

A importância da discussão sobre o Tríplice Múnus de Cristo

José Adalberto Vanzella¹

Resumo: Jesus é o Bom Pastor que conduz, reúne e cuida do rebanho. Enquanto conduz, é profeta, enquanto reúne é sacerdote e enquanto cuida é rei. Assim, encontramos em Jesus o Tríplice Múnus: profético, sacerdotal e régio, que definem as áreas e âmbitos de atuação da Igreja e possibilitam a conversão pessoal, pastoral, social e ecológica. Assim, o Tríplice Múnus possibilita ao ser humano a reconstrução da paz destruída pelo pecado e a construção do Reino de Deus na história.

Palavras-chave: Tríplice Múnus; pastoral; conversão.

Abstract: Jesus is the Good Shepherd who leads, gathers, and cares for the flock. While driving, he is a prophet, while he gathers together as a shepherd and while he cares, he is king. Thus we see in Jesus the triple munus: prophetic, priestly and royal, which define the areas and spheres of action of the Church and enable personal, pastoral, social, and ecological repent. Thus, the triple munus enable the human being to rebuild the peace destroyed by sin and to build the history of the Kingdom of God.

Keywords: Triple Munus; pastoral; conversion.

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio, professor da Faculdade Dehoniana de Taubaté. Vigário Paroquial da Catedral do Divino Espírito Santo, em Caraguatatuba.

Introdução

Jesus é o bom pastor que dá a vida por suas ovelhas (Cf. Jo 10, 10). É ele o pastor segundo o coração de Deus conforme nos ensina o profeta Jeremias: “Dar-vos-ei pastores segundo o meu coração, os quais vos apascentarão com inteligência e sabedoria” (Jr 3, 15). Ele é o próprio Deus que apascenta o seu povo, cumprindo o oráculo do profeta Ezequiel:

Pois eis o que diz o Senhor Javé: vou tomar eu próprio o cuidado com minhas ovelhas, velarei sobre elas. Como o pastor se inquieta por causa de seu rebanho, quando se acha no meio de suas ovelhas tresmalhadas, assim me inquietarei por causa do meu; eu o reconduzirei de todos os lugares por onde tinha sido disperso num dia de nuvens e de trevas. Eu as recolherei dentre os povos e as reunirei de diversos países, para reconduzi-las ao seu próprio solo e fazê-las pastar nos montes de Israel, nos vales e nos lugares habitados da região. Eu as apascentarei em boas pastagens, elas serão levadas a gordos campos sobre as montanhas de Israel; elas repousarão sobre as verdes relvas, terão sobre os montes de Israel abundantes pastagens. Sou eu que apascentarei minhas ovelhas, sou eu que as farei repousar – oráculo do Senhor Javé (Ez 34, 12-15).

Todo pastor tem três tarefas fundamentais para o exercício do seu ofício: a primeira é conduzir o seu rebanho, seja para as pastagens, seja para o redil; a segunda é reunir o rebanho em torno de si, evitando a sua dispersão e sua consequente fragilidade diante do ataque do lobo; a terceira tarefa é a satisfação de todas as necessidades do rebanho como alimentação, saúde, justiça no rebanho etc. A estas três tarefas do pastor correspondem o Tríplice Múnus de Cristo: à condução do rebanho corresponde o múnus profético; à congregação do rebanho corresponde o múnus sacerdotal e ao cuidado do rebanho corresponde o múnus régio.

Depois dessas considerações iniciais, cabe-nos a pergunta que se torna a razão de ser deste trabalho: se o Tríplice Múnus está relacionado com o ofício do pastor, a Teologia não tem um papel importante no conhecimento desse assunto?

1. A Trindade e as virtudes teológicas

Em 1996, quando a Igreja no Brasil lançou o Projeto Rumo ao Novo Milênio em preparação para o Grande Jubileu do ano 2000², a articulação pedagógica deste projeto nos apresentava o desenvolvimento em três anos a partir das Pessoas da Santíssima Trindade vinculadas às virtudes teológicas. Assim, 1997 foi o ano do Filho e o vinculava à virtude da fé, 1998 foi o ano do Espírito Santo e o vinculava à virtude da esperança, e 1999 foi o ano do Pai e o vinculava à virtude da caridade. Assim escreveu sobre isso Alberto Antoniazzi:

Concretamente, o aspecto bíblico-litúrgico do Projeto foi pensado a partir dos temas propostos pelo Papa na TMA: Jesus Cristo, a fé e o batismo em 1997; o Espírito Santo, a esperança e a crisma em 1998; Deus-Pai, a caridade e a reconciliação em 1999. Os evangelhos dominicais desses anos litúrgicos – respectivamente: Marcos ('97), Lucas ('98) e Mateus ('99) – se prestam a desenvolver os temas de Jesus Cristo e da fé, do Espírito Santo e da esperança, de Deus-Pai e da caridade.³

A partir deste vínculo entre a Santíssima Trindade e as virtudes teológicas, podemos estabelecer um outro vínculo, agora entre as virtudes teológicas e o Tríplice Múnus, que é o nosso assunto em questão.

2. As virtudes teológicas e o Tríplice Múnus

Em Jesus, as virtudes teológicas se concretizam no Tríplice Múnus. Assim, à fé corresponde o múnus profético, à esperança corresponde o múnus sacerdotal e à caridade corresponde o múnus régio.

O Tríplice Múnus torna presente a ação de Cristo no mundo através da Igreja.⁴ Esta frase diz muito, principalmente porque nos

2. Cf. CNBB. *Rumo ao Novo Milênio*. São Paulo: Salesianas, 2000.

3. Alberto ANTONIAZZI, "O Projeto de evangelização da CNBB Rumo ao Novo Milênio", in *Perspectiva Teológica* 77 (1997), p. 79.

4. Cf. José Saraiva MARTINS, *O rosto de Cristo no Rosto da Igreja (online)*, s/d, n. 2, disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/docu-

mostra que quando a Igreja age no exercício do Tríplice Múnus, a ação não é dela, mas do próprio Cristo. É o Cristo profeta quem age quando a Igreja exerce o *Munus docendi*. É o Cristo sacerdote quem age quando a Igreja exerce o *Munus sanctificandi*. É o Cristo rei quem age quando a Igreja exerce o *Munus regendi*. Com isso, a Igreja, enquanto age, revela o rosto do Cristo sacerdote, profeta e rei.

Sendo assim, o agir da Igreja revela o próprio Cristo que age. A Igreja, enquanto sacramento universal de salvação⁵, deve manifestar ao mundo a ação salvífica do seu divino Mestre e Fundador, e torná-la presente no mundo. Isso só é possível a partir da participação de todos os seus membros na vida do próprio Cristo e no seu agir, o que acontece com todos os cristãos pela graça do batismo. Essa participação não é privilégio da hierarquia ou da consagração religiosa, mas é um atributo também dos leigos e leigas, conforme nos ensina o Concílio Ecumênico Vaticano II:

O dever e o direito dos leigos ao apostolado decorre de sua união com Cristo cabeça. Inseridos no corpo místico de Cristo pelo batismo e pela confirmação, corroborados com a força do Espírito, foram destinados ao apostolado pelo próprio Senhor. Consagrados como participantes do sacerdócio régio e do povo santo (cf. 1Pd 2,4-10) para oferecer, por todo seu agir, hóstias espirituais e dar testemunho de Cristo em toda parte. Pelos sacramentos, especialmente pela eucaristia, comungam e são alimentados pelo amor, que é a alma de todo o apostolado. O apostolado é fruto da fé, da esperança e da caridade que o Espírito Santo derrama no coração de todos os membros da Igreja. Além disso, o preceito da caridade, principal mandamento do Senhor, obriga a todos os fiéis a procurarem a glória de Deus, por intermédio do advento de seu reino, e a vida eterna, para que todos os seres humanos conheçam a Deus, único e verdadeiro, e a Jesus Cristo, seu enviado (cf. Jo 17,3).⁶

ments/rc_con_csaints_doc_20021210_martins-rosto-de-cristo_po.html>, acesso em: 8 de junho de 2018.

5. Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, “Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja”, in *COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*, 1987, n. 48.
6. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, “Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o Apostolado dos Leigos”, in *COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*, 1987, n. 3.

Para que esta participação seja de fato consciente e o agir verdadeiramente revelador do rosto de Cristo, é importante que todos os batizados tenham consciência da sua participação no Tríplice Múnus de Cristo e como isso acontece na vida da Igreja. Daí a importância do conhecimento aprofundado do assunto para que a Igreja, no seu agir, revele o rosto de Cristo e seja sacramento universal de salvação. Por isso, vamos definir o que seja cada múnus de Cristo, como cada um se mostra presente no Antigo Testamento e se refere à pessoa de Jesus, como Jesus exerce esse múnus e as consequências de tudo isso para que a Igreja se torne sacramento universal de salvação.

Jesus manifesta também o Tríplice Múnus quando afirma que é caminho, verdade e vida: “Jesus lhe respondeu: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 15, 6). Enquanto caminho, é sacerdote e manifesta a virtude da esperança; enquanto verdade, é profeta e manifesta a virtude da fé; enquanto vida, é rei e manifesta a virtude da caridade. Assim, podemos perceber que Jesus Cristo é aquele em quem as virtudes teológicas se concretizam e se tornam agir.

A consequência disso é que a pessoa e a mensagem de Jesus tornam-se para nós modelo do agir que encarna no dia a dia as virtudes teológicas, fazendo com que elas deixem de ser conceitos abstratos para se encarnarem na vida das pessoas e produzir frutos que permaneçam para a vida eterna.

3. O Tríplice Múnus e as áreas de ação pastoral

A Igreja no Brasil tem sua atuação pastoral a partir de três áreas: pessoa, comunidade e sociedade. Essas áreas visam a superação da dicotomia entre as pastorais *ad intra* e as *ad extra*, ou seja, entre as pastorais que atuam em âmbito interno da Igreja e garantem o seu sustento e os elementos essenciais para a vida comunitária e as pastorais que atuam fora da Igreja, respondendo às necessidades e desafios impostos pela realidade ao trabalho evangelizador e pastoral.

A pessoa é a mesma tanto na comunidade como na sociedade e é ela quem deve integrar a comunidade com os diferentes ambientes e situações nos quais ela se faz presente e se relaciona.

Nesta questão, à pessoa corresponde a fé, à comunidade a esperança e à sociedade a caridade. Mas é a fé o elemento que se faz presente na atuação da Igreja, uma vez que a obra evangelizadora é, antes de mais nada, a fé vivida e propagada. A fé, celebrada na comunidade, vivida e propagada na sociedade, encaminha o cristão para a superação de dualismos como fé e vida, Igreja e mundo, oração e ação, mística e militância etc., pois através do profetismo pessoal, do sacerdócio comunitário e da regência social, as virtudes teológicas se integram e o Tríplice Múnus garante a justa relação entre pessoa, comunidade e sociedade.

4. O Tríplice Múnus e os âmbitos de ação pastoral

Fé, esperança e caridade, profeta, sacerdote e rei se concretizam na ação pastoral da Igreja e se destacam em três âmbitos de ação: a fé se relaciona com o âmbito pessoal, a esperança com o âmbito comunitário eclesial e a caridade com o âmbito social. Estas três realidades não são separadas, mas são intimamente relacionadas e interdependentes. A pessoa participa de uma comunidade de fé e, ao mesmo tempo, pertence a uma sociedade. A comunidade é constituída de pessoas e tem como uma de suas principais atribuições a transformação da sociedade. A sociedade é constituída de pessoas e acolhe a Igreja para, com ela, construir o bem comum.

O profetismo acontece no âmbito da pessoa. É a pessoa que acolhe a Palavra, se relaciona com ela e a anuncia aos demais. O profetismo gera um relacionamento pessoal com Deus que tem decorrências eclesiais e sociais, que comprometem verdadeiramente a pessoa.

O sacerdócio congrega, portanto, evidencia a dimensão comunitária, mas não se limita a ela. Na comunidade, as pessoas se alimentam da Palavra e da Eucaristia para que possam atuar a partir do Evangelho na transformação da sociedade.

O múnus régio é voltado para a vivência concreta do amor no serviço ao Reino de Deus através da solidariedade com aqueles que se encontram nas periferias existenciais e precisam de uma Igreja em saída que vá ao seu encontro para lhes proporcionar condições de

vida em plenitude.⁷ Isso significa que o múnus régio é voltado para a ação social e evangelizadora e deve ser norteado pela Doutrina Social da Igreja.

5. Os âmbitos de ação pastoral e os âmbitos de conversão

Deus criou o ser humano para viver na paz. É o *shalom* que deve acontecer em todas as dimensões da existência humana e que é descrito de forma maravilhosa no Livro do Gênesis. O *shalom* é a paz nas relações com Deus, consigo mesmo, com as outras pessoas e com a natureza.

O ser humano vive em paz com Deus, passeia com ele todas as tardes no jardim, na hora da brisa (cf. Gn 3,8). O fato de passear revela uma relação amorosa, de carinho, de alegria de estar juntos.

O ser humano vive em paz consigo mesmo. Ele anda nu e não se envergonha (cf. Gn 2, 25). Ele não precisa esconder nada porque nele não há medo, culpa, neurose ou fantasmas. Existe a transparência porque não há nada a esconder.

O ser humano vive em paz com as outras pessoas. Isso é expresso quando Adão vê Eva pela primeira vez: “Eis agora aqui, disse o homem, o osso de meus ossos e a carne de minha carne; ela se chamará mulher, porque foi tomada do homem” (Gn 2, 23). Ossos dos meus ossos e carne da minha carne significam comunhão entre as pessoas e não apenas no sentido conjugal. Podemos perceber claramente isso quando Davi é sagrado rei de Israel em Hebron: “Todas as tribos de Israel vieram ter com Davi em Hebron e disseram, -lhe: “Vê: não somos nós teus ossos e tua carne? Já antes, quando Saul era nosso rei, eras tu que dirigias os negócios de Israel. O Senhor te disse: és tu que apascentarás o meu povo e serás o chefe de Israel. Vieram, pois, todos os anciãos de Israel ter com o rei em Hebron. Davi fez com eles um tratado diante do Senhor e eles sagraram-no rei de Israel” (2Sm 5, 1-3).

Por fim, vemos o ser humano em paz com a natureza: “O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden para

7. Cf. FRANCISCO, *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium” sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*, 2013, n. 46. Doravante EG.

cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2, 15). Assim, o Livro do Gênesis nos revela as quatro dimensões do *shalom*: paz com Deus, paz consigo mesmo, paz com os outros e paz com a natureza. O pecado destruiu o *shalom*. Não existe mais paz com Deus, consigo mesmo, com os outros e com a natureza.

O Livro do Gênesis nos mostra que não há mais paz com Deus quando o homem se encontra com Ele depois do pecado: “E eis que ouviram o barulho (dos passos) do Senhor Deus que passeava no jardim, à hora da brisa da tarde. O homem e sua mulher esconderam-se da face do Senhor Deus, no meio das árvores do jardim. Mas o Senhor Deus chamou o homem, e disse-lhe: ‘Onde estás?’ E ele respondeu: ‘Ouvi o barulho dos vossos passos no jardim; tive medo, porque estou nu; e ocultei-me’” (Gn 3, 8-10). Agora o homem se esconde de Deus, tem medo dele.

Não há mais paz consigo mesmo, existe o sentimento de nudez. Ele precisa esconder a sua nudez e é socorrido por Deus: “O Senhor Deus fez para Adão e sua mulher umas vestes de peles, e os vestiu” (Gn 3, 21). Agora todo mundo tem algo a esconder. Todos têm culpas, neuroses, medos, fantasmas. Todos possuem segredos que não podem ser descobertos sem graves prejuízos pessoais. Não há mais paz com as outras pessoas. Aquela que era “carne da minha carne e ossos dos meus ossos” se torna causa de desgraça e caminho de cumplicidade no mal, e o ser humano responsabiliza a Deus por isso: “O homem respondeu: ‘A mulher que pusestes ao meu lado apresentou-me deste fruto, e eu comi’” (Gn 3, 12). Não há mais paz com a natureza: “O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, para que ele cultivasse a terra donde tinha sido tirado” (Gn 3, 23).

A recuperação do *shalom* começa a acontecer com Jesus de Nazaré, que veio não para condenar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por Ele (cf. Jo 3, 27). Jesus supera a nossa inimizade com Deus realizando a nova e eterna Aliança selada com seu sangue derramado na cruz: “Em seguida, tomou o cálice, deu graças e apresentou-lho, e todos dele beberam. E disse-lhes: Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado por muitos” (Mc 14, 23-24). Jesus também nos revelou a face misericordiosa de Deus:

Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese. Tal misericórdia tornou-

-se viva, visível e atingiu o seu clímax em Jesus de Nazaré. O Pai, 'rico em misericórdia' (Ef 2, 4), depois de ter revelado o seu nome a Moisés como 'Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e fidelidade' (Ex 34, 6), não cessou de dar a conhecer, de vários modos e em muitos momentos da história, a sua natureza divina. Na 'plenitude do tempo' (Gl 4, 4), quando tudo estava pronto segundo o seu plano de salvação, mandou o seu Filho, nascido da Virgem Maria, para nos revelar, de modo definitivo, o seu amor. Quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14, 9). Com a sua palavra, os seus gestos e toda a sua pessoa, Jesus de Nazaré revela a misericórdia de Deus.⁸

Ele nos mostra o Deus *Abbá*, o Pai, que nos ama com amor eterno, está sempre pronto para nos perdoar e é o nosso parceiro na construção do seu Reino na história.

Esta construção do Reino na história é a reconstrução do *shalom*. Precisamos recuperar a paz com Deus, com os outros, conosco mesmos e com a natureza. Esta é a nossa tarefa e Jesus nos mostra o meio para realizá-la: a conversão.

Jesus começa a sua vida pública falando da conversão. Este é um dos temas centrais da sua pregação e remonta a uma tradição profética de todo o Antigo Testamento. Jesus mostra que sem o arrependimento, todos estão fadados à morte, mas que Deus age com misericórdia:

Neste mesmo tempo contavam alguns o que tinha acontecido a certos galileus, cujo sangue Pilatos misturara com os seus sacrifícios. Jesus toma a palavra e lhes pergunta: Pensais vós que estes galileus foram maiores pecadores do que todos os outros galileus, por terem sido tratados desse modo? Não, digo-vos. Mas se não vos arrependerdes, perecereis todos do mesmo modo. Ou cuidais que aqueles dezoito homens, sobre os quais caiu a torre de Siloé e os matou, foram mais culpados do que todos os demais habitantes de Jerusalém? Não, digo-vos. Mas se não vos arrependerdes, perecereis todos do mesmo modo. Disse-lhes também esta comparação: Um homem havia plantado uma figueira na sua vinha, e, indo buscar fruto, não o achou. Disse ao viticultor: - Eis que três anos há que venho procurando fruto nesta figueira e não o acho. Corta-a; para que ainda ocupa inutilmente o

8. FRANCISCO, *Bula "Misericordiae Vultus" de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia*, 2015, n. 1.

terreno? Mas o viticultor respondeu: - Senhor, deixa-a ainda este ano; eu lhe cavarei em redor e lhe deitarei adubo. Talvez depois disto dê frutos. Caso contrário, cortá-las-á (Lc 13, 1-9).

