

2. Alguns aspectos relevantes do sétimo capítulo da *Lumen gentium*

O ser humano, como criatura em Deus, está capacitado para realizar-se na comunhão com Deus⁷. Enquanto criatura, o ser humano traz em seu interior o germe divino, o qual K. Rahner denominou de “*existencial sobrenatural*”.⁸ Essa realidade humana possui diversas dimensões que se relacionam e provocam no homem a chamada abertura para Deus, seu fim absoluto. Diante dessa meta, na qual toda criação tende, está a vontade do Criador de comunicar-lhe o caminho a seguir, a fim de que a criatura alcance o horizonte desejado por Ele. Como afirma K. Rahner, Deus, de antemão já colocou no ser criado as disposições para esse fim. “*Se Deus quer um fim sobrenatural e indevido, e quando ele o quer (ou deve querê-lo) de tal forma que o ser criado tenha para com ele uma disposição de caráter positivo e absoluto, então Deus também deve dar-lhe essa disposição para tal fim*”⁹. Neste sentido, o Concílio foi muito profundo, quando, falando de escatologia, recuperou o significado da linguagem sacramental num contexto de esperança cristã.

O sétimo capítulo da *Lumen gentium* explorou, com sutileza e elegância, a linguagem sacramental, num contexto eclesiológico e escatológico, dando um sentido especial à esperança e aflorando a experiência da tensão escatológica, numa visão de conjunto. Tudo isso resplandece numa nítida consciência na eclesiologia do Vaticano II com relação ao ser humano e seu interrelacionamento com Deus. Para os Padres presentes no Concílio, a humanidade está aberta ao transcendente e; em constante tensão, a transcender seu mundo visível. Ele é sacramentalmente aberto a Deus pela sua corporeidade, capaz de construir, com o

⁷Cf. BOROBIO, D. *Pastoral dos Sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 63

⁸ Cf. Rahner K. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1989, pp. 96-100.

⁹ RAHNER, K. *O Homem e a Graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 53

Senhor, um diálogo no qual se relacionam graça e resposta na fé. Se essa realidade está no homem, ela também deve ser sentida na Igreja, assembleia dos fiéis. Por isso mesmo, a Igreja é afirmada como sacramento visível da unidade do gênero humano com Deus e entre si. É sinal escatológico e, portanto, símbolo da união de Cristo no mundo.

O que se deseja estudar aqui, neste capítulo, é a maneira como esses elementos da linguagem apresentam-se, num contexto de esperança cristã. Sabe-se que a realidade sacramental não é algo que se impõe ao ser humano como estranho a ele, como algo de fora que o penetra arbitrariamente, mas, ao contrário, é condição fundamental à abertura escatológica ao divino. Assim, estudaremos algumas dimensões da linguagem sacramental, que influem na compreensão da teologia do sétimo capítulo.

Na linguagem simbólica, esconde-se uma função essencial, que consiste em antecipar e experimentar, sacramentalmente, aquilo que se espera na fé. É, neste sentido, que desejamos vislumbrar, no discurso da linguagem sacramental, a própria tensão escatológica da Igreja. Por essa razão, a *Lumen gentium* fala dos sacramentos como um revestimento visível, imersos na fragilidade deste mundo que passa, mas dotados da graça de Deus que transcende o tempo.¹⁰

Para tanto, dividiremos esse capítulo em três momentos. No primeiro, verificaremos como a linguagem simbólico-sacramental aparece na raiz do pensamento escatológico do sétimo capítulo, quer seja como memorial escatológico, quer seja como mediação simbólica. Depois, vamos estudar a linguagem simbólica da esperança cristã, que corrobora o discurso da tensão escatológica da Igreja. A esperança como princípio hermenêutico ajudará a encontrar os elementos indispensáveis da compreensão das promessas messiânicas contidas na teologia da *Lumen gentium*. Por fim, essa esperança simbolizada toma forma na expressão “já” e “ainda não”. Essa expressão diz acerca da

¹⁰ Cf. BELLOSO, J. M. R. *Os Sacramentos: símbolos do Espírito*. Coleção Sacramentos e Sacramentais, São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 25-29.

natureza da índole escatológica da Igreja. Explicar o significado desta tensão será o último ponto deste capítulo.

2.1. Lumen gentium: superação do esquema apologético-juridicista da Igreja

No Concílio Vaticano II, a *Lumgem gentium* representa um avanço em relação às decisões do Concílio Vaticano I e em alguns pontos rígidos do magistério papal dos decênios anteriores. Deixaram-se, em segundo plano, as prerrogativas meramente papais e valorizaram-se a unidade e a comunhão da Igreja, o reconhecimento do direito do bispos e a missão permanente de cada batizado em anunciar Cristo ao mundo. Segundo *Giuseppe Alberigo*, “o documento, de amplo alcance espiritual e teológico, traçava a fisionomia da Igreja, sem limitar-se à dimensão jurídico-institucional e respeitando a dinâmica de um corpo vivo e em contínuo crescimento”¹¹.

Desde do início do Concílio, muitos temiam que ele se tomasse uma espécie de “Sínodo Romano”, que valorizasse o velho esquema apologético pós-Trento: ou seja, de defesa da fé e aplicação de anátema. O primeiro esquema apresentado da *Lumen gentium* privilegiava tal posição¹². Alguns, como o bispo de Borogan, nas Filipinas, Vicente Reyes, defendiam a ideia da Igreja triunfante, defendendo um esquema juridicista da Igreja.

Todavia era quase consenso dos bispos uma consciência de que os anátemas de Trento já não mais respondiam às inquietações da modernidade. Não adiantava falar em tom puramente apologético e autoritário. A mentalidade sócio-cultural exigia uma nova atitude eclesial. Tal mentalidade foi pouco a pouco clarificando e abrindo-se para aquilo que haveria de ser o Concílio Vaticano II:

¹¹ ALBERIGO, G, *História dos Concílios Ecumênicos*, 2ª edição, Paulus, São Paulo, 1995, p.430.

¹² KLOPPENBURG, Frei Boaventura, OFM, *Concílio Vaticano II*, Vol. II Primeira sessão conciliar, Vozes, Petrópolis, 1972, p.24.

uma experiência de abertura à ação do Espírito Santo em unidade com a fé e a tradição da Igreja, em diálogo com o mundo moderno.

Um fator muito positivo do Concílio foi o legado de haver superado uma mentalidade que se poderia chamar de antirreformista, identificada com a Igreja hierárquica, em que os leigos eram vistos apenas como súditos obedientes. A nova consciência eclesial vi-se evidenciar o papel de todo batizado. A Igreja, Povo de Deus, abriu-se num movimento que se estendia do chamado comum de cada fiel até as vocações específicas no seio da comunidade.

Para compreender melhor esse assunto, é importante salientar os dois esquemas *De Ecclesia*, o primeiro, com seus onze capítulos enquadra-se muito bem no esquema de Igreja hierarquicamente perfeita e jurídicista; o outro apontava para uma Igreja Povo de Deus, sinal e instrumento de salvação. Esta última prevaleceu pelo desejo dos bispos que pretendia dar respostas mais audíveis ao fiel do seu tempo.

A superação do esquema jurídicista e apologético da Igreja deve-se muito ao desejo explícito de João XXIII, que sonhava em trazer a comunidade cristã para dentro dos problemas do mundo moderno, a fim de que a mensagem cristã encontrasse eco no coração humano. Neste sentido, o esquema final trouxe mobilidade e novidade para toda a reflexão eclesial. A inclusão do VII capítulo responde a uma exigência de abertura e profundidade da reflexão eclesial num contexto novo: a escatologia presente no corpo da *Lumen gentium*, marca uma nova mentalidade da discussão teológica dentro do Concílio, em que a Igreja é apresentada num contexto de esperança que se lança para o fim, sem desvincular-se do real, do humano. Nisto se afirma o já e o ainda não da nossa vocação.

2.1.2. O itinerário da inclusão da escatologia na *Lumen gentium*

O debate conciliar sobre o VII capítulo deu-se no dia 11 de julho de 1964. Ainda na segunda seção conciliar, o tema da escatologia não havia entrado em pauta. O esquema da *Lumen gentium* até aquela seção conciliar constava de 81 páginas e onze capítulos, os quais nada falavam sobre a índole escatológica da Igreja. O primeiro esquema constava destes capítulos: *De Ecclesiae militantis*

*natura; De membris Ecclesiae militatis eiusdemque necessitate ad salutem; De episcopatu ut supremo gradu sacramenti Ordinis et de sacerdotio; De episcopis residentialibus, De statibus evangelicae acquirendae perfectionis; De laicis; De Ecclesiae magisterio; De auctoritate et oboedientia in Ecclesiam; De relationibus inter Ecclesiae et Statum; De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum; De oecumenismo*¹³. Em todos eles não se encontram referências explícitas à escatologia da Igreja.

