís para vós, fazendo-os participar no único sacrifício do Cristo. Pela força do vosso 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 com o vosso Filho e nesta ceia, dai-nos o mesmo Espírito de reconciliação e de paz (Oração eucarística sobre reconciliação II).

É a presença do Espírito Santo que torna possível ser em Cristo um só corpo e um só espírito. Pede-se ao Espírito que congregue na unidade os que vão participar da comunhão eucarística, fonte de autêntica fraternidade. A força do Espírito Santo destrói toda divisão naqueles que verdadeiramente participam do único sacrifício de Cristo. Pede-se ao Pai que, por meio do Espírito, conceda à comunidade que celebra o mistério pascal de Cristo os frutos eminentes desse sacramento: o amor, a vida e a unidade.

É no dinamismo do Espírito que se realiza o fim da celebração eucarística: a nossa “transubstanciação” no corpo místico da Igreja¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 342.

¹¹⁸ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 271.

¹¹⁹ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 312.

g) As intercessões

Caráter geral das intercessões

Um grande e único pedido atravessa toda a anáfora. É a invocação ao Espírito Santo sobre as oblatas e sobre os comungantes a fim de que sejam convertidos em corpo sacramental e em corpo eclesial de Cristo.

Após a súplica pela transformação escatológica num só corpo, temos o prolongamento desse mesmo pedido sob a forma de intercessões. A função das intercessões é ampliar o que se pede na epiclese em vista de todos os outros membros da Igreja.

O motivo da ampliação do pedido reside no fato de que em toda a 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 sua parte no processo de nossa sempre ulterior transformação no corpo de Cristo¹²⁰.

O próprio missal romano interpreta as intercessões como expressão de que a eucaristia é celebrada em comunhão com toda a Igreja, tanto celeste como terrestre. A oblação eucarística é oferecida por ela e por todos os seus membros vivos e defuntos, chamados a participar da redenção e da salvação obtidas pela oblação do corpo e sangue de Cristo (cf. IGMR 79 g).

O que se suplica nas intercessões, como fundamento de quaisquer outros pedidos, 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 sacramentais¹²¹.

É muito oportuno esse esclarecimento quanto à qualificação do termo “escatológica”, pois repele o equívoco de se aguardar passivamente uma transformação futura que se imporá, como que por um efeito mágico imediato, sobre o homem e a toda a criação. Essa transformação escatológica, inserida na lógica do “já” e do “ainda não” gera gratidão e esperança quanto ao futuro. Ao mesmo tempo, interpela fortemente os

¹²⁰ GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 51-52.

¹²¹ GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 52.

comungantes a se comprometerem com a busca da maturidade em Cristo: maturidade que é meta não só para o cristão individual, mas para todo o corpo eclesial.

O processo histórico durante o qual transcorre a transformação escatológica possui os necessários desdobramentos éticos, sociais e conjunturais que devem humanizar pessoas, relações e estruturas. A ausência desses sinais denuncia uma concepção deturpada da eucaristia, o risco de profanação desse mistério e uma comunhão que acaba se tornando causa de juízo e condenação (cf. 1Cor 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 direcionamento e atenção a Deus, encontra a sua verificação natural na dimensão horizontal, em nosso direcionamento e atenção àqueles de quem devemos fazer-nos próximos¹²².

As intercessões à luz da significação do termo “corpo de Cristo”

As intercessões das novas anáforas romanas oferecem a oportunidade para aprofundarmos o significado da súplica pela transformação da assembléia celebrante em corpo eclesial de Cristo. É um pedido situado no contexto da ceia eucarística e é a partir desse contexto que vamos compreendê-lo.

A ceia eucarística teve um papel relevante na vida de Jesus e da comunidade cristã pós-pascal. A celebração da eucaristia tinha a função de identificar e manifestar ao mundo o Povo de Deus escatológico. Já no decorrer de sua missão Jesus fez da ceia um sinal dos novos tempos que inaugurava¹²³. À sua mesa, além dos discípulos, sentavam-se também os pecadores. Essa comensalidade aberta e inclusiva relacionava-se diretamente com a pregação do Reino escatológico. Na plenitude dos tempos, o amor e a misericórdia de Deus são oferecidos com tal gratuidade que os pobres e excluídos podem sentar-se à mesa do Messias (cf. Mt 9,9-13; Lc 15,1-2; 19,1-10). Na última ceia, Jesus reúne os Doze e partilha com eles o pão e o vinho, sinais do seu corpo entregue e do seu sangue derramado. Inicia-se a partir deles o povo da nova aliança. Verdadeiramente é este o povo escatológico. A nova aliança configura os seus membros a Cristo e os capacita a celebrar antecipadamente a comunhão de mesa própria do reino definitivo.

Após o evento pascal, a ceia eucarística apresenta-se como lugar decisivo da automanifestação do Ressuscitado (cf. Lc 24,29-34; 36-49; Jo 20,19-26). A comunhão de mesa prometida na última ceia é uma realidade na ceia com o Ressuscitado (cf. Mc 14,22-

¹²² GIRAUDDO, Num só corpo, p. 566.

¹²³ Cf. KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 258-259.

25). Por essa razão a comunidade cristã primitiva, mesmo padecendo perseguições e tensões internas, celebrava com júbilo a eucaristia, pois acreditava que o tempo escatológico já havia irrompido e a parusia estava próxima. É dessa celebração, presidida pelo Ressuscitado, que a Igreja recebe a sua configuração distintiva de *ekklesia* de Cristo: povo escatológico que comunga o corpo sacramental e se converte em corpo eclesial de Cristo.

O termo bíblico fundamental “corpo de Cristo” é característico do vocabulário paulino¹²⁴. Em Paulo, “corpo de Cristo” refere-se à comunidade cristã local, sem perder de vista a comunhão universal de todas as Igrejas. Esse dado é iluminador para a compreensão das intercessões da anáfora. As intercessões são o ponto de enraizamento na realidade concreta da assembléia celebrante. Por sua vez, a teologia paulina, partindo da comunidade cristã situada, amplia o significado do termo corpo de Cristo a partir de três níveis de significação¹²⁵. O primeiro é o nível soteriológico onde corpo de Cristo refere-se ao próprio Cristo no mistério de sua entrega por nós. 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. 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.

Paulo entende o conceito eclesiológico de “corpo” em íntima conexão com Cristo. O corpo não é apenas a simples imagem ou metáfora da paz e da harmonia na vida eclesial. É a realidade estabelecida pelo Espírito Santo desde o Batismo. Na eucaristia, essa unidade real assume uma expressão singular: a comunidade, comendo do mesmo pão e bebendo do mesmo cálice, torna-se um com o Cristo. A unidade do corpo de Cristo não depende primariamente dos fiéis individuais. Ela já existe como pré-condição dada por Cristo e pelo Espírito aos fiéis¹²⁶. Daí a necessidade de não apenas pedir, mas assumir o que se suplica numa das aclamações da oração eucarística: “fazei de nós um só corpo e um só espírito”.

Reconciliação e unidade: eixos das intercessões

¹²⁴ Cf. 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.

¹²⁵ Cf. ANTÓN, Angel. *La Iglesia de Cristo*. Madrid: BAC, 1977. p. 553-569; KEHL, A Igreja, p. 262.

¹²⁶ Cf. KEHL, A Igreja, p. 263.

É pela mediação da Igreja que os dons da unidade e da reconciliação chegam a toda a humanidade. Deus, através da Igreja, comunica a plenitude do seu amor reconciliador em Cristo. A própria Igreja é uma 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 do qual ela é corpo. Num mundo marcado pelo pecado e pela divisão, a soberania de Cristo se concretiza na reconciliação e na unidade. É nessa vocação que está o significado mais radical da Igreja enquanto corpo de Cristo: ser sinal da vontade reconciliadora de Deus e eficaz 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 ação¹²⁷.

Esta vocação profunda da Igreja está claramente expressa na intercessão da oração eucarística para diversas circunstâncias VI A:

Renovai, Senhor, à luz do Evangelho, a vossa Igreja que está em N. Fortalecei o vínculo da unidade entre os 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, ao suplicarem a unidade e a reconciliação, conduzem também ao compromisso em vista do serviço em favor do mundo. Não só o anúncio e o testemunho, mas particularmente o serviço a exemplo de Cristo promove a reconciliação e a unidade. Também sob esta perspectiva, a eucaristia revela-se 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 história¹²⁸. Nesse sentido, são de feliz resultado a composição de várias anáforas, sobretudo os exemplos que abaixo indicamos. 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 desta terra (cf. GS 39). Essa esperança escatológica é geradora de engajamento pela transformação do mundo. Não diminui a importância das tarefas terrestres, antes apóia o seu cumprimento com motivos novos (cf. GS 21). Essas anáforas surgem num momento em que a recepção do Concílio Vaticano II conhecia um

¹²⁷ Cf. LIBANIO, João Batista. Eucaristia e reconciliação. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 41, p. 108-109, 2005.