Mas é muito importante frisarmos que a grande maioria das pessoas vê a conversão de uma forma muito negativa evidenciando a conversão como o abandono de práticas pecaminosas. A conversão é eminentemente positiva, é a busca da vivência cada vez maior da graça batismal a partir da busca constante de uma maior configuração a Cristo. É esta busca somada à graça divina que supera o pecado e não simplesmente o desejo de abandoná-lo, ou seja, a preocupação primeira é com a vida da graça e não com o pecado que é eliminado pela graça.

Este fato pode ser exemplificado na nossa prática cotidiana. Se uma pessoa quer beber água, ela pega um copo que está cheio de ar. Ela não se preocupa em tirar o ar do copo, embora água e ar não possam ocupar o mesmo lugar no espaço. Ela simplesmente enche o copo com água e o ar é expulso pela água. Se preenchemos a vida com a graça, ela simplesmente expulsa o pecado da nossa vida.

É justamente aqui que aparece a questão do Tríplice Múnus para que possamos falar de uma verdadeira conversão que nos possibilite a reconstrução do *shalom*. A reconstrução da paz consigo mesmo exige a conversão pessoal; a reconstrução da paz com as outras pessoas exige a conversão social; a recuperação da paz com Deus exige a conversão pastoral e a recuperação da paz com o mundo exige a conversão ecológica.

O tema da conversão pessoal e da busca da santidade sempre esteve presente na doutrina da Igreja e, na verdade, trata-se de uma consequência do múnus profético de Cristo.

Já a conversão social vem depois do Concílio Vaticano II, de modo especial na Conferência de Medellín, quando fala da necessidade da passagem de estruturas menos humanas para estruturas mais humanas⁹ e denuncia “as estruturas injustas que caracterizam a situação da América Latina”¹⁰ e exigem a conversão do cristão diante

9. Cf. CELAM, *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968*, 2003, Introdução – 6. Doravante DMe.

10. DMe 1 – 2.

dessa situação de injustiça¹¹. O Papa João Paulo II nos mostra isso quando afirma:

É nisto que consiste a diferença entre o tipo de análise sócio-política e a referência formal ao ‘pecado’ e às ‘estruturas de pecado’. Segundo esta última maneira de ver são tidas em consideração: a vontade de Deus três vezes Santo; o seu plano sobre os homens; e a sua justiça e a sua misericórdia. Deus, rico em misericórdia, redentor do homem, Senhor e doador da vida, exige da parte dos homens atitudes precisas, que se exprimem também em ações ou omissões que concernem o próximo. E isto está em relação com a ‘segunda tábuia’ dos dez Mandamentos (cf. Ex 20, 12-17; Dt 5, 16-21): com a inobservância destes, ofende-se a Deus e prejudica-se o próximo, introduzindo no mundo condicionamentos e obstáculos, que vão muito além das ações de uma pessoa e do breve período da sua vida. Interfere-se igualmente no processo do desenvolvimento dos povos, cujo atraso e lentidão devem ser julgados também sob esta luz.¹²

A conversão social está ligada ao múnus régio e tem como sua fonte a prática da caridade, principalmente na sua dimensão transformadora da sociedade e na luta pela consecução da justiça social.

A conversão pastoral apareceu pela primeira vez no magistério da Igreja no *Documento de Santo Domingo*:

A Nova Evangelização exige a conversão pastoral da Igreja. Tal conversão deve ser coerente com o Concílio. Ela diz respeito a tudo e a todos: na consciência e na práxis pessoal e comunitária, nas relações de igualdade e de autoridade; com estruturas e dinamismos que tornem a Igreja presente com cada vez mais clareza, enquanto sinal eficaz, sacramento de salvação universal.¹³

Esta conversão busca uma maior fidelidade a Deus e à missão que nos foi confiada por Jesus e é evidenciada no *Documento de Aparecida* que nos diz:

A conversão pessoal desperta a capacidade de submeter tudo a ser-

11. Cf. DMe 1 – 3.

12. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica “Sollicitudo Rei Socialis”*, 1988, n. 36.

13. CELAM, *Documento de Santo Domingo - Conclusões*, 1997, n. 30.

viço da instauração do reino da vida. Os bispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados e consagradas, leigos e leigas, são chamados a assumir uma atitude de permanente conversão pastoral, que envolve escutar com atenção e discernir “o que o Espírito está dizendo às Igrejas” (Ap 2,29) através dos sinais dos tempos nos quais Deus se manifesta.¹⁴

No Magistério Universal, quem fala sobre este assunto é o Papa Francisco. Ele afirma o seguinte:

Não ignoro que hoje os documentos não suscitam o mesmo interesse que noutras épocas, acabando rapidamente esquecidos. Apesar disso sublinho que, aquilo que pretendo deixar expresso aqui, possui um significado programático e tem consequências importantes. Espero que todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão. Neste momento, não nos serve uma ‘simples administração’ Constituamo-nos em “estado permanente de missão” em todas as regiões da terra.¹⁵

Quando falamos sobre a nossa relação com Deus e a conversão pastoral, estamos falando da necessidade da virtude da esperança e do múnus sacerdotal para que essa conversão possa acontecer.

Por fim, precisamos reconstruir a paz com a natureza, precisamos reconstruir o paraíso e cuidar dele, pois somos seres de natureza e, quando a destruimos, destruimos a nós mesmos, daí a necessidade da conversão ecológica.

Não restam dúvidas que o primeiro a colocar a natureza como questão fundamental de fé foi Francisco de Assis, porém, parece que ele ficou esquecido por séculos, enquanto a natureza era agredida de forma cada vez mais violenta pelo ser humano, principalmente depois das ideias de Francis Bacon sobre a escravidão da natureza e sua aplicação a partir da revolução industrial.

A questão ambiental aparece pela primeira vez no Magistério da Igreja com o Papa Paulo VI, na Carta Encíclica *Octagesima Adve-*

14. CELAM, *Documento de Aparecida - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, 2007, n. 366.

15. EG 25.

niens, quando afirma:

À medida que o horizonte do homem assim se modifica, a partir das imagens que se selecionam para ele, uma outra transformação começa a fazer-se sentir, consequência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para outro, o homem toma consciência dela: por motivo da exploração inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação. Não só já o ambiente material se torna uma ameaça permanente, poluições e lixo, novas doenças, poder destruidor absoluto; é mesmo o quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã, um ambiente global, que poderá tornar-se-lhe insuportável. Problema social de envergadura, este, que diz respeito à inteira família humana. O cristão deve voltar-se para estas perspectivas novas, para assumir a responsabilidade, juntamente com os outros homens, por um destino, na realidade, já comum.¹⁶

Em seguida, João Paulo afirmou que devemos dar atenção a “graves problemas da moderna urbanização, a necessidade de um urbanismo preocupado com a vida das pessoas, bem como a devida atenção a uma ‘ecologia social’ do trabalho”¹⁷. Ele foi o primeiro Papa a falar de conversão ecológica¹⁸. O Papa Bento XVI citou diversas vezes a questão ambiental na Encíclica *Caritas in Veritatis*¹⁹.

O Papa Francisco nos ajuda a entender bem esta questão quando afirma:

Esta conversão comporta várias atitudes que se conjugam para ativar um cuidado generoso e cheio de ternura. Em primeiro lugar, implica

16. PAULO VI, *Carta apostólica “Octagesima Adveniens” de Sua Santidade o Papa Paulo VI por ocasião do 80º aniversário da encíclica “Rerum Novarum”*, 1971, n. 21.
17. JOÃO PAULO II, *Carta encíclica “Centesimus Annus” no centenário da “Rerum Novarum”*, 1991, n. 38.
18. Cf. JOÃO PAULO II, *Audiência geral - O compromisso para afastar a catástrofe ecológica (online)*, Quarta-feira, 17 de janeiro de 2001, disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html>, acesso em: 9 de junho de 2018.
19. BENTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate” aos Bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*, 2009, principalmente nos números 48, 29, 51 e 61.

gratidão e gratuidade, ou seja, um reconhecimento do mundo como dom recebido do amor do Pai, que conseqüentemente provoca disposições gratuitas de renúncia e gestos generosos, mesmo que ninguém os veja nem agradeça. ‘Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua direita [...]; e teu Pai, que vê o oculto, há de premiar-te’ (Mt 6, 3-4). Implica ainda a consciência amorosa de não estar separado das outras criaturas, mas de formar com os outros seres do universo uma estupenda comunhão universal. O crente contempla o mundo, não como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres. Além disso a conversão ecológica, fazendo crescer as peculiares capacidades que Deus deu a cada crente, leva-o a desenvolver a sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo, oferecendo-se a Deus ‘como sacrifício vivo, santo e agradável’ (Rm 12, 1). Não vê a sua superioridade como motivo de glória pessoal nem de domínio irresponsável, mas como uma capacidade diferente que, por sua vez, lhe impõe uma grave responsabilidade derivada da sua fé.²⁰

O papa Francisco afirma que São Francisco nos apresenta a natureza como dimensão da conversão integral da pessoa²¹, e isso nos mostra que a conversão ecológica integra em si o Tríplice Múnus.

6. Os âmbitos de conversão e a realização do Reino de Deus

A reconstrução do *shalom* faz com que vivamos o Reino de Deus na história, principalmente porque fé, esperança e caridade se mostram presentes na vida e na atuação da Igreja através do Tríplice Múnus que se concretizam na pessoa, na comunidade e na sociedade.

Em âmbito pessoal, a fé e o profetismo levam o cristão a viver a vida nova em Cristo, conforme nos ensina São Paulo: “Exorto-vos, pois, prisioneiro que sou pela causa do Senhor, que leveis uma vida digna da vocação à qual fostes chamados, com toda a humildade e amabilidade, com grandeza de alma, suportando-vos mutuamente com caridade. Sede solícitos em conservar a unidade do Espírito no vínculo da paz. Sede um só corpo e um só espírito, assim como fostes

20. FRANCISCO, *Carta Encíclica “Laudato Si”*, 2015, n. 219.

21. *Idem*, n. 218.

chamados pela vossa vocação a uma só esperança” (Ef 4, 1-4). Fomos chamados à vida nova e devemos manifestar essa vida hoje através da coerência entre o que cremos e praticamos.

Precisamos descobrir a vida nova que temos para que possamos vivê-la. A vida marcada pela virtude da fé e orientada para a sua plenitude no fim dos tempos. Devemos buscar a nossa vida em Cristo: “Se, portanto, ressuscitastes com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Afeiçoai-vos às coisas lá de cima, e não às da terra. Porque estais mortos e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus. Quando Cristo, vossa vida, aparecer, então também vós aparecereis com ele na glória” (Cl 3, 1-4).

Em âmbito comunitário, a esperança nos leva a confiança de afirmar que somos a comunidade reunida na Trindade. Em relação ao Pai, somos o Povo de Deus, em relação ao Filho, somos o Corpo Místico de Cristo, e em relação ao Espírito Santo, somos o Templo Vivo do divino Hóspede. Por isso, podemos cantar esta música de José Raimundo Galvão:

Ref. – Somos um povo que alegre vai marchando dia a dia ao encontro do Pai.

Aqui reunidos nós participamos, desta Igreja santa que pro céu vai caminhando.

1. Todos congregados pelo amor do Senhor, nossa voz unida cantará seu louvor.
2. Todos peregrinos pela terra passamos, nossa fé ardente vai o mundo iluminando.
3. Temos alegria de viver como irmãos, entre nós começa a unidade dos cristãos.
4. A esperança fala de um mundo melhor, onde não existe mais tristeza nem dor.²²

No âmbito da sociedade, a conversão nos leva à construção da civilização do amor, conforme nos ensina o Papa Paulo VI na oração da *Regina Coeli* do Domingo de Pentecostes, 17 de maio de 1970:

22. HINÁRIO DIGITAL - MÚSICA E LITURGIA, *Povo que caminha e louva - Letra e música de José Raimundo Galvão (online)*, 2017, disponível em: < <http://hinario-digital.com.br/hdcif/1041.pdf> >, acesso em: 8 de junho de 2018.

Por outro lado, embora possa parecer estranho, Pentecostes é também um acontecimento que interessa o mundo profano; pois dele deriva, pelo menos, uma nova sociologia, penetrada pelos valores do espírito, que determina a hierarquia dos valores e se polariza nos verdadeiros e mais elevados destinos do homem; aquela sociologia que tem o sentido da dignidade da pessoa humana e da moral social, e que tende, decididamente, a superar as divisões e os conflitos entre os homens, e a fazer da humanidade uma única família de filhos de Deus, livres e irmãos. Recordamos, como símbolo e início desta difícil história, o milagre da diversidade das línguas, tornadas, pelo Espírito Santo, compreensíveis a todos. Foi a civilização do amor e da paz que Pentecostes inaugurou. E todos sabemos se, ainda hoje, o mundo tem ou não necessidade de amor e da paz!²³

Conclusão

A compreensão do Tríplice Múnus a partir das virtudes teológicas e do seu impulso para a conversão nos possibilita a capacidade de lançar mão dos meios que a economia da salvação nos concede para que possamos contribuir para que o *shalom* que foi destruído pelo pecado possa ser reconstruído e o Reino de Deus se faça presente na história da humanidade e esta possa se abrir para a plenitude de sua realização no Reino definitivo.

A partir disso, é importante que a Teologia se disponha a aprofundar ainda mais o conhecimento do Tríplice Múnus, uma vez que sua pertinência para a vida e a atuação da Igreja é inestimável.

Se a Teologia tem a obrigação de aprofundar tal temática, o teólogo deve passar a tê-la mais frequentemente como área de reflexão e estudo. A instrução *Donum Veritatis*, da Congregação para a Doutrina da Fé, sobre a vocação eclesial do teólogo, afirma:

A teologia oferece, portanto, a sua contribuição para que a fé se torne comunicável, e a inteligência daqueles que não conhecem ainda o Cristo possa procurá-la e encontrá-la. A teologia, que obedece ao impulso da verdade que tende a comunicar-se, nasce também do amor

23. PAULO VI, *Regina Coeli - A descida do Espírito Santo inaugurou a civilização da paz e do amor (online)*, 17 de maio de 1970, disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/angelus/1970/documents/hf_p-vi_reg_19700517.html>, acesso em: 8 de junho de 2018.

e do seu dinamismo: no ato de fé, o homem conhece a bondade de Deus e começa a amá-lo, mas o amor deseja conhecer sempre melhor aquele a quem ama. Desta dúplice origem da teologia, inscrita na vida interior do Povo de Deus e na sua vocação missionária, deriva o modo pelo qual ela deve ser elaborada para atender às exigências da sua natureza.²⁴

É preciso que o Tríplice Múnus seja comunicável para que seja mais conhecido e possa contribuir ainda mais para que o projeto de Deus aconteça na vida das pessoas. Diz ainda o mesmo documento:

Quanto aos teólogos, em razão do seu próprio carisma, cabe também a eles participar da edificação do Corpo de Cristo na unidade e na verdade, e a sua contribuição, mais do que nunca, é necessária para uma evangelização a nível mundial, que exige esforços do inteiro Povo de Deus. Se, como pode acontecer, encontrarem dificuldades por causa do caráter de sua investigação, eles devem procurar solucioná-las mediante o diálogo confiante com os pastores, no espírito de verdade e de caridade, que é o da comunhão da Igreja.²⁵

Que todos os que exercem o ministério da Teologia possam contribuir eficazmente para que o povo de Deus tenha condições de ser formado no conteúdo do Tríplice Múnus de acordo com a Doutrina da Igreja e possa, como sujeitos eclesiais e sociais, ser protagonista de um mundo novo, que manifeste a todas as pessoas a presença do Reino de Deus na história da humanidade.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto. O Projeto de evangelização da CNBB Rumo ao Novo Milênio. In *Perspectiva Teológica* 77 (1997), Belo Horizonte, p. 77-88.

BENTO XVI. *Carta encíclica "Caritas in veritate" aos Bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os*

24. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução Donum Veritatis sobre a vocação eclesial do teólogo* (online), 1990, n. 7, disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>, acesso em: 8 de junho de 2018.

25. *Idem*, n. 40.

- homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. *Documento de Aparecida - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB, 2007.
- _____. *Documento de Santo Domingo - Conclusões*. 11ª ed. São Paulo: Loyola, 1997.
- CNBB. *Rumo ao Novo Milênio*. São Paulo: Salesianas, 2000.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja”. In *COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 39-114.
- _____. “Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o Apostolado dos Leigos”. In *COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 529-564.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução “Donum Veritatis” sobre a vocação eclesial do teólogo (online)*, 1990. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 8 de junho de 2018.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium” sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.
- _____. *Bula “Misericordiae Vultus” de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. *Carta Encíclica “Laudato Si”*. São Paulo: Loyola, 2015.
- HINÁRIO DIGITAL - MÚSICA E LITURGIA. *Povo que caminha e louva - Letra e música de José Raimundo Galvão (online)*, 2017. Disponível em: <<http://hinariodigital.com.br/hdcif/1041.pdf>>. Acesso em: 8 de junho de 2018.
- JOÃO PAULO II. *Audiência geral - O compromisso para afastar a catástrofe ecológica (online)*, Quarta-feira, 17 de Janeiro de 2001. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html>. Acesso em: 9 de junho de 2018.

- _____. *Carta Encíclica "Sollicitudo Rei Socialis"*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- _____. *Carta encíclica "Centesimus Annus" ao clero às famílias religiosas aos fiéis da Igreja católica e a todos os homens de boa vontade no centenário da "Rerum Novarum"*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MARTINS, José Saraiva. *O rosto de Cristo no Rosto da Igreja (online)*, s/d. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20021210_martins-rosto-de-cristo_po.html>. Acesso em: 8 de junho de 2018.
- PAULO VI. *Regina Coeli - A descida do Espírito Santo inaugurou a civilização da paz e do amor (online)*, 17 de maio de 1970. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/angelus/1970/documents/hf_p-vi_reg_19700517.html>. Acesso em: 8 de junho de 2018.
- _____. *Carta apostólica "Octagesima Adveniens" de Sua Santidade o Papa Paulo VI por ocasião do 80º aniversário da encíclica "Rerum Novarum"*. São Paulo: Paulinas, 1971.