Esse primeiro esquema foi louvado por alguns e violentamente criticado por outros: “apresentava, diziam, uma Igreja excessivamente jurídica, institucional, externa, clerical e triunfalista, sem acentuar bastante o mistério da vida divina, do dinamismo sobrenatural e da união com Cristo”¹⁴. O texto foi acusado de ser bastante bíblico, cristocêntrico, pastoral, maternal, pouco missionário, e nada aberto às outras formas de vida e cultura. Também se dizia que era um texto pouco ecumênico, que não estava adaptado com a mentalidade moderna. Em resumo, faltava o espírito da caridade cristã.¹⁵

Um novo esquema foi redigido entre a segunda e a terceira seção, no chamado período intersessional. A modificação ocorreu na divisão e ordem dos capítulos. Assim os onze capítulos do esquema anterior deram lugar a oito, que se apresentam assim: 1. O mistério da Igreja; 2. O Povo de Deus; 3. A constituição hierárquica da igreja; 4. Os leigos; 5. A vocação universal à santidade na Igreja; 6. Os religiosos; 7. A índole escatológica de nossa vocação e nossa íntima união com a Igreja celeste; 8. A bem-aventurada Virgem Maria Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja. Este último esquema agradou à maioria, pois abrangia uma reflexão profunda sobre toda a realidade da Igreja em suas estruturas internas.

Mas o que levou, então, os padres conciliares a tomar uma posição diferente daquela contida na primeira estrutura da *Lumen gentium*? Há teólogos comentadores do Concílio (Candido Pozo, Boaventura Kloppenburg, entre outros), que defendem a introdução deste novo esquema a uma vontade expressa

¹³ KLOPPENBURG, Frei Boaventura, OFM, *Concílio Vaticano II*, Vol. II Primeira sessão conciliar, Vozes, Petrópolis, 1972, p.23

¹⁴ KLOPPENBURG, Frei Boaventura, op. Cit p.p 24

¹⁵ Ibidem.

do Papa João XXIII, que foi bem defendida por seu sucessor, de que a Igreja deveria abrir-se ao mundo.

Já a inclusão do VII capítulo foi um pedido expresso de *João XXIII*, que confiara ao *Cardeal Larraona*¹⁶, auxiliado por uma comissão especial, o encargo de elaborar um texto em que apontasse uma íntima relação entre a Igreja peregrina e o culto dos santos, como também a oração aos fiéis defuntos.

A morte do *Papa João XIII*, em 1962, não pôs fim a esse ideal. O *Papa Paulo VI*, que foi uma figura singular, no desenvolvimento do Concílio, não hesitou em aprovar prontamente a decisão, de seu predecessor e, por conseguinte, o texto da comissão. Assim, durante a seção plenária de março de 1964 foi instituída uma subcomissão encarregada de rever o texto e enquadrá-lo no contexto e estilo da *De Ecclesia*.

O texto da subcomissão foi apresentado com quatro parágrafos para ser discutido na terceira seção do Concílio em 1964. O primeiro apresentava a índole escatológica da nossa vocação na Igreja. Nele se exprimia a tendência da nossa vocação escatológica que começa aqui e se culmina no céu. Já o segundo expressava a comunhão entre a Igreja celeste e a Igreja peregrina. Nele o texto salientava que a nossa morte não rompe a unidade entre as realidades eclesiais (Igreja peregrina e Igreja celeste). O terceiro trazia a relação da Igreja peregrina com os santos. Neste ponto, a reflexão valoriza muito a intercessão poderosa dos santos e a oração pelos mortos. O quarto, e último, falava de algumas disposições pastorais. Neste contexto, o esquema apontava alguns perigos e exageros que seguem ao culto dos santos.

O mencionado texto apresentado pela comissão para discussão na aula conciliar produziu muitos debates. O *cardeal Ernesto Ruffini*, Arceb. de Palermo, na Itália classificou o texto de “piedosíssimo” no tocante à exposição da doutrina sobre os novíssimos, afirmando que nele se omite, quase completamente, uma posição sobre o inferno¹⁷.

¹⁶Cf. Congregatio Generalis, 80, Schema Constitutionis de Ecclesia C7, relatio Generalis: ActsynConcVatSec Vol III, periodus tertio, pars I, p. 351; cf. POZO, Candido. *Teologia del mas Allá*, (Biblioteca de autores cristianos), Madrid Ed. Catolica, 1968, p. 544-545

¹⁷ Cf. KLOPPENBURG, Frei Boaventura, OFM, *Concílio Vaticano II*, Vol. IV Terceira sessão conciliar, Vozes, Petrópolis, 1972, pp. 11-14.

O *cardeal Ignece Ziade*, Acerb. Maronita de Beirut, no Líbano, faz uma intervenção valiosa ao colocar a necessidade de uma maior presença pneumatológica na *Lumen gentium*. Ele alegava que não é possível falar de índole escatológica da nossa vocação sem referência à missão do Espírito Santo. Ele salientou que, para os Orientais, um capítulo de escatologia sem uma clara missão do Espírito é igual a uma liturgia sem *epiclese* ou *anáfora*, na qual se apresentaria a missão do Filho, tocaria um pouco no papel do Pai, mas nada se falaria do Espírito Santo. Esse capítulo sem um autêntico aceno ao papel Espírito não poderia ser aceito pelas Igrejas Orientais¹⁸.

Também é salutar a intervenção do *bispo Alfred Ancel*, auxiliar de Lião, na França, ao salientar que a índole escatológica de nossa vocação deve manifestar-se em nossa vida cotidiana, em todas as nossas obras, principalmente de duas maneiras: por meio das virtudes teologais: fé, esperança e caridade, que nos impulsionam a agir, buscando os valores eternos; depois por meio da consciência de que a índole escatológica de nossa existência faz-nos trabalhar sem nos tornarmos escravos das estruturas e ocupações.

Após o fim de todos os debates e mais de dezessete intervenções, encerraram-se as reflexões acerca do VII capítulo da *Lumen gentium* que foi aprovado por quase todos os 2.204 Padres conciliares presentes na octogéssima primeira congregação geral do Concílio em 16 de setembro de 1964.

2.1. 3. Por que um capítulo de escatologia na Constituição sobre a Igreja

Como ponto de partida, queremos salientar, no início desta pesquisa, a importância que teve a inclusão do tema sobre a escatologia para toda a Constituição Dogmática *Lumen gentium*. Não é nosso interesse tratar aqui da penetração do VII capítulo em toda a Constituição, mas não poderíamos deixar de registrar a relevância que teve a escatologia em todo o documento sobre a Igreja. A escatologia, como veremos ao longo deste trabalho, não é apêndice ou uma reflexão justaposta dentro do horizonte conciliar. Representa parte de um projeto

¹⁸ Ibid., pp.11-13.

maior que tem como finalidade unir, numa mesma reflexão, a Igreja peregrina com aquela que já vive na glória celeste. A finalidade é demonstrar que a Igreja visível nas suas estruturas é sinal e instrumento que apontam à vida plena da comunidade cristã. Isto, na verdade, revela um mistério profundo da Igreja de Cristo, escondido por muito tempo nas estruturas doutrinárias e nas altas teologias, porém, muitas vezes, distante da mentalidade do povo.

A novidade que o Concílio Vaticano II trouxe foi demonstrar que é possível viver já aqui na Igreja peregrina, mesmo que seja em fragmentos, aquela graça salvadora de Cristo. Em outras palavras, não precisamos morrer para sentir os efeitos da santificação de Deus: o céu começa aqui! A Igreja celeste não é outra Igreja, totalmente distinta desta aqui, vivida e sentido nos sinais sacramentais. Elas estão em graus diferentes, mas são a mesma realidade salvadora, em que uma vive em peregrinação da graça já alcançada pela outra, que vive na plenitude da salvação.

Parece que a inserção do caráter escatológico da Igreja aponta para uma tomada de consciência da Igreja Povo de Deus ao perceber na natureza e na missão da Igreja uma tensão escatológica. Tal índole escatológica projeta a Igreja na história humana como instrumento de salvação; como sinal sacramental e visível da presença da graça na história atual. Por causa disso, os bispos decidiram construir um capítulo inteiro sobre escatologia e colocá-lo dentro do esquema *De Ecclesia*.

Todavia não foi fácil essa inclusão. A primeira discussão acerca do VII capítulo deu-se em meio a esclarecimentos e propostas dos bispos presentes, na III seção ordinária de 1964, em que se discutiram, entre outros, os detalhes sobre a conclusão da *De Ecclesia*. Para entendermos melhor isso, cabe-nos voltar um pouco para recordar a valiosa contribuição do *Cardeal Suenens*¹⁹ na Congregação Geral nº33, de 4 de dezembro de 1962. Seu pronunciamento marcou muito o itinerário do Concílio. Ele buscava organizar um plano harmônico (*Ratio ipsius*

¹⁹ Cardeal Suenens é teólogo e Arcebispo de Malanes, na Bélgica, defensor, como outros bispos, de uma Igreja mais aberta, sem, no entanto, perder sua razão última. A defesa de seu esquema da Igreja *ad intra e ad extra* trouxe muita contribuição ao longo do Concílio. O chamado esquema treze, ou seja, a *Gaudium et spes* é uma resposta a isso. Cf. KLOPPENBURG, Frei Boaventura, OFM, *Concílio Vaticano II*, Vol. IV Terceira sessão conciliar, Vozes, Petrópolis, 1972, pp. 11-17; PHILIPS, Mons., *A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II*, Tomo I, Herder, São Paulo, 1968, pp. 50-70

Concilii) para todo o Concílio. Seu projeto consistia em apresentar a Igreja como luz das nações (*ecclesia Lumen gentium*), dividindo o tema sobre a Igreja em dupla vertente: como Igreja *ad intra* e como Igreja *ad extra*²⁰.