¹²⁸ Cf. FELLER, Vítor Galdino. Eucaristia e Reino de Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 41, p. 83-110, 2005.

notável avanço. Avanço que se abria não só para uma linguagem mais humana e aderente à modernidade, mas que também realçava o empenho ético que deve brotar de nossas eucaristias¹²⁹.

Esta compreensão renovada do mistério eucarístico ganhou expressões eucológicas bem elaboradas:

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 o 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 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 divina¹³⁰.

Um elemento de venerável antigüidade: a menção dos santos e dos defuntos

A menção dos santos e dos defuntos é um elemento presente nas intercessões desde a Antigüidade Cristã. As anáforas orientais¹³¹ elaboram um elenco numeroso de santos e bem-aventurados que abrange desde a antiga aliança – especialmente os patriarcas e os profetas – até os santos da nova aliança: a Toda-Santa, em primeiríssimo lugar, seguida dos apóstolos e dos mártires, dos confessores, dos pastores, dos doutores e da incontável multidão dos eleitos que nos céus glorificam o Cordeiro (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)”¹³².

¹²⁹ Cf. GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 406.

¹³⁰ GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 317-318.

¹³¹ Nesse sentido, o melhor exemplo é a anáfora de Tiago com sua extensíssima lista de santos.

¹³² GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 298.

O Vaticano II não só atesta, mas confirma 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 e implorou-lhes piedosamente o auxílio da 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).

As anáforas romanas mencionam os santos, porém com grande sobriedade. 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 apóstolos e mártires: João Batista e Estevão, Matias e Barnabé, (Inácio, Alexandre, Marcelino e Pedro; Felicidade e Perpétua, Águeda e Luzia, Inês, Cecília e Anastácia) e todos os vossos santos. Por Cristo, Senhor Nosso.

Nas outras anáforas, predomina a menção mais simples onde aparece a Virgem Maria, 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 de inclusão do santo do dia ou do padroeiro local.

A Igreja como um todo participa do processo de transformação escatológica num só corpo. Também com os santos, e não somente com os que se unem a nós na Igreja peregrina, formamos este único corpo.

A menção dos santos nas anáforas 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 exaltação cantamos os louvores da divina majestade, e todos, 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 o bem aventurado José, dos bem-aventurados Apóstolos e Mártires e de todos os Santos¹³³ (LG 50).

¹³³ Esta última frase deste trecho da *Lumen Gentium* inspira-se no cânon romano.

A liturgia dos santos no paraíso celebra o eterno louvor à Trindade. Essa liturgia gloriosa revela que a vida bem-aventurada não é uma vida solitária ou eremítica, mas uma vida comunitária, cenobítica, onde tudo é comum: a alegria, o louvor, o amor recíproco. É uma vida eminentemente litúrgica, totalmente envolvida e sustentada pela doxologia. A grande referência bíblica desta liturgia doxológica é o Apocalipse. O contemplativo de Patmos descreve o grandioso rito celebrado na Igreja celeste: rito de louvor ao Cordeiro, ao Pai e ao Espírito (cf. Ap 5,9-10; 11,16-17; 19,6-8). Os seres angélicos se unem aos vinte e quatro anciãos, que representam os santos, para proclamar: “Vós sois digno, Senhor e nosso Deus, de receber a glória, a honra e o poder” (Ap 4,11). A revelação da liturgia celeste, onde os santos cantam um “cântico novo”, manifesta de forma gloriosa a consumação do corpo eclesial de Cristo¹³⁴.

Ao mencionar aqueles que se encontram na bem-aventurança a eucologia das anáforas apresenta a 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 povo santo. Comunhão dos santos: pelo batismo “fomos santificados em Cristo Jesus e chamados a ser santos” (1Cor 1,2) e escolhidos para sermos “salvos mediante a santificação do Espírito” (2Ts 2,13).

A maternidade santa e fecunda da *Ecclesia Mater* gera sempre de novo os santos. Através da vida de fé, de esperança e de caridade de seus filhos, traduzida nas mais variadas formas de serviços e carismas, a Igreja também santifica o mundo. A Igreja é “comunhão nas realidades santas” e a “comunidade dos santos”¹³⁵.

É, pois, no sentido da santificação e tendo sempre em vista a unidade do corpo eclesial, que situamos a especial menção dos mortos nas orações eucarísticas. Essa particular intercessão torna a enfatizar que a eucaristia é celebrada em comunhão com toda a Igreja. Nenhum de seus membros, nem mesmo “os que morreram na vossa paz” (oração eucarística para missas com crianças I), 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”¹³⁶.

A Igreja celeste e a Igreja peregrina se unem em oração e se beneficiam da oblação que é oferecida por todos os membros do corpo eclesial, chamados a participar da

¹³⁴ Cf. MONDIN, Battista. *Gli abitanti del cielo: trattato di eclesiologia celeste e di escatologia*. Bologna: Studio Domenicano, 1994. p. 155-157.

¹³⁵ Cf. BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador: a Igreja questionada e acreditada*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 190.

¹³⁶ Catecismo da Igreja Católica n. 1371.

salvação alcançada pelo sacrifício de Cristo e atualizada na celebração de seu mistério pascal. Formamos um só corpo também com aqueles que “partiram desta vida marcados com o sinal da fé” (cânon romano).

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 e “porque é um pensamento santo e salutar rezar pelos defuntos para que sejam perdoados os seus pecados” (2Mc 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. Nesta última anáfora, a sua intercessão especial pelos defuntos é densa pela teologia e dotada de rica sensibilidade.¹³⁷ A oração eucarística IV estende essa intercessão 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”¹³⁸.

h) A doxologia final e o Amém

A oração eucarística é concluída pela doxologia final e pelo amém, pronunciado por todo o povo, confirmando a glorificação prestada a Deus mediante o presidente da celebração (cf. IGMR 79 h). Vincenzo Raffa afirma que a doxologia é um elemento que não pode ser classificado nem como anamnético nem como epiclético. É pura glorificação transcendente. Essa glorificação é como a parte conclusiva de um edifício inteiro. O diálogo invitatório é a porta por onde nele entramos e a doxologia final é o ponto culminante da construção. As doxologias eram amplamente usadas no cristianismo antigo. Sua presença pode ser encontrada em pregações, cartas, orações e outras peças literárias¹³⁹. Os cristãos desde o período apostólico, assumido a herança espiritual judaica, concluíam o seu discurso com uma glorificação 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).

¹³⁷ Cf. GIRAUDO, Num só corpo, p. 396; _____. *Preghiere eucharistiche per la Chiesa di oggi*. Roma/Brescia: Gregorian University Press/Morcelliana, 1993. p. 225-263.

¹³⁸ Outras anáforas também o fazem, ainda que não tão explicitamente: “e 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, sejam todos recebidos...” (oração eucarística para missas com crianças II), “e de todos os falecidos, cuja fé só vós conhecestes” (orações eucarísticas para diversas circunstâncias).

¹³⁹ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 537.

A doxologia final da anáfora é uma conclusão solene, em forma de glorificação trinitária, que se dá ao Pai por Cristo na unidade do Espírito Santo. Conclusão adequada, pois a tradição litúrgica costuma encerrar com um louvor a oração pública, tendo por referência a Trindade, donde emana e para onde se direciona todo o louvor da liturgia da Igreja. Louvor que emana do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo e, no mesmo Espírito, retorna, pelo Filho, ao Pai.

Trata-se do nono elemento estrutural da oração eucarística, que a liturgia cristã herdou da oração veterotestamentária judaica. Para compreender-lhes a função, recordemos que, passo a passo com a sucessão de intercessões, aumenta a tensão pelo Reino escatológico no qual pedimos a Deus que nos introduza, no desejo de glorificá-lo sem fim¹⁴⁰.

A doxologia final é marcada por um profundo senso trinitário, cristológico e eclesiológico. Jungmann¹⁴¹ considera que, inserida em Cristo (*in ipso*) e na unidade eclesial gerada pelo Espírito Santo (*in unitate Spíritus Sancti*), glorificamos o Pai com Cristo (*cum ipso*) e por Cristo (*per ipsum*)¹⁴².

Outros, como Botte e Mohrmann¹⁴³, centram a atenção no “a vós, Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda honra e toda glória”. Ou seja, trata-se de uma glorificação da Santíssima Trindade, através do mediador humano-divino, universalmente estabelecido pelo desígnio eterno do Pai. Divergindo de Jungmann, esses autores sustentam que o “na unidade do Espírito Santo” não indicaria a unidade eclesial produzida pelo Espírito, mas a unidade consubstancial das três pessoas. Nós, por meio de Cristo, mediador enquanto homem, e incorporados nele, glorificamos nele o Pai e o Espírito Santo, que são unidos pela mesma substância. Dentro da linha que assumimos neste trabalho, sem desqualificar a reflexão de Botte e Mohrmann, optamos pela posição de Jungmann.

