

A Consumação do “Mistério de Cristo”: A União de todas as Criaturas em Cristo segundo o Modelo Divino Trinitário e através da Eucaristia

Resumo

Neste artigo, o autor reflete sobre a consumação do “mistério de Cristo”, dividindo a exposição em uma parte de teologia bíblica e outra de reflexão sistemática. O “mistério de Cristo” é, como realização do desígnio eterno de Deus, a missão conjunta do Filho e do Espírito Santo. A consumação deste mistério é a união de todas as criaturas em Cristo, segundo o modelo divino trinitário e através da Eucaristia.

Pela encarnação, o Filho Se faz o centro divino-criatural de todo o universo criado, para, cooperando o Espírito Santo, unir todas as criaturas a Si e em Si. Fazendo-Se homem, Ele Se faz o Esposo, para realizar “as núpcias” com a humanidade. Destas núpcias – meta final da história da salvação, consumação do “mistério de Cristo” – realiza-se já, na Igreja e através da Igreja, um começo, sobretudo e decisivamente pela antecipação do “banquete das núpcias do Cordeiro” (Ap 19,9), a qual é o banquete eucarístico. Assim, a Igreja – esposa e corpo de Cristo – é modelo e também meio de que Cristo Se serve para realizar a união de todas as criaturas n'Ele. Deste modo, chega-se a reconhecer que a Igreja tem uma missão verdadeiramente universal: ser “sinal e instrumento” da plena realização da união de todas as criaturas em Cristo.

De fato, também os santos anjos chegam, ou seja, chegarão à sua perfeição última global por meio de uma participação na união dos homens (Igreja) com Cristo e em Cristo, realizada perfeitamente pela Eucaristia, união esta que é reflexo da união divina trinitária. Com efeito, é de importância capital reconhecer que os santos anjos, embora já perfeitos quanto à missão do Espírito Santo (visão beatífica), estão ainda a caminho da sua perfeição última quanto à missão do Filho, que é a de Se tornar homem e unir consigo e em Si todas as criaturas, realizando as “núpcias do Cordeiro” (Ap 19,7), o “banquete das núpcias do Cordeiro” (Ap 19,9).

Summary

In this article, the author reflects on the consummation of the “mystery of Christ”, dividing his exposition into two parts: one of biblical theology, the other of systematic reflection. The “mystery of Christ”, the realization of God’s eternal design, is the joint mission of the Son and the Holy Spirit. The consummation of this mystery is the union of all creatures in Christ, according to the divine trinitarian model and which comes about by the Eucharist.

Through the incarnation, the Son becomes the center of the whole created universe, in order to, with the cooperation of the Holy Spirit, unite all creatures to Himself and in Himself. Becoming man, he becomes the Bridegroom, in order to enter into “marriage” with humanity. This marriage – the final goal of the history of salvation and, at the same time, the consummation of the “Mystery of Christ” – has its beginning already in and through the Church. This takes place especially and decisively in the celebration of the Eucharist, which is the anticipation of the “marriage feast of the Lamb” (Rev 19:9). In this manner the Church – the Spouse and the Body of Christ – is the model and also the means which Christ uses in order to bring about the union of all creatures in Himself. Thus one comes to recognize that the Church has a truly universal mission: to be “the sign and instrument” of the full realization of the union of all creatures in Christ.

In fact, also the holy angels come to their ultimate and complete perfection by means of a participation in the union of man (the Church) with Christ and in Christ. This is perfectly brought about by the Eucharist. This union is a reflection of the Divine Trinitarian union. The holy Angels are already perfect as far as the mission of the Holy Spirit is concerned, for they already enjoy the beatific vision. However, it is important to note that they are still on the way to their ultimate perfection with regard to the mission of the second Divine Person. The Son’s mission is to become man and unite to Himself and in Himself all creatures bringing about the “marriage of the Lamb” (Rev 19:7) or the “marriage feast of the Lamb” (Rev 19:9).

Since the consummation of the “mystery of Christ” is the union of all things in Christ, so also the material creation has its part in this mystery of union. Also here, the most holy Eucharist certainly plays its decisive role, because in the Eucharist Jesus

Christ makes the material creation itself (bread and wine) enter, in a mysterious and profound way, into the mystery of His most intimate union with the Church, His Spouse.

Thus, the consummation of the “Mystery of Christ”, of the joint mission of the Son and the Holy Spirit, is truly the perfect union of all creatures: men, angels and the material universe united in Christ, and, through Him, in the Triune God – imitating the supreme model of the Divine Trinitarian union.

* * *

I. A Consumação do “Mistério de Cristo” segundo a Sagrada Escritura

“(Deus Pai) nos fez conhecer *o mistério da Sua vontade*, segundo o Seu desígnio que de antemão determinou n’Ele [Cristo], para a dispensação¹ da plenitude dos tempos: **unir² em Cristo todas as coisas**, as que estão nos Céus e as que estão na terra” (Ef 1,9-10).

“Aquele que desceu é o mesmo que subiu acima de todos os Céus, a fim de **encher todas as coisas**” (Ef 4,10).

“Quando Eu for elevado da terra, **atrairei todos** (ou: **tudo a Mim**)” (Jo 12,32).

“... a fim de que todos sejam um. [...] para que sejam **um, como Nós somos um**: Eu neles e Tu em Mim, para que sejam perfeitos na unidade” (Jo 17,21.22s).

“Alegremo-nos [...], porque estão para realizar-se **as núpcias do Cordeiro**, e Sua esposa já está pronta. [...] Felizes aqueles que foram convidados para **o banquete das núpcias** do Cordeiro” (Ap 19,7.9).

¹ οἰκονομία (*oikonomía*), dispensação, administração, realização ordenada (segundo um plano).

² ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα: recapitular, unir, dar um princípio de unidade; eventualmente: encabeçar; cf. N. THANNER, *Was bedeutet die „Anakephalaiosis“ der gesamten Schöpfung in Eph 1,10?*, em: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 5-67.

Os trechos da S. Escritura acima citados introduzem-nos em uma realidade sublime, a da **realização plena do desígnio que Deus tem com o universo das Suas criaturas**, com “todas as coisas nos Céus e na terra”. O Apóstolo Paulo fala, a este respeito, do “mistério da Sua vontade” (isto é, da vontade de Deus) ou simplesmente do “mistério” ou, então, do “mistério de Deus”, mas que é “o mistério de Cristo”;³ e é o mistério de Cristo crucificado, como a sabedoria escondida de Deus.⁴ É o mistério de **Cristo em quem todo o universo criado deverá ser unido** (Ef 1,10).

A consumação ou realização plena daquele desígnio de Deus que podemos chamar brevemente “o mistério de Cristo”, é descrita de diversas maneiras na Sagrada Escritura. Certamente, é um mistério de **amor** e de **união** e que tem em Deus-Amor, a **Santíssima Trindade**, não apenas sua origem primeira, mas também seu **modelo perfeito**.

1. A consumação do mistério de Cristo: as “núpcias do Cordeiro” com o “banquete das núpcias”

O livro do Apocalipse fala-nos da “consumação” do “mistério de Deus” (Ap 10,7), e esta consumação é apresentada como sendo “**as núpcias do Cordeiro**” (19,7), isto é, de Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, bem como o “**banquete das núpcias do Cordeiro**” (Ap 19,9). Ora, a esposa do Cordeiro, como é descrita a partir de Ap 21,9, não é apenas a Igreja composta de *homens* (as pessoas humanas salvas pelo Cordeiro), mas também de *anjos*.⁵ Além disso, a própria *criação material* é apresentada como participante desse mistério das núpcias: ela pertence àquela realidade que é chamada a “esposa do Cordeiro”.⁶

As “núpcias” significam uma realidade de *amor* e de *união*; não qualquer união, mas uma união caracterizada pelo amor entre pessoas, a qual tem em Deus-Trindade seu modelo absolutamente perfeito. E nisso pode haver uma realização *inicial e fundamental* e uma realização *final e consumada*, bem como um *processo de crescimento* ou amadurecimento até chegar àquela *realização absolutamente perfeita* que será o reflexo

³ Cf. Ef 1,9; 3,3.4; Cl 1,26s; 2,2; 4,3; Rm 16,25.

⁴ Cf. ICor 2,1s.7s.

⁵ Cf. Ap 21,12.14: nas portas: os nomes das doze tribos de Israel (AT), e os nomes dos doze Apóstolos (NT), bem como doze anjos.

⁶ Cf. também Ap 21,5, que descreve a nova situação – a consumação do mistério de Deus – com as palavras de Deus: “Eis que Eu faço novas todas as coisas”. Portanto, *tudo* é renovado.

perfeito, na medida do possível, do modelo divino trinitário. De fato, – e esta é uma observação importante e pode até mesmo ser decisiva – no livro do Apocalipse, a consumação do “mistério de Deus” é apresentada não como o simples cessar de um movimento rumo a uma meta (uma vez que se chegou a essa meta), mas como o final conclusivo de um **processo dinâmico**, cujo fim é ao mesmo tempo a realização do seu sentido e das intencionalidades e virtualidades nele presentes desde o começo.

Antes de examinarmos esse processo dinâmico, vejamos o que pode ser a realização inicial e fundamental.

2. O “grande mistério”: a união entre Cristo e a Igreja, esposa e corpo de Cristo

Dissemos que o mistério de Cristo é uma realidade de união e amor. Na Carta aos Efésios, o Apóstolo Paulo fala do amor e da união entre o homem e a mulher no matrimônio (cf. *Gn* 2,18-24) e vê nisso um reflexo da união entre Cristo e a Igreja. Ora, é exatamente esta união que ele chama um “**grande mistério**”: “É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a Igreja” (*Ef* 5,32). De fato, “de um extremo a outro, a Escritura fala do casamento e de seu ‘mistério’”⁷ (cf. *Pr* 30,19b), abre-se com a criação do homem e da mulher e com sua vocação para o amor e a íntima união recíproca (“uma só carne”) e fecha-se, como já vimos, com a visão das “núpcias do Cordeiro” (*Ap* 19,7.9). As palavras do Apóstolo encontram-se como que no meio, tendo o começo como base (*Gn* 2,24) e referindo-se a uma realização *atual* do mistério grande ou sublime: **a união entre Cristo e a Igreja como Sua esposa**. Esta união, ele não a caracteriza com a palavra “carne”, mas com a palavra “**corpo**”. É bem conhecida sua doutrina sobre a Igreja como Corpo de Cristo, ou seja, a de Cristo e dos cristãos como um só corpo (cf. *1Cor* 12,12⁸; *Ef* 2,16; 5,31-32), ou dos cristãos como formando, em Cristo e pelo Espírito, um só corpo (cf. *Rm* 12,5; *1Cor* 12,13; *Ef* 4,4; *Cl* 3,15), que é “o corpo de Cristo” (cf. *1Cor* 12,27; *Cl* 1,18.24; *Ef* 1,23; 4,12), e a da posição de Cristo como “Cabeça” de quem os cristãos são membros, são o Corpo de Cristo-Cabeça (*Cl* 1,18; 2,19; *Ef* 1,23; 4,15s; 5,30⁹).

⁷ *Catecismo da Igreja Católica* (abreviado: *Cat.*), n. 1602.

⁸ Deste trecho paulino provém a expressão agostiniana do *Christus totus*, o *Cristo total*.

⁹ Em *1Cor* 6,15 encontramos a idéia dos cristãos como membros de Cristo, sem a conexão com a idéia de Cristo como “Cabeça”.

Ora, para nós – segundo o nosso tema a tratar e para a própria compreensão dessa idéia do Apóstolo – é importante reconhecer como São Paulo chegou a essa idéia da Igreja como “Corpo de Cristo”. O que contém essa idéia? Quais os diversos elementos que nela se juntam?

Podem-se descobrir três grupos de idéias que confluem para a concepção da Igreja como Corpo de Cristo¹⁰:

- a idéia de Cristo como novo **Adão**¹¹,
- a idéia da **união nupcial**,
- a idéia ou as idéias ligadas ao **culto**, aos **sacramentos** (Batismo-Confirmação e Eucaristia).

O último grupo, o dos sacramentos, relaciona-se aos primeiros dois grupos como a explicação da maneira como se realizam essas idéias (respondendo à pergunta: “como?”).

Vejamos a primeira dessas idéias. Adão foi apenas “figura” de Cristo (cf. *Rm* 5,14). Cristo é o “último Adão” (cf. *1Cor* 15,45), que é a origem de uma nova humanidade, reconciliada e unida com Deus. Esta nova humanidade não procede de Cristo-Adão por geração carnal, mas é inserida em Cristo, unida a Ele por uma geração (*Tt* 3,5: “regeneração”) realizada através do Batismo, e assim, pela união com Ele, n’Ele, encontra de novo a unidade perdida pelo primeiro Adão. Segundo o Apóstolo Paulo, pela fé e o Batismo somos íntima e vitalmente unidos a Cristo e, em Cristo, entre nós, a ponto de sermos, em Cristo, “um só” (*Gl* 3,28¹²), de formamos “um só corpo”, que é “o corpo de Cristo” (*1Cor* 12,17). Notemos que nisso ele ultrapassa decididamente a simples metáfora “corpo”, que serve para indicar alguma unidade de uma pluralidade de seres. O Apóstolo diz mesmo: “Vós *sois* o corpo de Cristo e *sois* os Seus membros, cada um por sua parte” (*1Cor* 12,27).

Porém, com a idéia de Cristo como o segundo ou último Adão, não se explica suficientemente como o Apóstolo chegou a chamar a Igreja,

¹⁰ Cf. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf ²1970, 80-83. Edição brasileira: J. RATZINGER, *O novo povo de Deus*, São Paulo 1974, 80-83. Porém, esta edição é a tradução da primeira edição alemã.

¹¹ J. Ratzinger fala de “progenitor” (“Stammvater”). É a idéia de progenitor que com sua descendência forma uma unidade, um todo (como que uma só pessoa), no qual ele tem a posição específica de origem, princípio de unidade; é o que, de um modo singular, se verifica com Adão em relação a toda a humanidade.

¹² *heis*, não *hen*, portanto, como uma só pessoa; *hen* significaria uma só coisa.

a nova humanidade regenerada por Cristo e n'Ele unida, de “*corpo*” de Cristo. Para isso encontra-se a base e origem na idéia da **união nupcial** e na comunhão com o corpo de Cristo pela **Eucaristia**.

Podemos partir da doutrina do Apóstolo em *1Cor* 6,15-17. Ele pressupõe que os coríntios saibam que seus corpos são membros de Cristo: “Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?” (v. 15). Daí ele tira um forte argumento contra a fornicação:

Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta? Por certo, não! Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? Pois está dito: *Serão dois em uma só carne*. Ao contrário, aquele que se une ao Senhor, constitui com Ele um só espírito. (*1Cor* 6,15-17).

O Apóstolo compara a união entre o homem e a mulher com a união entre Cristo e o cristão; ele emprega a mesma palavra (ὁ κολλώμενος) para exprimir o unir-se à outra pessoa. Trata-se, nos dois casos, de uma união não meramente espiritual, “moral”, ou seja, apenas através de atos de conhecer e amar (seja qual for o tipo de amor), mas de uma união (também) de corpos, a união de duas pessoas humanas envolvendo plenamente sua dimensão corporal. Apenas ao falar, então, do tipo de união que resulta desse unir-se, o Apóstolo introduz uma diferenciação: falando da união com uma mulher, ele usa a expressão “um só *corpo*”, em conformidade com o livro do Gênesis (“serão dois em uma só carne”), indicando que ele entende, no texto sagrado, a expressão “carne” como equivalente a “corpo” (σῶμα); falando da união do cristão com Cristo, usa a expressão “um só *espírito*” (πνεῦμα). No entanto, “espírito” não significa aqui o contrário de “corpo”, mas significa o “corpo” num nível superior, o do corpo ressuscitado de Cristo (cf. *1Cor* 15,44: σῶμα πνευματικόν – *sōma pneumatikón*), que, por Sua ressurreição, “tornou-Se espírito que dá a vida” (*1Cor* 15,45: πνεῦμα ζωοποιῶν – *pneuma zōopoion*). O contexto imediato da união sexual com uma prostituta fez necessário que o Apóstolo usasse uma outra expressão, para não ser mal-entendido, como se quisesse identificar a união sexual como tal com a união dos cristãos com Cristo.¹³ No entanto, persiste o paralelismo ou comparação, já que em ambos os casos o Apóstolo fala de “ser membro” de alguém: de Cristo ou de uma pessoa humana. É claro, portanto, que, segundo a concepção de São Paulo, a união entre Cristo e

¹³ A *Bíblia de Jerusalém* (nota de rodapé referente *1Cor* 6,17) comenta: “Seria de esperar: ‘um só corpo’. Todavia Paulo quer evitar que o realismo físico da união com Cristo (v. 15) seja entendido de modo grosseiro”.

os cristãos é comparável com a união entre homem e mulher, pela qual estes se tornam “**um só corpo**”: é uma união interpessoal, mas que envolve essencialmente a dimensão corporal do ser humano.

Deste modo, a comunidade cristã é “**esposa**” de Cristo, como explicitará o Apóstolo em *2Cor* 11,2. E, como já vimos, na Carta aos Efésios, a união entre Cristo e a Igreja é comparada (sendo o modelo!) com a união esponsal no matrimônio e caracterizada como sendo um “grande mistério” (cf. *Ef* 5,22-32). E aqui encontramos exatamente também a afirmação de que os cristãos são o corpo de Cristo: “somos membros do Seu Corpo” (*Ef* 5,30). E isto num contexto imediato em que há uma alusão não apenas ao Batismo, mas também à **Eucaristia** (cf. 5,29).

Mas é na Primeira Carta aos Coríntios que o Apóstolo (antes ainda de apresentar a doutrina da Igreja – “Corpo de Cristo”, no capítulo 12), nos faz descobrir a **origem eucarística** da sua concepção da Igreja como Corpo de Cristo. A questão da liceidade de comer carne sacrificada aos ídolos leva-o a mostrar a união singular que a Eucaristia estabelece entre Cristo e os fiéis. “O cálice de bênção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo?” (*1Cor* 10,16). Esta é a pergunta retórica que ele dirige aos coríntios. Como em *1Cor* 6,15s, ele lembra aos fiéis uma verdade já conhecida. Ora, a “comunhão” (κοινωνία) exprime uma participação real no corpo e sangue do Senhor, tão real como a é quando se come pão e se bebe vinho. Desta comunhão real com o corpo do Senhor, o Apóstolo passa então à união que essa produz entre os cristãos: “Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, pois todos participamos desse único pão” (10,17). Nos dois versículos ocorre duas vezes a palavra “corpo” (“comunhão com o corpo de Cristo” – “somos um só corpo”). Na primeira vez trata-se, sem dúvida alguma – como o demonstra o paralelismo com o “sangue” de Cristo –, do corpo real, individual, crucificado e ressuscitado de Cristo em sua presença também perfeitamente real na Eucaristia. Por isso, a passagem lógica do versículo 16 para versículo 17 é a seguinte: uma vez que, pelo rito sacramental, recebemos esse corpo de Cristo dentro do nosso corpo, nós, que somos muitos, formamos um só corpo. Na κοινωνία do corpo de Cristo, que, em primeiro lugar, é a nossa união *com Cristo*, realiza-se ao mesmo tempo a união *entre nós*, uma vez que se trata de uma participação *comum* no único corpo (individual) de Cristo. Porque é um só pão que os fiéis recebem – a saber, o único corpo individual de Cristo –, eles são, apesar de sua multiplicidade, “um só corpo”. Este corpo é o efeito do banquete eucarístico. O pensamento de

São Paulo pode, por isso, ser parafraseado com a seguinte formulação: **Pelo fato que muitos se tornam um¹⁴ com o corpo eucarístico de Cristo, que é um só corpo, eles mesmos se tornam um só corpo, a saber, o corpo de Cristo¹⁵**. Pois, quando os fiéis recebem o corpo eucarístico de Cristo, é Cristo que os une ao Seu corpo individual, e não o inverso. Por conseguinte, o “único corpo” (ὁ ὅμα – um só corpo) no versículo 17 não é apenas uma metáfora ou uma realidade metafórica, mas “é mesmo o corpo individual do Senhor, que compreende todos os corpos dos que lhe estão unidos sacramentalmente”¹⁶.

Aqui encontramos, sem dúvida, a explicação mais profunda – uma explicação que manifesta a profundidade do mistério, não o explicando racionalmente – da concepção paulina da Igreja como “corpo de Cristo”. Por isso mesmo, não duvidamos que, em última análise e mais propriamente, encontramos **a origem dessa concepção paulina no mistério da Eucaristia**, do banquete eucarístico. Aqui encontramos a última razão por que o Apóstolo reconhece e chama a Igreja “corpo de Cristo” e por que ela o é verdadeiramente.¹⁷ E isto está, como já vimos, em conexão

¹⁴ A *koinonía* significa “participação” e, além disso, também “união”, “tornar-se um”; cf. H. SESEMANN, *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament*, Gießen 1933, 43ss.

¹⁵ A. Wikenhauser frisou bem este aspecto: “Uma vez que o banquete eucarístico, pelo qual se é unido ao Senhor transfigurado, faz este corpo, ele é justamente o corpo místico-sacramental de Cristo. E se deve acentuar com clareza: Paulo pensa, também aqui, no corpo de *Cristo*, não em uma comunidade, um corpo que pertence a Cristo. Pelo fato de os cristãos comerem do único pão, ... eles se tornam *um* corpo, a saber, *seu* corpo” (A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, 112s).

¹⁶ J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 160: „er ist geradezu der individuelle Leib des Herrn, der alle Leiber der sakramental mit ihm Vereinten umfaßt“.

¹⁷ Nisto se manifesta que a doutrina do Corpo de Cristo é, no fundo, simplesmente um desdobramento do conceito da Igreja que se encontra nos Evangelhos. Pois a Última Ceia, a nova Páscoa, é o verdadeiro e próprio ato da fundação da Igreja por Jesus; é a origem do novo Israel e seu centro permanente (cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, 78s; ed. brasileira: 77-79). Por isso, J. Ratzinger podia resumir o conceito da Igreja que encontramos nos Evangelhos, dizendo que Jesus entende a Igreja “como um novo Israel, um novo povo de Deus, que tem seu centro na celebração da Ceia, da qual se originou e na qual possui seu permanente centro vital. Ou em outras palavras: o novo povo de Deus é efetivamente um povo *em virtude do corpo de Cristo* (*ibid.*, 80; ed. brasileiro: 79s; citamos o texto segundo tradução própria do original; grifo nosso). Cf. também CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns Aspectos da Igreja entendida como Comunhão* (28.05.1992), n. 5: “Por isso, a expres-

com a concepção da união entre Cristo e a Igreja à semelhança da união esponsal de homem e mulher formando “um só corpo”. Sem a idéia da união nupcial e, sobretudo, sem a Eucaristia (como a maneira como essa união se realiza concretamente e perfeitamente), a Igreja não seria o “Corpo de Cristo”, ou seja, o Apóstolo Paulo não lhe reconheceria esta denominação (pois faltaria a base decisiva para isso).

3. O processo dinâmico rumo à consumação do mistério de Cristo

No Apocalipse, vimos que a consumação do “mistério de Deus”, que é o desígnio eterno de Deus, consiste nas “núpcias do Cordeiro”, com o “banquete das núpcias”. Na Carta aos Efésios, o desígnio eterno de Deus (o “mistério da Sua vontade”) é o de unir em Cristo todas as coisas (Ef 1,9-10). Levanta-se agora a questão: em Ef 1,9s se trata daquela “consumação” do mistério de Deus, de que fala o Apocalipse, ou é algo que já está realizado quando o Apóstolo escreve a carta? O tempo do aoristo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) indica que a *anakephalaiosis* de todas as coisas em Cristo não pode ser apenas um acontecimento futuro; em linha de princípio, ela *já deve estar realizada*. Porém, como o “abençoar” (*εὐλογήσας*) por parte de Deus Pai (Ef 1,3) não significa uma ação já concluída (todos os efeitos já realizados), assim também *ἀνακεφαλαιώσασθαι* não significa uma ação já concluída, mas ainda em fase de plena realização ou em um **processo dinâmico rumo à realização de todos os efeitos e aspectos**. Também a caracterização da união de tudo em Cristo como “mistério” (Ef 1,9) manifesta-a como uma realidade em fase de andamento rumo à revelação-realização consumada.¹⁸

O princípio já está realizado, mas ainda é necessário que tudo seja levado até às últimas conseqüências e desdobramentos. Mas, o que é que **já está realizado**? O que é aquilo a partir do qual se dará o desenvolvimento até a consumação final? Se continuarmos a ler a Carta aos Efésios,

são paulina a Igreja é o Corpo de Cristo significa que a Eucaristia, na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma num só Corpo, é o lugar onde permanentemente a Igreja se exprime na sua forma mais essencial: presente em toda a parte e, no entanto, sendo só *uma*, como *um* é Cristo.” A versão alemã desta carta diz: “der immerwährende Entstehungsort der Kirche”, “o permanente lugar da origem da Igreja”; a Eucaristia é o lugar da eclesiogênese. Em todo caso, a carta afirma que é a partir da Eucaristia que se determina a *essência* da Igreja.

¹⁸ Pode-se ver algo semelhante em Hb 2,8: apenas no fim da história tudo será real, plena e manifestamente submisso a Cristo.

poderemos encontrar uma resposta. No terceiro capítulo, o Apóstolo volta a falar do “mistério”, dizendo que, no que escreveu antes, expôs sumariamente este mistério, o qual, logo em seguida, chama de “mistério de Cristo” (cf. 3,3-5.9). Ora, o que antes expôs é o mistério da *Igreja*, na qual, pelo sacrifício da cruz de Cristo (cf. 2,13.16), judeus e gentios são unidos em Cristo, “em um só Corpo” (2,16¹⁹). É o mistério de Cristo, em quem toda a humanidade, sendo por Ele reconciliada com Deus (cf. 2,16), deve ser unida, formando com Cristo e n’Ele um só Corpo. Este é certamente como que o **centro** da realização do “mistério da Sua vontade”, de unir *todas as coisas* em Cristo (1,9-10). É o que já está realizado e se está realizando, uma vez que, com relação ao “mistério”, o Apóstolo fala de uma οἰκονομία, de uma “dispensação” ou realização ordenada, segundo um plano preestabelecido (3,9: “dispensação do mistério oculto desde os séculos em Deus”).

Ora, esse centro da realização da união de todas as coisas em Cristo estará mais ou menos isolado do resto da realização do “mistério”? Haverá a união de um determinado tipo (Cristo e a Igreja, Sua esposa, Seu corpo,) e outra união ou uniões totalmente diferentes ou sem continuidade com essa primeira ou sem ser, de alguma maneira, uma extensão da primeira? Se fosse assim, a união de todas as coisas em Cristo não seria bastante imperfeita? Não seria algo bastante estranho? Vejamos as indicações da Carta aos Efésios, em conexão com as da Carta aos Colossenses, que está em estreita relação com a primeira. Poderemos ver que a realização da união de tudo em Cristo se efetua **a partir da Igreja, corpo de Cristo, esposa de Cristo**, como sendo **modelo** e também **meio** de que Cristo Se serve para realizar a união global.

Na Carta aos Efésios, bem como na Carta aos Colossenses, Jesus Cristo é apresentado em Sua posição de “Cabeça”. O que significa, segundo estas duas cartas, ser “cabeça”? Significa, certamente, que Ele está *acima* dos outros seres, de quem é dito cabeça (cf. *Ef* 1,21-23; 4,10-16; *Cl* 2,9-10; 3,1). Mas, além disso, e sobretudo, Cristo é “Cabeça” porque n’Ele habita “toda a plenitude” (*Cl* 1,19²⁰), “a plenitude da divindade” (*Cl* 2,9), e porque

¹⁹ “Esse corpo único é primeiro o corpo individual e físico de Cristo, sacrificado sobre a cruz (*Cl* 1,22), mas é também o seu Corpo ‘místico’ no qual se reúnem todos os membros enfim reconciliados (1Cor 12,12)”, (*Bíblia de Jerusalém*, nota de rodapé referente ao v. 16).

²⁰ A conexão lógica entre as duas coisas, como indicado nos vv. 18 e 19, é a seguinte: Ele é a Cabeça *porque* n’Ele habita toda a plenitude.

Ele é assim “a plenitude” (em sentido ativo: o que enche algo; *Ef* 1,22s), Aquele que é capaz de “encher todas as coisas” (*Ef* 4,10; 1,23).

A respeito da interpretação de *Ef* 1,22s pode haver discussão. No entanto, a interpretação mais convincente – aquela na qual convergem a análise filológica, o exame literário e a profunda doutrina teológica daí resultante, aquela que é a única que possibilita uma compreensão harmoniosa e coerente do trecho, dentro do seu contexto imediato e no conjunto da Carta aos Efésios e aos Colossenses – é aquela que reconhece que Cristo é chamado “a plenitude” (τὸ πλήρωμα), e não a Igreja.²¹ Logo após a “eulogia” inicial da Carta, o Apóstolo apresenta diante dos olhos dos leitores a posição de Cristo ressuscitado com relação ao toda e qualquer criatura: Deus O fez

assentar à Sua direita nos Céus, muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Dominação e de todo nome que se pode nomear não só neste mundo, mas também no vindouro; e tudo Ele pôs debaixo dos Seus pés, e deu a Ele como Cabeça, acima de tudo, à Igreja – que é Seu Corpo, – (Ele) a plenitude daquilo que está sendo enchido de todos os modos em todos. (*Ef* 1,20-23)

Note-se que “a plenitude daquilo ...” refere-se a “Ele” (“deu a Ele ...” ou “deu-O ...”). Trata-se de um tipo de aposição, correspondendo mais ou menos a uma frase subordinada: “Ele, que é a plenitude ...”. Portanto, o sentido é que Deus deu Cristo – que está acima de todos os seres criados, ainda que sejam os mais altos (v. 21), e tem poder sobre tudo (v. 22a) – como “Cabeça”, acima de tudo²², à Igreja, a qual é Seu Corpo; deu esse Cristo, que é a plenitude²³ daquilo que está em processo de ser enchido plenamente.

²¹ É a interpretação muito bem exposta por I. DE LA POTERRIE, *Lê Christ, Plérôme de l'Église* (*Ep* 1,22-23), em: *Bib.* 58 (1977) 500-524.

²² Há razões para entender “acima de tudo” não como uma repetição do que foi dito anteriormente (*hyperano*, v. 21), mas no sentido adverbial: Deus deu Cristo como Cabeça sobretudo à Igreja. Portanto, não O deu como Cabeça somente à Igreja, mas acima de tudo, sobretudo a ela (cf. P. DACQUINO, *Cristo capo del corpo che è la chiesa* (*Col.* 1,18), em: *La Cristologia in San Paolo* (*Atti della XXIII Settimana biblica*), Brescia 1976, 135, nota 18).

²³ *Pleroma* não tem nunca, na S. Escritura do AT e NT (inclusive em *Ef*), um sentido passivo. Plenitude é aquilo que enche algo; aquilo de que algo está cheio ou está sendo enchido (cf. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20*, Stuttgart 1967, 118; J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Chri-*

O que é aquilo que está sendo enchido? Não é Cristo. É a Igreja? Certamente, a plenitude de Cristo se refere à Igreja, os fiéis são “enchidos”²⁴. No entanto, não é necessário restringir aqui o significado à Igreja. A menção da Igreja, que precede imediatamente, não exige esta restrição, já que o contexto é mais amplo, isto é, faz menção do universo criado (vv. 21-22), e mais tarde encontramos na mesma Carta exatamente esta afirmação explícita: Cristo “subiu acima de todos os Céus, a fim de **encher todas as coisas**” (Ef 4,10). Portanto, segundo Ef 1,22s, o Cristo exaltado acima de tudo é dado como Cabeça à Igreja; é dado *sobretudo* à Igreja, a qual é o *Corpo* de Cristo, o que não é dito do universo criado (τὰ πάντα), dos anjos e das criaturas materiais. Porém, de tudo isso é dito que deve ser enchido por Cristo (esta é a finalidade da exaltação-subida de Cristo, segundo Ef 4,10) ou que está em processo de ser enchido por Ele (Ef 1,23: τοῦ ... πληρουμένου). A Igreja tem, por isso, uma relação especial a Cristo: é o corpo de Cristo, a Cabeça; Cristo foi dado como Cabeça acima de tudo à Igreja, mas Ele é **Cabeça também de todo o universo criado**, como Ef 1,21-22 faz entender, como está provavelmente presente no significado da *anakephalaiosis* em Ef 1,10²⁵, e como é dito expressamente, com relação aos anjos, em Cl 2,10. Na Carta aos Colossenses, em perfeita coerência com a Carta aos Efésios, a “plenitude” em Cristo (Cl 1,19; 2,9) é a base não apenas para “encher” os fiéis (Cl 2,9-10), mas também para “reconciliar tudo que há, tanto nos Céus como na terra” (Cl 1,20). Essa plenitude ordena-se, portanto, a todo o universo criado.

