

### 3. A teologia do sétimo capítulo à luz do “já” e do “ainda não” da plenitude da salvação

A teologia do sétimo capítulo da *Lumen gentium* é uma verdadeira riqueza teológica, no que tange a uma síntese da escatologia eclesial, presente em toda a Constituição Dogmática *De Ecclesia*. Neste capítulo, apresentaremos o caráter escatológico da Igreja peregrina, em unidade com a Igreja celeste. Enfocaremos, principalmente, os números 48 a 50, dando uma ênfase sempre maior ao 48, pois, nele, encontramos, de forma compilada, todo o arcabouço da escatologia conciliar.

Não queremos tratar neste momento da análise semântica do texto; não é pretensão deste capítulo dissecar os números detalhadamente, mas apenas levantar reflexões possíveis que emanam dos parágrafos em questão. Nosso desejo é construir um caminho, a fim de verificar como a teologia do sétimo capítulo relaciona a tensão escatológica em todas as suas afirmações, para, daí, perceber a renovação que trouxe esse capítulo para toda a eclesiologia pós-conciliar.

Nosso intento será destacar a frase paradigmática do Concílio que afirma: “*A Igreja peregrina, em seus sacramentos e em suas instituições, que pertencem a este tempo, leva consigo a imagem deste mundo que passa e ela mesma vive entre as criaturas que gemem e sofrem entre dores de parto até o presente, esperando a manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8,19-22)*”<sup>85</sup>. Nossa pesquisa versará pelo entendimento da índole escatológica da Igreja, na sua tensão entre o “já” e o “ainda não” da plenitude da nossa salvação.

Neste capítulo, portanto, primaremos por uma linguagem aberta, tendo a preocupação de construir um caminho sólido, que faça o leitor entrever o alicerce, para compreender melhor o que desejamos apresentar como dinamismo do “já e do “ainda não” da escatologia do sétimo capítulo da *Lumen gentium*. Para isso, estudaremos a Igreja peregrina em sua tensão, rumo à consumação na Jerusalém

---

<sup>85</sup> LG, 48c.

celeste. Vamos tomando consciência de que esses “já” e “ainda não” da índole da comunidade de fé é, primeiramente, experimentados na santidade, da qual toda Igreja está chamada a participar. Esta santidade, por sua vez, sugere um profundo sentimento de humildade e abertura à verdade. Neste ínterim, reconhece a primazia, a centralidade e a essencialidade de Cristo, porque n’Ele, a salvação esperada já começou, e a consumação já se vislumbra, pois Ele, levantado da terra, atraiu todos a si<sup>86</sup>. Nesta convicção, os Padres defendem que o fim da toda realidade está, marcadamente, vinculado a Cristo.

Desta convicção acima apresentada, nasce, segundo o Concílio, uma dupla missão; a primeira, para toda a Igreja: ser sinal e sacramento da íntima unidade e comunhão de todo gênero humano com Deus criador e salvador. E depois, cada cristão é chamado a assumir, na sua vida, essa responsabilidade de tornar Cristo e seu plano de amor conhecido e amado.

Para demonstrar essa unidade e sacramentalidade da Igreja peregrina, apresentaremos, no final do capítulo, como essa tensão escatológica aparece nas relações da Igreja celeste com a peregrina, sobretudo, aprofundando a comunhão nos bens espirituais como fator importante nesta construção. Daremos destaque à dimensão escatológica da liturgia sobretudo, a Eucaristia porque é, através dela, que a Igreja peregrina expressa, mais visivelmente, sua comunhão com os fiéis que vivem na glória.

Ainda, veremos como são aplicadas essas reflexões no contexto do “já” e do “ainda não”, dando ênfase ao dinamismo escatológico da Igreja peregrina, para, munidos destas relações, o leitor e a leitora possam encontrar, no capítulo seguinte, um quadro epistêmico capaz de facilitar o desenvolvimento da compreensão da índole escatológica da Igreja, que é o tema transversal desta dissertação.

---

<sup>86</sup> Cf. LG 48a.

### 3.1. A Igreja peregrina em busca da sua consumação

Encontramos, logo no início do sétimo capítulo da *Lumen gentium*, uma confissão humilde da condição da Igreja peregrina, reconhecida como uma instituição em caminho de santidade, que somente alcançará sua perfeição no tempo da restauração de todas as coisas. Ora, isso corresponde a afirmar que a comunidade cristã, enquanto caminha neste mundo, não pretende possuir a salvação em sua perfeita realidade<sup>87</sup>. Tal consciência exige uma forte convicção de humildade e simplicidade, no tratamento com todas as estruturas humanas deste mundo<sup>88</sup>. Essa atitude do Concílio gerou um processo de abertura, uma vez que, ao reconhecer-se como santidade imperfeita, sinal limitado da plenitude da salvação, coloca-se na esteira da história e reconhece que as vicissitudes da vida terrena são limitações reais que a obrigam ao diálogo respeitoso e cordial com o mundo e com todas as realidades pertinentes ao ser humano<sup>89</sup>.

A certeza da salvação “ainda não” alcançada lança a comunidade de fé na esperança final, ao mesmo tempo em que também a coloca na trilha de Deus, uma vez que ela reconhece Cristo como a origem de sua força e vitalidade. A confissão da imperfeição é “já” caminho de santidade, pois, ao reconhecer-se limitada, ela se sente infinitamente chamada ao amor e à verdade, condições indispensáveis à santidade perfeita.

A limitação do “ainda não” da plenitude da salvação afeta toda realidade eclesial e não apenas uma parcela dela<sup>90</sup>. A confissão humilde de fé feita pelos

---

<sup>87</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. In: CASIMIRO M. G. *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1976, p. 885.

<sup>88</sup> Cf. RIUDOR, I. Vaticano II: Documentos, enciclopédia conciliar, historia douctrina. Editorial Regina, 1971, 108-113; Cf. KLOPPENBURG, Frei B. *Concílio Vaticano II*, op. cit., pp. 11-14.

<sup>89</sup> Cf. PHILIPS, Mons. G. *A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II*. Tomo I, São Paulo: Herder, 1968, pp. 50-70.

<sup>90</sup> Cf. GABÁS, R. *Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial*. op. cit., pp. 884-885.

Padres conciliares no sétimo capítulo constitui um novo direcionamento da Igreja como um todo: reconhece que, mesmo tendo todos os meios de salvação, está em caminho de salvação. Assim, a Igreja, ao confessar-se santa e pecadora, coloca sua segurança em Cristo e no Espírito Santo. A santidade perfeita é sempre um anelo que repousa em Deus, fonte e sentido último da vida eclesial<sup>91</sup>.

### 3.1.1. A santidade na Igreja implica o “já” e o “ainda não” da promessa final

A Igreja é santa, pois nela está, indefectivelmente, Cristo, sumamente santo<sup>92</sup>. Estando na comunidade de fé, Cristo continua agindo, por meio dela na força do Espírito Santo. Porém esse Povo de Deus consta de membros pecadores e imperfeitos que, portanto, faz dela também pecadora<sup>93</sup>. A tensão entre ser indefectivelmente santa e historicamente pecadora faz, da Igreja, uma realidade complexa.

Todos os que ingressam pelo batismo são chamados à santidade, como bem lembra o Concílio na *Lumen gentium*. Ora, tal convite faz o cristão sentir interiormente um forte desejo de estar com Deus e senti-lo na sua vida de fé. O fiel sente a mão poderosa de Deus a guiá-lo, porém, o pecado, como força contrária, arrasta-o para longe do Senhor. Como diz Paulo “*tem-se um espinho na carne a esbofetear constantemente*”<sup>94</sup>. A realidade é que sentimo-nos impelidos às vezes ao pecado e sucumbimo-nos, todavia Deus infundiu em nossos corações o bem, a verdade e a santidade.

Experimentamos o pecado e a graça; a salvação e a tentação para o mal. Vivemos constantemente na tensão entre o “céu” e o “inferno”. O bem e o mal

<sup>91</sup> Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., pp.548-558.

<sup>92</sup> Cf. JOUNEL, P. *Culto aos Santos*. In: SARTORE, D. & TRIACCA, A. M. Dicionário de Liturgia. Paulinas: São Paulo, 1992, pp. 1110-1115.

<sup>93</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 884-885.

<sup>94</sup> 2Cor 12, 7.

moram em nós, que somos seres simbólicos e diabólicos, possuímos a vida e a morte dentro do mesmo movimento ascendente para Deus.

Durante nossa vida mortal, experimentamos a salvação, mas como essa experiência está mesclada pela situação atual terrenal, não a tomamos plenamente. Por isso, a salvação nos é concedida num processo de abertura ao amor divino. Os homens estão sempre necessitados da graça salvadora de Deus, pois, continuamente, vivem na tensão escatológica de “já” viverem no tempo da restauração, mas não possuem a plenitude da salvação<sup>95</sup>.

Neste sentido, a santidade constitui mais que uma promessa: consiste num contínuo desejo de salvação, que somente encontra seu fim em Cristo. Em Cristo, Deus-homem, permanecendo indefectivelmente santo, santifica a Igreja, que criou por seu amor. É nesta certeza que ela busca seu crescimento, na santidade e no conhecimento de Deus. Por isso, está sempre necessitada do perdão e da ação salvadora de Deus.

Enquanto espera o tempo final, alimenta-se através dos sacramentos, principalmente, da Eucaristia buscando ser santa como Deus é santo. A santidade é a sua meta. Seu objetivo é levar todos a uma vida santa e irrepreensível. Nessa luta da santidade contra o pecado, sentimos nossa fragilidade e imperfeição, mas também, nela, manifesta nossa força e esperança. O humilde reconhecimento desta situação coloca-a no caminho seguro para Deus, pois ela não é perfeita: caminha, como peregrina em vista da perfeição. Assim, a Igreja do Vaticano II, ao afirmar sua imperfeição, reafirma sua ilimitada confiança em Deus, autor e princípio da santidade, da verdade e da perfeição. A santidade torna-se, assim, projeto que manifesta a tensão escatológica do “já” e do “ainda não” da santidade perfeita a qual a comunidade de fé é chamada a alcançar. Enquanto isto está sendo processado, a atitude humilde e busca da verdade são sempre os caminhos mais seguros para ela ser fiel a Cristo e alcançar o estado perfeito de uma vida santa.

---

<sup>95</sup> Cf GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 886-889.

### 3.1.2. O “ainda não” da Igreja peregrina sugere o serviço humilde da verdade

A confissão humilde em reconhecer-se como realidade “ainda não” consumada, constantemente necessitada da ação salvadora de Deus, desperta a consciência da busca constante no serviço humilde da verdade. Esse desejo da verdade baliza a trajetória da comunidade de fé, pois, pelo desejo da verdade, a Igreja alimenta sua esperança, porque sabe que essa meta não é fictícia, mas real, porque repousa na revelação do próprio Deus. A verdade prospectada baseia-se na palavra de Deus: “*eu sou o caminho a verdade e a vida*” (Jo 14,6).

A comunidade de fé conserva a revelação de Cristo, e, por isso, a verdade, defendida pelo magistério supremo, está referida sempre a Jesus. Contudo existe uma distância considerável entre a revelação objetiva contida nas palavras de Jesus e a inteligência subjetiva que dela possuímos. Disso podemos dizer que cada fiel peregrino está na verdade, mas, ao mesmo tempo, também a caminho da verdade total. Ora, como a vocação à santidade é um estar na meta e, ao mesmo tempo, em busca da meta, também no campo da verdade acontece a mesma coisa. A Igreja possui a verdade, mas ainda busca alcançar a totalidade da compreensão e da interpretação dessa verdade.

Ao que parece, a verdade, mais que um poder a ser exercido e defendido, acima de tudo, deve ser um serviço humilde de busca ilimitada de compreender melhor a pessoa de Cristo, a sua palavra e os seus ensinamentos. A verdade, enquanto caminho para Deus, comporta o amor como referencial último, e esse amor traduz-se em convivência, diálogo e respeito entre os irmãos. Não é à toa que o Concílio afirma que a Igreja é chamada a reunir todos os filhos de Deus numa só família:

*Todos, com efeito, os que somos filhos de Deus e constituímos em Cristo uma só família (cf. Hb 3,6), ao unirmo-nos em mútua caridade e louvor*

*unísono à Trindade Santíssima, realizamos a vocação própria da Igreja e participamos, com gozo antecipado, na liturgia da glória consumada*<sup>96</sup>.

Promover a caridade mútua atenua os efeitos do poder e abunda o sentido do serviço ao Reino, eis aí a busca da verdade de Cristo. Assim, a comunidade de fé realiza sua própria vocação, de antecipar a glória consumada da família de Deus, reunida na busca humilde do amor e da verdade<sup>97</sup>.

A verdade é sempre um serviço de amor, e, como tal, deverá ser exercido com extrema simplicidade. Por isso, o início do sétimo capítulo da *Lumen gentium* tem suma importância em todo o desenvolvimento pós-conciliar. Mas esse serviço amoroso da verdade encontra muitas limitações; por exemplo: o ministério hierárquico que, na consciência de Cristo, é um serviço amoroso (cf. Jo 13, 1-15), pode converter-se num poder temporal que subjuga os homens, num clericalismo absolutizante, sem dinamismo e sem amor, defensor de letras mortas, ao invés da vida. O serviço da verdade está, portanto, unido à vocação de ser santo, que é sempre um projeto diário e constante em promover a vida do Reino.

O reconhecimento da limitação, da imperfeição e do pecado torna-se uma via de conversão em qualquer estágio da existência. Na Igreja, é a mesma coisa: quando ela reconhece sua condição “ainda não” plenamente consumada da esperança final em Cristo, toma consciência da necessidade de construir um caminho que a leve até à fonte da salvação<sup>98</sup>. A humilde confissão da escatologia conciliar converte-se, neste sentido, num referir-se a Jesus Cristo como origem e modelo da verdade. E, como o reconhecimento da limitação implica um conhecimento do ilimitado, o Concílio pode falar de antegozo e prelúdio da salvação “já” aqui na terra.

A escatologia do Vaticano II é, portanto, uma confissão de fé da Igreja peregrina na pessoa de Jesus Cristo, que continua agindo no Espírito Santo no seio

---

<sup>96</sup> LG, 51b.

<sup>97</sup> O destino escatológico da Igreja e sua vocação é levar toda a realidade ao mistério da Trindade. A participação antecipada do mistério de Deus efetiva-se pelo amor mútuo no serviço da verdade. Cf. BRANCATO, F. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002, pp. 60-61.

<sup>98</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 886-887.

dela. Tal confissão de fé põe abaixo um pensamento triunfalista da fé cristã e, ao mesmo tempo, quebra o inflexismo por parte de alguns membros, tanto da hierarquia como do laicato, porque a revelação objetiva não se esgota na interpretação subjetiva da Igreja. Isso abre espaço para o ecumenismo e o diálogo com o mundo, duas grandes preocupações do *Papa João XXIII*<sup>99</sup>.

Desta busca humilde da verdade, o fiel descobre que, somente em Cristo, está seu centro vital. Por isso, Jesus Cristo é o núcleo, em que a criação e tudo que existe encontra seu fim, ou seja, é o cerne da perfeição de todas as coisas.

### 3.2. Cristo: centro da perfeição de todas as coisas

A Igreja, como obra maravilhosa de Deus, tem uma missão, que somente chegará ao seu término quando todas as coisas forem restauradas em Cristo<sup>100</sup>. Para tanto, essa grande família do Povo de Deus, unida no Espírito Santo, prepara-se através das vicissitudes dos tempos, e, de forma lenta, constrói, nesta etapa da história da salvação, a sua consumação final: “*à medida que vamos realizando, com esperança nos bens futuros, a obra que o Pai nos confiou no mundo, e vamos operando a nossa salvação*”<sup>101</sup>.

Essa orientação escatológica para o seu fim sustenta, impele e anima a Igreja como comunidade de fé e amor, que busca encontrar-se com o Senhor no face a face, e descobrir, no mistério amoroso de Deus, a justiça e santidade perfeitas. Mas essa Igreja, para a qual todos somos chamados em Cristo e na qual pela graça de Deus adquirimos a santidade, só se consumará na glória celeste<sup>102</sup>. Isso porque, enquanto peregrina neste mundo, carrega uma fase terrena marcada

<sup>99</sup> Cf. KLOPPENBURG, Frei B. *Concílio Vaticano II*. op. cit., pp. 11-14; Cf. PHILIPS, Mons. G. *A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II*. op. cit., pp. 55-60.

<sup>100</sup> Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. In: Frei G. BARAÚNA, (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Edição Brasileira, Petrópolis: Vozes, 1965, p. 1135.

<sup>101</sup> LG, 48b.

<sup>102</sup> Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”, op. cit., pp. 1136-1137; LG, 48a.

por imperfeições históricas de seus membros, por pecados e deformações concomitantes a seu ser limitado. Essas notas contrastantes de seu ser “ainda não” pleno, necessitam, constantemente, da ação salvadora de Deus, o que constitui a dialética do “já” e do “ainda não” da plenitude da salvação. Para os Padres do Concílio, essa tensão não é obstáculo explícito que diminua a dignidade da Igreja; ao contrário, essa tensão é índole escatológica, que aponta e dinamiza a comunidade de fé, fazendo-a jamais parar no tempo e se conformar com esse mundo.

Para traçar o quadro de uma comunidade em caminho de perfeição, o Concílio elenca alguns textos bíblicos, fazendo depreender qual o lugar da comunidade cristã, como se pode verificar no número 48 da *Lumen gentium*. A realidade criada será consumada, segundo São Paulo, quando Cristo recapitular em si mesmo todas as coisas: as que estão na terra e as que estão no céu (cf. Ef 1,10). No mesmo número, o Concílio cita novamente São Paulo, dizendo que Deus quis, por meio de Cristo, reconciliar todos os seres, realizando a paz pelo sangue de sua cruz (cf. Cl 1,20). Por fim, aparece o texto de São Pedro que afirma acerca da esperança cristã e do sentido da caminhada terrena: “*o que esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça*” (2Pd 3,13). Com essas citações bíblicas, o Concílio deixa entrever que a restauração vincula também a renovação de todas as coisas em Cristo. Com isso, os padres fazem perceber que o processo de perfeição eclesial impele a restauração do mundo e do cosmo.

Em Cristo, habitam a plenitude de todas as coisas, a perfeição desejada e a meta a ser alcançada. As glórias que nos esperam na vida em Cristo são superiores às tribulações do tempo presente, por isso a criação anseia ansiosamente pela manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8 19-25). Essa espera em Cristo é o lugar da Igreja perfeita, por isso a escatologia concilia a eclesiologia com a

crisologia, vinculando num mesmo movimento a busca da glorificação plena de tudo, como marca indelével do tempo da graça<sup>103</sup>.

A Igreja, animada pela esperança da consumação final, “já” se manifesta na vinculação ao Cristo pelos sacramentos e mandamentos – sustentada e fortalecida pela certeza da segunda vinda do Senhor, quando se dará a plenitude da salvação, ou seja, quando a Jerusalém celeste tomará sua forma plena de esposa imaculada e totalmente redimida – ela já agora se abre ao Espírito Santo que a vivifica e a plasma por meio da graça de Cristo. Essa abertura a faz responder à vontade de Deus, que consiste em levar todo ser humano e, com ele todo o universo, ao estado do Homem Novo e Perfeito: o *Christus totus*<sup>104</sup>.