Segundo o esquema do Cardeal Suenens, a Igreja *ad intra* trataria temas, como a natureza da Igreja, seu ofício ou missão. A Igreja *ad extra* seria explicada em tríplice diálogo: com os fiéis, com irmãos separados e com o mundo moderno. Essa proposta agradou muito a todos os bispos, chegando a influenciar diretamente a formulação das duas principais constituições: *a Lumen gentium* e *a Gaudium et Spes*²¹.

No esquema do Cardeal, que agradou muito aos Padres, a escatologia ainda não se fazia presente, mas já aparecem elementos que tornam necessária uma abordagem escatológica na *Lumen gentium*, como parte essencial da Constituição. A própria localização do VII capítulo entre a vocação universal a santidade, a vida religiosa e a santíssima Virgem Maria, demonstram a centralidade da escatologia em todo o esquema da Constituição.

A inserção do tema escatológico na *Lumen gentium* propõe uma visão escatológica aberta ao mistério, unida a um contexto sacramental, sem distanciá-la e isolá-la do mundo real, como acontecia anteriormente nos tratados de escatologia. A escatologia dentro da eclesiologia não somente revitalizou a Igreja mas também trouxe presente a missão e natureza escatológica do cristianismo. A escatologia unida à eclesiologia tornam mais consciente a íntima união que se processa pelo batismo em cada fiel com Cristo e o compromisso com o Reino de Deus.

2. 2. A linguagem simbólica do sétimo capítulo da *Lumen gentium*

Partimos da percepção de que o sétimo capítulo da *Lumen gentium* possui uma forte linguagem simbólica, acreditamos ser importante estudá-lo dentro do

²⁰ Cf. KLOPPENBURG, Frei Boaventura, OFM, *Concílio Vaticano II*, Vol. IV Terceira sessão conciliar, Vozes, Petrópolis, 1972, pp. 11-17

²¹ Ibid., pp. 14-16.

discurso da escatologia. Ao que parece, uma grande preocupação do Concílio foi encurtar o espaço entre a vida humana, com suas dificuldades específicas, e a realidade espiritual da Igreja. A unidade da comunidade peregrina com a celeste alude bem neste sentido, sobretudo os parágrafos 49 e 50. É por isso que acreditamos ser necessária uma rápida visão da linguagem simbólica dentro da construção do sétimo capítulo, buscando, assim, mostrar como isso já era preocupação do Concílio.

Já no tempo do Concílio, assistíamos a certa dicotomia entre a realidade concreta da vida e o seu sentido simbólico. Tal paradoxo acabou por gerar uma profunda crise na compreensão da sacramentalidade da realidade humana. Essa crise do simbólico afetou a escatologia, pois a crise da unidade entre o mundo real e o simbolismo está, inexoravelmente, atrelada ao discurso religioso. A história humana e a economia da salvação estão muito entrelaçadas, e o enfraquecimento do referencial simbólico²² na sociedade hodierna atua na desvalorização da qualidade das relações espirituais. Essa constatação coloca-nos um dilema não somente escatológico, mas também antropológico e soteriológico: como falar de esperança final, tensão escatológica para o Reino, num mundo sem referência simbólica? Uma vida ausente ou totalmente alheia à experiência simbólico-sacramental acaba por produzir uma sociedade materialista e individualista. Neste ínterim, pode-se perguntar: até que ponto um total desprezo pela questão simbólica não está na raiz da crise de entendimento e no centro dos conflitos atuais da humanidade? A perda do referencial simbólico não está exatamente na

²² Quando fala-se de símbolo enfoca-se, especialmente, o sentido antropológico do termo. Por simbólico entende-se a função significante de representar uma outra realidade. Hoje se fala, geralmente, de símbolo quando se tem um significante que remete não a um significado preciso, porém sim a outro significante; quando a realidade significada está de certa forma presente, ainda que não de forma comunicada; quando a função simbólica se baseia na própria realidade do significante: não é, pois, convencional nem definida, porém se enraíza na natureza das coisas e do homem e é, exatamente por isso aberta a perspectivas mais profundas e universais. No campo religioso o termo simbólico aplica-se tanto as formas concreta mediante as quais determinada religião se explica quanto ao modo de conhecer, de intuir e de representar dados próprios da experiência religiosa. No contexto escatológica o simbólico aproxima o “algo mais” da realidade aberta pela experiência religiosa com a vida concreta dos atores religiosos. No campo cristã o símbolo nasce da concepção religiosa que vê toda realidade e toda história em estreita conexão com Deus, para o qual todos os seres e todo acontecimento podem tornar-se sinais da presença e da obra de Deus. Cf. SARTORE, D. “Sinal/ Símbolo”. In: SARTORE, D. & TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. Paulinas: São Paulo, 1992, pp. 1142-1151.

falta de entender a vida, o mundo e toda realidade como unidade dual²³ entre o simbólico e a realidade histórica enquanto tal? A crise de sentido da sacramentalidade, como realidade que compromete a pessoa, afeta toda a teologia, principalmente a escatologia, pois a dicotomia entre símbolo e realidade faz emergir uma indiferença pela experiência da morte, que possa a ser algo relevante.

Recuperar, nesse itinerário, a unidade inseparável entre realidade e símbolo como caminho à transcendência, é necessário para entender bem a afirmação do Concílio sobre a Igreja como sacramento universal da salvação. O simbolismo não é uma dimensão distinta do ser humano, mas está na raiz de sua abertura. Neste contexto, o desejo é enfocar a vida como um todo, no seu entrelaçamento e na sua complexidade. O Concílio já afirmou que o ser humano e toda a realidade cósmica não se encerram na realidade terrena: eles a transcendem. O cosmo, a natureza, o ser humano estão implicados e caminham para o mesmo destino: a salvação e a consumação em Cristo²⁴.

A esperança é termo-chave do sétimo capítulo, o qual está repleto de simbolismo, pois o concílio diz: “*a esperada restauração já começou...*”²⁵. Pela Igreja e nela, a obra salutar de Jesus Cristo é experimentada, até que Ele venha. Em vista disso, a realidade cristã é instrumento, no qual Cristo continua a realizar pelo Espírito Santo a ação salvífica. A salvação do mundo passa pela mediação da Igreja, que é sinal de Cristo para unir e congregar nele toda a criação²⁶. A existência cristã é, portanto, um viver imerso na esperança escatológica, em vista do fim. Tal realidade é repleta de simbolismo, pois falar da salvação como algo “já” presente, mas “ainda não” plenamente realizado, é mergulhar numa

²³ Termo utilizado pelo Papa João Paulo II nas suas locuções catequéticas para identificar a unidade de toda realidade em Deus e o princípio da unidade da relação homem e mulher. Cf. João Paulo II. *Homem e Mulher, Deus os criou: catequeses sobre o amor humano*. São Paulo: EDUSC, 2005, pp. 47-128.

²⁴ A manifestação dos filhos de Deus e sua consequente salvação implicam também na recapitulação do cosmo e de toda a criação. Cf. DURRWELL, F. X. *A ressurreição de Jesus: Mistério de Salvação*. São Paulo: Herder, 1969, pp. 326-330; é importante o n°48 *Lumen gentium* quando fala de uma salvação de toda realidade criada, não somente o homem, mas também o universo inteiro que está intimamente unido ao ser humano.

²⁵ LG, 48b.

²⁶ Cf. LEPARGNEUR, H. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974, p. 293.

linguagem simbólica significativa que imprime uma relação entre o “já” e o “ainda não” da experiência religiosa.

2.2. 1. A Igreja, uma realidade essencialmente sacramental

O Concílio, ao chamar a Igreja de instrumento, sinal e sacramento da salvação, afirma, nas entrelinhas, que ela é, também, um mistério, no qual se desvela, como num véu, a graça de Cristo. Essa linguagem é extremamente permeada de sentido simbólico-sacramental. Por isso, ao utilizarem-se dessa linguagem, os Padres conciliares trazem, ao discurso escatológico, uma consistência sacramental, na qual se unem símbolo e realidade. Daí uma separação entre símbolo e realidade afeta o centro do discurso escatológico pós-conciliar. Isso se processa porque tal dicotomia relega, à linguagem simbólica, uma esfera marginal no conjunto das realidades, impossibilitando a autêntica referência entre o “já” e o “ainda não” da esperança escatológica.

O problema levantado se agrava, quando tomamos consciência da realidade profundamente simbólica que tem o cristão como membro da comunidade escatológica de salvação. A assembleia do Povo de Deus é sinal escatológico do Reino²⁷, sua meta é o encontro com Deus. Segundo a afirmação conciliar, o Reino já foi iniciado em Cristo, pois nEle se abriu a nova fase da história humana: *“A era final do mundo, a prometida restauração que esperamos, começou já em Cristo, foi impulsionada com a vinda do Espírito Santo, e continua por meio dEle na Igreja...”*²⁸. Em Cristo, sua palavra, seus gestos são sinais de que o tempo final “já” começou. NEle (Cristo), inaugura-se, na terra, o tempo da recapitulação de todas as coisas²⁹. Por Cristo, no Espírito Santo, a esperança última “já” está presente em mistério: *his in terris regnum iam in*

²⁷ Cf. KLOPPENBURG, Frei B. “A Natureza e a Missão da Igreja”. In: *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 4, Petrópolis: Vozes, (1969), pp. 801-802.