Isso, porém, não acaba com a posição *especial e específica* da Igreja²⁶. Somente ela é chamada “corpo” de Cristo, bem como “esposa” (cf. Ef 5,22-32). Embora Cristo seja “Cabeça” do universo criado e Sua atividade de “encher” se refira a tudo isso, Ele é, em primeiro lugar, acima de tudo e de modo especial, a Cabeça da Igreja, que é Seu Corpo e Sua Esposa. Isto se pode reconhecer em Ef 4,10-16. Depois de falar da finalidade de Cristo exaltado, de “encher todas as coisas” (τὰ πάντα) (v. 10), o Apóstolo apresenta logo em seguida – como para dizer de que modo

sti. *Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 22s e 71).

²⁴ Cf. Ef 3,19; 5,18; Cl 1,9; 2,10; Rm 1,29; 15,14; 2Cor 7,4; Fl 1,11; 4,18; 2Tm 1,4.

²⁵ Cf. N. THANNER, *Was bedeutet die „Anakephalaiosis“ der gesamten Schöpfung in Eph 1,10?*, em: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 58-60.

²⁶ Veja-se também a posição que a Igreja tem no “mistério”, que é o “mistério de Cristo”, mas que é concretamente a Igreja formada de judeus e gentios (Ef 3).

Cristo está enchendo todas as coisas – a atividade doadora de Cristo (“Ele *deu*”; v. 11) em relação à Igreja e explica que a Igreja, “Corpo de Cristo” (v. 12), está em um processo de “edificação” e “crescimento” (vv. 12 e 15-16; cf. *Cl* 2,19).²⁷

Por isso, podemos chegar à conclusão de que a obra de Cristo, de “encher” ou “unir” todo o universo criado (*Ef* 1,10; 4,10), não se efetua sem a Igreja ou ao lado dela, e sim **com a Igreja e por meio dela** e tendo **a unidade da Igreja** (com Cristo e n’Ele) **como modelo**. Deve-se concordar com o exegeta Joachim Gnilka, que escreveu, examinando particularmente a conexão entre *Ef* 3,6 e 1,10:

A anakephalaiosis do universo encontrou na Igreja sua realização real-atual. [...] Nisso, a Igreja não apenas tem de ser o modelo da unidade, mas também o meio de que Cristo se serve para realizar a unidade universal e conduzir o universo à sua meta.²⁸

Por isso mesmo, aquele processo de edificação ou crescimento da Igreja como Corpo de Cristo, do qual fala *Ef* 4,12-16, está *em conexão* com a consumação do universo criado em Cristo. Essa “edificação do corpo de Cristo” (v. 12) tem como fim “alcançar” ou “atingir”, afinal²⁹, “a medida da estatura (grandeza) da plenitude de Cristo” (v. 13). Quando é que esta

²⁷ Cf. V. WARNACH, *Kirche und Kosmos*, em: E. EMONDS (ed.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 193: “Sendo exaltado, Cristo dá os dons da graça à sua Ekklesia, e é edificando a Igreja através de seu pneuma e seus dons que ele enche o universo, ou seja, leva-o à consumação. Desempenhando seu ofício na Igreja, os portadores do pneuma participam ao mesmo tempo na obra universal de o universo ser enchido por Cristo.”

²⁸ J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HTHK X/2), Freiburg - Basel - Wien 1971, 169. O Catecismo da Igreja Católica confirma esta constatação exegetica: “É na Igreja que Cristo realiza e revela seu próprio mistério como a meta do designio de Deus: ‘Recapitular tudo nele’ (*Ef* 1,10)” (*Cat.* 772). Veja-se esta afirmação em conexão com a seguinte: “a Igreja é ‘sinal e instrumento’ da plena realização desta unidade que ainda deve vir” (*Cat.* 775). Embora o Catecismo fale aqui imediatamente da unidade de todo o gênero humano, a afirmação anterior (n. 772) faz entender que a Igreja tem um papel a desempenhar também na união de todas as coisas em Cristo (*Ef* 1,10).

O exegeta Heinrich Schlier, examinando a unidade da Igreja segundo a concepção do Apóstolo Paulo, escreveu: “Ela [a Igreja] é a dimensão estendida e repleta por Cristo, que tem a tendência de se estender sobre o universo e de recolhê-lo em sua unidade e plenitude. Em última análise, sua meta é ser o que, tendo sido enchido, enche o mundo” (“die erfüllte Erfüllung der Welt”) (H. SCHLIER, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, em: ID., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 292).

²⁹ São indicados também “a unidade, da fê e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado de Homem Perfeito”.

medida será alcançada? Quando a plenitude de Cristo tiver enchido tudo que se destina a encher, e que é, segundo o versículo 10, o universo criado (τὰ πάντα). A conexão lógica é a seguinte:

Se a plenitude de Cristo é para o universo criado, como vimos acima (cf. *Ef* 1,23; 4,10; *Cl* 1,19-20), e não somente para a Igreja,

se a edificação da Igreja como Corpo de Cristo deve atingir a medida da plenitude de Cristo (*Ef* 4,12-13),

então, a Igreja, em sua consumação escatológica, à qual se ordena juntamente com todo o universo criado, deve atingir dimensões cósmicas, isto é, **compreender em seu mistério** – como corpo, esposa de Cristo – não apenas a humanidade, mas também **todo o universo criado** (anjos e universo material).

Portanto, aquele “crescer em tudo em direção àquele que é a Cabeça, Cristo” (*Ef* 4,15), tem a ver com a consumação do mistério de Cristo, que é, como vimos, um mistério de união e amor (cf. *Ef* 4,15-16: “seguindo a verdade em amor”, “sua própria edificação no amor”), e que abarca todo o universo criado. Na verdade, o texto original grego de *Ef* 4,15 acentua fortemente que se trata de um crescimento *de todas as maneiras, sob todos os aspectos, em relação a tudo*: αὐξησωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός (“cresceremos em direção a Ele sob todos os aspectos, que é a Cabeça, Cristo”). Assim, não é difícil reconhecer que o estar-sendo-enchido (cf. *Ef* 1,23: πληρουμένον) ou o crescimento (*Ef* 4,12-16) da Igreja, Corpo de Cristo, até o estado final desse processo, compreende também a plenificação de todo o universo criado.

4. A consumação do mistério de Cristo: as “núpcias do Cordeiro” – uma só esposa, um só corpo de Cristo

O Apóstolo Paulo nos diz que o desígnio eterno de Deus com relação a todo o universo criado é a união de tudo em Cristo (*Ef* 1,9s), e que, em outras palavras, Cristo foi exaltado (“subiu acima de todos os Céus”) para “encher tudo” (*Ef* 4,10). O Apóstolo também nos manifesta que nesse “mistério de Cristo”, ou seja, em sua realização (οἰκονομία), a Igreja tem uma posição central: ela é a realização *modelar* desse mistério de união, de ser “enchida” por Cristo. Além disso, ela tem um papel *ativo*: ela é o *meio* de que Cristo Se serve para essa finalidade; *na Igreja e através dela* se realiza a consumação do “mistério de Cristo”.

Nos escritos paulinos, porém, não encontramos propriamente uma descrição do estado final de “tudo unido em Cristo”. Apenas podemos

ainda levar em consideração a visão do final da história que ele nos dá na primeira Carta aos Coríntios. Em *1Cor* 15,28, ele diz que o estado final de toda a história de salvação será “Deus tudo em todos” ou “de todo modo em todos (ou: em tudo³⁰)” (15,28). E ele nos diz que isso se realizará pela *submissão* do Filho ao Pai (vv. 24 e 28), depois de todas as coisas terem sido submetidas ao Filho, isto é, a Jesus Cristo ressuscitado. Essa é uma submissão que, na realidade, significa *união* (união com Cristo, com Deus, que é vida; cf. vv. 22 e 26), a não ser para aqueles que não querem submeter-se livremente (os “inimigos”; vv. 24 e 25). Levando em consideração a afirmação de *Cl* 3,11, podemos dizer que a consumação do mistério de Cristo será “Deus tudo em todos” através de “Cristo tudo em todos”. Ora, como na fórmula “Deus tudo em todos”, ou “em tudo (todas as coisas)”, “todos” ou “tudo” se refere não apenas à humanidade (Igreja), assim também, na consumação do mistério de Cristo, o “Cristo tudo em todos”³¹ deverá ser “Cristo tudo em *tudo* (*todas as coisas*)”, conforme a conexão lógica presente em *1Cor* 15,28 (tudo submetido a Cristo; Cristo, com tudo isso submetido a Ele, Se submete ao Pai; por conseguinte, o Pai pode ser tudo – ou: de todo modo – *em tudo*). Em outras palavras ou em outra perspectiva: **tudo unido em Cristo, tudo unido em Deus.**

Para saber mais sobre o estado final de toda a criação em relação a Cristo e a Deus (Pai) e, portanto, sobre a consumação do mistério de Cristo, devemos – como fizemos no começo – ler o Apocalipse, e o faremos em conexão com aquilo que o Apóstolo Paulo nos ensinou sobre o mistério de Cristo e sua consumação. Isto é plenamente legítimo não apenas por causa da unidade de toda a S. Escritura, enquanto ela tem Deus por autor³², sendo assim possível uma teologia bíblica. No nosso caso existe ainda uma razão especial que o legitima: o “mistério de Deus”, cuja “consumação” o Apocalipse nos apresenta (cf. *Ap* 10,7; cap. 19-22), é perfeitamente um lugar paralelo do “mistério” (mistério escondido-revelado) nas Cartas aos Efésios e Colossenses.³³ Em *Ap* 10,7, “*mysterion*” tem aquele mesmo significado que tem em *Ef* 1,9; 3,3.4; *Cl* 1,26s; 2,2; 4,3; *Rm* 16,25.

³⁰ A expressão grega *en pasin* deixa aberta a possibilidade de entender “em todos” ou “em tudo”.

³¹ Esta expressão refere-se, na Carta aos Colossenses (3,11), a todas as pessoas humanas (cristãos), não a todo o universo criado.

³² Cf. CONC. VATICANO II, *Dei verbum*, n. 11.

³³ Cf. R. PENNA, *Il “mysterion” paolino. Traiettorie e Costituzione*, Brescia 1978, 48.

Como já vimos, o Apocalipse nos diz que a “consumação do mistério de Deus” (10,7) se efetuará nas “núpcias do Cordeiro” (19,7), com o “banquete das núpcias do Cordeiro” (19,9). E a esposa do Cordeiro é apresentada em dimensões *universais*: o universo criado, isto é, homens, anjos, criação material (21,9ss).³⁴ A esposa se compõe de todo o universo criado, pois Deus realizará uma renovação que levará *tudo* (πάντα) à perfeição (e esta perfeição são exatamente as núpcias do Cordeiro): “Eis que Eu faço novas *todas as coisas*” (21,5).

Essa “Esposa, a mulher do Cordeiro” (21,9), é apresentada como a “Cidade santa, Jerusalém” (21,10), que é toda *símbolo*, quer dizer, as diversas características dessa cidade têm seu significado, que é preciso reconhecer.

Essa “Cidade santa”, a “nova Jerusalém” (cf. 3,12; 21,2), não precisa mais de um templo (cf. 21,22), pois ela é a realização acabada daquele “morar” de Deus na terra, no meio de Seu povo na tenda no deserto, no Templo de Jerusalém e, depois, na Igreja³⁵. A glória de Deus, que enchia a tenda e o Templo³⁶, penetra totalmente esta Cidade (cf. 21,11.23), a qual é perfeitamente disposta para isso (cf. 21,11: “jaspe *crystalino*”; 21,21: “ouro puro como *crystal transparente*”).

No entanto, a razão indicada por que a Cidade não tem templo, não é que ela mesma é inteiramente lugar da presença de Deus e do Seu culto. Ela é isso, sem dúvida, pois a Cidade é descrita com as características de um templo, a saber, do Santuário (o Santo dos Santos; cf. 21,3.11.16.23), sendo também chamada “tenda de Deus” (21,3). Porém, a razão indicada é esta: “pois o seu templo é o Senhor, o Deus Todo-poderoso, e o Cordeiro” (21,22). Ela não precisa de templo, pois o próprio Deus e o Cordeiro são seu templo. Em primeiro lugar, é preciso dizer que Deus e o Cordeiro não são como dois templos justapostos. Não há perigo de errar em afirmar que o Cordeiro é o templo e, assim, o próprio Deus é o templo da Cidade

³⁴ O que nos trechos paulinos (“unir *todas as coisas* em Cristo”, “encher *todas as coisas*” – τὰ πάντα) não é indicado expressamente, aqui, no Apocalipse, é mencionado explicitamente: não todas as criaturas participarão dessas núpcias do Cordeiro, pois haverá excluídos (que se excluíram a si mesmos); cf. *Ap* 20,6.10.15; 21,27; 22,15.19. Nas cartas paulinas encontramos a menção dos “inimigos” em *1Cor* 15,24-26.

³⁵ Cf. *Ap* 21,3. Esse desenvolvimento na história é bem exposto em: Y.-M. J. CONGAR, *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Salzburg 1960.

³⁶ Cf. *Ex* 24,16; 40,34s; *Lv* 9,23s; *1Rs* 8,10s; *2Cr* 7,1s; *2Mc* 2,8.

santa. De fato, no Evangelho de São João, Cristo mesmo, a saber, Seu *corpo*, é reconhecido como o verdadeiro templo: o corpo crucificado e ressuscitado de Cristo é o verdadeiro santuário (cf. *Jo* 2,21); também a expressão: “e o Verbo Se fez carne e habitou (armou sua tenda – ἐσκήνωσεν) entre nós” (*Jo* 1,14), manifesta Cristo como a realização perfeita daquilo que era a tenda (e depois o Templo) com a presença divina, habitação de Deus entre o povo. Em *Ap* 21,22, volta esta concepção: o Cordeiro (que é Cristo imolado e ressuscitado) é o templo da nova Jerusalém, e esta tem as características perfeitas de um templo (santuário) exatamente porque o Cordeiro é seu templo, quer dizer que o Cordeiro é para ela o lugar da presença e do culto de Deus. Por conseguinte, por ela estar unida a Cristo, por ela estar nesse templo que é Cristo, e por ela, assim, estar em Deus, ela não precisa de algum lugar especial da presença constante de Deus, um lugar onde se pudesse entrar para obter a presença máxima de Deus. Podemos dizer, portanto, que **a nova Jerusalém é templo de Deus, porque está unida ao templo que é o Cordeiro**, o Verbo de Deus encarnado, **cujo corpo** (“carne”; *Jo* 1,14; 6,51) crucificado-imolado e ressuscitado é **o verdadeiro e eterno santuário** (*Jo* 2,21). Se, além disso, é dito que *Deus* é o templo da Cidade santa – uma afirmação que parece estranha, pois como Deus pode ser o lugar da presença de si mesmo? – isso quer indicar o caráter imediato da união com Deus: o lugar da presença de Deus na nova Jerusalém é Deus mesmo (cf. também *Ap* 22,4).

A afirmação: “o seu templo é Deus e o Cordeiro”, exprime, portanto, a íntima união com Cristo, com Deus, união imediata (sem outro meio-lugar para essa união). Deus e o Cordeiro habitam a nova Jerusalém, porque Seu trono está nela (22,1.3), e mais: porque Eles a iluminam, **penetram-na totalmente e perfeitamente com Sua glória** (cf. 21,11.23; 22,5), e a glória de Deus é Sua presença manifesta (cf. 22,4).

O que é essa Cidade santa, a Jerusalém nova? Como já vimos, ela tem dimensões universais, é o universo criado que está unido com o Cordeiro e com Deus e n’Eles. Mas ela é também, sem dúvida, a Igreja (cf. 21,14), mas **a Igreja consumada**; é a Igreja consumada em perfeição intensiva e extensiva. Ela era chamada “o Templo de Deus”, um templo que tinha um “átrio externo” que podia ser calcado aos pés pelos inimigos (cf. *Ap* 11,1-2), e, por outro lado, um templo que já era uma realidade celeste³⁷: o “templo de Deus que está no céu”, que contém a arca da Nova

³⁷ Cf. *Gl* 4,26 (“Jerusalém do alto”); *Fl* 3,20 (“a nossa cidade está nos céus”); *Ef* 1,3 (“nos abençoou com toda a sorte de bênçãos espirituais, nos céus, em Cristo”); *Ef* 2,6

Aliança, a morada definitiva de Deus no meio do Seu povo (*Ap* 11,19; cf. *2Mc* 2,5-8). Agora, porém, a união da Igreja com o Cordeiro e Deus é consumada, agora há “um novo céu e uma nova terra” (*Ap* 21,1), céu e terra se unem, agora se celebram as “núpcias do Cordeiro”, com o “banquete das núpcias” (*Ap* 19,7.9), e agora **a esposa alcançou todas as dimensões às quais se destinava**, pois agora – para empregarmos as palavras da Carta aos Efésios – ela atingiu plenamente “a medida da estatura da plenitude de Cristo” (*Ef* 4,13), agora o “seu crescimento para sua própria edificação no amor” (*Ef* 4,16) atingiu essa meta, agora que todas as coisas estão repletas da plenitude de Cristo (cf. *Ef* 4,10; 1,22-23).

E o que é aquilo de que estão repletas? O que é essa plenitude de Cristo que enche todas as coisas e as une em Cristo e, assim, em Deus (cf. *Ef* 1,10)? O Apocalipse chama-o de “**glória de Deus**” (21,11.23), que é luz que ilumina – fazendo desnecessária a luz do sol – e que, afinal, é o próprio Deus e o Cordeiro (21,13; 22,5). Nas Cartas aos Efésios e Colossenses, aquela plenitude de Cristo pode ser identificada como sendo, em geral, a **plenitude de “graças”**, no sentido de participação da vida divina.³⁸ É uma plenitude que pode ser comunicada e se destina a ser comunicada aos homens (Igreja) e a todas as criaturas capazes de recebê-la; é a plenitude de Cristo enquanto “Cabeça”; é o que São Paulo, nas cartas principais, exprime em termos de “**Espírito**” (πνεῦμα) e em relação à Igreja, templo de Deus, corpo de Cristo. Também no Apocalipse encontramos essa mesma perspectiva no nível do símbolo: o “rio de água de vida, límpido como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro” (22,1), é símbolo do Espírito Santo, o vivificador.

Ora, essa Igreja consumada, de dimensões universais, é – como São Paulo já caracterizava a Igreja a caminho da consumação (cf. *1Cor* 3,16s; 6,19; *2Cor* 6,16; *Ef* 21s) – o templo de Deus, em estado perfeito, e é a “**esposa, a mulher do Cordeiro**” (*Ap* 21,9). Para São Paulo, a Igreja é a “esposa” de Cristo e também o “corpo” de Cristo. Daí surge a questão se a Igreja consumada, com aqueles dimensões universais, como é

(“com Ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus”); *Cl* 3,1-4; *Hb* 12,22-24 (“Cidade do Deus vivo, a Jerusalém celeste”).

³⁸ Não é possível expor isso detalhadamente, examinando os diversos textos. Cf., quanto à “plenitude” na Carta aos Colossenses, Joachim GNILKA, *Der Kolosserbrief* (HThK X/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 73: “‘Toda a plenitude’ [...] deve designar aquelas forças divinas de graça e vida que se encontram e são acessíveis exclusivamente em Cristo, mas, ao mesmo tempo, se destinam a reconduzir o mundo dividido à sua unidade.” Ver também J. GNILKA, *ibid.*, 128 (ref. a *Cl* 2,9).

apresentada no Apocalipse, é também o **corpo de Cristo**? Procedamos passo após passo.

Primeiro: O livro do Apocalipse e os escritos joaninos em geral não falam da Igreja como “corpo” de Cristo; falam do corpo individual de Cristo como o verdadeiro templo (*Jo* 2,21; *Ap* 21,22) e da Igreja (consumada) como templo, devido à sua união com Cristo.

Segundo: Na concepção de São Paulo, como vimos, a Igreja é específica e propriamente o corpo de Cristo por sua união com Cristo, e exatamente a sua união comparada à *união entre esposa e esposo*, união que é concretamente comunhão com o *corpo* de Cristo, união esta que tem no *banquete eucarístico* sua realização atual, já no caminho à consumação.

Terceiro: No Apocalipse, a “consumação do mistério de Deus” (na expressão paulina, a consumação do “mistério de Cristo”) são as “núpcias do Cordeiro”, com o “banquete das núpcias”. Essas núpcias (e o banquete das núpcias) são, portanto, a *consumação* do desígnio de Deus com relação a todas as criaturas; essas núpcias pertencem ao “faço novas todas as coisas” (21,5). E a esposa dessas núpcias é a Igreja em dimensões *universais* (com os anjos e a criação material). Deste modo, portanto, o Apocalipse nos oferece a imagem do que será a realização consumada da união de todas as coisas em Cristo, as que estão nos Céus e as que estão na terra (cf. *Ef* 1,10), ou da atividade de Cristo – em e através da Sua Igreja na terra – de encher todas as coisas sob todos os aspectos (cf. *Ef* 4,10; 1,22-23).

Conclusão:

Se, na consumação do mistério de Cristo, a Igreja de dimensões universais é a *esposa perfeitamente unida a Cristo seu Esposo* (cf. *Ap* 21,9: “a esposa, a *mulher* do Cordeiro”), realizando-se o *banquete das núpcias de Cristo*, essa Igreja consumada é também o que São Paulo chamou de **“corpo de Cristo”**. Todas as criaturas, a seu modo, participarão da realidade da Igreja em sua união nupcial com Cristo. Esta é a consumação do mistério de Cristo: as “núpcias do Cordeiro” – **uma só esposa, um só corpo de Cristo**.

E ainda uma conclusão:

Se a consumação do mistério de Cristo são as núpcias do Cordeiro, com o “banquete das núpcias”, e

se aquela consumação não será apenas um ato final, mas se, pelo contrário, existe um processo dinâmico rumo a essa consumação, processo este no qual a Igreja tem papel central e ativo,

então, a **Santíssima Eucaristia** – que faz a Igreja ser corpo de Cristo, já unida como esposa a Cristo (embora ainda anelando à união consumada), e que já é uma certa, verdadeira *antecipação* desse banquete das núpcias – deve ter um **papel decisivo** nesse processo que leva à consumação do mistério de Cristo: a união de todas as coisas em Cristo (cf. *Ef* 1,9s), segundo o modelo de união que já reconhecemos na Igreja: ser um “**como Nós** somos um” (*Jo* 17,22), isto é, **segundo o modelo originário de toda união**: a **união trinitária** do próprio Deus.³⁹

II. A União de todas as Coisas em Cristo segundo o Modelo Divino Trinitário e o Papel decisivo da Santíssima Eucaristia na Consumação desta União (Reflexão Sistemática)

1. A Divina União trinitária (Santíssima Trindade), origem primeira e modelo perfeito de toda união santa

Deus é o mistério mais sublime de *união*, sendo *amor* infinito e eterno. O mistério de Deus é o da união trinitária, ou seja, da união perfeita entre três Pessoas realmente distintas. Esta união é a de uma **comunhão total** entre as três Pessoas. E tanto a distinção real como também a comunhão total entre Elas é devida a uma **autocomunicação integral** (Deus é amor; é próprio do amor doar-se).

Pois Deus Pai distingue-Se de Deus Filho não como Deus, mas como Pai. Ora, Ele é Pai como Aquele que “gera” o Filho, e esta geração é comunicação, por parte do Pai, de todo o Seu *ser* divino, da natureza divina; é comunicação *integral*, sem reserva alguma. Assim, existe eternamente uma Pessoa distinta do Pai, isto é, “o Gerado”, o “Filho” do Pai. Esta é a **distinção originária** de toda e qualquer distinção: a distinção entre

³⁹ O Papa João Paulo II afirmou uma e outra coisa, ao dizer que “especialmente na Eucaristia e mediante a Eucaristia, a Igreja encerra em si o germe da definitiva união em Cristo de todas as coisas que há no céu e na terra, como nos disse São Paulo (cf. *Ef* 1,10), uma comunhão verdadeiramente universal e eterna” (Audiência de 15 de janeiro de 1992, em: *L'Osservatore Romano. Edição semanal em português* [= *ORP*] [19 de janeiro de 1992], p. 8), bem como ao declarar que no Sacrifício Eucarístico, “por um lado, está presente na sua essência mais íntima o próprio mistério trinitário e, por outro, é como que ‘recapitulado’ todo o universo criado (cf. *Ef* 1,10)” (JOÃO PAULO II, *Dom e mistério*, São Paulo 1996, 84).

Deus Pai e Deus Filho, entre o “EU” e o “TU” (outro “EU”) divinos. Esta distinção é boa e perfeita.⁴⁰

Mas a distinção é para a *união*, a qual se exprime, de modo pessoal (isto é, em uma Pessoa), por mais uma autocomunicação na Divindade: a do Pai e do Filho conjuntamente. Pois, se na Pessoa do Filho – que procede do Pai – se exprime a distinção pessoal originária, é na Pessoa do Espírito Santo que se exprime a **união pessoal originária** de toda e qualquer união santa. O Filho procede – segundo o aspecto determinante – do ato de *conhecer* do Pai, e por isso Ele é também chamado a “Palavra” (“palavra da mente”, a “idéia”, o pensamento) ou a “Imagem” do Pai. O Espírito Santo, ao invés, procede – segundo o aspecto determinante – do ato de *amor* do Pai e do Filho. A processão do Espírito Santo pressupõe (logicamente) a distinção das Pessoas do Pai e do Filho, como o amor perfeito não é apenas amor de uma pessoa a si mesma. O Pai e o Filho amam-Se mutuamente com o mesmo ato de amor divino. Este ato eterno de amor mútuo é um ato de autocomunicação integral do Pai e do Filho (um “êxtase” perfeito de amor, não reservando o Pai nem o Filho nada para Si mesmo) ao Espírito Santo: o Pai e o Filho, em um ato comum de amor, comunicam Seu *ser* divino, a natureza divina, e assim existe eternamente uma terceira Pessoa divina (distinta do Pai e do Filho), que é o Amor procedente (o “fruto” do ato de amor do Pai e do Filho, para o qual não temos uma palavra distinta do ato de “amor” e por isso o chamamos também simplesmente “Amor” ou então, com mais exatidão, “Amor procedente”). Deste modo, o Espírito Santo é, como Pessoa, o laço de união entre o Pai e o Filho, a Sua **unidade de amor**, a Sua **comunhão interpessoal**, o “NÓS” de dois “EU” (“EU” e “TU”).

Deste modo, há em Deus três Pessoas realmente *distintas* – distintas pelas relações de origem opostas (paternidade e filiação e as duas relações de origem opostas entre Pai e Filho, de um lado, e o Espírito Santo, do outro lado⁴¹) – e em *comunhão total* entre Si, uma vez que as duas autocomunicações são *integrais*. A união divina trinitária é, portanto, absolutamente perfeita, pois em Deus não existe alguma incomunicabilidade; a

⁴⁰ Por isso, também a distinção entre Deus e a criatura é boa, e a “salvação” das criaturas não consiste em eliminar toda distinção entre a criatura e Deus (e entre as criaturas). Não a eliminação de toda distinção, mas a união é a meta a alcançar.

⁴¹ Uma vez que na nossa linguagem nos falta uma palavra para designar essas relações de origem, chamamo-las com uma palavra que exprime ação: “expiração ativa” e “expiração passiva”.

comunicação compreende o próprio ser (natureza, substância), o qual, em Deus, não se distingue realmente do agir. Por isso mesmo, a comunhão entre as três Pessoas divinas existe tanto no agir (comunhão interpessoal de conhecimento e amor) e no ser (natureza divina). As Pessoas divinas estão assim uma totalmente na outra ou nas outras duas: a **“pericorese” divina trinitária**.

Assim está claro que a união divina trinitária é a origem primeira e modelo originário de toda outra união que puder existir.

2. A extensão do mistério da união divina às criaturas

A união divina trinitária não implica nenhum movimento, no sentido de algum vir-a-ser, de alguma transformação. As três Pessoas divinas não *são* unidas (não existe a ação de unir), mas *estão* unidas, como Pessoas eternas.⁴² Mas Deus quis “estender”, de alguma maneira, o mistério da comunicação e união divinas para “fora” de Si mesmo. Pelo ato criador (de conhecimento e amor), Ele fez surgir outros seres, distintos de Si (das três Pessoas divinas) e entre si, mas por Ele destinados à união com Ele e entre si. “A distinção é para a união”. Agora começa a haver – não apenas a união divina trinitária, que é união “horizontal”, isto é, união entre seres iguais, da mesma natureza e perfeição, mas também – uma **união “vertical”**, quer dizer, entre seres desiguais, de natureza e perfeição diferentes.

Com essa união das criaturas com Deus começa a realidade da **“transformação”**, no sentido de um “movimento”, de mudança, modificação, de um vir-a-ser (ser e ser de outro modo).⁴³ Enfim, será, bem entendida, a “transformação de tudo em Cristo, em Deus”.

As criaturas procedem de Deus **em distinção de essência** (enquanto o Filho e o Espírito Santo procedem na identidade de essência). Entre Deus e as criaturas existe a distinção entre essência ou natureza *incriada* e *criada*, e também cada tipo de criatura tem sua natureza específica. As distinções entre as diferentes naturezas criadas são pequeníssimas em comparação com a distinção entre Deus e a criatura (natureza divina e natureza criada). Esta última diferença é infinita, enquanto as outras, embora possam ser muito grandes, são sempre finitas. Entre estas, Deus

⁴² A definição clássica da eternidade de Deus é esta: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* – posse totalmente simultânea e perfeita de uma vida interminável (ilimitada).

⁴³ Empregaremos a palavra “transformação” neste sentido amplo e não apenas no sentido do “trânsito” de uma “forma” para outra (“trans-forma-ção”).

estabeleceu duas distinções gerais ou principais:

- distinção entre criaturas *espirituais* e *materiais* (anjos e criação material)
- distinção entre estas e a criatura *espiritual-material* (ser humano)

O homem tem uma essência *distinta* dos dois outros tipos de criaturas, mas esta distinção está exatamente no fato de ele ser, por essência, a *união* substancial de espírito (alma espiritual) e matéria (corpo material). Deste modo, já se pode prever que o homem tem uma *possibilidade de união mais abrangente, global*, como não têm, como tais, as criaturas meramente espirituais ou materiais.

Deus cria seres distintos de Si; eles “saem” da mão criadora de Deus (é o *exitus*, na terminologia da teologia escolástica). Mas **a distinção é para a união**, e a realização desta união é a caminhada das criaturas para Deus (o *reditus*, o retorno, a volta): de Deus para Deus, este é o trajeto das criaturas, segundo o desígnio eterno de Deus (o “mistério de Deus”, “mistério de Cristo” no sentido bíblico). E **o sentido de toda a história do universo criado** é exatamente essa volta para Deus, isto é, **a realização da união das criaturas com Deus e, assim, entre si**.

Que união é possível entre Deus e as diversas criaturas? E que união, entre as criaturas? E como tudo isso pode ser segundo o modelo divino trinitário? Consideremos agora a união entre Deus e a criatura.