### 3.2.1. A primazia de Cristo diante de toda realidade

Como Cristo comporta, em seu íntimo, a plenitude da realidade, ele exerce, por isso mesmo, uma função primordial na criação. Tudo criado possui o sentido na existência dele: porque tudo foi feito por meio dele e sem Ele nada poderia ser feito (cf. Jo 1,3). Toda a realidade criada encontra nele seu acabamento. Por isso, podemos dizer: Cristo contém a realidade da Criação. Mas é bem verdade que a realidade material não esgota a totalidade de Cristo. Porém sem Ele a realidade criada perde seu sentido e sua consistência. É precisamente neste sentido que Cristo é o centro de perfeição de tudo que existe<sup>105</sup>.

Por possuir as estruturas da realidade, Jesus exerce uma função restauradora no ser humano, no mundo e no cosmo. Esse encargo restaurador e recapitulador só pode ser exercido por Cristo, pois somente Ele possui as

<sup>103</sup> Cf. LAVATORI, R. *Il Signore Verrà nella Gloria: L'escatologia alla luce del Vaticano II*. op. cit., pp. 35-44.

<sup>104</sup> Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit., pp. 1140-1141.

<sup>105</sup> Cf. BORDONI, M. *Crisologia*. In: *Nuovo Dizionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1976, pp. 251-259.

condições para isso<sup>106</sup>. Em Jesus, Deus-Homem, plenitude corporal da divindade, a unidade perfeita entre o criador e a criatura encontra, juntamente com o universo, seu sentido mais radical.

Assim, toda realidade encontra, em Jesus, a sua origem vital. Jesus Cristo constitui a plenitude da vida, donde procede todo sentido das relações mais particulares da existência. Ele é o *arché* de toda força cósmica, a razão interior que dá forma e consistência às coisas. Por isso, Ele é o redentor do homem e de tudo mais, o sentido da harmonia inicial e o recapitulador de todo ser vivente. Assim, a consumação de tudo o que existe está inexoravelmente unida a Cristo e por meio dele ao seu Espírito, aos que abraçam a vida nele. Desta forma, o mistério da união hipostática é muito mais radical do que se possa imaginar. A cristologia, unida à escatologia, põe isso em evidência: porque o mistério da união hipostática significa a inclusão de toda realidade em íntima referência à pessoa de Cristo.

Compreendemos, assim, que o gênero humano e o universo inteiro esperam, em Cristo, a sua consumação. A protologia caminha rumo à escatologia, a criação tende para seu fim, junto àquele que a criou. A revelação afirma que chegará o momento em que todo o universo, uma vez renovado, será libertado das cadeias que o prendem. *“Porque a terra foi submetida à vaidade, tribulações e tormentos, mas chegará o dia da manifestação dos filhos de Deus. Neste dia virá o Senhor descendo das nuvens para julgar toda a criação”* (cf. Rm 8, 19-21). O Novo Testamento deixa entrever esse momento final, como um tempo de renovação, tempo de novos céus e nova terra (cf. Mc 13,21s; Mt 24, 23s; Lc 21,25s). A consumação passa pela restauração também do mundo material: o homem e todo o universo entrarão na vida eterna e tomarão parte no mistério infinito de Deus definitivamente<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 895.

<sup>107</sup> Cf. Lina BOFF, “Da Protologia à Escatologia”. In: I. MÜLLER (org.). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 125-126.

A consumação, portanto, do universo e de toda realidade criada, segundo o Concílio, está unida ao caráter escatológico da Igreja, uma vez que caminha rumo à meta, que é a definitiva entrega de seu ser a Deus em Cristo. O Concílio contempla, assim, o conjunto das obras salvíficas de Jesus e o caminho histórico da Igreja em direção à consumação final, como o itinerário escatológico de toda criação<sup>108</sup>. Por isso, os Padres conciliares afirmaram que “*quando com o gênero humano, o mundo inteiro, que está intimamente unido ao homem e por ele alcança seu fim, será também ele completamente restaurado em Cristo*”<sup>109</sup>.

O cosmo, a natureza, o ser humano estão implicados e caminham para o mesmo destino: a salvação e a consumação em Cristo<sup>110</sup>. A esperança em Cristo é para toda criação; e nisto vemos a universalidade do chamamento cristão. Pela Igreja, a obra salutar de Jesus Cristo é experimentada até que ele venha de novo. Por isso, a comunidade de fé é instrumento e sacramento no qual e pelo qual, sobre a terra, no mundo e para os homens, o Cristo *Alfa* cresce e tende à sua realização no Cristo *Ômega*. A salvação do mundo passa pela Igreja, que é instrumento de Cristo, para unir e congregar nele toda a criação<sup>111</sup>, pois a criação como um todo vive imersa nesta esperança escatológica.

A Parusia do Senhor e o domínio salvífico de Jesus sobre todas as coisas são o horizonte último da esperança cristã. A renovação implica, desta maneira, uma corresponsabilidade de todos aqueles que esperam em Cristo, pois, em Cristo, a salvação já começou e deve manifestar-se naqueles que nele acreditam. Por isso, o papel cristão na efetivação desta consumação não pode ser de mero espectador. Cada filho e filha de Deus devem construir condições favoráveis para que a restauração do mundo caminhe rumo ao seu fim definitivo.

---

<sup>108</sup> Cf. LADARIA, L. F. “Fim do Homem e fim dos tempos”. In: B. SESBOÛÉ. *O Homem e sua Salvação*. Tomo 2, col. História dos Dogmas, São Paulo: Loyola, 2003, pp. 390-393.

<sup>109</sup> LG, 48a.

<sup>110</sup> Cf. nota 3 do primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>111</sup> Cf. LEPARGNEUR, H. *Esperança e escatologia*. op. cit., p. 293.

### 3.2.2. Em Cristo, a salvação esperada “já” começou

No enunciado acima, existe mais que uma frase de impacto: nela, subsistem uma certeza e uma esperança. Essa é uma declaração conciliar de forte e inúmeras consequências<sup>112</sup>. O Concílio, ao afirmar que “*a prometida restauração, que esperamos, começou já em Cristo (...), e continua por meio dele na Igreja*”<sup>113</sup>, chama-nos a encontrar o sentido mais profundo da nossa esperança final. Essa esperança manifestada nas palavras conciliares que ressoa como uma força para cada fiel em Cristo em toda a Igreja. Assim, também encontramos, nestas palavras do Concílio, um nexo profundo entre a escatologia e a eclesiologia. Na experiência eclesial, o novo céu e a nova terra “já” se irradiam na humanidade, que caminha para o “ainda não” da plenitude da salvação<sup>114</sup>.

O texto conciliar vai oferecendo, com extrema maestria teológica, as razões nas quais se apoia sua afirmação de que a restauração esperada já se iniciou no meio da Igreja peregrina. Com Jesus e por meio dele, o Reino esperado interveio “já” no presente, é “já” ativado na história<sup>115</sup>. A vida de Jesus é o sinal e a prova de que a salvação prometida está acontecendo. Nele, a consumação futura é algo “já” presente. O seu Evangelho é a última palavra de Deus à humanidade, o seu amém final.

Podemos elencar duas principais ideias em que os padres conciliares apoiam sua afirmação: primeiro, porque “*Cristo levantado da terra atraiu todos a si*”. Segundo esse enunciado, na Cruz, Cristo realizou a salvação e, portanto, a

<sup>112</sup> Segundo *Cândido Pozo*, nesta alusão aparece o caráter paradoxal da escatologia cristã como algo futuro, porém já começado. Como algo que possui já parte da realidade esperada. Na compreensão dos Padres essa realidade já começou e espera a consumação final que acontecerá no tempo certo. Para aprofundar isso ver: Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., pp.548-549; FROSINI, G. *Aspettando L'aurora: Saggio di Escatologia Cristiana*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1993, pp76-80.

<sup>113</sup> LG, 48b.

<sup>114</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit. p. 899.

<sup>115</sup> Cf. MONDIN, B. *La Chiesa Primizia Del Regno*. op. cit., pp. 392-396.

reconciliação de todo gênero humano. Toda criação encontra, a partir da cruz do ressuscitado, a base para suas esperanças. Assim, quando a Igreja anuncia Cristo na pregação do Evangelho e quando exerce as funções sacramentais, sobretudo na reconciliação e na Eucaristia, torna presente a salvação em Cristo. O mundo está, a partir do *Gólgota*, ou seja, do ato de redenção de Cristo, empregnado da salvação de Deus. Objetivamente falando, o novo céu e a nova terra são “já” uma realidade atual, mesmo que não definitiva.

A segunda ideia que o Concílio utiliza é a certeza de que Cristo, “ressuscitado dos mortos (cf. Rm 6,9), enviou sobre os apóstolos o seu Espírito vivificador e, por meio dele, constitui o seu corpo que é a Igreja, como sacramento universal da salvação”<sup>116</sup>. Na ressurreição, Cristo manifestou seu dinamismo interior ao enviar sobre a Igreja constituída pelos apóstolos o Espírito Santo<sup>117</sup>. A entrega de Jesus na cruz não foi apenas um ato de mero despojamento e sim, a entrega radical do Deus-Homem como sacrifício de todos os homens ao eterno amor de Deus. Por isso, ele é a Cabeça do corpo ao qual deu toda sua existência<sup>118</sup>, é o Primogênito entre os que morreram e a salvação dos pecadores. O envio do Espírito Santo é a prova cabal de que a salvação alcançada por Cristo não é algo distante do mundo e alheio a ele. A presença do Espírito corrobora a presença da esperança plena na salvação.

Sentado à direita de Deus Pai, Jesus Cristo constitui, com a totalidade humano-divina de seu ser, a Igreja totalmente consumada e a realidade escatológica do universo no seu grau final<sup>119</sup>. Quando Cristo subiu aos céus e seu corpo desapareceu do meio da humanidade, sua corporeidade assumiu dimensões radicais e transformou-se no santuário da glória, onde repousa toda esperança cristã. A humanidade de Jesus assentou-se, novamente, no mistério *ad intra* da

---

<sup>116</sup> LG, 48b.

<sup>117</sup> Cf. KOCLEGA, J. *L'indole Escatologica della chiesa: La prospetiva “già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della Lumen gentium*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2000, pp. 39-41.

<sup>118</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 900-901.

<sup>119</sup> Cf. FROSINI, G. *Aspettando L'aurora: Saggio di Escatologia Cristiana*. op. cit., pp76-77.

trindade e, através dela, nossa existência “já” habita em Deus, como realidade consumada e redimida. Desta ascensão, o corpo de Jesus é uma transparência perfeita – a mais perfeita possível das criaturas – da divindade. Por isso, ninguém pode ver a Cristo agora, no face a face; vemos como que num véu, confusamente, ou seja, sacramentalmente. Por essa razão, Jesus se torna visível na Igreja, que é sacramento e sinal do reino presente<sup>120</sup>.

Cristo glorioso está presente com todos os seres humanos até o fim dos tempos e, pela presença do Espírito que habita no meio da Igreja, ele jamais abandona seu Corpo Místico. Prova disso é que, no dia de Pentecostes, entregou a seus discípulos a plenitude do Espírito que habita nele. *“E, desse momento em diante, o Espírito de Jesus constitui o vínculo da íntima união e o dinamismo interno da Igreja. A Igreja de todos os tempos manifesta a presença do Cristo glorificado. Ela vive enquanto se introduz na torrente interna da vida do salvador”*<sup>121</sup>.

### **3.2.3. Jesus Cristo, levantado, atraiu para si toda a realidade**

Cristo atraiu toda realidade a si, quando levantado da terra cumpriu todo o desígnio do Pai a seu respeito. Tornou-se mediador entre Deus e a humanidade, fazendo-se pontífice entre o mistério do amor trinitário e a criação nascida para viver na justiça desse amor. Com a morte sacrificial e reparadora de Jesus, abre-se uma brecha, que reconduzirá o Povo de Deus ao seu horizonte originário. Neste contexto, vemos claramente a fusão que o Concílio pleiteou entre eclesiologia e soteriologia, e mais, entre escatologia e cristologia. A restauração prometida que, esperamos, já está em andamento com Cristo, que atrai, pela sua cruz e pela

<sup>120</sup>Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana*. Torino: Ed. Elledici, 1998, pp.216-219.

<sup>121</sup>GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestia”.l. op. cit., pp. 901-902.

presença do Espírito Santo, aqueles que nele confiam. O caráter escatológico da existência cristã aparece exatamente nesta atração de Cristo, que convoca a viver “já” aqui neste mundo a experiência da salvação. Na antecipação do evento cristológico, o povo de Deus sente-se acolhido – mesmo que incompleto – no mistério trinitário<sup>122</sup>.

A recuperação da índole escatológica no seio da vida cristã convergiu no alargamento da esperança, valorizando a presente vida cristã, como um modo essencial de participação no mistério de Deus<sup>123</sup>. A escatologia conciliar transmuda, de uma visão da escatologia pós-morte, como discurso intermediário entre o julgamento final e o juízo pessoal, para tornar-se a interpenetração do mistério pascal na vida da Igreja peregrina. A Parusia toca, agora, não apenas a dimensão do além, mas intervém no aquém da vida cristã. Jesus glorificado chama-nos à salvação e à santidade hoje.

Pelo fato de Cristo ter atraído todos a si, a salvação é uma realidade alcançável para quem n’Ele acredita e coloca-se em seu seguimento. Ora, essa conclusão é retirada da certeza de que Cristo na Cruz constitui a única via de redenção para todos os filhos e filhas de Deus. Essa redenção está dirigida a todos, mesmo que alguns possam, por livre vontade, não atingi-la. A humanidade toda é atraída pelo amor daquele que, na cruz, redimiu o gênero humano, abrindo-lhe a possibilidade da redenção eterna. Isso porque a salvação constituída por Cristo no ato da cruz, não muda, nem toma outra dimensão, pelo fato de ser aceita ou não. A salvação foi dirigida à Igreja, como Povo de Deus. E o Povo de Deus não pode ser, apenas, uma parcela que aceita Cristo, mas toda a humanidade, pois tudo foi criado em Cristo, nada existe sem ele, porque é a raiz de tudo o que existe<sup>124</sup>. Assim, Cristo atrai todo ser humano em dois sentidos: primeiro, porque constitui um mesmo tesouro redentor para todos eles; segundo, porque a graça redentora foi

<sup>122</sup> Cf. BRANCATO, F. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*. op. cit., pp. 57-59.

<sup>123</sup> Cf. BORDONI, M. & CIOLA, N. *Gesù Nostra Speranza: Saggio di Escatologia*. Bologna: CTsis, 1991, p. 152.

<sup>124</sup> Cf. GABÁS, R. “Índole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 900.

enviada ao coração da humanidade inteira, que vive sobre o influxo da última etapa da história da salvação.

Essa atração é a possibilidade que Deus oferece ao gênero humano e, concomitantemente, à criação. Essa possibilidade está aberta a cada pessoa que, pelas suas decisões e opções, traçará seu caminho. Por isso, o Concílio não descarta, no final do número 48 da *Lumen gentium*, a possibilidade de uma condenação real de alguns. Porém a atração que fala o Concílio é a pergunta-convite constante de Jesus a todo ser humano: vem e segue-me! Cristo, por meio da Igreja, dirige, constantemente, a interrogação: aceitas a salvação? Ou o que queres que eu te faça?<sup>125</sup>. Essa atração se converte em salvação para quem responde com amor a esse chamado.

### 3.3. A consumação do mundo material e a restauração do ser humano

O Concílio, seguindo a esteia do pensamento bíblico-patristico, uniu, à salvação humana, toda a realidade criada. Para os Padres conciliares, a consumação de todas as coisas espera a manifestação dos filhos de Deus. O resto do mundo e a história universal estão inseparavelmente unidos à nossa restauração final. A tese é que *o mundo se interioriza no homem e na mulher*. Por isso, na

<sup>125</sup> Acreditamos que a Igreja deve, a cada momento, perguntar-se: será que a mensagem de Jesus ainda atrai as pessoas para a salvação? Se a resposta é positiva, então ela está no caminho certo, mas se a resposta é negativa, então o que fazer? Pensamos que uma volta à Sagrada Escritura, colhendo nela as grandes esperanças do Povo de Deus, ajudará neste processo de encantamento. Ninguém dá a vida em vão, precisa-se de utopias. São elas que ajudam a viver na busca de algo melhor. Ainda hoje, deveria ressoar na Igreja aquela frase de Jesus: Quantas vezes quis reunir os filhos como a galinha reúne os pintinhos debaixo das asas, mas não quiseste! (Lc 13, 34). É muito importante, no momento atual de nossa história, indagar as mesmas inquietações que produziram no coração do Papa João XXIII o desejo de rarefazer o interior da Igreja com a presença do Espírito Santo, abrindo ao Concílio ecumênico. Cf. KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*, op. cit., pp. 11-19; LAMBRUSCHINI, Mons. F. “Indole escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste”. In: CERIANIO, G. *La Costituzione “De Ecclesia”*: Presentata ai Fedeli. Milano: Ed. Massimo, 1965, pp. 382-383; IGNACIO, I. R. *comentários à Lumen gentium*. In: *Vaticano II: Documentos, enciclopédia conciliar, historia douctrina*. Editorial Regina, 1971, pp. 101-113; ver também as notas de rodapé de POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., pp. 541-560.

morte, junto com a pessoa humana, também o mundo se apresentará diante de Deus para o juízo<sup>126</sup>. Essa convicção, extraída do pensamento paulino, marca a compreensão de salvação universal que a *Lumen gentium* sustenta: a prometida restauração já começou, mas se consumará na segunda vinda do Senhor, quando brilharão os filhos de Deus<sup>127</sup>.

É importante lembrar que, na Sagrada Escritura, sempre se valorizou o pensamento material como elemento para compreensão teológica. Mas, também, desde que se realizou o encontro da cultura grega com as tradições bíblicas, notou-se uma tendência de contrapor o espírito à matéria, dando primazia ao transmaterial. Esse quadro vem mudando, sobretudo, a partir do Concílio, quando a teologia conciliar valoriza e busca encontrar equilíbrio entre o material e espiritual. Neste novo contexto, a dimensão corporal, entendida como unidade inseparável, ganha relevância na reflexão teológica.

Quem ajudou bastante neste intento foi o pensamento de *Teilhard de Chardin*, ao afirmar que o mundo inorgânico conflui intencionalmente – através de organizações sumamente complicadas – até o reino dos viventes. Aqui, continua o sistema de progressiva unificação de indivíduos, para alcançar espécies superiores de viventes<sup>128</sup>. Esse pensamento de *Chardin* ajuda a entender a interligação do universo criado e o progressivo desenvolvimento ao ser superior.

É relevante entender que, na concepção bíblica, o universo material está sempre ordenado à unidade divina. Deus, segundo a teologia bíblica, criou as estrelas, a terra, o mar, os animais, e, por fim, criou o ser humano, numa hierarquia de funções e finalidades (cf. Gn 1, 1s). Também, São Paulo fala dessa relação entre criatura, cosmo e natureza. Para São Paulo, há uma solidariedade universal do homem com toda criação, tanto na perdição como na salvação eterna

<sup>126</sup> Cf. VORGRIMLER, H. *El Cristiano ante la Muerte*. Barcelona: Herder, 1981, pp. 115-117.

<sup>127</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit. pp. 888-889.

<sup>128</sup> Cf. CHARDIN, T. de. “Le Phénomène Humain”. Paris: Seuil, 1955, In: R. GABÁS, *Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial*. op. cit., p. 889.

(cf. Rm 8, 19s). Pela solidariedade, toda a natureza, o universo e todo ser vivente estão, inexoravelmente, destinados ao mesmo fim: a consumação em Cristo.