²⁸ LG, 48b.

²⁹ Cf. LG, 3, 5; DV, 17.

misterio adest (GS, 39c)³⁰. Neste sentido simbólico-sacramental, a Igreja é sinal escatológico do Reino inaugurado, mas não acabado; nisso se estrutura a imagem de “*germen et initium*” do reino³¹. A Igreja, na condução desse movimento dialético de estar na meta e rumo à meta, vive antecipadamente na história a vitória que foi decretada por Deus, mas que “ainda não” foi consumada em toda a humanidade. K. Rahner fala do movimento dialético de busca e posse do Reino, como um sinal escatológico, pois a comunidade de salvação representa o futuro presente na história³².

É muito importante vislumbrar a íntima relação entre linguagem sacramental e missão eclesial, porque neste entrelaçamento compreendemos melhor a tarefa especificamente cristã no mundo. Os Padres, ao levantar a tese da sacramentalidade na linguagem eclesiológica, unem, numa só realidade, o mistério da salvação e sua efetivação em processo.

*A Igreja antecipa como real-simbolicamente esse reino, em todo seu conteúdo de sentido, como vontade de Deus – vinda em Jesus Cristo ao mundo – de paz, justiça e vida; ao seguir Jesus, ela já pode ser, na história, a antecipação do reino de Deus que transcende e consoma toda a história*³³.

É a partir dessa imagem eclesiológica como sinal e sacramento do Reino que a linguagem sacramental tem importância na nossa pesquisa. A linguagem sacramental se expressa na vida concreta como ação simbólica, que produz uma intercomunicação entre Deus e a comunidade de fé. Essa linguagem é sempre mediada pelo símbolo, que manifesta elemento da realidade em si, mas que, ao mesmo tempo, não a esgota na sua plenitude. Neste sentido, o símbolo é um modo de presentificar a realidade ausente sem, no entanto, delimitá-la.

Na linguagem simbólica dos sacramentos, esconde-se uma função essencial, que consiste em antecipar e experimentar sacramentalmente aquilo que se espera na fé. Assim, pode-se afirmar que, na linguagem sacramental do

³⁰ Cf. KLOPPENBURG, Frei B. “A Natureza e a Missão da Igreja”. op. cit, pp.802-808.

³¹ Cf. Ibid., pp.801-812.

³² Cf. RAHNER, K. “Kirche und Parusie Christi”. In: *E’crits Theologique*, Vol. 10, (Textes et Etudes Theologiques), Paris: Desclée de Brouwer, 1970, pp. 107-119.

³³ MEDARD, K. *A Igreja: Uma Ecclesologia Católica*. São Paulo: Loyola, 1997, p.86.

Concílio, há um itinerário escatológico, que implica a índole escatológica para a plenitude da esperança. É por isso que o parágrafo de nº 48 da *Lumen gentium* fala da graça salvífica como realidade visível, imerso na fragilidade deste mundo que passa³⁴.

A realidade simbólica é, por assim dizer, a maneira que o ser humano possui para expressar-se no mundo. Por isso, ela é imprescindível para colocar a relevância do discurso escatológico na sociedade atual. O discurso escatológico como sinal e instrumento do Reino, somente atingirá o ser humano atual quando se reconstruir a eficácia da linguagem simbólica na vida do ser humano. Só rompendo o divórcio entre conteúdo e linguagem simbólica é que falaremos com autoridade das coisas últimas; somente quando o homem entrevê o enraizamento das coisas primeiras (protologia) com as coisas últimas (escatologia), a vida retomará o valor que sempre lhe foi dada por Deus.

Assim, podemos afirmar que a linguagem sacramental é importante para o discurso escatológico, uma vez que a Igreja, como sinal e sacramento de salvação, aponta, em meio às figuras deste mundo, à realidade última (cf. Rm 8, 19-22). Desta maneira, a Igreja imprime, em sinais inteligíveis, a graça que não se vê, pois, através dos sinais sacramentais, ela explicita a esperança implícita na promessa de Jesus Cristo, desvelando o que estava escondido como que num véu, e realizando a unidade entre o que é manifestado e aquilo pelo qual o manifestado se presentifica³⁵.

É neste sentido que podemos entender a Igreja como sinal escatológico do Reino. O Reino de Deus é a meta última, a consumação de tudo, quando todas as coisas serão renovadas plenamente em Cristo. Esse é o horizonte radical e mais profundo da sacramentalidade da Igreja. Neste sentido, a Igreja vive e nutre sua vitalidade desta tensão escatológica. O destino de tudo encontrará sua consolação no mistério da segunda vinda do Senhor, que se prefigura como consumação de toda nossa esperança. A Igreja “*só será consumada na glória celeste, quando*

³⁴ Cf. BELLOSO, J. M. R. *Os Sacramentos: símbolos do Espírito*. coleção Sacramentos e Sacramentais, São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 25-29.

³⁵ Cf. BOROBIO, D. *Pastoral dos Sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 65.

*chegar o tempo da restauração de todas as coisas (At 3,21) e quando com o gênero humano, também o mundo inteiro, que está unido intimamente ao homem e por ele atingir o seu fim, será totalmente reconciliado em Cristo*³⁶. Então, a Igreja, como sinal do Reino, não será mais necessária, pois passaremos, da linguagem simbólica, à realidade consumada e definitiva.

Mas, até que isso aconteça, o povo da nova aliança caminha como sacramento visível da realidade invisível da graça de Cristo³⁷. Ela é sinal e mediação do futuro em Deus. Dessa forma, a mediação da comunidade de salvação constitui uma garantia da fidelidade a Jesus Cristo.

2.2.2. A mediação dos sinais sacramentais

A comunicação divina é sempre mediada por sinais. Já no Antigo Testamento, foi realizada por meio da aliança, do pacto de Deus com o povo de Israel (cf. Gn 9,9; Ex 2,24; Lv 26,9; Is 59,21; Jr 50,5; Ez 37,26; Ml 26,28). Também no Novo Testamento, por meio de Jesus Cristo, sacramento do encontro com Deus e da comunidade escatológica de salvação, Deus continua a apresentar-se ao ser humano, agora não mais com mediações prometidas, mas, sim, com a sua presença na pessoa de Jesus Cristo. Neste intento, a tensão escatológica é também uma realidade característica da chamada mediação, uma vez que revela e une a humanidade em Cristo.

Segundo a tradição judaico-cristã, Deus sempre se comunicou com seu povo através da mediação de sinais e gestos concretos. *“muitas vezes e de modos diversos falou Deus outrora aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos”*(Hb 1, 1-2). A história da salvação é o lugar privilegiado da Palavra profética de Deus. A história, para Israel, converte-se num

³⁶ LG, 48a.

³⁷ Cf. Cf. KLOPPENBURG, Frei B. “A Natureza e a Missão da Igreja”. op. cit., pp. 801-802.

processo que tem um fim determinado em Deus³⁸. E a história salvífica encontra, na pessoa de Jesus Cristo, seu conteúdo definitivo. Para o povo de Israel, o evento histórico está voltado para Deus, que escolhe Israel, liberta-o e o salva³⁹.

No Antigo Testamento, a Torá ganhou destaque especial, porque constituiu o sinal mais evidente da disposição e beneplácito de Deus para com o Antigo Israel. A eleição e a aliança revelam a presença de Deus entre seu povo escolhido. A história de Israel reveste-se de sentido simbólico e de esperança, porque Deus inseriu-se nela. Em tempo pós-exílico, a Torá é celebrada como memorial da presença de Javé, que caminha com o povo e, por isso, era considerada a “festa da alegria da Torá”. Nessa solenidade, os rolos eram tirados do armário e conduzidos em alegre procissão, para lembrar a todo o Israel que é o Senhor quem conduz a nação. Depois, a Torá era recolocada em seu lugar⁴⁰. Tudo isso para simbolizar a presença de Deus que caminha com seu povo. Também, no contexto da mediação, podem-se elencar os gestos simbólicos dos profetas, por exemplo, Elias, que lança o manto sobre Eliseu (cf. 1Rs 19,19-21), como sinal de sua eleição. De forma geral, pode-se dizer que toda história de Israel é construída sobre o alicerce real-simbólico da presença de Deus.

No Novo Testamento, Deus se comunicou à humanidade pela mediação do seu Filho Jesus Cristo. Ele é o Verbo divino que veio habitar no seio da história. Novamente, a historicidade torna-se critério para compreender a revelação. A história aqui não se restringe à mera conexão de fatos, mas comporta a consciência de que o próprio Jesus tinha ao situar-se diante da sua vida, dando sentido a sua entrega e assumindo-a como resposta fiel à vontade do Pai⁴¹.

O sinal mais fundamental da autocomunicação mediada de Deus consiste na encarnação do Filho. Jesus é a manifestação, por excelência de Deus e

³⁸ Cf. LATOURELLA, R. *Teologia da Revelação*. 4ª edição, São Paulo: Paulinas, 1985, pp.30-34.