Estes estudiosos, apesar das diferentes perspectivas que abraçam, consideram a eucaristia como o compêndio de todos os bens e dons concedidos por Deus Pai à humanidade, através de Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo. Dessa forma, são imprescindíveis a ação de graças, o louvor e a glorificação. Assim a atitude mais natural e

¹⁴⁰ GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 67.

¹⁴¹ Cf. JUNGMAN, J. *El sacrificio de la misa*. Madri: Editorial Catolica, 1959. p. 827.

¹⁴² A tradução brasileira das anáforas do missal romano de Paulo VI converte os “*per ipsum, et cum ipso, et in ipso*” em “por Cristo, com Cristo e em Cristo”. Essa mudança, nota V. Raffa ao comentar a tradução italiana que também fez o mesmo (o.c.p. 597), acentua a natureza humana do Ressuscitado como mediação da glorificação da Trindade.

¹⁴³ Cf. BOTTE, Bernard; MOHRMANN, Christine. *L'ordinaire de la messe*. Paris: Cerf, 1953. p. 133-139.

lógica é encerrar a anáfora desta forma¹⁴⁴. O escopo da criação e da redenção é o louvor divino (cf. Ef 1,11-12).

Por esses motivos, a doxologia também se configura como inclusão laudativa que reconduz a anáfora ao louvor inicial proclamado no prefácio. Louvor solene ao qual a assembléia adere com um também solene amém¹⁴⁵. É uma espécie de ratificação, de confirmação, de selo. Esse amém revela a assembléia como o sujeito de toda a liturgia e, em particular, da celebração eucarística. Supera-se, dessa forma, uma abordagem redutiva que fazia do presbítero o único celebrante da missa¹⁴⁶.

O amém tem sua significação a partir da raiz hebraica *aman* que nos oferece uma ampla conotação como verdade, estabilidade, firmeza. Respondendo amém a assembléia faz sua a oração presidencial.

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 o discurso orante de seu presidente e se une a ele sem reservas¹⁴⁷.

Os Padres da Igreja ressaltaram o alcance do “amém” pronunciado pela Igreja em oração. Dizia Santo Agostinho: “A isso dizeis: ‘amém’. Dizer ‘amém’ é subscrever. ‘Amém’ significa em latim: ‘é verdade!’”¹⁴⁸. E São Jerônimo apontava como modelo o amém vigorosamente proclamado pelos cristãos romanos de seu tempo: “Onde jamais o ‘amém’ ribomba semelhante a um trovão e se sacodem os templos vãos dos ídolos senão em Roma?”¹⁴⁹.

4.2 Ritos da comunhão

A súplica realizada na oração eucarística encontra sua plena realização quando a assembléia 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

¹⁴⁴ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 594- 597.

¹⁴⁵ GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 67.

¹⁴⁶ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 598.

¹⁴⁷ GIRAUDO, Redescobrimdo, p. 68.

¹⁴⁸ Sermo 6,3: PL 46, 836.

¹⁴⁹ Ad Galatas 2,3: PL 26, 381 A.

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 missão¹⁵⁰.

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-comunhão¹⁵¹.

4.2.1 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 missa¹⁵².

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

¹⁵⁰ Cf. SCHÖKEL, Meditações bíblicas, p. 110-121.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² Cf. JUNGSMANN, El sacrificio, p. 838-839.

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 moderna¹⁵³, 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 recebemos¹⁵⁴.

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 escatológico¹⁵⁵. 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.

O Pai-Nosso, pedindo o advento do Reino, destaca o significado escatológico da comunhão¹⁵⁶ 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 reinaremos¹⁵⁷.

¹⁵³ Cf. SCHÜRMANN, H. *Il Padre Nostro alla luce della predicazione di Gesù*. Roma: Città Nuova, 1983. p. 93-105.

¹⁵⁴ Catecismo da Igreja Católica n. 2837, citando o texto de Santo Agostinho identificado como Sermo 57,67,7: PL 38, 389.

¹⁵⁵ Cf. SCHÜRMANN, *Il Padre Nostro*, p. 60-76.

¹⁵⁶ Cf. RAFFA, *Liturgia eucarística*, p. 446.

¹⁵⁷ Catecismo da Igreja Católica n. 2816, citando Cipriano de Cartago em seu Tratado da Oração do Senhor 13: PL 4, 527C-528a.

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 Deus¹⁵⁸. No hoje de nossas eucaristias, já participamos verdadeiramente da mesa do Reino, preparada por Cristo na liturgia da Igreja, enquanto esperamos sua vinda gloriosa.

4.2.2 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 litúrgicas¹⁵⁹. No atual missal romano, essas súplicas articulam-se em três planos distintos¹⁶⁰. 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 equivale a afirmar a inexorabilidade da vinda de Cristo e seu Reino. E relacioná-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

¹⁵⁸ Cf. RAFFA, Liturgia eucarística, p. 447.

¹⁵⁹ Cf. DALMAIS, I. R. L'introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 85, p. 94-97, 1966.

¹⁶⁰ Cf. RAFFA. Liturgia eucarística, p. 448.

visava muito mais o momento presente e suas necessidades¹⁶¹. Todavia, a reforma litúrgica, ao renovar esta parte do rito da comunhão, quis também dar-lhes 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 Cristo¹⁶².

4.2.3 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 ambrosiano¹⁶³.

Os cristãos oriundos da Reforma Protestante adotaram também 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 antigüidade, 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 todos¹⁶⁴.

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

¹⁶¹ *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 propicius pacem in diebus nostris: ut ope misericordiae tuae adjuti, et a peccato simus semper liberi, et 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. Amem.*

¹⁶² Cf. BÉRAUDY, Roger. Les rites de préparation a la communion. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 100, p. 65-66, 1969.

¹⁶³ Cf. DALMAIS, L'Introduction, p. 92-94.

¹⁶⁴ Catecismo da Igreja Católica n. 2855.

autêntica profissão de fé na soberania absoluta de Deus, manifestada por ocasião da vinda gloriosa de seu Filho.

4.2.4 A oração pós-comunhão

a) Natureza da oração pós-comunhão

A anáfora possui uma dinâmica celebrativa que lhe é própria e conduz a assembléia 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 antigüidade 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-comunhão¹⁶⁵.

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 rara¹⁶⁶. Dessa forma,

¹⁶⁵ Cf. JUNGSMANN, El sacrificio, p. 990-991.

¹⁶⁶ JUNGSMANN, El sacrificio, p. 993.

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, mas de um pedido, da parte dos comungantes, dos frutos dos mistérios celebrados na eucaristia¹⁶⁷.

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 assembléia. Trata-se da encarnação do mistério eucarístico na vida da comunidade cristã.

É também freqüente 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 teológico¹⁶⁸, 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 o pedido pela a remissão/purificação dos pecados. É muito freqüente a súplica pela vida eterna. Elencam-se 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

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. Numa perspectiva escatológica, os efeitos da eucaristia podem ser agrupados em torno a duas expressões muito freqüentes nessas fórmulas eucológicas: remissão dos pecados e vida eterna. Pierre-Marie Gy observa que o cânon romano não menciona a parusia na sua anamnese, tal como fazem as anáforas

¹⁶⁷ RAFFA, Liturgia eucarística, p. 485-486.

¹⁶⁸ RAFFA, Liturgia eucarística, p. 486.

orientais. Por isso a eucologia romana colocou uma forte acentuação escatológica nos pedidos contidos nas orações pós-comunhão¹⁶⁹.

b.1 A remissão dos pecados

Toda a vida e ação da Igreja tendem para a liturgia que é o seu cume. É dentro dessa perspectiva que podemos compreender toda a ação reconciliadora da Igreja como algo que culmina na eucaristia. Dentro da liturgia, os sacramentos ocupam lugar eminente e entre eles existe uma comum ordenação para a eucaristia, expressão suprema do culto eclesial.

Conforme o constante sentir da Igreja, a eucaristia é o sinal por excelência da comunhão dos fiéis na fé, na graça e no amor. Por esse motivo, a Tradição sempre viu a participação na mesma eucaristia como sinal inequívoco da comunhão entre as diversas igrejas locais e, dentro de cada igreja, dos fiéis entre si. Desde os primórdios cristãos, excluía-se da eucaristia o pecador necessitado de conversão e seu retorno à comunhão eucarística significava que, uma vez arrependido e perdoado, havia sido readmitido plenamente à comunidade cristã¹⁷⁰.

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 eclesial¹⁷¹.

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

¹⁶⁹ Cf. GY, Pierre- Marie. *Spiritualité de la communion. La Maison Dieu*, Paris, n. 203, p. 47-49, 1995.