Cristo profeta, rei, sacerdote em Agostinho de Hipona: algumas considerações

Heres Drian de Oliveira Freitas¹

Resumo: O conceito de *tria munera Christi*, como sabemos, não existe no pensamento de Agostinho; esta figura deve ser tirada de suas obras. Este artigo traça tal imagem a partir de um número muito pequeno de obras de Agostinho: os Sermões 136, 232 e 234 comparados com *Contra Adimantum* 9 e com o Sermão 12 (para Cristo, o profeta); para Cristo, o rei e sacerdote: *Diversis quaestionibus octoginta tribus* 61, *De consensu evangelistarum* 1 e *Sermo Dolbeau* 26. Há uma aparente contradição entre Cristo, o profeta e conceito de Agostinho de Cristo, o rei; o conceito de sacerdote será melhor lido à luz do mediador. Através de duas abordagens diferentes, surge simultaneamente uma maneira de ler Agostinho dentro da estrutura de seu pensamento e uma imagem dos tríplexes ofícios de Cristo.

Palavras-chave: *Munera Christi*; *Cristologia*; *Agostinho de Hipona*; *Exegese patrística*.

Abstract: The *tria munera Christi* concept as we know does not exist in Augus-

1. Doutorando em filosofia (UNIFESP), Mestre em Teologia e Ciências Patrísticas (*Augustinianum*, Roma), Licenciado em filosofia (USF), Bacharel em teologia (PUL, Roma). Ensina História do cristianismo antigo e medieval na Faculdade Paschoal Dantas (SP) e coordena a Coleção Patrística da Editora Paulus.

tine's thought, its image must be drawn from his texts. This article traces such an image from a very few and minor works of Augustine: the sermons 136, 232 and 234 contrasted with *Contra Adimantum* 9 and the sermon 12, for Christ the prophet; and, for Christ the king and priest, *Diversis quaestionibus octoginta tribus* 61, *De consensu evangelistarum* 1 and *Sermo Dolbeau* 26. There is an apparent contradiction about Christ the prophet and Augustine's concept of Christ the king and the priest will be better read in the light of the mediator. By two different approaches, emerges both a way of reading Augustine within his thought's framework and an image of the threefold offices of Christ.

Keywords: *Munera Christi*; Christology; Augustine of Hippo; Patristic Exegesis.

Introdução

O leitor ou o estudioso contemporâneo tem à disposição uma série de tratados cristológicos e/ou capítulos de cristologia em meio a reflexões trinitárias facilmente acessíveis. Tais obras, mais ou menos completas, permitem-nos uma compreensão, digamos, imediata e sistemática de vários aspectos da cristologia. Quem procurasse algo assim nas obras de Agostinho de Hipona – bem como, em princípio, em qualquer obra da patrística – ficaria decepcionado: à parte seções de cristologia em suas grandes obras, como, por exemplo, *De trinitate*, *De ciuitate Dei*², o *Enchiridion*, ou mesmo *Confessiones*, os *In Iohannis euangelium tractatus* e as *Enarrationes in Psalmos*, é preciso percorrer as páginas agostinianas para compor determinadas imagens ou aspectos de Cristo no pensamento agostiniano. E, talvez, as imagens compostas, embora coerentes no amplo quadro da cristologia agostiniana, podem não corresponder às imagens mais comuns da cristologia hodierna.

De fato, certos temas ou imagens cristológicas agostinianas que têm ocupado os estudiosos – como, entre outros, *Ciência e sabedoria de Deus*, *Exemplo e sacramento*, *Unidade de duas pessoas*, *Pátria e caminho*³ – podem parecer pouco comuns, e outras – como a imagem

2. O *u* em *ciuitate* não é erro, seguimos, nestas páginas, o *v* ripristinado em *u*, bem como a forma dos textos agostinianos nas citações em rodapé, como propõe Cornelius MAYER (ed.), *Corpus Augustinianum Gissense*, Basel: Schwabe, 1995-.

3. Para considerações mais amplas, e bibliografia, veja-se Goulven MADEC, “Christus”, in Cornelius MAYER, (ed.), *Augustinus-Lexikon*, 1986-1994, colunas 845-908.

do *Cristo comerciante* (*mercator*)⁴ – soariam bastante estranhas para nossa mentalidade contemporânea. Mas também acontece o contrário: temas cristológicos que nos são familiares, como a reflexão dos três ofícios de Cristo, são estranhos a Agostinho.

Embora haja inúmeros estudos dedicados à pessoa de Cristo – na cristologia, na teologia, na eclesiologia, na soteriologia agostinianas –, não tivemos conhecimento (até o momento!) de um que tratasse conjuntamente dos seus três múnus no pensamento de Agostinho. Tendo presente a dificuldade de acompanhar as constantes publicações sobre cristologia agostiniana, não é impossível que já exista algo a respeito, de modo particular – muito provavelmente – a partir das grandes obras agostinianas a que nos referimos no primeiro parágrafo desta introdução. Por isso, as deixamos de lado.

Nestas páginas, nos dedicamos a alguns distintos sermões agostinianos e poucas – e menos conhecidas, pelo menos do grande público – de suas obras. E o fazemos de modo a oferecer, ao final, juntamente com uma ideia dos três ofícios de Cristo no pensamento de Agostinho, modelos básicos de abordagem do pensamento do Hiponense.

Primeiramente, para se pensar o Cristo profeta (1) em Agostinho, consideramos textos em que Agostinho parece sugerir que não se possa designar Cristo como profeta (1.1). Então veremos outros aparentemente contraditórios, isto é, textos em que afirma que Cristo é profeta (1.2). Resolvida a questão (1.3), então nos voltaremos a textos em que o Hiponense fala do Cristo rei e sacerdote (2). Aqui, porém, sem as aparentes contradições da primeira seção, veremos como dados certos, fixos, no pensamento do Hiponense (2.1) adquirem ulteriores desenvolvimentos (2.2). Por fim, concluímos (3) com algumas considerações de caráter sintético e uma breve e consequente atualização dos três ofícios de Cristo na Igreja, conforme o pensamento do Hiponense.

O leitor, porém, não espere um artigo intrincado e permeado de termos técnicos. Pelo contrário, o que se segue é bastante simples: praticamente “ouviremos” Agostinho⁵, para ter uma ideia de como

4. Cf. *Idem*, coluna 875.

5. No corpo do texto, ousamos oferecer nossa tradução de Agostinho, mantendo, entre parênteses, expressões latinas consideradas importantes. Nas muitas notas com

ele entende Cristo como profeta, rei e sacerdote. Naturalmente, sem pretensão alguma de exposição completa – o que seria de todo oposto ao mínimo de bom senso –, esperamos que, destas páginas, se deseje ir às de Agostinho.

1. O Cristo profeta...

O termo *propheta*⁶, normalmente lido em relação – ainda que não direta ou explicitamente – com o verbo *praenuntiare* (prenunciar), aparece na obra de Santo Agostinho geralmente empregado de dois modos, um amplo e outro restrito. No primeiro caso, aplica-se a todo o povo e ao reino de Israel ou a qualquer figura que prenunciasse algum mistério acerca da vida de Cristo e da Igreja⁷. No segundo, àqueles personagens escriturísticos específicos que conhecemos como profetas⁸. Mas aparece também de um terceiro modo, referido diretamente a Cristo. Não por acaso, Agostinho é uma das bases da reflexão sobre o múnus profético de Cristo. Dos milhares de vezes

texto latino, o leitor poderá ter uma mais ampla percepção do contexto e das várias direções a que se estende a reflexão do Hiponense.

6. À parte os cognatos *prophetare* (profetizar), *prophetatio* (predição), *propheticus* (profético), *prophetissa* (profetisa) e *prophetia* (profecia), o substantivo *propheta* é abundante na obra agostiniana. Sendo empregado mais de duas mil vezes, somadas citações bíblicas e textos do próprio Agostinho, sua presença parece ocorrer inicialmente em contexto antimaniqueu (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, datado de 387-389).
7. Por exemplo, sobre a função profética de quaisquer figuras, *Contra Faustum* 13,4 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – a partir daqui: CSEL – 25/1,381]: “[...] ut non solum ille aut ille homo [propheta], sed uniuersa ipsa gens totumque regnum propheta fieret Christi christianique regni”; e sobre as profecias a respeito da Igreja, *Ad catholicos fratres* 22 [CSEL 52,157]: “quae commemorauimus ex lege et prophetis et Psalmis de Christi ecclesia quae toto orbe diffunditur”. Esse aspecto de profeta e profecia é desenvolvido por Agostinho em *De ciuitate Dei* 17 [Corpus Christianorum Series Latina – a partir daqui: CCL – 48,55 lss.]. Entre colchetes é dada a edição de que nos servimos, com indicação de volume/tomo, página, ou volume, página.
8. Excetuando-se a citação dos livros proféticos do cânon bíblico em *De doctrina christiana* 2,13 [SIMONETTI 90], vejamos, por exemplo, *De octo Dulcitii quaestionibus* 5,3 [CCL 44A,295] (Ezequiel); *De gestis Pelagii* 14 [CSEL 42,66] (Isaías); *De ciuitate Dei* 18,30 [CCL 48,621] (Miqueias); *Sermo* 78,5 [Patrologia Latina – a partir daqui: PL – 38,492] (Elias); etc.

em que ocorre no *corpus agustinianum*⁹, somente em algumas o termo *profeta* é usado explicitamente como designativo de Cristo. Mas três delas despertam a atenção, pois o Hiponense parece censurar quem O reconheça como profeta.

1.1 ... é mais que profeta

No *Sermo* – a partir daqui: s. – 136 (de 418-420¹⁰), o Bispo de Hipona, comentando a cura do cego de nascença de Jo 9, afirma sermos todos, devido à herança da culpa original, cegos de nascença, mas cegos de coração (ou de cegueira mental)¹¹. Em seguida, dirigindo-se a seus ouvintes, diz-lhes que viram o fato bíblico da cura do cego, mas o viram com os olhos da fé¹², e ouviram que o cego errava ao considerar Cristo profeta (cf. Jo 9,17), desconhecendo que era Filho de Deus, e ao dizer que Deus não ouve os pecadores (cf. Jo 9,31)¹³. Quanto a este último erro, mediante os argumentos litúrgico (o “ato penitencial”) e bíblico (as orações do publicano e do fariseu de Lc 18,10-14), Agostinho assegura a seus ouvintes: “certamente Deus ouve os pecadores”. Em seguida, diz que, mesmo com a vista curada, a graça não havia ainda agido e o coração daquele homem permanecia cego, passando a ver somente ao estar em íntimo contato com Cristo, ao lavá-lo na verdadeira Siloé, Cristo, o Filho de Deus enviado ao mundo¹⁴.

9. Cf., acima, nota 5.

10. Para a datação dos *Sermones* agostinianos e para uma ideia a seu respeito, vejam-se *Tavola dei Sermones* e Éric REBILLARD, “Sermones”, in Allan FITZGERALD (ed.), *Agostino: dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pietretti, 2007, p. 75-101 e 1300-1305, respectivamente (encontra-se no prelo a edição brasileira desta obra – *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia* –, a ser publicada em breve pela Paulus Editora).

11. “[...] et caeci nati sumus. quis enim non caecus natus est? sed in corde” (s. 136,1 [Patrologia Latina – a partir daqui: PL – 38,751]). Para o uso de *cor* (coração) em Agostinho, veja-se Isabelle BOCHET, “Cuore”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 524-534.

12. “Vidistis caecum istum oculis fidei, uidistis etiam ex caeco uidentem” (s. 136,2 [PL 38,751]).

13. “Sed audistis errantem. [...] quia Christum prophetam putabat, dei filium nesciebat. deinde audiuius unam responsionem ipsius prorsus falsam: ait enim, scimus quia peccatores deus non exaudit [Jo 9,31]”.

14. Cf. s. 136,2 [PL 83,751].

O Bispo de Hipona não volta à questão da consideração de Cristo como profeta, e a exposição continua em um paralelismo que podemos sintetizar em lei e graça: os judeus têm a visão dos olhos, mas não a do coração, possível somente mediante o encontro com Cristo, com a graça. Curado fisicamente, portanto, na melhor das hipóteses, o que aquele que era cego pode ver é Cristo como profeta, mas, sem a fé, sem a graça, não o Filho de Deus – que criou olhos e coração e a ambos curou¹⁵. Assim, o cego que passa a ver, e vê somente o Cristo profeta, é figura da lei, sem a graça; com a graça, porém, o cego que passa a ver, e vê o Cristo Filho de Deus, é figura daquele que vê com um coração curado pelo encontro com o Filho de Deus. Porém, mesmo o coração de quem está próximo de Cristo¹⁶ também precisa de melhor instrução.

Na Oitava da Páscoa, entre os anos 400 e 423, Agostinho fala, em duas pregações (s. 232 e 234), da razão de se ler, no referido período, relatos da ressurreição¹⁷, antes de comentar, em ambas as homilias, sobre a incredulidade dos discípulos de Emaús, segundo o relato de Lc 24. Tal reflexão é “para que compreendamos o grande benefício que o Senhor nos prestou ao dar-nos crer no que não vimos” e aumente nossa fé na ressurreição¹⁸. Indica, então, feitos de nosso Senhor na presença dos discípulos e a relação Eva–morte, mulher–vida¹⁹ e passa a dedicar-se aos discípulos de Emaús.

15. Cf. s. 136,2 [PL 83,751].

16. Cf. s. 232,2.5 [Sources Chretiennes – a partir daqui: SC – 116,262.270], pois pode fraquejar em sua fé, em sua esperança; cf. abaixo, notas 26 e 27.

17. “[...] dies isti septem uel octo dant spatium ut secundum omnes euangelistas resurrectio domini recitetur [...]” (s. 232,1 [SC 116,260], datado de 412-423), e explica noutro texto em ocasião semelhante: “[...] necessarium est ut legantur omnes, quia singuli non dixerunt omnia, sed quae alius praetermisit, alius dixit: et quodam modo sibi dederunt locum omnes, ut necessarii essent omnes” (s. 234,1 [PL 38,1115], datado de 400-413). Cf. também s. 246,1 [SC 116,294].

18. s. 232,2 [SC 116,262]. “Aedificamur ad credendum surrexisse dominum Christum” (s. 234 [PL 38,1115]); embora sugira que os fiéis sejam melhores que os discípulos de Emaús (“[...] quando uidemur [...] [nos] esse meliores?” (s. 234,2 [PL 38,1115]): pois “cremos naquilo que eles não acreditavam. Eles perderam a esperança e nós não duvidamos, enquanto eles duvidavam. Com o Senhor crucificado, perderam a esperança” (s. 234,2 [PL 38,1115]). Há, aqui, uma associação entre fé e esperança. Cf., abaixo, notas 26 e 27.

19. s. 232,2 [SC 116,262-264]. “[...] quia uirgo Christum peperat, femina resurrectione nuntiabat. per feminam mors, per feminam uita” (s. 232,2 [SC 116,262]).

Os dois caminhavam condoídos, comentando os acontecimentos da morte de Cristo, desconhecendo sua ressurreição. Cristo lhes aparece e põe-se a caminhar em amigável conversação com eles, que não o podem reconhecer²⁰, “pois era necessário que seu coração fosse mais bem instruído”. Por isso, Cristo adia o ser reconhecido (*cognitio differtur*) e lhes pergunta sobre o que acontecera (“*de re clara et manifesta*”). Os discípulos, admirados de seu desconhecimento dos fatos evidentes, respondem, contando-lhe de “Jesus de Nazaré, que foi um profeta poderoso em feitos e palavras” (Lc 24, 19). Agostinho, então, pergunta: “É isso mesmo, discípulos? Era profeta o Cristo, senhor dos profetas? Chamais vosso juiz de pregoeiro!”²¹.

Os discípulos de Emaús, diversamente do caso precedente, não precisam que sua visão física seja curada, eles veem e podem narrar fatos evidentes (“*de re clara et manifesta*”). Embora tenham visto a morte de Jesus de Nazaré, o profeta, ignoravam, todavia, o Cristo, Filho do Deus vivo, Senhor dos profetas. O conhecimento ou reconhecimento de Cristo, aqui, é equivalente ao da visão do coração no s. 136²². Mas Agostinho parece não importar-se tanto com o fato de ignorarem o Cristo, quanto com o de serem discípulos a ignorá-lo, pois falam dele a seu interlocutor como se não fossem discípulos, já que o identificam como os estranhos ao discipulado: ele era profeta.

Para demonstrar, então, como o discípulo reconhece Cristo como o Filho de Deus, mais que profeta, portanto, o Hiponense interpreta a resposta lucana dos discípulos de Emaús à luz das duas respostas de Mt 16,13-19, acerca de quem é o Filho do Homem: os homens reconhecem-no, além de como Elias ou João Batista, como

20. “[...] oculi eorum tenebantur ne agnoscerent eum” (s. 232,3 e 234,2 [respectivamente, SC 116,164 e PL 38,1116]).

21. S. 232,3 [SC 116,264]. O *praeco* (-nis), aqui traduzido em pregoeiro, era o oficial do tribunal que, entre outras coisas, indicava os acusados e anunciava as sentenças do juiz (cf. Aegidius FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, 1940, p. 797). Se já não é evidente, Agostinho, aqui, considera que os discípulos de Emaús rebaixam Cristo de quem sentencia a quem simplesmente anuncia a sentença proferida por outro. Quanto à resposta dos discípulos, essa revela a razão de os cristãos serem melhores que os discípulos de Emaús: “Eles diziam que Cristo era profeta, nós o reconhecemos Senhor dos profetas” (s. 234,2 [PL 38,1115]).

22. Pois Cristo lhes faz perguntas (Lc 24, 17.19) para entrar em seus corações (s. 234,2 [PL 38,1115]: “quia se in ipsis esse cupiebat”).

um dos profetas; Pedro, como Cristo, o Filho do Deus vivo²³. E o Bispo de Hipona explica a diferença entre as respostas: a dos discípulos de Emaús é a dos estranhos (*opiniones alienas, uerba alienorum non discipulorum*) e a de Pedro, a dos discípulos (*discipuli uerba, unus pro omnibus*); mas com um acréscimo importante.

Ao introduzir a pergunta de Jesus a seus discípulos quanto a quem ele era, Agostinho diz que Jesus, tendo ouvido as *opiniones alienas*, queria saber em que acreditavam os discípulos, qual era sua fé²⁴. A fé, acolhida da revelação divina (Mt 16, 17) na resposta do discípulo, permite a identificação correta de quem seja o Cristo, que é “não qualquer um dos profetas, mas o Filho do Deus vivo, quem realiza as profecias (*adimpletor prophetarum*)”²⁵. Os olhos dos discípulos de Emaús não reconhecem o Cristo porque decaíram de sua esperança²⁶ e, assim, de sua fé²⁷. Fé, discipulado e identificação correta do Filho de Deus – como alguém maior que um profeta –, então, estão asso-

23. S. 232,3 [SC 116,264-266].

24. “[...] fidem uestram uolo audire” (s. 232,3 [SC 116,264]).