³⁹ Cf. NOCKE, F. J. “Doutrina geral dos Sacramentos”. In: T. Schneider (org.), *Manual de Dogmática*. Vol. II, 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 174-175.

⁴⁰ Cf. Ibid., pp. 174-177.

⁴¹ Cf. FISICHELLA, R. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 70-71.

Schillebeeckx⁴² fala que Jesus é o lugar do encontro de Deus com a humanidade. Assim, o encontro humano realiza-se na corporeidade do Filho de Deus. A sacramentalidade só é possível pela presença do corpo que, paradoxalmente, como sinal, manifesta e vela a interioridade da realidade.

*Assim, o homem Jesus, manifestação terrestre e pessoal da graça e redenção divina, é o Sacramento Primordial, pois este homem, Filho de Deus, é querido pelo Pai como único acesso à realidade de salvação*⁴³.

Assim, é no sentido da mediação que podemos entender os sacramentos da Nova Aliança como atualização e antecipação escatológica da graça de Deus manifestada em Cristo⁴⁴. A esta comunicação divina, pede-se, por parte dos crentes, a resposta obediente da fé. Aqui entra, fundamentalmente, o papel da linguagem simbólica, pois a revelação dirigida a seres humanos é uma mensagem que une corporeidade e historicidade; fé e esperança nos bens futuros. Neste sentido, o sinal sacramental aproxima a realidade simbolizada, levando a uma experiência de antecipação e de antegoço. É por essa razão que o Concílio chama a Igreja de sacramento, sinal e instrumento do Reino escatológico: “*A Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano...*”⁴⁵.

Em outro momento, o Concílio afirma que a missão eclesial é promover, a unidade, porque ela é, em Cristo, sacramento e sinal desta união de Deus com os seres humanos⁴⁶. Nestas linhas, os padres conciliares referenciam a mediação da Igreja como canal da graça e início do Reino escatológico. Ora, a mediação da Igreja como sacramento e sinal do Reino está no centro da compreensão da tensão escatológica da nossa vocação. O Cristo que, elevado sobre a terra, chama todos à santidade, pela efusão do seu Espírito Santo vivificador, deixa a Igreja como

⁴² SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, Sacramento do Encontro com Deus: Estudo Teológico sobre a Salvação mediante os Sacramentos*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 1968, p. 21.

⁴³ Ibid., pp. 21-25.

⁴⁴ Cf. CDC, nº 1131.

⁴⁵ LG, 01.

⁴⁶ Num contexto mais sociológico a *Gautium et Spes*, refere-se sobre essa presença sacramental da unidade de toda realidade em Cristo. cf. GS, 42.

sacramento universal da salvação e, portanto, mediação entre os fiéis e o Reino prometido⁴⁷.

O que tentamos demonstrar, aqui, não foi em vista de uma teologia dos sacramentos, mas verificar como a realidade sacramental é importante para uma reta compreensão do tema fundamental da nossa pesquisa, que é explicar a tensão entre o “já” e o “ainda não” da nossa salvação em Cristo. Acreditamos que o pensamento simbólico, com suas dimensões de mediação, representa uma porta aberta para entrever todo o edifício do sétimo capítulo da *Lumen gentium*.

2.2.3. O Memorial como sinal escatológico para o ser humano

O “já” da esperança como sinal Memorial, evoca, no ser humano, uma dimensão de abertura. Sinal, aqui, implica o sentido estrito da palavra, ou seja, como algo revelador de elementos do real, pois ele é Memorial da paixão e ressurreição de Jesus Cristo, portanto, de um evento histórico e real. Esse Memorial abre-se à compreensão da esperança escatológica, porque faz penetrar na realidade da graça salvadora. Quando a comunidade celebra o Memorial do Senhor, já antecipa, para o hoje da Igreja, o que se processará plenamente na parusia⁴⁸. O Memorial que se manifesta na ação litúrgica, não é apenas uma linguagem figurativa e puramente informática, mas “já” é antegozo da radical realidade infinita que será consumada no fim dos tempos. Na escatologia conciliar, essa linguagem figurativa faz entrever a unidade da Igreja peregrina com a celeste, pois permite a comunidade de fé ter acesso ao mistério da graça. Por isso, para *F. L. Nocke*, a teologia mais recente vem descobrindo a força da

⁴⁷ É importante notar que a referência ao aspecto sacramental da Igreja não é circunstância marginal, mas faz parte do escopo temático do concílio (cf. LG, 2, 9; GS, 40, 45; NA, 4; SC, 7), pois segundo *Frei B. Kloppenburg*, era desejo de *João XXIII* apresentar a Igreja ao mundo, enfocando seu mistério de forma bem condizente com os tempos atuais, sem perder o conteúdo da tradição e sua realidade mistérica. Cf. KLOPPENBURG, Frei B. *Concílio Vaticano II*. Vol. IV Terceira sessão conciliar, Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 11-19.

⁴⁸ Cf. DE LA PEÑA, J. L.R. *L’otra Dimensión: escatología cristiana*. Madrid: Halar, 1975, pp 158-177.

expressão simbólica das figuras, como caráter analógico de todo discurso da fé, sobretudo, da escatologia⁴⁹.

O Memorial, como antecipação da realidade, caracteriza a índole escatológica da Igreja, no sentido de ser, sempre, presença sacramental da salvação do gênero humano, como bem afirma a *Lumen gentium*:

*Cristo, levantado da terra, atraiu todos a si (cf. Jo 12,32). Ressuscitado dos mortos (cf. Rm 6,9), enviou aos discípulos seu Espírito e, por Ele, constituiu seu Corpo, que é a Igreja, povo de Deus, como sacramento universal da salvação. Estando assentado à direita do Pai, opera continuamente no mundo para reconduzir toda a humanidade à Igreja e por ela ligá-la mais estreitamente a Si e fazê-la participante de Sua vida gloriosa, nutrindo-a com o próprio Corpo e Sangue*⁵⁰.

O texto conciliar propõe uma linguagem profundamente sacramental, como marca visível da nova criação em Cristo. Estes sinais sacramentais estão presente, sobretudo nos sacramentos, especialmente, no Memorial da Ceia do Senhor. No Banquete do Corpo e Sangue, a sacramentalidade da Igreja atinge seu ápice, pois, pela presença do Espírito Santo, antecipa “já”, aqui na terra, o banquete nupcial do Cordeiro. Este sinal é, por excelência, a forma de viver antecipadamente a graça reservada para o céu. Neste sentido, a vida terrena da Igreja adquire forma sacramental de prelúdio da vida plena no seio da Trindade. Ela antecipa, no mistério sacramental, a realidade esperada na plenitude dos tempos.

Para os Padres conciliares, a Igreja é sinal sacramental da salvação em Cristo, porque, nela, atua o Senhor, por meio do Espírito Santo. Essa presença sacramental é “já” antecipação escatológica da vida futura. É desta forma que o Memorial não é apenas um sinal informativo, mas antecipatório e realizador.

Como partimos da afirmação que toda realidade é sacramental, fica difícil pensar a escatologia sem o reto entendimento da força e do valor da linguagem simbólica para o discurso do sétimo capítulo. Acreditamos que, quando os padres conciliares afirmaram que a Igreja é sinal e germe do Reino, ou quando disseram

⁴⁹ Cf. NOCKE, F. J. *Escatologia*. op. cit., pp. 370-375.

⁵⁰ LG 48b.

que a Igreja é como sacramento da íntima união de toda a humanidade em Cristo, tinham em mente toda uma compreensão simbólica da realidade, pois, do contrário, esse discurso perderia sua eficácia.

A seguir, veremos que essa Igreja, desejada por Cristo, é presença que atualiza, na vida de cada pessoa batizada, o evento salvífico da morte e ressurreição de Jesus. Por ser um sinal da presença de Cristo, a Igreja é, por natureza, simbólica e sacramental. Em outras palavras, o Concílio desejou valorizar a linguagem simbólica, como espaço importante do discurso escatológico.

2.3. A esperança como princípio hermenêutico no sétimo capítulo da *Lumen gentium*

Fazendo uma análise no sétimo capítulo da *Lumen gentium*, podemos notar uma forte presença duma teologia da esperança, como fundamento da escatológica conciliar. Como podemos verificar na citação a seguir, a escatologia do Vaticano II deixa transparecer, ao logo de sua apresentação, essa conotação de esperança nas promessas escatológicas:

A prometida restauração, que esperamos, já começou em Cristo, foi impulsionada com a vinda do Espírito Santo, e continua por meio dele na Igreja – que nos faz descobrir, na fé, o sentido da própria vida temporal – à medida que vamos realizando, com esperança nos bens futuros, a obra que o Pai nos confiou no mundo, e vamos operando a nossa salvação⁵¹.

O parágrafo coloca um aceno na espera dos bens futuros, demonstrando a centralidade da esperança no quadro epistêmico do sétimo capítulo. A esperança é, por assim dizer, um princípio arquitetônico, no qual os padres conciliares apresentam o discurso escatológico da Igreja. O princípio esperança é, como bem afirma *Battista Mondin*, o fundamento hermenêutico da escatologia do Vaticano II⁵².