Daquilo que foi dito acima, percebe-se que o pensamento bíblico é muito importante na compreensão da problemática do destino final da criação e da vida eterna. O ideal de unidade e integridade material-espiritual da criação torna-se muito relevante. A vida que Deus criou para o ser humano, de modo algum pode ser concebida sem corporeidade, sem o material e o espiritual, sem o universo e sem o cosmos. A vida não existe sem a unidade do corpo e do espírito. Isso, porque a importância da matéria culmina no sentido profundo da encarnação de Deus no meio do mundo e na ressurreição de Jesus Cristo, que, por sua vez, a eleva ao plano espiritual, divino e eterno. O “verbo se fez carne” (cf. Jo 1,14), Ora, carne significa o ser humano tomado do ponto de vista da fragilidade, da debilidade e da concretude. O Verbo penetrou, mesmo, na condição humana, tomou a forma de matéria e entrou em unidade com a natureza criada. É isso que chamamos elevação do material em espiritual e eterno. Neste sentido, a unidade entre o cosmo, a natureza e a criatura humano é entrelaçada pela encarnação do Verbo, que em sua essência recapitula toda a realidade<sup>129</sup>.

A consumação do mundo está unida à restauração dos filhos e filhas de Deus, porque a glorificação definitiva dar-se-á no homem Jesus, somente quando toda humanidade estiver voltada, reverente, para Cristo, Cabeça do Corpo Místico, e, com Ele, toda a realidade estará pronta para cantar o louvor eterno. A criação, neste sentido, aguarda a conversão do ser vivente “superior”, para, com ele, brilhar como obra de Deus. Neste sentido, *Emil Brunner* afirma que o lugar da cosmologia é Jesus Cristo: Ele é o *logos*, através do qual tudo ganha sentido. Para *Emil Brunner*, Jesus Cristo é motivo e fim da criação, é o donde e o para onde todas as coisas encaminham-se<sup>130</sup>. Por isso, a consumação do mundo espera a manifestação dos filhos e filhas no Filho. Somente quando o humano for

---

<sup>129</sup> Cf. ROSSÉ, G. “Testemunho do Novo Testamento sobre Jesus Cristo”. In: VV. AA. *Jesus Cristo. Col. curso de teologia 1*, São Paulo: Cidade Nova, 1983, pp. 31-37.

<sup>130</sup> Cf. BRUNNER, E. *La Esperanza del Hombre*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 1973, pp. 189-199.

totalmente restaurado em Cristo, é que toda a criação, o mundo e o universo serão, radicalmente, glorificados e então entrarão na eterna felicidade de Deus.

Segundo R. Gabás, no nº 48 da *Lumen gentium* existe uma referência à unidade solidária da criação dentro da economia da salvação, que coincide com a recapitulação do ser humano em Cristo, pois diz o Concílio: “*com o gênero humano, também o mundo inteiro, que está unido intimamente ao homem e, por ele atinge o seu fim*”<sup>131</sup>. Assim, o universo inteiro alcança seu fim através do humano. Neste sentido, a restauração do mundo e do universo espera a glorificação da humanidade em Deus. Na manifestação dos filhos de Deus, o universo material é levado a termo e adquire seu sentido. Isso acontece porque a criação está sempre voltada para Cristo encarnado, o *alfa* e *ômega*<sup>132</sup>. Assim, a encarnação do Verbo possui uma transcendência cósmica, que inclui uma relação radical com toda realidade material e não só com ela, mas também com todo cosmo. É por isso que o Homem-Deus, Jesus Cristo, é o mediador entre a Trindade e a criação.

### 3.3.1. O fim do ser humano em Cristo

Como toda matéria encontra sua forma e consistência no mistério criador, do Deus uno e trino, assim, também, o fim último do ser humano é Cristo, pois é seu absoluto maior. Não somente o mundo, mas também a humanidade conflui para Cristo. Segundo o Concílio: “*Quando foi levantado da terra, Cristo atraiu a si todos os homens (cf. Jo 12,32); ressuscitado de entre os mortos (cf. Rm 6,9), enviou sobre os apóstolos o seu Espírito vivificador e, por meio dele, constituiu o*

---

<sup>131</sup> LG, 48a.

<sup>132</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 890-891.

*seu corpo, que é a Igreja...*<sup>133</sup>. Segundo os Padres conciliares, a Cristologia explica a unidade da Igreja na sua meta escatológica.

São Paulo bem lembra o papel central de Cristo. Assim, segundo Paulo, ele é o centro que recapitula tudo, é a causa da restauração da unidade perdida: do mesmo modo como o primeiro Adão foi causa de perdição, o segundo Adão é a causa da salvação e da redenção de todos (cf. Rm 5, 12-24). Para *Charles Perrot*, Paulo parte da convicção de que é preciso voltar ao princípio, a fim de encontrar Cristo como causa última da salvação humana<sup>134</sup>. Neste sentido, Jesus constitui o princípio de salvação e de unidade de todo gênero humano. Ele é a Cabeça, o primogênito e sumossacerdote perfeito que se tornou, no céu, o único mediador entre Deus e a humanidade.

É importante notar que o Concílio, ao falar da salvação, afirma que ela começou em Cristo: *“A prometida salvação que esperamos, começou já em Cristo, foi impulsionada com a vinda do Espírito Santo, e continua, por meio dele, na Igreja”*<sup>135</sup>. Fica claro que a glorificação de Jesus aparece como princípio constitutivo da esperança escatológica. Em Cristo o homem encontra seu sentido último e seu fim assegurado. Desta forma *F. X. Durrwell* afirma:

*Na base da pregação apostólica, a glorificação de Jesus aparece como fato essencial, o mistério-chave que inicia os tempos messiânicos. Com ela principia a salvação do povo; não se trata ainda de alcançar a salvação com o mesmo grau de potência e glória com que o Pai ressuscita Cristo e, com ele, o mundo (ideia paulina ausente desta teologia e em seus rudimentos); mas de que este poder instaure a era messiânica e põe a salvação ao alcance de quem quer que invoque o nome deste Jesus ‘a quem Deus constituiu Senhor e Messias’ (Lc 2,36)*<sup>136</sup>.

Segundo *Raul Gabás*, Deus tem o propósito de recapitular, em Cristo, todas as coisas (cf. Ef 1,10); nele o Pai se torna visível, pois Ele é a imagem

<sup>133</sup> LG,48b.

<sup>134</sup> Cf. PERROT, C. *Epístola aos Romanos*. Col. Cadernos Bíblicos, São Paulo: Paulinas, 1993, p. 51.

<sup>135</sup> LG, 48b.

<sup>136</sup> DURRWELL, F. X. *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación*. 4ª Ed. Barcelona: Herder, 1978, p.27.

invisível, primogênito de toda criação; com ele, foram feitas todas as coisas e tudo tem sua consistência nele (cf. Cl 1,15s; 2,9; Ef 2,20s). Os teólogos, neste e em outros textos bíblicos, encontram elementos para reforçar a ideia da primazia de Cristo como centro da criação e destino final de todo ser humano<sup>137</sup>.

Como Cristo é o mediador entre a Trindade e a criação, a humanidade entra plenamente em diálogo com Deus, através de Cristo feito homem. A encarnação, como elemento constitutivo dos tempos messiânicos, consiste na comunicação da personalidade incriada a um homem; nele, a mesma consciência infinita de Deus se aproxima da humanidade. Cristo, neste sentido, contém a estrutura interna do cosmo, do Logos, da meta; é a ligadura de tudo que existe. É por isso que ele é o *Alfa* e o *Ômega* da história, pois, nele, essa história se transforma em economia da salvação. Essa história da salvação é o movimento de polarização da realidade inteira em Cristo, que, atraída, a Ele se renova. Cristo é a consumação escatológica e, conseqüentemente, a meta da Igreja, da humanidade e da história, que busca a sua perfeição plena. Nisto está implicada a afirmação conciliar acerca do desejo de estar unido perfeitamente em Cristo (cf. LG, 50)<sup>138</sup>. Portanto, Cristo, como restaurador de tudo – com seu corpo ressuscitado – e sede do amor sem fim, constitui a origem e a meta de todo ser humano.

Essa restauração do ser humano e de toda realidade encontra-se entrelaçada na visível sacramentalidade da Igreja, que constitui um sinal da íntima unidade de todo o gênero humano com Deus. Essa experiência preclara o Concílio chamou de índole escatológica da Igreja.

---

<sup>137</sup> Cf. GABÁS, R. “Índole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 890-891.

<sup>138</sup> Cf. Ibid., pp. 892-894.

### 3.4. A Igreja, como sinal da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano

O Concílio, com a tese de que a Igreja constitui o sacramento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero, designou a meta definitiva – a índole escatológica – para a qual caminha toda a humanidade<sup>139</sup>. O ser humano realiza sua caminhada em contínua sucessão de lutas, conflitos e desafios e, em meio a tudo isso, é chamado a construir a paz, fruto da justiça e do amor. Essa caminhada em busca dessa paz somente chegará ao término, quando todo gênero humano encontrar, em Cristo, seu único caminho para Deus, seu porto seguro. Somente quando Cristo for tudo em todos, a humanidade encontrará a sua realização. Na escuta e na obediência a Jesus Cristo, o príncipe da paz e da justiça, a humanidade descobrirá seu destino fundamental. Até que esse momento chegue, a comunidade de fé deverá ser um sinal, como que um luzeiro, a iluminar essa utopia da unidade de todo gênero humano em Deus.

Essa união não se consumará durante a existência terrestre, mas “já” pode ser sentida nesta fase da Igreja; porém a sua realização plena dar-se-á na consumação dos tempos. A Igreja, enquanto espera esse último momento da salvação, vive, na fé, a esperança final. É importante salientar que a unidade entre Deus e os seres humanos, da qual a Igreja é sinal e sacramento, não pode ser entendida apenas como força numérica. A unidade de todo gênero humano é, antes de tudo, uma grandeza de salvação, por isso é um sinal misterioso da ação salvífica de Deus. Por isso, essa unidade do gênero humano, de que se fala aqui, pressupõe a graça batismal. Essa experiência de unidade corresponde ao conjunto de pessoas que compõe essa imensa coletividade cristã, da qual se gesta a universalidade da Igreja<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 902-903.

<sup>140</sup> Cf. MARITAIN, J. *A Igreja de Cristo: a pessoa da Igreja e seu ser pessoal*. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1972, pp. 53-60.

É importante salientar que, para a Igreja – sacramento da íntima unidade em Cristo – efetivar sua missão cumpre manifestar de maneira visível, no momento presente de sua caminhada, o que ela será na plenitude dos tempos. Portanto precisa ser “já” o esboço da definitiva promessa: reunião de todo gênero humano. *São Paulo* nas duas cartas que escreveu aos irmãos de Éfeso e Colossos já apresentava essa preocupação. A unidade final deve tornar-se visível ao mundo: a separação, a cisão e divisão na Igreja são sinais nefastos que desorientam a caminhada da comunidade de fé. Segundo a concepção paulina, na Igreja de Cristo não deveria haver divisões: nem gregos, judeus, escravos e livres, todos, segundo ele, são irmãos (cf. Col 3,11). Desta forma, a índole escatológica da Igreja pressupõe a manifestação da unidade do gênero humano “já” aqui, e não apenas no além-morte. A comunhão, a unidade na Igreja não gira em torno do jurídico, mas do ontológico. A unidade revela parte integrante da essência da Igreja. Por isso, é preciso que a unidade se realize sempre na Igreja<sup>141</sup>.

A Igreja, como íntima união com Deus e da unidade com todo gênero humano, implica a índole escatológica, porque essa é a missão mais referencial da Igreja como sacramento visível da salvação em Cristo. Esse caráter íntimo da Igreja de manifestar a unidade em Cristo, salientada pelo Concílio, de certa forma, restitui, à Igreja, sua essência primordial. Isso reavivará o mistério da Igreja em seu sentido ôntico e conferirá uma unidade indissolúvel entre escatologia e todo corpo teológico<sup>142</sup>.

A plenitude da união com Deus em Cristo faz parte da esperança última da Igreja, enquanto caminha para a pátria definitiva. Essa união não é apenas característica de uma promessa, mas também uma realidade, mesmo que imperfeita. Por isso, o Concílio deixou bem claro que Cristo ressuscitado, por seu Espírito, constituiu a Igreja como sacramento universal de salvação e vínculo da

---

<sup>141</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 52-65.

<sup>142</sup> Cf. DEJAIFVE, G. “L’Ecclesiologia del Concílio Vaticano II”. In: VVAA. *L’Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*. Facoltà Teologica Interregionale Milano: Ed. La Scuola, 1973, pp. 89-94.

união com Deus e com todo o gênero humano<sup>143</sup>. Ora, essa união dos fiéis em Cristo é o modelo e a fonte donde jorra toda unidade do gênero humano com Deus<sup>144</sup>. A multiplicidade das relações humanas encontra, em Cristo, seu ajustamento. Por isso, o estágio da consumação escatológica dessa unidade identifica-se com a vida real diante de Deus. Somente quando o gênero humano participar de modo totalmente efetivo da natureza divina, ou seja, somente quando estiver no face-a-face com Deus, então, estará a humanidade totalmente unida entre si e com Deus.

A união com Deus e com todo gênero humano é, na Igreja peregrina, fruto da ação do corpo glorioso de Cristo, que opera pelo Espírito Santo, fazendo-nos produzir, em forma sacramental, a unidade esperada. Na Eucaristia, por exemplo, experimentamos essa união com Deus, pois, quando comungamos o corpo e sangue do Salvador, associamo-nos a Deus e participamos “já” da unidade “ainda não” plenamente realizada. Neste sentido, a escatologia conciliar não se reduz a um desejo idealista, mas a um projeto que ilumina, desde “já”, a vida temporal, e dá sentido à existência humana. Assim, a existência escatológica se converte numa convivência amorosa em Cristo, que aponta à íntima união com Deus. O cristianismo descobre, desta forma, sua responsabilidade e universalidade diante de um mundo dividido e fragmentado. Com razão, o Concílio, concluindo o assunto, diz: *“essa restauração, esperada, já começou em Cristo e continua, pelo Espírito Santo, no seio da Igreja”*<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> cf. LG, 01.

<sup>144</sup> A união de Cristo com toda a humanidade é o protótipo de toda unidade. Neste sentido, a união hipostática põe em evidência que essa unidade é possível e “já” se encontra visível na realidade deste mundo. Cristo, sacramento primordial do encontro com Deus, é o canal pelo qual Deus Pai une em si toda criação. Cf. GABÁS, R. “Índole Escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 904-905.

<sup>145</sup> LG 48b. O intento amoroso de Cristo é inundar o ser humano de sua graça, participando da vida divina, deixando-o transbordar de virtudes divinas e transformando-o em seu Corpo Místico. Assim, a humanidade estará completamente restabelecida à imagem daquele que tudo criou por seu amor. Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit., pp. 1141-1144.

### 3.5. O “já” e o “ainda não” da salvação implicam responsabilidades em nossa existência cristã

O Concílio recordou a todos os filhos e filhas de Deus a seriedade da vida cristã e o sentido da vida temporal<sup>146</sup>. Desde muito tempo, o ser humano vem refletindo acerca da liberdade e, cada vez mais, acreditando nesta liberdade como algo incondicional e inviolável; em alguns casos algo até absoluto. É certo que, muito antes de nascer o existencialismo<sup>147</sup>, o Evangelho já havia afirmado que o ser humano constrói seu destino existencial pelas suas decisões e opções

<sup>146</sup> cf. LG 48b.

<sup>147</sup> O existencialismo afirma o primado da existência sobre a essência, segundo a célebre definição de *Sartre*: "A existência precede a essência." Essa definição funda a liberdade e a responsabilidade do homem, visto que esse existe sem que seu ser seja definido de maneira alguma. A palavra "existencialismo" vem de "existência". *Sartre*, após ter feito estudos sobre fenomenologia na Alemanha, cria o termo utilizando a palavra francesa "existence" como tradução da palavra alemã "Dasein", termo empregado por Heidegger em *Ser e tempo*.

A origem do existencialismo está inspirada nas obras de *Arthur Schopenhauer*, *Søren Kierkegaard*, *Fiódor Dostoiévski* e nos filósofos alemães *Friedrich Nietzsche*, *Edmund Husserl* e *Martin Heidegger*, mas foi particularmente popularizado em meados do século XX pelas obras do escritor e filósofo francês *Jean-Paul Sartre* e de sua companheira, a escritora e filósofa *Simone de Beauvoir*. Os mais importantes princípios do movimento são expostos no livro de Sartre "*L'Existentialisme est un humanisme*" ("O existencialismo é um humanismo"). O termo *existencialismo* foi adotado apesar de *existência filosófica* ter sido usado inicialmente por *Karl Jaspers*, da mesma tradição.

Com a afirmação de que a existência precede a essência (isto significa que não há uma receita para se fazer um ser *humani*, que Deus não é um artífice superior que antes de criar o homem já tinha seu rascunho em mente. Ou seja, temos que partir da subjetividade. Não há uma essência igual em todas as pessoas, explica *Sartre*, uma natureza humana, portanto não há uma lista de regras estabelecidas antes de o ser humano existir; então, ele as tem que criar por si mesmo.) o existencialismo expõe o peso da responsabilidade por sermos totalmente livres. E, frente a essa liberdade de eleição, o ser humano se angustia, pois a liberdade implica fazer escolhas, as quais só o próprio indivíduo pode fazer. Muitos de nós ficamos paralisados e, dessa forma, nos abstermos de fazer as escolhas necessárias. Porém, a "não ação", o "nada fazer", por si só, já é uma escolha; a escolha de não agir. A escolha de adiar a existência, evitando os riscos, a fim de não errar e gerar culpa, é uma tônica na sociedade contemporânea. Arriscar-se, procurar a autenticidade, é uma tarefa árdua, uma jornada pessoal que o ser deve empreender em busca de si mesmo.

Os existencialistas perguntaram-se se havia um Criador. Se sim, qual é a relação entre a espécie humana e esse criador? As leis da natureza já foram pré-definidas e os homens têm que se adaptar a elas? Esses homens estiveram tão dedicados aos seus estudos que tornaram-se anti-sociais, enquanto se preocupavam com a humanidade.

Existencialismo é uma corrente filosófica e literária que destaca a liberdade individual, a responsabilidade e a subjetividade. O existencialismo considera cada homem com um ser único que é mestre dos seus atos e do seu destino. Cf. REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. Vol. III, 3ª edição, São Paulo: Paulus, 1998, pp. 533-623

peçoais<sup>148</sup>. Portanto o humano livre é uma temática já presente na raiz das comunidades cristãs.

Os Padres conciliares não querem tratar de formular uma teologia do medo; apenas alertam que a vida temporal comporta um sentido que se forja a partir das nossas decisões. Na verdade, o Concílio chama a atenção para a seriedade da vida cristã em todos os seus níveis. Por isso, não deseja aterrorizar, nem tampouco descrever o inferno com imagens horrendas, mas recordar aos homens e às mulheres que existência eterna está vinculada às suas opções temporais. Que cada tomada de posição implica uma série de consequências na nossa existência presente e futura. A vida que Cristo nos ofereceu é parte da própria vida divina, a qual Deus nos convida a experimentar “já” neste mundo. Isso implica que vivamos como pessoas livres no amor, exprimindo, numa vida de liberdade, os sinais do amor livre. Lembremos que estar unidos ao Cristo ressuscitado e fazer parte de sua Igreja implicam pertencer ao seu Corpo Místico e viver guiado pelo seu modelo, que constitui um projeto livre de Deus aos seres humanos<sup>149</sup>.