Esta união, para poder ser, de alguma maneira, uma participação na união ou comunhão divina trinitária, tem de ser uma **“participação do Espírito Santo”** ou – o que é o mesmo, mas apenas com outras palavras – uma **participação na comunhão do Filho com o Pai**. Evidentemente, essa participação somente podem receber as criaturas intelectuais, que são pessoas, criadas à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn 1,27*). A Pessoa divina que é a comunhão pessoal entre o Pai e o Filho, Sua união de amor, poder doar-Se à criatura intelectual, capaz de conhecer intelectualmente e amar. É o que aconteceu e que chamamos “o dom do Espírito Santo”. Mas, se o Espírito Santo assim Se doa, Ele Se doa como Aquele que Ele é, a saber, a Pessoa divina que *procede* do Pai e do Filho. Por isso, o Espírito Santo Se doa como *enviado* pelo Pai e pelo Filho; e no Espírito Santo Se doam também o Filho e o Pai (a Pessoa que envia está na Pessoa enviada). Mas Deus não se contentou com o envio do Espírito Santo. Ele quis realizar uma **união das criaturas com Ele** (e, conseqüentemente, entre si) que fosse **mais perfeita e mais abrangente, global**. Para isso,

também a outra Pessoa divina procedente, o Filho, é enviado – pelo Pai, de quem Ele procede. Assim há **duas “missões divinas”**, a do Filho e a do Espírito Santo, sendo, na verdade, uma missão conjunta, ou seja, duas missões distintas mas inseparáveis.⁴⁴ **É por estas duas missões divinas que se realiza a volta das criaturas para Deus, a união consumada delas com Deus e, entre si, em Deus, segundo o modelo divino trinitário.**

3. As duas missões divinas para a realização da união das criaturas com Deus e, entre si, em Deus

O centro da realização da volta das criaturas para Deus, em sua união com Deus e em Deus, é certamente a missão do Filho de Deus. Trata-se do “mistério de Cristo”. No entanto, vamos primeiro examinar brevemente a missão do Espírito Santo e a união que ela comporta, para então mostrar a diferença dela com a missão do Filho.

A missão do Espírito Santo

Como o Espírito Santo Se doa, enviado pelo Pai e pelo Filho? Como pode haver uma *verdadeira união de uma pessoa criada com uma Pessoa divina*? A “distância” entre elas é infinita; é aquela entre a natureza divina e uma natureza criada. Ora, a união se realiza através de uma **transformação divinizante da natureza criada**, seja do anjo, seja do homem. Para o Espírito Santo Se doar, Se fazer presente de modo totalmente novo (pois, como Espírito Criador, está presente em todas as criaturas) a uma pessoa criada, algo deve mudar. Não é a Pessoa divina que muda (de que modo mudaria?), mas a pessoa criada. Esta é transformada de tal modo que seja capaz de “possuir” e “degustar” a própria Pessoa divina, através do ato de conhecer e amar⁴⁵. O Espírito Santo *Se doa transformando* a pessoa criada. Esta transformação é divinizante, no sentido de dar uma “participação na natureza divina” (cf. *2Pd* 1,4) ou uma “participação do Espírito Santo”, enquanto este é, na Divindade, a Pessoa-Amor (o “Amor procedente”)⁴⁶. Essa transformação⁴⁷ é chamada “graça” (habitual), “graça

⁴⁴ Cf. *Catecismo da Igreja Católica* (= *Cat.*), nn. 689-690.

⁴⁵ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae* (= *STh.*) I, q. 43, a. 3.

⁴⁶ Cf. S. TOMÁS, *STh.* II-II, q. 23, a. 3, ad 3: “*caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti*”; cf. também: *ibid.* II-II, q. 24, a. 7: “*participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*”.

⁴⁷ Falamos de “transformação” no sentido do efeito do ato de transformar.

santificante”. Distinguindo entre a substância e as faculdades da alma, costuma-se distinguir entre a “graça santificante” como a transformação da substância (*habitus entitativus*), e as virtudes (sobretudo as virtudes teológicas) e dons do Espírito Santo (*habitus operativi*) como transformação das faculdades do intelecto e da vontade. Por essa “graça” a pessoa é de tal modo transformada – aperfeiçoada além da perfeição própria de pessoa de uma determinada natureza criada, para ter uma perfeição que é participação do que é próprio de Deus e não de uma criatura – que possa atingir o próprio Deus, em Seu mistério trinitário, como *objeto de seu conhecimento e de seu amor*.

Esta é uma união com Deus **na linha do agir** (conhecer, amar) devido àquela transformação divinizante. Nesta dimensão, a pessoa criada atinge realmente o próprio Deus. Na linha do *ser*⁴⁸, porém, permanece, apesar daquela transformação, a *distância infinita* entre Deus e a criatura.

Essa união da pessoa criada com Deus é, evidentemente, uma **união espiritual**: anjo (espírito puro) e Deus (espírito puríssimo), homem em sua dimensão espiritual (alma) e Deus. Tal união é levada à **consumação** pela **visão imediata de Deus**. Nela se realiza uma certa “fusão” com Deus na linha do conhecimento, pois, em vez de um conceito (que é uma perfeição do intelecto criado, portanto é criatural) no qual a pessoa conhece Deus, está a própria essência divina.

A missão do Filho

Bem diferente é o envio ou a missão do Filho ou Verbo. Se o Espírito Santo é enviado “para *estar na(s)* pessoa(s) criada(s)”, o Filho é enviado, em primeiro lugar, **“para ser homem”**. “O Verbo Se fez carne” (*Jo* 1,14). A Pessoa divina do Filho faz Sua uma natureza humana individual, pela qual Ele agora *é* homem, é Pessoa de natureza humana, além de ser Pessoa de natureza divina. Na Pessoa do Filho **estão verdadeiramente unidas a natureza divina e a natureza humana**. Esta “união hipostática” é união de natureza com natureza, de substância com substância, de ser com ser (união ontológica). Esta é a união entre Deus e criatura (homem) como maior ou mais perfeita não poderia haver.⁴⁹ É o **ápice absoluto da auto-**

⁴⁸ Nas criaturas há distinção real entre o ser e o agir. O *ser* é aquilo pelo qual a criatura é constituída; é aquilo pelo qual ela é “tal determinado ser” (homem, anjo,...). O *agir* é aquilo pelo qual a criatura progride rumo a seu fim e o atinge.

⁴⁹ Deste modo há uma presença de Deus na realidade criada (no universo criado) como

comunicação de Deus a uma realidade criada. Agora, sim, a distância infinita entre Deus e homem, entre ser divino e ser humano, é vencida: natureza-substância divina e natureza-substância humana estão realmente *unidas*, embora cada uma fique sendo o que é, com suas características próprias. Existe assim o que se pode chamar a “**pericorese cristológica**”: natureza divina e natureza humana se compenetraram, estão uma na outra, sem mistura nem confusão, mas realmente formando uma unidade, não uma mera justaposição.

Esta união na única Pessoa do Filho é a **união máxima possível entre Deus e homem**. Na verdade, não é a união entre uma Pessoa divina e uma pessoa humana, mas a união da natureza divina e da natureza humana na única Pessoa divina do Filho. Por isso, ela é nitidamente distinta da união ou comunhão interpessoal. A união máxima *entre pessoas* é a união divina trinitária. Porém, **a união hipostática é o vínculo perfeito entre a união entre as Pessoas divinas, de um lado, e a união entre as Pessoas divinas e as pessoas criadas, bem como das pessoas criadas entre si, em Deus**. A união da pessoa criada com a Pessoa divina se realiza, como vimos, pela missão do Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo, Pessoa-comunhão entre pessoas (do Pai e do Filho), está presente, em perfeição absolutamente máxima (cf. *Jo* 3,34), na alma humana do Filho encarnado, e esta presença é uma *consequência necessária*⁵⁰ do fato de essa alma ser a alma humana da própria Pessoa divina do Filho (união hipostática). Essa presença do Espírito Santo em Jesus-homem significa que a alma humana do Filho de Deus foi transformada, divinizada em grau absolutamente máximo, de tal modo que a Pessoa divina do Filho podia, *como homem* (pessoa de natureza humana), viver a Sua comunhão divina com o Pai Celeste, conhecendo e amando o Pai por um conhecimento e amor humanos divinizados. Jesus possui, portanto, **a plenitude absoluta**

maior não poderia haver. A diferença desta presença com aquela do Espírito Santo (e, n’Ele, do Filho e do Pai) na pessoa criada pode-se reconhecer também quando se presta atenção à *transformação* que se realiza para haver aquela presença. A “transformação” necessária para se realizar a união hipostática não é alguma modificação, ainda que profunda, do espírito criado (anjo ou alma humana), mas o próprio vir-a-ser, a passagem do não-ser para o ser: a natureza humana de Jesus começa a existir já como natureza humana individual da Pessoa divina do Filho (este é o dado fundamental e originário, antes de qualquer transformação divinizante desta natureza humana), e assim o Filho está presente no mundo criado de um modo totalmente diferente da onipresença como Criador.

⁵⁰ Aqui se vê que a missão do Filho e a do Espírito Santo, embora claramente distintas, são inseparáveis, são missão *conjunta*.

do Espírito Santo; Ele é o *Cristo*, o Ungido pelo Espírito Santo, e isto é exatamente devido à união hipostática.

Portanto, em Jesus não somente estão unidos, ao máximo possível, Deus e homem, em uma *união ontológica* perfeita, mas Ele também vive, como homem, a máxima *união interpessoal* com Deus Pai, no Espírito Santo.

No entanto, a união hipostática não é fim a si mesmo, ou seja, o Filho não foi enviado pelo Pai apenas para ser homem e viver uma vida humana (também em relação a Seu Pai celeste), mas **para comunicar-Se, doar-Se a todas as criaturas** (da maneira como veremos) **e uni-las assim consigo e, em Si mesmo, entre si** (cf. *Ef* 1,10.23; 4,10; *Jo* 12,32). Ele é como o sol que ilumina todas as criaturas, que as faz participar da Sua plenitude absoluta de graça.⁵¹ Esta comunicação, Ele a realiza pelo **envio do Espírito Santo**; ela se identifica com o “dom do Espírito Santo”, que está n’Ele em perfeição e plenitude máxima. Jesus Cristo é o princípio ou a origem do Espírito Santo para todas as criaturas capazes de recebê-lo.

Porém, essa comunicação do Filho encarnado às pessoas criadas não pára com o envio do Espírito Santo. O dom que Ele faz de Si mesmo vai ao ponto de Ele **Se doar a Si mesmo, com todo o Seu ser** (substância), às pessoas criadas. O “Verbo Se fez carne” (*Jo* 1,14); Jesus é “o Pão vivo descido do Céu” (*Jo* 6,51). Mas, além disso, Ele dá o pão que é a Sua própria carne pela vida do mundo (cf. *Jo* 6,51). É o dom da **Eucaristia**. Mas isto não vale apenas para os homens, para a Igreja? Por isso, precisamos agora examinar como Jesus Cristo vai realizando a obra da união de *todas as coisas* em Si e, assim, em Deus; de todas as coisas, *as que estão nos Céus e as que estão na terra*.

⁵¹ São Tomás diz que a Cristo foi conferida a graça “como a um princípio universal para todos quantos possuem a graça” (*STh.* III, q. 7, a. 9). Em outro lugar, escreve que “a plenitude da graça que se encontra em Cristo é a causa de todas as graças que se encontram em todas as criaturas intelectuais” (*In Ioan.* c. I, l. 10 [n. 202]).

4. A união perfeita dos homens com Cristo e n'Ele pelo banquete eucarístico

a) A união de Jesus Cristo com os homens

“O VERBO Se fez carne” (Jo 1,14).

O Filho de Deus Se fez *homem*. Assim, Ele Se uniu, de um modo *singular*, aos homens⁵², assumiu plenamente o que é nosso e, assim, Se fez um do gênero humano, “consustancial a nós”⁵³; Ele possui a mesma natureza humana como nós (identidade específica), é perfeitamente homem, uma pessoa de natureza humana. Deste modo, realizou aquela união “vertical”, a máxima possível, entre Deus e o homem, sobre a qual já refletimos.

“E habitou entre nós” (Jo 1,14).

Além disso, Ele veio realizar uma união “horizontal” com os homens. Em primeiro lugar, a *união com Sua Mãe*, como autêntico filho de uma mãe, aquela que O gerou como um ser humano. Em seguida, Ele conviveu como homem com os homens e ensinou-lhes muitas coisas sobre Deus, Seu Pai, e Seu reinado e reino de verdade e amor. Ele realizou o que podemos chamar uma união ou *comunhão da palavra*: através de Sua palavra estabeleceu uma comunhão com aqueles que a acolheram com fé.

“O Filho do Homem veio para dar Sua vida para redenção dos homens” (cf. Mt 20,28).

A comunicação na palavra estava orientada para a grande obra a realizar: salvar-redimir os homens da escravidão do pecado, obtendo-lhes o perdão divino, que se identifica com o “dom do Espírito Santo”, do qual já falamos. Para isso, Ele Se fez solidário com os homens pecadores, tomando sobre Si as conseqüências do pecado dos homens e oferecendo o perfeito sacrifício expiatório da Cruz (cf. *Hb* 2,14-18). Foi pelos “mistérios de Sua carne”⁵⁴, sobretudo o mistério de Sua Páscoa (cf. *Jo* 13,1), que Ele mereceu para os homens pecadores o dom do Espírito Santo, a união com Deus. Ele sofreu e morreu por eles. Mas foi assim – pelo Sacrifício

⁵² Cf. CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22: “Por Sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem.”

⁵³ Cf. CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (DS 301).

⁵⁴ Cf. CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 55.

expiatório da Cruz – que **Ele realizou o ápice absoluto do Seu amor a Deus Pai e aos homens e a manifestação suprema do amor misericordioso de Deus para com eles**.⁵⁵ É um ápice absoluto de amor do Filho encarnado e uma manifestação suprema do amor divino misericordioso que só foi possível na base da encarnação de Deus Filho⁵⁶, *pressupondo, portanto, a “união hipostática”, que é a união máxima possível entre Deus e homem*.

*“O Pão que Eu darei é a Minha carne” (Jo 6,51):
o ápice da união de Cristo com os homens.*

No entanto, foi pelo dom da **Eucaristia** que o Filho encarnado **levou o Seu amor** – e este amor significa “dom” – **para com os homens ao auge**⁵⁷, ao “não poder mais”. Com efeito, no Sacrifício da Cruz, atualizado e oferecido sacramentalmente na Celebração Eucarística da Igreja, Jesus Se entregou *ao Pai Celeste* com um dom total de Si, um dom substancial que é Ele mesmo, todo o Seu ser, alma e corpo, e assim entrou na comunhão consumada com o Pai, no Espírito Santo (cf. *Jo* 13,1.32; 16,5; etc.). Este dom ao Pai foi, sem dúvida, em benefício dos homens, para a salvação deles; foi, portanto, também amor supremo para com os homens (amor compassivo, benevolente). Mas **a união** que é essencialmente finalidade do amor interpessoal **é levada à consumação pelo dom da Eucaristia**. Este é o ápice absoluto do amor de Cristo para com os Seus: Ele faz o dom *substancial* de Si mesmo *a eles*.⁵⁸

⁵⁵ Cf. N. THANNER, “*Deus amou tanto o mundo que enviou-nos Seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados*”. Para uma compreensão e vivência da expiação cristã, em: *Sapientia Crucis* 8 (2007) 79-92.

⁵⁶ Cf. Id., *ibid.*, 77s; 82s.

⁵⁷ Cf. São BOAVENTURA, *Sermones de tempore. Sermo I: Opera omnia* IX [Quaracchi], 233b-234a: “Licet *magnum* signum caritatis et benevolentiae fecerit Filius Dei in *incarnatione*, dando se in fratrem humani generis naturam assumendo; maius in *passione*, dando se in pretium nostrae redemptionis poenam sustinendo; *maximum* tamen signum dilectionis fuit, cum **proprium corpus tradiderit homini in cibum refectionis**.

Nam in aliis duobus modis est quaedam *separatio* et *divisio* inter dantem et datum, sed isto modo est **mirabilis unio** inter cibatum et cibum et **conversio unius in alterum**, ut dicit Augustinus.” (O grifo é nosso).

⁵⁸ Na cruz é o Seu dom substancial *ao Pai por* eles, enquanto no banquete eucarístico é o Seu dom substancial *a* eles.

b) O mistério da comunhão eucarística com Cristo

Na parte bíblica vimos que a consumação do desígnio de Deus para toda a criação são “as núpcias do Cordeiro”, com “o banquete das núpcias do Cordeiro”. O *Catecismo da Igreja Católica* diz a este respeito:

A aliança nupcial entre Deus e seu povo Israel havia preparado a nova e eterna aliança na qual o Filho de Deus, encarnando-se e entregando sua vida, uniu-se de certa maneira com toda a humanidade salva por ele, preparando, assim, “as núpcias do Cordeiro” (Ap 19,7.9).⁵⁹

De fato, a encarnação do Filho de Deus foi apenas uma “preparação” para as núpcias do Cordeiro; foi o fundamento, a condição necessária. Sem a encarnação não haveria o esposo dessas núpcias. Com Sua morte na cruz (“entregando sua vida”), Ele “fez” para Si a esposa, ato este que é levado a efeito, sempre de novo, no Batismo (cf. *Ef* 5,26s). Mas é pelo banquete eucarístico que é ultrapassada a mera *preparação* das núpcias do Cordeiro, enquanto já é **uma certa antecipação do “banquete das núpcias do Cordeiro”**.⁶⁰ O Batismo e a Crisma ordenam-se essencialmente à Eucaristia. De fato, “através da santa Eucaristia a Igreja se torna aquilo que ela se destina a ser através do Batismo e da Crisma”⁶¹. Qual a razão disso? Ela se encontra na diferença entre a união do fiel com Cristo pelo Batismo (e a Crisma) e aquela pela Comunhão eucarística. A união com Cristo pelo Batismo é ainda imperfeita, um começo que tende à consumação que se realiza pela Eucaristia.⁶²

A união entre Cristo e o batizado é uma união *espiritual*; a união eucarística entre Cristo e o fiel é uma união não somente espiritual, mas também “*substancial*” e “*natural*”, como vamos ver.⁶³

⁵⁹ *Cat.* 1612.

⁶⁰ Cf. *Cat.* 1627: “Toda a vida cristã traz a marca do amor esponsal de Cristo e da Igreja. Já o Batismo, entrada no Povo de Deus, é um mistério nupcial: é, por assim dizer, o banho das núpcias que precede o banquete de núpcias, a Eucaristia.”

⁶¹ JOÃO PAULO II e MORAN MAR IGNATIUS ZAKKA I IWAS, *Dichiarazione congiunta del Papa e del Patriarca siro-ortodosso d'Antiochia* (23.06.1984), n. 6, em: *ORP* (26 de junho de 1984), p. 4, (*Enchiridion Vaticanum* 9, n. 842).

⁶² Cf. também CONC. LATERANENSE IV (DS 802): “ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro” (“para que, a fim de levar o mistério da unidade à perfeição, recebamos dele o que Ele recebeu de nós”, isto é, Seu corpo, Sua humanidade).

⁶³ Seguimos nisto a profunda exposição de Cardeal espanhol Franciscus Mendoza († 1566), que, na verdade, entendeu bem a doutrina de São Tomás de Aquino: Fr. MENDOZA,

Em primeiro lugar, lembramos – como algo a reter na mente nas seguintes reflexões – que é pela encarnação do Filho de Deus que existe verdadeiramente o “esposo” das “núpcias”. O **esposo** não é Deus Filho, abstraindo da Sua natureza humana, mas precisamente o Filho *encarnado*, **o Filho enquanto pessoa (divina) de natureza humana**.⁶⁴

Segundo, podemos citar a comparação que São Tomás de Aquino faz entre a união dos fiéis com Cristo realizada pelo Batismo e aquela que se realiza através da Eucaristia:

É de se considerar, porém, que nas coisas corpóreas o genitor e o gerado, e o alimento e o alimentado, se unem de maneiras diversas. O genitor não deve se unir substancialmente ao gerado, mas somente por semelhança e virtualmente. O alimento, porém, une-se ao alimentado *substancialmente* (alimentum oportet nutrito *secundum substantiam* coniungi). Por isso, para haver semelhança entre os efeitos espirituais e os corporais, o mistério do Verbo encarnado diferentemente se une a nós no Batismo, que é uma regeneração espiritual, e no sacramento da Eucaristia, que é um alimento espiritual. No Batismo, o Verbo encarnado está só virtualmente contido, ao passo que, no sacramento da Eucaristia, confessamos que ele está substancialmente contido (confitemur ipsum secundum substantiam contineri).⁶⁵

São Tomás diz, portanto, que o Batismo é uma *regeneração* espiritual e a união daí resultante é comparável com aquela entre o genitor e o filho, enquanto a Eucaristia é um *alimento* espiritual e, por isso, a união eucarística com Cristo é comparável à união entre o alimento e aquele que o come, isto é, trata-se de **união “substancial” ou “segundo a substância”** (*secundum substantiam coniungi*), uma vez que, no sacramento da Eucaristia, Cristo está *substancialmente* presente.

A diferença podemos também exprimir em termos de “missão divina”. Pelo **Batismo** temos a missão do Espírito Santo para Ele estar naquela determinada pessoa humana. Cristo envia o Espírito Santo para essa pessoa, sendo a Sua humanidade instrumento para isso⁶⁶. Deste modo, o batizado

De naturali cum Christo unitate libri V. Quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti, Roma 1948 (Collezione Lateranum); cf. A. PIOLANTI, Il Mistero Eucarístico, Roma-Vaticano ³1983, 608.

⁶⁴ No AT, havia a *metáfora* da aliança entre Deus e o povo como uma aliança nupcial. Mas isso foi em vista do NT (cf. *Cat.* 1612, acima citado).

⁶⁵ *Summa contra Gentiles* (ou: *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*), IV,61 (n. 3987).

⁶⁶ Pelos “mistérios de Sua carne” Ele mereceu para essa pessoa o dom do Espírito Santo e, além disso (seguindo a doutrina de São Tomás de Aquino), esses mistérios, esses

possui uma união espiritual não somente com a Pessoa do Espírito Santo, mas também com a pessoa do Filho encarnado e com o Pai, pela fé e o amor, conforme a explicação acima dada. Aí falamos, quanto à transformação da alma espiritual, de uma “participação do Espírito Santo”, que é o Amor procedente.

Pela *Santíssima Eucaristia*, a missão do Filho – e “missão”, “envio” significa sempre fazer-se presente, unir-se ao criado, a pessoas criadas – **é, decisivamente, levada à consumação** (enquanto a Igreja ainda se encontra em “estado de caminhada” rumo à união gloriosa): o Filho encarnado Se une, *segundo a Sua substância*, aos que recebem a Sagrada Comunhão; o Seu envio chega ao ponto de Ele não apenas estar *com* os homens, mas **estar dentro dos homens, em uma união segundo a substância** ou segundo a *natureza* e, neste sentido, união substancial ou natural⁶⁷.

Esta união pressupõe a união espiritual com Jesus Cristo; pressupõe, portanto, a missão do Espírito Santo para a pessoa do comungante (costumamos dizer: o comungante precisa estar no “estado de graça”, ser “templo do Espírito Santo”). A união eucarística pressupõe essa união espiritual e se realiza em ligação inseparável com ela, mas vai além dela. É uma nova realidade, um novo mistério. É, ainda nas condições da vida terrena (estado de caminhada rumo à consumação), o que é, na consumação, chamado “as núpcias do Cordeiro”:

união nupcial com Cristo,

antecipação do banquete das núpcias, ou seja, banquete que, em forma terrena (comer, beber pão e vinho), já antecipa o “banquete” celeste das núpcias do Cordeiro. É esta união que faz a Igreja verdadeiramente “**Corpo de Cristo**”. Assim ela é “**Esposa de Cristo**”, já unida a Ele, embora ainda a caminho da união consumada, eterna e não mais mediada através do sinal sacramental.

Para reconhecermos a excelência e o mistério da união eucarística com Jesus Cristo, é preciso vê-la numa visão de conjunto com outras uniões de alguma maneira “substanciais” ou “naturais” (a saber, uniões

atos e sofrimentos de Cristo em Sua humanidade são instrumento “físico” da divindade para realizar a nossa salvação (união com Deus).

⁶⁷ O Cardeal Mendoza fala sobretudo de união “natural”, seguindo a terminologia de Padres da Igreja.

sobrenaturais ou, melhor, de Deus ou realizadas por Deus além de uniões possíveis pelas forças inerentes a alguma natureza criada)⁶⁸.

A divina união trinitária:

É uma união entre três pessoas, que é ao mesmo tempo união interpessoal de conhecimento e amor e união substancial. Uma Pessoa divina é um *ser subsistente na natureza divina distinto (dos outros seres dessa natureza) apenas pela oposição de relação de origem*. Assim, a Pessoa do Pai é distinta da do Filho pela relação de origem da paternidade, que é oposta a da filiação. Ora, sendo *pessoa*, o Pai é essa relação de origem da paternidade, enquanto esta é *subsistente*. A relação de origem é, como tal, uma relação ontológica, não uma relação interpessoal ou “intencional” (pelo ato de conhecer ou amar). Mas, uma vez que em Deus o ser e o agir se identificam, as relações de origem são, ao mesmo tempo, relações interpessoais, identificam-se com o ato de conhecer e amar. Deste modo, uma Pessoa está presente à outra *ontologicamente e intencionalmente*. Na Santíssima Trindade, a união de conhecimento e amor é uma união do ser, da substância; a divina união trinitária é **união substancial** no sentido de **união na substância**. As três Pessoas são **a mesma substância divina** (identidade numérica da substância). A comunhão entre Elas é *total*; a comunicação é *integral*; a comunicabilidade compreende o próprio *ser substancial*. Há uma só substância, uma só natureza, mas três Pessoas distintas, três seres subsistentes nesta única e numericamente idêntica natureza. Como já dissemos, esta união é o modelo perfeito de toda união entre pessoas; modelo inalcançável como tal por pessoas criadas, mas modelo para elas.

A união hipostática de duas naturezas:

Também esta união é, de alguma maneira, embora diferente da união trinitária, uma união “substancial”, pois não é união “acidental”. A relação de união entre a natureza-substância divina e a natureza-substância humana é *ontológica*. As duas naturezas não estão unidas através de atos

⁶⁸ Como escreve F. Mendoza, os Padres da Igreja distinguem três gêneros de unidades: “Unum enim Pater cum Christo, unum Christus nobiscum, nos cum Christo unum”, a saber, a unidade do Pai com Cristo (união das Pessoas divinas), a unidade de Cristo conosco (a união da natureza divina com a natureza humana na Pessoa divina de Cristo), a unidade nossa com Cristo (união eucarística). E Mendoza observa que cada uma dessas unidades é maior que a concórdia da vontade, uma vez que são “naturais” (Id., *ibid.*, 10).

de conhecer e querer, através de um agir, mas no nível do ser⁶⁹, isto é, na Pessoa divina do Filho. Trata-se de **união “substancial”**, não no sentido de uma só substância, mas no de

uma substância unida – ontologicamente! – a outra substância, uma natureza unida a outra (daí se pode chamá-la de união “natural”, pois união de naturezas), **uma substância-natureza em outra substância-natureza** (a “pericorese cristológica”), não apenas uma justaposição ou fusão com pode haver, p. ex., entre dois pedaços de cera.

A união eucarística entre Cristo e a pessoa humana:

Também esta união é “substancial”, não como a união divina trinitária (“uma só substância” de Pessoas distintas entre Si) nem como é a união *hipostática* entre duas naturezas distintas. No entanto, também ela tem a **dimensão substancial**, participando de características de cada uma das duas uniões mencionadas.

A união eucarística entre Cristo e o fiel e, conseqüentemente, entre os fiéis assim unidos com Cristo, é uma **união entre pessoas** e, como tal, é semelhante à união das três Pessoas divinas. No entanto, a comunicabilidade entre pessoas criadas não pode ser tão perfeita, tão integral como em Deus, uma vez que nas criaturas existe uma distinção real entre o ser e o agir. Em particular, na dimensão do ser (substância) existe nas pessoas criadas um limite intransponível: a substância (a essência realizada, a natureza individual) de uma pessoa distingue-se necessariamente da substância de outra. Esta incomunicabilidade impede a possibilidade de uma comunhão total entre pessoas criadas e entre pessoa criada e Pessoa divina.⁷⁰ Resta a possibilidade de uma **união interpessoal pelos atos de conhecer e amar**. Para isso – para poder haver uma verdadeira, embora não igual reciprocidade – é necessária aquela transformação divinizante do espírito criado com suas faculdades, à qual chamamos “graça (criada)” e que também podemos chamar “*participação no Espírito Santo*”, enquanto Ele é na Divindade a Pessoa-Amor, Pessoa-Dom.

⁶⁹ Nem é uma união graças a uma transformação – seja qual for – das duas naturezas-substâncias ou de uma só delas.

⁷⁰ Quanto à união entre Pessoa divina e pessoa criada, é evidente que a Pessoa divina não pode autocomunicar-Se integralmente no sentido de fazer proceder uma pessoa criada; esta pessoa seria um pessoa *divina*, pessoa de natureza divina, pois esta mesma seria comunicada.

Nesta união entre a pessoa criada e a Pessoa divina (as três Pessoas) subsiste a *diferença infinita* entre a substância criada e a substância divina. Apenas pelo ato de conhecer (fê, depois visão) e de amor é que a pessoa criada atinge a Pessoa divina, para a união interpessoal.

Ora, o mistério do Filho encarnado se apresenta aqui como algo que possibilita ir além disso. Pois a encarnação de Deus Filho consiste na **união ontológica entre duas naturezas**, mantendo ao mesmo tempo a **clara distinção** entre elas; são unidas sem mistura ou confusão. E assim, admirável e misteriosamente, a distância infinita entre a natureza divina e a natureza humana é vencida. Agora, uma Pessoa divina está no meio de nós com uma natureza *criada*, uma natureza no nosso nível de pessoas criadas, pessoas de natureza criada, isto é, humana. Mas essa Pessoa permanece Pessoa *divina*, com um amor não apenas humano, mas também divino, com a onipotência do amor divino. Deste modo, o Seu amor divino-humano pode realizar uma união entre pessoas da mesma natureza (identidade específica), isto é, entre Ele – Pessoa divina de natureza (também) humana – e uma pessoa humana que *ultrapassa* as possibilidades do amor apenas humano ou, em geral, criatural. Com essa onipotência e sabedoria do amor divino, será que Ele não poderá realizar uma união entre Ele e as pessoas humanas que seja **também união “substancial”**, embora sem mistura nem confusão entre a Sua substância-natureza humana e a das outras pessoas? Será, portanto, uma união entre pessoas distintas também quanto à natureza (individual), mas realmente unidas entre si também quanto à substância. Isto é possível?⁷¹

Sem dúvida, foi apenas pela união *hipostática* – união numa única pessoa – que puderam ser unidas a natureza *divina (!)* com a natureza *humana*. Igualmente, sem dúvida alguma, a união “substancial” entre o Filho encarnado (com Sua natureza humana) e outras pessoas humanas não poderá ser uma união “hipostática”, nem deverá ser, pois é união

⁷¹ O Cardeal Mendoza diz que, quanto à união eucarística, a questão é se “além da *união espiritual*, pela qual os que comungam dignamente o corpo de Cristo lhe são unidos, existe outra *união substancial e natural* entre essa mesma carne de Cristo e aquela que é de quem comunga dignamente; isto é: se, pelo sacramento da Eucaristia dignamente recebido, somos verdadeira e realmente juntados e unidos (*coniungamur et uniamur*) ao corpo verdadeiro e substancial de Cristo, por uma outra *união substancial e natural*, que é diversa da *união e incorporação espiritual* que há pela fê e o amor e une e incorpora apenas espiritualmente, e que aquele que recebe dignamente a Eucaristia alcança sem dúvida pela misericórdia divina e se torna membro do corpo místico de Cristo” (Id., *ibid.*, 21. O grifo é nosso).

entre pessoas. E esta união entre pessoas não será uma união em uma só substância, como é a união divina trinitária. Mas será um **novo mistério de união “substancial”**, depois do mistério da divina união trinitária e da união hipostática. Será um mistério de fé que ultrapassa a nossa capacidade de compreensão, como aqueles a ultrapassam. Será, como a união trinitária de Deus, a realização perfeita – na medida em que ainda é possível quando entra em jogo uma pessoa *criada* – do desejo presente no amor grande, forte, conseqüente: as duas pessoas que assim se amam querem **tornar-se um**, sem eliminar a distinção de pessoas (que é uma perfeição e dignidade!). Não se contentam com a união afetiva, união que consiste no próprio amor, união que existe pelo amar, mas uma união “real”⁷², quer dizer, uma união no nível do ser, uma união “substancial”, ou seja, “segundo a substância”. Em outras palavras: **“O vínculo do amor perfeito não é somente o do amor, mas também o vínculo da substância”**.⁷³

Dizemos, portanto, que o Filho encarnado pôde e pode realizar uma união de alguma maneira “substancial” entre Si e os homens, uma união que não é união hipostática – apenas para alguma união “substancial” entre natureza *divina* e natureza humana é absolutamente necessário que seja união hipostática – nem é como a união “substancial” entre as Pessoas divinas, quer dizer, uma só substância de pessoas distintas. O Filho encarnado era capaz de realizar aquela união vertical entre Deus e homem (união hipostática) que nós nunca poderíamos ter excogitado e não chegamos a compreender plenamente depois de realizada, e que é o ápice absoluto da autocomunicação de Deus a uma realidade criada. Ele que era capaz de unir assim a humanidade a Si mesmo, assumindo a nossa substância humana, a saber, uma natureza humana individual, Ele é capaz de realizar também – agora com Sua natureza *humana*; por conseguinte, não Se encontrando mais àquela distância infinita que há entre natureza divina e natureza humana (!) – a união dos outros homens consigo, em uma união segundo a substância, segundo a natureza, e de

⁷² Cf., a este respeito, a análise de São Tomás em *STh*. I-II, q. 28, a. 1.