¹⁷⁰ Cf. FLÓREZ-GARCÍA, Gonzalo. *La reconciliación com Dios: estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia*. Madrid: BAC, 1971. p. 325.

¹⁷¹ Cf. FLÓREZ-GARCÍA, *La reconciliación com Dios*, p. 326.

usual, relacione-se diretamente com o efeito escatológico por excelência da eucaristia que é nos transformar em corpo eclesial de Cristo.

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 conseqüências, 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 clamor por salvação. O anseio mais profundo da criação passou a ser o seu reingresso no paraíso escatológico.

A experiência, não poucas vezes dolorosa, da ruptura e da dispersão impele a constituição da assembléia 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 cosmos¹⁷². 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.

A transformação escatológica da assembléia 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 desse 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 Domingo da Quaresma), “que vivam unidos no amor os que alimentais com o mesmo pão” (2º Domingo

¹⁷² GIRAUDO, Num só corpo, p. 308.

do Tempo Comum), “fazei-nos de tal modo viver unidos a Cristo” (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), “pela força deste sacrifício tornem-se um só coração aqueles que crêem em vós” (Pela unidade dos cristãos-B).

Nas orações pós-comunhão, fica evidenciado que a eucaristia significa e realiza a unidade da Igreja. Esta unidade é possível por causa da inserção da assembléia 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 em que 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.

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.

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)

b.2 A 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.*

Em geral, o imaginário popular concebe a vida eterna de maneira materialista. Compreende-a como um prolongamento indefinido da vida “deste mundo”¹⁷³. 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, insuportável¹⁷⁴.

Na liturgia, são abundantes as súplicas por vida eterna. Tais pedidos também correm o risco de serem assimilados como petição de coisas que escapam 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 interpretação¹⁷⁵.

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

¹⁷³ Cf. KONINGS, A vida sou eu, p. 20.

¹⁷⁴ BENTO XVI, *Spe Salvi* 10.

¹⁷⁵ Cf. DODD, Charles H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. p. 195.

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 (Sb 1,13s; 11,24s). O amor é biógeno, isto 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 esta perenidade. Em suas mãos está o poder sobre a vida e sobre a morte. Assim o 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 eterna¹⁷⁶.

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 em que 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 nível¹⁷⁷. 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 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

¹⁷⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *La pascua de la creación: escatología*. Madrid: BAC, 2000. p. 210.

¹⁷⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, La pascua de la creación, p. 212.

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 estático¹⁷⁸.

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.

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 idéia em nós de interminável, e isto nos amedontra; “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 alegria¹⁷⁹.

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 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

¹⁷⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, La pascua de la creación, p. 216.

¹⁷⁹ BENTO XVI, Spe salvi n. 12.

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 mundo¹⁸⁰.

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 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 Jesus¹⁸¹.

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), vocacionado 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 Jesus¹⁸². 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

¹⁸⁰ Cf. MATEOS, J; BARRETO, J. *Vocabulário teológico del evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980. p. 297-300.

¹⁸¹ Cf. MATEOS; BARRETO, *Vocabulário teológico*, p. 299.

¹⁸² Cf. KONINGS, *A vida eu sou*, p. 20.

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 eterna¹⁸³. 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.

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 cruz¹⁸⁴. 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”¹⁸⁵.

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 projetam-no para um além inacessível. Uma nova abordagem que rerepresente 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.

¹⁸³ Cf. KONINGS, A vida eu sou, p. 21-22.

¹⁸⁴ Cf. KONINGS, A vida eu sou, p. 15.

¹⁸⁵ KONINGS, A vida eu sou, p. 20.

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 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)¹⁸⁶.

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 vida¹⁸⁷.

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.

¹⁸⁶ Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 8.

¹⁸⁷ Cf. TABORDA, Esperando sua vinda gloriosa, p. 8.

Sobretudo a eucologia das *post-communio* pascais enfatiza esse nexo 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 homens pela doação que faz de si mesmo¹⁸⁸. É a comunicação de Deus aos homens 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 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 futura¹⁸⁹.

b.3 Da mesa de peregrinos ao banquete nupcial do Reino

A dimensão escatológica da celebração eucarística recebe uma expressão profundamente significativa com as imagens do banquete e das núpcias. A estas imagens ajuntam-se outras que lhe são complementares e aparecem na eucologia do missal, principalmente nas orações pós-comunhão. As mais frequentes são: participação na mesa (5º Domingo do Tempo Comum), saciedade e inebriamento (27º Domingo do Tempo Comum), união (missa ritual do dia da profissão religiosa). Há também expressões ligadas

¹⁸⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Páscoa, p. 214.

¹⁸⁹ BENTO XVI, Sacramentum Caritatis n. 30.

ao convívio, à comensalidade e aos efeitos da participação no banquete eucarístico: provar, participar e amar as alegrias do céu (1º Domingo do Advento, 6º Domingo do Tempo Comum, Segunda-feira da 2ª Semana da Quaresma), ser restaurado à mesa (22º Domingo do Tempo Comum), entrar na posse ou receber o que foi prometido (29º e 31º Domingos do Tempo Comum), ser eternamente saciado na mesa do Reino (Quinta-Feira Santa), conviver com as realidades celestes (Ascensão do Senhor)¹⁹⁰.

Existe, desde a profecia de Isaías até o Apocalipse, a visão e descrição de uma liturgia celestial (cf. Is 6,1-4; Ap 4,1-11). Nesta liturgia, a bem-aventurança eterna da criatura se manifesta como louvor, reverência e serviço diante da majestade divina¹⁹¹. Todavia, essa apresentação, tão carregada de esplendor e glória, poderia incutir um temor reverencial diante do *tremendum* divino manifestado de forma tão solene. Uma reverência que se desvirtuasse em distância em relação a Deus e se erguesse como obstáculo diante de qualquer forma de proximidade com o Criador. É em vista da superação desse risco que a Escritura apresenta uma dialética entre várias imagens e metáforas. Nelas, proximidade e reverência, terror e fascínio, adoração e intimidade se articulam harmoniosamente. Tal dialética foi assimilada pelos textos litúrgicos.

Nesse sentido, as duas imagens já mencionadas destacam-se em relação às demais porque partem de ações e necessidades humanas fundamentais e, ao mesmo tempo, superam-nas. As imagens do banquete e das núpcias são assumidas como anúncio de uma super-realização do humano em sua comunhão plena e definitiva com Deus.

O uso da imagem do banquete, enquanto expressão da comunhão com Deus, é apoiado por vários textos veterotestamentários (cf. Gn 18,3-8; Is 25,6). Por sua vez, Jesus assume o banquete como lugar privilegiado da revelação do amor misericordioso do Pai e de sua identidade messiânica (cf. Mt 9,9-13; 22,2; 25,10; Lc 5,29; 15,1-2; 19,1-10). Assim, o banquete terreno se converte em anúncio e antecipação do eterno. São igualmente importantes as refeições que o Ressuscitado faz com os seus discípulos (cf. Lc 24,30-35;

¹⁹⁰ O termo latino *convivium* pode ser traduzido por banquete ou convívio. A tradução brasileira opta, na maior parte dos casos, por convívio.

¹⁹¹ Cf. VON BALTHASAR. Hans Urs. *Teodramática: el último acto*. Madrid: Encuentro, 1997. v. 5, p. 457. Com liberdade incomum, Von Balthasar transita pelos textos da Escritura. As metáforas das núpcias e do banquete nupcial são assumidas numa perspectiva escatológica que realça o mistério eucarístico com novas luzes. O amor conjugal é imagem do mistério da aliança onde, por amor, Deus se entrega ao seu povo e este o reconhece como seu Senhor. As núpcias e o banquete são metáforas que a Escritura escolheu para falar de aspectos fundamentais da relação de Deus com a humanidade. Na eucaristia, o Senhor se oferece como um dom aos comungantes. Pela eucaristia, a Igreja se converte num só corpo em Cristo. Tal como numa união nupcial, a assembléia celebrante permanece distinta e, ao mesmo tempo, totalmente unida àquele que ela recebe e a quem ela se dá. Na eucaristia, realiza-se a mútua entrega entre Cristo e a Igreja.

36-49; Jo 19-26). Nelas firma-se a identidade da Igreja nascente. Na pregação de Jesus, o banquete também aparece como elemento de grande densidade escatológica. Von Balthasar¹⁹² considera que os grandes banquetes nupciais das parábolas de Jesus (cf. Mt 22,2-14; 25,10; Lc 14,16-24) ligam-se diretamente com o “banquete nupcial do Cordeiro” (cf. Ap 19,7). O convite para o banquete significa a oferta gratuita da bem-aventurança (cf. Ap 19,9).