A vida cristã, segundo os Padres conciliares, implica um compromisso com a obra que Deus confiou à Igreja. Por isso, uma prova do amor a Deus é a dedicação à sua vontade, e a vontade de Deus é vida plena a todos os homens e mulheres (cf. Jo 10,10). Assim, viver, seriamente, a vida cristã pressupõe pôr fim às injustiças, à fome e à miséria, que deixam sem vida milhares de cristãos e irmãos nossos. É construir caminhos de respeito, solidariedade e valorização das pessoas, buscando fazer experiência de salvação e libertação. Neste sentido, “viver uma vida gloriosa, que vem do Espírito, implica o compromisso cristão de acabar com as diferenças sociais, étnicas, culturais e religiosas”<sup>150</sup>. É dar sentido

<sup>148</sup> Os sinóticos já afirmavam que, quem quiser ganhar a sua vida, vai perdê-la e, quem perder sua vida por causa de Cristo, vai encontrá-la. A lógica é muito simples: nossas escolhas balizam nossa existência. O ser humano constrói sua personalidade psicológico-espiritual, a partir das opções e decisões diárias. A vida cristã, desta forma, é carregada de sentido e responsabilidades. Cf. Mt 7,12-14; 16, 24-27; Mc 8, 34-9,1; Lc 9,23-27; 13,24.

<sup>149</sup> Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit., pp. 1140-1141.

<sup>150</sup> Lina BOFF, “Índole Escatológica da Igreja peregrinante”, op. cit., , p. 17.

à vida como obra-prima de Deus, percebendo o essencial da existência humana, enfim o amor que supera tudo. Essa dinâmica da existência cristã consiste em proclamar, com todo vigor, a inserção na realidade do Cristo glorioso, e acolher, nos mais sublimes gestos de fraternidade, a humanidade, que caminha rumo a Jesus Redentor<sup>151</sup>.

A consciência do “já” e do “ainda não” da salvação na vida da Igreja peregrina sublinha a necessidade de uma existência em caminho de santidade, que testemunhe, não somente com palavras, mas, também, com atitudes, a salvação esperada na plenitude dos tempos. Esse dinamismo norteador é a marcha histórica para a unidade final da humanidade em Cristo e a consumação do universo em Deus, que apontam e iluminam a trajetória cristã de cada pessoa (escatologia individual) e da coletividade de todos os que esperam em Cristo (escatologia coletiva)<sup>152</sup>.

O “já” da salvação implica, desta maneira, encontrar sentido na vida temporal, conhecendo e amando a salvação de Deus, manifestada em Cristo que nos convida a transcender todas as coisas e vislumbrar a razão última de toda realidade, que somente toma forma definitiva em Deus. Viver uma vida com seriedade presume fixar os olhos na obra-prima da redenção trinitária, tentando atingir a sua finalidade suprema, que corresponde em participar da graça redentora de Deus, transmutando nosso modo de ver e de ser diante da criação e do Criador. Tudo isso “já” é possível sentir aqui, e é isso que defende o Concílio; mas, ao mesmo tempo, falta-nos muito a saborear, pois “ainda não” vivemos tudo para o qual fomos chamados por Deus. Essa vida atual, portanto, é germe ou sinal escatológico do valor supremo que nos aguarda. Esperamos a Jerusalém celeste, a Cidade Santa, como bem tematizou *Santo Ireneu*: A Igreja terrestre é imagem e figura da Jerusalém do alto,<sup>153</sup> lá onde haverá uma nova criatura totalmente redimida.

---

<sup>151</sup> Ibid., pp. 17-18.

<sup>152</sup> Cf. De LUBAC, H. *Paradoxo e Mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969, pp. 68-84.

<sup>153</sup> Cf. IRENEU, S. *Adversus Haereses*. Liv. V, cap. XXXV, II, 2ª edição, São Paulo: Paulus, 1995, pp. 615-616.

A vida cristã, nesta trajetória, implica um pensar escatológico que leve a vida a sério em todas as suas dimensões; em que o viver na liberdade não é autonomia de Deus, mas viver como filhos no Filho divino. A índole escatológica presume, então, viver centrado e empenhado em seguir a Cristo, usando da liberdade para construir a unidade de comunhão na Igreja peregrina em vista da Jerusalém celeste<sup>154</sup>.

Essa caminhada escatológica que a Igreja é chamada a percorrer, rumo à salvação definitiva, não é mérito de cada fiel, mas graça de Cristo. O ser humano, neste sentido, recebe a graça de Deus por Cristo, que é o fundamento da salvação. Às vezes, a *Lumen gentium* não deixa muito claro o papel da humanidade no contexto da salvação. Pelo fato do Padres conciliares não terem aprofundado a distinção entre escatologia individual e escatologia coletiva, e, ao mesmo tempo, terem explorado a escatologia coletiva, parece transparecer a uma adesão coletiva sem uma base pessoal de transformação pessoal.

### **3.6. Viver na liberdade de filhos e filhas de Deus**

A estrutura da escatologia da *Lumen gentium* supõe dois estados fundamentais e definitivos: um de salvação e, outro, de condenação, que se consumarão no final de nossa vida terrestre. Os Padres conciliares deixam claro que, terminado o único curso de nossa vida terrena, seremos levados diante do justo juiz para prestarmos contas de nossas decisões de vida. Essa idéia de ressurreição final deixa transparecer, para o Concílio, que, ao término de nossa existência, pesará sobre nós o peso das nossas opções. Portanto, a irrepetibilidade da vida neste mundo nos impulsiona a agir na liberdade dos filhos de Deus, buscando construir as estruturas da vida eterna que alicercem nossa salvação em Cristo.

---

<sup>154</sup> Cf. PHILIPS, Mons. G. *A Igreja e seu mistério no Concílio Vaticano II. op. cit.*, pp. 61-64.

O número 48 da *Lumen gentium* sugere que, antes de reinarmos com Cristo glorioso, “*todos nós compareceremos perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante a sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal (cf. 2 Cor 5,10)*”<sup>155</sup>. Essa colocação do Concílio traz presente a imagem do juízo particular, quando cada um será julgado pelos seus atos. Isso parece ser anterior à ideia do juízo universal, pois aparece antes do final dos tempos, como se existisse um tempo intermediário, no qual cada pessoa seria apresentada diante do juiz universal<sup>156</sup>. A ressurreição final, portanto, ficaria reservada para o final dos tempos, ou fim do mundo. Essa posição contrapõe à ideia de uma ressurreição universal, logo na hora da morte. Ora, o Concílio não entrou no mérito da questão, mas desejou preservar a doutrina tradicional do purgatório e do inferno.

A seriedade da possibilidade da ressurreição para a vida ou para a morte provoca, na pessoa, uma consciência de uma vida reta, justa e livre diante de Deus e de sua obra-prima de redenção em Cristo. Assim, essa experiência da salvação “já” vivida na Igreja peregrina aponta para um “ainda não” realizado, que respeitará nossa liberdade. Ora, aqui se revela também, como estamos tentando mostrar, a exigência da vida cristã como um processo em desenvolvimento rumo à meta final, que pressupõe uma vida coerente com essa caminhada. Por isso, somos chamados a uma decisão responsável em cada situação de nossa vida. A escatologia pessoal, neste contexto, é muito valorizada pelo Concílio.

É importante lembrar que o Evangelho não revela quantas pessoas encontrarão a vida plena e quantas se perderão na escuridão da morte. O que se afirma no Novo Testamento é que todos comparecerão diante do tribunal de Cristo para receber a sua paga pelas suas escolhas vividas neste mundo, segundo suas obras (cf. 2Cor 5,10). Essa ideia resume muito bem a seriedade da vida cristã e o sentido da existência humana neste mundo. As ações humanas não caem silenciosamente no nada; todos vivemos na presença de Deus e o passado do ser

---

<sup>155</sup> LG, 48d.

<sup>156</sup> Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., pp. 548-558.

humano está diante da face de Deus, o justo juiz. Assim, o Evangelho chama-nos a uma decisão radical no presente de nossa existência. Tanto a Igreja como um todo (hierarquia e laicato), como cada fiel em particular deverá deixar-se tocar pelo convite do Senhor: *“abandonai vosso passado iníquo, vossas tradições injustas e vossos juízos errôneos enquanto tendes tempo”* (Is. 55,7-8)<sup>157</sup>. Desta forma, fica evidente que quanto à salvação, mesmo sendo uma realidade para todos, pelas decisões e escolhas feitas, alguns podem não alcançar a salvação. Isso não é contradição com a vocação da Igreja de ser sinal da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano, porque Deus não impõe a salvação, e sim a propõe a todos os seus filhos e filhas. A vida cristã, em última instância, não é somente privilégio, mas consciência e constância da vocação à santidade e das exigências inerentes a ela.

Assim, fazemos a experiência da ressurreição para a vida eterna todos os dias, sobretudo, quando promovemos o Reino de Deus nas pequenas realidades de nossa existência. A salvação “ainda não” alcançada lança-nos a vivê-la já aqui nas relações sociais, culturais e religiosas, através do respeito, diálogo e acolhimento na fé, na esperança e na caridade, aquilo que seremos plenamente um dia.

A salvação, vivida como projeto de liberdade, provoca uma comunhão com toda a realidade, tanto na esfera da Igreja peregrina como unidade com a Igreja celeste. Pelo nosso testemunho de fé e esperança, não somente confirmamos a nossa vocação como tornamos firme nossa unidade com Deus.

### **3.7. Comunhão da Igreja celeste com a Igreja peregrina**

A fé da Igreja peregrina, presente no Concílio Vaticano II, alude à ideia da unidade dos membros de Cristo; esta unidade não se desfaz com o dado da morte.

---

<sup>157</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 909.

Podemos entrever essa convicção nas palavras: “*a unidade dos que estão na terra com os irmãos que adormeceram na paz do Cristo, de maneira nenhuma se interrompe; pelo contrário, segundo a fé constante da Igreja, reforça-se pela comunicação dos bens espirituais*”<sup>158</sup>.

Ora, a Igreja acredita que, em Cristo, todos estão unidos radicalmente e, portanto, nada poderá separá-los do amor de Cristo, manifestado no ser humano através de Jesus Cristo; nem a morte poderá separar e romper a unidade manifestada em Cristo Jesus (cf. Rm 8,35-37).

A comunhão<sup>159</sup> dos Santos, na perspectiva do “já” e do “ainda não”, concorre ao entendimento da Igreja como sacramento universal de salvação. Isto porque, se ela é sinal escatológico da salvação “já” anunciada e “ainda não” plenamente vivenciada, pressupõe-se que, nela, subsista uma continuidade ininterrupta da unidade da Igreja em Cristo<sup>160</sup>. Essa comunhão ininterrupta é *koinonia* na graça e no amor, na qual perpassa de modo transversal a totalidade da realidade da Igreja de Cristo: aquela peregrina na terra, os que passaram desta vida e estão se purificando, e aquela que já vive contemplação de Deus<sup>161</sup>. Essa *koinonia* na graça conduz a totalidade dos fiéis rumo à meta, sem desanimar e fraquejar. Por meio da comunhão dos santos com a Igreja, que vive caminhando rumo ao encontro fundamental e radical, a identidade e a missão da Igreja são preservadas e reveladas ao mundo como sinal da graça invisível<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> LG, 49.

<sup>159</sup> A palavra comunhão, quando estiver precedida de artigo, refere-se a plenitude da comunhão com Deus e com a Igreja, num contexto mais ontológico que geográfico ou físico. Quando a palavra comunhão não for precedida de artigo, então seu conteúdo identificar-se-á com os meios pelos quais se faz progredir a unidade da Igreja. Ou seja, ela aplica-se ao contexto do bens espirituais que se exprimem como meios de já viver as graças e merecimentos futuros.

<sup>160</sup> Cf. FROSINI, G. *Aspettando L'aurora: Saggio di Escatologia Cristiana*. op. cit., p. 78.

<sup>161</sup> Cf. LG, 49.

<sup>162</sup> A Igreja, como comunidade a caminho, é sinal da esperança do Reino de Deus, colocada a serviço da graça como sacramento da íntima união de Deus com a humanidade. A esperança cristã, contida no número 49 da *Lumen gentium*, não somente é fonte de certeza, mas também de confiança que, mesmo sendo difícil a caminhada, temos o poderoso auxílio daqueles que já completaram a trajetória e vivem na realidade celeste.

Essa comunhão eclesial aponta à radicalidade da relação e da intercomunicação entre as três dimensões da comunidade de fé citados acima. O texto conciliar afirma que todos os fiéis, em grau e modo diversos, participam da mesma caridade, e por isso estão em comunhão de amor com Deus e com o próximo<sup>163</sup>. A comunhão dos santos promove, portanto, a visibilidade da unidade da Igreja celeste com a peregrina. A união dos santos revela, assim, a íntima comunhão dos fiéis em Cristo, embora alguns ainda vivam peregrinando na terra, enquanto outros já gozem da visão beatífica. Aqui se adapta o caráter trinitário da visão beatífica: no mistério trinitário que perpassa toda realidade, pois, tudo, está implicado na realidade de Deus<sup>164</sup>. Não é um panteísmo, mas sim, um panenteísmo<sup>165</sup>, pois Deus, estando em tudo e em todos os estágios, não se confunde com eles, mas garante a unidade em tudo.

A comunhão destas realidades eclesiais é essencial para entender a identidade interna e externa da Igreja. O conceito de Igreja peregrina sobre a terra não pode ser satisfatoriamente entendido sem a relação com a Igreja celeste, que representa a fase final, a última etapa, e a realidade definitiva e perfeita da Igreja terrena. Ora, a Igreja peregrina, dotada de sacramentos e instituições que promovem a santificação dos seus membros pela paixão e ressurreição de Cristo, e que vive na solicitude com toda criação, não pode ser desvinculada da realidade

---

<sup>163</sup> É interessante notar que o Concílio fala de Comunhão na Caridade, ou seja, no amor. O laço que une primeiramente a Igreja não é a teologia, nem a moral, e muito mesmo as leis eclesiais, mas a caridade. Com esse aceno o Concílio valoriza em muito o diálogo fraterno com todos os irmãos em Cristo independente da profissão doutrinal. A maior riqueza do cristianismo é a unidade na caridade. Esse véis abrirá grandes espaços eclesiais para o diálogo ecumênico com todos os irmãos separados. Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., p. 558.

<sup>164</sup> Cf. BRANCATO, F. *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*. op. cit., pp. 65-67.

<sup>165</sup> *Panenteísmo* (*pan-en-teísmo*), ou *krausismo*, é uma doutrina que diz que o universo está contido em Deus (ou nos deuses), mas Deus (ou os deuses) é maior do que o universo. É diferente do panteísmo (*pan-teísmo*), que diz que Deus e o universo coincidem perfeitamente (ou seja, são o mesmo). O termo foi proposto por *Karl Christian Friedrich Krause*, na sua obra *System des Philosophie* (1828), para designar a sua própria doutrina teológica que pretendia servir de mediação entre o panteísmo e o teísmo. O termo passou a ser utilizado para designar múltiplas tentativas análogas, extravasando o sentido original que lhe fora atribuído por *Karl Krause*. No panenteísmo, todas as coisas estão na divindade, são abarcadas por ela, identificam-se (ponto em comum com o panteísmo), mas a divindade é, além disso, algo além de todas as coisas, transcendente a elas, sem necessariamente perder sua unidade (ou seja, a mesma divindade é todas as coisas e algo a mais). Cf. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 105-122;

celeste que consiste sua meta, daí a ideia da plenitude de comunhão das estruturas eclesiais<sup>166</sup>. Assim, a comunhão dos santos, aludida no Concílio, é uma forma precisa de indicar o real conteúdo da Igreja e sua mais íntima missão.

Os Padres conciliares observaram, com profundidade, que a Igreja terrena está identificada com o ideal da Igreja celeste e que unidade e comunhão destas duas realidades não podiam ser tomadas como algo periférico, mas como elemento central da eclesiologia. A semelhança e a participação na mesma realidade deveriam penetrar o âmago da vida da Igreja. Assim, a íntima união e a comunhão da Igreja celeste com a Igreja peregrina entram radicalmente no discurso da sacramentalidade da linguagem escatológica: pois, se a Igreja é sinal, sacramento<sup>167</sup> e instrumento da visível unidade da salvação em Cristo, convém que essa realidade sacramental toque de modo radical todos os estágios desta única e mesma Igreja<sup>168</sup>. Porque, como afirma a teologia dos sacramentos, a realidade sacramental é sinal que toca e aponta à realidade plena<sup>169</sup>. Ela não é a

<sup>166</sup> Cf. LAMBRUSCHINI, Mons. F. *Indole escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste*. op. cit., pp 381-383.

<sup>167</sup> A Igreja vive na e para a comunhão que a santíssima Trindade estabelece no seio da história. Neste sentido, a Igreja é a manifestação, na história humana, da presença do dom de Deus no mundo. Por meio dela Deus se acerca dos filhos e filhas gerados no amor de Cristo. Na compreensão do Concílio, a sacramentalidade da Igreja emerge dessa relação de comunhão que a comunidade cristã tem com Deus. Assim para os Padres conciliares, se Cristo é o sacramento primordial de Deus no mundo a Igreja é o sacramento da presença de Cristo na história. Essa afirmação do Concílio pode ser vista como perspectiva sintética de ratificar a missão e a identidade da Igreja. Desta forma, para o Concílio, a sacramentalidade da Igreja emana da sacramentalidade de Cristo. o mistério da Igreja como sacramento nada mais é do que a visível manifestação de Deus no mundo. Por isso, a sacramentalidade da Igreja está unida ao mistério da manifestação de Deus. Por essa razão a *Lumen gentium* atribuí à Igreja enquanto sacramento dois efeitos: "...sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano" (LG 48). O primeiro efeito, a comunhão com Deus, é sucinta e classicamente descrita pelo Concílio na *Dei Verbum* 2/162. A Igreja é sinal e instrumento dado por Deus para os seres humanos entrarem em união com a glória e a felicidade de Deus. com relação ao segundo efeito, a comunhão com o gênero humano, o Concílio vislumbra a missão de unificar, em Cristo no Espírito, toda a família de Deus. Portanto, a Igreja como sacramento faz referência a missão e a finalidade histórica da comunidade cristã em ser sinal e instrumento da presença de Deus já aqui na história humana em transcendência à plenitude final. Cf. DE LA FUENTE, E.B. *Eclesiología*, Col. Sapientia Fidei, Serie de Manuales de Teología, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 2001, pp. 73-92; KLOPPENBURG, Frei B. *A Eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971, pp27-29

<sup>168</sup> Cf. GABÁS, R. "Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial". op. cit. pp. 910-911.

<sup>169</sup> É próprio do sacramento unir pelo rito a realidade celebrada àquela desejada. Pelo símbolo a realidade significada expõe elementos da realidade significante, ou seja, pelo sacramentalidade a realidade definitiva é apontada. Isso garante que exista uma união destas realidades, vivendo em

realidade enquanto tal, mas carrega em si parte desta realidade perfeita e definitiva. Com isso, explica-se a necessidade de afirmar a comunhão da Igreja celeste com a peregrina. Essa comunhão dos santos, como veremos abaixo, se realiza na chamada *communio* de bens espirituais.

### 3.7.1. A Comunhão nos bens espirituais entre os cristãos

A comunhão de bens espirituais entre os cristãos é uma realidade que torna presente a índole escatológica da Igreja. Ao mesmo tempo, nesta comunhão de bens, encontra-se a unidade da comunhão com os Santos. O Concílio Vaticano II fez questão de, no número 49, aludir acerca desta comunhão dos santos, lembrando que a gênese desta realidade faz parte do cristianismo desde o princípio. Desde o começo das primeiras comunidades, os cristãos eram chamados a viver essa comunhão de bens espirituais. Pelo batismo, eram convocados a viverem como tais na unidade e na comunhão com toda a Igreja, tanto a peregrina como a celeste. Uma implicação imediata disso aparece já no símbolo de fé da Igreja: crer na comunhão dos santos é crer na Igreja como sociedade de santos no amor<sup>170</sup>. A nossa comunhão com os santos é, neste sentido, um dado fundamental e vital para a Igreja peregrina. Porque essa comunhão de bens espirituais sustenta a fidelidade da comunidade, que ainda não completou a caminhada rumo à meta definitiva.