25. S. 232,3 [SC 116,264]. Agostinho parece demonstrar certa compreensão da censura de Pedro ao anúncio da paixão que Cristo lhe faz em Mt 16, 23, pois não lhe fora prenunciada a ressurreição. Por outro lado, é menos compreensível a perda de esperança por parte dos discípulos de Emaús, porque conheciam por inteiro as profecias, isto é, não só quanto à paixão e morte de Jesus, mas também quanto a sua ressurreição, e desconhecem que ele mesmo as realize: “hoc [de potestate Christi ponendi animam] Petrus nesciebat, quando audita morte domini expauit. sed ecce iam dixerat dominus moriturum se et resurrecturum tertia die. factum est quod praedicabat et non credebant qui audierant. [...] sperabatis, iam deperatis? de spe cecidistis” (s. 232,5 [SC 116,270]). Antes disso, tratara da imortalidade e da mortalidade de Cristo, o Verbo eterno junto de Deus (Jo 1, 1), que voluntariamente assume a paixão e a morte para ressuscitar (cf. Jo 10, 18), realizando o que fora profetizado (cf. s. 232,4 [SC 116,268]). Expusera, então, a razão de Cristo, Filho de Deus, ser mais que profeta.

26. Cf. citação de s. 232,5 [SC 116,270] à nota 24 e a de s. 234,2 [PL 38,1115-1116] à nota 17. Espera-se, porém, que o ressuscitado ressuscite a esperança do discípulo: “[...] qui reddidit se uobis, reuocet spem uobis” (s. 234,2 [PL 38,1116]).

27. Em s. 232,6 [SC 116,270-274], Agostinho fala da fé do bom ladrão e do que essa lhe mereceu e que não estava em sua esperança, estabelecendo, assim, um vínculo entre fé e esperança. Vínculo anunciado ao dizer que os discípulos de Emaús deveriam ter imitado a fé do bom ladrão (s. 232,5 [SC 116,270]: “non potuerunt imitari et habere fidem latronis pedentis in cruce”), mas, e conclui, perderam a esperança (s. 232,5 [SC 116,274]: “ubi spem latro inuenit, discipulus perdidit”). O vínculo fé-esperança, associadas mediante as mesmas passagens bíblicas, ocorre também em s. 234,2 [PL 38,1115-1116]; cf. acima, nota 17.

ciados para Agostinho²⁸.

1.2 Como, então, dizê-lo profeta?

“Ouvidas” as exposições agostinianas precedentes, então, podemos concluir que, para Agostinho, não seja adequado falar de Cristo como profeta, ou de múnus profético de Cristo, já que isso seria considerá-lo inferior ao que é? O *Contra Adimantum* – a partir daqui: *c. Adim.* –, obra composta em 394²⁹, oferece a resposta.

Em *c. Adim.* 9, o Hiponense contesta a afirmação maniqueia da contradição entre o Deus invisível de Jesus Cristo (Jo 1,18³⁰; 5,37-38) e o Deus visível do Antigo Testamento³¹ (Gn 3,4). Nessa questão, Jo 1,18 e 5,37-38 são textos-chave da argumentação maniqueia, e é da primeira dessas passagens que parte a contra-argumentação agostiniana³².

28. Mas ele reconhece que a disposição (*anima*) do discípulo não é estável e alterna-se entre o que é de Deus e o que é dos homens; mas quanto mais próximo de Deus, mais o discípulo é iluminado; cf. s. 232,4 [SC 116,268]. A homilia continua exortando os ouvintes a manterem-se firmes na fé, no conhecimento de Cristo e no encontro íntimo com ele (s. 232,6-7 [SC 116,270-278]), como verdadeiros discípulos, então. Se o discípulo decair de sua fé, de sua esperança, caminha com ele Cristo, que o levanta (s. 232,5 [SC 116,270]: “leuat uos qui ambulat uobiscum”) e pode ressuscitar sua esperança (“[...] qui reddidit se uobis, reuocet spem uobis” (s. 234,2 [PL 38,1116])). Também nesta última pregação, os fiéis reconhecem Cristo como mais que profeta, como Senhor dos profetas, reconhecimento associado à fé. Mas, aqui, com um acréscimo: Cristo quis ser reconhecido na fração do pão que, bem o sabem seus fiéis, “recebendo a bênção de Cristo, torna-se corpo de Cristo” (s. 234,2 [PL 38,1116])). É então que o reconhecem e, depois, podem afirmar tê-lo visto. O sermão prossegue exortando os fiéis a terem essa fé, que crê no Cristo ressuscitado e os distingue de outros, inclusive dos demônios, que também reconhecem o Filho de Deus, mas não podem agir bem. Nisto a fé do cristão o identifica: sua fé orienta suas ações (cf. s. 234,3 [PL 38,1116-1117]). À parte a referência à eucaristia, repete-se, evidentemente, a associação entre fé, discipulado e reconhecimento do Cristo Ressuscitado, que é mais que profeta.

29. Obra pensada anos antes, talvez 394, o *c. Adim.* é basicamente um texto de metodologia exegética, dedicado à contrastar a interpretação maniqueia das Escrituras. A seu respeito, veja-se J. KEVIN COYLE, “*Contra Adimantum*”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 113-114.

30. “Ninguém jamais viu Deus a não ser o único Filho, que está no seio do Pai, do qual ele nos anunciou”.

31. Visível e em diálogo com quem não fosse digno de ser seu interlocutor (Gn 3,4ss).

32. “[...] totam ipsam solui posse quaestionem” (*c. Adim.* 9 [CSEL 25/1,131-132]).

O versículo 18 de Jo 1, de fato, não implica, exclusiva e necessariamente, a identificação do Filho com o Verbo encarnado a anunciar o Pai, como o entendem os maniqueus. Por isso, imediatamente, é ampliado o período de anúncio do Verbo, passando-se, portanto, do Verbo encarnado ao Verbo eterno, “pois o próprio Filho, que é o Verbo de Deus, não só nos últimos tempos, quando se dignou aparecer na carne, mas também antes, desde a criação do mundo, anunciou (*adnuntiauit*) a respeito do Pai”³³. Feita essa ampliação, Agostinho expõe: *a)* o nexu Verbo-Verdade, *b)* a divindade, coeternidade e imutabilidade do Verbo e do Pai, e *c)* as manifestações divinas mediante criaturas nas Escrituras (Gn 18,1-2; 32,24-30; Ex 3,2; 19,3; At 3,30ss).

Essa tríplice exposição explica sua afirmação anterior quanto ao tempo de anúncio do Pai por parte do Verbo: o Verbo-Verdade, o Cristo pré-existente e, portanto, invisível, só podia ser visto mediante as criaturas – que ele escolhia quando queria –, de modo que se pode afirmar que, ao se manifestarem tais criaturas quanto à verdade, é Deus quem fala por elas. Então, “como o Verbo de Deus está no profeta (*uerbum Dei in propheta*), e [por isso] justamente se afirma ‘disse o profeta’, igual e justamente se afirma ‘disse Deus’, pois o Verbo de Deus, que é Cristo, diz a verdade no profeta (*uerbum Dei in propheta loquitur*)”³⁴. Mas o Verbo a diz também mediante outras criaturas³⁵. Agostinho estabelece, assim, duas modalidades de manifestação divina anteriores à encarnação: uma no profeta, por quem Deus fala habitando-o (*ex persona inhabitantis Dei*), e outra mediante as criaturas, pelas quais fala servindo-se delas (*ex persona seruiantis creaturae*)³⁶.

Pelo final do parágrafo, então, Agostinho volta-se a Jo 5,37-38, em consonância com suas afirmações precedentes, não conforme a interpretação maniqueia, que restringe também esse versículo joânico ao período posterior à encarnação do Verbo, e afirma que

o que é dito aos judeus, ‘nunca ouvistes sua voz’, o é porque não lhe obedeceram aqueles a quem ele falava; e o que segue, ‘nem vistes sua face, o é porque ele não podia ser visto; e ainda é dito que ‘o seu Verbo

33. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,132].

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,132-133].

não permanece entre vós' porque, naquele que permanece o Verbo de Deus, nele permanece Cristo, que eles rejeitaram³⁷. Rejeitaram o Verbo encarnado, e, todavia, trata-se do mesmo Verbo eterno, não visto, mas que falou no profeta.

Em seguida, a preexistência do Verbo é reafirmada com Jo 12,28 (e/ou 17,5, sobre Cristo afirmar sua glória junto do Pai antes da criação), e o Hiponense conclui: "Por isso, se não é estranho que o Verbo de Deus, isto é, o único Filho de Deus, que anunciava a respeito do Pai a quem queria, por si mesmo ou mediante alguma criatura, falando ou aparecendo, [...] não estranha como harmonizem entre si esses testemunhos de ambos os Testamentos"³⁸.

Este último elemento, a harmonia do Antigo e do Novo Testamentos – e sua unidade –, é questão fundamental na polêmica antimaniqueia, que rejeitava que ambos pudessem, devido a suas aparentes contradições, dizer respeito a um mesmo e único Deus. Nesse contexto, Agostinho põe-se a indicar como se tratava do mesmo Verbo a anunciar a mesma verdade em ambos os Testamentos.

C. *Adim.* 9 é texto importante porque apresenta claramente a exegese prosopográfica agostiniana, que identifica o real personagem a falar *in propheta*, ou *per prophetam*, iniciada não fazia muito tempo e que não será deixada ao longo de toda sua experiência de *dispensator uerbi*.

Com efeito, a referida exegese – aplicada ao tema de que nos ocupamos – fora usada alguns anos antes (394-395), embora sem a mesma precisão técnica, para resolver um problema posto pela interpretação maniqueia acerca de textos contraditórios (particularmente Jó 1, 6ss e Mt 5, 8 associado a Jo 10, 7; 14, 6): se só os puros de coração podem ver a Deus (Mt 5,8), como o diabo pode vê-lo (Jó 1, 6ss.) – quando há categorias angélicas que não o conhecem (com

37. *Ibidem.*

38. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,133-134]: "quapropter si non est mirandum, quod uerbum dei, id est unicus filius dei, qui de patre anuntiat, cui uult per se ipsum, cui uult per aliquam creaturam uel sonando uel adparendo, [...] non est mirandum ex utroque testamento ista omnia testimonia consonare". Ao dizer que o Verbo podia manifestar-se aparecendo, Agostinho afirma que, mediante o Verbo, também o Pai podia ser visto, mas somente por um coração puro (c. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,133]: "cum tamen ipse per se ipsum mundo corde uideatur et per illum pater", e cita Mt 5,8).

uma atribuição bíblica que Agostinho estranha³⁹) – e como passou pela porta que é Cristo (Jo 10, 7; 14, 6)?

À parte os outros textos escriturísticos em questão, é na abordagem de Jó 1, 6ss. que se encontra o ponto que nos interessa. Ao apresentar sua solução, o Hiponense primeiramente propõe que o diabo não viu, propriamente, a Deus e, em seguida, passa a tratar de como, então, o diabo possa ter ouvido a Deus⁴⁰. Assim, a resposta agostiniana volta-se a considerar os modos como Deus fala (*loquitur Deus*) aos homens⁴¹, deslocando o acento das possibilidades do demônio às manifestações divinas. E aqui, diz Agostinho, Deus também “fala (*loquitur*) mediante a alma humana (*per animam humanam*), como [quando fala] pelo profeta (*per prophetam*)”⁴².

O texto continua com comentários acerca de outros pontos da vida de Jesus Cristo em aberta oposição aos maniqueus, sem novas ou ulteriores considerações quanto à manifestação divina *per prophetam*. Manifestação essa, aliás, que não menciona especificamente Cristo a falar *per prophetam*. E mesmo assim, é importante para indicar o método exegetico agostiniano antes da melhor sistematização de *c. Adim.* 9. Mas o encontramos em outra homilia, que também trata de

39. S. 12,2 [CCL 41,166]: “[...] ubi Adimantus apud apostolum legerit – nam talium alumniarum iste conscriptos est – uellem ergo diceret ubi legerit testantem apostolum et confirmentem, ut dicit, quod neque principes neque potestates neque uirtutes deum cognouerunt [...]” e prossegue apontando, com textos bíblicos, como pode tratar-se de erro do maniqueu.

40. S. 12,3 [CCL 41,167].

41. S. 12,3 [CCL 41,167-169]: *per codicem, per aliquod elementum mundi, per sortem, per aliquam uocalem sonantemque creaturam, intus in animo, in somnis, extasin, in ipsa mente...*

42. S. 12,2 [CCL 41,168]. Deus, sem determinação da pessoa da Trindade, *loquitur per prophetam* também em *Epistula* 205,18 [CSEL 57,339], aproximadamente do final de 418; pouco mais tarde (419/420), em *Contra aduersarium legis et prophetarum* 1,49 [CCL 49,81]; mais tarde, ainda (401), em *De sancta uirginitate* 24 [CSEL 41,258]. À parte essas referências indeterminadas e aquelas ao Verbo, conhecemos dois textos em que Agostinho especifica outras pessoas da Trindade a falar pelo profeta; o Pai, em s. *Denis* 11,1 [MA 1,43] (= s. 308A [PL 46,846]), datado de 397-400: “Deus ergo pater, id est, persona dei patris per prophetam loquitur: paraui lucernam Christo meo [Ps 131,17]”; e o Espírito Santo, em s. 357,3 [PL 39,158], de 411: “spiritus sanctus loquitur per Isaiam phophetam [...]”. Mas, para Agostinho, é certo que é o Espírito Santo a dotar o profeta do que diz (cf., por exemplo, *Io. eu. tr.* 32,6 [CCL 36,303]), de modo que crer em Cristo é crer no Espírito do profeta (cf. *en. Ps.* 147,16 [CCL 40,2150]).

uma manifestação divina no Antigo Testamento (Ex 3,2-4,14: Deus que fala na sarça ardente a Moisés e o envia). Embora de datação se situe em amplo arco temporal (397-412), ainda assim posteriormente ao texto de *c. Adim.* 9, o mesmo método exegético deste último texto – novamente sem as mesmas distinções técnicas – é usado no *s.* 7.

Iniciada uma exposição alegórica que identifica na sarça – planta espinhosa – o povo judeu⁴³, Agostinho propõe a seu auditório a questão importante acerca de se quem falava a Moisés era o mesmo, sendo designado de dois modos: anjo do Senhor e Senhor⁴⁴. Agostinho entende que sim, era o mesmo, pois o título “Anjo do grande conselho” (Is 9, 6, conforme a Septuaginta) refere-se ao Senhor e, servindo-se de uma explicação de caráter etimológico (*angelus* = *nuntius*, isto é, anjo = mensageiro), fala de Cristo como mensageiro de Deus e anunciador do Reino⁴⁵. Mas também é possível que se trate de um anjo mesmo, e não do Cristo propriamente.

Aqui, transposta à exposição do texto ao povo, reaparece a leitura distintiva apresentada em *c. Adim.* 9: “Como, nas Escrituras, [quando] fala o profeta e se diz que é o Senhor quem fala, não porque o Senhor seja profeta, mas porque o Senhor está no profeta (*est in propheta*), assim também quando o Senhor se digna falar por um anjo [...], porque Deus habita (*habitantem Deum*) nele”⁴⁶. É a primeira modalidade de *c. Adim.* 9: Cristo fala habitando aquele por quem fala. Quem fala, então, de fato, é Cristo. Essa convicção agostiniana permanece.

Depois de 412, pregando sobre Jo 20,1-18, novamente na Oitava da Páscoa, esta explicação se repete, mas numa exposição mais

43. Cf. *s.* 7,2 [CCL 41,70-71].

44. “Quod autem idem ipse qui loquebatur Moysi, et angelus domini et dominus dicitur, magna quaestio est, nec temerarium debet habere affirmatorem, sed cautum inquisitorem” (*s.* 7,3 [CCL 41,71]).

45. *S.* 7,3 [CCL 41,72]: “[...] Christus erat, de quo aperte dicit propheta, quod sit magni consilii angelus [Is 9,6 LXX]. angelus enim officii nomen est, non naturae. nam angelus grace dicitur, qui latine nuntius appellatur. nuntius ergo actionis nomen est: agendo, id est, aliquid nuntiando, nuntius appellatur. quis neget Christum nuntiasse nobis regnum caelorum? deinde angelus, id est, nuntius mittitur ab eo qui per eum aliquid nuntiet. et quis neget Christum missum?” Cf. também 7,5 [CCL 41,73].

46. *S.* 7,5 [CCL 41,73-74].

simples. Antes, há referência – como em casos vistos acima – àqueles que ignoram o Cristo ressuscitado, inclusive considerando-o profeta⁴⁷, e, para explicar Jo 20,17, Agostinho recorre ao Sl 21,11: o Cristo ressuscitado pode falar de Deus como seu Deus (no tempo) e seu Pai (na eternidade) (Jo 20,17), porque Cristo, Filho unigênito, fala *per prophetam*⁴⁸.

Dito isso, podemos nos perguntar, foi respondida a questão com que se iniciou esta seção? Que Cristo fale *no* ou *pelo* profeta parece acertado. Voltemos a Agostinho para uma resposta mais clara.

Na conclusão da exposição do milagre da multiplicação dos pães (Jo 6,1-14), pelos anos 414-420, na grande obra homilética que são os *Comentários ao Evangelho de João*, Agostinho diz que uma sabedoria carnal considera Cristo um profeta (Jo 6, 14)⁴⁹ e – com expressões que já conhecemos – continua:

Mas ele era Senhor dos profetas, realizador das profecias (*impletor prophetarum*), santificador dos profetas, mas era profeta [...]. O Senhor é profeta, o Senhor é o Verbo de Deus; e nenhum profeta profetiza sem o Verbo de Deus; o Verbo de Deus está com os profetas, e o Verbo de Deus é profeta. Os tempos passados tiveram profetas inspirados e cheios com o Verbo de Deus. Nós temos o próprio Verbo de Deus como profeta (*prophetam ipsum Verbum Dei*). [...] [S]e Cristo não profetizasse, não seria chamado profeta. Exorta-nos à fé e a apegarmos à vida eterna; anunciou realidades presentes, predisse realidades futuras. Pelas coisas presentes que anunciou é [chamado] anjo, pelas futuras que predisse é [chamado] profeta. Porque é o Verbo de Deus feito carne, é Senhor dos anjos e dos profetas⁵⁰.