A intimidade recíproca, como aspecto característico do banquete, aparece várias vezes no Novo Testamento. Essa imagem tende naturalmente a articular-se com a das núpcias. No banquete, Jesus se apresenta não somente como anfitrião, mas também como o próprio alimento. Como anfitrião, Jesus se manifesta ao convidar os discípulos para a refeição comum (cf. Jo 21,10) ou quando promete à comunidade de Laodicéia: “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, eu entrarei na sua casa e tomaremos a refeição, eu com ele e ele comigo” (Ap 3,20). Como anfitrião e alimento, simultaneamente ao prometer: “O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” (Jo 6,51). Por último, como alimento, onde a metáfora – tão densa em sua referência física – remete ao anelo nupcial da carne e do espírito que se fazem um (cf. Mt 19,6): “aquele que come a minha carne e bebe do meu sangue permanece em mim e eu nele . O que come deste pão viverá para sempre” (Jo 6,56.58). Acrescentemos também os textos paulinos. Neles o mistério eucarístico da ceia se transforma essencialmente numa imagem do mistério da união nupcial de Deus com o seu povo em Cristo (cf. 1Cor 10,16; 11,23). “Sinto por vós um amor ciumento semelhante ao amor que Deus vos tem. Fui eu que vos desposei a um único esposo, apresentando-vos a Cristo como virgem pura” (2Cor 11,2). A Carta aos Efésios traslada o arquétipo das núpcias para o mistério do amor matrimonial entre Cristo e a Igreja (cf. Ef 5,2). Se a união matrimonial faz do homem e da mulher “uma só carne” (Gn 2,24), então, partindo deste mesmo princípio, podemos afirmar que a unidade entre Cristo e a Igreja converte-a em Corpo de Cristo. Na Igreja, de forma sponsal, o Cristo ama a sua própria carne (cf. Ef 5,29-30)¹⁹³.

A beleza das imagens do banquete e das núpcias não deve nos fazer olvidar que a realidade sempre ultrapassa as metáforas ou imagens que tentam retratá-la. Daí Paulo afirmar categoricamente que “o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17). E que Deus destruirá as necessidades do corpo

¹⁹² Cf. VON BALTHASAR, Teodramática, p. 457.

¹⁹³ Cf. VON BALTHASAR, Teodramática, p. 458.

(cf. 1Cor 6,13). Igualmente serão superadas a morte, o sofrimento e a lamentação (cf. Ap 21,4). De forma ainda mais radical, Jesus rechaça a pergunta casuística dos saduceus que não compreendem as Escrituras e o poder de Deus: “na ressurreição não haverá homens e mulheres casando-se, mas serão como anjos no céu” (Mt 22,30). Estas imagens servem de anúncio da profunda comunhão de vida que Deus quer estabelecer com a humanidade. Uma comunhão cuja fonte e termo é a própria Trindade.

Na solenidade de todos os Santos, temos um dos exemplares mais bem elaborados dentre as orações pós-comunhão do Missal Romano de Paulo VI¹⁹⁴. Esta oração articula de forma muito feliz o pedido do efeito escatológico da vida eterna com a imagem do banquete, tendo feito antes alusão à nossa condição de peregrinos.

Ao celebrarmos, ó Deus, todos os Santos, nós vos adoramos e admiramos, porque só vós sois Santo, e imploramos que a vossa graça nos santifique na plenitude do vosso amor, para que, desta mesa de peregrinos passemos ao banquete do vosso Reino.

É um texto denso, expressivo e profundo. Seus horizontes teológicos e místicos são amplíssimos. Na consumação da história, está a plenitude do amor divino que realiza a perfeição da santidade¹⁹⁵. É singularmente realçada a condição pascal da Igreja. O seu êxodo para a pátria definitiva, onde se encontra o banquete do Reino, acontece durante a nossa peregrinação histórica.

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: seu corpo e seu sangue”¹⁹⁶. A primeira etapa da realização do Reino é a própria eucaristia. Já nesta terra, a eucaristia é o centro da vida espiritual no Reino instaurado por Jesus. Na celebração eucarística, está posta a mesa dos peregrinos. A plenitude do Reino se dará na parusia do Senhor. Nela acontecerá a entrada definitiva no Reino e estará consumada a Páscoa em sua totalidade. Alimentados com o Pão da Vida, os fiéis já podem pregar as alegrias do Reino vindouro e antecipar profeticamente a sua realização neste tempo de peregrinação terrena. A vida da Igreja, nutrida pela eucaristia, abre-se para o futuro e aguarda jubilosa o cumprimento da promessa divina. Mesmo peregrinando “nas estradas do mundo rumo ao céu” (oração eucarística V), a Igreja

¹⁹⁴ Esta pós-comunhão é originária do Missal Parisiense de 1736. Cf. DUMAS, Les sources, p. 277.

¹⁹⁵ Cf. URTASUN, Cornelio. *Las oraciones del misal: escuela de espiritualidad de la Iglesia*. Barcelona: CPL, 1995. p. 766-769.

¹⁹⁶ Cf. DHAVAMONY, Mariasuai. Teologia cristã das religiões e eucaristia. In BROUARD, Maurice (org.). *Eucharistia: enciclopédia da eucaristia*. São Paulo: Paulus. p. 941.

experimenta, ao mesmo tempo, a alegria do dom já recebido e a esperança da promessa ainda não plenamente realizada: ingressar irrevogavelmente no banquete do Reino¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Cf. FORTE, Bruno. Eucaristia e beleza di Dio. *Il Regno*, Bologna, n. 3, p. 81-83, 2005.

Conclusão

A escatologia conheceu notáveis avanços desde o século XIX. Todavia, reconhecem vários teólogos, a presente situação do tema escatológico é complexa e difícil. Novos desafios e não poucas perplexidades se apresentam e reclamam respostas.

O cenário do atual debate escatológico é marcado pelas circunstâncias que se erguem dentro e fora da teologia e do ambiente eclesial. Na cultura ocidental coexistem situações paradoxais. De um lado, o declínio da sensibilidade escatológica gerado pela secularização. O homem secularizado transformou sua autonomia num valor absoluto, restringiu a esperança aos limites de sua própria dinâmica histórica, dessacralizou o mundo e remeteu a religião para o âmbito privado. Nesse contexto, a escatologia tornou-se estranha ao homem contemporâneo. Entretanto, este mesmo homem continua temendo a morte e se questionando sobre a existência de um além-túmulo e sobre o sentido profundo da existência.

Décadas atrás se proclamava a morte de Deus e o fim da religião. O futuro proposto pelo socialismo parecia acessível. O ideal do progresso e do desenvolvimento era aceito como caminho rumo a um mundo melhor. O final do século XX testemunhou a crise e a derrocada dessas grandes utopias e, gradualmente, a cidade secular assistiu uma inusitada volta ao sagrado. Nela agora convivem a própria cosmovisão secularizada, o ceticismo e o retorno não só das formas religiosas tradicionais, mas de uma infinidade de outros caminhos espirituais. Aí reside o paradoxo: neste cenário, conforme a posição de seus atores, a escatologia é simultaneamente rejeitada, relativizada ou resgatada sob novas formas e expressões que nem sempre são as do cristianismo.

C. Schönborn¹ exemplifica este novo contexto com a releitura pós-moderna que o Ocidente faz da doutrina da reencarnação. As religiões e culturas orientais concebem a reencarnação como um destino do qual o homem almeja escapar a fim de encontrar a plenitude. O Ocidente subverteu esta lógica. A reencarnação aparece como uma nova forma de salvação e, o que é impressionante, como forma de manutenção de uma permanência gozosa nesse mundo. Cai esmaecida a perspectiva do encontro com um Deus pessoal após a morte e da transcendência em relação à presente vida terrestre.

¹ Cf. SCHÖNBORN, Christoph. *Rissurrezione e reencarnazione*. Casale Monferrato: Marietti, 1990. p. 38.

Nesse ambiente, estão radicadas as nossas comunidades eclesiais. Dificilmente a maior parte dos cristãos logra escapar, de algum modo, de sua influência. A esperança escatológica cristã deve ser anunciada e vivida nesta realidade desafiante.

Acrescentemos à descrição desse cenário mais alguns dados referentes ao ambiente eclesial. Desde o Vaticano II, o discurso escatológico experimentou tremendas mudanças. A teologia se viu impelida a repensar o esquema da escatologia tradicional. A pregação sobre os novíssimos, tão presente na Igreja pré-conciliar, quase desapareceu. O seu lugar, porém, não foi ocupado por um anúncio renovado das realidades escatológicas. Há muito se tem notado o silêncio em que caiu a pregação das realidades últimas.

No tocante à reflexão teológica, são inegáveis as conquistas e os avanços obtidos nesse processo de renovação da escatologia. Todavia, aqui se desvela uma face dramática desta renovação: o abismo entre o que foi alcançado pelos teólogos e a experiência de fé das comunidades cristãs que praticamente desconhece essa nova escatologia.