---

comunhão e unidade. Essa comunhão como toda a realidade íntima da Igreja não pode ser apenas forma histórica, mas constitui dimensão ontológica da eclesiologia cristã. Sobre isso é importante verificar o texto de TERRIN, A. N. *O Rito: Antropologia e Fenomenologia da Ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 195-221; BELLOSO, J. M. R. *Os Sacramentos: símbolos do Espírito*. Col.Sacramentos e Sacramentais, São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 25-29; SARTORE, D. e ,ACHILLE, M. *verbete sinal/simbolismo: Crise e oportunidade do simbolismo litúrgico*. In: *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas/Paulistas, 1992, pp. 1148-1149; MARDONES, J. M. *A Vida dos Símbolos: A Dimensão Simbólica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 11; SAMANES, C. F. e ACOSTA, J. T. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 784.

<sup>170</sup> Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana*. Torino: Ed. Elledici, 1998, pp.224-226.

Aqui, comunhão de bens aponta a meta desejada da Igreja peregrina, pois, sem essa relação de bens espirituais, a comunidade celeste tornar-se-ia um sonho inatingível, como algo utópico desvinculado da historicidade da comunidade de fé. O significado eclesial do conceito “*communio sanctorum*” indica mais restritamente a sociedade beatífica no céu, portanto, a meta para a qual tende a Igreja peregrina. Mas, ao mesmo tempo, esse conceito faz pensar que, subjacente, há um forte horizonte identificador da verdadeira missão da Igreja. A Igreja peregrina, inspirada nesta comunhão de bens espirituais, insere seu conteúdo escatológico na categoria do “já” e do “ainda não”, pois, vivendo em constante relação com a Igreja celeste, ela “já” participa dos bens últimos do céu, não apenas como realidade a ser esperada, mas, também, como dimensão presente, mesmo que de forma imperfeita. Comunhão dos bens espirituais seria, então, a participação “já” das graças esperadas como promessa final. Viver imerso nos bens espirituais equivale a sentir os sinais desta graça salvadora na vida diária da comunidade de fé e em cada fiel que abraça o projeto de Jesus. Essa comunhão de bens toma seu ápice na caridade: sinal de unidade e fraternidade entre as igrejas e cada pessoa.

Concretamente, podemos dizer que esses sinais tornam-se plausíveis na vivência da justiça, da paz e do amor. Essas três características revelam um tempo de salvação, pois propõem um novo olhar ante o mundo. Na justiça, entrevê-se o desejo de Deus de reconstruir um novo paradigma das relações, a fim de extirpar a exploração do menor pelo maior, romper a ideia da lei do mais forte em que as pessoas sejam, verdadeiramente, respeitadas pelo seu ser criatural e, não, pelo ter coisas. A justiça, como bem espiritual, chega como tempo de liberdade, igualdade e fraternidade.

A paz é fruto da justiça, e não haverá paz se, antes, não existir equidade nas relações; se, antes, não houver respeito pela vida e superação das estruturas injustas. A paz, neste sentido, é um dos maiores bens espirituais do cristianismo. As palavras de Jesus são claras: “*eu vos deixo a paz, eu vou dou a minha paz*” (Jo 14,27). A paz é fruto de uma atitude de respeito, acolhimento, amabilidade, solidariedade, partilha, justiça e fraternidade. A paz, como bem espiritual, é

comunhão no “já” e no “ainda não”, uma vez que esses sinais da plenitude da salvação podem ser vividos em cada momento da vida cristã<sup>171</sup>.

Por fim, o amor, como elemento constitutivo deste tempo de graça e salvação, é a meta última de todos os bens espirituais. O amor, como fundamento de tudo, está na raiz da escatologia, pois Deus é amor (cf. 1Jo 4, 8); e é no amor que a Igreja encontra sua configuração escatológica. Ora, o amor é, neste sentido, o horizonte pelo qual Deus une todos os fiéis aos bens espirituais. A comunhão dos santos é comunhão no amor, que nos vincula à mesma promessa, e nos conforta na mesma esperança, comunhão essa que não se rompe nem diminui com o fim da vida terrena, pois “*todos quantos são de Cristo, tendo o Seu Espírito, congregam-se numa só Igreja e, n’Ele, estão unidos entre si (cf. Ef 4,16)*”<sup>172</sup>.

Destes bens espirituais que elencamos acima, o fruto é a santidade dos fiéis. A Igreja afirma que, estando os habitantes do céu mais próximos de Deus, consolidam com mais firmeza a santidade de toda a comunidade, enaltecem o culto que ela presta a Deus e contribuem, eficazmente, para a edificação da cidade celeste<sup>173</sup>. É importante nunca esquecer que a Igreja é um projeto que se abre na história com a Igreja peregrina, mas vai muito além dela: seu ponto final é a Jerusalém celeste. A edificação e a consolidação da Igreja de Cristo não são algo somente para o futuro, mas já iniciam, neste mundo, seu acabamento. Por isso, como esposa de Cristo, ela deve esforçar-se em desenvolver todas as suas potencialidades cristãs, inerentes à sua santificação e glorificação.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> Cf. BORGES, F. N. S. “Um mundo sem violência é possível: uma resposta iluminadora da era patrística”. In: *Revista: Amazônia em Outras Palavras*, fasc. 9 (2004), pp. 40-43.

<sup>172</sup> LG, 49.

<sup>173</sup> Cf. Neste horizonte, pode-se falar de uma *communio sanctorum* que perpassa toda a realidade da Igreja. Os fiéis que “já” vivem na visão beatífica contribuem com os outros, quando, pelo exemplo e testemunho servem de sinais de Cristo para toda a Igreja, ou quando pelos méritos de Cristo e pela vida ilibada intercedem diante de Deus em favor dos pecadores. A *Lumen gentium* deixa bem claro que não são os santos que santificam, nem são eles quem salvam, mas pela força de seus exemplos colaboram eficazmente pela santificação de todos. Cf. LG 49; MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit., pp. 1144-1145; LAMBRUSCHINI, Mons. F. Índole escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste. op. cit., pp 381-383.

<sup>174</sup> Cf. Ibid., pp 380-385.

Não se pode perder de vista que a Igreja é uma realidade maior do que esta pequena porção que reza, geme e chora aqui na terra. Ao contrário: é infinitamente mais viva e mais abrangente. A parte mais viva e dinâmica ainda está velada em meio à história. Pensar o Povo de Deus, apenas, como realidade visível em suas estruturas, ou mesmo absolutizá-la nas etapas de sua historicidade, é erro grave e prejuízo sem tamanho, no entendimento de sua missão. Assim, a comunhão dos santos corresponde a uma união vital, que revela a tensão escatológica na realidade eclesial: unir-se aos santos é viver, de certa forma, a esperança da salvação, e, ao mesmo tempo, desejar ardentemente encontrar Deus definitivamente no face a face<sup>175</sup>.

Com efeito, se a Igreja é una e constituída por todos os que são de Cristo, é evidente que compreende não apenas os fiéis que vivem nesta terra, mas também os que se preparam ulteriormente para ingressarem na glória celeste e, com mais justiça, os bem-aventurados, que já gozam da visão plena de Deus. Essas realidades eclesiais se tocam e se relacionam na comunhão de bens espirituais<sup>176</sup>. Pois, como diz o Concílio: *“todos, porém, ainda que em grau e de modo diversos, comungamos na mesma caridade para com Deus e o próximo, e cantamos o mesmo hino de glória ao nosso Deus, pois, todos os que são de Cristo, tendo o seu Espírito, formam uma só Igreja e, nele, estão unidos entre si (cf. Ef 4,16)”*<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Para C. Pozo a Igreja ao enumerar os estágios pelos quais ela mesma deverá percorrer, propõe um caminho seguro e esperançoso para todos os fiéis, e, ao mesmo tempo, revela sua identidade mais profunda ao mundo moderno: ser sinal escatológico de salvação e espaço da íntima união dos fiéis em Cristo. A Igreja torna-se meio e instrumento da união dos fiéis em Cristo. Por isso mesmo, a unidade no amor de Jesus que é o vínculo da união não se desfaz com a morte. Mas encontra total ressonância na liturgia da Igreja, no culto aos santos e na caridade. Cf. POZO, C. *Teologia del mas Allá*. op. cit., pp. 560-61.

<sup>176</sup>Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”.op. cit. pp. 1144-1145.

<sup>177</sup> LG, 49.

### 3.7.2. Comunhão na mesma caridade de Cristo

A comunhão na mesma caridade de Cristo é um dado profundo e radical da fé cristã. Ela se reveste de sentido escatológico, uma vez que a comunhão na mesma caridade constitui vínculo de unidade entre todos os fiéis, que vivem, pelo batismo inseridos na Igreja de Cristo, que é sinal e sacramento da íntima união com Deus e com todo o gênero humano. Essa declaração fundamental emerge da verdade segundo a qual todo batizado faz parte do Corpo Místico de Cristo, presente no texto do capítulo sétimo da *Lumen gentium*<sup>178</sup>. Todos os que formam a Igreja de Cristo participam, ainda que em graus distintos, da mesma caridade de Deus<sup>179</sup>. Estão unidos no amor do Redentor e nada poderá separá-los desse fato: a caridade que une os cristãos jamais passará! (cf. 1Cor 13, 1-13).

Para compreender melhor o sentido profundo da comunhão na mesma caridade, é salutar observar que o amor cristão é uma verdade fundamental e não poder ser tratado como algo secundário ou afirmação facultativa: a comunicação dos bens espirituais, presente em todos os crentes, em qualquer condição, em qualquer estágio da experiência de salvação, une todos os fiéis na mesma fé, na mesma esperança e no mesmo amor. Nem a morte, como interrupção violenta da vida temporal, pode diluir o vínculo da caridade entre os cristãos. É claro que comunhão com os mortos é objeto da fé e, não, de esperança, como acontece com os fiéis que ainda estão vivendo sobre a terra<sup>180</sup>.

Um dos frutos escatológicos da comunhão é que a experiência com os irmãos na fé que já estão na eternidade torna-se acessível. Assim, os defuntos,

<sup>178</sup> Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana. op. cit.*, p. 226; LG, 13.

<sup>179</sup> A expressão “comunhão na mesma caridade” que os Padres conciliares desejavam salientar no sétimo capítulo é muito mais profunda do que o estar junto. “Comunhão na mesma caridade” é *koinonia*, entorno de uma pessoa: Jesus Cristo. Unir-se na caridade constitui envolver-se, implicar-se e deixar-se seduzir por Jesus. A unidade é garantida, neste sentido, pela perpétua presença de Cristo. O amor de que fala o Concílio é, portanto, mais que sentimento de carinho, afeição e afeto; a caridade é performativa e redentora, comunhão no mesmo amor transmuda as relações do ser humano com Deus e de cada um com os outros seres. Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana. op. cit.*, pp.226-227; POZO, C. *Teologia del mas Allá. op. cit.*, pp. 560-61.

<sup>180</sup> Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana, op. cit.*, pp.226-227.

embora não sejam acessíveis pela experiência histórica, estão unidos com os peregrinos e ajudam no desenvolvimento de sua história pela comunhão na caridade de Cristo. Toda a Igreja celeste está em sintonia patrocinando a ação salvífica da Igreja terrena. A unidade na caridade provoca a edificação histórica na única Igreja de Cristo. Assim, a força redentora da comunidade de fé parte da Igreja consumada e termina nos atos caritativos dos peregrinos. Por isso, os padres conciliares alertam: *“não se salvam, porém, os que, embora incorporados na Igreja, não perseveram na caridade, e por isso pertencem ao seio da Igreja não pelo coração, mas tão-somente pelo corpo”*<sup>181</sup>.

Assim, à luz destas verdades, pode-se entender claramente porque a Igreja sempre vislumbrou a relação da Igreja celeste com esta peregrina sobre a Terra, como comunhão na mesma caridade. A convicção da comunidade de fé é, neste sentido, anterior às especulações teológicas e toda a sistematização doutrinal<sup>182</sup>. Esse princípio é constitutivo da fé cristã: a beleza da relação conatural da unidade dos cristãos nos diversos estágios da Igreja está bem expressa no conceito *Ecclesia Viatorum*, a Igreja que venera a memória dos seus defuntos.

*Reconhecemos cabalmente esta comunhão de todo Corpo Místico de Jesus Cristo, a Ecclesia Viatorum, desde os primórdios da religião cristã, venerou com grande piedade a memória dos mortos... Os apóstolos e os mártires de Cristo, que, com seu sangue, deram o 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..., a estes acrescentaram-se ainda outros que imitaram mais de perto a virgindade e a pobreza de Cristo e, por fim, os demais que o exercício notório das virtudes cristãs e os carismas divinos recomendavam à piedosa devoção e imitação dos fiéis*<sup>183</sup>.

Foi nesta firme convicção de fé, alicerçada no testemunho daqueles e daquelas que ofereceram suas vidas por Cristo e deram o testemunho ilibado de amor, que a Igreja, desde o começo, sempre encontrou alento em meio às dificuldades da caminhada. A esperança de que os fiéis defuntos – tendo

---

<sup>181</sup> LG, 13.

<sup>182</sup> Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit. pp. 1144-1145.

<sup>183</sup> LG, 50.

derramado seu sangue em nome de Jesus e, por Ele, admitidos à plenitude da vida, vivendo mais intimamente unidos ao mistério pascal – continuavam ligados, pela caridade de Cristo, a toda a Igreja, induziu nos cristãos, mesmo perseguidos, a suprema certeza de que os irmãos e irmãs bem-aventurados os auxiliavam, por seus exemplos, a suportarem as intempéries da vida peregrina.

Portanto, o que garante entre os fiéis essa comunhão de bens espirituais é a comunhão na mesma caridade de Cristo. Essa comunicação não se interrompe, porque Cristo, no Espírito Santo, une, na mesma graça, os irmãos e irmãs em seus diversos estágios da experiência de salvação. Neste sentido, a lógica do amor compreende tudo, perpassa toda a realidade eclesial, tornando-a una, santa e indefectível. A partir disso, entende-se a *communio sanctorum* como comunhão no amor e na esperança, sinais que identificam a última etapa da história salvífica da Igreja. Sem ela (*communio sanctorum*), a Igreja careceria de referencial. A referência à Igreja celeste faz a comunidade de fé desejar a morada dos santos, onde os irmãos e irmãs bem-aventurados “já” gozam a visão beatífica.

Tal comunhão de bens espirituais encontra seu ponto de contado na liturgia e é, a partir dela, que a Igreja peregrina se torna mais unida com a Igreja celeste. Pela liturgia, como veremos abaixo, a comunidade de fé garante uma ininterrupta comunicação com os santos e santas que já vivem na glória de Deus.

### **3.7.3. A liturgia: espaço da comunhão entre todos os fiéis**

Um momento culminante da unidade entre a Igreja celestial e aquela que peregrina neste mundo é o culto litúrgico<sup>184</sup>. Na liturgia, a Igreja terrena introduz-se na eterna ação litúrgica do céu, participa “já” na terra da ação de graças dos bem-aventurados. Isto se manifesta nas obras de glorificação divina na comunidade fé, de forma que ambas as realidades por meio de Cristo, Sacerdote

<sup>184</sup> Cf. KOCLEGA, J. *L'indole Escatologica della chiesa: La prospetiva “già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della Lumen gentium*. op. cit., pp. 39-41.

supremo e Cabeça da Igreja, prestam o mesmo culto a Deus, cantam o mesmo hino de louvor e adoração ao Deus Criador e Salvador<sup>185</sup>.

Essa comunhão na liturgia é claramente expressa na Sagrada Escritura, a qual fala de uma reunião litúrgica, em que a Igreja terrena se une no mesmo louvor à Igreja celeste:

*Mas vós vos aproximastes do monte Sião e da Cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e dos milhões de anjos reunidos em festa, e da assembleia dos primogênitos, cujos nomes estão escritos nos céus, e de Deus, o Juiz de todos, e dos espíritos dos justos que chegaram à perfeição, e de Jesus, mediador de uma aliança, e do sangue da aspersão mais eloquente que o de Abel (cf. Hb 12, 22-24).*

A doutrina católica demonstra, como está apresentado no texto acima, que a liturgia terrena é lugar de comunhão de todos os fiéis em Cristo, lugar por excelência para se reafirmar a esperança escatológica do Reino de Deus. Por isso, Raúl Ribás afirma que a “liturgia católica mostra frequentemente este caráter universal de seu culto”<sup>186</sup>.

Ora, a realidade da Igreja é ser tensão entre a primeira e a segunda vinda do Senhor Jesus; por isso, no tempo da Igreja, ela “já” celebra, em sinais sacramentais, a eterna liturgia do céu. Essa verdade de fé oferece-lhe a possibilidade de antecipar, na Terra, o “ainda não” da plenitude da adoração e glorificação a Deus. Por isso, o Concílio afirmava:

*(...) vivemos de maneira eminente a nossa união com a Igreja celeste, especialmente quando, na sagrada liturgia, na qual a virtude do Espírito Santo age sobre nós, mediante os sinais sacramentais, celebramos juntos, em fraterna alegria, os louvores da majestade divina, e quando todos os resgatados pelo sangue de Cristo, de todas as línguas, povos, e nações (cf. Ap 5,9) reunidos numa única Igreja, glorificamos o Deus uno e trino, com o mesmo cântico de louvor. É ao celebrarmos o sacrifício eucarístico, que mais unidos estamos ao culto da Igreja celeste, numa só comunhão com ela...<sup>187</sup>.*

A ação litúrgica é o ponto culminante da Igreja: ou seja, na ação litúrgica ela se une mais perfeitamente com Cristo e com os irmãos e as irmãs que, em

<sup>185</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 910-911.

<sup>186</sup>Ibid., p. 912.

<sup>187</sup> LG, 50.

Cristo, adormeceram<sup>188</sup>. Pelo culto, ela, unida ao Espírito Santo, opera, no amor de Cristo, a ação de glorificação de Deus Pai e antecipa, em mistério, a salvação definitiva. Através da liturgia, a tensão escatológica da Igreja encontra lugar de dinamismo e expansão, porque, ao celebrar os sacramentos e cantar o hino de louvor, unidos aos bem-aventurados, a Igreja une o “já” e o “ainda não” da única Igreja de Cristo. A liturgia é, neste sentido, uma ação de Cristo e da Igreja, é um particular encontro de Jesus com seu povo e, através dEle, com todos os fiéis que participam, pelo batismo, da ação de graças a Deus<sup>189</sup>.

### 3.7.3.1. A dimensão escatológica do “já” do “ainda não” na liturgia

A santidade da liturgia afirma-se por causa da presença de Jesus Cristo e do Espírito Santo, que, de fato, conduzem ontologicamente toda a ação litúrgica da Igreja: é Cristo eterno sacerdote e vítima perfeita e o Espírito Santificador que tornam o ato litúrgico um sinal da santidade e da perfeição divina. Segundo *Bruno Forte*, a instituição da Eucaristia, naquela última Ceia do Senhor com seus apóstolos, tem, como ponto central, a presença de Cristo e a proclamação da Nova Aliança. Deste fato, emerge a liturgia como sinal antecipatório, e, portanto, escatológico da celebração celeste<sup>190</sup>. Ora, o que acontece na liturgia é claramente expressão escatológica da realidade última em Cristo, quando a humanidade,

<sup>188</sup> Na *Sacrosanctum Concilium*, os Padres chamam a liturgia de cimo e fonte, donde brota toda força dinâmica da Igreja. A liturgia impele os fiéis a viverem em união perfeita com Cristo e com os irmãos, estimulando os membros da Igreja à caridade de Cristo. É a partir desta vertente que se aprofunda a liturgia como momento privilegiado de unidade entre a Igreja celeste e a terrena. “Na liturgia da Terra, nós participamos, saboreando-a já, da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual nos encaminhamos como peregrinos, onde o Cristo está sentado à direita de Deus, qual ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo”. SC, 8-10.