⁵¹ LG, 48b.

⁵² Cf. MONDIN, B. *La Chiesa Primizia Del Regno: Trattato di ecclesiologia*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1970, pp. 392-394.

A esperança, como princípio hermenêutico, vem confirmar que a escatologia do Vaticano II não é algo vazio, mítico e acidental, como se a escatologia tornasse o ser humano alienado e passivo: o princípio esperança constitui parte essencial do núcleo da mensagem cristã⁵³. Ele, no sentido profundo do termo, atesta que em qualquer tempo e lugar, o ser humano é orientado para o futuro, para o ilimitado. O ser humano é, por natureza, um ser da espera, da utopia dos projetos e da expectativa⁵⁴. Neste sentido, o Concílio aponta para uma esperança, que perpassa toda a história e todo o cosmo, como um anelar dos bens futuros, onde reinem a justiça e a paz.⁵⁵

2.3.1. O fundamento da esperança cristã no sétimo capítulo da *Lumen gentium*

Em que se funda a esperança cristã, apontada no sétimo capítulo da *Lumen gentium*? Essa pergunta orientará nosso desenvolvimento nesta etapa do trabalho, pois queremos responder em que a espera cristã encontra sua motivação. Um dado importante é observar que a escatologia do Concílio Vaticano II estrutura-se dentro da mesma lógica das antigas esperanças de Israel. O cumprimento escatológico sugerido pelo sétimo capítulo da *Lumen gentium* pressupõe a esperança como princípio hermenêutico, e este nasce da vida, missão e promessa de Jesus Cristo.

A expectativa cristã nos bens futuros, de modo claro, se funda na ressurreição de Jesus Cristo que é o “já” e do “ainda não”, da manifestação plena

⁵³ Cf. Ibid.

⁵⁴ A esperança é orientação utópica no sentido do ideal do Reino, ou seja, na trilha da vontade salvífica de Deus. Neste sentido, é importante verificar o artigo “UTOPIA” presente na edição especial da CONCILIUM de 1969, sobre escatologia. Cf. CONCILIUM, fasc. 1 Dogma, São Paulo: Herder, (1969), pp.130-145.

⁵⁵ O teólogo protestante, *Jürgen Moltmann*, assumindo a esperança como estrutura hermenêutica da Palavra de Deus propõe um novo conceito de teologia, que deixa de ser *fides quaerens intellectum*, como sempre foi chamada na tradição, para *spes quaerens intellectum*. Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3ª Edição, São Paulo: Teologia/Loyola, pp. 28-42.

da salvação em Cristo. Essa esperança toma forma concreta na ressurreição de Jesus, pois, como São Paulo diz: “*se Jesus não ressuscitou dos mortos, vã é a nossa esperança, vazia a nossa fé*” (cf. 1Cor 15, 13-20). Mas, como ele ressuscitou, temos, no céu, um sumossacerdote, capaz de interceder por nós diante de Deus (cf. 1Jo 2,1). Essa é a raiz da esperança cristã: a certeza da vitória de Cristo sobre a morte e o pecado. Assim, a esperança funda-se na promessa messiânica⁵⁶.

No Antigo Israel, a espera estava baseada na promessa. Em muitas promessas, alude-se à experiência já iniciada na história, como arcabouço do fim. Assim, por exemplo, nas promessas do Antigo Testamento, como a aliança no Sinai (cf. Gn 19, 4) e, sobretudo, na promessa feita a David (cf. 2Sm 7, 8s), exprime-se já um chão fértil à esperança. Essa confiança incondicional dos antigos estava unida a recordações das promessas passadas. Ela segue um processo, que sai do evento primário até atingir o ato prometido.

Na compreensão religiosa, a esperança une-se à profecia, pois vive da promessa nos bens futuros “já” preanunciados nos acontecimentos históricos e reais da comunidade de fé. Isso não significa que o profeta seja um adivinho ou coisa parecida: a esperança não se sustenta em fantasias e devaneios, pois parte da ação salvífica de Deus na história humana. Por outro lado, a esperança não se fundamenta simplesmente na história como tal, pois seu fundamento está na revelação de Deus, que se manifesta nos acontecimentos da história⁵⁷. Todavia é importante salientar que a presença da tensão escatológica do “já” e do “ainda não” da esperança deixa claro que Deus não é uma realidade absolutamente transcendental, e sim, um Deus revelado, que se deixa conhecer pelo ser humano. A esperança cristã apresenta-se como continuação da ação salvífica de Deus reservada para o final.

A esperança cristã, portanto, toma seu conteúdo da presença salvífica de Cristo, por meio do Espírito Santo, no seio da sua Igreja. Na ressurreição de Jesus

⁵⁶ Cf. GRELOT, P. *O mundo futuro*. São Paulo:Paulinas, 1977, pp. 48-50.

⁵⁷ Cf. NOCKE, F. J. *Escatología*. op. cit., pp. 30-32.

e no envio do Espírito Santo, são corroboradas e garantidas as bases fundamentais da esperança cristã. Por isso, a tensão escatológica da Igreja de “já” viver na última etapa da salvação sustenta a espera nos bens futuros, pois Cristo nos prometeu novos céus e nova terra. Nossa esperança enraíza-se na pessoa de Jesus Cristo, como primícias dos bens eternos e esperança inabalável.

A esperança fundada no mistério pascal de Cristo é o princípio hermenêutico para entender todo o edifício construído pelos Padres conciliares, para apresentar a escatologia como realidade transversal, em todas as dimensões da eclesiologia conciliar. Essa esperança é promessa “já” manifestada, que cresce e se desenvolve até atingir a plenitude da esperança. Aqui, se entende o “ainda não” da esperança, salientada pelo parágrafo de número 48 da *Lumen gentium*. Portanto o fundamento da esperança cristã encontra-se nas promessas de Cristo e, ao mesmo tempo, na certeza de que “ainda não” atingimos a consumação plena.

2.3.2. O princípio hermenêutico da esperança

A tensão escatológica, que aparece claramente na escatologia do Vaticano II, é bem justificada, se observada a partir do viés da esperança, pois a escatologia conciliar descobre, no futuro, não somente um fim distante e distinto da Igreja, mas um caminho aberto a percorrer. Uma escatologia, que se descobre objetivamente em tensão para o *Éschaton*, converte-se em teologia da esperança. *“Sua matéria de estudo já não é unicamente a meta esperada, senão também a esperança que move para esta meta. Tal escatologia já não é discurso sobre o fim, mas, sim, também, discurso sobre o presente, no horizonte da consumação esperada.”*⁵⁸

A prometida restauração em Cristo autoriza os Padres conciliares a falar de uma esperança firme e segura. O Reino de Deus, realizado na pessoa de Jesus Cristo, é a certeza da nossa esperança; a ressurreição de Jesus é a salvação futura:

⁵⁸ Ibid., p.15.

Cristo ressuscitou dos mortos como primícias daqueles que adormeceram (cf. 1Cor 15, 20), nossa esperança não decepciona, pois ela está enraizada nas promessas de Deus, pois na esperança é que fomos salvos, e a salvação é objeto de esperança (cf. Rm 8,22-25)⁵⁹.

O acento escatológico da esperança nos bens futuros revela o caráter provisório da comunidade peregrina. A esperança, neste sentido, torna-se essencial para entender a dialética entre a primeira e a segunda vinda de Jesus. O “já” e o “ainda não” ficam mais evidentes, quando entrelaçados na esperança messiânica do novo céu e da nova terra. Desta forma, pode-se notar que a esperança é o escopo no qual os Padres buscam unir a tradição bíblica acerca da esperança prometida e a fé vivida das comunidades cristãs⁶⁰.

Com a doutrina do Vaticano II, a escatologia é descrita como abertura ao futuro, já presente em mistério. Vista pelo viés da esperança, a escatologia conciliar desmonta aquela imagem de fim trágico da vida além da morte e se transforma numa expectativa daquilo que vem, ou seja, da esperança que acompanha o chamamento de Cristo. Mas essa perspectiva é vivida como processo de estar na meta e em busca da meta, isto é, contém uma dimensão real acessível à fé⁶¹. Nessa lógica, a espera une o movimento de busca na fé e a certeza da promessa. Disso é que emerge o papel da Igreja como lugar-tenente da antecipação da plenitude da esperança, pois é motivo de perseverança a confiança na promessa do Senhor (cf. Tg 5,7-8; 2Pd 1,11-19; Hb 10,25).⁶²

O “já” e o “ainda não” da plenitude da salvação revelam uma esperança autenticamente cristã, pois essa expectativa se enche de certeza, uma vez que nossa esperança está no nome do Senhor Jesus Cristo. É visível a correlação entre o futuro e o que já aconteceu na história humana de Jesus. A esperança como

⁵⁹ Cf. BENTO XVI. Encíclica *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, pp. 1-6.

⁶⁰ Com o avanço da teologia bíblica, principalmente, pelo viés protestante de K. Bart, a teologia e, conseqüentemente, a escatologia, revestem-se de contornos mais próximos a esperança da primeira comunidade de Jerusalém. Cf. HEINZ, H. *O Futuro da Esperança no Mundo Contemporâneo*. In: AAVV. *A Esperança Cristã*. São Paulo: Cidade Nova, 1992, pp.51-55.