47. S. 246,4 [SC 116,302].

48. “Per prophetam ipse dixit: de uentre matris meae, deus meus est tu [Ps 21,11]. ante uentrem matris meae pater meus, de uentre matris meae deus meus. quae ergo et ibi distinctio, puta, patrem meus et patrem uestrum [Jo 20,17]? est distinctio quia aliter pater unigeniti filii, aliter pater noster. illius pater per naturam, noster per gratiam” (s. 246,5 [SC 116,304]).

49. “[...] Christum propetam putaband, quia super foenum discubuerant” (*In Iohannis euangelium tractatus* – a partir daqui: *Io. eu. tr.* – 24,7 [CCL 36,247]). Ele identificara na grama (Jo 6,10) essa sabedoria carnal: “[...] super foenum discumbabant, carnaliter ergo sapiebant, et in carnalibus quiescebant. omnis enim caro foenum [cf. Is 40,6]” (*Io. eu. tr.* 24,6 [CCL 36,246]).

50. *Io. eu. tr.* 24,7 [CCL 36,247-248].

1.3 A legitimidade do múnus profético de Cristo

A última citação de Agostinho é suficiente para fechar a questão. No entanto, há algo a ser explicitado. A leitura agostiniana de Cristo a falar *no (in)* ou *pelo (per)* profeta – não parece haver distinção a esse respeito, ainda que Agostinho pareça ter privilegiado esta última fórmula depois do *c. Adim.* 9 – não restringe a atividade profética de Cristo a antes de sua encarnação; se o Hiponense a restringisse, talvez cometeria um erro hermenêutico dos maniqueus. Pelo contrário, na unidade dos Testamentos – Antigo e Novo –, Cristo jamais deixa de falar, como tampouco o profeta⁵¹, ou quem quer que tenha uma função profética. Mas, se o Novo Testamento é realização das profecias do Antigo, como dizer que Cristo seja profeta?

Nas homilias da primeira parte desta seção, pregações do episcopado de Agostinho, ele não nos oferece uma definição de profeta, mas a temos em *c. Adim.* 9, obra do seu presbiterado. O profeta não é, aqui, como costumeiramente se poderia pensar, alguém que simplesmente anuncia o futuro, o profeta é quem anuncia a verdade. Assim, com maior razão, Cristo é profeta, pois é a Verdade a manifestar-se do Pai desde sempre.

Quanto às homilias a que acabamos de nos referir, é preciso considerar – supérfluo dizê-lo – que Agostinho dirige-se a fiéis e, na Oitava da Páscoa, particularmente a recém-batizados, que o Hiponense pretende, nutrindo-os com as Escrituras, fortalecer na fé no único e verdadeiro Deus. Em tal contexto, as afirmações agostinianas acerca do Cristo mais que profeta – afirmações de todo corretas – não contradizem as afirmações quanto a Cristo ser, de fato, profeta – afirmações, igualmente, de todo corretas. Ao se tratar de questões específicas em determinados textos agostinianos, é necessário pensar Agostinho no quadro mais amplo das obras e do pensamento do próprio Agostinho. Isoladamente, os textos podem ser desviantes, e levar-nos aonde Agostinho não gostaria que fôssemos.

51. Falando a sua assembleia sobre o desconhecimento das exortações escriturísticas a mudar de vida, diz o Hiponense: “[...] *seruas tibi dicere: non sciebam, non noueram, nemo mihi dixit. Christus non cessat dicere, propheta non cessat dicere [...]*” (*en. Ps.* 103,3,12 [CCL 40,1511]).

2. O Cristo rei e sacerdote

Nos poucos textos agostinianos tidos em consideração acima – poucos, mas, cremos, suficientes para o objetivo destas páginas –, quanto ao Cristo profeta, não havia referências ao Cristo rei e sacerdote. Por isso, é preciso que nos voltemos a tais títulos em outros textos agostinianos. Mas, diversamente de como vimos o múnus profético de Cristo, isto é, sem conexão com os outros dois, agora os múnus de rei e sacerdote são considerados juntos, porque assim os encontramos sem dificuldade na obra de Agostinho. Mas sem conexão com o ofício profético de Cristo.

Aqui avançamos cronologicamente com Agostinho, de modo a perceber como sua convicção quanto ao Cristo rei e sacerdote se desenvolve no quadro de seu pensamento, ainda que o façamos muito modestamente⁵², voltando-nos a três textos.

2.1 O rei e sacerdote

Antes de assumir o episcopado, Agostinho, em uma das respostas a 83 questões variadas⁵³ que lhe tinham sido postas por seus coirmãos⁵⁴, dedica amplo espaço a tratar do Cristo rei e sacerdote⁵⁵, em um contexto que talvez soe estranho ao leitor contemporâneo. Com efeito, a pergunta feita a Agostinho vertia sobre algo acerca da

52. Com efeito, à parte os cognatos *rego* (reger), *sacercotium* (sacerdócio), *sacerdotalis* (sacerdotal), encontramos os substantivos *rex* (rei) e *sacerdos* (sacerdote) juntos na obra de Agostinho de Hipona cerca de cinquenta vezes, contando citações bíblicas e o uso agostiniano.

53. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* – a partir daqui: *diu. qu.* A obra é a penúltima do livro 1 das *Retractationes*, dedicado às produções anteriores ao episcopado de Agostinho. Como as questões lhe eram feitas isoladamente e ao longo de grande arco temporal (entre a conversão e o episcopado; cf. *Retractationes* 1,26 [CCL 57,74]), data-se o *diu. qu.* entre 388-396. A seu respeito, veja-se Eric PLUMER, “De Diversis quaestionibus octoginta tribus”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 581-583. É difícil dizer se as questões estão dispostas em ordem cronológica ou temática (cf. 581-582). Não é impossível, ainda, que os temas tenham sido abordados cronologicamente, conforme Agostinho e sua comunidade passavam a dedicar-se a determinada matéria.

54. *Retractationes* 1,26[25]:

55. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121-125], considerando-se que toda a questão é tratada em cerca de dez páginas para oito parágrafos [CCL 44A,120-131].

multiplicação dos pães de Jo 6,9-13, talvez sobre o significado dos cinco pães e dos dois peixes⁵⁶.

Concluída a breve explicação sobre os cinco pães⁵⁷, passa aos dois peixes, que significam os dois ungidos que governavam os judeus, o rei e o sacerdote⁵⁸, que “são figura (*praefigurabant*) de nosso Senhor, pois só ele assumiu (*sustinuit*) a ambos, e só ele os realiza (*implevit*), não de modo figurado (*figurate*), mas realmente (*proprie*)”⁵⁹. E Agostinho diz imediatamente em seguida por que Cristo é rei: ele é condutor (*dux*) que dá o exemplo da luta e da vitória,

tomando, na carne mortal, nossos pecados; resistindo às tentações – às sedutoras e às intimidatórias – do inimigo [...] e triunfando sobre elas em si mesmo. [...] Com esse mesmo rei esperamos ser introduzidos na Jerusalém celeste, [...] e ser guardados por ele como rei (*regnante*) e pastor (*custodiente*). Assim nosso Senhor Jesus Cristo se mostra como nosso rei⁶⁰.

E então, porque é sacerdote:

Ele é nosso sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedec [cf. Sl 109,4]; Ele ofereceu a si mesmo em holocausto pelos nossos pecados e recomendou que se celebrasse a renovação de seu sacrifício em memória de sua paixão, de modo que aquele que Melquisedec ofereceu, ora o vemos oferecido na igreja de Cristo por toda a terra⁶¹.

A exposição agostiniana prossegue dando razões da realeza de Cristo em sua genealogia segundo Mt 1, 1-17 e do seu sacerdócio na genealogia segundo Lc 3, 21-38. Na primeira, Agostinho lê a realeza

56. De fato, a questão 61 do *diu. qu.* encontra-se próxima a outras (55-59) em que a simbologia dos números parece importante.

57. Isto é, a Lei: os cinco sentidos, que a Lei subjuga, ou o Pentateuco; e, como são de pães de cevada, e não se obtém facilmente o grão da cevada, significa também o nutrimento vital que a Lei cobre (*diu. qu.* 61,1 [CCL 44A,10-121]).

58. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121]: “[...] duas illas personas uidentur significare quibus populus ille regebatur, [...] regiam scilicet et sacerdotalem, ad quas etiam sacrosancta illa unctio pertinebat”.

59. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121].

60. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121-122].

61. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,122].

indicada de modo descendente, de Abraão até a estirpe real de Davi, na assunção da carne por parte de Cristo; e, na segunda, o sacerdócio indicado de modo ascendente, partindo do batismo do Senhor até Deus, pois a purificação – significada no batismo – é própria do sacerdote⁶². Agostinho, sem mais considerações a esse respeito, volta-se à multiplicação dos pães e a outras questões. Essa explicação da realeza e do sacerdócio de Cristo reaparece poucos anos mais tarde.

Por volta do ano 400, respondendo a objeções quanto às divergências dos Evangelhos, o Hiponense compõe o *De consensu euangelistarum* – a partir daqui: *cons. eu.* – e, no início da obra, ao apresentar pontos comuns entre os evangelistas (como sua autoridade e por que quatro⁶³), retoma os títulos de Cristo como apresentados no parágrafo anterior, em que expusemos a abordagem agostiniana de *diu. qu.* 61,2: Mateus se ocupa da descendência régia enquanto Lucas da ascendência sacerdotal⁶⁴.

Embora reconheça que “Cristo aparece como rei e sacerdote em muitos outros testemunhos das divinas Escrituras”, Agostinho quase se limita a praticamente repetir a resposta de *diu. qu.* 61,2: Cristo é rei para nos governar (*regendos*) e sacerdote para nos purificar (*expiandos*); antes da encarnação, exercia ambas as funções em indivíduos distintos, mas agora as exerce juntas em si⁶⁵. Acrescenta, porém, que a profecia se vê realizada no Novo Testamento⁶⁶: quanto à realeza, o que fora predito pelo Sl 74, 1⁶⁷ se verifica na inscrição (Mc 16, 26; Lc 23, 38⁶⁸) mantida (Jo 19, 22⁶⁹) sobre a cruz; quanto ao sacerdócio, além da repetição da oferta e do recebimento do sacrifício

62. Cf. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,123-125]. A respeito da obra, veja-se Allan FITZGERALD, “*De consensu evangelistarum*”, in FITZGERALD, Allan (ed.), *op. cit.*, 460-461.

63. *Cons. eu.* 1,1-4 [CSEL 43,1-4].

64. *Cons. eu.* 1,4 [CSEL 41,4].

65. E, com o advento do Cristo, os judeus ficaram sem unção de rei nem de sacerdote (cf. *cons. eu.* 1,22 [CSEL 43,21]).

66. Além do que se dirá a seguir, Agostinho voltará à prefiguração veterotestamentária do Cristo rei e sacerdote no culto prestado a Deus pelos profetas (cf. *cons. eu.* 1,37 [CSEL 43,36]).

67. “Não corrompas a inscrição do título”.

68. “Rei dos judeus”.

69. “O que escrevi, escrevi”.

de Cristo e do Sl 109, 4⁷⁰, anota que Davi, ponto comum nas genealogias de Mt e de Lc, também era figura (*figuravit*) do sacerdócio, “pois comeu dos pães da proposição, que não era lícito comer senão os sacerdotes [Mt 12, 3-4]”, e acrescenta, de Lc 1, 36, o parentesco entre Isabel e Maria, colocando esta última numa descendência sacerdotal⁷¹.

À parte estes acréscimos documentais, há outro decisivo para o objetivo destas páginas:

Tendo Mateus chamado a atenção para a figura do rei e Lucas para a do sacerdote, ambos lembram principalmente a humanidade de Cristo. Certamente é em sua humanidade que Cristo se fez rei e sacerdote, a quem Deus deu o trono de Davi, seu pai [cf. Lc 1, 32-33], para que seu reino não tenha fim e para que interceda por nós o mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo [cf. 1Tm 2, 5]⁷².

Se, então, os títulos de sacerdote e rei concentram-se no Cristo encarnado, e é em sua humanidade que Cristo se faz mediador, convém considerar a mediação e sua relação com os referidos títulos.

2.2 O Mediador

Nas calendas de janeiro de 404⁷³, Agostinho profere o *s. Dolbe-*

70. “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec”.

71. *Cons. eu.* 1,5 [CSEL 41,5]. A passagem de 1Rs 21, citada em Mateus, e associada a Mt 26,26 (“este é meu corpo”), em que Davi come dos pães reservados aos sacerdotes, prefigura a eucaristia, em que Cristo toma a si mesmo nas próprias mãos (cf. *en. Ps.* 33,1,10 [CCL 38,380-381]). Quanto a Maria, parente de Isabel, esposa de Zacarias, é descendência do sacerdote Aarão (cf. Lc 1,5), sendo também de estirpe sacerdotal.

72. *Cons. eu.* 1,6 [CSEL 41,6]. Cf. também *cons. eu.* 4,11 [CSEL 41,406-407] e 4,10 [CSEL 41,417]: ao abaixar-se à debilidade humana, Cristo se torna a via pela qual se deve caminhar. Caminhando por ele, ele é rei que ajuda a não pecar, e, se houver pecado, a culpa é perdoada pelo Cristo sacerdote. Mas caminhar pela via implica o duplo mandamento do amor, a Deus e ao próximo, como duas asas na ascensão para Deus.

73. No primeiro dia do ano (*s. Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 399]: “hodierno die kalendarum Ianuarum”); para a datação deste sermão, veja-se F. DOLBEAU, “Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes (IV)”, in *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), p. 79-80. O *s. Dolbeau* 26 é um dos raros casos de sermões agostinianos com datação praticamente certa.

au 26⁷⁴, praticamente um tratado sobre o Cristo mediador. Despondo do Sl 105, 47⁷⁵ – que tinha sido cantado⁷⁶, o Hiponense, depois de apresentar várias formas de idolatria pagã⁷⁷ – opondo-se a elas –, volta-se à realidade da criação (os seres corpóreos e os espirituais⁷⁸; a ordem dos seres) e à natureza da salvação (a iniquidade e sua superação em Cristo⁷⁹), a que se pode chegar purificando-se e ascendendo a Deus humildemente⁸⁰. Então, fala de dois tipos de soberbos que não podem salvar-se, uns por crerem poder contar consigo mesmos somente e outros por crerem poder contar com falsos ritos⁸¹, e ninguém pode salvar-se senão

por Jesus Cristo nosso Senhor [Rm 7, 24ss.], pelo único e verdadeiro mediador, Deus e homem que, se fosse só homem, não seria mediador, se fosse só Deus, não seria mediador. E se ele não fosse mediador, não reconciliaria com Deus o homem que, pela iniquidade, [d'Ele] se

-
74. O mais longo dos sermões agostinianos, com mais de duas horas de duração (cf. F. DOLBEAU, *Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes* (IV), in: *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), p. 76). Devido às suas proporções, não o podemos apresentar como na análise dos sermões da seção sobre o Cristo profeta.
75. “Salva-nos, Senhor nosso Deus, e reúne-nos de entre as gentes, para confessarmos teu santo nome”.
76. *S. Dolbeau* 26,1 [DOLBEAU 366,1]: “[...] ut etiam atque etiam meminertis quod modo cantabatis [...]”.
77. *S. Dolbeau* 26,2-24 [DOLBEAU 366-384], retomadas em 33-35 [DOLBEAU 391-393].
78. *S. Dolbeau* 26,25 [DOLBEAU 384-385].
79. *S. Dolbeau* 26,26 [DOLBEAU 385-386].
80. *S. Dolbeau* 26,27-35 [DOLBEAU 386-393]. Agostinho entende, nestes parágrafos, ter havido quem percebesse a espiritualidade de Deus, mas, ensoberbecido, acabou por cultuar a criatura em vez de seu criador (cf. Rm 1,23ss.). Quanto à ascensão a Deus, estes parágrafos contêm prováveis elementos de filosofia neoplatônica, a cujos mediadores equivocados o Hiponense se refere. A esse respeito, veja-se Jean PÉPIN, “*Falsi mediadores duo. Aspects de la médiation dans le sermon d’Augustin Contra paganos* (*S. Dolbeau* 26)”, in: Gaulven MADEC (ed.), *Augustin Prédicateur* (395-411), 1998, p. 395-417.
81. “Horum autem superbiorum [...] duo sunt genera. alii suae uirtuti se commiserunt, nullum adiutorem quaesierunt arbitantes animas suas per philosophiam posse purgari, quasi nullo egentibus mediatore. [...] sunt autem alii qui, cum uidissent uel credidissent esse deum cui reconciliandi sunt et de uiribus suis non praesumerent, purgari sacris uoluerunt [...]” (*s. Dolbeau* 26,36-37 [DOLBEAU 393-394]). Cf. também o parágrafo 61 [DOLBEAU 414-415].

distanciara [cf. Ef 2, 13.16]. [...] [E] ninguém pode ser liberado senão pela confissão dos pecados Àquele que propicia a mediação (*interposito propitiatore*)⁸².

O Hiponense, que desconstruía as alternativas salvíficas postas pelos ritos pagãos e, particularmente mediante o Sl 115,11 (cf. Rm 3,4), juntamente com Rm 7,24⁸³, pela confiança do homem em si mesmo, passa então a indagar (*quaerendum est*) sobre a natureza (*quid sit*) do mediador⁸⁴. Discorre sobre o diabo, qual falso mediador (*mediator falsus*), porque faz mediação (*interponit se*) para o mal, arrastando os soberbos, e sobre o humilde mediador (*humilis mediator*) que não falta a quem O busque humildemente (*humiliter quaesi*)⁸⁵. O humano humilde, então, recorre ao mediador humilde – reconhecido por revelação antes da encarnação e por fé depois⁸⁶ – e o soberbo, a um falso mediador⁸⁷.

Sabido quem é o único verdadeiro mediador – mediador humilde – e que ele deve ser homem e deve ser Deus, Agostinho expõe os elementos da humanidade do mediador que lhe permitem fazer a mediação, a assunção da carne e da mortalidade humana, mas sem o pecado:

Se fosse pecador, não poderia ser mediador. Se fosse mortal e pecador, seria o que são todos os homens, e já não seria mediador, mas precisaria de um; pois todo homem é pecador e mortal. Mas Deus é justo ainda que [se faça] mortal. O mediador é humilde, justo e mortal; [...]

82. S. Dolbeau 26,36 [DOLBEAU 394].

83. Respectivamente, “Todo homem é mentiroso” e “Quem [o] libertará deste corpo de morte?”.

84. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]. A exposição sobre a natureza do mediador estende-se pelos parágrafos 39-40 [DOLBEAU 396-397].

85. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]. Veja-se também o parágrafo 44 [DOLBEAU 400-401].

86. “[...] et antiqui humiles per reuelationem agnouerunt [...] sicut nos per eius fidem [...]” (s. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]).

87. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395-396]: “[...] ille mediator opponit superbus superbis, sicut humilibus humilis, per quasdam congruentias et per quandam ineffabilem mirandamque iustitiam [...]. superbus ergo mediator superbis, humilibus humilis occurrit, sed ideo humilibus humilis, ut perducatur ad altitudinem dei, ideo superbus superbis, ut altis in se intercludatur altitudinem dei”.

justo porque é Deus e mortal porque é homem⁸⁸.

O homem Jesus Cristo é mediador porque tem a justiça do Pai, que lhe é igual na eternidade, e a mortalidade humana, resultante do pecado – que ele não tem –, humildemente assumida na encarnação⁸⁹. O mediador, então, tem propriedades daqueles entre os quais faz a mediação: não poderia mediar se só tivesse suas propriedades divinas ou se só tivesse propriedades humanas, pois não estabeleceria a conexão entre os dois extremos, Deus e o homem⁹⁰. O mediador tem as propriedades de quem purifica e de quem precisa de purificação⁹¹ – sem a causa, isto é o pecado, da necessidade de purificação, mas só sua consequência, isto é, a condição mortal.

Pouco depois, afirma Agostinho: “Assumiu a carne o teu salvador, assumiu a carne o teu mediador e, ao assumi-la, assumiu a Igreja. Como a partir da Cabeça, degustou, ‘sacerdote para sempre’ [Sl 109, 4] e ‘expição pelos pecados’ [1Jo 2, 2], o que ofereceria a Deus. O Verbo assumiu a natureza humana, e os dois tornaram-se um só”⁹². Assim, o mediador e sacerdote pode oferecer a Deus a natureza humana purificada da mancha do pecado⁹³. A associação entre a mediação propiciatória e o sacerdócio reaparece pouco depois.

88. S. *Dolbeau* 26,39 [DOLBEAU 396].

89. Veja-se também s. *Dolbeau* 26,60 [DOLBEAU 413].

90. Assim, o mediador, por sua justiça, é o único capaz de purificar o ser humano pecador e libertá-lo da morte (cf. s. *Dolbeau* 26,40 [DOLBEAU 396-397]), curando-o da soberba (cf. s. *Dolbeau* 26,41 [DOLBEAU 397-398]) por infável inserção e união ao Verbo divino (s. *Dolbeau* 26,44 [DOLBEAU 400]). Veja-se também o parágrafo 49 [DOLBEAU 404-405].

91. “[...] totum suscepit ille mediator, quia creatura mediatrix talis mundare [hominem] potest ab iniquitatibus et a mortalitate liberare [...]” (s. *Dolbeau* 26,44 [DOLBEAU 400]).

92. S. *Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 398], e cita Ef 5, 31ss, sobre a união de marido e mulher, mas em relação a Cristo e à Igreja (cf. *loc. cit.* [DOLBEAU 398-399]). Aqueles que o salvador, mediador, sacerdote oferece a Deus são os fiéis que o seguem na ressurreição (“[...] transiens hinc ad patrem, secuturis fidelibus [...]” (s. *Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 399]). Cf. também s. *Dolbeau* 26,62 [DOLBEAU 415-416].

93. Veja-se também s. *Dolbeau* 26,62 [DOLBEAU 416]: “[...] etiam carnalem ex homine naturam sibi copulauit, ut sic homo disceret nec a sua natura se longinquum, quod solis caelestibus propinquare arbitrabatur, et per cognitam medietatem purgatus incommutabili diuinitati cohaereret”.

Repetidas as naturezas (*substantia*) humana e divina de Cristo no único e verdadeiro mediador, o homem Jesus Cristo, diz Agostinho,

em sua carne, libertou a nossa. Pois ‘ele já não morre, e a morte não terá poder sobre ele’ [Rm 6,9]. A ele chegam as nossas preces, [...] pois ele mesmo é o sumo sacerdote que as oferece, porque ele mesmo se ofereceu em sacrifício por nós [cf. Hb 9,14]. [...] Ele é o único pontífice e o único sacerdote, que era prefigurado nos antigos sacerdotes de Deus. Por isso se exigiam sacerdotes sem manchas físicas [cf. Lv 21], porque só ele viveu sem a mancha do pecado, mesmo em seu corpo mortal. Porque o que era prefigurado no corpo deles era significado na vida d’Ele⁹⁴.

O mediador e sumo sacerdote igualmente recebe nossas preces e as apresenta ao Pai – o que não acontecia com a figura veterotestamentária⁹⁵. Os sacerdotes da Antiga Aliança somente ofereciam o sacrifício, e a ausência de manchas em seu corpo era uma figura da realidade da vida de Cristo, que, sendo mediador e sacerdote imaculado, pode oferecer a si mesmo e interceder por aqueles pelos quais o sacrifício é oferecido.

Nos dois parágrafos seguintes (50-51), põe-se a tratar do rei e do sacerdote com elementos que já nos são familiares: Davi prefigura o Cristo como rei e como sacerdote; Maria, sua mãe, é de estirpe real e sacerdotal⁹⁶, mas, aqui, especifica: “Por isso estão no Senhor, na humanidade que assumiu, ambas as personalidades, a real e a sacerdotal. Rei, ele nos conduz a imitá-lo todo (*omnem imitationem*) no combate espiritual [...]; sacerdote, ele ofereceu-se a si mesmo como sacrifício para expiar e purificar nossos pecados”⁹⁷. Mas a oferta que Cristo sacerdote faz de si mesmo por nós se estende ao santuário celeste, onde se encontra o Ressuscitado e aonde irão também seus fiéis; de lá, ele

94. S. Dolbeau 26,49 [DOLBEAU 404].

95. Cf. também, s. Dolbeau 26,57 [DOLBEAU 411].

96. S. Dolbeau 26,50 [DOLBEAU 405].

97. S. Dolbeau 26,50 [DOLBEAU 406]. “Por isso, figurativamente (*in figura*) antes se ungiam a ambos, ao rei e ao sacerdote” (*loc. cit.*), personagens simbolizados pelos dois peixes da multiplicação dos pães de Jo 6,9-13 (cf. s. Dolbeau 26,51 [DOLBEAU 406-407]).

intercede por aqueles que peregrinam aqui⁹⁸ e aqui devem amá-lo, de fato⁹⁹.

O sermão continua insistindo na prática humilde de boas obras, isto é, sem considerá-las mérito próprio¹⁰⁰, e na adesão ao mediador humilde¹⁰¹.

2.3 Sacerdócio e reinado à luz da mediação

Diversamente dos textos da seção precedente, sobre o Cristo profeta, não encontraremos, aqui, passagens do Hiponense com nenhuma consideração aparentemente contraditória. Pelo contrário, mais linearmente, e de modo progressivo – mesmo que o arco temporal entre a composição do primeiro e dos últimos textos não tenha sido tão grande –, encontramos Agostinho a acrescentar elementos, ainda que poucos, aos pontos fixos quanto ao sacerdócio e à realeza de Cristo.

Desde o primeiro texto que vimos (*diu. qu.* 61,2), Cristo concentra, realmente, sacerdócio e realeza em sua carne, em sua encarnação – sacerdócio e realeza que continuam na Jerusalém celeste, de onde continua a governar os seus e a interceder por eles. Em sua carne, nascido de estirpe real e sacerdotal, Cristo é rei que vence o pecado e é sacerdote que o expia, oferecendo em sacrifício – sacrifício que deixa à sua Igreja – a si mesmo (*cons. eu.* 1,6), porque sem mancha alguma de pecado. Por isso, a reflexão sobre o sacerdócio e a realeza de Cristo passa a ser apresentada depois de Agostinho concentrando-se na reflexão sobre o mediador (*s. Dolbeau* 26).

Para vencer, qual rei, o pecado, e expiá-lo, qual sacerdote capaz de oferecer a si mesmo, o mediador tem a justiça de Deus. Para apresentar a Deus a natureza humana purificada, ele tem a condição mortal humana, humildemente aceita. Entre os extremos, de um lado, da imortalidade e justiça divinas, e, de outro, da mortalidade e

98. Cf. *s. Dolbeau* 26,53-54 [DOLBEAU 408-409].

99. Cf. *s. Dolbeau* 26,53 [DOLBEAU 408-409]. Entre outros textos escriturísticos, Agostinho lapidarmente comenta um: “‘Tive fome e me destes de comer’ [Mt 25,35]. Ele não diz ‘destes a eles’, mas ‘me destes’ [Mt 25,35]” (*loc. cit.* [DOLBEAU 409]).

100. Cf. *s. Dolbeau* 26,56 [DOLBEAU 410-411].

101. *S. Dolbeau* 26,57-63 [DOLBEAU 411-417].

iniquidade humanas, está o homem Jesus Cristo, Verbo encarnado, mortal e sem pecado; Deus feito homem; mediador, sacerdote, rei.

3. *Munera Christi, munera ecclesiae* - considerações finais

Vimos uns poucos textos de Agostinho para compor uma imagem dos três ofícios do Cristo profeta, rei, sacerdote. Textos que não se encontram entre as grandes e mais conhecidas obras do Hiponense. Mesmo assim, se posto em paralelo com, por exemplo, os livros 7-9 e, particularmente, 11, de *A cidade de Deus*, o quadro aqui apresentado não destoa das conclusões da grande obra, ou das diversas imagens cristológicas oferecidas nos grandes comentários aos Salmos e ao Evangelho de João. Aliás, comparativamente, o último texto aqui visto (s. *Dolbeau* 26) é quase uma antecipação – claro, sem certos desenvolvimentos, como acerca das implicações do pecado original, por exemplo – da cristologia de *A cidade de Deus*. Contudo, nem mesmo nas grandes obras agostinianas temos um capítulo específico articulado sobre os três ofícios de Cristo como os concebemos hoje.

De certo modo, esta composição do tema dos três ofícios de Cristo a partir de obras agostinianas variadas, constitui também uma forma de abordagem do próprio Agostinho.

Vimos, quanto ao Cristo profeta, que há textos agostinianos (s. 232 e 234) em que o Hiponense parece negar-lhe o título, preferindo dizer que ele é mais que profeta. E, mesmo assim, há outro (c. *Adim.* 9) em que Agostinho apresenta – organizando uma exegese prosopográfica – o Cristo a falar no/pelo profeta, habitando-o; ideia que se repete posteriormente em um texto talvez cronologicamente próximo daqueles em que parece negar a Cristo a função profética. Agostinho não se contradiz, e reconhece o Cristo como profeta. Mas preciso ter presente a quem o Hiponense fala e com que objetivo fala.

Para fortalecer a fé dos fiéis, particularmente dos neobatizados, apresenta os discípulos de Emaús como discípulos decaídos de sua fé. Para os recém-batizados, esses discípulos não são modelo de discipulado, porque se mostraram desesperados diante de fatos contrários àqueles que eram esperados. Mas, na intimidade com ele, a fé dos fiéis é fortalecida por aquele é que mais que profeta, é Senhor

dos profetas. Sem a intimidade com ele, mesmo quem vê é cego. É preciso uma visão interior para ver o Cristo ressuscitado, o Verbo.

O Verbo encarnado anuncia o Pai, mas não só quando encarnado. Ele O anuncia desde sempre, e é o único Verbo eterno, que, por falar em ambos os Testamentos, dá unidade a ambos. É o que Agostinho nos diz na obra *antimaniqueia* aqui considerada. É o mesmo Verbo a, desde sempre, dizer a verdade, tanto mediante criaturas quanto pelo ou no profeta. Por isso, ele é profeta; mas não por identificar-se com determinado personagem profético. É profeta porque no ou pelo profeta, quem anuncia a verdade é ele; e continua a anunciar as realidades futuras que esperamos. Realidades possíveis ao ser humano graças à sua mediação.

Como realização da Antiga Aliança em sua própria carne, o Verbo encarnado assume em si o antigo sacerdócio e a antiga realeza, que progressivamente Agostinho lerá em conexão com o tema do Cristo mediador. E aqui outra forma de abordagem do pensamento agostiniano, que progride, acrescenta novos elementos e conserva pontos certos: Cristo é rei e sacerdote, assumindo, realmente, em sua carne dois ofícios distintos exercidos figurativamente por dois personagens distintos na Antiga Aliança. Como rei, vence o pecado; como sacerdote, purifica do pecado e se oferece a si mesmo como sacrifício. E pode fazer tudo isso em sua carne (*diu. qu.* 61,2) porque é de estirpe real e sacerdotal (*cons. eu.* 1,4-6). Mas realeza e sacerdócio de Cristo *em sua carne* são ulteriores e melhor compreendidos à luz da reflexão sobre o único e verdadeiro mediador, o humilde mediador (*s. Dolbeau* 26).

O mediador vence o pecado e expia-o porque assumindo humildemente a carne e a mortalidade humana, pode resgatar a humanidade e, em si mesmo, oferecê-la ao Pai. Afinal, sem a mancha do pecado, ele é justo como o Pai. Mediador, ele tem propriedades daqueles entre os quais faz a mediação. E, assim, ele é verdadeiramente rei e sacerdote, aqui e na Jerusalém celeste; pois, ao assumir a carne, não deixa o que era (sua divindade) e, ao ressuscitar e ascender à direita do Pai, não deixa o que assumira (a humanidade). Daqui ao *Cristo Total* é um passo¹⁰². Passo dado por Agostinho mesmo – mas

102. Particularmente nos *Comentários aos Salmos*. Pois no saltério, quase como completa profecia do Cristo (cf. *De ciuitate Dei* 17,4 [CCL 48,578-579]), é onde ele

não explicitado nestas páginas, pois a extensão dos ofícios de Cristo ao cristão merece um artigo à parte; mesmo assim, uma breve recordação dessa conexão é necessária.

Ao assumir a natureza humana, o Cristo a incorpora em si para apresentá-la ao Pai, mas também se torna Cabeça do corpo daqueles que humildemente aderem a essa incorporação: Cristo é cabeça da Igreja. Eis o óbvio, frequentemente esquecido: a cabeça é quem decide, não os membros por si só.

A efetividade da adesão, estando ao *s. Dolbeau* 26, particularmente, requer humildade. Humildade para aderir ao mediador humilde, humildade para manter-se coerentemente – por quanto nossa fragilidade, confessa, nos permita – nessa adesão. Na incorporação ao Cristo, sua humildade se torna a humildade de seu corpo, e a humildade do corpo desdobra-se na atenção para com o próximo, cuidado mútuo. Atenção na oração mútua e no bem praticado ao próprio Cristo na pessoa do outro. Este cuidado é essencial para que os membros do corpo consideremos o quanto seguimos a Cabeça. Os ofícios de Cristo são ofícios da Igreja. Nos cristãos, corpo de Cristo, deve-se ver o Cristo-Cabeça, profeta, rei, sacerdote, em ação na história após sua ascensão. Em meio a definições melhores, mais completas e ortodoxamente formuladas, não é isso que a Igreja é?

Referências

AUGUSTINUS HIPPONENESIS. “*De Consensu euangelistarum*”. In WEIHRICH, F. (ed.), *Augustinus. De consensu euangelistarum libri quattuor*. Wien: OAW, 1904. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 43).

_____. “*De Diuersis quaestionibus octoginta tribus*”. In MUTZENBERGER, A. (ed.). *De diuersis quaestionibus octoginta tribus – De octo Dulcitii quaestionibus*. Turnhout: Brepols, 1976, p. 11-249. (Corpus Christianorum Series Latina, vol. 44A).

_____. “*Sermo 12*”. In LAMBOT, C. (ed.). *Sancti Augustini Sermones de Vetere Testamento (1-50)*. Turnhout: Brepols, 1961, p. 165-176. (Corpus Christianorum Series Latina, vol. 41).

frequentemente, seja como Cabeça, seja como seus membros (cf., por exemplo, respectivamente, *en. Ps.* 138,2 [CCL 40,1990] e 30, 2,1,4 [CCL 38,193]).

- _____. "Sermo 232". In POQUE, S. (ed.). *Augustin d'Hippone: Sermons pour la Pâque*. Paris: Cerf, 1966, p. 260-278 (Sources Chretiennes, vol. 116).
- _____. "Sermo 234". In MIGNE, J.-P. (acurante). *Patrologia Latina cursus completes*. Paris: Garnier, columnas 1115-1117. (vol. 38).
- _____. "Sermo Dolbeau 26". In DOLBEAU, François (ed.). *Vingt-six Sermons au peuple d' Afrique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 366-417.
- BOCHET, Isabelle. "Cuore". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopédico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 524-534.
- DOLBEAU, F. "Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes (IV)". In *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), Paris, p. 69-141.
- FORCELLINI, Aegidius. *Lexicon Totius Latinitatis*. Padova: Typis Seminarii, 1940.
- MADEC, Goulven. "Christus". In MAYER, Cornelius (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe, 1986-1994, columnas 845-908. (vol. 1).
- MAYER, Cornelius (ed.). *Corpus Augustinianum Gissense*. Basel: Schwabe, 1995-
- PLUMER, Eric. "De Diversis quaestionibus octoginta tribus". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopédico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 581-583.
- REBILLARD, Éric. "Sermones". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopédico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 1300-1305.

Duplex Munus Christi em Lutero

Martin Timóteo Dietz¹

Resumo: A concepção de um duplo ofício real-sacerdotal de Cristo remete a um dos mais famosos escritos de Martin Lutero. O artigo dialoga com a base bíblica, interpreta a posição do ex-monge agostiniano de Wittenberg, indaga pelo uso da ideia de um *duplex* (ou *triplex*) *munus Christi* na teologia luterana atual, e encerra com considerações próprias a respeito de limitações e possibilidades contidas na proposta de Lutero. Domina o artigo a percepção que o duplo ofício de Cristo, para Lutero, somente pode ser plenamente compreendido na perspectiva de sua comunicabilidade para as pessoas cristãs, e que realeza e sacerdócio explicitam a liberdade cristã que apenas pode ser adequadamente vivida se resiste à tentação da espiritualização e da privatização.

Palavras-chave: reino; sacerdócio; Lutero

Abstract: The concept of a dual royal-priestly office of Christ remits us to one of the most famous writings of Martin Luther. The article dialogs with the biblical base, interprets the position of the ex-Augustinian monk of Wittenberg, questions the use of the idea of a *duplex* (or *triplex*) *munus Christi* in current Lutheran theology, and ends with one's own considerations about the limitations and possibilities contained in Luther's proposal. The perception that the dual office of Christ, for Luther, can only be fully understood in the perspective of its communicability for Christian people and that royalty and priesthood make

1. Doutor em Teologia pela Friedrich-Alexander-Universität (Erlangen-Nürnberg/Alemanha). Atua na Cátedra contextual de pesquisa em Lutero, na Faculdades EST (São Leopoldo/RS).

explicit the Christian freedom which can only be adequately lived out if it resists the temptation of spiritualization and privatization dominates the article.