A maior parte dos fiéis ainda tem como referência a escatologia tradicional mesclada com uma infinidade de outros elementos religiosos e culturais. É esta escatologia que continua formando várias gerações cristãs. Faz isto através do que recebem da religiosidade popular, da cultura local, dos catecismos e devocionários. Acrescente-se que, com o advento da mídia católica, é também esta escatologia que, não poucas vezes, é pregada a milhares de telespectadores. É fato constatável esta permanência da escatologia tradicional. Uma permanência que entra em contato com elementos das mais variadas origens religiosas e culturais e com eles se mescla. Num contexto de pluralismo religioso, torna-se quase inevitável a mistura de elementos que, em princípio, são antagônicos.

Por sua vez, o ambiente acadêmico das faculdades e seminários assumiu, em grau maior ou menor, a escatologia renovada. Nela a opção quase majoritária é por teses como as da antropologia unitária e da ressurreição na morte. O desencontro se dá no cotidiano das comunidades. 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 nela a sua fé. Surgem dúvidas, confusão e não poucas perplexidades.

A situação do pregador ou do agente de pastoral melhor formado não é confortável. Por um lado, sua formação acadêmica proporcionou-lhe um senso crítico que

se horroriza com uma descrição da “topografia do além” ou com a afirmação da alma separada do corpo. Por outro, falta-lhe instrumental adequado para falar, de forma nova, aos seus ouvintes sobre as realidades escatológicas. Enquanto isso, a práxis popular segue cultivando suas devoções, práticas e mentalidade que mais se harmonizam com o antigo anúncio dos novíssimos. Esses são alguns exemplos pontuais para ilustrar o tremendo desafio de se encarnar o discurso escatológico renovado no ambiente popular.

A teologia também tem seus desafios no campo do próprio tratado escatológico. A reflexão teológica, depois de tão grande esforço para atualizar a escatologia, parece dar sinais de cansaço. Há quem fale da situação de esgotamento e de pura especulação no atual debate escatológico². G. Ancona³ percebe que as questões referentes à escatologia se tornaram tão numerosas e diferenciadas entre si a ponto de não ser mais possível sua solução como um todo. Já existe quem afirme que a tese da ressurreição na morte criou mais problemas do que propôs resolver. O que se pode constatar é que, por baixo do atual impasse escatológico, reside um problema antropológico. Diante da apresentação do ser humano como um composto de corpo e alma (considerada dualista e ausente na Escritura), apresentou-se uma perspectiva unitária, segundo a qual o homem é um *eu* encarnado. Este eu não mais seria pessoa humana se fosse desprovido de sua dimensão corporal. A partir da antropologia unitária, questionou-se a afirmação de um estado intermédio onde a alma esteja separada do corpo. De toda essa situação complexa, deduz-se a necessidade de um aprofundamento da questão antropológica em toda a sua densidade bíblica, teológica e magisterial. Trata-se de abordar corajosamente todos os interrogantes atualmente suscitados⁴.

Esclarecer, aprofundar e consolidar a práxis da fé é a razão de ser da reflexão teológica. Uma reflexão que não interaja com a práxis cristã se deturparia em pura especulação, condenada à inutilidade. O debate escatológico se faz levando em conta o momento presente com suas possibilidades e interpelações. E como não se sentir interpelado diante da distância entre as conquistas da escatologia renovada e o cotidiano da vida eclesial? Ou não ser atingido pelos impasses da teologia nessa área?

As conquistas e os desafios nos impelem a perceber a necessidade de uma recomposição do discurso escatológico. A teologia sempre refletiu sobre a esperança

² Cf. SAYÉS, Escatología, p. 8.

³ ANCONA, Escatologia Cristiana, p. 6.

⁴ Cf. SAYÉS, Escatología, p. 11.

escatológica. Esperança que é vivida no cotidiano da Igreja e, por isso, marcada pela história e por seus condicionamentos. É ao longo de um processo histórico que a esperança escatológica se diz. Em cada período, como vimos no início desta dissertação, a escatologia recebeu determinadas acentuações e outras tantas atenuações. Existem, portanto, os desequilíbrios e as lacunas que precisam ser tratados. Daí a necessidade de constante autocrítica, revisão e recomposição da escatologia.

Este processo de recomposição não pode ser interpretado como uma espécie de recriação da escatologia a partir do zero. Trata-se de reordenar o discurso e sanar os desequilíbrios com um objetivo muito claro: testemunhar a esperança escatológica de forma coerente e acessível ao mundo de hoje. Não se trata de mudar a fé ou inventar outra esperança escatológica, mas de ter a ousadia de promover a sua inculturação. Tarefa difícil que não comporta mais adiamentos.

Acreditamos que o primeiro passo rumo à recomposição da escatologia é dado quando respondemos a seguinte questão: o que confere originalidade à esperança cristã? Em outros termos significa perguntar por nossa própria identidade cristã, indagando quem realmente somos e qual o teor da nossa experiência existencial. Significa também perguntar sobre o que diferencia a escatologia cristã das outras propostas religiosas e das futurologias seculares. E podemos ir ainda mais longe: o que a nossa esperança escatológica oferece como boa-nova ao homem de hoje?

Mais uma vez, reconhecemos que é complexa e difícil a situação do debate escatológico. Todavia, fazemos esta constatação não com uma nota de pessimismo ou desalento. As respostas das perguntas acima elencadas não pertencem somente ao estrito debate acadêmico. cremos que tais respostas emergirão não só no ambiente da pura especulação. A teologia poderá tirar do seu tesouro “coisas novas e velhas” (Mt 13,51-52) ao mergulhar na experiência espiritual gerada pela esperança escatológica. Lugar da experiência cristã é, por excelência, a Igreja em oração. Nesse sentido, o método mistagógico tem uma grande contribuição a oferecer.

A mistagogia é um caminho privilegiado não só para a teologia sacramental, mas também para a escatologia. Uma abordagem dos sacramentos a partir da *lex orandi* é capaz de indicar alguns dos principais pressupostos para a recomposição da escatologia. Trata-se de elaborar uma significação da esperança e da promessa escatológicas capaz de

interpelar o homem contemporâneo. Na liturgia, podemos entrar em contato vital e dinâmico com a dimensão escatológica da fé e da vida cristã.

A análise da relação eucaristia-escatologia nos move a enfatizar três destes pressupostos:

a) A centralidade do mistério pascal de Cristo

O evento pascal tem um papel fundamental na articulação da esperança escatológica. É o eixo da identidade e o ponto de partida da escatologia cristã.

A Páscoa é um princípio teológico: ajuda a compreender não só a totalidade da vida e da missão de Jesus, mas o sentido da existência humana e de toda a criação. Na ressurreição, a vida humana de Jesus de Nazaré foi introduzida na plenitude da vida em Deus. É o sinal incontestável das primícias dos novos céus e da nova terra. O Cristo ressuscitado é a prolepse da plenitude escatológica. Em seu mistério pascal, temos uma antecipação da consumação para a qual caminha a totalidade do cosmos. Com sua ressurreição, Jesus inaugurou o *éschaton*, a realidade nova e definitiva.

A liturgia celebra a ressurreição não como um fato extraordinário, mas como boa-nova que atinge a humanidade e toda a criação. O memorial eucarístico não é a simples recordação de um fato notável do passado. Na eucaristia, a comunidade cultural tem acesso ao evento fundante de sua salvação: o mistério pascal de Cristo. Este acesso, sob a forma sacramental, gera uma configuração histórica do Corpo eclesial de Cristo aberta à plenitude escatológica.

A profundidade e riqueza desse mistério merecem estar ao alcance do conhecimento e da experiência das comunidades cristãs. Daí a necessidade permanente de uma teologia e de uma catequese que sejam mistagógicas. Por sua vez, a vivência concreta da dimensão escatológica da eucaristia é capaz de fecundar generosamente a reflexão teológica com novas intuições e abordagens.

b) O resgate da narração e do símbolo no anúncio da esperança escatológica

O esforço humano para compreender e interpretar a realidade aparece vertido sob a forma de linguagem. Por linguagem se entende não só a expressão externa da comunicação por meio das palavras e outros sinais, mas todo o processo interior e exterior que expressa a realidade humana como comunicação. O anúncio da esperança escatológica

e a superação da excessiva distância entre o discurso teológico e o cotidiano eclesial passam, necessariamente, pelo universo da linguagem.

Um dos maiores desafios que a teologia tem diante de si é o de se expressar numa linguagem inteligível ao homem de hoje. Desafio tremendo quando o tema é a escatologia. Diante da escatologia, a linguagem teológica se depara com o paradoxo.

A escatologia é a ciência do *quê* mais que do *como*. Sei, por exemplo, que ressuscitarei, 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 este limite para mais além das nossas possibilidades significa lançar-se no mar aberto, para além das colunas de Hércules⁵.