⁶¹ Cf. MEDARD, K. *A Igreja: op. cit.*, p.87.

⁶² Cf. LEPARGNEUR, H. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974, pp. 20-22.

princípio hermenêutico envolve, na sua dinâmica, o presente e passado, em abertura dialética ao futuro⁶³. Neste sentido, o texto conciliar fala da escatologia como esperança eterna, sem as imagens aterradoras dos antigos tratados. A esperança anunciada no sétimo capítulo se apresenta como utopia em tempos de desesperança, confiança ante os desafios da fé e do testemunho de uma vida comprometida com Jesus de Nazaré. A escatologia conciliar traz à tona uma esperança de salvação, que nos atinge já, aqui, na história deste mundo, a qual não acaba com o fim da vida terrena, mas se abre ao infinito de Deus. Com razão, o Concílio fala de antegoço dos bens reservados para o fim:

Unidos, pois, a Cristo, na Igreja, e marcados pelo selo do Espírito Santo, 'que é o penhor da nossa herança' (cf. Ef 1,14), chamamo-nos e na realidade somos filhos de Deus (cf. 1Jo 3,11), mas não aparecemos ainda com Cristo na Glória (cf. Cl 3,4), na qual seremos semelhantes a Deus, porque O veremos tal como Ele é (cf. 1Jo 3,2).⁶⁴

O princípio da esperança assume um lugar proeminente na teologia conciliar, porque realça a índole escatológica da vocação da Igreja como comunidade escatológica de salvação. Como afirma *Battista Mondin*, a esperança anunciada na *Lumen gentium* quer ser iluminação, e não, alienação na vida presente⁶⁵. É por isso que a esperança torna-se princípio hermenêutico à índole escatológica da *congregatio fidelium*, que encontra, na ressurreição de Jesus Cristo, sua meta e seu acabamento.

Mais do que responsabilidade com o mundo presente, o princípio hermenêutico da esperança reforça a adesão do ser humano no mundo: “*Viver o carisma escatológico que nos é dado no batismo, sancionado pelo sacramento da confirmação, nutrido e sustentado pelo memorial da Eucaristia, não é então uma fuga mundi, mas antes uma prática e uma presença no coração da vida temporal como um todo do mundo criado por Deus, à luz do Reino que está no meio de nós (cf. Lc 17, 20-21)*”⁶⁶. Falando de uma esperança que não é alienante, o Concílio,

⁶³ Cf. HEINZ, H. *O Futuro da Esperança no Mundo Contemporâneo*. op. cit., pp.51-53.

⁶⁴ LG, 48d.

⁶⁵ Cf. MONDIN, B. *La Chiesa Primizia Del Regno: Trattato di ecclesiologia*. op. cit., pp. 392-394.

⁶⁶ Lina BOFF. “Índole Escatológica da Igreja Peregrinante”. In: *Revista Atualidade Teológica*. fasc. 13, ano VII, Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO (2003), p. 19.

ainda, declara que a missão no mundo faz parte da fidelidade a Jesus Cristo⁶⁷. A Igreja somente é continuadora da missão do Mestre, à medida que vai realizando, com esperança nos bens futuros, a obra que Deus lhe confiou no mundo: unir, numa só família, todos os filhos e filhas de Deus⁶⁸.

2.3.2.1. No centro da esperança, está a vinda do reino

Como nossa esperança é sempre em relação aos bens futuros, então a escatologia conciliar nos faz entrever que essa promessa consiste na vinda do Reino de Deus. O Reino de Deus é o centro da mensagem de Jesus: *“o tempo está realizado e o Reino de Deus está próximo. Converti-vos e crede no Evangelho”* (Mc 1,15). Ora, a esperança no Reino carrega, proporcionalmente, a presença dos bens futuros, mesmo que imperfeitamente⁶⁹. O anúncio da esperança no Reino comporta mudanças reais de condição humana e a possibilidade de ingresso no mundo futuro⁷⁰. Por isso, o Concílio fala de “já” sermos atingidos pela graça, mesmo que de forma limitada. A restauração esperada “já” começou em Cristo e vai continuando pela ação do Espírito, por meio da Igreja, continuadora da missão do Filho de Deus⁷¹.

Essa expectativa no Reino futuro mas “já” presente de certa forma faz, da comunidade cristã, não somente uma sociedade terrena, mas imagem e sinal sacramental da sociedade celeste. Baseado nesta esperança escatológica, o sétimo capítulo encontrou elementos para afirmar a unidade dos fiéis peregrinos com os

⁶⁷ cf. LG, 48.

⁶⁸ cf. LG, 48c; GS 40-41.

⁶⁹ Cf. GRELOT, P. *O mundo futuro*. op. cit., p. 48.

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 49.

⁷¹ Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid: Ed. Catolica, 1968, p. 548; KLOPPENBURG, Frei B. *Concílio Vaticano II*. op. cit., p. 14.

que estão na glória⁷². A espera nos bens futuros comporta uma relação íntima entre Reino de Deus e o povo da Nova Aliança.

A promessa da vinda do Reino é central no discurso escatológico e toma forma de esperança “já” iniciada na vida concreta da Igreja peregrina. Os Padres conciliares aludem acerca dessa espera confiante, quando asseguram que, “*unidos, pois, a Cristo, na Igreja, e marcados pelo selo do Espírito Santo, que é o penhor da nossa herança (cf. Ef 1,14), chamamo-nos e, na realidade, somos filhos de Deus (cf. 1 Jo 3,1), mas não aparecemos ainda com Cristo na glória (cf. Cl 3,4)...*”⁷³.

A promessa do Reino, portanto, faz parte da raiz da esperança cristã. A expectativa da segunda vinda de Jesus, na qual se consumará definitivamente o Reino de Deus, visa decididamente ao mundo futuro, que já começa aqui. O Reino anunciado é, de certa forma, já vivido nas relações pessoais e comunitárias. A esperança no Reino tem como objetivo elucidar a vida nova em plenitude que nos aguarda. Por isso, essa esperança comporta um objeto pessoal e comunitário, que tão bem o Concílio explanou, sobretudo, nos números 49 e 50 da *Lumen gentium*. Esse objeto é a promoção do Reino. É nesse sentido que o princípio esperança tornar-se hermenêutico para todo o sétimo capítulo da Carta Magna do Vaticano II.

2.3.2.2. O Espírito Santo no coração da esperança cristã

É importante perceber que a esperança cristã nutre-se da força do Espírito Santo, que dinamiza a Igreja, para que ela não fique inóspita e sem vida. O Espírito Santo guia a comunidade de salvação à meta final. Pela presença do Espírito, a Igreja leva os cristãos, no presente, a experimentarem, desde agora, a

⁷² Cf. LAURENTIN, R. *L'enjeu du Concile: Bilan de la Troisième Session*. Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 29-32.

⁷³ LG, 48d.

esperança como promessa de salvação. Assim, os cristãos, enquanto fundamentam suas utopias na força do Espírito de Jesus, vivem, na fé, a esperança anunciada.

A presença eficaz do Espírito comporta, na esperança escatológica conciliar, uma expectativa e uma certeza: uma novidade que está para vir e a segurança de que tal esperança “já” se deleita como primícias do Espírito. A escatologia conciliar supera, assim, a dicotomia entre a indiferença ao mundo e a busca do Reino escatológico. A plena salvação, que é anunciada, ao mesmo tempo é também experimentada na fé e no amor⁷⁴. Por isso, São Paulo falava que nossa esperança é cheia de imortalidade, pois, nela, é que fomos salvos (cf. Rm 8,24), e estamos aguardando, no Espírito do Senhor, a nossa vitória final.

Nesse sentido, a esperança é abertura ao horizonte infinito de Deus. Nossa história traz lampejo desses bens, como sinal do mundo novo na Igreja peregrina. O cristianismo, nesse sentido, só existe como tensão entre o anúncio e a realização; entre a promessa e a presença do Espírito. Descuidar dessa dimensão da natureza eclesial pode lançá-la numa corrida sem sentido. É importante lembrar que *“o caráter escatológico, cujo dinamismo é exercido entre o provisório e o definitivo, é condição normativa para qualquer possível avaliação teológica da esperança”*⁷⁵.

Fica clara a relevância do papel da esperança na escatologia na *Lumen gentium*. Os Padres conciliares propuseram o princípio esperança, não como uma espera passiva, mas sim, como uma tensão escatológica que exige não descuidar das responsabilidades, mas sim, preparar, neste mundo, a obra que o Pai nos confiou (cf. LG 48b), lançando bases para um diálogo escatológico que, de fato, produza frutos para toda a Igreja.

⁷⁴ Cf. HEINZ, H. *O Futuro da Esperança no Mundo Contemporâneo*. op. cit. pp.54-55.

⁷⁵ PIAZZA, O. F. *A Esperança: Lógica do Impossível*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 139-140.

2.3.2.3. A esperança cristã no horizonte da história humana

A esperança gera um caráter substancialmente aberto ao futuro; tal dimensão cria a superação drástica entre tempo “cósmico” e tempo “histórico”, e põe em evidência o reconhecimento explícito da necessidade que o ser humano tem de transcendência, impondo uma leitura da escatologia em sentido progressivo e complexo, que não diz respeito apenas ao futuro distinto do mundo mas, sobretudo, ao presente na direção do futuro⁷⁶. A história, nesse sentido, é enriquecida por um sentido espiritual e divino, tornando-se história da salvação.