⁷³ L. THOMASSIN, *Dogmata Theologica IV. De Incarnatione Verbi Dei*, Parisiis 1868, 394 (cap. XXI, VIII). „Quin imo, hoc concupiscit, hoc imperat charitas, ut *non charitate sola*, sed **reapse et substantive** utriusque fiat conglutinatio. Affectus enim et aestus amantium rudimenta sunt charitatis, quae ubi adolevit, jam flammae suae impatiens, in amplexus, in illapsus exardescit intimiores, et **utramque substantiam conflare atque confundere in unum** molitur. Ergo charitatis **perfectae** nexus, non *charitatis tantum* est, sed et **substantiae** nexus“ (*ibid.*; grifo nosso).

uma maneira que *ultrapassa* não somente as *capacidades de união que têm as pessoas humanas entre si*, mas que *ultrapassa também tudo que a razão humana possa excogitar e compreender*.

Para realizar esta união, Ele realiza, em primeiro lugar, uma **presença Sua substancial** que também ultrapassa toda possibilidade de presença que um corpo tem naturalmente e que é igualmente um mistério de fé que ultrapassa de longe a nossa capacidade de compreensão.

Assim também – vale a pena repeti-lo – a união eucarística de Cristo com o fiel é uma união que ultrapassa toda capacidade que uma pessoa de substância corpórea tem de se unir a outra pessoa de igual natureza, bem como é um mistério de fé incompreensível, em última análise, para a razão humana.

Na verdade, a união eucarística entre Cristo e o comungante é tão perfeita, tão íntima que, **depois da união da Santíssima Trindade e da união hipostática, não se pode pensar alguma maior**. Ela é tão grande que “supera toda unidade que possa ser concebida pela mente nas coisas criadas”, e por isso “não pode ser aptamente expressa por nenhuma semelhança”⁷⁴ (comparação com tais unidades). É um grande mistério, mistério do amor divino-humano do Filho encarnado de Deus, mistério, afinal, das “núpcias do Cordeiro”. E, como vimos, a própria união hipostática, ou melhor, a suprema autocomunicação de Deus ao criado e, conseqüentemente, a união máxima possível entre Deus e homem, se realizou *em vista daquela união: a missão do Filho não é levada à plena realização a não ser pelo mistério da união eucarística*.

Mas, como entender, na medida do possível, essa união eucarística? Como é união “substancial” ou “natural”?⁷⁵

c) A união eucarística: união interpessoal “substancial”

Para refletirmos sobre este mistério de fé que é a união eucarística, vejamos primeiro como São Tomás explica a possibilidade de uma *união de uma substância intelectual* (um ser espiritual) *com um corpo*.⁷⁶ Pode parecer que isto não possa servir para a reflexão sobre a união eucarística, mas não é assim, como veremos adiante.

⁷⁴ F. MENDOZA, *De naturali cum Christo unitate*, 162.

⁷⁵ Quanto a tal união “substancial”, “natural”, poder-se-ia aduzir muitos trechos dos Padres da Igreja, como o faz o Cardeal Mendoza no livro citado.

⁷⁶ *Summa contra Gentiles* II, cap. 56.

São Tomás, primeiro, considera como uma substância espiritual *não* pode ser unida a um corpo: por alguma *mistura* ou por um *contato* propriamente dito. Quanto à possibilidade da união por “contato”, ele consta que o tato é próprio somente dos corpos. “Daí concluir-se que da substância intelectual e do corpo não se possa fazer um todo único, nem por continuação, nem por composição ou coligação, pois todos esses modos não são possíveis sem contato”.⁷⁷

No entanto, existe um certo tipo de contato (“*quidam modus contactus*”) pelo qual a substância intelectual pode ser unida ao corpo. Pois o “tocar” implica uma ação sobre a realidade que é tocada, ou seja, o tocar é esta ação, e é assim que uma substância espiritual pode ser unida a um corpo pelo contato.

Este contato, no entanto, não é um contato de “quantidade”⁷⁸, mas de “força” (“*Hic autem contactus non est quantitatis, sed virtutis*”). Daí se segue que tal contato tem três características que um contato corpóreo não tem. São as seguintes:

- Ao contrário do contato entre corpos (contato de quantidade), a substância intelectual, embora seja *indivisível*, pode tocar a quantidade divisível, enquanto age nela.
- Ao contrário do contato entre corpos, que é apenas “segundo os extremos” “*secundum ultima*” (p. ex., a ponta do meu dedo só pode tocar uma determinada parte da superfície de um corpo), **o contato de força é com tudo que é tocado**, ou seja, com a totalidade da substância tocada.
- Ao contrário do contato entre corpos, no qual é necessário que o toque seja extrínseco ao sujeito, e nele não pode penetrar, mas é por ele impedido, o contato de força, próprio das substâncias intelectuais, faz a substância que toca **estar dentro daquilo que é tocado e penetrar nele sem impedimento**.

O que tem a ver esta explicação com o mistério da comunhão ou união eucarística? Vejamos o que Jesus faz para Se unir a nós não apenas espiritualmente, mas também corporalmente. Como Ele Se doa com Sua “realidade física”, corporal?

⁷⁷ *Ibid.* (n. 1316).

⁷⁸ Uma vez que a quantidade é um acidente de uma substância material e não de uma substância espiritual, o “contato de quantidade” só é possível entre corpos.

Primeiro, Ele toma pão e vinho, substâncias materiais, e muda esta substância em Seu corpo e Seu sangue, isto é, em Sua própria realidade corporal, permanecendo do pão e do vinho apenas as aparências (“acidentes”), aquilo, portanto, que é verificável pelos sentidos (sem ou com instrumentos técnicos). É o grande e incompreensível mistério da “transsubstanciação”, uma “transformação” que atinge *todo o ser*, a *substância inteira*, comparável apenas ao ato de criar, mas sem ser ato de criar e, sim, ato de “transformar”.⁷⁹ Deste modo – quem pode compreendê-lo? – o pão e o vinho são verdadeira e realmente a substância corporal de Jesus, e há a presença de Jesus Cristo com todo o Seu ser, isto é, com toda a substância humana (corpo e alma) como também a substância divina, Sua divindade. Aqui convém chamar a atenção ao seguinte fato: a *transformação* realizada numa realidade criatural – transformação necessária para que haja uma presença totalmente nova da Pessoa divina do Filho num determinado lugar neste mundo – é não apenas uma transformação “acidental”, mas *substancial*: para haver essa presença do Filho, enviado pelo Pai, a própria substância do pão e do vinho é mudada totalmente, de modo que depois não existe mais essa substância: o pão consagrado é *outra coisa* (mudança da essência!). Vemos aqui como *o mistério da Eucaristia está totalmente na linha do mistério da Encarnação e diferente do mistério da missão (presença) do Espírito Santo*. A transformação necessária para a missão (a nova presença) do Espírito Santo, é uma transformação que não faz com que haja uma *outra* substância (mudança de essência da pessoa criada), enquanto é exatamente este o caso na missão do Filho, tanto no mistério da Encarnação como no da Eucaristia, com a única diferença que no mistério da Eucaristia não há um ato criador, enquanto, para a realização da Encarnação, Deus cria a alma humana de Jesus. Há, por conseguinte, uma presença *substancial* do Filho encarnado sob as aparências de pão e vinho.

No entanto, esta presença da substância humana de Jesus em sua dimensão corporal, isto é, de Seu corpo, **não é à maneira de um corpo**. Ele não está presente como normalmente um corpo está presente no espaço, mas “**à maneira de substância**”. Isto significa que não está presente num determinado lugar (onde se encontra o pão consagrado) através da sua extensão quantitativa, pois a extensão quantitativa do pão consagrado é do pão e não do corpo de Cristo. Portanto, não está presente como um corpo pode estar presente num lugar, e sua presença se assemelha à pre-

⁷⁹ Veja o que já esclarecemos quanto ao emprego da palavra “transformação”.

sença de um *espírito*. É neste sentido que se encontra a expressão de que o corpo de Cristo está presente “*modo spirituali*”⁸⁰, **de modo espiritual**, da maneira como um espírito está presente em determinado lugar, isto é, não por uma extensão quantitativa, de modo que, por exemplo, a alma espiritual do homem está presente em seu corpo não por partes, mas *toda inteira* em todo o corpo e em todas as diversas partes do corpo.

A presença do corpo de Cristo é, portanto, presença real *substancial* de um verdadeiro corpo, mas não à maneira de um corpo; assemelha-se à maneira de uma substância espiritual. No entanto, o corpo de Jesus é realmente um corpo, é matéria, não espírito, embora seja, para usarmos as palavras do Apóstolo Paulo, um “**corpo espiritual**” (cf. *1Cor* 15,44: σῶμα πνευματικόν), sendo Cristo ressuscitado “Espírito que dá a vida” (*1Cor* 15,45: πνεῦμα ζωοποιόν).

Dessas características do corpo de Cristo na Eucaristia podem-se deduzir duas constatações:

- A união do corpo de Cristo com o fiel que recebe a Comunhão eucarística não é a união de contato entre corpos (como o abraço e beijo), mas **semelhante à de uma substância espiritual com um corpo**, com características próprias desta união.
- Uma vez que o corpo de Cristo não é espírito, mas realmente corpo material, embora com propriedades especiais, uma união *substancial* – no sentido de união de substância com substância – entre o corpo de Cristo e o corpo do comungante **requer um contato “sem intervalo”, sem distância**, isto é, não pode ser apenas o “contato de força” do *corpo de Cristo* “no Céu” (desprendido do espaço e tempo deste mundo) com o corpo do fiel.

Por isso é que Jesus Cristo, com Sua sabedoria e amor divino-humanos, “inventou” a Eucaristia: Depois de Se ter feito *homem*, Ele Se fez “pão”, quer dizer, com exatidão, Ele Se fez *comida e bebida* dos homens – descendo, portanto, mais ainda do que já descera ao Se fazer homem, homem que veio para servir e dar a vida em resgate por ele; agora Ele serve ao homem fazendo-Se alimento dele. Ele usa esta “ponte” da alimentação para entrar mesmo *dentro* do homem, entrar nele com Seu corpo e todo o Seu ser substancial.

O que uma substância espiritual poderia realizar: estar *dentro* daquilo que “toca” e penetrar nele sem impedimento, isto Jesus faz com Seu corpo

⁸⁰ Cf., p. ex., MENDOZA, *ibid.*, 395.

através do sinal sacramental do banquete eucarístico (cf. *Jo* 6,54s: “Quem *come ... bebe ... verdadeiramente comida ... bebida*”). Deste modo, pode-se realizar uma união *global* entre Cristo e o comungante: uma **união ou comunhão interpessoal que não é apenas espiritual** – pela fé e o amor – mas **também substancial, corporal**, isto é, **integrando nessa união toda a substância das pessoas que são unidas**.

Com efeito, essa união não consiste apenas no fato de as espécies eucarísticas de pão e vinho estarem dentro do fiel que comunga (estão na boca e no estômago), e assim haver a presença *substancial* do Filho encarnado (Seu corpo e sangue, alma e divindade) *dentro* do comungante. Esta presença é apenas uma condição necessária para a *união interpessoal global [ou: integral]*, que é a finalidade do ato de comer e beber o alimento eucarístico. Pois este ato é a ação de **receber o sacramento da Santíssima Eucaristia**. É, portanto, um ato que tem um determinado significado sagrado, religioso; mais exatamente: é um **sinal que significa algo e realiza isto mesmo**. O que significa? Ou: Por que Cristo escolheu justamente este sinal?

Jesus escolheu precisamente o sinal do alimento a ser comido e bebido para que seja devidamente significada uma união entre Ele e o comungante que é realmente uma *união*, e uma união “*segundo a substância*”. Pois, como explica bem São Tomás⁸¹, entre os diversos sentidos apenas o sentido do *tato*⁸² é aquele ao qual seu objeto sensível é realmente juntado

⁸¹ *IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, q. 1, c. 1: “in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuaturs principali agenti, cuius virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; ... Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem huius generis esse aliquam sacramentalem actionem quae **ipsimet principali agenti** attribuaturs, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum eucharistiae, quod **ipsum Verbum incarnatum** contineret, ceteris sacramentis tamen *in virtute ipsius* agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus ***solus tactus est cui suum sensibile realiter coniungitur***, similitudinibus tantum sensibilibus ad alios sensus per medium pervenientibus; gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, ***solus cibus est qui agit per coniunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum***; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas *impressiones* in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et huiusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicuius rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo **ipsum Verbum incarnatum nobis coniungendum** continetur, proponitur nobis **in figura cibi**, non quidem convertendi in nos per suam coniunctionem ad nos, sed potius sua coniunctione ***nos in ipsum convertens***.”

⁸² O paladar pertence ao tato.

(posto em contato direto; “*realiter coniungitur*”), e entre tais objetos do tato, somente o *alimento* age pela união de si com aquele que é alimentado, uma vez que o alimento e o alimentado se tornam *um*. Com efeito, como ainda explica o Doutor angélico⁸³, no caso do simples contato, as duas realidades sensíveis (seres corporais) apenas são juntadas, mas não “realmente unidas” (“*non uniuntur realiter*”); elas não se tornam um a não ser sob certo aspecto (“*secundum quid*”). Somente no caso da comida e da bebida as duas realidades são juntadas *e* unidas (“*coniunguntur et uniuntur*”). Além disso, na alimentação realiza-se uma *transformação*: o alimento é transformado naquele que o come ou bebe. Também isto tem seu significado para a união entre Cristo e o comungante, apenas com a diferença de que não é Cristo-alimento que é transformado naquele que recebe este alimento sagrado, mas o inverso.

Este é, portanto, o significado do sacramento da Eucaristia; este deve, por conseguinte, ser também o *efeito* da recepção do sacramento, a assim chamada **graça sacramental**. Cada sacramento tem uma graça sacramental diferente; do contrário, não haveria sete sacramentos, mas um só. Por isso mesmo é um erro pensar que a graça sacramental da Eucaristia seja simplesmente um aumento da graça santificante e daquilo que a acompanha (virtudes, dons do Espírito Santo), além de certas graças atuais ou garantia de recebê-las. Nem é suficiente dizer que a graça sacramental da Eucaristia seria o aumento da virtude teológica do amor e, como algo próprio deste sacramento, o impulso eficaz de realizar *atos* dessa virtude do amor.

⁸³ *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q1a. 1c: “sicut dictum est, ad perfectionem sacramentorum novae legis exigitur quod sit sacramentum aliquod in quo Christus nobis **realiter coniungatur et uniatur**, non solum *per participationem virtutis eius*, sicut est in aliis sacramentis; et quia sacramentum est sensibile signum, ideo oportet quod alicui sensui usus sacramenti approprietur. In sensibilibus autem est *triplex differentia*.

Quaedam enim sentientibus *neque coniunguntur neque uniuntur*, sicut ea quae sentiuntur per medium extrinsecum, ut in visu praecipue accedit et auditu et olfatu, sed solum similitudines sensibilibus ad sensum referuntur.

Quaedam autem sensibilia *coniunguntur* quidem, sed *non uniuntur realiter*, sed *secundum assimilationem qualitatis* tantum, sicut accedit in tactu: quia qualitates tangibilium immutant tactum; **nec** tamen ex tangente et tacto **fit unum** nisi secundum quid.

Quaedam autem **coniunguntur et uniuntur**, sicut accedit in *cibis et potibus*. Et ideo sumptio huius sacramenti congrue per modum manducationis fit.

Alia vero sacramenta nova legis, quibus per virtutem eis inditam Christo *assimilamur*, fiunt in *tangendo tantum*, ut baptismus. Figurae autem veteris testamenti quae solam similitudinem Christi venturi habebant, significabant per modum visionis.“

Na verdade, podemos dizer que a graça sacramental, em geral, é, sim, a graça santificante (e graças atuais) ou um aperfeiçoamento da graça santificante, mas realizando uma determinada transformação (a graça santificante é uma transformação) que a graça em geral não pode realizar a não ser *em conexão com aquilo que se pode chamar o “sacramento interior”* ou, na terminologia escolástica, a “*res et sacramentum*”, que é próprio de cada um dos sacramentos.⁸⁴ Tal “*res et sacramentum*” – “realidade (efeito) e *sacramentum* (sinal)” – é o primeiro efeito da ação sacramental, essencialmente ordenado – por isso, ainda é “sinal” – à produção do efeito último. Este efeito é a graça sacramental.

Ora, no sacramento da Eucaristia, a “*res et sacramentum*” é a presença substancial de Cristo (com Sua substância humana) sob as aparências de pão e vinho. A graça sacramental da Eucaristia, pela recepção do sacramento (banquete eucarístico), é, por conseguinte, um **efeito que somente é possível pela presença substancial do corpo de Cristo** (toda a Sua substância humana) **no comungante**. Deve, portanto, haver uma “*força*” *espiritual* – já que não é uma força material, corporal da substância de Cristo – **que promana da substância humana de Cristo para toda a substância humana do comungante** (alma e corpo), isto é, no homem todo e em todas as suas partes.⁸⁵ Este é aquele “contato de força” (*contactus virtutis*) de que falamos no início desta exposição, e que é com a *totalidade* da realidade tocada. É deste modo que se pode entender – na medida do possível e sempre permanecendo aquém da profundidade e intimidade da união – a “**união substancial**” entre Jesus Cristo e o comungante.⁸⁶ Evidentemente, não se identifica com a união entre a alma

⁸⁴ Cf. a exposição convincente desta explicação em: J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmática. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. II, Roma-Vaticano 1992, 195-200.

⁸⁵ O Cardeal Mendoza escreve (*ibid.*, 238): “Nam cum Christus ipse vere et per substantiam suam in Sacramento Eucharistiae sit, et per Sacramentum intra ipsum hominem existat, virtus quaedam ab ipsa Christi substantia emanans in totum hominem et quamlibet eius partem diffunditur qua substantialiter totus homo toti Christo uniri dicitur: non quia tota Christi substantia tota sit in toto homine et qualibet eius parte (est enim per substantiam hoc modo sub speciebus tantum quamdiu durant) virtus tamen substantiae eius defluxa ab ipsa Christi substantia intra hominem mediis speciebus vere existentis, totam hominis substantiam et quamlibet eius partem recreat atque reficit.”

⁸⁶ Os Santos, que fizeram de modo particular a experiência desta união com Cristo, se exprimem em termos de “fusão” e outros. Note-se, a este respeito, que a experiência é a fonte mais perfeita do saber, uma vez que produz um conhecimento profundo e pessoal do objeto, o que, no entanto, pode trazer consigo a dificuldade ou impossibilidade de exprimi-lo com uma linguagem adequada ou “exata” (cf. A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*,

espiritual e o corpo, formando – como “forma” e “matéria” – um só ser, uma só substância, uma só natureza. No entanto, não hesitamos em dizer que a união eucarística é uma união mais perfeita do que a união entre forma e matéria.⁸⁷ Ela é *diferente*, mas não menos perfeita.

Chegamos ao ponto de poder descrever a união eucarística como “união interpessoal substancial” ou “união interpessoal segundo a substância”.

O pressuposto:

A união eucarística é, como a união divina trinitária, uma **união entre pessoas**. Ela *pressupõe* já a união interpessoal com Cristo no Espírito Santo: pela “participação do Espírito Santo”, o fiel tem uma união espiritual com o Filho de Deus pela fé e o amor. É união *espiritual*, **união da alma espiritual da pessoa humana com a Pessoa divina de Cristo**. Esta união já é dom de Cristo, isto é, do Filho encarnado, pois a humanidade de Cristo serve de instrumento à divindade para a realização dessa união (presença nova do Espírito Santo – e, com Ele, do Filho e do Pai – com a transformação sobrenatural da alma espiritual em ordem a atos, pelos quais a pessoa assim transformada em sua alma espiritual atinge – pode “possuir”, “fruir” – a própria Pessoa divina).

Roma-Vaticano³1983, 609). Podem-se ler testemunhos dessa experiência em: P. PARENTE, *Esperienza mistica dell'Eucaristia*, Roma 1981. Citemos apenas o de S. Teresinha. Ela se refere a sua primeira Comunhão: “Foi um beijo de amor, me sentia amada e dizia também: eu Vos amo, me dou a Vós para sempre! [...] desde muito tempo, Jesus e a pobre pequena Teresa se tinham olhado e se tinham entendido [...] Naquele dia não era mais um olhar, mas uma fusão: *não* eram mais *dois*, Teresa tinha desaparecido como a gota d'água no oceano. Restava somente Jesus, Ele era o Senhor, o Rei.” (*ibid.* 83). Os Santos falam também de “nupcias místicas” com Cristo; reconhece-se, pela Eucaristia, uma “misteriosa identificação de duas pessoas” e um “êxtase”, “que equivale a sair misteriosamente de si mesmo, pela força de Deus, e entrar de tal modo na esfera do divino a ponto de perder quase a consciência da própria personalidade, ou melhor, de vê-la identificada com Deus em Cristo” (*ibid.* 113s). Na tradição (Padres da Igreja, Santos) encontramos as comparações da fusão de dois pedaços de cera ou do ferro transformado em fogo (ferro no fogo) ou do vidro penetrado da luz do sol. O grande santo da Eucaristia, Pedro Julião Eymard, escreve: “Quando duas ceras se fundem, ao calor do fogo, misturam-se até constituírem uma só e mesma coisa, embora os elementos de ambas estejam presentes, susceptíveis ainda de separação. Idêntica união opera-se na comunhão” (P.J. EYMARD, *A Divina Eucaristia*. 2ª série: *A Santa Comunhão*, Petrópolis²1942, 126).

⁸⁷ É o que acima já dissemos, em termos gerais, citando Fr. Mendoza (“supera toda unidade que possa ser concebida pela mente nas coisas criadas”). Pode parecer audaz aplicar isso até mesmo à união entre forma e matéria. Mas o Cardeal Mendoza observa que “isto deixa de parecer absurdo àqueles que entendem que a *species intelligibilis* é mais unida ao intelecto do que a forma à matéria” (*ibid.* 161).

Porém, deve-se cuidar bem de não confundir essa “*força*” da *humanidade de Cristo* (do seu conhecer e querer-amar humano e de Seus atos e sofrimentos durante a Sua vida terrena, enquanto são instrumento da ação divina salvadora⁸⁸) e, assim, essa *presença “virtual”* (presença segundo a *virtus*, a força) da Sua humanidade, com a *presença “substancial”* dela na Eucaristia, bem como a *união “substancial”* dela com o fiel pelo banquete eucarístico.

A novidade pelo banquete eucarístico:

Quando, então, o batizado recebe a Comunhão eucarística, o Filho encarnado doa-Se e une-Se a ele **com toda a Sua substância humana** (corpo e alma), **unida hipostaticamente à substância divina**. E o fiel, por sua vez, também é unido a Cristo **com toda a sua substância humana, alma e corpo**. É esta *totalidade* que caracteriza a união eucarística. Nisto está também, exatamente, a característica “nupcial” desta união. Cristo, o Esposo, com Sua divindade e Sua humanidade, alma e corpo, Se une à pessoa do fiel, alma e corpo, não somente alma nem somente corpo. É **união global**.

A graça sacramental é, por isso, uma união global com Cristo por uma transformação que assemelha a alma e o corpo do comungante a Cristo em Sua humanidade e divindade, não somente à Sua divindade, nem apenas à Sua humanidade.

A **assimilação da alma à divindade** já se realizou pelo Batismo (“participação do Espírito Santo”⁸⁹, graça santificante com a elevação sobrenatural das faculdades da alma); esta transformação da alma, que dá uma certa semelhança com a divindade, é poderosa e copiosamente aperfeiçoada pela Comunhão eucarística. Dizendo-o com uma imagem: podemos, em abundância, beber o Espírito Santo na própria fonte do Espírito Santo para nós: Jesus Cristo, Seu coração aberto por nós na cruz, presente substancialmente. Mas isto não é tudo, nem é o mais ca-

⁸⁸ Cardeal Mendoza fala a este respeito de uma “vis contactiva spiritualis”, distinguindo-a da “vis unioque naturalis”: “corpus Christi ut instrumentum ipsius coniunctum nostraeque naturae cognatum tum animae tum corporis salutem mirifice operatur non secundum vim contactivam spiritualem solum, sed etiam secundum vim unionemque naturalem quae ex ipsius Christi carne vivificatrice nostrae carni substantialiter unione copulata, in animam et corpus nostrum transmittitur, ...”

⁸⁹ Na verdade, é assimilação com cada uma das três Pessoas divinas distintamente, sendo o dom do amor divino a assimilação com a Pessoa do Espírito Santo.

racterístico da união eucarística, que não apenas aumenta a nossa união espiritual com Cristo.

A graça sacramental da Eucaristia é, mais especificamente, uma **transformação da alma e corpo** do comungante no sentido de **assemelhá-lo à humanidade do Filho de Deus** encarnado. Quer dizer: aquela “**força**” **que promana do corpo** (corpo e sangue) de Jesus Cristo, presente substancialmente no fiel através do pão e vinho consagrados, e que penetra toda a substância do comungante e qualquer parte dela, **é transformadora**: confere ao ser e às faculdades (princípios diretos do agir) do comungante um dom divino que é uma certa “**participação do corpo de Cristo**”⁹⁰. Toda a substância do fiel, alma e corpo, e suas faculdades são tornadas “*christiformes*”, enquanto, por aquela transformação, na alma e no corpo do fiel e nas suas faculdades é realizada uma imagem e semelhança de Cristo por meio de certa participação das propriedades das quais goza a alma e o corpo de Cristo em virtude da união hipostática. É uma perfeita configuração da alma e do corpo do fiel a Cristo como sua “Cabeça”. Pode-se ainda esclarecer que essa força (espiritual) influi primeiramente sobre a alma do comungante e pela alma sobre o corpo. Também neste sentido pode-se justificar a expressão “alimento espiritual”, ao se falar da Eucaristia. Não é para alimentar o corpo, certamente; porém, influi também sobre o corpo, une também o *corpo* do fiel com o corpo de Cristo.

Podemos, portanto, dizer que o efeito da Comunhão eucarística é um aumento da “participação do Espírito Santo” (união espiritual com Cristo) e, especificamente, uma “participação do corpo de Cristo” (união “substancial” com Cristo). Como, pela graça santificante (no Batismo), a substância da alma (e suas faculdades) são transformadas no sentido de uma “participação da natureza divina”, ou seja, são tornadas, como se diz em latim, “*deificae*” e “*deiformes*”, assim a alma e o corpo do batizado são transformadas pela recepção da Eucaristia no sentido de uma “participação do corpo de Cristo”, para serem “*christifici*” e “*christiformes*”. O efeito da Eucaristia é, portanto, a **transformação do homem em Cristo**⁹¹, em Deus.

⁹⁰ Cf. F. MENDOZA, *ibid.* 177: “quod quidem donum dicitur vere et est participatio quaedam corporis Christi”.

⁹¹ Cf. S. TOMÁS, *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, q1a. 1: “o efeito próprio deste sacramento é a transformação do homem em Cristo, para que diga com o Apóstolo (*Gl* 2,20): *já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim*” (“*proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum ...*”). É conhecida a palavra do Papa São Leão Magno

Ora, essa **transformação é unitiva**, ou, visto sob outro aspecto, essa **união é transformadora**. Existem os dois aspectos, como também na “participação do Espírito Santo”. Pois o Espírito Santo (e, n’Ele, o Filho e o Pai) Se doa à pessoa humana *transformando* a alma, assemelhando-a à divindade (distintamente a cada uma das três Pessoas), ou, sob outro aspecto igualmente verdadeiro, pela transformação divinizante da alma do homem o Espírito Santo *Se torna presente* de modo totalmente novo; por essa transformação pode haver a união do homem com Ele (e o Filho e o Pai), atingindo-O com os atos espirituais da fé e do amor. Assim também a presença substancial do corpo de Cristo na substância do comungante *transforma* (contato de força, não contato de quantidade; a “força” que promana do corpo de Cristo como “instrumento” da divindade) a alma e o corpo dele, e, por outro lado, é por esse “contato de força” que a alma e o corpo do comungante são verdadeiramente *unidos* a toda a substância de Cristo, ao Seu corpo e Sua alma e, assim, à Sua divindade unida hipostaticamente com este corpo e esta alma.

E esta união do comungante com o corpo de Cristo, ou seja, com toda a Sua substância humana, é, num sentido verdadeiro e real, “substancial”, por ser união de substância com substância, e isto não apenas não sentido de algum tipo de justaposição, formando um todo, mas é mesmo também substância *em* substância, uma **“pericorese” das substâncias, das pessoas em sua realidade substancial**: “Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e Eu nele” (Jo 6,56).⁹²

(*Sermo* 63,7: PL 54,357C): “A participação no corpo e sangue de Cristo não opera outra coisa senão a nossa transformação naquilo que recebemos” (“non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus”); cf. *Id.*, *Tract.* 63,7: Cchr 138A, 388. Em outro lugar (*Epist.* 59,2: ACO II/4,34), o mesmo Papa descreve o dom do sacramento da Eucaristia com estas palavras: “para que, recebendo a força do celeste alimento, nos tornemos a carne daquele que se fez nossa carne” (“in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem caelestis cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est, transeamus”).

⁹² Jesus Cristo está, com Sua substância humana, unida à substância divina, no comungante; este é o aspecto mais óbvio, já pelo sinal sacramental: o alimento comido está dentro daquele que o tomou. No entanto, vale aqui a mesma coisa como a respeito da transformação: assim como não é Cristo que é transformado naquele que come Seu corpo, mas é este que é transformado em Cristo (uma vez que esta comida é uma pessoa, e uma pessoa mais perfeita que aquela que come a comida), assim também é mais propriamente o comungante que está em Cristo do que o inverso. Bem como é mais propriamente o corpo que está na alma do que o inverso.

Isso faz lembrar a **pericorese divina**, que Jesus indica como **modelo perfeito de união** dos Seus discípulos: “a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, [...] para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e Tu em Mim, para que sejam perfeitos na unidade” (Jo 17,21-23). Na verdade, Jesus fala aqui da união entre os discípulos, mas diz que esta união se realiza justamente pelo fato de eles estarem no Filho e no Pai (e no Espírito Santo, uma vez que Ele é, em Pessoa, a unidade de amor entre Eles, o “NÓS” de Pai e Filho). E podem estar no Pai porque e quando estão no Filho e o Filho está neles, uma vez que o Pai está no Filho e o Filho no Pai.

Ora, é preciso ver que exatamente pela união eucarística com o Filho encarnado os fiéis são **unidos por um vínculo substancial** não somente **ao Filho**, mas também **ao Pai e ao Espírito Santo**. Assim se realiza um *reflexo da união divina trinitária*. Encontramos aqui o mistério das três pericorese: a trinitária, a cristológica e a eucarística.