<sup>189</sup> Cf. SCHEFFCZYK, L. “Il ritorno di Cristo nel suo significato salvifico per l’umanità e Il cosmo”. In: AA. VV. *Comprensione del mondo nella fede*. Bologna: 1970, pp. 201-227; SESBOÛÉ, B. “Le retour Du Christ dans l’économie de la foi chrétienne”. In: AA. VV. *Le Retour de Christ*. Bruxelles: 1983, pp. 121-166.

<sup>190</sup> Cf. FORTE, B. *La Chiesa della Trinità: Saggio sul mistero della Chiesa comunione*. Simbolica Ecclesiale 5, Milano: San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pp. 121-127.

totalmente redimida e voltada para Deus, cantará o hino de louvor e adoração ao Deus Criador e Salvador<sup>191</sup>.

Assim, na liturgia, o “já” da esperança escatológica é vivenciado pela comunhão no mistério da graça comum a Igreja, a celeste e a terrena. Tudo isso, porém, que acontece na Igreja terrena, está em vista do “ainda não” da plenitude da graça. Desta forma, *J. Castellano* afirma: “*A experiência litúrgica ilumina o destino da Igreja a caminho da Jerusalém celeste, onde se cumprirão todas as realidades, que agora são vividas na fé e na esperança*”<sup>192</sup>. A Igreja vive e se alimenta desta força vital, especialmente, na ação litúrgica, e, mais particularmente, na Eucaristia, pois, pela liturgia, já vive, na fé, aquilo que espera como promessa final.

A perspectiva escatológica da liturgia, presente no sétimo capítulo da *Lumen gentium*, acentua, portanto, a comunhão entre a Igreja terrena e a Igreja celeste, porque, aproximando a liturgia do céu aqui na terra, vincula os membros numa mesma perspectiva: a adoração e o louvor ao Deus uno e trino. Assim, o que se afirma é a dimensão escatológica presente, como abertura à espera da vida futura. Essa realidade é dada como primícias e garantia na participação, pela comunhão dos santos, na mesma caridade, sobretudo, no bem maior daquilo que é a promessa final: a plenitude da salvação.

Assim, os Padres asseveram que, na liturgia, a Igreja vive como que antegozo da vida plena da liturgia celeste<sup>193</sup>. Esse fato traz consigo uma forte conotação de esperança e testemunho, esperança porque, nesta experiência litúrgica, se abrem os mistérios da graça em sinais visíveis pelos ritos litúrgicos. É como ensinava *Santo Ambrósio de Milão*: a graça, que se esconde no rito, é

---

<sup>191</sup> A liturgia cristã é o lugar essencial da confissão de fé e da celebração da experiência de fé, que iluminam o sentido da vida e da morte, do presente e do futuro. Ela é a presença e a ação de Cristo, o ressuscitado, que, com o dom do Espírito Santo, une a si a Igreja no momento cultural e santificante da páscoa: com a presença eficaz do seu mistério pascal, o *Kyrios* glorioso enxerta o nosso tempo na sua eternidade e, com o dom do seu Espírito, insere dinamismos de vida imortal na existência caduca dos homens. Cf. CASTELLANO, J. “Dimensão escatológica da Liturgia”. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., pp.351-356.

<sup>192</sup> *Ibid.*, op. cit., p.351.

<sup>193</sup> Cf. LG, 50.

sempre superior ao próprio rito, pois aquilo que se vê é sinal que nos abre os olhos para o maior e mais esplendoroso, que não se vê<sup>194</sup>. A liturgia é também testemunho, porque, já participando de elementos da vida futura, ela é chamada a dar razão de sua fé e de sua esperança, isto é, a confiar no amor de Deus e a colocá-la em prática nas suas relações pessoais e institucionais. Depois, a participação no mistério pascal não é um culto exterior à vida da Igreja, mas, ao contrário, insere-a no tempo da graça, no qual a Igreja é chamada a viver. Assim, a liturgia não é informativa mas performativa, ou seja: deve mudar a vida interior de cada um que dela participa. Participar da liturgia é fazer a experiência da vida da graça.

Por isso, a Igreja peregrina vive na espera da plenitude e toda ação eclesial, sobretudo, a liturgia sacra, quer indicar o destino e a tensão escatológica do Povo de Deus<sup>195</sup>. Na instituição da Eucaristia, conhecemos, de antemão, a vontade de Cristo oferecida à Igreja. Assim, a missão da Igreja fica preestabelecida a partir da última Ceia: fazer tudo em Memória de Cristo (cf. Lc 22, 19; 1Cor 11, 24-25)<sup>196</sup>. É importante observar que, na Ceia Pascal, Jesus

---

<sup>194</sup> Para *Ambrósio* a liturgia é um espaço oferecido por Deus aos seres humanos para que, pelos sacramentos e seus ritos, eles entrem em comunhão com a Igreja celeste. Segundo *Ambrósio*, quando o humano se aproxima da fonte da vida, ele vê tudo aquilo que seus olhos veem, mas pode duvidar que tudo encerre nisto. Assim, afirma o Santo: “viste aquelas coisas que pudeste ver com os olhos do teu corpo e com os olhares humanos; mas não viste tudo aquilo que se realizou. São muito maiores aquelas coisas que não se veem do que as que se veem, porque as coisas que se veem são temporais, mas as que não se veem são eternas (2Cor 5,18)” Cf. AMBRÓSIO Santo de Milão. *Tratado Sobre os Sacramentos*. São Paulo: Paulus, 1996, p.33.

<sup>195</sup> Cf. WERBICK, J. La Chiesa: “Um progetto ecclesiológico per lo studio e per la prassi”. pp. 366-369, In: Cf. KOCLEGA, J. *L'indole Escatologica della chiesa: La prospettiva “già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della Lumen gentium*. op. cit., pp. 90-99. Sobre este assunto pode-se consultar SARTORI, L. “La Chiesa: Orizzonti e impegni attuali dell'Ecclesiologia”. In: BARBAGLIO, G. e DIANICH, S. *Nuovo Dizionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1979, pp.122-130.

<sup>196</sup> Em Lucas, o texto da instituição da Eucaristia assevera a fidelidade que a comunidade deve prestar a Cristo, pela memória dos seus atos, sobretudo, aquele de oferecer-se a Deus pelos irmãos, como hóstia viva de Cristo no mundo. Para *Rinaldo Fabris* “o convite de Jesus transmitido sob forma de rubrica litúrgica, ‘fazei isto em minha memória’, não se executa quando se repete materialmente seus gestos e suas palavras, mas quando os que participam na ceia são sintonizados com a sua posição de fidelidade até arriscar a própria vida. Neste clima de alta tensão espiritual, a sentença a respeito do traidor que partilha a comensalidade de Jesus causa um contraste estridente. Mas na celebração eucarística e na vida da comunidade primitiva, era um apelo realístico. Participar da mesa com Jesus não é uma garantia de indefectibilidade (cf. Hb 6,4-6; 10,29). Todo cristão, também o mais privilegiado, deve questionar-se e verificar-se, porque também ele pode tornar-se um traidor. Cf. FABRIS, R. e MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. Col. Bíblica 2, São Paulo: Loyola, 4ª edição, 2006, p. 220.

apresenta a tensão escatológica da liturgia, quando anuncia que esse ato sacramental deve ser realizado até que venha o Reino definitivo. Ele mesmo afirma: “*eu vos digo que, doravante, não beberei do fruto da videira, até que venha o reino dos céus*” (cf. Lc 22,18; Mt 26,29; Mc 14,25). Através da celebração eucarística, os fiéis anunciam a morte do Senhor, proclamam sua ressurreição e, com o coração novo, vivem a espera da vinda gloriosa de Jesus Cristo<sup>197</sup>.

Portanto, acreditamos que o lugar por excelência da comunhão e da participação no mistério da graça é na liturgia e nos sacramentos, especialmente, na Eucaristia<sup>198</sup>. Mas, sobre a Eucaristia, falaremos no próximo capítulo; por enquanto, é necessário situá-la dentro do esquema escatológico da liturgia. Para isso, tomamos dois textos do Concílio. O primeiro afirma que o Cristo ressuscitado, com seu Espírito, já estão presentes e operantes na Igreja através da liturgia: Cristo,

*assentado à direita do Pai, opera continuamente no mundo para conduzir os homens à Igreja e, por ela, ligá-los mais intimamente a si e fazê-los participantes de sua vida gloriosa, nutrindo-os com o próprio corpo e sangue. Por isso, a prometida restauração que esperamos já começou em Cristo, é levada adiante na missão do Espírito Santo e, por ele, continua na Igreja...*<sup>199</sup>.

Por outro lado, o Concílio acentua que a liturgia é o vértice da experiência de comunhão com a Igreja celeste<sup>200</sup>, que se realiza de

*maneira nobilíssima quando, especialmente na sagrada liturgia, em que a virtude do Espírito Santo age sobre nós, mediante os sinais sacramentais, em comum exaltação, cantamos os louvores da Divina Majestade... Por*

<sup>197</sup> Cf. KOCLEGA, J. *L'indole Escatologica della chiesa: La prospetiva “già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della Lumen gentium*. op. cit., pp. 97-98.

<sup>198</sup> Diante disso B. Forte afirma que o banquete da nova Páscoa é o sinal da reconciliação e vínculo de comunhão entre todos os fiéis. Ele é sinal do banquete definitivo, antecipação da promessa de Deus para o mundo. A *Sacrosanctum Concilium* lembra bem: “na liturgia terrena, nós participamos, saboreando-a já, da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual nos encaminhamos como peregrinos, onde o Cristo está sentado à direita de Deus, qual ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo; com toda milícia do exército celeste, entoamos um hino de glória ao Senhor...” (SC,8) Cf. FORTE, B. *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione*. op. cit., pp. 131-133.

<sup>199</sup> LG, 48b.

<sup>200</sup> Cf. CASTELLANO, J. “Dimensão escatológica da Liturgia”. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., p.354.

*isso, quando celebramos o sacrifício eucarístico, unimo-nos em grau máximo ao culto da Igreja celeste, comungando com ela e venerando a memória ,sobretudo da gloriosa e sempre virgem Maria...<sup>201</sup>.*

Neste sentido, na liturgia, e sobretudo, no culto eucarístico, encontra-se o ápice da comunhão entre a Igreja terrena e a Igreja celeste. Os dois textos demonstram que o banquete eucarístico transforma-se em sinal escatológico e prefiguração da eterna liturgia<sup>202</sup>, porque, para o Concílio, o aceno litúrgico, dentro do quadro epistêmico da escatologia, exprime a finalidade da índole escatológica da vida da Igreja.

Na ação litúrgica, aponta-se o destino derradeiro do ser humano e da Igreja. O acento no mistério pascal, delineado na ação sacramental, define a realidade terrena em vista da Jerusalém celeste. O homem terreno se reveste de esperança no homem novo, promulgado por Jesus Cristo; a sociedade temporal toma como horizonte a cidade santa, a cidade de Deus. As relações humanas espelham-se na justiça, na paz e no amor da eterna liturgia do céu. Tudo isso é vislumbrado, porque Cristo ressuscitado é o fundamento da esperança, ele é a nossa justiça. O mistério pascal, como se tentou afirmar, ilumina, desta forma, a utopia do Reino e eleva a qualidade das relações dos seres humanos com Deus e uns com os outros, fazendo-os transcender a um nível mais perfeito, em vista da nova terra e do novo céu<sup>203</sup>.

Na liturgia da terra, participamos, unidos e em comunhão com a milícia dos santos, do mesmo hino de louvor e glória. Veneramos os santos,

---

<sup>201</sup> LG, 50. Também se pode encontrar o mesmo conteúdo destas afirmações no número 51, em que o Concílio diz: “antegozando participamos da liturgia da glória eterna”. É possível também entrever esse pensamento em outros pontos da *Lumen gentium*, por exemplo no número 35, onde se afirma: a liturgia é esse prelúdio do novo céu e da nova terra. Cf. Cf. *Ibid.*, pp.351-352.

<sup>202</sup> Sobre a liturgia celeste é bom verificar PETERSON, E. “Das Buch Von den Engeln, Theologische traktate”. München: 1951, In: POZO, C. *Teologia del mas Allá*, op. cit., pp. 558-560.

<sup>203</sup> O Concílio, em outros textos, que não é intento deste trabalho analisar, faz referências muito importantes acerca da liturgia como espaço de comunhão e esperança de toda humanidade: “o penhor desta esperança e o viático para este caminho deixou-os o Senhor aos seus naquele sacramento da fé, em que os elementos naturais, cultivados pelo homem, se convertem no Corpo e no Sangue gloriosos, na ceia da comunhão fraterna e na prelibação do banquete celeste”. (SG, 38); Cf. também CASTELLANO, J. “Dimensão escatológica da Liturgia” In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., p.354.

especialmente a Virgem Maria, São José e os Apóstolos<sup>204</sup>. A Eucaristia, como tentaremos explicar no capítulo seguinte, é o centro da vida do Povo de Deus, a argamassa que une todo discurso litúrgico-escatológico; ou seja: a eucaristia está no centro da esperança da índole escatológica da comunidade cristã. Os membros do Corpo de Cristo, na liturgia, prefiguram a participação na liturgia celeste<sup>205</sup>. Por isso, a liturgia exprime, nas suas fórmulas, a fé nas coisas últimas e na realidade definitiva da Igreja. A sua função escatológica está, exatamente, em propor, de forma sacramental e “ritualística”, uma aproximação, como que antegozo, da promessa derradeira<sup>206</sup>. A dimensão escatológica da liturgia é expressa no agir, da santidade da Igreja e “ainda não” plenamente alcançada na história do mundo atual. Daí que pensa *Medard Kehl* que a liturgia é o “já” santo, mas a sua santidade não é ainda plena, ou seja, a liturgia terrena comporta elementos da liturgia celeste; porém vive na perspectiva escatológica da plenitude final, na espera da consumação e da liturgia eterna no Reino de Deus<sup>207</sup>.

### **3.7.3.2. A dimensão escatológica da celebração litúrgica, à luz do “já” e do “ainda não” da plenitude da salvação**

O Vaticano II põe em evidência a dimensão escatológica da liturgia, como espaço de comunhão na mesma realidade salvífica do Corpo Místico de Cristo. O que pretendemos elucidar agora, aduzindo alguns exemplos, é demonstrar como na celebração litúrgica acontece essa comunhão da realidade salvífica, tudo isso à luz do “já” e do “ainda não” da plenitude da salvação.

---

<sup>204</sup> Cf. SC,8.

<sup>205</sup> Cf. CZERWIK, S. “Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii swietej”. In: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznan: Warszawa 1968, pp. 27-39. Cf. KOCLEGA, J. *L'indole Escatologica Della chiesa: La prospetiva “già e non ancora” della pienezza del nuovo popolo di Dio nel capitolo VII della Lumen gentium*. op. cit., p. 97.

<sup>206</sup> Cf. CASTELLANO, J. “Dimensão escatológica da Liturgia”. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., pp. 356-359.

<sup>207</sup>Cf. KEHL, M. *A Igreja: Uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 75-96.

Primeiramente, é importante salientar que se está apenas dando indicativos sobre a dimensão escatológica da liturgia e, não, estudando a liturgia enquanto tal. Nosso propósito é verificar os pontos de ligação desta comunhão das realidades salvíficas na celebração litúrgica da Igreja peregrina. Para tanto, partimos da compreensão dos sacramentos da iniciação cristã: o Batismo, a Crisma e a Eucaristia. A iniciação cristã é um momento escatológico porque, com a inserção no mistério pascal, o fiel recebe, não somente o Espírito Santo, penhor da graça, mas entra, de modo definitivo, na comunidade do novo povo de Deus; povo escatológico, que participa desde agora dos bens sancionados para o futuro. Na unidade fundamental da iniciação cristã, apresenta-se “já” a visibilidade da semente da graça e da glória de Deus. O *logos* escatológico é sustentado pelas primícias do Espírito Santo, que tendem à plenitude, mediante o crescimento contínuo de cada membro de Cristo.

Através destes sacramentos, o fiel penetra na dinâmica escatológica do Reino, fazendo-se possuidor da esperança revelada por Jesus Cristo, presente na Sagrada Escritura, especialmente no Novo Testamento, mas os sacramentos de iniciação cristã, mesmo inserindo o ser humano no tempo *kairótico*, continuam sendo um tempo de espera e, portanto, de esperança na plenitude final. Segundo *M. Magrassi*, uma rica antologia dos textos bíblicos, litúrgicos e patrísticos, ilustram muito profundamente essa comunhão escatológica, presente nos ritos e símbolos litúrgicos<sup>208</sup>. Também em *J. Castellano*, podemos notar que:

*ainda hoje o rito do batismo confia o sentido escatológico do sacramento a dois símbolos significativos: a veste branca e a vela acesa. Ao entregar a veste, a Igreja alude a um compromisso que dura até a vida eterna. ‘vós vos tornastes nova criatura e vos revestistes de Cristo. Esta veste branca deve ser sinal de sua dignidade...; levai-a sem mancha até a vida eterna (RBC- Rito para Batismo de Criança, n. 72). E, a luz, requer a obrigação da vigilância para ir ao encontro do Senhor, (RBC- Rito para Batismo de Criança n.73)’<sup>209</sup>.*

<sup>208</sup> Cf. MAGRASSI, M. “Vivere la Liturgia”. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., pp.354-355. Ver também, CAMELOT, Th. *Spiritualità del battesimo*. Turim: LDC,1960, pp.161s.

<sup>209</sup> CASTELLANO, J. “Dimensão escatológica da Liturgia”. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. M. *Dicionário de Liturgia*. op. cit., p.355.

É importante lembrar que as antigas formas litúrgicas falam, também explicitamente, da Crisma, como sacramento que exprime seu sentido escatológico. Por exemplo, a fórmula do Gelasiano diz: “*sinal de Cristo para a vida eterna*”<sup>210</sup>. Já um texto copta afirma: “*Unção do penhor do reino dos céus*”<sup>211</sup>, aludindo ao texto de Efésios 1, 13-14: “*fostes selados pelo Espírito... que é penhor da nossa herança*”<sup>212</sup>. Essas referências demonstram que a celebração litúrgica, desde muito tempo na Igreja, é sempre vislumbrada como lugar privilegiado da comunhão escatológica dos fiéis, lugar onde o símbolo toma forma sacramental e sinal antecipatório da meta final<sup>213</sup>.

A Eucaristia, outro momento da iniciação cristã, nós apenas esboçaremos, porque falaremos dela mais adiante neste trabalho. No seu conjunto, como afirma a *Sacrosanctum Concilium*, a Eucaristia é o penhor da glória, momento em que se exprime mais visivelmente a comunhão na caridade, na graça e amor de Cristo<sup>214</sup>. A comunhão de fé no Ressuscitado durante toda a celebração eucarística mantém vivo o sentido escatológico da liturgia. A presença do Ressuscitado e do seu mistério pascal marcam a espera escatológica da comunidade de fé, porque, na transformação do pão e do vinho em Corpo e Sangue de Cristo, se confirma o dinamismo escatológico da liturgia: sinal do banquete celestial.

Como podemos verificar, no campo cúltico, o Concílio focalizou a relação entre a liturgia terrena e a liturgia celeste na comunhão dos bens espirituais, como

<sup>210</sup> MAGRASSI, M. *Vivere la Liturgia*. op. cit., pp.354-355

<sup>211</sup> Ibid.