Esta constatação poderia soar como um veto ao debate escatológico e à procura de um instrumental comunicativo capaz de expressar essa dimensão da fé cristã. Isso, porém, não corresponde à realidade. Afinal, “já em posse das promessas futuras, nós estamos plenamente autorizados a afirmar sua completa realização. Os estados finais, já em ato no nosso presente, encontrarão no futuro o seu pleno cumprimento”⁶. Afirmer algo sobre uma realidade significa tecer uma linguagem a respeito dela.

A expressão do conteúdo teológico, mesmo sob as formas limitadas dos sinais lingüísticos e conceituais, é uma necessidade irrenunciável. A única linguagem que entendemos é a linguagem que surge da experiência humana. Cada termo por ela empregado traz a marca da experiência da qual surgiu. Deus se revela aludindo à realidade do homem⁷.

O anúncio das realidades escatológicas nos remete para o dinamismo comunicativo da revelação. Deus encarna a sua Palavra nas nossas palavras e revela o seu mistério ao nosso entendimento, que necessita de categorias espaciais e temporais para compreender. De forma correlativa, o nosso entendimento, por meio do símbolo e da narração, pode ascender do patente e visível ao latente e invisível. É o movimento que parte das coisas visíveis, mas não se detém nelas. A Tradição da Igreja considera os sacramentos como sinal visível da graça invisível. Por isso a eucaristia é chamada de antecipação visível da escatologia plena e invisível.

⁵ FROSINI, Teologia hoje, p. 261.

⁶ FROSINI, Teologia hoje, p. 261.

⁷ Cf. SEGUNDO, Juan Luís. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. p. 125-126.

A aproximação entre a reflexão teológica e a vida eclesial cotidiana é uma tarefa situada no âmbito da linguagem. Um caminho promissor é a redescoberta da força comunicativa e das potencialidades hermenêuticas presentes na narração e no símbolo. A Escritura e a liturgia são essencialmente narrativas e simbólicas.

A narração tem o poder de interpelar profundamente aqueles que a escutam. Os ouvintes entram em relação com os fatos que a narração evoca. A força da narração atualiza o conteúdo narrado. Dizer que os ouvintes se comprometem com o acontecimento narrado significa dizer que celebram este acontecimento.

Por isso a melhor maneira de anunciar a esperança escatológica é celebrá-la na eucaristia. Os ouvintes da narração se convertem em celebrantes. Ligam-se existencialmente ao que lhes foi narrado do mistério pascal. Tornam-se comprometidos com a encarnação desta narração em sua existência.

O símbolo é igualmente interpelante e comprometedor. A liturgia cristã move-se também no universo do símbolo. Arraigado no presente da realidade humana, o símbolo possui a virtude de atualizar os fatos da salvação situados no passado e antecipar os bens futuros do Reino de Deus. Em sua dimensão escatológica, o símbolo nos conduz à experiência da espera e da vigilância. É a expectativa da manifestação das realidades esperadas, oriundas do horizonte escatológico de Deus.

A linguagem simbólica é regida pela riqueza das imagens (analogias, metáforas, parábolas e alegorias) e pelo dinamismo celebrativo. Manifesta a mesma realidade expressa pela linguagem conceitual, mas num outro nível de compreensão e expressão. A opção da linguagem simbólica é por aquilo que afeta a imaginação humana, move os sentidos e desperta a ação. Na economia sacramental o símbolo conduz a experiência humana ao mistério pascal de Cristo. Os símbolos comprometem aqueles que os recebem a atualizar em suas vidas as realidades que eles expressam.

Uma melhor compreensão e um mais amplo reconhecimento da estrutura simbólica presente na experiência da fé e na própria teologia formam a condição indispensável para aproximar o discurso teológico e a vivência eclesial, sobretudo no que tange à escatologia.

c) Celebração da esperança escatológica e compromisso com a transformação do mundo

Sobre a escatologia pesou durante muito tempo a acusação de que seu discurso alienava as pessoas e as desviava de uma inserção transformadora no ambiente social. A promessa de uma eternidade feliz, diziam os críticos, funcionava como um lenitivo oferecido aos oprimidos com o objetivo de esvaziar qualquer movimento de contestação ou mudança. Tais acusações não eram de todo infundadas, mas não faziam justiça à plena verdade da escatologia cristã. Pelo contrário, criava-se dela uma caricatura grotesca e se erguia uma forte rejeição ao anúncio das realidades últimas.

A crítica moderna impôs ao discurso escatológico a necessidade de se demonstrar que uma autêntica esperança escatológica jamais aliena o cristão dos desafios do mundo. O movimento suscitado é exatamente o oposto: a promessa de novos céus e nova terra impele o compromisso com tudo o que verdadeiramente promove o Reino de Deus já nesta terra.

É, portanto, fundamental o desdobramento ético da fé escatológica. A compreensão da liturgia como promotora de uma verdadeira práxis cristã viabiliza este direcionamento. Trata-se de compreender que, por revelar a *lex agendi*, a celebração litúrgica, sobretudo a eucaristia, é portadora de exigências éticas que devem ser assumidas pela Igreja em oração. Estas exigências éticas são, em outras palavras, não um simples apelo moral deduzido da prática celebrativa. Trata-se da concretização existencial da aceitação dada ao convite para a participação no banquete do Reino.

Toda vida de Jesus está orientada à implantação do Reino de Deus em que os pequeninos têm um lugar privilegiado. O símbolo predileto de Jesus para falar do Reino é a refeição e o banquete (cf. Lc 14,21s). O Reino se constrói na refeição partilhada, isto é, partilhando a vida e solidarizando-se com os mais pobres e desprezados deste mundo. Neste sentido o banquete da eucaristia é já celebração no Espírito, da vida em Cristo, mesmo que ainda não vivida de forma plena e definitiva⁸.

A recomposição do discurso escatológico pede não só a manutenção, mas o aprofundamento do compromisso ético que deve nascer da esperança que cultivamos e da eucaristia que celebramos.

A análise da relação existente entre eucaristia e escatologia revela que o mistério pascal e o mistério escatológico são um único e mesmo mistério. É salvação de

⁸ LÓPEZ, Pobres sacramentos?!, p. 214.

Deus, comunicada a nós em Cristo, em sua concretização salvífica na história. É a recapitulação pascal de todas as coisas em Cristo.

Celebrar a parusia do Senhor na eucaristia é pedir que aconteça em toda a realidade o que sucedeu na humanidade de Jesus: a ressurreição. A parusia se revela como o último ato da história da salvação. É páscoa, isto é, a passagem rumo à nossa plena transformação em Cristo. É a superação definitiva de tudo aquilo que nos impede de estar com o Senhor e ser um com ele.

A criação ainda não atingiu tudo o que lhe promete a ressurreição de Cristo. Mas o mistério pascal já imprimiu nela um dinamismo irrefreável rumo à consumação. É por este motivo que, sob o véu do sacramento, celebramos a parusia do Senhor. Esta celebração alimenta a nossa esperança em vista da plenitude ainda não alcançada e nos compromete desde já com o Reino. Nessa jubilosa expectativa, participamos da mesa eucarística dos peregrinos até o dia em que ingressaremos definitivamente no banquete do Reino.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

BÍBLIA SAGRADA: Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2001.

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.

COMPÊNDIO do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1995.

Instrumentos

BENTO XVI. *Carta encíclica Spe Salvi*: sobre a esperança cristã. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Exortação Apostólica pós-sinodal Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2006.

BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia*: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo/Petrópolis: Loyola/Vozes, 1999.

DENZINGER, H; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.

DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tulio (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.

ENCHIRIDION VATICANUM. Bologna: Dehoniane, 1995.

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.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Org.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994.

LODI, Enzo. *Enchiridion fontium liturgicorum*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1979.

MATEOS, J; BARRETO, J (Org.). *Vocabulário teológico del evangelio de Juan*. Madrid: Cristianidad, 1980.

RODRÍGUEZ, Angel; CANALS CASAS, Joan (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, A (Org.). *Dizionario di teologia biblica*. Brescia: Morcelliana, 1975.