Pela *pericorese trinitária*, o Pai e o Espírito Santo estão **em Cristo-Deus** (e este, n’Eles), enquanto Ele possui a natureza-substância divina, que é uma só e numericamente idêntica;

pela *pericorese cristológica*, o Pai e o Espírito Santo estão **em Cristo-homem** (e este n’Eles), enquanto a Sua natureza-substância humana está unida hipostaticamente à natureza-substância divina (que é também do Pai e do Espírito Santo);

além disso, o Espírito Santo e o Pai estão **em Cristo-homem**, enquanto a alma d’Ele está repleta da graça criada (graça santificante, etc.) e assim Ele tem, em perfeição absoluta, a união espiritual com Deus (com o Pai no Espírito Santo), conhecendo e amando.

Pela *pericorese eucarística*, Cristo, **Deus-homem**, está **no fiel e o fiel n’Ele**, enquanto a natureza-substância humana de Cristo está naquela do fiel, sendo unidas como acima exposto.

Disso se segue que, pela união eucarística, não apenas é poderosamente aumentada a *união espiritual* com Cristo, com o Espírito Santo e com o Pai (inabitação da Santíssima Trindade na alma), pela fé e o amor, mas, além disso, o fiel é, através de Cristo mediador – Deus-homem –, **unido ao Espírito Santo e ao Pai por um vínculo estreitíssimo e inefável**, que é um vínculo, de alguma maneira verdadeira, **substancial**. Pois essa união eucarística é, como exposto, uma união interpessoal “substancial”, união da substância humana do fiel com a substância humana de Cristo, a qual, porém, está unida ontologicamente com a divindade (substância divina).

Deste modo, o fiel é unido “segundo a substância” imediatamente com Cristo e, por meio d’Ele, com o Pai e o Espírito Santo, com quem Cristo está unido pela pericorese trinitária ou pela unidade da substância-natureza divina. Santo Hilário, que fala de unidade “natural”, exprime as conexões da seguinte maneira:

Proclamamos como uma verdade que *a Palavra se fez carne* e que na ceia do Senhor nós recebemos esta mesma Palavra que se fez carne. Então, como se pode negar que permaneça naturalmente em nós aquele que, ao nascer como homem, não só assumiu a natureza da nossa carne como inseparável de si, mas também uniu sua natureza humana à natureza divina no sacramento em que nos dá a comunhão do seu corpo? Deste modo todos somos um só, porque o Pai está em Cristo e Cristo está em nós. Portanto, ele está em nós pela sua carne e nós estamos nele; e através dele, o que nós somos está em Deus.

Em que medida estamos nele pelo sacramento da comunhão com sua carne e com seu sangue, o próprio Cristo o afirma quando diz: [...] *porque eu vivo e vós vivereis, pois eu estou no meu Pai e vós em mim e eu em vós*. Se com estas palavras o Senhor pretendia apenas significar uma unidade de vontade, por que então estabeleceu uma certa gradação e ordem na realização de tal unidade? Assim procedeu para acreditarmos que **ele está no Pai pela natureza divina, e que nós estamos nele pelo seu nascimento corporal; além disso, ele também está em nós pelo mistério dos sacramentos**. Ensina-nos desta forma a perfeita unidade estabelecida por meio do único Mediador. Nós estamos unidos a Cristo, que é inseparável do Pai, e Cristo, sendo inseparável do Pai, permanece unido a nós. **Deste modo, temos acesso à unidade com o Pai**. Porque se **Cristo está por natureza no Pai**, por ter sido gerado por ele, e se **nós por natureza estamos em Cristo**, então de certa maneira, também **nós estamos por natureza no Pai através de Cristo**.

Até que ponto esta unidade é natural em nós, o mesmo Senhor o declara: *Quem come a minha carne e bebe o meu sangue, permanece em mim e eu nele*.⁹³

Aqui voltamos a ver como a união hipostática é o vínculo que une Deus e homem, não apenas no que diz respeito a Cristo mesmo, mas também à união entre os homens e Deus.

Esta união e vínculo é a característica própria, específica da união realizada pelo banquete eucarístico, sendo uma união e vínculo “substancial”, o que significa que não consiste numa *atividade* (atos de conhecimento

⁹³ S. HILÁRIO, *De Trinitate*, l. 8, c. 15: PL 10, 246-248.

e vontade⁹⁴), embora seja inseparável de tais atos, ou seja, inseparável da união espiritual. A união espiritual com Deus, por uma certa “participação do Espírito Santo”, não traz e não pode trazer esta característica, uma vez que aí se trata da união entre Pessoa de natureza *divina* com pessoa de natureza *humana*, cuja “distância” não pode ser vencida a não ser pelos *atos de vida espiritual* (aperfeiçoados sobrenaturalmente) ou pela *união hipostática* das duas naturezas; mas esta união hipostática não é união entre pessoas. No entanto, a Pessoa de Jesus Cristo, na qual estão unidas ontologicamente as duas naturezas, pode realizar, segundo a comum natureza *humana*, aquele vínculo “substancial” de união, que, porém, também é mistério de fé como a união hipostática.

**d) A união dos homens em Cristo pela união eucarística:
a Igreja, Corpo e Esposa de Cristo**

Pela união eucarística dos fiéis – de cada um deles e de todos juntos – com Cristo, eles formam um só corpo, que é o corpo de Cristo, a Igreja, sendo unidos segundo o modelo da divina união trinitária. “Para que sejam um, como nós somos um” (*Jo* 17,22), esta foi a oração de Jesus. Já vimos anteriormente que a Igreja é corpo de Cristo pela Eucaristia e que ela já é unida a Cristo como esposa – em antecipação das “núpcias do Cordeiro”, do “banquete das núpcias do Cordeiro” – exatamente pela Eucaristia. Agora podemos simplesmente sintetizar ou tirar a conclusão do acima exposto e eventualmente complementar.

Em última análise, a Igreja é o Corpo de Cristo pela união dos fiéis com o Corpo de Cristo na Eucaristia (cf. *ICor* 10,16s). Esta união eucarística pressupõe e leva à perfeição (aumentando sempre mais) a união espiritual dos fiéis com Cristo *no Espírito Santo* ou *pela “participação do Espírito Santo”*, podendo os fiéis assim participar da comunhão de Cristo com o Pai no mesmo Espírito Santo, comunhão que Ele viveu e vive na visão e no amor. Deste modo, o Espírito Santo é princípio de unidade da Igreja, sendo o Espírito de Cristo, enviado-dado por Cristo aos fiéis. “Há um só Espírito” (cf. *Ef* 4,4), o mesmo e numericamente idêntico em todos os fiéis (no estado de graça). Mas também “há um só Corpo” (*Ef* 4,4). É o Corpo individual de Cristo, e são os fiéis como Corpo de Cristo, enquanto unidos entre si em e por Cristo através da acima exposta “*participação do corpo de Cristo*”. Jesus Cristo como homem, em Sua

⁹⁴ No dizer de S. Hilário: “voluntatis tantum unitas” (cf. nota de rodapé anterior).

substância humana, em Seu corpo, é aquele princípio de unidade dos fiéis que realmente e verdadeiramente os torna “corpo de Cristo” e cada um, membro de Cristo.⁹⁵

Os vínculos de união entre os fiéis são exatamente da mesma espécie e perfeição como os vínculos de união com Cristo (acima expostos) e, através d’Ele com o Pai e o Espírito Santo. Pois essa união dos fiéis se realiza precisamente *por sua união comum com Cristo*. Quem é unido a Cristo, é unido também *a todos os que estão unidos a Ele*⁹⁶ e *em conformidade com o tipo de união* com Ele. Por isso, também quanto a união entre os fiéis existe – além do vínculo do amor ou da união espiritual – aquele vínculo “substancial” da união com Cristo e, n’Ele e por Ele, com o Espírito Santo e o Pai.

Mas a união eucarística dos fiéis com Cristo e, conseqüentemente, entre si não é *passageira*? Não existe apenas naqueles determinados lapsos de tempo em que o corpo de Cristo sob as aparências do pão está dentro do corpo do fiel? Não. Pois há razão para afirmar ou reconhecer que aquela **“participação do corpo de Cristo”** *permanece* também depois de as espécies eucarísticas estiverem dissolvidas e não houver mais a presença sacramental do corpo de Cristo no fiel. Como a “participação do Espírito Santo” permanece enquanto o fiel não pecar gravemente, assim também a “participação do corpo de Cristo”. Podemos dizê-lo com as palavras do Cardeal Mendoza:

Há, portanto, uma força espiritual que deriva do corpo de Cristo para a nossa alma e, pela alma, para o corpo, promanando da própria substância de Cristo. Isto faz com que, quando não há mais a presença da substância de Cristo por causa da dissolução das espécies, não deixe de existir esta união de Cristo com o homem inteiro, porque não deixa de existir a força da substância de Cristo, comunicada, integralmente e sem alguma divisão, à alma e a toda a carne do homem que recebe dignamente o corpo de Cristo.⁹⁷

⁹⁵ Cf., quanto a tudo isso, por exemplo, CIRILO DE ALEXANDRIA, *Commentarius in Ioannem* I. 11, c. 11: PG 74, 561 (cf. a citação em *Cat.* 738).

⁹⁶ Cf. CONC. DE FLORENÇA, *Decretum pro Armeniis* (DS 1322): “per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur”; BENTO XVI, *Deus caritas est*, n. 14; ID., *Sacramentum caritatis*, n. 76; M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris ³1931, 487, explica que a força unitiva da Comunhão eucarística é verdadeiramente *universal* (Igreja militante, padecente, triunfante).

⁹⁷ F. MENDOZA, *ibid.* 238, cf. 254s. Mendoza apóia-se na doutrina de São Tomás a

Deste modo, pode-se entender, em todo o seu vigor, a palavra de Cristo: “Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e Eu nele” (Jo 6,56). Está mais clara também a possibilidade da íntima, inefável e constante união dos fiéis em Cristo e entre si, através do banquete eucarístico, isto é, no próprio corpo (substância humana) do Senhor e, assim, em Deus.

Assim, Cristo pode também ser “tudo em todos”, a fim de que, por fim, Deus seja “tudo (de todos os modos) em todos”.⁹⁸

5. A união perfeita dos santos anjos e dos homens em Cristo

Vimos que o desígnio eterno de Deus é o de unir *todas as coisas em Cristo*. O Filho de Deus é enviado para ser homem (encarnação) e para unir *em Si* os homens, mas também os anjos e a criação material. Esta é a meta de tudo que Deus faz com relação a Suas criaturas, a começar pelo ato de as criar. De antemão, toda a ação de Deus intenciona levar as criaturas para essa meta. Ora, vimos que a missão do Filho é plenamente realizada (enquanto ainda durar a história humana) pela *Eucaristia*, quando Ele, como homem-Deus, está *nos* homens.⁹⁹ Não será que vale

respeito da ação e, portanto, presença da humanidade de Cristo como instrumento da divindade (cf. *ibid.* 255s; quanto a S. Tomás: *STh.* III, q. 56, a. 3 e outros lugares; cf. nossa exposição: N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, em: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 148-155). A substância humana de Jesus Cristo presente sob as espécies eucarísticas e a substância humana d’Ele “nos Céus” é uma só e mesma, e é esta mesma substância humana que é o instrumento da ação divina que une os homens com Deus, em e por Jesus Cristo. Mas esta união em e através de Cristo-homem somente é levada à consumação pela união da pessoa humana com a substância humana de Cristo presente dentro da própria pessoa humana, sob as espécies eucarísticas, presença verdadeiramente *substancial* (em Sua “realidade física”; cf. PAULO VI, *Mysterium fidei*, n. 48), e não apenas “virtual”, isto é, não apenas enquanto a humanidade de Cristo (Sua vontade humana e tudo o que Ele, como homem, é, fez e sofreu) é o instrumento da ação divina salvadora (e nossa salvação consiste na união com Deus). Porém, uma vez realizada a união eucarística, união “substancial”, de substância com substância, pode permanecer a união com a substância de Cristo, embora esta não esteja mais sacramentalmente presente na pessoa do fiel que comungou. É a substância de Cristo “no Céu” que garante, como instrumento da ação divina, a permanência daquela união.

⁹⁸ Cf. F. MENDOZA, *ibid.* 256.

⁹⁹ Como dizia Santo Hilário: pela encarnação, nós (a nossa natureza humana) estamos no Filho; pela Eucaristia, Ele (com a natureza humana) está em nós (cf. texto citado na página 183). Santo Alberto Magno escreveu: “A obra máxima de Cristo é que deu seu corpo como alimento, porque deste modo uniu todos a si, enquanto na encarnação não uniu a si a não ser a natureza de um só homem. Por isso diz Hilário que, por este

a mesma coisa para os santos anjos? Não são também eles que devem ser unidos *em Cristo*? E isto não é possível a não ser por uma *união com Ele*. Qual é a relação dos anjos a Cristo? Como se distingue daquela que os homens têm com Ele? Essa relação já é perfeita ou poderá haver e haverá uma *consumação* dessa união e, assim, da união dos santos anjos com os homens e a criação material – *em Cristo*?

a) A união dos santos anjos com Jesus Cristo

1) *Jesus Cristo é o centro do mundo angélico* (considerações fundamentais e introdutórias)

“Cristo é o centro do mundo angélico” (*Cat.* 331). Ele, o Filho de Deus encarnado, é a “**Cabeça**” também dos santos anjos (cf. *Cl* 2,10). Na parte bíblica vimos que isto significa que a “plenitude” em Cristo – plenitude de “graças”, de participação na vida divina – destina-se também aos anjos. São Tomás entendeu bem isso ao afirmar que “a plenitude de graça que está em Cristo é causa de todas as graças que estão em todas as criaturas intelectuais”¹⁰⁰, quer dizer, em todas as pessoas criadas; ou quando diz que a Cristo foi conferida a graça “como a um princípio universal para todos quantos possuem a graça”¹⁰¹, ou: “Cristo é a origem e fonte de toda graça espiritual”¹⁰². Sendo assim, os santos anjos se relacionam a Cristo como Àquele de quem recebem a graça e glória, o que significa: o dom do Espírito Santo.

Ora, só podia ser “em vista” de Cristo que os anjos receberam a graça e, depois da provação, a glória. Pois eles a receberam *antes* da encarnação do Filho de Deus. Quando esta se realizou, os anjos rebeldes já se encontraram na eterna separação de Deus. Os outros anjos, aqueles que, na provação, aceitaram a vontade de Deus, o caminho que Deus escolhera

sacramento, somos todos naturalmente unidos a Cristo” (*Super Matthaicum* 26,27, em: ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaicum*. Capitula XV-XXVIII (*Opera omnia*, tomus XXI, pars II), Münster 1987, 616s).

¹⁰⁰ *In Ioan.* c. I, l. 10 (n. 202).

¹⁰¹ S. TOMÁS, *STh.* III, q. 7, a. 9: “tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias”.

¹⁰² S. TOMÁS, *In Ioan.*, c. I, l. 10 (n. 200). Trata-se de afirmações em linha de princípio, sem entrar na maneira exata como Cristo é essa causa universal da graça para os anjos. Quanto a doutrina de São Tomás a este respeito, cf. W. WAGNER, *The Relationship of the Grace of the Angels to Christ in the Writings of St. Thomas Aquinas*, em: *Sapientia Crucis* 4 (2003) 113-162.

para eles encontrarem a sua perfeição última¹⁰³, já se encontraram na união perfeita com Deus, que chamamos de “glória”. É a visão imediata e bem-aventurada de Deus. Esta é a consumação daquela união espiritual de que falamos ao refletir sobre a missão do Espírito Santo. De fato, quando se realiza a encarnação do Filho, os santos anjos **já estão perfeitos quanto à missão do Espírito Santo** para eles; quer dizer, quanto à presença das Pessoas divinas do Espírito Santo e – n’Ele e com Ele – do Filho e do Pai, neles. É, portanto, união espiritual perfeita com Deus, união que os enche de felicidade, pois possuem o bem infinito que pode satisfazer todos os desejos de felicidade.

Nesta santa união da visão imediata, eles estão, portanto, unidos com a Pessoa divina do Filho, tendo recebido a graça e, depois, a glória desta visão como participação da plenitude de graças na alma humana do Filho a Se encarnar ainda num determinado momento da história humana; por isso foi *em vista* do Filho *encarnado*. Assim, eles se relacionam a Ele como ao princípio da graça e glória recebidas, bem como, por isso mesmo, **se ordenam a Ele como Àquele em quem todas as criaturas deverão ser unidas**; eles já foram *criados* em vista de Cristo e desta união! Eis a razão por que o Catecismo da Igreja Católica pode dizer: “Cristo é o centro do mundo angélico” (*Cat.* 331). E o Catecismo diz ainda:

São seus os anjos: “Quando o Filho do homem vier em sua glória com todos os seus anjos...” (Mt 25,31). São seus porque foram criados *por e para* Ele: “Pois foi nele que foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Dominações, Principados, Potestades; tudo foi criado por Ele e para Ele” (Cl 1,16). São seus, mais ainda, porque Ele os fez mensageiros de seu projeto de salvação. “Porventura não são todos eles espíritos servidores, enviados ao serviço dos que devem herdar a salvação?” (Hb 1,14). (*Cat.* 331)

Os santos anjos – embora se encontrem na visão beatífica de Deus, num estado de consumação da missão do Espírito Santo neles – **têm ainda missões, tarefas, serviços a cumprir**, e isso em relação ao Filho encarnado (o “Filho do Homem”) e aos homens a serem salvos ou, em outras palavras, **em relação ao Filho encarnado e Sua obra de salvação** dos homens e, a seu modo, de toda a criação material (cf. *Rm* 8,20-23), ou, simplesmente, em relação à missão do Filho, em toda a sua amplitude.

¹⁰³ Cf. *Cat.* 302: “A criação tem sua bondade e sua perfeição próprias, mas não saiu completamente acabada das mãos do Criador. Ela é criada ‘em estado de caminhada’ (*in statu viae*) para uma perfeição última a ser ainda atingida, para a qual Deus a destinou.”

Isto significa que eles estão ainda, sob certo aspecto, “a caminho”, isto é, numa situação em que **ainda poderão ser recompensados pelo bom cumprimento da missão recebida** em relação ao Filho encarnado e Sua obra de salvação dos homens.

2) A entrada dos anjos na visão beatífica por seu “sim” às duas missões divinas

Para refletirmos sobre isso, devemos voltar a considerar a sua situação antes de entrar na glória, a situação de provação, de possibilidade e necessidade de se decidir, de dizer “sim” ou “não” – a que ou a quem? A resposta dificilmente pode ser diferente da seguinte: eles deviam dizer “sim” ou “não” a Deus que Se comunicava a eles, oferecendo-lhes a possibilidade de uma união-comunhão perfeita com Ele, através do envio do Filho e do Espírito Santo. Eles, como todas as criaturas, foram criados para Cristo, em vista de Cristo, em quem todas as criaturas deverão ser unidas, em vista de Cristo, que é o Redentor dos homens.¹⁰⁴ Só n’Ele e por Ele eles poderão alcançar a sua perfeição última em Deus. Não será que a provação deve ter consistido em **aceitar o caminho pelo qual Deus lhes quis dar essa perfeição**? E este caminho são as **duas missões divinas**, assim como Deus as decidiu.

Eles deviam decidir-se em relação a *Deus* como seu *fim último*, isto é claro. Mas nisto não há dificuldade. Como não querer ser feliz pela posse do bem infinito? A dificuldade em se unir à vontade divina de Se lhes doar só pode consistir na *maneira*, no *caminho*, no *meio* pelo qual Deus lhes quis dar esse dom supremo.¹⁰⁵ Os anjos que se rebelaram pecaram por *orgulho*¹⁰⁶. Os outros anjos disseram, com humildade, seu “sim” ao Deus que desse determinado modo quis doar-Se.

Isto significa que eles disseram “**sim**” (e os outros, “não”) **às duas missões divinas**, pelas quais deveriam alcançar sua meta, segundo o desígnio de Deus. Devido à posição da **encarnação do Filho** no plano de Deus para todas as criaturas, e uma vez que, por isso mesmo, os anjos foram criados *para Ele* (São Paulo, em *Cl* 1, 16, fala de Cristo, o Redentor dos homens!),

¹⁰⁴ Cf. o primado de Cristo Redentor, como é explicado por J. GALOT, *Gesù liberatore*, Firenze 1978, 18-31.

¹⁰⁵ Cf. S. TOMÁS, *STh.* I, q. 63, a. 3 (São Tomás fala dos demônios, que queriam ser como Deus): “... non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem” (“não pelo auxílio divino *segundo a disposição de Deus*”)

¹⁰⁶ Cf. *STh.* I, q. 63, a. 2.

também este mistério da encarnação do Filho deve ter feito parte, de um ou outro modo, do **objeto da provação dos anjos**. Se somente em vista de Jesus Cristo, portanto através d’Ele, eles puderam receber a glória e toda a sua perfeição, também lhes foi exigida a aceitação da encarnação do Filho de Deus. Isto significa que a humildade¹⁰⁷ que deviam ter não se referia apenas a Deus, ou seja, a Deus que Se quer doar perfeitamente *a eles*, mas também a Deus que Se quer doar *aos homens*, a Deus que *Se faz homem*. Pois é justamente o Filho de Deus *feito homem* que deverá ser, também para eles, a fonte do Espírito Santo, a fonte daquela união espiritual com Deus pela graça e glória.

Aqui está exatamente o fundamento para o pecado da *inveja*, que deriva do pecado do orgulho. “Por isso, ao pecado da soberba seguiu-se no anjo pecador o mal da inveja, pela qual sofre com o bem do homem.”¹⁰⁸ Certamente, os anjos que agora se encontram na visão beatífica de Deus aceitaram servir a Deus até as últimas conseqüências, disseram “sim” à maneira como Deus lhes quis dar a perfeição última. Eles se submeteram totalmente ao plano salvífico de Deus com relação a eles, e isto comportou – mais ou menos explícita ou implicitamente – a prontidão de servir ao Filho de Deus que irá descer às profundezas da existência e vida humana na terra (“carne”; cf. *Jo* 1,14), e, com isso, de servir também àqueles por causa dos quais o Filho vai descer a essa profundidade e que são, por isso, de modo muito particular unidos ao Filho: os homens, a Igreja como corpo de Cristo.

Ao orgulho, da autoafirmação contra Deus, segue a inveja, de modo que pode ter havido anjos que, na provação, caíram também por inveja dos homens. Em todo caso, os anjos decaídos têm inveja do homem e querem lhe fazer mal (cf. *Sb* 2,24). E o que segue à *humildade*, ao reconhecimento de, diante de Deus, ser servo ou à atitude de “ser criança”, que está pronta a *acolher* o dom da parte de Deus e a não querer, com as próprias forças e segundo as próprias idéias, apoderar-se do dom divino? A esta atitude humilde de desprendimento de si mesmo, de coragem para servir *a Deus* até as últimas conseqüências, segue a coragem para **servir ao Filho do Homem** e, por causa d’Ele, **ao homem**. Foi isso que – pelo mínimo, implicitamente – estava presente no “sim” dos anjos ao “caminho” de felicidade perfeita determinado por Deus para eles. Ora, a

¹⁰⁷ É reconhecer sua posição de criaturas, servos diante da majestade divina; ter a prontidão para servir até as últimas conseqüências.

¹⁰⁸ *STh.* I, q. 63, a. 2.

realização concreta dessa coragem para servir trará consigo exatamente a virtude que é diretamente oposta à inveja: a **misericórdia**.

Portanto, os santos anjos deram o seu “sim” ao Deus que os quis levar à sua perfeição última *através das duas missões divinas, a do Filho e a do Espírito Santo*. Devido à sua situação de puros espíritos (sem alguma ligação e dependência da matéria), eles puderam dar o seu “sim” com *um só ato decisivo* de amor, e assim não houve razão por que não pudessem merecer com este único ato decisivo a felicidade da perfeita união com Deus pela visão imediata e recebê-la.¹⁰⁹ Esta união perfeita pela visão e o amor significa que *o Espírito Santo foi, desse modo, consumado, enviado neles* por parte do Pai e do Filho (ou Verbo) a Se encarnar (*Verbum incarnandum*). O Filho ainda não Se encarnara, mas não houve razão para adiar essa união bem-aventurada com Deus-Trindade até a realização da encarnação do Filho. Pois não existia nos santos anjos algum impedimento que primeiro tivesse de ser removido pela obra salvífica de Cristo, como foi o caso dos homens justos antes da vinda de Cristo na terra. Estes, com efeito, embora durante sua vida na terra já recebessem (e deviam receber) a graça necessária para poder merecer a felicidade da união perfeita com Deus, não puderam entrar nesta união gloriosa antes de Cristo ter cumprido a Sua obra redentora.¹¹⁰

3) Os santos anjos, ainda “viatores” em relação à missão do Filho, no “seguimento de Cristo”

Devido ao “sim” a Deus, dado uma vez por todas, os santos anjos, como puros espíritos, já alcançaram a meta da sua união com Deus: a missão do Espírito Santo (“participação do Espírito Santo”) está realizada neles até a perfeição última. No entanto, não está já realizado tudo a que se referiu seu “sim”. A *missão do Filho*, Sua encarnação para redimir os homens e unir todas as criaturas em Si, não está já realizada. Com a realização progressiva desta missão, também o “sim” dos santos anjos deverá ser realizado existencialmente, como que “ratificado” pela ação concreta. Isto significa particularmente o seguinte: “Todos eles são espíritos servidores, enviados ao serviço dos que devem herdar a salvação” (cf. *Hb* 1, 14). Eles são “espíritos *servidores*” que servem a Deus ainda numa **missão** (“enviados”) na história da salvação. São enviados que realmente

¹⁰⁹ Cf. S. TOMÁS, *STh.* I, q. 62, a. 5; S. BOAVENTURA, *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1 resp.

¹¹⁰ Cf. S. TOMÁS, *III Sent.*, 13, 2, 2, 1 sol: “non influit (sc. Christus) angelis *removendo prohibens*.”

desempenham um **ministério**¹¹¹, enviados, portanto, com uma missão definida e com responsabilidade. É uma missão na história em vista do pleno cumprimento do desígnio salvífico de Deus, o qual se realiza pela missão conjunta do Filho e do Espírito Santo. O Filho e o Espírito Santo querem servir-Se, em Sua missão, dos santos anjos. Aliás, também Se servem dos homens, que pelo Filho encarnado, na força do Espírito Santo, são enviados para o serviço de salvação a favor de outros.¹¹² No que diz respeito aos santos anjos, a Carta aos Hebreus frisa particularmente o caráter de *serviço*.¹¹³

Com isso, **os santos anjos seguem o Filho enviado**, que veio não para ser servido, mas para **servir**¹¹⁴. Os santos anjos disseram “sim” – explícita ou implicitamente – a esta missão do Filho e servem agora sendo inseridos nela. Expressando-o com uma comparação simples, podemos dizer: o Filho Se precipita nas profundezas; os anjos O seguem: servem ao Filho na profundidade, como diz o evangelista: “E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-l’O” (Mt 4,11), ao Filho de Deus faminto no deserto. Também a palavra de Jesus sobre “os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem” (Jo 1,51) aponta para a mesma realidade. Ora, servir Àquele que veio para realizar a grande obra da redenção dos homens significa também servir aos homens, como servidores do Redentor destes homens – até à realização plena, em todos os efeitos, dessa obra redentora, no final dos tempos.¹¹⁵

Temos de combinar, portanto, duas verdades:

- A perfeita união dos santos anjos com o Espírito Santo e, n’Ele, com o Filho e o Pai, com a felicidade indescritível que corresponde

¹¹¹ Hb 1,14: “in ministerium mittuntur”; *eis diakonían apostellómena*.

¹¹² É significativa a comparação com a palavra da Carta aos Hebreus a respeito dos anjos. Os homens: *apóstoloi* (*apostéllo*), *diakonía*, *ho diakonōn* (cf. Lc 22,26s); os anjos (Hb 1,14): *leitourgikà pneúmata eis diakonían apostellómena*.

¹¹³ “Espíritos servidores (*leitourgiká*), enviados ao serviço”.

¹¹⁴ Cf. Mc 10,45; Mt 20,28; também Lc 22,27: Cristo é entre os homens *ho diakonōn*.

¹¹⁵ O adjetivo *leitourgiká* em Hb 1,14 faz referência a este serviço dos santos anjos. Com efeito, *leitourgía* é originalmente uma obra, um serviço da parte do povo e em favor do povo. “Na tradição cristã, ela quer significar que o povo de Deus toma parte na ‘obra de Deus’” (Cat. 1069). Esta obra de Deus é a obra que o Filho, enviado pelo Pai, veio realizar (cf. Jo 17,4). “Pela liturgia, Cristo, nosso redentor e sumo sacerdote, continua em sua Igreja, com ela e por ela, a obra de nossa redenção” (Cat. 1069). Nesta “redenção subjetiva”, também os santos anjos têm sua parte a cumprir, já que são “espíritos ‘litúrgicos’, enviados ao serviço dos que devem herdar a salvação” (Hb 1,14).

a essa união; é a **perfeição última do envio do Espírito Santo** para estar neles (com a “luz da glória”). Eles *já alcançaram o fim*. Quanto à sua união com Deus Uno e Trino, não se encontram mais em “estado de caminhada”, não são mais “viajores” (*viatores*).

- Com relação à **missão do Filho**, os santos anjos **não estão já na perfeição última**, podem ainda ser aperfeiçoados; podem ainda alcançar recompensa; são ainda, de alguma maneira real, “viajores”, a caminho da perfeição absolutamente última.

Com efeito, a *missão do Filho* não é apenas a de estar, como Pessoa divina – em pericorese com o Espírito Santo e o Pai – nos santos anjos, naquela união espiritual pela visão imediata. A missão do Filho é, essencialmente, a de Se fazer homem e viver uma vida humana terrena e, como homem, percorrer o caminho para o Pai (para a comunhão perfeita, gloriosa com o Pai), abrindo assim aos homens pecadores o caminho de volta para o Pai, e – esta é a meta final em tudo isso – para unir em Si (e assim, no Pai) todas as criaturas.

A missão do Filho é, portanto, embora inseparável, claramente distinta da missão do Espírito Santo. O Espírito Santo, ao Se fazer presente de um modo totalmente novo nas pessoas criadas, sendo enviado pelo Pai e o Filho, não Se torna alguém que está a caminho do Filho e do Pai, não é “viajor”. Não pode ser, uma vez que não é enviado para ser anjo ou homem. O Filho, ao ser enviado “para ser homem”, assume realmente o “**estado de caminhada**”, está a caminho do Pai (cf. *Jo* 17,8.11), e por isso pode **sofrer** humanamente e **merecer**, para Si e para outros, uma recompensa, a saber, a obtenção da meta. Ele pode dizer, com toda a verdade: “Eu vou para o Pai” (*Jo* 14,12), embora, ao mesmo tempo, sob outro aspecto, já esteja na meta: “Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim” (*Jo* 14,11). Deste modo, Ele vivia nesta terra já no conhecimento imediato do Pai, na visão do Pai, e, por outro lado, ainda estava a caminho do Pai, mereceu para Si e nós a glorificação plena, a obtenção da meta. O Espírito Santo enviado, ao invés, não está a caminho, mas é Aquele que une a pessoa criada, por Sua presença, a Deus ou, respectivamente, conduz à união perfeita com Deus, uma vez que Ele também na vida intratrinitária é o vínculo de união (amor) entre o Pai e o Filho.

Os santos anjos, por sua vez, já não estão “a caminho” com relação à missão do Espírito Santo, com relação à união com as Pessoas divinas, na visão imediata. Porém, **com relação à missão do Filho ainda são “viatores”**, isto é, com relação à Pessoa divina que Se fez a Si mesma

“viator” e, já de volta para o Pai, ainda está indo para o Pai *em e com Seu Corpo que é a Igreja*¹¹⁶. Isso quer dizer que os santos anjos não são *viatores* em relação direta com Deus Uno e Trino, mas *em relação com as outras criaturas*, sobretudo os homens, e fundamentalmente, **em relação com Jesus Cristo, o Redentor dos homens e princípio de união de todas as criaturas**.