Keywords: kingdom; priesthood; Luther

Introdução

A tradição da Igreja Antiga e do medievo conhecem, sem desenvolver de forma sistemática, um duplo ou triplo *munus*, ofício de Cristo. No período da Reforma Protestante, Martin Lutero recorreu à figura do duplo ofício, real e sacerdotal, para descrever a pessoa e a obra de Cristo. João Calvino, por sua vez, incluiu ainda um ofício profético e formulou, assim, aquilo que veio a ser conhecido como sendo o *triplex munus Christi*². A teologia luterana posterior incorporou a concepção do *triplex munus*, de modo que, no presente artigo, não se fará uma separação absoluta entre os dois modelos.

As linhas que seguem voltam sua atenção primordial a Lutero e à sua referência a um *duplex munus* de Cristo, conforme exposto em seu Tratado *Da liberdade cristã*³. O conhecido Tratado, de 1520, indica que, na concepção de Lutero, o duplo ofício de Cristo somente pode ser devidamente compreendido em sua correlação com a dignidade real e sacerdotal conferida à pessoa cristã. Antes, porém, de auscultar o pensamento de Lutero, o texto analisa brevemente o pano de fundo bíblico que serve de inspiração aos Reformadores. Depois da exposição da posição de Lutero, o artigo pergunta pela recepção da concepção do *duplex/triplex munus* na teologia luterana, indicando que, ao lado de uma aceitação irrestrita, também há vozes críticas ao modelo proposto por Lutero, Calvino e outros teólogos em sua esteira. O artigo conclui com uma síntese e avaliação própria do que foi exposto no decorrer do texto.

2. Cf. Karin BORNKAMM, Art. Amt Christi, in *RELIGION in Geschichte und Gegenwart*, 1998a, col. 439-440; Cf. Rochus LEONHARDT, *Grundinformation Dogmatik*, 2008, p. 294-296.

3. Martinho LUTERO, "Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã", in —, *Obras selecionadas*, 1989. v. 2: *O Programa da Reforma, Escritos de 1520*, p. (435)436-460.

1. O pano de fundo bíblico

No Tratado *Da liberdade cristã*, Lutero recorre à figura do duplo ofício de Cristo como argumento para ilustrar sua concepção de liberdade cristã mediante a fé. A fundamentação para esse recurso Lutero julga encontrar na Bíblia. Assim, ele constata que “no Antigo Testamento Deus santificou para si todo primogênito masculino. A primogenitura era tida em alta consideração, tendo dois privilégios sobre os demais [irmãos]: o sacerdócio e o reinado. Pois o irmão primogênito era sacerdote e senhor de todos os outros, figura na qual é prefigurado Cristo, verdadeiro e único primogênito do Pai e da virgem Maria, verdadeiro rei e sacerdote, não segundo a carne e a terra, pois seu reino não é deste mundo”.⁴

Lutero conhece a conjugação entre primogenitura e o duplo ofício real-sacerdotal de Cristo através da tradição eclesiástica.⁵ Desde São Jerônimo (+ 420), a bênção de Jacó ao seu filho primogênito Rúben, conforme formulada em Gn 49, 3⁶, foi usada para fundamentar tal conexão. O que para um leitor desavisado se apresenta como interpretação artificiosa, para a tradição que segue Jerônimo se baseia no texto latino da Escritura, que se refere a Rúben como sendo “*prior in dignitate, maior in robore*”⁷ (“o mais importante no que diz respeito à dignidade; o maior no que concerne à força”). Lc 2, 22-24 (Cristo

4. *Idem*, p. 443-444.

5. Para o que segue cf. Karin BORNKAMM, *Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, 1998b, p. 192-198. Cf. também Gerhard EBELING, *Die königlich-priesterliche Freiheit*, in ____, *Lutherstudien*, 1985, p. 161-165.

6. “Rúben, tu és meu primogênito, minha força e as primícias do meu vigor, o mais excelente em altivez e o mais excelente em poder” (*BÍBLIA Sagrada. Antigo e o Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil*. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993).

7. NOVA VULGATA. *Bibliorum Sacrorum Editio*. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Ratione Habita Iussu Pauli PP. VI Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgata (*online*), 2018, disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>, acesso em: 25 de junho de 2018. Karin BORNKAMM, *Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, 1998b, p. 193 recorre a um texto latino diferente: “*prior in donis, maior imperio*”. Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in ____, *Lutherstudien*, 1985, p. 161: “*prior in donis, maior in imperio*”.

como primogênito) e o salmo messiânico Sl 110(109), 4⁸, em que o messias-rei é declarado sacerdote, são conjugados no intuito de sedimentar a metáfora. O primogênito de Deus e da virgem Maria goza de dupla dignidade: é rei e sacerdote.

Especialmente característica para a teologia de Lutero é a percepção segundo a qual os atributos divinos não são apenas qualidades inerentes a Deus, mas aspectos do agir divino em favor da criatura. Justiça, poder, e outros atributos de Deus não expressam apenas aquilo que Ele é em Si mesmo, mas denominam os dons que Ele confere, de modo especial, à pessoa crente. As qualidades divinas não são apenas potencialidades que também podem não operar, mas designam sempre o agir divino. Em linguagem trinitária: os atributos de Deus não designam apenas a imanência de Deus, mas, ao mesmo tempo, sempre também a Sua economia.

No caso do duplo ofício de Cristo, esta relação entre os atributos divinos e o seu operar em favor da criatura é especialmente evidente. Pois o Tratado *Da liberdade cristã* tem seu centro temático na existência da pessoa crente que se relaciona com Deus, pela fé, e com o próximo, pelo amor, enquanto suporta em si mesma o conflito entre carne e Espírito. Ao descrever Cristo como rei e sacerdote, Lutero não se restringe a percepções cristológicas, mas pergunta pela consequência do *duplex munus Christi* para a pessoa cristã. Esta consequência se dá, para Lutero, exatamente no fato de *que Cristo compartilha sua dupla dignidade*⁹ real-sacerdotal com todas as pessoas que nEle creem. Cada pessoa cristã é rei e rainha, sacerdote e sacerdotisa, independentemente de status político ou participação em determinada hierarquia eclesiástica.

A dignidade real-sacerdotal da Igreja de Jesus Cristo e, dentro dela, de cada pessoa cristã, possui bom testemunho bíblico. Ela se alimenta, inicialmente, da declaração divina ao Seu povo, Israel, em Êx 19, 6¹⁰, afirmação retomada em viés eclesiológico, em 1Pe 2, 9, e

8. Cf. Hb 7.17.

9. Como a sequência do presente texto irá demonstrar, *munus* ("tarefa", "ministério", "dádiva", "chamado", "obrigação") designa tanto uma dignidade quanto um serviço, ou, então, uma dignidade em serviço.

10. "[V]ós me sereis reino de sacerdotes e nação santa".

individual, em Ap 1, 6; 5, 10.¹¹ Lutero faz referência expressa a 1Pe 2, 9, aplicando a passagem a cada pessoa cristã.¹² A liberdade cristã que Lutero descreve no seu famoso opúsculo, de 1520, se fundamenta no fato que a fé une a pessoa crente a Cristo. As imagens inspiradas na Mística, que Lutero usa, têm o objetivo de descrever o processo de unificação com Cristo operado mediante a fé, unificação esta que redunda em “comunhão de bens” entre Cristo, o “noivo”, e a alma piedosa, Sua “noiva”. Os bens do noivo passam a pertencer à noiva; os males dela são assumidos por Ele.¹³

Enquanto Lutero faz referência apenas a um duplo ofício real-sacerdotal de Cristo, João Calvino, orientando-se inicialmente na dupla dignidade afirmada por Lutero, amplia a lista, incluindo ainda o *munus propheticus*.¹⁴ A teologia luterana posterior adotou a referência ao ofício tríplice de Cristo.¹⁵ Esta relação recorre ao verbo hebraico para “ungir”, de onde provém o título “Messias”, “ungido”. Segundo o testemunho do Antigo Testamento, nos tempos bíblicos a unção com óleo era praticada sobre três grupos de pessoas: reis, sacerdotes e, em menor escala, profetas.¹⁶ O presente artigo se orienta, fundamentalmente, no pensamento de Lutero e na proposição de um *duplex munus Christi*.

11. Cf. Karin BORNKAMM, “Art. Amt Christi”, in *RELIGION in Geschichte und Gegenwart*, 1998a, p. 439.
12. Cf. Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in —, *Obras selecionadas*, 1989, p. 444.
13. Cf. *Idem*, p. 439-443.
14. Referências de Calvino ao ofício de Cristo em três partes podem ser encontradas em: CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã. Edição integral de 1559. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira et al. (livro I) e Carlos Eduardo de Oliveira (livro II)*. São Paulo: Editora UNESP, 2008, t. I, l. 2, c. 15, 1.2.4.6. Organizada agora pela primeira vez em quatro livros e em capítulos precisos e distintos, muito adequada ao estudo. Além disso, enriquecida de tão grande acréscimo que quase pode ser tomada por uma obra nova.
15. Cf. Karin BORNKAMM, “Art. Amt Christi”, in *RELIGION in Geschichte und Gegenwart*, 1998a, p. 439; Rochus LEONHARDT, *Grundinformation Dogmatik*, 2008, p. 294-296.
16. Cf. Hans STRAUSS, “Art. Salbung II. Altes Testament”, in *THEOLOGISCHE Realenzyklopädie*, p. 709-711; Ina WILLI-PLEIN, “Art. Salbung II. Altes Testament”, in *RELIGION in Geschichte und Gegenwart*, col. 791-792. Cf. Êx 29.29; Nm 3, 3 (sacerdotes); Sl 45(44), 8(9); 89(88), 20(21) (reis); Is 61,1 (profetas). Profetas não apenas recebem, mas também aplicam unção (cf. 1Rs 19,16). Também objetos podiam ser ungidos.

2. Tratado *Da liberdade cristã*

Diante do que foi afirmado acima a respeito do caráter comunicativo dos ofícios de Cristo – Ele não os possui apenas para Si mesmo, mas os compartilha com quem Lhe pertence –, as observações que seguem não se restringem ao *duplex munus* de Cristo, mas refletem também a respeito das consequências para a existência da pessoa cristã.

Cristo, “primogênito do Pai e da virgem Maria”, é “rei e consagra em assuntos celestiais e espirituais, quais sejam: a justiça, verdade, sabedoria, paz, salvação, etc. Não que todas as coisas terrenas e subterrenas não lhe fossem sujeitas também (de outro modo, como poderia proteger e salvar-nos delas?). Mas seu reinado não consiste nelas ou delas”.¹⁷ Ou seja, o rei Cristo governa do modo que se espera de alguém que exerce o reinado: não com injustiça, mas de forma justa; não com mentira, mas sempre em favor da verdade; não de modo tolo, mas sensato. Consequência do seu reinado não são destruição e morte, mas paz, salvação e todo o bem.

No entanto, o que é dito a respeito de Cristo, o rei, não pode ser medido por parâmetros usuais. O reinado de Cristo não é exercido da maneira como outros reis e rainhas exercem sua dignidade e autoridade. Consoante à afirmação do próprio Jesus diante de Pilatos, em Jo 18, 36, Lutero constata que o “reino [de Cristo] não é deste mundo”. Antes de interpretar essa ressalva de Lutero como uma indevida espiritualização que, na prática, relativiza ou ameaça até anular por inteiro o reinado de Cristo, cumpre observar a intenção. “Não é deste mundo” não pode significar, aqui, algo como: “pertence apenas à interioridade”, a um mundo das ideias ou dos sentimentos e, por consequência, justifica uma sujeição fatalista à injustiça cometida pelos reis “deste mundo”. “Não é deste mundo” é, antes, exatamente um questionamento radical ao modo como reis e outras autoridades deste *éon* exercem e procuram preservar o seu poder. O “outro mundo”, para o qual Jesus e Lutero apontam, não é o mundo da mera interioridade,

17. Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in —, *Obras selecionadas*, 1989, p. 444. Cf. Mt 28,18. Onde não há indicação explícita da origem das citações, elas procedem de *Idem*, p. 443-445.

mas o “novo céu e a nova terra”, nos quais habita justiça.¹⁸

Um outro aspecto do reinado espiritual de Cristo provém das observações de Lutero a respeito do *munus reale* conferido às pessoas cristãs. Numa reflexão que remete ao pensamento paulino sobre a palavra da cruz e reflete a convicção de Lutero de que a existência cristã anterior ao *eschaton* é vida em *tentatio*, provação, o professor de Wittenberg afirma que “quanto mais cristão alguém é, a tanto mais males, sofrimentos e mortes está sujeito”. Se a dignidade real da pessoa cristã lhe é não apenas atribuída *por* Cristo, mas através da *comunhão* com Ele, então é justo entender que o governo do próprio Cristo não se dá de modo distinto do *munus reale* exercido por quem Lhe pertence. O reinado de Cristo se dá sob o signo da cruz, *sub contrario*¹⁹, pois Cristo é aquele que “não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”.²⁰ O reinado de Cristo se manifesta na fraqueza²¹; ele governa ao se doar; não ordena, mas suplica.²² Assim fazendo, não se entrega de modo fatalista aos desmandos cometidos pelos reis “deste mundo”, mas se torna sinal que os questiona e anuncia de modo eficaz a destituição de toda a forma de despotismo.

O reinado de Cristo, porém, não se concretiza apenas em entrega solícita e serviço ativo em favor dos outros, que não recua nem mesmo ante risco e ameaça à própria vida. Envolve, antes, também um elemento constitutivo de consciente sujeição à ordem política – bem como eclesiástica – constituída, portanto aos “reis deste mundo”, sujeição livre que pode, inclusive, incluir a disposição de suportar injustiça e arbitrariedade.²³ Ao compreender cada pessoa cristã como rei e sacerdote, Lutero não advoga a abolição das instituições políti-

18. Cf. 2Pe 3,13.

19. Cf. Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in ____, *Lutherstudien*, 1985, p. 178.

20. Mc 10,45.

21. Cf. A explícita referência a 2Cor 12, 9 em Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in ____, *Obras selecionadas*, 1989, p. 444.

22. Cf. 2Cor 5, 20.

23. Cf. Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in ____, *Obras selecionadas*, 1989, p. 454-456; Martin Timóteo DIETZ, “De libertate et servitute spiritus - Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat”, in *FORSCHUNGEN zur systematischen und ökumenischen Theologie*, 2015, p. 184-188.

cas e religiosas existentes na sociedade e na Igreja. Antes, percebe-as como boas instituições divinas para a preservação da Criação e da Igreja de Cristo, desde que tais instituições e seus respectivos representantes se compreendam e permaneçam cientes de sua relatividade, livres de ambição por poder e autoridade absolutos. Poder secular e eclesial são úteis e bons, se percebem a si mesmos como expressão de um *direito humano*, não *divino*. Especialmente no sistema eclesial do seu tempo, Lutero julga encontrar a ameaça de imposição religiosa que identifica indiscriminadamente autoridade humana com domínio divino e arroga a si mesmo força de salvação ou condenação. Nesta imposição de preceitos humanos como se fossem mandamentos divinos, a ordem estabelecida, secular ou eclesial, torna-se autoritária, age “contra Deus”²⁴ e precisa ser combatida. Visto como um todo, Lutero considera a autoridade eclesiástica como estando mais ameaçada de agir “contra Deus”, na medida que corre maior risco de impor preceitos humanos como se fossem divinos e necessários para a salvação.

As reflexões de Lutero no tocante à obediência da pessoa cristã à ordem social e religiosa apontam para a sua conhecida distinção entre os dois regimentos divinos, espiritual e terreno, bem como para a compreensão do crente enquanto pessoa particular e pessoa pública. No regime espiritual, Deus governa somente com o Evangelho, sem força ou violência. No regime terreno, por sua vez, Deus Se utiliza também de ameaça e coação para punir os maus e preservar os bons. O modo de ser da pessoa cristã corresponde a essa maneira de agir de Deus. Enquanto pessoa particular, o crente sofre livremente toda espécie de mal, segundo o exemplo e ensinamento de Cristo. Enquanto pessoa pública, porém, responsável por outras pessoas, crentes ou não, a pessoa cristã não tolera nenhuma espécie de mal, mas intervém para que injustiça e violência sejam combatidas e punidas.²⁵

24. Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in —, *Obras selecionadas*, 1989, p. 456.

25. Cf. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995, p. 333-344. A “doutrina dos dois reinos ou regimentos”, de Lutero, articula uma perspectiva tridimensional: (1) a relação entre Igreja e Estado; (2) entre o Reino de Cristo e o reino do mundo; (3) entre a pessoa cristã na sua relação consigo mesmo e na sua relação com o próximo (cf. *Idem*, p. 338). Para uma interpretação contextual em perspectiva latino-americana cf.

A mesma relação existente entre Cristo e a pessoa cristã no tocante ao *munus reale* se revela no que diz respeito ao *munus sacerdotale* de ambos. Jesus Cristo é o sacerdote por excelência e em si mesmo; pessoas cristãs são sacerdotes e sacerdotisas de modo derivado, por causa e através de seu pertencimento ao Sumo Sacerdote, Cristo. Com base na referência ao sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, anunciado em Sl 110 e testificado em Hb 5-7, Lutero desdobra sua compreensão do sacerdócio de Cristo. Como já a epístola aos hebreus, Lutero destaca o fato de Jesus não ser da linhagem de Arão e, portanto, não corresponder a uma compreensão usual do sacerdócio.²⁶ Tal qual Cristo não se inseria na linhagem arãoica, assim também o sacerdócio do qual Lutero quer falar não é idêntico ao sacerdócio eclesiástico. Antes, o sacerdócio de Cristo “consiste em coisas espirituais, através das quais interpela por nós no céu perante Deus, por meio de um ministério invisível, oferecendo-se ali a si mesmo e fazendo tudo o que um sacerdote deve fazer”. E Lutero segue: “[Cristo não] apenas ora por nós e interpela, mas também nos ensina interiormente no espírito pelas vivas doutrinas do seu Espírito Santo”.

Chamam a atenção as funções atribuídas por Lutero ao sacerdote Jesus Cristo.²⁷ Que Cristo oferece a si mesmo no céu soa, no mínimo, estranho e não condiz com a afirmação expressa de Hb 7, 27 de que Cristo ofereceu um único sacrifício, tendo feito “isto uma vez por todas, quando a si mesmo se ofereceu” na cruz. Mais em consonância com o testemunho bíblico está a referência ao exercício da intercessão por parte do sacerdote Cristo, conforme indica Hb 7, 25. A menção da prática do ensino remete ao sacerdócio como era conhecido em Israel. Na intercessão, o sacerdote Cristo traz diante de

Walter ALTMANN, *Lutero e Libertação*, 2016, p. 191-220.