ZITNIK, Maksimilijan. *Sacramenta*: bibliografia internationalis. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

Bibliografía principal

- ALDÁZABAL, José. *A Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Gestos e símbolos*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANCONA, G. *Escatologia Cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003.
- BARBA, Maurizio. *Il messale romano: tradizione e progresso nella terza edizione típica*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- BRANCATO, F. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*. Bologna: ESD, 2002.
- BERGAMINI, Augusto. *Cristo, festa da Igreja: o ano litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- BOROBIO, Dionísio (org.). *A celebração na Igreja II*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOUYER, Louis. *Eucharistie: theologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai: Desclée, 1996.
- CHARDONNENS, Denis. Eternité Du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 99, p. 159-180, 1999.
- 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.
- 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.
- _____. *Redescobrimo a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Preghiere eucharistiche per la Chiesa di oggi*. Gregorian University press/ Morcelliana: Roma/Brescia, 1993.
- JUNGMANN, J. A. *El sacrificio de la missa*. 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.
- MALDONADO, Luís. *La plegaria eucarística: estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la missa*. Madrid: BAC, 1967.
- MAZZA, Enrico. La dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles. *La Maison Dieu*, Paris, n. 220, p. 89-104, 1999.
- _____. *Le odierne preghiere eucharistiche: testi, documenti editi e inediti*. 2 vol. Bologne: Dehoniane, 1991.
- RAFFA, Vincenzo. *Liturgia eucaristica. Mistagogia della messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*. Roma; Edizioni liturgiche, 1998.
- RICO PAVÉS, J. *Escatologia Cristiana*. Murcia: UCAM, 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *La Pascua de la creación: escatologia*. Madrid: BAC, 2000.
- SAYÉS, José Antônio. *Escatología*. Madrid: Pelicano, 2006.
- 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. 95, p. 71-86, 2003.

_____. 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.

URTASUN, Cornelio. *Las oraciones del misal: escuela de espiritualidad de la Iglesia*. Barcelona: CPL, 1995.

Bibliografia complementar

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1992.

ALBERIGO, Giuseppe et al. *Il movimento litúrgico tra riforma conciliare e attese del Popolo di Dio*. Assisi: Cittadella, 1987.

ANGELINI, G. et al. *Riforma liturgica tra passato e futuro*. Casale Monferrato: Marietti, 1985.

ANTÓN, Angel. *La Iglesia de Cristo*. Madrid: BAC, 1977.

AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Escatología: la muerte e la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991.

BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.

BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador: a Igreja questionada e acreditada*. São Paulo: Loyola, 1994.

BARTH, Karl. *L'Epístola ai Romani*. Milano: Feltrinelli, 1962.

BINS, Cláudio Luiz. Deus criador na liturgia. *Perspectiva Teológica*. São Paulo, n. 1, p. 25-36, 1969.

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

BOTTE, Bernard; MOHRMANN, Christine. *L'Ordinaire de la Messe*. Paris: Cerf, 1953.

BOSELLIAL, Goffredo. Adviento: celebrar a salvación esperada. *Actualidad Litúrgica*. Ciudad de México, n. 187, p. 7-9, 2005.

BÉRAUDY, Roger. Les rites de préparation à la communion. *La Maison Dieu*, Paris, n. 100, p. 59-71, 1969.

BECKHÄUSER, Alberto. *Novas mudanças na missa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A liturgia da missa: teologia e espiritualidade da eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 1989.

BRAGA, Carlos. Il nuovo Messale Romano. *Ephemerides Liturgicae*, Roma, n. 84, p. 249-252, 1970.

BRENA, G. *La teologia di Pannenberg: cristianesimo e modernità*. Casale Monferrato: Marietti, 1993.

BROVELLI, Franco. Le radici della riforma liturgica. *Rivista liturgica*, Torino, n. 77, p. 145-166, 1990.

- BUGNINI, Annibale. Situación actual de la reforma litúrgica. *Phase*, Barcelona, n. 78, p.12-28, 1973.
- _____. O estado atual da reforma litúrgica, *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 28, p. 627-636, 1968.
- BULTMANN, Rudolf. *History and eschatology: the presence of eternity*. New York: Harper & Row, 1957.
- CABIÉ, Robert. Le nouvel “Ordo Missae”. *La Maison Dieu*, Paris, n. 100, p. 21-35, 1969.
- CATELLA, Alceste; TAGLIAFERRI, Roberto. Le domande e le intenzionalità cui risponde l’impianto di “Sacrosanctum Concilium”. *Rivista Liturgica*, Torino, n. 77, p. 129-143, 1990.
- CERFEAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CONGAR, Yves. *O rio da vida corre no ocidente e no oriente*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CRANFELD, C. B. *A Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CULMANN, Oscar. *Salvation in history*. New York: Harper & Row, 1967.
- DALMAIS, I. R. 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.
- DANIÉLOU, Jean. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964.
- DIDAQUÉ ou doutrina dos doze apóstolos. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DODD, C. H. *Les paraboles du Royaume de Dieu*. Paris: Du Seil, 1978.
- _____. *La prédication apostolique et son développement*. Paris: Universitaire, 1964.
- _____. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.
- DUNN, James, *A teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991.
- FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FALSINI, R. et al. *Liturgia cristiana, messaggio di speranza*. Padova: Messagero, 1973.
- FELLER, Vítor Galdino. Eucaristia e Reino de Deus. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 41, p. 83-110, 2005.
- 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.
- _____. Eucaristia e beleza di Dio . *Il Regno*, Bologna, n. 3, p. 81-83, 2005.
- FRANCESCONI G. 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 Liturgica*, Casale Monferrato, p. 207-229, 1975.
- FRATERNIDADE Sacerdotal São Pio X. *O problema da reforma litúrgica: a Missa do Vaticano II e de Paulo VI. Estudo teológico e litúrgico*. Niterói: Permanência, 2001.

- FROSINI, Giordano. *A teologia hoje: síntese do pensamento teológico*. Vila Nova de Gaia: Perpétuo Socorro, 2001.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *Teilhard de Chardin: L'opera e le interpretazione*. Brescia: Queriniana, 1980.
- GIL SOUSA, José Antônio. Espírito Santo y Eucaristia. *Auriensia*, Ourense, n. 9, p. 27-59, 2006.
- GOZZELINO, G. Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 319-321, 1971.
- GY, Pierre-Marie. Spiritualité de la communion. *La Maison Dieu*. Paris, n. 203, 39-49, 1995.
- HEINZ, Hanspeter. *A esperança cristã*. São Paulo: Cidade Nova, 1992.
- HIPPOLYTE DE ROME. Homélie pascales. In NAUTIN, P. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*. Sources Chrétiennes 27, Paris, p. 11-113, 1950.
- JOURNEL, Pierre. La composition des nouvelles prières eucharistiques. *La Maison Dieu*, Paris, n. 94, p. 47-63, 1968.
- KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997.
- KLOPPENBURG, Boaventura. Noções basilares humanas na Gaudium et Spes. *Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 150, p. 677-694, 2005.
- KONINGS, Johan. A vida sou eu. *Itaici*, Indaiatuba, n. 60, p. 13-22, 2006.
- LA DUE, William J. *O guia trinitário para a escatologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- 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.
- LIBANIO, João Batista. Eucaristia e reconciliação. *Encontros teológicos*, Florianópolis, n. 44, p. 91-113, 2005.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- 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.
- MANCINI, I. (org.). *Teilhard de Chardin: matéria, evoluzione, speranza*. Roma: Paoline, 1983.
- MARROU, Henri-Irenée. *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.
- MATTOSO, José Alves. *Os sacramentos*. Lisboa: União Gráfica, 1949.
- MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (org.). *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MEYENDORFF, John. *Initiation à la théologie byzantine*. Paris: Cerf, 1975.

- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências 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 eclesiologia celeste e di escatologia*. Bologna: Studio Domenicano, 1994.
- NOCENT, Adrien. Il nuovo messale. *Rivista de Pastorale liturgica*, Brescia, n. 41, p. 315-328, 1970.
- PANNENBERG, Wolfhard. *The Apostle's Creed*. Philadelphia: Westminster, 1972.
- 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.
- RAHNER, Karl. *Theological investigations IV*. Baltimore: Helicon Press, 1966.
- _____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ROVIRA BELLOSO, José Maria. *Introducción a la teología*. Madrid: BAC, 2000.
- ROUILLARD, P. *Triduo Pasquale*. Brescia: Queriniana, 1972.
- RUDONI, A. *L'annuncio dei novissimi oggi*. Roma: Paoline, 1980.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja VI: justificação do indivíduo e escatologia*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Meditações Bíblicas sobre a eucaristia*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SCHÖNBORN, Christoph. *Risurrezione e reencarnazione*. Casale Monferrato: Marietti, 1990.
- SCHÜRMAN, H. *Il Padre Nostro alla luce della predicazione di Gesù*. Roma: Città Nuova, 1983.
- SEGUNDO, Juan Luís. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- SESBOÜÉ, Bernard (org.). *O homem e a sua salvação: história dos dogmas 2*. São Paulo: Loyola, 2003.
- SIVINSKI, Marcelino (org.). *Liturgia, um direito do povo*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984.
- TRIACCA, Achille M. Per una lettura liturgica dei prefazi "pro defunctis" del nuovo messale romano. *Rivista Litúrgica*, Casale Monferrato, n. 58, p. 382-407, 1971.
- 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.
- WILLI-PLEIN, Ina. *Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.