Pode alguém perguntar se é possível estar, ao mesmo tempo, “a caminho” e “na meta”, ser *viator* e *comprehensor*, encontrar-se *in statu viae* e *in statu patriae*. Certamente, isto só é possível se os santos anjos são *viatores*, sob um determinado aspecto, e são *comprehensores*, sob outro aspecto. É assim também com Jesus Cristo.

Podemos seguir a explicação de São Boaventura, que distingue nos anjos a “força contemplativa” da “força administrativa” (*vis contemplativa, vis administrativa*). Ele diz que Deus criou o universo assim que o maior e mais forte ajude o menor. Por isso, Deus deu ao anjo não apenas a *força contemplativa*, pela qual merecesse e *se voltasse para Deus*, mas também a *força administrativa*, pela qual *ajudasse o homem*. Ora, uma vez que a força contemplativa era do próprio anjo *em si*, quanto a esta foi estabelecido (por Deus) um tempo para merecer *até o primeiro voltar-se para Deus* ou afastar-se de Deus. Mas, porque a força administrativa diz respeito ao *homem*, por isso foi estabelecido para os anjos um tempo de merecer *até que os homens fossem assumidos totalmente na glória*. Por conseguinte, quanto à força administrativa, o estado de merecer (ou desmerecer) permanece até o dia do juízo.¹¹⁷ Trata-se nisso da relação dos anjos a *Deus*, o mistério de Deus em si, e sua relação às *outras realidades*

¹¹⁶ CONC. VATICANO II, *Ad Gentes*, n.15: “Pelo sacrifício eucarístico ela passa incessantemente com Cristo ao Pai (*cum Christo ad Patrem transit*)”.

¹¹⁷ S. BOAVENTURA, *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 3 resp: “Angelus spiritualis et incorruptibilis et propinquus ad gloriam est conditus; ideo est ei tempus breve praefixum, homini vero terminus longus. Sed quia Deus sic condidit universum, ut maior et potentior minorem adiuvet; ideo non tantum Angelo dedit *vim contemplativam*, qua mereretur et *ad Deum converteretur*, sed etiam *administrativam*, qua homini *suffragaretur*.”

Quia ergo vis contemplativa erat ipsius Angeli *in se*, quantum ad illam praefixum est spatium merendi *usque ad primam conversionem* vel aversionem. Sed quia administrativa respectum habet *ad hominem*, ideo praefixum est Angelis spatium merendi, *usquequo homines assumerentur totaliter ad gloriam*.”

“Mansit ergo quantum ad vim istam (sc. administrativam) *status merendi* vel demerendi, et manet *usque ad diem iudicii*.”

criadas, particularmente ao homem, que é o centro de todo o universo criado, enquanto é, por sua essência, a união entre espírito e matéria.

Portanto, **em virtude de sua missão** na história da salvação em favor da humanidade e enquanto têm essa missão de serviço¹¹⁸, que cumprem com grande perfeição de amor, os santos anjos **são ainda viatores**, quer dizer, estão ainda a caminho e **podem ainda merecer recompensa**. Há quem objete: Se ainda podem ganhar recompensa e, portanto, crescer em felicidade, não estão plenamente felizes. A isto São Boaventura responde com a distinção entre prêmio “*substancial*” e prêmio “*acidental*”. O *praemium substantiale*, os santos anjos o mereceram por seu voltar-se para Deus (“*per conversionem sui in Deum*”); o *praemium accidentale*, eles o merecem por seu ministério em favor dos *homens* (“*per ministerium quod faciunt homini*”). Por ser prêmio “acidental” (que advém sem a substância mudar), podem ter a bem-aventurança (pela união com Deus na visão imediata, que é o prêmio substancial) sem tal prêmio, bem como a expectativa deste prêmio não aflige os anjos, não perturba a sua bem-aventurança.¹¹⁹

Podemos dizer que aquela alegria, aquela felicidade, aquela recompensa obtida no seguimento de Cristo não aumenta a felicidade dos santos anjos (já bem-aventurados na visão de Deus) em seu grau, mas segundo a *plenitude*, na *amplitude*.

Conclusão:

No “seguimento de Cristo”, servindo a Cristo e sendo inseridos na Sua missão para a salvação dos homens (servindo aos homens), os santos anjos – semelhante ao próprio Cristo – são ainda *viatores*, podem ainda *merecer* e obter *recompensa*. Esta recompensa ou prêmio é “acidental”, distinguindo-a da recompensa que já receberam pela visão imediata de Deus, que lhes dá a felicidade “substancial”. No entanto, em sua missão podem ainda fazer novas experiências, obter novos conhecimentos, alegrias, que a visão de Deus não comporta. Tais experiências (como a

¹¹⁸ S. BOAVENTURA, *In II Sent.*, d. 9, a. 1, q. 6 ad 2: “sunt tamen adhuc viatores ratione ministerii.”

¹¹⁹ Cf. *Id.*, *In II Sent.*, d. 5, a. 3, q. 2 ad 2. Quanto à doutrina de São Tomás, ele diz que os santos anjos são “de alguma maneira *viatores* quanto ao prêmio acidental, enquanto nos servem” (*De Veritate*, 29,7 ad 5), e que Cristo lhes mereceu esse prêmio acidental (*ibid.*). Na *Summa Theologiae*, porém, ele acha “melhor” não falar propriamente de um “merecer” (*STh.* I, q. 62, a. 9, ad 3).

alegria) podem aumentar não apenas extensivamente (um maior número de objetos), mas também *intensivamente*.¹²⁰

4) O aperfeiçoamento dos santos anjos no seguimento de Cristo

Quais as experiências, conhecimentos, novidades, enfim, aperfeiçoamentos que os santos anjos podem ganhar no seguimento de Cristo? Deve ser *em relação com Jesus Cristo e Sua obra de redenção*. Qual é a novidade inaudita – para os próprios anjos – da missão do Filho de Deus? Novidade? Sim, pois na missão do Filho encontramos uma autocomunicação divina que se dirige diretamente aos *homens*, não aos santos anjos.

Os santos anjos receberam uma revelação e comunicação *puramente espiritual* de Deus, e nesta base puderam e deveram decidir-se livremente e alcançar a perfeição última desta revelação na *visão* imediata de Deus. Aos homens, ao invés, Deus concedeu uma revelação e comunicação ou experiência de Si mesmo que é também material, ou seja, visível ou, em geral, perceptível pelos sentidos. Este é o efeito da “encarnação” de Deus. A humanidade do Filho de Deus é o “sacramento”, quer dizer, o sinal e instrumento sensível da divindade e da salvação que Ele traz, como obra do amor divino compassivo.¹²¹ O Filho de Deus assume plenamente o que é “ser homem” e o diviniza; assume, portanto, também o sentir humano, o “coração” humano¹²², as “paixões”, e faz delas um modo de Deus Se revelar, o Deus que é Amor. Tudo isso é adequado ao homem.

¹²⁰ Cf. S. BOAVENTURA, *In II Sent.*, d. 11, a. 2, q. 2 resp.: Deve-se distinguir entre “gaudium in quo consistit praeium **substantiale**, et hoc est gaudium **de bono increato** quod habet angelus de Deo et in Deo”, e “gaudium in quo consistit praeium **accidentale**; et hoc est gaudium quod habet angelus **de bono creato** sive *proprio* sive *alieno*”. Também se deve reconhecer: “in angelis nullo modo accrescit gaudium in quo consistit praeium **essentiale**, quia quantum ad illud perfecte beati sunt; sed gaudium in quo consistit praeium **accidentale**, accrescere potest non solum *extensive* verum etiam *intensive*, et ratione boni proprii et ratione boni coniuncti; quia ministrando aliis bona opera faciunt, in quibus praeium **accidentale** merentur; et etiam concives suos ad beatitudinem perducunt, super quibus absque dubio **gaudent et congratulantur**.”

¹²¹ Cf. *Cat.* 515. “Desde os paninhos de sua natividade até o vinagre de sua Paixão e o sudário de sua Ressurreição, tudo na vida de Jesus é sinal de seu Mistério” (*ibid.*).

¹²² O “coração” como “o fundo e síntese dos sentidos, o lugar do encontro e penetração de sensibilidade e espírito, que se unem no coração” – „der zusammenfassende Grund der Sinne, der Ort der Begegnung und Durchdringung von Sinnlichkeit und Geist, die im Herzen sich einen“ (J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 48); cf. *Cat.* 1763-1764.

Ele recebe uma **revelação-comunicação corporal-espiritual de Deus**; recebe a revelação do “Coração” de Deus, e, exatamente, do **coração compassivo**.

Ora, isso é estranho aos santos anjos; não corresponde à sua natureza de espíritos puros, sem alguma ligação natural, essencial com a matéria, o corpo, a vida sensível. Eles se encontram, particularmente, diante do **mistério do coração humano da Pessoa divina do Filho**, do Coração divino-humano cheio de **compaixão**, que vai ao ponto máximo do **sacrifício expiatório da cruz**. É “a insondável riqueza de Cristo” (Ef 3,8), que o Apóstolo anuncia, e que se torna manifesta por aquilo que acontece na Igreja e através dela; são “a largura e o comprimento e a altura e a profundidade” do “amor de Cristo” e, assim, de Deus (cf. Ef 3,18s); é a “multiforme sabedoria de Deus”, que “por meio da Igreja” é dada a conhecer aos anjos (cf. Ef 3,10).

Vale a pena citar aqui um teólogo ortodoxo que entendeu bem esse aspecto:

Enquanto Deus manteve uma distância maior do homem, o conhecimento sobre ele foi transmitido, na maioria dos casos, por meio de anjos. Os homens receberam através dos anjos, que lhes estão mais perto, uma certa capacidade para a intuição do Absoluto, [...] Por isso se diz no Novo Testamento que a Lei antiga foi dada por meio de anjos (Gl 3,19; Hb 2,2; At 7,53). Mas quando o Filho de Deus se fez homem, a divindade se revelou através da vida e da transfiguração do ser humano de um modo que não pode ser experimentado e também não compreendido pelos anjos. Por isso diz o santo Apóstolo Paulo que aos anjos é dada a conhecer, pela Igreja, “a multiforme sabedoria de Deus”, que aos homens foi revelada em Cristo (Ef 3,10).

Os anjos conhecem a espiritualidade de Deus por uma intuição simples, mais ou menos intensa¹²³, que transmitem aos homens e que estes expressam em símbolos. Mas quando o Filho de Deus se fez homem, Deus mesmo revelou sua vida global numa variedade de ações visíveis. “Multiforme sabedoria” não indica apenas uma multiplicidade abstrata exterior, mas uma variedade visível. Trata-se aqui de um tipo mais acessível de revelação de Deus para os homens, através da qual Deus se aproximou dos homens, lhes manifestou interesse maior e enfrentou também seus problemas corporais; trata-se aqui da manifestação do amor maior de Deus para com os homens. É uma revelação visível; ela se realiza numa variedade de beleza espiritual, através de acontecimentos no âmbito da realidade visível; ela

¹²³ Observação nossa: a “intuição” máxima é a visão beatífica de Deus, que, no entanto, pode ser mais ou menos perfeita.

acontece em uma kenosis maior e, exatamente com isso, ela se mostra como amor maior.¹²⁴

É um **amor maior**, um amor *especial*, cuja experiência não está contida, como tal, na visão de Deus por parte dos santos anjos. É o **amor misericordioso**, o amor que *se despoja* (*kenosis*, cf. *Fl* 2,7), que *se sacrifica*, se imola, que *sofre livremente*¹²⁵, e ainda uma característica especial: é um **amor “esposal”**. É esse amor maior, especial, que os santos anjos – em seu “seguimento de Cristo”, isto é, em seu serviço na obra redentora de Cristo¹²⁶, portanto, em seu serviço para os homens e junto aos homens, pelos quais Cristo morreu – *podem chegar a conhecer experimentalmente como que a partir da maior proximidade*. Isto vale durante toda aquela história da salvação que se iniciou com a vinda de Cristo e terminará com Sua vinda gloriosa. Um papel especial, para essa experiência, exerce certamente o ministério de *anjo da Guarda*, e a afirmação de *Hb* 1,14 (“todos”) permite supor que cada anjo uma vez será anjo da Guarda. Não será que é sobretudo neste serviço que o anjo pode, bem “em concreto”, chegar a conhecer, vivenciar e viver ele mesmo o amor misericordioso de Jesus Cristo? Ele pode também experimentar a alegria – uma alegria autêntica, real – pelo bem que o homem por ele protegido faz, pelo fruto que sua tarefa traz em seu protegido (cf. *Lc* 15,10), bem como pode participar da decepção de Jesus pela rejeição do Seu amor ou pela falta de correspondência generosa, e assim por diante. Mas, voltando para a alegria, por que há tanta alegria nos anjos pela conversão de um pecador? Porque o anjo, por amor de Deus, de Cristo, ama verdadeiramente o homem e se empenha com toda a força pela salvação dele, enfim, porque, nesse ministério no seguimento de Cristo, **ele vivencia e ele mesmo vive o amor misericordioso de Cristo para com o homem**.¹²⁷

¹²⁴ Dumitru STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Zürich - Gütersloh 1985, 382 (título do original rumeno: *Teologia Dogmatica Orthodoxa*). Dumitru Staniloae é considerado, na teologia ortodoxa, como um dos representantes mais destacados.

¹²⁵ O amor misericordioso de Deus – do qual Jesus Cristo, o Redentor, é a encarnação, a manifestação máxima – é a manifestação maior possível do amor de Deus! (cf. S. TOMÁS, *STh.* II-II, q. 30, a. 4). E deste amor *misericordioso* os santos anjos não foram objetos, já que não se encontravam em “miséria”, e os anjos rebeldes não foram capazes de serem objetos desse amor maior de Deus.

¹²⁶ Assim, todos os anjos serão “anjos do Filho do Homem”, quando vierem com Ele; cf. *Mt* 13,41; ver também *Jo* 1,51.

¹²⁷ Na parábola do filho pródigo (ou, melhor, do pai misericordioso), o irmão mais velho traz os traços dos santos anjos em contraste com os homens, representados pelo

Pode-se reconhecer, com isso, que só em seu “seguimento de Cristo” os santos anjos chegam à sua **consumação última, global** – não sem o homem, não isolado do homem, não totalmente independente do homem, assim como também o homem deverá alcançar sua consumação não sem o serviço dos santos anjos. Por isso escreve, com razão, Dumitru Staniloae: “Os homens são partícipes de uma revelação direta de Deus especialmente desde a encarnação do Filho de Deus. E **esta revelação é também para os anjos, mas eles a recebem através dos homens**.”¹²⁸ São Paulo usa, a este respeito, a expressão “por meio da Igreja” (*Ef* 3,10), por aquilo, portanto, que acontece na Igreja e por ela.

Por conseguinte, existe, no plano de Deus para homens e anjos, um estar ordenado um ao outro, um intercâmbio, um **recíproco enriquecimento**¹²⁹, e isto devido à **sua ordenação comum para Cristo**, em quem

filho mais novo, pecador, objeto da misericórdia do pai. Para os anjos, que servem a Deus em fidelidade a toda prova, Deus nunca fez uma festa da misericórdia. No entanto, na parábola, eles também são convidados a participar da festa organizada para o filho mais novo. A atitude dos santos anjos certamente não é aquela do filho mais velho na parábola, a qual Jesus contou tendo em vista a atitude dos fariseus.

¹²⁸ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, 391. O grifo é nosso.

¹²⁹ Ainda uma citação do livro de Staniloae a este respeito: “Daquilo que diz Dionísio Areopagita e especialmente das exposições de Gregório Palamas destaca-se claramente a idéia de um mútuo complemento do conhecimento dos anjos e dos homens. O nosso conhecimento é através de símbolos visíveis. Os anjos nos ajudam a compreender as profundidades daquilo que, invisivelmente, está presente nos símbolos. Os próprios anjos, porém, ao chegarem a conhecer os símbolos dados aos homens, experimentam a respeito de Deus igualmente algo que para eles é novo, experimentam novos conteúdos e modos de comunicação da revelação e bondade de Deus. Eles têm a capacidade de compreender melhor, por intuição, os conteúdos espirituais dos símbolos que chegam a conhecer. Por outro lado, eles não possuem as múltiplas experiências corporais, nas quais, por amor dos homens, se dão a conhecer os conteúdos divinos. O homem crente, porém, entende estes conteúdos, porque ele mesmo é um espírito que pertence a um corpo que lhe é próprio, e que possui experiências próprias que Deus, por sua vez, também assumiu no Cristo encarnado. O homem leva Deus a descer até o seu nível, na manifestação do seu amor. Por este descer de Deus até o nível dos homens e também por aquilo que os homens chegam a conhecer, os anjos experimentam algo novo do amor de Deus, mas eles mesmos também têm alguma contribuição para a compreensão mais profunda deste amor. Sem os homens, nem os anjos nem mais ninguém, seja quem for, teriam experimentado de que condescendência e de que grande amor Deus é capaz. Uma vez que o homem é o único ser espiritual-corporal, somente ele é capaz de compreender realmente essa condescendência visível de Deus. Os anjos não são capazes disso; eles não podem também sentir esta revelação ‘estética’ visível de Deus. Quando ‘vêm’ as formas visíveis nas quais Deus se revela aos homens, eles percebem, de qualquer modo, apenas a estrutura interior destas formas.” (*Orthodoxe Dogmatik*, 393).

todos, embora por caminhos diversos, devem tornar-se um e alcançar a perfeição última, que é perfeição de união, comunhão.

b) A consumação da união dos santos anjos com Jesus Cristo pela participação na união dos homens com Ele

Chegamos a reconhecer que os santos anjos alcançam sua perfeição global no “seguimento de Cristo”, o Redentor dos homens; eles são ainda aperfeiçoados – na amplitude de sua perfeição – pela revelação-comunicação de Deus aos homens na encarnação do Verbo divino e toda a Sua vida humana. Dissemos que esta revelação, afinal, é também para os anjos, mas eles a recebem não sem os homens, mas através dos homens. Devemos mesmo dizer que a consumação da união dos santos anjos com Jesus Cristo se realiza por sua participação na união dos homens com Ele.

Esta é a altura para examinarmos uma palavra da S. Escritura que poderíamos ter citado já antes, mas que é particularmente importante e iluminador quanto a esse detalhe. Trata-se de **IPd 1,12**. Aqui, o Apóstolo Pedro fala de um “desejo” dos santos anjos (ἐπιθυμοῦσιν). Antes de entrar na questão da interpretação exata, importa reconhecer – e não pode haver dúvida a este respeito – que neste trecho o Apóstolo quer, justamente também por meio dessa afirmação do “desejo” dos anjos, salientar fortemente a *grandeza e sublimidade* da salvação obtida pelo mistério pascal dos “sofrimentos” e das “glórias” subseqüentes de Cristo. “Os cristãos são, portanto, elevados, como acima dos profetas, assim também até mesmo acima dos anjos”¹³⁰. Existe um certo paralelismo com a afirmação da Carta aos Hebreus: “Pois não veio Ele ocupar-Se com anjos, mas, sim, com a descendência de Abraão” (*Hb* 2,16). Trata-se, tanto na Carta aos Hebreus como no trecho da Carta de São Pedro, da particularidade específica da missão do Filho para os homens, **da união de todo singular do Filho de Deus com os homens**, a começar pelo fato de Ele Se tornar verdadeiramente homem, como também a vida humana aqui na terra, em solidariedade com os homens¹³¹, e, por fim, o mistério pascal da paixão e morte e da conseqüente glorificação¹³². Nisto, o ponto culminante é certamente o mistério pascal

¹³⁰ K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/2)*, Freiburg 1961, 43.

¹³¹ Cf. *Hb* 4,15: “Ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado”; ver ainda, quanto à solidariedade: *Hb* 2,11-18.

¹³² Cf. *IPd* 1,11; *Fl* 2,9.

do Filho do Homem, o **ato insuperável do amor misericordioso de Deus para com o homem pecador**, o sacrifício da cruz de Cristo no Gólgota, o amor sofredor e vencedor (vencendo através do sofrimento penetrado de amor ou livremente aceito por amor e com amor) do Filho encarnado de Deus. É o ato do Bom Pastor que vai atrás da ovelha perdida até que a encontre e, achando-a, alegre a põe sobre os ombros e a leva para casa (cf. *Mt* 18,12; *Lc* 15,5).¹³³ E o Bom Pastor vai além de tudo isso: Ele dá a vida por Suas ovelhas (cf. *Jo* 10,11). Ele encontra até mesmo uma maneira de ir ainda além disso, e este é **o ápice absoluto de Sua entrega amorosa-misericordiosa** e da realização do desejo amoroso de união: Ele Se dá a Si mesmo em alimento. Como vimos, a Eucaristia é o ponto culminante da união amorosa do Filho de Deus com os homens, a antecipação do “banquete das núpcias” do Filho (cf. *Mt* 22,2-4).

O trecho da primeira Carta do Apóstolo Pedro fala disso como objeto do desejo dos santos anjos? Examinando bem, se pode constatar o seguinte: a carta fala da “salvação” dos fiéis e da “graça” a eles destinada por Deus (v. 10), dizendo que foi a respeito disso que os profetas profetizaram e investigaram; fala também, como objeto desses prenúncios dos profetas, dos “sofrimentos que haviam de sobrevir a Cristo e as glórias que viriam após” (v. 11); fala, portanto, do mistério pascal de Cristo. A carta diz ainda que tudo isso (αὐτά, ἃ – *ea, quae*) é o conteúdo do evangelho que lhes foi anunciado (v. 12), e que a isso mesmo (εἰς ἃ – *in quae*) “os anjos desejam ardentemente perscrutar” (v. 12). O Apóstolo Pedro fala de um **autêntico desejo dos anjos** (ἐπιθυμοῦσιν), e o que eles desejam é **“perscrutar”**¹³⁴ **a salvação, a graça concedida aos cristãos**. O verbo grego παρακίπτω significa inclinar-se para ver algo melhor, portanto, perscrutar algo, penetrar nisso adquirindo um conhecimento melhor, mais profundo, mais perfeito.

Em primeiro lugar, São Pedro está dizendo que os santos anjos têm um autêntico desejo. Ora, só podem desejar perscrutar algo que para eles é, de alguma maneira, *novo*. É algo, por conseguinte, que não está já contido na sua visão de Deus (cf. *Mt* 18,10). E o que é isso? Como já vimos, é a

¹³³ As ovelhas que Ele deixa “nos montes” (*Mt*) ou “no deserto” (*Lc*) são, segundo uma interpretação patrística, os santos anjos. Cf., por exemplo, Sto. AGOSTINHO, *Comentário ao Salmo 8*, em: *Comentário aos Salmos. Salmos 1-50*, São Paulo 1997, 100: “Resta-nos entender não serem as noventa e nove deixadas na montanha os espíritos humanos, e sim os espíritos angélicos” (Cf. *Id.*, *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, 15.9).

¹³⁴ “Perscrutar” significa “procurar penetrar no segredo das coisas” (cf. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*).

salvação (ou “graça”) dos homens realizada pelo mistério pascal de Jesus Cristo. Na base está o *mistério de Cristo*, sobretudo e explicitamente o mistério pascal. Isto é algo tão grandioso, tão novo para os anjos, que – para usarmos as palavras da liturgia – eles ficam “abalados”¹³⁵. É claro que em Jesus Cristo está realizada uma união muito mais perfeita, profunda, íntima entre Deus e homem do que é a união dos santos anjos com Deus, embora se encontrem já na visão de Deus. É uma união “substancial”, como acima ficou explicado.

No entanto, São Pedro indica direta e explicitamente a “salvação”, a “graça” dos cristãos como objeto do desejo dos santos anjos. O que é essa salvação? É o fruto do amor compassivo, redentor do Deus encarnado, e este fruto não é outra coisa senão a união dos homens (cristãos) com Jesus Cristo e, por Ele e n’Ele, com o Pai, sempre “cooperando o Espírito Santo” ou “no Espírito Santo enviado do Céu” (cf. *IPd* 1,12). **A salvação consiste na união, na comunhão com Jesus Cristo** (cf. *ICor* 1,30). Ora, esta comunhão se realiza, na base da fé, pelos sacramentos (Batismo, Crisma, sobretudo) e alcança na **Eucaristia** seu ponto culminante, na qual todos esses mistérios salvíficos de Cristo e de Sua união com os homens se encontram sintetizados e levados à consumação.

É a isso que os santos anjos desejam perscrutar, é nisso que desejam penetrar, conhecer profundamente. Mas, certamente, não é um conhecer como conhecem o mistério de Deus pela visão imediata. Se fosse assim, não poderia haver um *desejo* a esse respeito. É, portanto, um *conhecimento experimental*; **é participar**, de alguma maneira, **dessa união dos homens com Jesus Cristo**. Pelo que vimos acima, é só deste modo que a união dos próprios santos anjos com Jesus Cristo poderá realmente chegar a uma consumação final. E isto corresponde ao que vimos na parte bíblica: na consumação, também **os santos anjos tomam parte no mistério da união com Cristo e em Cristo**, que são as “núpcias do Cordeiro”, o “banquete das núpcias do Cordeiro”, havendo uma só “esposa” do Cordeiro, um só “corpo”.

Mas, aquela participação dos santos anjos na união dos homens com Cristo, perfeitamente na Eucaristia, é possível, pensável ou é um pensa-

¹³⁵ “Quando viram, com espanto, o mistério de Teu nascimento, Senhor, os exércitos espirituais ficaram abalados: Pois desejavas nascer como bebê...” (*Menaion*, Dezembro, 288; citado em L. HEISER, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Leipzig 1976, 95). „Als sie mit Schrecken das Mysterium Deiner Geburt sahen, Herr, waren die geistigen Heerscharen erschüttert: Denn als Säugling verlangtest Du geboren zu werden“.

mento estranho, descartável? Como vimos, ele está dentro da lógica da união perfeita de todas as coisas em Cristo, particularmente da união dos homens e anjos em Cristo. Por isso, vamos tratar esta questão ao refletir agora sobre a consumação da união entre anjos e homens em Cristo.

c) A união perfeita dos anjos e homens em Cristo

1) A relação entre anjos e homens à luz do mistério trinitário de Deus

Para refletir sobre a consumação da união entre anjos e homens em Cristo, abramos o horizonte o mais possível, avançando até o mistério da Santíssima Trindade. Em Deus há *duas* pessoas divinas que *procedem* de outra ou outras: o Filho, que procede do Pai, e o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho ou do Pai pelo Filho. Ora, também no universo das criaturas há *dois* tipos de pessoas criadas: os anjos, puros espíritos, e os homens. Também estas pessoas *procedem* de Deus, mas de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e procedem na diversidade da essência. Este fato faz pensar que possa haver certa semelhança entre homem e anjo, de um lado, quanto a uma e outra característica própria desses dois tipos de pessoas criadas, e as duas Pessoas divinas procedentes, por outro lado. Isto podemos supor, porque Deus Criador é a Santíssima Trindade, de modo que em Sua obra se deverá refletir, de um ou outro modo, o mistério divino trinitário.

Ora, vejamos as *características* das duas Pessoas divinas procedentes.

- O **Filho** possui (Se identifica com) a natureza divina como “Filho”, como o “Gerado” do Pai; portanto, Ele tem a natureza divina como **comunicada a Ele** pelo Pai, por um ato de “**geração**”. Mas Ele **também a comunica** ao Espírito Santo, por um ato de amor *comum* (“Nós”) com o Pai, em união com o Pai, sendo, portanto, amor *recíproco* (“Eu-Tu”).
- O **Espírito Santo** tem a natureza divina como **comunicada a Ele** pelo Pai e pelo Filho, mas *não* por um ato de “**geração**” e *sem* Ele **comunicar a natureza divina** a outra Pessoa.

Assim há características do homem que correspondem às do Filho ou da Palavra, e há características do anjo que correspondem às do Espírito Santo.¹³⁶

¹³⁶ É claro que é preciso levar também em consideração a *dessemelhança* entre Deus e a criatura, dessemelhança esta que sempre é maior do que a semelhança. Por isso, nem todas as características se refletem nas pessoas criadas.

- O **homem** recebe sua natureza por *geração* e pode *comunicá-la* num ato *comum* com outra pessoa humana (de outro sexo), com a qual se encontra numa união de amor *recíproco*.
- O **anjo** recebe sua natureza *não por geração* e *sem poder comunicá-la* a outra pessoa criada.

Empregando pronomes pessoais para caracterizar as Pessoas divinas, pode-se dizer que o Filho é o **“TU” do Pai** (a “geração” divina como o dizer “TU” por parte do Pai; daí a relação recíproca entre Pai e Filho: “EU” – “TU”), enquanto o Espírito Santo é o **“NÓS” de Pai e Filho**; Ele é, em Pessoa, a comunhão dos Dois (procede do ato *comum*, mas pressupondo ao mesmo tempo a reciprocidade de “Eu-Tu”).

Desse ponto de vista, pode-se reconhecer o **homem** como a pessoa caracterizada pelo **“tu”** ou pela reciprocidade do “eu-tu”. De fato, a pessoa humana é, por sua essência, voltada para um “tu”, para outra pessoa humana. O ser humano foi criado como homem e mulher, ou seja, ou é homem ou é mulher, e os dois precisam um do outro, se complementam mutuamente, e sua distinção é para uma união fecunda (cf. *Gn* 1,27; 2,18.20.23). Para a realização completa do que é o ser humano, são necessárias duas pessoas, homem e mulher. Igualmente, o indivíduo humano não chega a desenvolver-se plenamente como ser humano a não ser pela relação com outra pessoa humana, com um “tu”; ele precisa de um “tu” e ele mesmo precisa ser o “tu” de outra pessoa, precisa da relação recíproca de “eu-tu”.

Entre os **anjos** não existe essa bipolaridade dentro da mesma espécie.¹³⁷ Poderíamos caracterizá-los pelo pronome **“nós”**. Pois, sem possuírem aquela bipolaridade dentro da mesma espécie, característica dos homens, eles estão, *todos juntos*, como um “nós”, voltados para Deus como seu “TU”. Deste modo, pode-se reconhecer uma relação-semelhança especial do homem com a Pessoa divina do Filho, e do anjo com a Pessoa do Espírito Santo.¹³⁸

¹³⁷ Segundo São Tomás (p. ex., *STh*. I, q. 50, a. 4), cada anjo é uma espécie. Mas também quando se admitir uma distinção individual dos anjos (ou de certos anjos) dentro da mesma espécie, não se pode reconhecer neles aquela estrutura bipolar dentro da mesma espécie e com a fecundidade num terceiro indivíduo (geração).

¹³⁸ Cf., quanto a tudo isso: E.M. HEUFELDER, *Das “Geheimnis Gottes” (Apk 10,7). Engel und Menschen im Schöpfungs- und Erlösungsplan nach der Apokalypse*, Niederaltreich 1946, 13-19; Id., *Die Engel, Abbilder des Heiligen Geistes*, em: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 2 (1973) 566-569; A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal 1961,

Ora, se características pessoais das duas Pessoas divinas procedentes se refletem de alguma maneira nos homens e, respectivamente, nos anjos, isto significa também que – além do fato de homem e anjo se distinguirem claramente um do outro, como há clara distinção entre essas duas Pessoas divinas – homem e anjo *se relacionam um ao outro*, segundo o modelo das relações e, assim, da união entre as Pessoas divinas.¹³⁹ Assim, **homem e anjo estão intimamente relacionados um ao outro e destinados à união entre si, em conformidade com a união das duas Pessoas divinas que procedem do Pai**. E essa união entre homem e anjo se realiza certamente pela missão dessas duas Pessoas divinas por parte do Pai, missão distinta e comum ao mesmo tempo. E como a Pessoa do Pai é, na divindade, princípio de unidade – uma vez que o Filho e o Espírito Santo são unidas entre Si (também) no Pai, enquanto Ele é o Seu princípio comum, já que ambos procedem d’Ele –, **o Pai também é o princípio último da união** de homens e anjos, mas **através da missão do Filho e do Espírito Santo**. E esta missão é como que um “prolongamento” da processão eterna da Pessoa divina.¹⁴⁰

Ora, o Filho é enviado como sendo o “TU” do Pai. O Pai diz, por assim dizer, o Seu “TU” para dentro da criação e, exatamente, no centro da

45-50; Id., *Traktat über den Teufel*, Frankfurt ²1962, 24-26; cf. também W.A. WAGNER, *The Mission of the Holy Angels in the Economy of Salvation*, Fátima 1984, 39-62 e a nota de rodapé 399 (p. 446-448), com referência à doutrina de São Basílio e Santo Efrém.