<sup>212</sup> MAGRASSI, M. “Vivere la Liturgia”, op. cit., pp. 241-243; ver também o estudo de LOI, V. “La tipologia dell’Agnello Pasquale e l’attesa escatologica nell’età patrística”. In: *VV. AA. fons vivus. Miscellanea litúrgica in memória di D. Eusebio Maria Vismara*, Roma: LAS, 1971 pp. 125-142.

<sup>213</sup> Com relação a isso, o Concílio deixa claro que toda ação litúrgica e todo símbolo é sempre instrumento e sinal escatológico do Reino de Deus. Pela ação do Espírito Santo que opera na Igreja, em todo rito, se realiza, no dinamismo escatológico do “já” e do “ainda não”, a salvação em mistério. E como dizem os padres no Concílio: “sempre que no altar é celebrado o sacrifício da cruz, no qual Cristo, nossa páscoa, foi imolado (1Cor 5,7), atua-se a obra da nossa redenção. E, juntamente com o sacramento do pão eucarístico, é representada e realizada a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo (1Cor 10,17)”. LG, 3.

<sup>214</sup> É importante para compreender esse assunto verificar o número 47 da *Sacrosanctum Concilium* em concomitância com *Unitatis Redintegratio*, 15. Nestes veremos como os padres articulam a ideia de que na presença de Cristo se configura a unidade e comunhão da Igreja e ao mesmo tempo como essa realidade visível aponta para o *éschaton*.

se pode verificar, nitidamente, no número 8 da *Sacrosanctum Concilium*: “na liturgia da terra, nós participamos, saboreando-a já, da liturgia celeste, que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual caminhamos como peregrinos...”<sup>215</sup>. A assembleia litúrgica que celebramos é a imagem antecipada do céu<sup>216</sup>. O Apocalipse joanino descreve longamente a nova Jerusalém, não mais sujeita à destruição: “Vi, então, um novo céu, uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar não mais existe. Vi, também, descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como esposa que se enfeitou para seu marido”<sup>217</sup>.

Assim, a liturgia, como espaço da comunhão na realidade salvífica de todo Corpo Místico de Cristo, leva-nos a entender que não se pode compreender a Igreja terrena sem uma clara referência à Igreja celeste. A relação da Igreja peregrina com a celeste gesta-se, portanto, na percepção da unidade e comunhão da Igreja celeste com os fiéis, que caminham rumo à santidade definitiva, rumo à cidade santa, à Jerusalém do céu. Agora, a seguir, tentaremos observar como os padres entenderam essa relação de comunhão e porque é tão imprescindível à caminhada da Igreja peregrina.

### 3.8. A relação entre a Igreja peregrina e a Igreja celeste

A relação da Igreja peregrina rumo à Jerusalém celeste é, antes de tudo, obra do Espírito Santo, que opera constantemente no centro da comunidade de fé. A comunidade caminhante está, constantemente, referida àquela e, sem esse referencial a *congregatio fidelium* perde sua relevância. Como afirma a teóloga Lina Boff: “Se alguém, na Igreja peregrina, não se entender como membro vivo da Igreja celeste, como continuidade plenificada da Igreja peregrina, não pode ser considerado membro portador da Igreja celeste, que já se faz presente, de

<sup>215</sup> SC, 8.

<sup>216</sup> Cf. LOYOLA, S. *Dicionário de Liturgia*. Fortaleza: Gráfica VT Ltda, 1994, pp. 240-241.

<sup>217</sup> Ap 21, 1-2.

*certo modo, aqui na terra*<sup>218</sup>. Ora, a comunidade de fé, sem referência à esperança, na plenitude da salvação, desvincular-se-ia da essência fundamental, que sustenta a vida e o dinamismo de suas estruturas e instituições, isto é, da consumação de toda economia da salvação.

Neste contexto acima, com muita justeza, o teólogo *P. Molinari* declara que, se a orientação pastoral dos nossos dias atuais, oriundas destes princípios escatológicos da *Lumen gentium*, se destina justamente a desenvolver, sempre mais nos fiéis, o senso eclesial e social, seria erro grave e prejudicial para a Igreja, como para cada um em particular, restringir e limitar esta união dos membros entre si e as relações que dela promanam, unicamente à união dos que constituem a Igreja peregrina. E acrescenta *P. Molinari*:

*se a Igreja é una e constituída por todos os que são de Cristo, é evidente que ela compreende não só os homens que vivem nesta terra, mas também os que, no purgatório, se preparam ulteriormente para seu ingresso na glória e, a mais justo título, também todos os bem-aventurados, ou seja, aqueles que – depois de terem vivido cristãmente e de haverem coroado a existência terrena, aceitando santamente a morte – tendo-se tornado já participes da glória do Senhor, estão profundamente arraigados e fundados na caridade que estão gloriosamente transfigurados n’Ele e a Ele indefectivelmente unidos*<sup>219</sup>.

Como se poderá notar, o texto conciliar deixa bem claro essa relação, ao definir que todos os que são de Cristo possuem o Espírito Santo, penhor da graça, congregam-se numa única e só Igreja e, n’Ele, estão unidos entre si (cf. Ef 4,16). Por isso, afirmam os Padres conciliares que a união dos membros em Cristo, de modo nenhum pode dissolver-se ou interromper, mesmo com a morte; ao contrário, fortalece-se e intensifica-se, pela comunhão dos bens espirituais<sup>220</sup>.

<sup>218</sup> Lina BOFF. “A fé na comunhão dos Santos”. In: *Revista Atualidade Teológica*, fasc. 16, (2004), p. 34.

<sup>219</sup> MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit. pp. 1144-1145.

<sup>220</sup> Com relação a essa espera nas promessas escatológicas, muitas reflexões surgiram ao longo do estudo teológico. Teólogos, como *O. Cullmann*, defendem a escatologia antecipada como uma oposição frente ao tempo da eternidade. Para ele, o fundamento da escatologia vinculada ao tempo da eternidade está mais próxima da filosofia grega do que da teologia bíblica. Assim, em seu livro *Cristo e o tempo*, ele utiliza a teologia bíblica, para explicar tanto o tempo presente como o futuro. Cullmann reagirá fortemente contra a idéia da escatologia conseqüente, pois, para ele, tal escatologia é nociva ao cristianismo, porque coloca o acento no tempo futuro, como fazia a teologia judaica. Para *Cullmann*, a novidade da escatologia cristã está exatamente em colocar suas esperanças não no tempo, mas na pessoa de Jesus Cristo. É na morte e na ressurreição de Cristo

Fica evidente que o conceito de Igreja peregrina sobre a terra não pode ser completo, senão numa clara relação de fundo com aquela celeste, que representa a fase terminal, última e definitiva das promessas cristãs<sup>221</sup>.

É salutar lembrar que, para o Concílio, a Igreja visível existe como meio à Jerusalém celeste<sup>222</sup>. Esta referência não é circunstancial e muito menos acidental, mas faz parte da ontologia eclesiológica do Vaticano II. A tensão para o cumprimento escatológico é uma realidade essencial; faz parte da íntima natureza e constituição eclesial. Essa referência à Jerusalém celeste constitui um elemento central do cristianismo como esperança na plena comunhão com Cristo, seu Esposo; pois já na Virgem Mariam encontra-se um modelo acabado dessa promessa, o sinal e a certeza das promessas messiânicas de Jesus<sup>223</sup>. Devemos, como bem lembra P. Molinari,

*esforçar-nos por desenvolver cristãmente cada uma de nossas autênticas possibilidades e, por isso mesmo, estas relações humanas e sobrenaturais que nos prendem aos outros membros do Corpo Místico e constituem um dos aspectos mais ricos de nossa existência, teremos, evidentemente, de realizar de modo consciente e real também nossas relações com as pessoas que, justamente por participarem em grau mais intenso da vida de*

---

que se fundamenta a escatologia no Novo Testamento. Cf. NELIS, J. “Escatologia”. In: BORN, A. V. DEN. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1971, pp. 463-471. Sobre o pensamento de Oscar Cullmann é importante ler o livro indicado acima: CULLMANN, O. “Cristo e il tempo”, Bologna, Il Mulino: 1965. In: GIUDICI, A., *Escatologia*; In: BARBAGLIO, G. e DIANICH, S. *Nuovo Dizionario di Teologia*. Roma: Paoline, 1979. Edição brasileira: *Cristo e o Tempo: tempo e história no cristianismo primitivo*, São Paulo: editora Custom, 2003.

Já Dood adota uma visão escatológica realizada, ou seja, uma realidade já acontecida. Para ele, a escatologia, como está presente nos Evangelhos, é já uma revelação do fim da história. O cristianismo proclama que a escatologia, com a revelação da morte e ressurreição de Jesus Cristo, consoma a história, que já chegou ao seu fim. Essa parece ser a linha dos padres conciliares, com algumas ressalvas. Esse mistério de Cristo, para Dood, é o *Eschaton*, realizado no tempo presente. Para ele, o tempo escatológico é a ressurreição de Cristo. Segundo seu pensamento, a escatologia consiste não numa dimensão do tempo presente, mas um modo mitológico de descrever a possibilidade do tempo presente ser o tempo do *Eschaton*. Para entender melhor o pensamento de C. H. DOOD, é bom ler seu livro DOOD, C. H. “Èvangile et Histore Parigi”. In: GIUDICI, A. *Escatologia*. op. cit. pp. 382-410.

<sup>221</sup> Cf. LAMBRUSCHINI, Mons. F. *Indole escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste*. op. cit., pp 381-383.

<sup>222</sup> É importante, para aprofundar esse assunto, verificar a obra de LAVATORI, R. *Il Signore Verrà nella Gloria: L'escatologia alla luce del Vaticano II*. op. cit.; BRANCATO, F., *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*. op. cit., pp. 70-96.

<sup>223</sup> Cf. LAVATORI, R. *Il Signore Verrà nella Gloria: L'escatologia alla luce del Vaticano II*. op. cit. pp. 46-48.

*Cristo, mais contribuem para a glorificação que o Corpo Místico, justamente com a Cabeça, oferecem a Deus*<sup>224</sup>.

Não devemos nos esquecer de que a Igreja é sempre maior do que essa realidade que se apresenta na sua historicidade. A parte mais viva da Igreja é aquela que reina com Cristo no céu<sup>225</sup>.

A menção à Igreja celeste, cabe lembrar, está sempre voltada a Cristo. “No Novo Testamento, manifesta-se a clara consciência de que Jesus Cristo leva a história à sua consumação; n’Ele, o tempo histórico chegou a seu ponto final, e veio o Reino escatológico de Deus (cf. Mt 3,2; Mc 1,15; Lc 2,9.17)”<sup>226</sup>. Para o Concílio, Cristo é modelo supremo para todo cristão e cristã, e, a todos, chama à santidade e à vida plena. Ele é o fundamento de toda relação e, através d’Ele, a comunhão ganha consistência, tanto na espera escatológica, como na vivência do amor mútuo, vínculo de unidade eclesial. Para *Lina Boff*,

*sobre a nossa comunhão com Cristo, a fé da Igreja, nas suas distintas formas de se apresentar a nós, diz que essa união que nasce da nossa relação de Igreja peregrina com a Igreja celeste, se dá através da participação do mesmo amor do Deus encarnado, visível e invisível ao mesmo tempo, e do amor ao próximo*<sup>227</sup>.

A relação, que é gestada da união com Cristo, constitui uma fonte infinitamente inesgotável, que exprime laços concretos com os bens salvíficos da vida da glória. Assim, todos os cristãos, em qualquer estágio de sua experiência de salvação, são chamados à comunhão com Cristo e com os demais irmãos e irmãs. *São Paulo* expressou muito bem essa situação cristã, ao dizer que, em Jesus Cristo, somos chamados à comunhão (*koinonia*) com Deus (cf. 1Cor 1,9). O sentido fundamental dessa comunhão universal e cósmica consiste em manter aberta a possibilidade da espera final. Por isso, é importante traçar o itinerário da comunhão da Igreja peregrina com a Igreja celeste, tendo Cristo como arcabouço dessa realidade. Segundo *Lina Boff*, o sentido de comunhão, aqui, é fundamental, porque tem sua fonte em realidades espirituais e materiais, possuídas em comum

<sup>224</sup>MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit. p. 1145.

<sup>225</sup> Ibid., pp. 1145-1148.

<sup>226</sup> NELIS, J. *Escatologia*. op. cit., pp. 469-470.

<sup>227</sup> Lina BOFF. “A fé na comunhão dos Santos”. op. cit. p.35.

por pessoas que integram uma comunidade, em que se dá a participação em bens divinos: o Reino de Deus e sua glória<sup>228</sup>. Essa comunhão perpetua o vínculo de salvação cristã e torna visível a continuidade da única Igreja, na descontinuidade histórica daqueles e daquelas que peregrinam com aqueles e aquelas que já estão na plenitude da glória de Deus.

Toda essa comunhão somente pode-se viver mediante a fé. Assim, o sentido mais profundo da relação, no âmbito da escatologia que trata da relação da única Igreja como instrumento da íntima união com Cristo, com toda a humanidade e com os glorificados n'Ele, vincula-se na aceitação de Jesus como caminho e pontífice da comunhão na Igreja. Por isso, podemos e devemos aceitar que o maior e mais eficaz instrumento de unidade na Igreja não são as regras e normas vinculantes; isso ajuda, mas o que constitui o elemento irrenunciável da comunhão é Cristo no seu mistério pascal<sup>229</sup>.

Diante dessa verdade de fé, a Igreja do Vaticano II acredita que, na memória aos fiéis defuntos e na veneração aos santos, primeiramente, – a Virgem Maria, os Apóstolos, os Mártires e em fim a todos aqueles que deram suas vidas pela edificação do reino de amor, paz e justiça – , encontram-se elementos fundamentais da natureza desta Igreja una e santa. Por isso, movidos pelo Espírito Santo, todos os membros cristãos, peregrinos nesta Terra, se unem na memória e veneração com aqueles que já cantam, no céu, o perene hino de louvor.

Assim, os padres reconhecem, cabalmente, a comunhão de todo o Corpo Místico de Cristo, e aceitam tal realidade como herança irrevogável da sua tradição. Essa comunhão atinge a Igreja peregrina, pela memória aos fiéis defuntos e pela veneração aos santos. A memória aos fiéis, que vive na Jerusalém celeste, é um elemento importante para apresentar, concretamente, essa comunhão e unidade da mesma e única Igreja de Cristo.

<sup>228</sup> Segundo *Lina Boff*, cabe salientar uma diferença essencial entre “a dimensão terrena do Reino que se manifesta através de sinais que apontam para o Reino, mas que ainda não são a Plenitude do Reino, ajudam, mas não são o definitivo da vida terrena” *Ibid.*, pp.33-35.

<sup>229</sup> Cf. SCHATTERMANN, J. “Comunione-partecipazione”. In: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Dehoniane, 1991, p. 330; Lina BOFF, *A fé na comunhão dos Santos*. op. cit. p.36.

### 3.8.1. A memória dos fiéis que vivem na Igreja celeste

Segundo o texto da *Lumen gentium*, a Igreja, desde os primeiros séculos, sempre teve sentimentos de piedade, respeito e veneração por seus filhos e filhas, que já vivem diante do mistério da morte e participam da Jerusalém celeste<sup>230</sup>. O próprio Concílio deixa bem claro essa doutrina e tradição, ao afirmar:

*Tendo perfeito conhecimento desta comunhão de todo o corpo místico de Jesus Cristo, a Igreja terrestre, desde os primeiros tempos do cristianismo, venerou com grande piedade a memória dos defuntos, ofereceu também sufrágios por eles, porque 'é santo e salutar o pensamento de orar pelos defuntos para, serem libertos dos seus pecados' (2Mac 12, 45)<sup>231</sup>.*

Ora, essa idéia conciliar concorda muito bem com tudo que estamos explanando ao longo deste capítulo, pois, como desejamos afirmar, a comunhão eclesial vai muito além das estruturas visíveis desta realidade histórica. A comunhão do Corpo Místico de Cristo perpassa tanto a realidade mundana, como também a transcende. Como cristãos e cristãs somos, então, chamados e chamadas a reconhecer que nossa comunhão com os fiéis defuntos não se rompe, porque, em Deus, tudo vive e é tomado do dinamismo da graça salvadora<sup>232</sup>. Dessa forma, a

<sup>230</sup> Para *Molinari*, a comunhão espiritual da Igreja peregrina com a Igreja celeste se atribui à ação do Espírito Santo, que leva a cabo a ligação entre as verdades fundamentais da fé cristã (inserção no mistério trinitário, inserção na Igreja, sobretudo, na eucaristia e na vida eterna). É pelo Espírito, segundo ele, que se compreende desde o início na Igreja, a ação litúrgica como momento por excelência da comunhão do Corpo Místico de Cristo. A Igreja peregrina, possuindo já agora em germe, a glória da Cabeça, se une a Ele na oferta de si e antecipa a sua participação no sacrifício de louvor que Cristo oferece ao Pai, como Sacerdote eterno de toda humanidade. Unido àqueles que entregaram suas vidas por amor ao projeto de Cristo, a Igreja peregrina se associa, como prelúdio, ao perene e eterno louvor dos santos. Nisso consiste a unidade da Igreja peregrina com aquela que vive na visão beatífica. Para *Molinari*, “essa glorificação de Deus é, sem dúvida, a expressão mais nobre da nossa união e a antecipação mais direta e imediata daquilo que se dará no fim dos tempos quando, após a gloriosa ressurreição dos corpos, formos inteiramente transformados em Cristo”. Cf. MOLINARI, P. “A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e suas Relações com a Igreja Celeste”. op. cit., pp. 1145-1147.

<sup>231</sup> LG, 50a.

<sup>232</sup> Deus é a vida dos mortos. Ele está na raiz de todo dinamismo vital, estar com ele significa permanecer vivo, viver na graça e, portanto, possuir a vida eterna. O contrario é a experiência da morte, como ausência da graça. Essa situação, a tradição chamou de inferno. Para isso, pode-se verificar a Constituição *Benedictus Deus de Bento XII; a Carta Super Quibusdam de Clemente VI;*

fé cristã carrega a certeza da continuidade da vida em Deus. Aos que morreram, a morte não é o aniquilamento da vida, mas a mutação, a transformação, a transcendência em Deus<sup>233</sup>. A vida eterna abre-se no pós-morte como experiência infinitamente diferente, mas, ao mesmo tempo, como vida que continua.

Desfeito o corpo físico, a pessoa reveste-se de uma corporeidade transfigurada, sem, no entanto, perder a sua identidade e integralidade. É um novo modo de prosseguir vivendo, pois “*desfeito nosso corpo mortal nos é dado, no céu, um corpo incorruptível*”<sup>234</sup>. Essa convicção faz-nos rezar pelos fiéis que nos precederam na entrega absoluta a Deus. Assim, o que se faz na liturgia da Igreja peregrina é manifestar a comunhão de vida entre todos os fiéis, buscando viver a unidade da salvação na comunhão dos bens espirituais, em seus distintos estágios. A memória aos fiéis defuntos constitui uma forma real de presentificar a continuidade da vida pessoal e, ao mesmo tempo, garante que a vida não se esvai com a morte física. A memória reveste-se de unidade escatológica, pois rezar aos que, pela morte, já completaram sua caminhada, e esperam o dia da salvação universal é acreditar na realização das promessas de Cristo.