Como afirma K. Löwith: o futuro escatológico, como fim último, torna-se centro de referência da história, e oferece um esquema de ordenamento progressivo de grande significação. A esperança cristã não se traduz apenas como termo final do curso da história, mas articula esse mesmo trajeto e lhe dá direção, mediante um fim determinado: a salvação de toda criação em Cristo. A direção escatológica desse futuro aponta para a esperança em Deus, como caminho e como termo final do homem, da história e do cosmo⁷⁷.

A esperança como dimensão essencial na escatologia da história encontra sua fundamentação nas palavras do Concílio: “*quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas (cf. At 3,21), e quando com o gênero humano, também o mundo inteiro, que está unido intimamente ao homem e, por ele, atingir o seu fim, será totalmente reconciliado em Cristo (cf. Ef 1,10; Cl 1,20; 2Pd 3,10-13)*”⁷⁸. Tal alusão demonstra que a esperança cristã não é apenas espera para um grupo reduzido, mas, sim, perspectiva de renovação também do mundo e da história. Isso acontece porque Jesus, entrando na história humana, faz dela lugar da manifestação da redenção e do amor de Deus por toda a criação.

⁷⁶ Cf. Ibid., pp. 140-141.

⁷⁷ Cf. LÖWITH, K. *Significato e fine della Storia*. Milano: 1989, p. 38.

⁷⁸ LG, 48a.

Essa esperança final da história não é irreal, porque a Igreja, imersa em Cristo, leva seus filhos a participar “já” dessa esperança, reservada ao final dos tempos. Assim, o mistério é inserido na história e a escatologia, imersa no mistério da Igreja, leva todos os cristãos a experimentarem a esperança como realidade de fé. Isso faz-nos entender a intenção do Concílio em unir a esperança final com as realidades concretas da vida cristã: vivendo na fé e na esperança a futura consumação, o ser humano cria confiança na promessa do Senhor e transforma a história em lugar-tenente da ação salvífica de Deus.

Assim, dentro da nossa história, a esperança final é uma realidade que se pode tocar como que num véu. Baseado nesta ideia, *H. Küng* fala que a morte e a ressurreição de Jesus são “já” reconhecimentos da ação escatológica de Deus, que ilumina a vida terrena e, por conseguinte, toda a história. Tal ação clarifica o presente e aponta ao futuro “ainda não” vivido na fé. Dessa forma, o novo é mesclado no presente: o reino acontece aqui, neste mundo, como sinal e sacramento da futura realidade com o Senhor⁷⁹.

2.4. Conceituando o “já” e o “ainda não”

A escatologia é o estudo das questões referentes às coisas últimas ou, como é conhecida, o estudo dos novíssimos. Essa compreensão no Vaticano II foi amplamente refletida no sétimo capítulo da *Lumen gentium*, em que os padres, utilizando a tradição e o magistério anteriores, aplicaram o conceito escatológico numa dupla dimensão: uma dimensão real e concreta, relativa a este mundo, no qual se insere a Igreja peregrina; e, outra, em cuja pregação eclesial sustenta sua autoridade, isto é, na esperança última. Essa atitude conciliar não só trouxe a escatologia para dentro da teologia, mas lhe deu status de necessidade no campo da hermenêutica eclesial, visto que, a partir desse viés, são compreendidas a natureza e a missão da Igreja.

⁷⁹ Cf. KÜNG, H. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1968, pp.90-100.

A escatologia, como perspectiva de toda a Teologia, faz parte do ordenamento global de toda a teologia conciliar⁸⁰. No entender do Concílio, a escatologia constitui um princípio formal, no qual todos os enunciados teológicos se apoiam, pois, no cristianismo, a escatologia está presente do início ao fim⁸¹. Porque não se entende o futuro do ser humano como destino em Deus, se esse destino “já” não for dado como realidade principiada em Deus, e “já”, de certa forma, vivenciada pelos sujeitos.

Para os Padres conciliares, portanto, a escatologia do Vaticano II deveria tornar visível essa dupla realidade da fé eclesial: a tensão entre a Igreja presente e a Jerusalém celeste. Por isso, foi muito enfatizada pelo Concílio a índole escatológica da Igreja, como tensão entre o “já” da salvação e o “ainda não” da plenitude da esperança. Assim, os conceitos “já” e “ainda não” são imprescindíveis para nosso trabalho.

Falar de “já” e “ainda não” equivale a refletir sobre duas dimensões de uma mesma realidade. Quando os Padres conciliares apontam a tensão escatológica da salvação como uma realidade “já” iniciada e presente na Igreja pela força do Espírito Santo, eles estão afirmando que essa realidade da graça divina não é algo para fora da vida eclesial, mas, sim, experiência a ser sentida agora. Porém, ao mesmo tempo, essa realidade se confronta com a situação ambivalente da Igreja, que, mesmo sendo chamada à santidade e justificada em Cristo, caminha neste mundo de pecado e imperfeição. Ora, tal constatação pressupõe que essa salvação possui uma dimensão “ainda não” alcançada. Essa dupla dimensão não consiste em duas realidades, mas uma única. É neste sentido que o “já” e o “ainda não” são estruturas reais de uma única promessa.

Portanto, quando no trabalho falarmos de “já” e “ainda não”, estaremos sempre nos referindo a essa unidade dual, que nos autoriza a afirmar a Igreja como tensão, entre possuir a promessa e esperar o prometido. O “já” e o “ainda não” da plenitude da salvação seriam, então, o ponto de contato entre a promessa

⁸⁰ Cf. LAVATORI, R. *Il Signore Verrà nella Gloria: L'escatologia alla luce del Vaticano II*. Bologna: Grafiche Dehoniane, 2007, pp. 19-21.

⁸¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*. op. cit., pp. 29-33.

e a realização. Esse aspecto descreve a proximidade da salvação, sem esgotá-la; apontando-a, sem, no entanto, enquadrá-la em esquemas doutrinários. Nesse sentido, o “já” e o “ainda não” aproximam o presente e o futuro da esperança cristã: isso significa um *Éschaton*, como um fim “já” presente⁸².

Assim, podemos inferir o “já” e o “ainda não” como uma única ideia que expõe, literalmente, a realidade da Igreja: ser sinal escatológico da salvação, manifestada em Cristo, e, ao mesmo tempo, unindo, numa só família, todo o povo de Deus disperso. Por isso, quando separarmos o “já” do “ainda não”, neste trabalho, é para explicar como essa salvação futura “já” se manifesta no presente, e como esse presente é garantia da esperança futura.

Assim o “já” e o “ainda não” são modos de discorrer da mesma promessa, pois aquilo que é descrito como plenitude futura o é já sentido e reconhecido na manifestação da graça salvadora. Uma vez que podemos experimentar a atualidade da salvação, também o seu futuro é certo e seguro: começou com Jesus, e, com ele na Igreja, por meio do Espírito Santo, chegará à plenitude. O que Deus faz no presente é sinal escatológico do que Ele fará no futuro. A partir desse objetivo futuro da esperança da salvação, Deus não apenas começa a salvação, mas “já” manifesta a sua plenitude: o ser humano é chamado, no presente, a uma decisão radical; e, o presente, “já” é para, cada fiel, um caminho de decisão, ou seja, é a participação no “ainda não” da salvação⁸³.

2.5. Conclusão

A tentativa deste capítulo foi construir um caminho que ajudasse o leitor a adentrar na profundidade da teologia do sétimo capítulo, tendo como pressuposto, a sacramentalidade da Igreja e a esperança cristã, na forma de tensão

⁸² Cf. KÜNG, H. *La Iglesia*. op. cit., pp. 88-89.

⁸³ Cf. Ibid., pp. 102-104.

escatológica. A sacramentalidade da vida equivale a construir uma via na qual o encontro com o sagrado se abre numa contínua comunhão do humano consigo, com os outros, com a natureza e, principalmente, com Deus. A sacramentalidade da vida põe em evidência o encontro com o mistério de Deus: O encontro caracteriza-se por implicar a ascensão à transcendência. O encontro ou a relação com o mistério é vivido pelo que crê como um estar na presença desse mistério, mesmo que seja em forma imperfeita⁸⁴.

Falar do aspecto sacramental da vida é apresentar a vida numa chave de esperança, aberta ao *Éschaton* como confiança inabalável em Deus. Se os sacramentos são ação de Deus, que distribui a graça de Cristo, é claro que a vida e este mundo possuem um papel simbólico e antecipatório da vida futura que nos espera. Recuperar isso é dar sentido à vida presente, como antecipação escatológica do Reino de Deus, já experimentado sacramentalmente, mas não plenamente realizado. A vida sacramental, neste sentido, revitaliza a tensão escatológica da Igreja, pela índole de ser, em figura, aquilo que já somos, mas não possuímos em plenitude.

⁸⁴Cf. MARDONES, J. M. *A vida dos Símbolos: A Dimensão Simbólica da Religião*. São Paulo: Paulinas, pp. 112-113.