¹³⁹ Uma razão da pericorese das Pessoas divinas são exatamente as relações; cf. S. TOMÁS, *STh.* I, q. 42, a. 5.

¹⁴⁰ Através das duas missões divinas o próprio Deus-Trindade Se comunica (manifesta e doa) a Si mesmo às criaturas, em um ato de amor que é uma certa *extensão* ou prolongamento do *amor intratrinitário*, ou seja, da *processão intratrinitária* da Pessoa enviada, sendo que a Pessoa que envia Se doa à criatura *na* Pessoa enviada.

A missão do Filho é a Sua *processão eterna* do Pai, por “geração”, mas *acrescentando um “termo temporal”* desta processão, a saber, a presença nova da Pessoa do Filho no universo criado (na terra). A processão mesma não é duplicada pela missão, mas, sim, o termo da processão: há o termo *eterno* (a Pessoa do Filho na divindade, o Filho “gerado”) e o termo *temporal* (a Pessoa do Filho como homem entre os homens e nos homens, o Filho “enviado”). Deste modo, se pode dizer que, na eternidade da vida divina, o Filho procede “para ser Deus”, enquanto a missão significa que Ele procede “para ser também homem” (Encarnação, no tempo), como também “para estar no homem” (cf. S. TOMÁS, *STh.* I, q. 43, a. 2) (“inabituação” da Pessoa divina, estabelecer “morada” no homem, cf. *Jo* 14,23, mas também a presença do Filho *encarnado* no homem, realizada plenamente pela Eucaristia). Para a missão do Espírito Santo vale o mesmo: ela é a processão da terceira Pessoa divina, acrescentando, porém, o termo temporal, isto é, a presença nova no homem ou no anjo (não sendo Ele enviado para *ser* homem nem para *ser* anjo).

criação, a humanidade. O Filho não é, fundamentalmente, enviado para estar em outro “tu” (pessoa criada) do Pai, mas para ser o “TU” do Pai *na humanidade*, como *homem*: o Filho é enviado para realmente *ser* homem; Sua Pessoa é agora também Pessoa de natureza humana. Ele agora é **o centro de todo o universo criado**. E assim Ele tem **novas possibilidades de realizar várias uniões** com as criaturas e **uni-las consigo e em Si, e assim com o Pai e no Pai**.

É união também com o Pai e no Pai, porque a Pessoa divina procedente é a relação de origem subsistente à Pessoa da qual procede (no caso do Filho, a relação de filiação), e se Ela é enviada, Sua presença no criado significa, para a criatura, **uma participação nessa relação à Pessoa que envia**, portanto, uma **união com esta**. No caso da encarnação do Filho, Jesus é a própria Pessoa divina do Filho, a própria relação subsistente de filiação a Deus Pai; este homem não é uma outra pessoa que participa da relação de filiação a Deus Pai, mas é a própria Pessoa divina do Filho, a relação subsistente de filiação ao Pai.

Mas o envio do Filho é inseparável do envio do Espírito Santo e não pode realizar Sua finalidade a não ser juntamente com dessa segunda Pessoa divina procedente, o Espírito Santo. E o Espírito Santo é enviado como o “**NÓS**” do Pai e do Filho, como Sua união, comunhão. Como Sua característica pessoal é de ser, na Divindade, “uma Pessoa em duas Pessoas” – devido à Sua processão de *duas* Pessoas, e sendo assim, como Pessoa, a relação de origem subsistente a *duas* Pessoas –, **Ele une as pessoas às quais é enviado (Se faz presente) às duas Pessoas divinas das quais procede: ao Filho e ao Pai**. Ou também podemos dizer que Ele faz as pessoas às quais é enviado (às quais dá o dom de Si mesmo) **participar da união-comunhão entre o Filho e o Pai**. Por isso, podemos dizer que o Espírito Santo é enviado para ser “**uma Pessoa em muitas pessoas**”, em primeiro lugar na Pessoa do *Filho encarnado*, e a partir daí, nas *pessoas criadas*, unido-as ao Filho e ao Pai. Pois na Pessoa enviada Se doa também a Pessoa que envia ou as Pessoas que enviam.

E é dentro dessa missão do Espírito Santo que **o Filho encarnado** pode tornar-Se **perfeitamente**, até às últimas conseqüências, **o princípio de união de todas as criaturas**, unindo-as consigo e em Si e, assim, com o Pai e no Pai (cf. *1Cor* 15, 28). Isto sucede quando Ele – como o Filho que é homem, tendo, portanto, unido em Si ontologicamente a substância-natureza divina com a substância-natureza criada, isto é, humana – Se doa às

pessoas criadas numa **união também “substancial”**, como é certamente o caso da **Eucaristia**.¹⁴¹

Levando em consideração todos estes dados, podemos descobrir que o caminho em que os santos anjos e os homens chegam à sua perfeição última de união com Deus e, em Deus, entre si, é diferente. Esta diferença pode-se exprimir da seguinte maneira:

<i>homens:</i>	Cristo, o Filho encarnado	→ o Espírito Santo	→ o Pai.
<i>anjos:</i>	o Espírito Santo	→ Cristo, o Filho encarnado	→ o Pai.

Como já observamos várias vezes, para os *santos anjos*, a missão do Espírito Santo já está perfeitamente realizada, pois com uma decisão definitiva por Deus puderam entrar na visão beatífica de Deus, a qual é a perfeição última daquilo que chamamos uma “participação do Espírito Santo”. A sua união com o Filho encarnado (missão do Filho!), ao invés, vai se aperfeiçoando no decurso da história da salvação, na qual servem em relação à missão do Filho. E assim, na vinda gloriosa e consumadora de Cristo, alcançarão a perfeição última, global, quando Cristo “Se submeterá Àquele que tudo Lhe submeteu (o Pai), para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Quanto à missão do Espírito Santo, no entanto, precisamos ainda levar em consideração o fato de que esta missão é missão conjunta com a do Filho. Isto vale apenas com relação ao envio das duas Pessoas divinas aos *homens*? Podemos afirmar que vale também para os santos anjos, como vamos ainda explicitar. No entanto, a missão do Espírito Santo está para eles como no primeiro plano.

Os *homens*, por sua vez, têm em primeiro lugar o contato com o Filho, já pelo fato de o Filho Se fazer homem. Igualmente, eles não podem receber o Espírito Santo a não ser pela obra redentora de Cristo, que, por assim dizer, abre ao Espírito Santo o caminho para dentro dos corações humanos (cf. Jo 7,39). E eles receberão a perfeição última, quanto à missão do Espírito Santo, apenas no final da sua caminhada de seguimento de Cristo nesta terra, sendo que todos juntos chegarão à perfeição última, global, apenas na vinda gloriosa de Cristo. Considerando ainda o fato de que a missão do Filho e do Espírito Santo é missão *conjunta*, é preciso reconhecer que, para os homens, não há união salvífica com Cristo sem a missão do Espírito Santo (cf. Cat. 690). Porém, vale o que acima foi constatado. Além disso, na missão conjunta do Filho (encarnação) e do Espírito Santo, primeiro (encarnação, vida de Jesus na terra) é

¹⁴¹ Cf. o que foi exposto acima a esse respeito nas pp. 171-184.

o Filho quem está no primeiro plano: pode-se exprimi-lo com a fórmula “o Espírito Santo em Cristo”; com o Pentecostes (tempo da Igreja), quer dizer, depois de não haver mais a presença visível de Jesus (Ascensão aos Céus), a fórmula pode ser esta: “Cristo no Espírito Santo”; Ele vem no Espírito Santo, mas a Igreja não é esposa e corpo do Espírito Santo e, sim, de Cristo.

b) A união de anjos e homens em Cristo e sua consumação pela Eucaristia

Como, então, são unidos anjos e homens pelas duas missões divinas? Como chega esta união à consumação? É o que precisa ainda ser esclarecido.

α) A questão da pertença dos santos anjos à Igreja, Corpo e Esposa de Cristo

Não há dúvida de que a união dos homens pela missão conjunto do Filho e do Espírito Santo se chama “Igreja, Povo de Deus, Corpo-Esposa de Cristo, Templo do Espírito Santo”. Vimos também que a consumação da união de anjos e homens em Cristo é a de ambos serem a “esposa do Cordeiro”, o Corpo de Cristo.

Os santos anjos pertencem, podem pertencer ao Corpo de Cristo ou, como na teologia se tornou costume dizer, ao “Corpo místico de Cristo”? A resposta a esta pergunta tem por base os elementos essenciais que constituem o Corpo místico de Cristo.

O Corpo de Cristo é constituído pela união dos membros deste Corpo com Cristo e em Cristo. Ora, Cristo é a **“Cabeça”** também dos santos anjos. Também eles **recebem de Cristo o Espírito Santo** e as graças de transformação para isso (graça santificante, etc.). Há nisto uma diferença, sem dúvida: ainda que reconheçamos que Cristo *mereceu* para os anjos a graça e a glória (o dom do Espírito Santo)¹⁴², Ele não morreu pelos santos anjos. O empenho por eles não foi, como para os homens, daquela maneira mais profunda, de todo especial, sendo a suprema revelação do amor misericordioso de Deus. Para merecer aos santos anjos a graça,

¹⁴² Se não se quiser reconhecer isso, dizendo que Cristo não mereceu aos anjos a graça e glória “substancial”, deve-se, pelo mínimo, afirmar que Ele mereceu *para Si mesmo* (como homem) ser a origem da graça e glória de todas as criaturas, também, portanto, dos santos anjos, de modo que a graça e glória deles *se tornaram* “de Cristo”, o mais tardar a partir da Sua glorificação.

Cristo não precisava sofrer as consequências do pecado, mas apenas estar em “estado de caminhada”, realizando atos de amor meritório, por serem atos livres, sem ser aquele amor sofredor, sofrendo por causa do pecado daqueles com os quais Se fez solidário. Mas esta diferença não impede que também os santos anjos pertençam ao Corpo de Cristo.

Deste modo, *o mesmo e numericamente idêntico Espírito Santo* está nos homens e nos anjos. Igualmente, o amor teologal (cf. *Rm 5,5*) é *especificamente o mesmo* em uns e outros. Portanto, quanto à união espiritual (união pelo Espírito Santo, pela graça santificante, o amor, etc.) os santos anjos podem perfeitamente pertencer ao Corpo de Cristo.

Os santos anjos não têm a **mesma natureza** de Cristo. Ele Se fez homem e não anjo. É este um obstáculo? Não, propriamente. Em primeiro lugar, a expressão paulina, chamando Cristo de “Cabeça” e os cristãos de “membros” ou “Corpo”, não se deve entender como se a palavra “Cabeça” aplicada a Cristo significasse que Ele é um dos membros do corpo, a saber, a cabeça, enquanto os outros são outros membros do mesmo corpo. Ser “Cabeça” significa, nas Cartas aos Colossenses e aos Efésios, estar acima dos outros e ser origem (de vida, participação da vida divina).¹⁴³ Se o Apóstolo tivesse como fundo da sua concepção a idéia de cabeça como um dos membros do corpo, não poderá chamar a Igreja de “Corpo de Cristo”, pois não se diz que todo o corpo, com exceção da cabeça, é o corpo “da cabeça”. Por isso, para ser membro do “Corpo de Cristo” não é absolutamente necessária a “conformidade na natureza” com Cristo, ou seja, ter a natureza humana.

A Igreja é o Corpo de Cristo como Sua “Esposa”. E o Filho de Deus é o Esposo da Igreja exatamente como Aquele que assumiu a natureza humana, a mesma natureza da esposa. De fato, as núpcias humanas requerem a mesma natureza dos nubentes. Além disso, deve haver a diferença de sexo. Ora, as núpcias de Cristo com a Igreja são núpcias autênticas, mas não de modo humano-terrestre e, sim, de modo divino-celeste ou divino-humano. Por isso é possível também aos homens-*varões* pertencer à Igreja, *Esposa* de Cristo. De modo semelhante, o fato de os anjos não terem a mesma natureza específica de Cristo-homem não pode ser um impedimento absolutamente insuperável para fazer parte do mistério da

¹⁴³ Na primeira Carta aos Coríntios já se pode encontrar a concepção de “cabeça” como aquele que está acima enquanto é origem: *1Cor 11,3*, que deve ser entendido à luz dos versículos seguintes (vv. 4-12); cf. *Ef 5,23*! Quanto à interpretação de *1Cor 11,3*, veja-se H. SCHLIER, κεφαλή, em: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 678.

Igreja, Esposa, Corpo de Cristo. Existe, aliás, uma conformidade genérica na “natureza intelectual”.

No entanto, essa **não-conformidade específica na natureza** (“consustancialidade”¹⁴⁴) faz com que os santos anjos **não pertençam diretamente ao Corpo de Cristo**, não façam diretamente parte da Esposa de Cristo.

Apesar disso, é doutrina teológica tradicional que os santos anjos pertencem ao “Corpo místico de Cristo”. Pode-se constatar que “desde sempre, aos Padres foi familiar o pensamento da pertença dos anjos à Igreja, especialmente como espíritos servidores e protetores”¹⁴⁵. Particularmente, Santo Agostinho não deixou dúvida alguma de que, segundo ele, os santos anjos formam, juntamente com os homens, uma só Igreja.¹⁴⁶ Esta é também a doutrina de São Tomás de Aquino, que é seguida por seus grandes comentadores, até os dias de hoje.¹⁴⁷

A doutrina de São Tomás é a seguinte: anjos e homens são uma multidão de pessoas que se ordenam ao mesmo fim (a glória do gozo de Deus – *gloria divinae fruitionis*). Ora, chamamos metaforicamente (*similitudinariae*) de “corpo” a uma tal multidão, cujas diversas atividades e tarefas se ordenam a um só fim. Por isso, o “Corpo místico da Igreja” (*corpus Ecclesiae mysticum*) não se compõe apenas de homens, mas também de anjos.¹⁴⁸ Cristo é a Cabeça comum deste corpo. Mas, como pode existir um corpo homogêneo composto de homens e anjos, que se diferenciam segundo a espécie? A esta objeção São Tomás responde: até mesmo no corpo físico de um homem, os diversos membros e órgãos, considerados

¹⁴⁴ Cf. CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA: “consustancial ao Pai segundo a divindade e consustancial a nós segundo a humanidade” (DS 301).

¹⁴⁵ V. WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief*, em: H. SCHLIER – V. WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949, 55. Cf. também: ID., *Kirche und Kosmos*, em: E. EMONDS (ed.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 174s; J. RINNA, *Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius*, Roma 1940, 18-23; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. I. *Introductio Generalis*, Roma 1937, 111.

¹⁴⁶ Cf. a exposição da sua doutrina em: Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. III. *Essai de Théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969, 186-188.

¹⁴⁷ S. Tomás expõe sua doutrina ao responder à questão se Cristo, como homem, é também Cabeça dos santos anjos, e em seu comentário a *Ef* 1,22 (*STh*. III, q. 8, a. 4; *III Sent.*, 13, 2, 2, 1; *De Veritate* q. 29, a. 4; *Super Ep. ad Eph. Lect.* c. 1, l. 8; também em: *IV Sent.*, 49, 4, 4, onde trata da questão se os santos anjos são “Esposa” de Cristo).

¹⁴⁸ *STh*. III, q. 8, a. 4. O *corpus Ecclesiae mysticum* identifica-se com o *corpus Christi mysticum*; cf. *IV Sent.*, 24, 2, 1 sed contra; *STh*. III, q. 82, a. 1, ad 4.

em si, não são da mesma espécie.¹⁴⁹ Por isso, para os membros de um corpo não é necessária outra conformidade-concórdia do que um mútuo receber e ajudar em vista do mesmo fim.¹⁵⁰

A Igreja é também a “Esposa” de Cristo, sendo que, nas expressões “Esposa de Cristo” e “Corpo de Cristo”, se trata da mesma realidade, apenas expressa por conceitos diferentes¹⁵¹. Sendo assim, os santos anjos devem também fazer parte da “Esposa” de Cristo, ou seja, devem formar, juntamente com os homens, a “Esposa” de Cristo. É, de fato, o que São Tomás afirma, fazendo, porém, alguma distinção.

Ele diz: “O conceito *esposa* não cabe *tão propriamente* aos anjos como aos homens”¹⁵². Portanto, eles pertencem *propriamente* à “Esposa” de Cristo, mas falta-lhes algo que somente os homens têm e que parece algo importante. O que lhes falta é que não têm especificamente a mesma natureza de Cristo o Esposo, pois “exige-se entre o esposo e a esposa a conformidade de natureza, para que sejam da mesma espécie”¹⁵³. Por conseguinte, ele conclui: “Embora os anjos pertençam à unidade da Igreja, não são, no entanto, membros da Igreja, *enquanto* a Igreja é chamada esposa *pela conformidade da natureza*”¹⁵⁴. No entanto, uma vez que, na aplicação do conceito “esposa” à Igreja, se trata de um modo de falar figurativo e neste modo de falar não se exige uma concordância em tudo, não é de negar aos santos anjos a pertença propriamente dita à “esposa”

¹⁴⁹ Cf. *IV Sent.*, 49, 4, 4, ad 5.

¹⁵⁰ *Ibid.*: “Loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat.” Os teólogos de Salamanca, os “Salmanticenses” (*Cursus Theologicus. Tract. XXI. De Incarnatione*, Parisiis - Bruxellis 1878, 617; trata-se de: disp. 16, dub. 5, n. 74), acrescentam ainda o seguinte argumento: É verdade que anjos e homens se distinguem especificamente em sua natureza, mas no conceito da *potentia oboedientialis* estão especificamente unidos. Uma vez que o Corpo místico de Cristo é uma realidade sobrenatural, a unidade específica da *potentia oboedientialis* é mais decisiva do que a unidade ou distinção no ser natural.

¹⁵¹ Cf. Ch. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné*. III, 192s e 194.

¹⁵² S. TOMÁS, *IV Sent.*, 49, 4, 4: “Non *ita proprie* convenit angelis ratio sponsae sicut hominibus”. Ou ainda: “non potest simpliciter haberi quod angelis dotes non convenient; sed solum quod non *ita proprie* sicut hominibus” (*ibid.*).

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *IV Sent.*, 49, 4, 4, ad 1: “quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa *per conformitatem naturae*”.

de Cristo.¹⁵⁵ Mas quando se considera a solidariedade¹⁵⁶ que une os anjos com os homens – assim precisa o Cardeal Journet –, pode-se dizer que, “na medida em que os anjos formam com os homens um só Corpo místico, uma só Igreja, eles participam em sentido próprio do caráter esponsal, que este Corpo místico recebe imediatamente só das naturezas humanas”¹⁵⁷.

A doutrina acima exposta tem consistência¹⁵⁸, mas não vai até o fundo do mistério, ou seja, fica por demais em considerações gerais, sem levar devida ou suficientemente em consideração a *doutrina paulina* sobre a Igreja como Corpo e Esposa de Cristo. O que essa doutrina leva plenamente a sério é a doutrina paulina de Cristo como “Cabeça” também dos anjos, entendendo “cabeça” não apenas como “chefe”, o que, de fato,

¹⁵⁵ Cf. *IV Sent.*, 49, 4, 4.

¹⁵⁶ *A convenientia proportionis*, na linguagem de São Tomás.

¹⁵⁷ Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. III, 193. Também quanto à *visibilidade* do “Corpo” de Cristo, o autor expõe a mesma idéia.

¹⁵⁸ Encontra-se tal doutrina também em São Bernardo de Claraval, que, em seu comentário ao Cântico dos Cânticos, afirma que Cristo veio fazer dos santos anjos e dos homens uma só esposa Sua, “para que haja uma só esposa e um só esposo” (*Sermo* 27, n. IV, 6). “Sed sicut de diversis ovium gregibus unum facere voluit, ut sit unum ovile et unus pastor, ita cum haberet sponsam inhaerentem sibi a principio multitudinem angelorum, placuit ei et de hominibus convocare Ecclesiam, atque unire illi quae de caelo est, ut sit, una sponsa et sponsus unus” (SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* [*Obras completas*, V], Madrid 1987, 394).

Igualmente é digna de menção a teologia da “esposa” nos *Romances* de São João da Cruz, sobre o Evangelho “In principio erat Verbum”, acerca da Santíssima Trindade (S. JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, Fátima ⁴1977, 1045-1054). Ele explica a criação com o desejo do Pai de dar a Seu Filho uma esposa que O ame e participe da alegria do Pai por este Filho. Esta esposa se compõe de anjos e homens, formando uma única esposa (cf. *Romance* IV).

Um século mais tarde, no séc. XVII, Jean-Jacques Olier escreve: “É também sua intenção [intenção de Deus] unir estreitamente a Igreja do Céu e da terra. Por esta razão ele faz descer à terra a multidão misteriosa, que se une a nós, que, por assim dizer, nos liga a si e, assim, como que nos eleva à sua ordem, para formar um só corpo da Igreja do Céu e daquela da terra” (J.-J. OLIER, *Pensées choisies*, Gabalda ²1922, 172).

Citemos também um teólogo oriental, Simeão de Tessaloniki († 1429), que, depois de Nicolau de Kabasilas, é o teólogo mais importante da época bizantina tardia: “Depois de ter descido, ele mesmo comunicou este conhecimento, enviou-os [os Apóstolos] até os confins da terra e a partir dali juntou sua Igreja, que une com os anjos” (*Dialogus contra haereses*, n. 139, [em: PG 155,33-176] citado em: K. GAMBER, *Heilige Zeiten – Heiliger Raum*, Regensburg 1989, 79). A questão é, certamente, *como* se realiza esta união entre anjos e homens.

não corresponderia à doutrina de *Ef* e *Cl*. No entanto, o Apóstolo nunca chama os santos anjos de “corpo” ou “esposa” de Cristo. Vimos que isso faz parte da *consumação do “mistério de Deus”*, como nos é apresentada no Apocalipse. São Paulo, porém, nos faz entender que existe um processo dinâmico de unificação em Cristo, de homens e anjos, aliás, de todo o universo criado, de todas as coisas nos Céus e na terra. O que compreende este processo, quanto à união perfeita entre anjos e homens em Cristo?

β) A consumação da união de anjos e homens em Cristo pela Eucaristia

Examinando a doutrina de São Paulo, podemos reconhecer que a Igreja é o “Corpo de Cristo” devido a uma união “esponsal” com Ele, realizada já pelo banquete eucarístico, o qual é, deste modo, já uma certa antecipação do que, no Apocalipse, é chamado o “banquete das núpcias do Cordeiro”. Mas essa união eucarística é na própria vida da Igreja o ponto culminante de união com Cristo e dos cristãos entre si, e por isso, tudo na Igreja se ordena a ela. O mistério de união *começa* com a fê e o Batismo, a *entrada* na Igreja, e com a Confirmação, como aperfeiçoamento da graça do Batismo, e é *levado à consumação* pela *Eucaristia*. É mistério de união dos homens com Cristo e entre si, mas também com os santos anjos, que igualmente estão unidos a Cristo.

Sendo assim, **pelo Batismo e a Confirmação já se realiza uma união espiritual dos membros da Igreja com os santos anjos, em Cristo**. O Apóstolo Paulo faz entender isso mesmo em *Cl* 1,12. Ele exorta os cristãos em Colossas a dar graças ao Pai “que vos fez capazes de participar da herança dos santos na luz”. Os “santos na luz” são, mais provavelmente, os santos anjos. Esta é a interpretação melhor, que também se insere muito bem no contexto global da Carta aos Colossenses. “Os santos são – em analogia com uma concepção que se encontra em Qumran – os anjos. [...] A luz é o espaço para o qual Deus transferiu os fiéis e no qual ganharam a comunhão com os anjos”¹⁵⁹. O tempo do aoristo (ἰκανώσαντι) indica que se trata de um acontecimento não repetitivo: a entrada na Igreja, o Batismo. No Batismo foram arrancados do poder das trevas e transportados para o Reino do Filho amado de Deus (*Cl* 1,13) e assim receberam a participação na herança dos santos na luz. Ao se tornarem partícipes

¹⁵⁹ J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 47. Quanto à conexão com concepções em Qumran, cf. também N. KEHL, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossä*, em: *ZKTh* 91 (1969) 383-388.

da redenção de Cristo (v. 14), entraram, portanto, também em comunhão com os santos anjos.¹⁶⁰

No Batismo somos unidos a Cristo, nossa “Cabeça”, por uma união espiritual, recebendo em nós o Seu Espírito, que nos une a Ele, e assim ganhamos também uma união espiritual com os santos anjos, enquanto também eles estão unidos a Cristo, sua “Cabeça”, pelo mesmo e idêntico Espírito Santo. Esta união com os santos anjos – apenas implicitamente presente no Batismo, enquanto a renúncia ao demônio e à comunhão com ele pelo pecado é explícita – pode ser *formalmente explicitada e aprofundada* por uma consagração aos santos anjos.¹⁶¹ Como no caso da consagração à Mãe do Senhor, tal consagração é o fruto pleno do desenvolvimento da devoção a eles.

Ora, devemos considerar os dois dados apresentados e tirar uma conclusão:

- A união dos fiéis com Cristo e em Cristo, alcançada pelo Batismo e a Confirmação, é **levada à *consumação pela Eucaristia***, realizando-se por esta aquilo a que se destina a recepção do Batismo e da Confirmação.
- Pela recepção do Batismo e da Confirmação (união espiritual com Cristo e, n’Ele, com os outros membros da Igreja) **somos unidos espiritualmente também aos santos anjos**, podendo esta união ainda ser explicitada e aprofundada pessoalmente pelo fiel.

¹⁶⁰ Dentro do contexto polêmico da Carta aos Colossenses, essa afirmação significa: os colossenses adiram firmemente a Cristo; é assim que lhes é dada também a comunhão com os anjos. Em *Hb* 12,22, também é apresentada a entrada na Igreja como uma entrada na comunidade (de culto) também dos santos anjos; cf. J. LÉCUYER, *Ecclesia Primitivorum* (*Hebr* 12,23), em: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961 (*Analecta Biblica* 17/18), II, Roma 1963, 161-168. Conforme o autor da Carta aos Hebreus, o culto cristão leva os fiéis (agora ainda na fé e na esperança) para além da cortina, para o santuário celeste, onde entrou o verdadeiro Sumo Sacerdote, e onde os anjos, numa reunião festiva (πανίγυρις), juntamente com todos os santos, celebram o culto verdadeiro. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel m Kultus*, Leipzig 1935, trata exatadamente este tema.

¹⁶¹ O mesmo vale em relação à nossa união com Maria, a Mãe do Senhor e nossa Mãe espiritual. Quanto à consagração aos santos anjos, cf. W. WAGNER, *Consecrations to the Holy Angels. A Theological and Historical Study*, em: *Sapientia Crucis* 2 (2001) 57-84; *Sap. Crucis* 3 (2002) 89-156.

- Conclusão: **Pela recepção da Santíssima Eucaristia**, pela “união eucarística” com Cristo, **nossa união com os santos anjos pode ser levada à consumação**.

Nesta altura, é preciso considerar ainda a seguinte distinção:

Pelo Batismo e a Confirmação, nós, sendo unidos a Cristo pelo Espírito Santo, entramos também em união com os santos anjos, exatamente porque estes também estão unidos a Cristo no mesmo Espírito. Trata-se, portanto, essencialmente, da **mesma união espiritual com Cristo**, enquanto se realiza, como dissemos, por uma certa “participação do Espírito Santo”.

Pelo banquete eucarístico, pressuposta a união com Cristo pela “participação do Espírito Santo”, nossa união com Cristo é consumada por um vínculo substancial, por uma certa **“participação do corpo de Cristo”**. Ora, os santos anjos não possuem este vínculo com Cristo, pois isto é algo **essencialmente diferente da união espiritual com Cristo** no Espírito Santo; é algo diferente da visão imediata de Deus (Pai, Filho e Espírito Santo). De resto, nesta união com Deus não pode haver, para os santos anjos, um aumento, uma intensificação, uma verdadeira novidade. A nossa união eucarística, porém, é algo diferente, é uma verdadeira novidade em comparação com aquela união espiritual com Deus. Além disso, essa união eucarística é o fator decisivo para a Igreja ser verdadeira, embora misteriosamente, o “Corpo” de Cristo, a “Esposa” de Cristo.

Por conseguinte, se Deus não der aos santos anjos participar da nossa união eucarística com Cristo,

- a nossa união com os santos anjos em Cristo não será globalmente perfeita, bem como a união dos santos anjos com Cristo não alcançará a perfeição última possível na linha do seu aperfeiçoamento no “seguimento de Cristo”;
- os santos anjos não farão propriamente parte da “nova Jerusalém”, enquanto é “a esposa do Cordeiro”, enquanto é a realização das “núpcias do Cordeiro”, do “banquete das núpcias do Cordeiro”. Os santos anjos, portanto, não farão propriamente parte do “Corpo de Cristo”, que é a Igreja.¹⁶²

¹⁶² A doutrina acima exposta da pertença, propriamente dita, dos santos anjos ao Corpo, à Esposa de Cristo, não presta alguma atenção ao fator decisivo para a Igreja ser Esposa e Corpo de Cristo: a Eucaristia, a união eucarística com Cristo.

Mas é mesmo possível que também os santos anjos sejam unidos a Cristo à semelhança da nossa união eucarística com Ele? Certamente não se trata de os anjos receberem o sacramento da Eucaristia. Trata-se da “realidade” da Eucaristia, da “*res tantum*”, na terminologia escolástica, e que é a **“unidade do Corpo místico de Cristo”**¹⁶³ ou simplesmente “o Corpo místico de Cristo”¹⁶⁴, enquanto este é constituído e edificado, em última análise, pela união eucarística.

São Tomás, que, com razão, afirma que os santos anjos não podem receber o sacramento, responde, no entanto, à afirmação de que o “pão dos anjos” (*Sl* 78,25) é “o Corpo de Cristo, que é verdadeiramente o alimento dos anjos”:

Cristo é chamado alimento dos anjos segundo a divindade, enquanto alimenta os anjos; e segundo a humanidade, enquanto a ele desejam os anjos perscrutar¹⁶⁵, 1 Petr 1; não, porém, segundo a conformidade específica da natureza.¹⁶⁶

São Tomás refere a palavra petrina em conformidade com a tradução da Vulgata, indicando o próprio Cristo como objeto do desejo de perscrutar. Sem entrarmos na questão o que o Doutor angélico entende exatamente pelo desejo dos santos anjos de conhecer profundamente a Cristo segundo a Sua humanidade, digamos logo que, segundo o texto original grego, o objeto do desejo dos santos anjos é a “salvação” dos cristãos, a qual, como sabemos, consiste na união-comunhão com Cristo (e, neste sentido, São Tomás, seguindo a Vulgata, afirma o que corresponde afinal ao sentido do texto petrino). Aquilo que os santos anjos desejam perscrutar é, por conseguinte, a união dos homens com Jesus Cristo, Seu Redentor crucificado e ressuscitado (cf. *IPd* 1,11).¹⁶⁷ Isto está na linha daquele aperfeiçoamento dos santos anjos no seguimento de Cristo, que acima já

¹⁶³ Cf. S. TOMÁS, *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, q. 1. A teologia escolástica distingue entre “*sacramentum tantum*” (só o sacramento, isto é, o sinal sacramental), “*res et sacramentum*” (realidade-efeito e sinal) e “*res tantum*” (só a realidade-efeito, isto é, a graça sacramental).

¹⁶⁴ Cf. S. TOMÁS, *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, q. 1: “... *res tantum*, quod est Corpus Christi Mysticum, quia ex hoc quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere”.

¹⁶⁵ *prospicere*, segundo a tradução latina.

¹⁶⁶ *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, q. 5, ad 1.