A oração litúrgica, prestada em respeito aos defuntos, não apenas serve à comunhão da Igreja peregrina com aquela celeste, mas, também, faz confirmar duas certezas de fé: primeira, os que morreram, estando mais próximos de Deus, podem interceder por nós; segundo, os que morreram em processo de purificação podem, pela oração da Igreja peregrina, encontrar um caminho de purificação e santificação. Isso, porque a Igreja, que reza aos fiéis defuntos, encontra, na liturgia, uma forma coerente de exprimir sua realidade escatológica. Ora, sem uma

---

*O Concílio de Florença na Bula “Laetentur coeli de Eugênio IV”*. In: COLLANTES, J. *A Fé Católica: documento do Magistério da Igreja*, Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 2003, pp. 1175-1188.

<sup>233</sup> O prefácio do Missal Romano para celebração dos fiéis defuntos deixa entrever essa doutrina, ao enfatizar que, aos fiéis que morrem, a vida não é tirada, mas transformada, pois, desfeito esse corpo mortal, lhes é dado, no céu, um corpo glorioso e imperecível. Cf. MISSAL ROMANO: *Prefácio dos fiéis defuntos I*. 9ª edição, São Paulo: Paulus, 2004, p. 462.

<sup>234</sup> O prefácio da Liturgia dos fiéis defuntos alude acerca da esperança da ressurreição em Cristo. O prefácio I aponta à vida plena, que reluz da promessa da imortalidade. Porque, aos que acreditam em Jesus, a vida não é postergada, mas assumida como beleza sem fim; não é solapada, mas transformada e alargada em todas as suas dimensões e possibilidades. Essa certeza enche de esperança a Igreja peregrina, com relação à unidade e à comunhão dos dons, por todos os membros do Corpo Místico de Cristo. Cf. *Ibid.*, p.463

reverência aos que morreram, o discurso escatológico tornar-se-ia irrelevante. Se a Igreja ignorasse os fiéis defuntos e, por antonomásia, os santos, estaria negando sua natureza transcendental e, portanto, anulando a sua meta última.

A convicção da continuidade da vida após a morte levanta duas questões importantes ao cristianismo: o problema do purgatório e o culto aos santos. Sobre o purgatório, o Concílio não apresentou nenhuma novidade. Apenas apontou aquilo que a tradição já havia afirmado. Porém a evolução da consciência de fé cristã faz-nos entrever o purgatório não mais como um lugar de tormento incontrolável e assustador, como se pensava na Idade Média, mas como possibilidade do último sim a Deus. Este consistiria em um processo purificador, cuja existência conhecemos como certeza dogmática<sup>235</sup>. Para *R. J. Blank*, no pós-morte, Deus propõe ao ser humano mais uma chance de responder sim `a vida, à graça, ao seu amor. No encontro definitivo, com Deus, o ser humano depara com juiz compassivo que quer libertar e salvar<sup>236</sup>. O fogo, que arde e queima, é também o fogo que purifica. Portanto, a purificação seria, como diz o *Papa Bento XVI*, na Encíclica *Spe Salvi*: o lugar do encontro com o Deus da esperança onde todas as respostas se tornam definitivas<sup>237</sup>.

Assim, entendemos que a oração, que a Igreja pode prestar aos defuntos, se explica pela transcendência social das ações humanas. Aquilo que o ser humano faz como opção de vida, seus atos, escolhas, tudo isso feito de forma injusta, torna-se causa de perdição. Na morte, em que tudo se desvela diante do ser humano, a consequência do pecado se mostra real. Assim, o ser humano é colocado frente a frente com o amor de Deus e seus atos pessoais. E ele faz sua opção final. Busca-se restabelecer, portanto, o amor que falta na vida individual e,

<sup>235</sup> Cf. COLLANTES, J. “A Fé Católica: documento do Magistério da Igreja”. op. cit., pp. 1175-1188; GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., pp. 918-919.

<sup>236</sup> Cf. BLANK, R. J. *Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição. vol 1, 6ª edição, São Paulo: Paulus, 2006*, pp. 167-296.

<sup>237</sup> Cf. Bento XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi: sobre a esperança cristã, (2007), São Paulo: Paulinas, nº 45-47.*

quando isso é alcançado, chega ao fim e então se abre completamente a vida plena em Deus<sup>238</sup>.

Assim, a memória que presta a Igreja peregrina aos fiéis defuntos visa à santidade e à comunhão de todo o Corpo Místico de Cristo. Essa comunhão visibiliza mais intensamente a natureza escatológica da Igreja, apontando a meta definitiva de todo fiel cristão. É a partir disso que se entende o valor religioso da memória aos defuntos, porque, subjacente a esse ato cultual, está o memorial do mistério pascal de Jesus Cristo. Para G. Davanzo, em toda liturgia celebrada em honra aos mortos faz-se uma referência prima ao mistério pascal<sup>239</sup>.

*Pela fé, temos a certeza de que a morte não enfraquece o vínculo, a relação afetiva com aqueles que nós encontraremos no futuro definitivo da nossa vida, ainda que a modalidade de presença não seja a mesma; contudo, temos, com eles, uma relação de comunhão com o Deus Uno e Trino<sup>240</sup>.*

A prova mais contundente de tudo que se explanou até aqui encontra-se no culto aos santos. Eles são fiéis que já participam da glória celeste, vivem na visão beatífica e estão totalmente inseridos na liturgia celeste. Toda reverência prestada aos santos não visa ao santo como fim, mas à glorificação e o louvor a Deus. Essa é a segunda questão relevante, que impele o cristianismo a responder satisfatoriamente a cada geração. Por que rezamos aos santos? Que sentido tem o

---

<sup>238</sup> É importante salientar que, quando falamos dessa trajetória no purgatório, não a expomos como experiência tempo-espaço. Na morte, o ser humano sai do contexto espacial, que, por sua vez, demanda o conceito de tempo. No pós-morte, não existe temporalidade. O que existe é a eternidade em Deus. Por isso, não podemos compreender o purgatório como lugar de novas experiências baseadas nos moldes tempo-espaço. Então, como pode haver evolução espiritual após a morte? Para a Igreja, isso pode acontecer, mas para a forma como isso se dará, não existe resposta totalmente elaborada. Uma coisa é certa: tal experiência não é evolução para uma nova realidade a ser experimentada, desvinculada do homem anterior. O que se vive no purgatório, como possibilidade aberta, pressupõe uma adesão anterior que a corrobore. Assim, se fala de continuidade da experiência da vida peregrina. Essa doutrina não é muito nova, ela já se apresentava no pensamento de *Tomás de Aquino*. Segundo ele, existe uma distinção entre tempo e eternidade. Para *Tomás*, entre tempo e eternidade há um intervalo ao qual se denomina “*Aevum*” (*Aevum em Latim*), onde não existe mais o tempo que passa, todavia, existe ainda a possibilidade de que haja uma evolução. Essa possibilidade, *Tomás* chamou de *Mutabilitas*. Seria a possibilidade do ser humano, em Deus, tomar a última e definitiva decisão. Para aprofundar esse assunto, é bom verificar AQUINO, Sto. T. Suma Teológica, pars 1, Questio 10, sentença I; também BLANK, J. *Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição.op. cit., pp. 214-222.*

<sup>239</sup> Cf. DAVANZO, G. “Morte/Ressurreição”. In: FIORES, S. de e GOFFI, T. *Nouvo Dizionsrio di Spiritualità*. Roma: Paoline, 1982, p. 1055.

<sup>240</sup> Lina BOFF. “A fé na comunhão dos Santos”. op. cit., p.42.

culto prestado a eles? Esse ponto é importante; portanto, dedicaremos um tópico sobre esse assunto. Na verdade, essa questão do culto aos santos aponta a um dos objetivos desse capítulo: levar-nos a entender a Igreja peregrina na sua natureza e índole escatológica, como sinal visível do Reino de Deus.

### 3.8.2. A dimensão escatológica do culto aos santos

O culto aos santos, segundo o Concílio Vaticano II, está estritamente em relação à Igreja, pois os Padres conciliares definem a santidade como a união perfeita com Cristo<sup>241</sup>. O culto aos santos, neste sentido, é o reconhecimento da Igreja intimamente unida a Deus. E, como o Espírito é o penhor da nossa herança, o culto aos santos é o sinal escatológico da verdade da promessa messiânica. Enquanto se espera o chamado à santidade definitiva, nos santos e santas, temos uma motivação a mais para continuar caminhando. Assim, o culto aos santos faz-nos entrar na tensão entre o “já” e o “ainda não”, que marca a natureza da índole escatológica da Igreja peregrina<sup>242</sup>. Desta forma, somos inspirados, pela comunhão dos santos, que “já” contemplan, em plena luz, o Deus trinitário tal como Ele é, a caminhar rumo à meta, estando já na graça futura. Somos unidos, assim, a eles e a elas em Cristo e inseridos mais intimamente, na santidade de Deus, com toda a realidade eclesial<sup>243</sup>.

Segundo aquilo que já explanamos, a Igreja de todos os tempos e lugares, constitui o grande sacramento de Deus na terra. Esse caráter sacramental possui

---

<sup>241</sup> cf. LG, 50.

<sup>242</sup> Cf. MCPARTLAN, P. “A santidade no Vaticano II”. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia, São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, pp. 1608-1614.*

<sup>243</sup> É necessário entrever que os padres, ao relatarem a urgência da unidade entre a Igreja peregrina e a Igreja celeste, colocam os santos como sinal eficaz, que aponta ao cumprimento escatológico da plenitude da esperança. Por isso, os Padres afirmam que a veneração aos santos não tange apenas os exemplos que dão de uma vida equilibrada, mas, o mais importante no culto aos santos, é a união de toda a Igreja no Espírito Santo, consolidada no exercício da caridade fraterna. “ Pois, do mesmo modo que a comunhão cristã, entre os que peregrinam neste mundo, nos coloca mais perto de Cristo, assim também a comunhão com os santos nos une a Cristo, de quem promana, como de fonte e cabeça, toda a graça e a própria vida do povo de Deus”. LG, 50c.

profundas raízes na memória dos santos. Ora, se a Igreja representa sacramentalmente o sinal escatológico da vida eterna e da visão beatífica em Deus, é muito óbvio que os santos e as santas, e o culto prestado a eles, sejam fundamentais para compreender a sacramentalidade da Igreja peregrina. Os santos, segundo *R. Gabás*, constituem um autêntico reflexo da face divina no mundo e do Reino dos céus presente “já” na realidade mundana<sup>244</sup>.

A dimensão escatológica do culto aos santos faz parte da nossa herança de filhos e filhas de Deus, uma vez que, ao recordar aqueles e aquelas que nos precederam, a Igreja confirma sua esperança nas promessas da plenitude da salvação. Como diz *São João* “*somos verdadeiramente filhos de Deus*”(cf.1 Jo 3,1). Mas, ainda, não o vemos face a face; ainda esperamos a visão plena de Deus. Por isso, vivemos, buscando a realização desse projeto. O culto aos santos é um sinal escatológico desta esperança e uma certeza de que vivemos como estrangeiros nesta terra, sonhando um dia habitar na Jerusalém celeste onde vivem desde já os santos e as santas<sup>245</sup>.

O culto prestado aos santos carrega, portanto, uma riqueza infinita para toda a Igreja. A memória aos que estão no céu e participam plenamente da glória de Deus é ocasião de reconhecimento da natureza última de toda a Igreja. O respeito aos santos vincula três coisas importantes: a vida ilibada do fiel, a edificação da Igreja peregrina e a adoração a Deus, pelos bens e dons concedidos aos santos. Esses elementos, unidos à promessa da imortalidade, abrem o horizonte da esperança cristã na ressurreição de todos os fiéis em Cristo. O Concílio, também, declara que a veneração é um ato de reconhecimento de nossa dependência incondicional a Deus e que, portanto, não se pode venerar os santos em si mesmos, pois eles são apenas sinais e símbolos da face amorosa de Deus. Aos santos, prestamos uma reverência, um respeito diante de um exemplo salutar de incentivo e encorajamento rumo à santidade acabada.

<sup>244</sup> Cf. GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 919.

<sup>245</sup> Cf. MOLINARI, P. “ Santo/Dimensão escatológica da santidade”. In: *Stefano De Fiores & Tullio Goffi, Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Milano:Paoline, 1985, pp. 1378-1380.

Nota-se no texto da *Lumen gentium* um claro cuidado com relação ao culto dos santos e santas. É preciso ler com bastante cuidado o número 51 da *Lumen gentium* para extrair realmente o espírito do Concílio com relação a esta matéria. Para os Padres, o culto aos santos não pode ser feito sem essa consciência da mediação dos sinais sacramentais. O santo não é o fim do nosso culto eclesial. O fim supremo do louvor da Igreja é sempre Deus uno e trino. O povo cristão, sempre acostumado a oferecer honras aos santos através de suas orações de piedade: círios, novenas, terços, procissões, etc., não pode esquecer que essa prova de amor busca sempre o louvor e a comunhão com Deus e com os irmãos na fé. A intercessão dos santos é um caminho a Deus. O Concílio volta sempre à idéia da unidade escatológica de todo ser humano em Cristo. Por isso, o cuidado com os exageros no culto aos santos para não sair da real referência a Deus contida na veneração aos santos<sup>246</sup>.

Cabe-nos, ainda, dizer o significado real do culto aos santos para a Igreja peregrina. Santo é, biblicamente, todo aquele tem relação com Deus<sup>247</sup>. Os santos são santos porque estão ontologicamente referidos a Deus. Eles adquirem a santidade não porque sejam capazes de moralmente perfeitos transcender a Deus; eles o são, porque essencialmente unidos a Deus e, dependentes d'Ele, gozam de uma real e eficaz intimidade com a santidade de Deus pela imitação e testemunho de vida. Neste sentido, a Igreja é santa porque, antes de ser pecadora, vive intimamente ligada ao mistério trinitário<sup>248</sup>. Por isso, todo cristão vive na tensão à santidade, pois chamado “já” pela graça batismal participa limitadamente da santidade de Deus.

Assim, o significado do culto aos santos somente encontra relevância na consciência de quem entende a santidade, venerada em cada santo, como um caminho para Deus o verdadeiro santo e causa de santidade, que santifica tudo que dele se aproxima. A santidade perfeita do culto aos santos é, portanto, comunhão

<sup>246</sup> Cf. LG, 51; GABÁS, R. “Indole Escatologica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 912.

<sup>247</sup> Cf. CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana*. op. cit., p. 227.

<sup>248</sup> Cf. Ibid., pp. 226-228.

com Cristo no Espírito ao Pai. Sem essa relação, o culto aos santos perde seu sentido real. Neste ínterim, comunhão é comum retorno a Cristo e, por meio dele, ao Pai, no Espírito; participação vital, não só no relacionamento com as pessoas divinas, mas na condivição com tudo aquilo que, nesta comunhão, se vincula à santidade perfeita. Por isso, pedimos e confiamos no poder dos santos; eles não somente estão ligados à santidade de Deus de forma extrínseca, mas, principalmente, estão profundamente enraizados na realidade de Deus, vivendo na dependência d’Ele, porém gozando das graças inerentes aos méritos de Cristo<sup>249</sup>.

Desta forma, o sentido do culto aos santos constitui um itinerário visível da sacramentalidade da Igreja, como também de um sinal constante da índole escatológica da comunidade de fé. Na veneração aos santos, principalmente a Virgem Maria, a memória prestada garante a visibilidade da unidade na caridade de Cristo e da santidade imaculada da qual a Igreja está chamada a participar no fim dos tempos. O caminho, portanto, a percorrer, está traçado desde sempre em Cristo: pelo batismo, vinculamo-nos à herança de Cristo, caminhamos em meio aos sinais deste mundo, até atingir a plenitude da graça. O papel dos santos e santas nesta trajetória é ser um sinal da estrada certa, que leva toda a Igreja rumo à meta. Quando isso acontecer, não teremos mais tensão entre o “já” e o “ainda não”, porque já estaremos plenamente em Deus: aí só existirá a visão beatífica. Até que chegue esse momento celebramos, na liturgia da terra, aquilo que desejamos alcançar na Jerusalém celeste.

---

<sup>249</sup> Quando o Concílio abordou acerca do culto aos santos, se notou uma forte preocupação pela reta compreensão do ato litúrgico, a fim de não cair em pecado de adoração à criatura, o que seria um erro. O culto prestado é um ato de admiração pelos feitos e testemunho de uma vida dedicada a serviço do Reino. A presença de um fiel comprometido com Cristo nos infunde respeito e certa veneração. Assim, a veneração está em vista da cidade futura. Para R. Gabás o comportamento adequado com os Santos consiste numa atitude de respeito e veneração. Desta forma, quando celebramos a memória dos santos, rendemos homenagem à criatura, mas reconhecemos que ela não é Deus e que por meio dela, não se atinge a cidade santa. Portanto, no culto aos santos, a intenção consciente de ir a Deus é o ponto crucial, que define nossa reta veneração aos santos. Com relação a este assunto ver CROCE, V. *Allora Dio Sarà tutto in tutti: Escatologia Cristiana*. op. cit., p. 226-229; GABÁS, R. “Índole Escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia Celestial”. op. cit., p. 912; Cf. MOLINARI, P. “Santo/Dimensione escatologica della santità”. op. cit., pp.1368-1386.

### 3.9. Conclusão

O que se buscou demonstrar, até aqui, foi a renovação que o sétimo capítulo implementou na teologia pós-conciliar. Pela presença de um capítulo inteiro de escatologia na Constituição sobre a Igreja, ficou evidente a centralidade da índole escatológica de toda a Igreja e a natureza última da *congregatio fidelium*. A valorização da dimensão parusídica fez entrar, em primeiro plano, a natureza íntima da comunidade cristã peregrina, rumo à Jerusalém celeste. Tal comunhão se afirma na centralidade de Cristo e na consciência da finitude das estruturas históricas, que são, no mundo, sinal e símbolo da plenitude da esperança cristã. Essa convicção abriu espaço ao diálogo e ao respeito com relação às outras experiências de Deus fora dos muros e estruturas do cristianismo hierarquizado. Porque toda realidade cósmica, histórica, social, antropológica e religiosa, estão, segundo a doutrina conciliar, ontologicamente unidas a Cristo<sup>250</sup>.

A esquematização da escatologia feita neste capítulo primou as grandes questões da escatologia conciliar. O nosso intuito, desde o início, foi demonstrar a índole da Igreja peregrina e sua natureza escatológica de ser, neste mundo, um sinal da presença do Reino “já”, aqui e agora. Tentou-se apresentar a presença e a essencialidade de Cristo no mundo e no cosmo que, como diz *Leonardo Boff*, está repleto de Cristo<sup>251</sup>.

Acreditamos que, agora, podemos dar um passo mais adiante e nos perguntar acerca da manifestação dessa índole escatológica no dinamismo do “já” e do “ainda não”. Sabendo que essa tensão escatológica se apresenta na Igreja chamada à santidade e em cada fiel que, pelo batismo, assume a vida cristã, vamos enveredar pelos caminhos do dinamismo escatológico da Igreja. Na esteira dessa

<sup>250</sup> Segundo *René Laurentin*, a Igreja é uma sociedade terrena que está unida ontologicamente à realidade celeste por meio de Cristo e do Espírito, que é penhor da graça. Por ela, Deus dialoga com o mundo sem perder de vista sua natureza íntima. A Igreja apresenta-se, assim, humilde e consciente de sua condição de transitoriedade. Cf. LAURENTIN, R. *L'enjeu Du Concile: Bilan de la troisième session*. op cit., pp. 28-35.

<sup>251</sup> Para *Leonardo Boff*, o mundo, e tudo está grávido de Cristo. Jesus é o centro da experiência religiosa e o ponto de orientação de toda realidade. O homem, segundo ele, não é somente *imago Dei*, mas *imago Christi*. Cf. BOFF, L. *O Destino do Homem e do Mundo: ensaio sobre a vocação humana*. 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 166-170.

doutrina, lançamos um olhar no dinamismo escatológico da Eucaristia, sacramento por excelência da presença do Reino neste mundo.