¹⁶⁷ Segundo São Paulo, o mistério de Cristo é o mistério da “multiforme sabedoria de Deus”, mas que é dada a conhecer aos anjos por meio da Igreja (cf. *Ef* 3,10).

expusemos, e que não se efetua sem os homens, mas através dos homens, em conformidade com a afirmação paulina de *Ef* 3,10. Ora, a união dos homens com Cristo, na Igreja, chega ao seu ponto culminante na e pela Eucaristia. Por isso somos levados a concluir que, afinal, **os santos anjos têm o desejo de penetrar no segredo da união eucarística dos cristãos com Cristo**.¹⁶⁸ E, mais uma vez o digamos, este “conhecer-penetrar” não pode ser algo puramente “teórico”, um conhecer em Deus, na visão de Deus, mas um **conhecimento experimental**, um certo **participar**, uma vez que se trata não de uma verdade mais ou menos abstrata, mas de uma união concreta entre pessoas. É evidente que deve ser algo que não está já incluído na visão imediata de Deus; algo que os homens, os cristãos, têm, mas que os santos anjos não têm, pelo menos não têm já. Por outro lado, deve existir a possibilidade de os santos anjos conseguirem satisfazer esse desejo. Com efeito, os santos anjos – já se encontrando na visão beatífica de Deus, sendo a sua vontade totalmente confirmada em Deus – não podem ter desejos que não sejam conforme a vontade de Deus e que, por isso, não poderão ser satisfeitos, pois seriam desejos “vãos”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Na Liturgia de São Marcos, o desejo dos santos anjos parece ser entendido em relação à Eucaristia, pois na primeira das orações do sacerdote antes da S. Comunhão, o sacerdote diz que Deus dá aos fiéis “aquilo que os anjos desejam ver” (no contexto, fala do “alimento celeste e imortal”) (cf. *Die Griechische Markusliturgie*, em: *Griechische Liturgien (Bibliothek der Kirchenväter, II,77)*, Kempten - Muenchen 1912, 181s).

Narses de Edessa (séc. V) afirma que a Eucaristia é o alimento que anjos e homens são convidados a tomar. Ele escreve: “Feliz aquele que tem o coração puro, no momento em que são consagrados os mistérios tremendos do Corpo de nosso Senhor. Os anjos do Céu julgam muito afortunados os filhos da Igreja que se tornaram dignos de receber o corpo e o sangue de Jesus Cristo nosso Senhor. [...] Quem é aquele que voluntariamente rejeitaria este alimento, ao qual são convidados os anjos e os homens?” (*I Padri vivi. Commenti patristici al Vangelo domenicale. Solennità e Feste*, Roma 1982, 233. Nesta obra (p. 433), Narses é descrito como segue: “Escritor siríaco de tendência nestoriana, ligado à escola teológica de Edessa, autor de numerosas homilias, tratados e poemas. Foi chamado ‘língua do Oriente’ e ‘porta da religião cristã’.”)

No Ocidente, encontramos algo semelhante na conhecida obra “Imitação de Cristo”. O autor, falando do banquete eucarístico, diz que “os santos anjos comem conosco, mas com suavidade mais feliz”: “Gratias tibi, Creator ac Redemptor hominum, qui [...] tuum sanctissimum corpus et sanguinem proposuisti manducandum: laetificans omnes fideles convivio sacro, et calice inebrians salutari; in quo sunt omnes deliciae paradisi: et epulantur nobiscum angeli sancti, sed suavitate feliciori” (THOMAS A KEMPIS, *De Imitatione Christi*, lib. 4, c. 11, n. 4).

¹⁶⁹ No entanto, não se exige, de modo algum, que os santos anjos saibam de antemão como o desejo será satisfeito e, sobretudo, plenamente satisfeito, pois nisso pode haver um processo de crescimento. Com efeito, Deus é sempre maior do que Sua criatura,

Quando este desejo será satisfeito? O Apóstolo Pedro não responde a esta pergunta; apenas fala do desejo. Em todo caso, já que o mistério da união de todas as coisas em Cristo, ou, em termos do Apocalipse, a “consumação do mistério de Deus” se fará através de um processo dinâmico rumo a esta consumação, o mencionado desejo dos santos anjos deverá estar plenamente satisfeito quando se realizar aquela consumação do mistério de Deus pelas “núpcias do Cordeiro”.

No entanto, voltamos à pergunta feita anteriormente: é pensável uma participação dos santos anjos na união que os homens podem ter com Cristo pelo banquete eucarístico? Certamente, a união com Jesus Cristo por uma certa “participação do corpo de Cristo” é *diretamente* apenas para os homens. (Porém, já vimos que isto não vale somente para este caso.) De fato, a união eucarística é união de substância humana com substância humana e, assim, de corpo com corpo. Os santos anjos não têm corpo.¹⁷⁰ Porém, a união eucarística não se limita à dimensão corporal; é uma **união global**. É, na verdade, uma união com o *corpo* de Cristo, não somente uma união espiritual; é, como dissemos, uma certa “participação do corpo de Cristo”. Mas, como nos mostrou a análise do mistério da união eucarística, essa união não se realiza de um *modo* “material”, “corporal”. Aquela força unitiva, que identificamos com a “graça sacramental”, é uma **força espiritual e, promanando do corpo de Cristo, penetra a alma** do comungante (o que significa transformação) e daí deriva ao corpo.

Ora, é pensável que esta força espiritual penetre também o anjo. O acesso do anjo a esse mistério de união com Jesus Cristo é totalmente espiritual: o santo anjo está já numa união espiritual com Jesus Cristo, enquanto este é Pessoa divina: o santo anjo tem a visão imediata de Deus Filho; ele também tem uma união espiritual com Jesus Cristo, enquanto de Cristo, não apenas como Deus mas também como homem, recebe (recebeu) o Espírito Santo (Cristo é a “Cabeça” do anjo). Mas a união com Cristo por uma “participação do corpo de Cristo” não é simplesmente uma continuação na linha dessas uniões. Nestas uniões trata-se de uma união que se realiza através de um *ato* da pessoa criada (na base de uma transformação divinizante da pessoa), pelo qual ela atinge a própria Pessoa

também em doar; é sempre maior do que a criatura pode excogitar, a não ser que Deus lho revele.

¹⁷⁰ Aqui se vê a razão da insistência, por exemplo, de São Tomás em dizer que os santos anjos não têm a *conformitas naturae in specie*, a conformidade específica da natureza com Cristo.

divina, isto é, no nosso caso, a Pessoa do Filho encarnado; a bem-aventurada união do santo anjo com Deus, pela qual Deus mesmo está nele e o penetra totalmente, consiste numa “fusão intencional”¹⁷¹, isto é, através do ato do intelecto sobrenaturalmente aperfeiçoado pela “luz da glória”. Aquela outra união com Cristo – pressupondo a união com Cristo *no Espírito Santo* e tendo sua razão de ser e seu significado somente dentro desta união – não é através de atos, mas é, de alguma maneira verdadeira, uma **união “substancial”**: pela “força espiritual” que promana da *substância* humana de Cristo; assim há união de duas substâncias sem ser união substancial no sentido de formarem uma só substância. Ora, não se pode dizer que seja algo impossível, contraditório ou inconveniente que o santo anjo possa também ser agraciado por uma tal união com Jesus Cristo, uma vez que ela se realiza através de uma “força espiritual”. Mas, deste modo, haveria realmente uma união do santo anjo com Jesus Cristo, também segundo a *natureza humana* d’Ele. Mas é exatamente isto que seria **a perfeição última, insuperável de união do anjo com Cristo e, em Cristo, com os homens** – união *global*! E o desígnio eterno de Deus não é que homens e anjos sejam unidos em Cristo, formando um certo reflexo do mistério da união divina trinitária?

Ora, a união que chamamos de “união eucarística” é, como mais acima já explicamos, um **reflexo do mistério de união divina trinitária**, enquanto é uma **união “interpessoal substancial”**. A união em Deus é uma união entre três Pessoas distintas, uma união *interpessoal*, mas, ao mesmo tempo, *substancial*, no sentido mais forte da expressão: as três Pessoas são uma só substância ou natureza divina; a comunhão entre elas é *total*. A união interpessoal entre pessoas criadas ou entre pessoa criada e Pessoa divina não pode ter essa perfeição absoluta. A comunhão não pode ser total. Porém, pode imitar – de um modo como somente o amor divino o pode realizar – o caráter “substancial” da união trinitária, enquanto aquela união de pessoas é também união de substância com substância e substância em substância.¹⁷² Esta união “interpessoal substancial” entre

¹⁷¹ Cf. A. PATFOORT, *O mistério do Deus vivo*, Rio de Janeiro 1983, 85: “... *uma espécie de fusão do homem e de Deus*, não na substância, nem na consciência, mas na *ordem intencional*”.

¹⁷² O mesmo vale para “natureza”, de modo que Santo Hilário de Poitiers – escrevendo contra os arianos que negavam a divindade de Cristo – podia usar a verdade da nossa união ou unidade “natural” com Cristo pela Santíssima Eucaristia como argumento em defesa da união “natural” entre Cristo e Deus Pai: a união entre Cristo, o Filho de Deus, e Deus Pai não é apenas de conhecimento e amor, mas é realmente “natural” (tem uma só natureza com

as pessoas criadas, por sua união interpessoal substancial com Cristo, é, portanto, a consumação plena da sua união em Cristo e, pelo vínculo da união hipostática, em Deus, refletindo a união divina trinitária. “Para que sejam um *como Nós somos um*”.

Será que os santos anjos ficam fora desta *consumação* da união em Cristo? Não pertencerão verdadeira e plenamente à “Esposa de Cristo”, ao “Corpo de Cristo”, sendo verdadeiramente incluídos nas “núpcias do Cordeiro”? Será que Deus não vai querer realizar aquela união *consumada*, a mais perfeita, dos homens e anjos em Cristo, em Deus? – o reflexo mais perfeito do mistério de união-comunhão divina no universo das criaturas intelectuais? Não será que é também e exatamente aqui que se pode aplicar aquele princípio teológico que diz: “*Potuit, decuit, ergo fecit*” ou “*potest, decet, ergo facit vel faciet*”. “*Potest*”, Ele pode: vimos esta possibilidade; “*decet*”, é conveniente: vimos as razões. Por que Deus ia querer uma união menos perfeita das criaturas com Ele e, n’Ele, entre si, já que tudo que Ele vem realizando na história da salvação tem esta união por meta? Ao criar o primeiro anjo, Deus já teve este fim diante de Seu olhar: as “núpcias do Cordeiro”. Não vai querer realizá-las com a máxima perfeição, espelhando o Seu mistério nas criaturas: o Amor? “*Ergo facit vel faciet*”, por conseguinte, não vemos razão suficiente para duvidar que Ele faz ou fará.

6. A participação da criação material na união perfeita de anjos e homens em Cristo

O desígnio eterno de Deus é de unir *todas as coisas* em Cristo, não somente anjos e homens, mas também as criaturas meramente materiais (cf. *Ef* 1,10). Por isso, também a criação material deverá participar da união de anjos e homens em Cristo. Do contrário, faltaria ao reflexo do mistério da união divina trinitária no universo criado um aspecto: são *três* os tipos de criaturas que são unidos em Cristo. Vimos que os homens e os anjos têm uma relação especial de semelhança com o Filho e o Espírito Santo, respectivamente, como Pessoas divinas *procedentes*. Mas existe também a criação material, não-pessoal. Quando se vê algum reflexo de Deus-Trindade no universo criado, com sua divisão em *três* tipos de criaturas, pode-se relacionar a criação material particularmente com o

o Pai), já que a união de Cristo conosco é “natural” (não apenas união de conhecimento e amor), e isto pela Encarnação e pela Eucaristia. A argumentação de Santo Hilário baseia-se nas palavras de Jesus no Evangelho de São João (cf. *De Trinitate*, l. 8, c. 10-17).

Pai.¹⁷³ Por conseguinte, somos levados a **reconhecer na união de anjos, homens e criação material em Cristo algum reflexo criatural da união trinitária em Deus**. Como entender esta união, quando se trata também da criação material? E para essa união, a Eucaristia também tem um papel importante a desempenhar?

Uma vez que as criaturas individuais que compõem a criação material não são pessoas, esta criação material apenas pode *participar* do mistério de amor que é a união interpessoal segundo o modelo divino de amor e união interpessoal. Como pode participar? Certamente por uma **transformação** sua de acordo com a transformação do corpo das pessoas humanas, a qual acontece devido à sua união-conformação com Jesus Cristo, com Seu corpo.

Com efeito, existe uma íntima ligação entre a criação material e o homem, bem como também os santos anjos não estão sem qualquer ligação com a criação material, que é confiada também à sua administração. No entanto, os anjos, por sua natureza, não têm nenhuma união com a criação material, mas apenas um agir sobre ela.¹⁷⁴ A ligação dos homens, ao invés, é a de solidariedade e união, pois ele faz parte não apenas do universo espiritual (com sua alma espiritual), mas também do material (com seu corpo material). Sendo ele a unidade substancial de espírito e matéria, em sua pessoa a matéria se torna “pessoal”, no sentido de fazer parte essencial da pessoa, exatamente por estar unida ao espírito formando com ele uma só substância. Este fato indica uma certa **“abertura” da matéria como tal ao espírito**, uma abertura que, na consumação escatológica, certamente será levada a uma perfeição última.

Mas, ainda antes dessa consumação escatológica e já simplesmente do ponto de vista da sua natureza, o homem, com a matéria que é seu corpo, está em um constante intercâmbio com a criação material ao seu redor. Ele partilha possibilidades de união que há entre criaturas materiais, como é a *união de duas realidades materiais com o resultado de um novo indivíduo material* (no caso do homem é a “geração”), bem como aquela união entre dois indivíduos materiais que se realiza pela *alimentação* (cf. Gn 1,29; 9,3): um indivíduo material (o alimento) é transformado no outro (o que se alimenta).

¹⁷³ Assim o faz A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, 46.

¹⁷⁴ Cf. S. TOMÁS, *STh.* I, q. 51; q. 110.

Além disso, segundo *Gn* 1,1-2,4, a criação material **se ordena ao homem** como a um fim (orientação teleológica), bem como é **solidária com a sorte do homem**. Com efeito, por causa do pecado do homem, a criação material cai sob a maldição divina, que significa o contrário da bênção, a qual é dom de vida (cf. *Gn* 3,17s; 8,21s; 9,8-17; *Rm* 8,20). A libertação dessa maldição ou da “escravidão da corrupção” (*Rm* 8,21) está, por isso mesmo, ligada à libertação dos homens como “filhos de Deus”, está unida e depende da “redenção do nosso corpo” (v. 23). Deste modo, “a criação inteira com-geme e com-sofre as dores de parto até o presente” (v. 22); ela geme e sofre *com o homem*. Assim “a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus” (v. 19), “para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus” (v. 21).

Participar da plena redenção do corpo humano, da sua glória, esta é, segundo São Paulo, a “expectativa” da criação material. Na verdade, como acima vimos, também a criação material é destinada a fazer parte do mistério de união de homens e anjos com Cristo e em Cristo, sendo a “Esposa” e o “Corpo” de Cristo. Quando, por isso, os homens forem perfeitamente “Corpo de Cristo” – o que são, decisivamente, pela “participação no Corpo de Cristo” –, também a criação material será perfeitamente unida com Cristo e, em Cristo, com os homens e também os anjos. Aquela “abertura” da criação material ao espírito terá sido levada à perfeição última, em conformidade com o “corpo espiritual” dos homens (cf. *1Cor* 15,44). Isto significa que a união da criação material com os homens e com o homem Jesus Cristo será muito mais profunda do que atualmente possa parecer possível.

Ora, também nisso a Santíssima Eucaristia tem certamente um papel decisivo¹⁷⁵. Dissemos que toda a criação (anjos, homens, criaturas pura-

¹⁷⁵ Para o Papa Bento XVI, isso é claro. Falando do significado do pão na liturgia eucarística, ele diz: “Assim começamos a compreender porque o Senhor escolhe este pedaço de pão como símbolo seu. A criação com todos os seus dons aspira para além de si mesma a algo de maior. Além da síntese das próprias forças, além da síntese também de natureza e de espírito que, de certa forma, sentimos no pedaço de pão, a criação inclina-se para a divinização, para as santas núpcias, para a unificação com o próprio Criador” (Id., Homília na S. Missa na Solenidade de Corpus Christi, em: *ORP* (24 de junho de 2006), p. 3).

Igualmente, o Papa João Paulo II afirmou: “O sinal sacramental por excelência das últimas realidades, já antecipadas e actualizadas na Igreja, é a Eucaristia. [...] Na Eucaristia o Senhor ressuscitado está realmente presente e, n’Ele, a humanidade e o universo assumem o selo da nova criação. Na Eucaristia são pregustadas as realidades definitivas e o mundo começa a ser aquilo que será por ocasião do advento final do Senhor” (Id., Alocução da

mente materiais) deverá ser “Corpo de Cristo”, e o poderá ser por uma certa “participação do corpo de Cristo”. Como isso pode acontecer com a criação material? Pelo que vimos até agora, é de supor, logo de início, que será em conexão com os homens, isto é, com a união dos homens com Cristo e em Cristo.

De fato, Jesus Cristo, para Se unir aos homens e fazer deles o Seu “Corpo” (por uma união “esposal” com eles), desce, por assim dizer, até o nível da criação material, “serve” o homem à maneira como o faz a criação material: Ele faz-Se *alimento* do homem. Para isso, Ele “atrai” (cf. Jo 12,32) a Si uma parte da criação material, atrai-a de tal modo que **a transforma totalmente em Si mesmo**. A “transubstanciação” eucarística não é um aniquilamento do pão e do vinho, mas verdadeiramente uma “transformação”, isto é, uma mudança de toda a substância do pão e do vinho na substância humana de Cristo. Real e verdadeiramente, uma criatura material se torna o corpo do Filho de Deus encarnado. O pão e o vinho não são toda a criação material, mas apenas uma pequena parte dela. No entanto, têm *função representativa* com relação a toda a criação material. “No pão e no vinho que levamos ao altar, toda a criação é assumida por Cristo redentor para ser transformada e apresentada ao Pai”¹⁷⁶. A transformação no corpo (individual) de Cristo, que se realiza com o pão e o vinho na Celebração Eucarística, **é o modelo originário e a causa mediadora da transformação de toda a criação material no “Corpo de Cristo”**¹⁷⁷. Esta transformação não é a mudança da criação material

Audiência geral de 2.12.1998, em: *ORP* (5 de dezembro de 1998), p. 20. Em outro lugar, ele fala de uma “potencialidade eucarística” do mundo criado: “O mundo criado [...] tem em si uma potencialidade eucarística: ‘ele está destinado a ser assumido na Eucaristia do Senhor, na sua Páscoa presente no sacrifício do altar’ (*Oriente lumen*, 11)” (Audiência de 27 de setembro 2000, em: *ORP* [30 de setembro de 2000], p. 12).

¹⁷⁶ BENTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 47. V. Warnach expõe o aspecto cósmico da Eucaristia, devido à função representativa de pão e vinho, da seguinte maneira: “Muito mais eficiente do que nos demais sacramentos e nos sacramentais (benedictiones et consecrationes) manifesta-se a consagração na Eucaristia, porque aqui o próprio alimento terrestre é mudado em celeste, e porque aquilo que acontece com pão e vinho, devido à transubstanciação, significa já uma antecipação simbólico-real daquela transformação escatológica que, na parusia do Senhor, há de ser efetuada no cosmo inteiro, sendo transformado em ‘novos céus’ e ‘nova terra’” (V. WARNACH, *Kirche und Kosmos*, em: E. EMONDS (ed.), *Enkainia*, Düsseldorf 1956, 201s).

¹⁷⁷ É certamente uma autêntica intuição de fé cristã, quando Teilhard de Chardin liga tão fortemente a progressiva espiritualização ou “cristificação” da matéria à Eucaristia e a deduz da posição de Cristo na Eucaristia (“eucaristização” de toda a criação) (cf. Pierre

inteira no corpo individual de Cristo, como é o caso da transubstanciação eucarística de pão e vinho. Esta, aliás, não tem seu fim em si mesma: ela se destina à atualização do Sacrifício redentor de Cristo e à união consumada de Cristo com os homens para realizar, manter e aperfeiçoar o mistério da Igreja como Corpo de Cristo. E ela não dura indefinidamente, ou seja, para sempre. Mas ela mostra, entre outras, duas coisas:

- o quanto Jesus Cristo quer *inserir a criação material em Sua mais íntima e profunda união com os homens*¹⁷⁸, no mistério, portanto, de eles serem “Corpo de Cristo”; e isto se estende também aos santos anjos.
- *quão profundamente* Ele quer *transformar também a criação material* para uni-la a Si mesmo e com as criaturas intelectuais.

Quanto ao primeiro aspecto, podemos constatar que, por isso, Jesus escolheu justamente aquele caminho que, já no nível das capacidades e acontecimentos naturais, é a realização da maior união do corpo humano com a criação material ao seu redor: a alimentação, pela qual o homem transforma uma criatura material em sua própria substância corporal.

A transformação de toda a criação material para ser, em união com os homens, Corpo de Cristo, não é a dissolução de toda a criação material (não “personalizada” nas pessoas humanas) no corpo de Cristo. Pois também com relação às criaturas materiais o mistério de união deverá ser uma certa *imagem da união divina trinitária*: a união consumada não pode significar a dissolução de toda a distinção, de todo o ser próprio, mas a sua perfeição última por **uma transformação unitiva em Cristo, em Deus**. Esta transformação já se iniciou, mas está em processo de realização rumo à consumação final. Também para a criação material, essa

TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin. Essai de vie intérieure*, Paris 1957; Id., *Hymne de l'univers*, Paris 1961). Também outros teólogos, como o Cardeal Scheffczyk, concordam, no essencial, com isso. Scheffczyk escreveu: “A imagem de Cristo como ‘hóstia cósmica’ quer dizer que, em consequência da transformação eucarística, Cristo transforma lentamente a criação, como que através de uma transubstanciação cósmica, e a eleva rumo à consumação. Embora esta idéia não possa ser provada pelas ciências naturais e também teologicamente deva ser mantida dentro de certos limites, ela está certa em seu núcleo crente, a saber: a transformação eucarística faz avançar também o mundo material em seu caminho de consumação” (L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 280s).

¹⁷⁸ Com efeito, pão e vinho não são aniquilados, mas *transformados*, embora esta transformação seja tão profunda que muda a própria substância em outra; é o pão ou o vinho radicalmente *transformado*.

transformação unitiva – união com Cristo e, em Cristo, com os homens e os anjos – deve ser uma certa “participação do corpo de Cristo”, em conformidade com a dos corpos humanos.

III. Conclusão final

O “mistério de Cristo” consiste em uma certa extensão do mistério de autocomunicação e comunhão em Deus-Trindade: a geração do Filho por parte do Pai e a processão do Espírito Santo por parte de Pai e Filho (autocomunicação integral) e a comunhão total entre as três Pessoas divinas. O “mistério de Cristo” é, como realização do designio eterno de Deus, a *missão conjunta do Filho e do Espírito Santo*. A consumação deste mistério é a união de todas as criaturas em Cristo, segundo o modelo divino trinitário e através da Eucaristia.

Uma certa “extensão” do mistério de Deus-Trindade – sendo mistério de amor, de união (que é comunhão total) – não poderia senão ser também um mistério de *amor*, de *união-comunhão*. É união *vertical e horizontal*, união das criaturas com Deus e, em Deus, entre si mesmas. Nisto, a união vertical é a união fundamental; sem esta não se poderia realizar a união horizontal, como a haste vertical da cruz de Cristo sustenta a haste horizontal. O fim da missão conjunta (distinta e inseparável) do Filho e do Espírito Santo pode-se, portanto, indicar de duas maneiras:

- a união perfeita das criaturas **com** Deus-Trindade (união com cada uma das três Pessoas divinas ou, conforme a posição de cada uma delas na vida trinitária, união com o Pai, pelo Filho, no Espírito Santo);
- a união perfeita das criaturas – de anjos e homens e também, à sua maneira, da criação meramente material – **em** Deus-Trindade (união em Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo, ou união em Deus Pai, em e por Cristo, no Espírito Santo).

Os dois aspectos (união “*com* Deus” e “*em* Deus”) não se excluem nem estão em concorrência um contra o outro, mas o segundo aspecto pode ser indicado como fim (cf. *Ef* 1,10; *Jo* 17,21.22s), enquanto resulta do primeiro aspecto, ou seja, enquanto tem o primeiro aspecto por base e condição indispensável: união *em* Deus não é possível sem união *com* Deus.¹⁷⁹ A união com Deus, por isso mesmo, se orienta para a união em

¹⁷⁹ Cf. *Cat.* 775.

Deus. É isto que encontramos exatamente na celebração da Eucaristia, mistério central para a consumação do “mistério de Cristo”: o ato de culto a Deus (a atualização e oferta sacramental do sacrifício da cruz de Cristo pela Igreja, o ato, portanto, que se dirige a Deus) ordena-se inteiramente não somente à união com Cristo (e, assim, com Deus), pelo banquete eucarístico¹⁸⁰, mas o banquete realiza também a perfeita união – enquanto possível já na vida de caminhada para Deus – entre todos aqueles que assim estão unidos com Cristo. Por isso, a epiclese eucarística pede, afinal, que aqueles que comunham o Corpo do Senhor se tornem n’Ele “um só corpo”. Conjugam-se, portanto, na Celebração Eucarística, as duas perspectivas, reconhecendo a primeira como fundamental.¹⁸¹

Tudo isso é realizado pela missão do Filho e do Espírito Santo. Pela encarnação, o Filho Se faz o centro divino-criatural de todo o universo criado, para, cooperando o Espírito Santo, unir todas as criaturas a Si e em Si. Na verdade, fazendo-Se homem, Ele Se faz o Esposo, para realizar “as núpcias” com a humanidade. Destas núpcias – meta final da história da salvação, consumação do “mistério de Cristo” – realiza-se já, na Igreja e através da Igreja, um começo, sobretudo e decisivamente pela antecipação do “banquete das núpcias do Cordeiro” (*Ap* 19,9), a qual é o banquete eucarístico. Assim, a Igreja – esposa e corpo de Cristo – é *modelo* e também *meio* de que Cristo Se serve para realizar a união de *todas* as criaturas n’Ele.¹⁸²

Deste modo, chega-se a reconhecer que a Igreja – como sacramento da união-idade¹⁸³, cuja missão não é acrescentada à missão conjunta do Filho e do Espírito Santo, mas é exatamente o sacramento (sinal e instrumento) dela¹⁸⁴ – tem uma missão verdadeiramente *universal, global*: ser “sinal e instrumento” da plena realização da união de todas as criaturas em Cristo.

¹⁸⁰ Cf. *Cat.* 1382: “Mas a celebração do Sacrifício Eucarístico está toda orientada para a união íntima dos fiéis com Cristo pela comunhão.”

¹⁸¹ O *Catecismo da Igreja Católica* chama a Oração Eucarística de “coração” e “ápice da celebração” (n. 1352), embora “a celebração do Sacrifício Eucarístico” esteja “toda orientada para a união íntima dos fiéis com Cristo pela comunhão” (n. 1382), sendo que a própria Comunhão eucarística traz em si os dois aspectos mencionados.

¹⁸² Cf. *Cat.* 772: “É na Igreja que Cristo realiza e revela seu próprio mistério como a meta do desígnio de Deus: ‘Recapitular tudo nele’ (Ef 1,10).”

¹⁸³ Cf. CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1.

¹⁸⁴ Cf. *Cat.* 738.

De fato, também os santos anjos chegam, ou seja, chegarão à sua perfeição última global por meio de uma participação na união dos homens (Igreja) com Cristo e em Cristo, realizada perfeitamente pela Eucaristia, união esta que é reflexo da união divina trinitária. Com efeito, é de importância capital reconhecer que os santos anjos, embora já perfeitos quanto à missão do Espírito Santo, cujo resultado final é a união com Deus pela visão imediata de Deus-Trindade, estão ainda a caminho da sua perfeição última quanto à *missão do Filho*, que é a de Se tornar homem e unir consigo e em Si todas as criaturas, realizando as “núpcias do Cordeiro”, o “banquete das núpcias do Cordeiro” (*Ap* 19,7.9). Os santos anjos não deverão ficar fora desta consumação da união com e em Cristo, concedida aos homens (Igreja) pela comunhão eucarística; também eles deverão fazer parte da “esposa” de Cristo e das Suas “núpcias”; eles que, no ministério confiado a eles por Deus, seguem a Cristo e servem a Ele e aos homens, tornando-se os anjos que “sobem e descem sobre o Filho do Homem” (cf. *Jo* 1,51), os anjos do Filho do Homem.

Já que a consumação do “mistério de Cristo” é a união de *todas as coisas* em Cristo, também a criação material tem sua parte neste mistério de união. E também nisso, a Santíssima Eucaristia desempenha certamente seu papel decisivo, já que na Eucaristia Jesus Cristo faz a própria criação material (pão e vinho) entrar, de uma maneira misteriosa e profunda, no mistério de Sua união mais íntima com a Igreja, Sua esposa.

Deste modo, a consumação do “mistério de Cristo”, da missão conjunta do Filho e do Espírito Santo, é verdadeiramente a *união perfeita* – imitando o modelo supremo da união divina trinitária – de todas as criaturas, homens¹⁸⁵, anjos e universo material, em Cristo e, por Ele, em Deus-Trindade: por assim dizer, uma trindade criatural segundo o modelo da Trindade divina. Nisto, o mistério da encarnação do Filho de Deus, a união hipostática, juntamente com o mistério da união eucarística – com seus aspectos de união “substancial” – é o mistério central, vínculo perfeito entre a união divina trinitária e a união criatural trinitária (vínculo, enquanto conexão entre as duas e meio de realização da segunda união).

Nathanael Thanner ORC

¹⁸⁵ Uma vez que Deus respeita a vontade livre das pessoas criadas, é claro que esta afirmação não quer dizer que não possa haver ou não haja excluídos das “núpcias do Cordeiro” (cf. *Ap* 20,15; 21,8.27; 22,15.19; *Ef* 5,5).

Índice

I. A Consumação do “Mistério de Cristo” segundo a Sagrada Escritura	135
1. A consumação do mistério de Cristo: as “núpcias do Cordeiro” com o “banquete das núpcias”	136
2. O “grande mistério”: a união entre Cristo e a Igreja, esposa e corpo de Cristo	137
3. O processo dinâmico rumo à consumação do mistério de Cristo	142
4. A consumação do mistério de do Cordeiro” – uma só esposa, um só corpo de Cristo	147
II. A União de todas as Coisas em Cristo segundo o Modelo Divino Trinitário e o Papel decisivo da Santíssima Eucaristia na Consumação desta União (Reflexão Sistemática)	153
1. A Divina União trinitária (Santíssima Trindade), origem primeira e modelo perfeito de toda união santa	153
2. A extensão do mistério da união divina às criaturas	155
3. As duas missões divinas para a realização da união das criaturas com Deus e, entre si, em Deus	157
A missão do Espírito Santo	157
A missão do Filho	158
4. A união perfeita dos homens com Cristo e n’Ele pelo banquete eucarístico	161
a) A união de Jesus Cristo com os homens	161
b) O <i>mistério</i> da comunhão eucarística com Cristo	163
c) A união eucarística: união interpessoal “substancial”	170
d) A união dos homens em Cristo pela união eucarística: a Igreja, Corpo e Esposa de Cristo	183
5. A união perfeita dos santos anjos e dos homens em Cristo	185
a) A união dos santos anjos com Jesus Cristo	186
1) Jesus Cristo é o centro do mundo angélico (considerações fundamentais e introdutórias)	186

2) A entrada dos anjos na visão beatífica por seu “sim” às duas missões divinas	188
3) Os santos anjos, ainda “viatores” em relação à missão do Filho, no “seguimento de Cristo”	190
4) O aperfeiçoamento dos santos anjos no seguimento de Cristo	195
b) A consumação da união dos santos anjos com Jesus Cristo pela participação na união dos homens com Ele	199
c) A união perfeita dos anjos e homens em Cristo	202
1) A relação entre anjos e homens à luz do mistério trinitário de Deus	202
2) A união de anjos e homens em Cristo e sua consumação pela Eucaristia	207
α) A questão da pertença dos santos anjos à Igreja, Corpo e Esposa de Cristo	207
β) A consumação da união de anjos e homens em Cristo pela Eucaristia.....	212
6. A participação da criação de anjos e homens em Cristo	219
III. Conclusão final.....	224