26. Cf. Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in —, *Lutherstudien*, 1985, p. 176.
27. Henning Graf REVENTLOW, “Art. Priester/Priestertum I - Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch - I/2 - Altes Testament”, in *THEOLOGISCHE Realenzyklopädie*, 1997, p. 386-388 *arrola, ao todo, seis funções principais atribuídas ao sacerdócio no tempo do Antigo Testamento: (1) prática do oráculo; (2) ensino da Torá; (3) regulamentação das perguntas concernentes à pureza e impureza; (4) cuidado com questões relativas ao direito; (5) realização do sacrifício; (6) supervisão do território do templo considerado sagrado.*

Deus as pessoas que lhe são confiadas. Mediante o ensino, anuncia a vontade de Deus aos seres humanos. A referência ao ensino de Cristo que ocorre “interiormente no espírito” não deve ser compreendida de modo espiritualista, como se acontecesse à parte de mediação exterior. “Interiormente no espírito” indica que o ensino de Cristo alcança o ser humano em seu cerne, sua essência. As “vivas doutrinas do seu Espírito”, por sua vez, apontam para o *pneuma* divino como sujeito que torna possível a recepção do ensinamento de Cristo por parte do ser humano. De modo nenhum tal referência deve, porém, ser compreendida como se Lutero estivesse insinuando um ensinamento de Cristo para a alma humana que ocorresse sem mediação verbo-sacramental.

Como já o reinado, também o sacerdócio não é dignidade que Cristo possui para Si mesmo, mas que compartilha com os seus. Além disto, talvez surpreenda que, na opinião de Lutero, o sacerdócio seja superior à dignidade real conferida à pessoa cristã. Essa superior dignidade concedida ao sacerdócio decorre do fato que, enquanto o reinado declara a liberdade cristã contra as forças do pecado, da morte e do inferno, enfim, “sobre todas as coisas”, o sacerdócio goza de poder sobre o próprio Deus, pois “Deus realiza o que o sacerdote pede e deseja”.²⁸ No caso do sacerdócio das pessoas que pertencem a Cristo, Lutero não repete a opinião segundo a qual elas oferecem sacrifícios, restringindo sua dignidade sacerdotal à prática da oração – portanto: levando as pessoas a Deus – e do ensino – ou seja: anunciado a vontade de Deus às pessoas.

A afirmação da dignidade sacerdotal de todas as pessoas cren-tes levanta a pergunta pela legitimidade do sacerdócio institucionalizado. Não seria o “sacerdócio geral” um questionamento radical às estruturas eclesiais? Lutero se aproxima desta questão de modo similar à maneira como trata a pergunta pelo modo correto de lidar com a ordem político-social estabelecida. Lutero questiona a distinção entre “leigos” e “sacerdotes” que se instituiu na Igreja, que levou

28. Assim a formulação na versão alemã do Tratado *Da liberdade cristã* (cf. Martin Timóteo DIETZ, “De libertate et servitute spiritus - Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat”, in *FORSCHUNGEN zur systematischen und ökumenischen Theologie*, 2015, p. 209; Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in —, *Lutherstudien*, 1985, p. 165) (tradução própria).

a que o sacerdócio fosse restringido a um pequeno número de pessoas. Em lugar disto, advoga que os assim chamados sacerdotes sejam denominados de “ministros”, “servos”, consoante ao significado latino da palavra. Assim sendo, Lutero reconhece a parcial legitimidade da instituição eclesial, insiste, porém, em uma correta compreensão e prática. Enquanto “ministros da palavra”, assim chamados “papas, bispos e senhores”²⁹ podem e devem ser reconhecidos no ofício que realizam. Necessário é, porém, que se compreendam e se comportem não como dominadores, mas como servos de Cristo, do Evangelho, e das pessoas. Tal serviço ocorre mediante o ensino da “fé em Cristo e [da] liberdade dos fiéis”, isenta de toda coação e de qualquer imposição de regras humanas como sendo necessárias para a salvação. Estas condições cumpridas, Lutero, por outro lado, destaca que, embora todas as pessoas batizadas sejam sacerdotes e sacerdotisas, nem por isso todas devem “servir e ensinar publicamente”. Esta restrição, porém, não implica em distinta dignidade entre os diversos grupos dentro da Igreja. Não por último, a preocupação de Lutero com a identificação do sacerdócio como instrumento de poder, não de serviço, se expressa em sua crítica contra “pompa de poder e terrível tirania” que ele julga ter que constatar dentro da Igreja dos seus dias.

3. Recepção

A título de exemplo, seguem aqui breves referências ao modo como o recurso ao *duplex munus Christi*, em Lutero, é interpretado na teologia luterana posterior.

Gerhard Ebeling, talvez o mais importante estudioso de Lutero da segunda metade do séc. XX, volta sua atenção à “liberdade real-sacerdotal” articulada no Tratado *Da liberdade cristã*, em um artigo do mesmo nome.³⁰ Segundo Ebeling, o *duplex munus*, conforme descrito por Lutero, representa a origem de uma “forma específica de

29. Martinho LUTERO, “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”, in ____, *Obras selecionadas*, 1989, p. 446. Daqui também as próximas citações no parágrafo.

30. Cf. Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in ____, *Lutherstudien*, 1985, p. 157.

Cristologia reformatória, a doutrina do ofício de Cristo”.³¹ Ao interpretar o texto de Lutero, Ebeling destaca alguns elementos que julga importantes. Constata, por exemplo, inicialmente, que a referência à primogenitura como a origem da dupla dignidade real-sacerdotal, sinaliza que essa dupla dignidade de Cristo e da pessoa cristã não é algo que eles possuem, mas são. Indo algo além de Ebeling, pode-se concluir que, especialmente no caso da pessoa cristã, sua dupla dignidade lhe é confiada como dom, não como mérito ou consequência de suas obras. No mais, Ebeling avalia que não é possível constatar uma real diferença entre os aspectos real e sacerdotal do *duplex munus*. Ambas as dignidades têm seu lugar vivencial na sua relação com a Palavra e são expressão plena, cada uma por si só, da liberdade cristã concedida em Cristo e vivenciada pela fé. Pode-se, porém, ponderar em relação a Ebeling, que a dignidade real de Cristo e da pessoa cristã descreve especialmente a relação com as criaturas, ao passo que o sacerdócio acentua a dignidade diante de Deus.³² Além disto, realeza poderia ser interpretada de forma mais acentuada sob o aspecto da dignidade; sacerdócio, na perspectiva do ofício. Há, porém, certamente, sobreposições que impedem alternativas puristas, até porque, ao destacar realeza e sacerdócio como expressão da liberdade cristã enquanto dádiva conferida gratuitamente à fé e que constitui a pessoa cristã, infere-se, mais uma vez, que o fazer que desta dupla dignidade decorre é elemento consequente, não fundante ou causal da pessoa cristã.

A referência ao fazer como consequência, não fundamento da existência cristã, que perpassa o Tratado *Da liberdade cristã*, suscita também algumas reflexões de Ebeling. O Tratado está focado na descrição da fé em Jesus Cristo como *experiência* que se distingue, ainda que não esteja dissociada, de um *saber* e de um *fazer*. A fé em Cristo, como Lutero a concebe, não é idêntica ao conhecimento da pessoa, história, vida, obras daquele homem de Nazaré. Do mesmo modo, a fé da qual Lutero fala não consiste em uma determinada prática que siga o exemplo de boas obras praticadas do Jesus. A fé, diz Lutero, é experiência de íntima comunhão com Cristo, comunhão comparável à união matrimonial ou ao ferro que se torna incandescente ao

31. *Idem*, p. 158: “die Keimzelle einer spezifisch reformatorischen Gestalt von Christologie, der Lehre vom Amt Christi”.

32. Para o que o próprio EBELING: *Idem*, p. 179 aponta.

estar exposto ao fogo. Esta assim compreendida fé se reporta a determinados conhecimentos históricos sobre Cristo e conduz a práticas correspondentes ao exemplo de Jesus, mas não é idêntica com eles. A dupla dignidade real-sacerdotal da pessoa cristã como dom, não mérito, destaca exatamente essa realidade concedida apenas à fé.

Menos imediata e irrestrita é a recepção do tradicional *topos* protestante do *triplex munus* de Cristo por parte de Wolfhart Pannenberg³³. Ele destaca que a figura histórica de Jesus de Nazaré não era nem rei, nem sacerdote, nem – na acepção usual da palavra – profeta. Assim sendo, conceitos cristológicos – relativos ao Senhor ressuscitado – são projetados sobre o Jesus histórico, ameaçando distorcer a compreensão de vida e obra do homem de Nazaré. Ainda assim, Pannenberg concede relativa validade à tipologia do triplice ofício, na medida que Jesus representa o cumprimento da antiga Aliança e de suas três mais importantes funções. O teólogo alemão insiste, porém, que essas metáforas têm “antes valor poético do que dogmático, pois dificilmente podem ser demonstradas como expressão necessária da história de Jesus”.³⁴

Feitas essas restrições, Pannenberg reconhece alguns aspectos positivos na concepção do *triplex munus Christi*. Primeiramente, julga que ela é superior à compreensão medieval de satisfação, segundo a qual o mediador Cristo intervém pela humanidade junto a Deus. O *triplex munus* inverte a direção, ao estipular Deus como o sujeito que incumbe Cristo de seu triplice serviço em favor da humanidade. Além do já mencionado aspecto do triplice *munus* como expressão do cumprimento da antiga Aliança, Pannenberg vê na concepção um instrumento que ajuda a perceber a obra salvífica de Cristo como não

33. Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 1991, p. 491-496. As observações de Pannenberg indicam que ele não foi o primeiro a problematizar a concepção do *triplex munus*. Exemplo proeminente de um uso do modelo do *triplex munus* é o teólogo calvinista Friedrich Schleiermacher (cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1960, §§ 102-105).

34. “Die Vorstellung hat jedoch mehr poetischen als dogmatischen Wert, weil sie kaum als notwendiger Ausdruck des Bedeutungsgehaltes der Geschichte Jesu ausgewiesen werden kann” (Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 1991, p. 493). No entanto, deveria fazer pensar que, de um modo ou outro, o Novo Testamento associa os três ofícios à pessoa de Jesus: rei (cf. Mt 21,15), sacerdote (cf. Hb 7,17) e profeta (cf. Lc 24,19).

estando restrita a seu sofrimento vicário na cruz. O anúncio eficaz da *basileia tou theou* por Jesus culmina em morte e ressurreição, mas inclui igualmente toda a sua trajetória desde o seu nascimento. Disso dá testemunho, assim Pannenberg, o tríptico ofício de Cristo enquanto rei, sacerdote e profeta.

Conclusão

As observações referidas até aqui procuraram dar uma primeira mostra acerca da maneira como Lutero recorre ao *duplex munus* de Cristo, real e sacerdotal: a fundamentação bíblica; seu uso no Tratado *Da liberdade* cristã em conjugação com a concessão da dupla dignidade à pessoa cristã; possibilidades e possíveis limites do seu uso na teologia luterana atual.

Na opinião de Wolfhart Pannenberg, a concepção de um *triplex munus Christi* possui uma limitação no fato de não se refletir na pessoa histórica de Jesus de Nazaré. À sua maneira, Gerhard Ebeling corrobora essa avaliação, ao destacar que o reinado e o sacerdócio tanto de Cristo quanto da pessoa cristã não correspondem à compreensão usual dos ofícios em questão. Mais: não apenas não correspondem a ela como até a invertem. Esta inversão é especialmente evidente no que tange ao *munus reale*: Cristo e a pessoa cristã são reis *sub contrario*, poderosos em fraqueza, dominando em sujeição. Mas também ao seu sacerdócio faltam pompa e circunstância consideradas “normais” para essa função.

Tal se dá porque, segundo Lutero, a dupla dignidade de Cristo e da pessoa cristã possui caráter “espiritual”. E não é sem motivo que Ebeling demonstra certa preocupação em relação ao uso que Lutero faz de alternativas como “espiritual” e “carnal” ou “interior” e “exterior”. Sabidamente, no início da sua trajetória teológica, Lutero assumiu a antropologia tripartite insinuada por 1Ts 5, 23, e a dualidade dos conceitos utilizados para descrever a pessoa cristã parece pressupor um dualismo antropológico. Por esta razão, as referências de Lutero à dignidade real e sacerdotal da pessoa cristã como sendo realidades “espirituais” não estão totalmente livres de serem interpretadas dentro de uma perspectiva dualista. Ebeling bem destaca que o dualismo entre corpo e alma não serve como chave interpretativa

para o uso que Lutero faz de conceitos como “espiritual” e “carnal”, etc. Antes, descrevem a dupla relacionalidade na qual a pessoa cristã está inserida: com Deus e com as criaturas. A terminologia luterana tradicional falará aqui de *coram*, “na presença de”. Enquanto ser que se relaciona com Deus, a pessoa cristã é “espiritual”. “Alma”, neste contexto, designa não apenas uma parte “interior” da pessoa, mas sua totalidade na sua relação com Deus. Enquanto ser que se relaciona com as criaturas – consigo mesmo e com o próximo –, a pessoa cristã é “carnal”. O termo não tem, pois, conotação negativa, mas expressa apenas o estar “na presença” das criaturas.

Que o reinado e o sacerdócio – de Cristo e da pessoa cristã – são dignidades “espirituais” ameaça, porém, novamente remetê-las à mera interioridade e sujeitá-las ao dualismo. Ao distinguir o reinado de Cristo e da pessoa cristã da compreensão corrente da dignidade real, Lutero poderia estar não apenas estipulando uma diferença, mas também uma separação. Ameaça, assim, abdicar de procurar por consequências do reinado de Cristo e da pessoa cristã para as relações sociais simbolizadas na figura do rei ou da rainha. Parece, além disto, conferir à realeza humana uma autonomia que a autoriza a seguir regras próprias que não as da vontade de Deus, de cuidado com todos, especialmente dos mais fracos. Neste sentido, as reflexões sobre o *munus reale* de Cristo e da pessoa cristã, conforme desenvolvidas no Tratado *Da liberdade cristã*, carecem de complementação e aprofundamento.

Enquanto a realeza de Cristo e da pessoa cristã ameaça se dissolver em espiritualização, o *munus sacerdotale* articulado por Lutero corre o risco de se torna privatista, individualista. A linguagem mística usada por Lutero para descrever a relação do noivo Cristo com a noiva alma e a “alegre troca” que se dá entre eles – o noivo assume os males da noiva; a noiva, os bens do noivo – poderiam induzir o leitor a compreender tal relacionamento como vínculo de pura intimidade, sem mediação exterior. Também neste aspecto, as reflexões de Lutero precisam ser complementadas com outros aportes, que confirmam o devido destaque à mediação verbo-sacramental dos dons divinos e ao caráter eminentemente comunitário da existência cristã, além de refletirem sobre as consequências institucionais da existência da igreja de Jesus Cristo. As poucas colocações de Lutero, no Tratado,

a respeito do sacerdócio como ministério e do acesso ao serviço da pregação pública da Palavra sinalizam a consciência de Lutero de que há mais a dizer do que aquilo que é exposto em *Da liberdade cristã*.

Uma outra questão diz respeito às consequências de médio e longo prazo daquilo que Lutero propõe a respeito do *duplex munus*. A síntese dessa questão é assim articulada por Gerhard Ebeling, quando propõe a seguinte fórmula: “Já o Proto-Catolicismo se despediu da profecia; a Reforma, do sacerdócio; e a Revolução Francesa, ao menos em princípio, do reinado”³⁵. Ao propugnar reinado e sacerdócio espirituais – de Cristo e da pessoa cristã –, Lutero parece conduzir a duas consequências antagônicas: por um lado, estabiliza o reinado “carnal” em sua condição dada, já que o reino “espiritual” “não é deste mundo”; por outro lado, relativiza o sacerdócio institucionalizado, tendo em vista que o “verdadeiro” sacerdócio é de outra espécie. Seria Lutero, portanto, um revolucionário religioso, mas um conservador em questões políticas? Leituras superficiais da história da Reforma e dos escritos de Lutero sempre de novo conduziram a tal interpretação. Geralmente, porém, ignoraram tanto as posições críticas que Lutero soube expor contra autoridades políticas, quanto os elementos institucionais que procurou preservar nas coisas relativas ao sacerdócio. O Tratado *Da liberdade cristã* dá testemunho de uma aproximação não legalista à questão. Dentro de certos limites estipulados pela Palavra de Deus, pelo bom senso e pela busca do bem comum, compreendidos como bens relativos, não absolutos, reinado (ou outra forma de governo) e sacerdócio institucional são bens a serem preservados e fomentados. Extrapolam, porém, sua competência e precisam ser combatidos, quando atribuem poder e autoridade absolutos a si mesmos. Essa ameaça, de um modo geral, Lutero percebeu de modo mais marcante como proveniente da Igreja de Roma. Por isso, visto como um todo, foi mais crítico à Igreja Papal do que aos representantes políticos com os quais se via às voltas. Difícil imaginar, porém, que não estivesse ciente da força demoníaca latente também no poder secular que diviniza a si mesmo.

35. “Schon der Frühkatholizismus habe dem Prophetentum, die Reformation dem Priestertum und die Französische Revolution dem Königtum, jedenfalls prinzipiell, den Abschied gegeben” (Gerhard EBELING, “Die königlich-priesterliche Freiheit”, in _____, *Lutherstudien*, 1985, p. 164).

O que, por um lado, é limitação, por outro, pode se revelar como virtude. A referência a reinado e sacerdócio “espirituais” ameaça conduzir a espiritualização e privatização. Há o risco de o poder político ser deixado à própria mercê e de a pessoa cristã se eximir de sua responsabilidade pelo bem comum. A fé se expõe a tornar-se individualista, ignorando a condição comunitária da existência cristã e a mediação criacional em Palavra e Sacramentos, que a torna possível. Apesar desses graves senões e poréns, a passividade e a tolerância com a injustiça – que a pessoa cristã sofre; não com a que o próximo sofre – proposta por Lutero deve ter também um aspecto positivo. A modernidade ocidental e seus ideais de melhoramento do mundo carregam em si, no fundo, um *pathos* escatológico. Os avanços científicos, tecnológicos, ladeados pelos processos culturais, religiosos, filosóficos, artísticos e outros, fomentaram nos filhos e filhas da modernidade expectativas de felicidade e realização absolutas, isentas de toda a forma de sofrimento. Não raro, a esperança de realização de tais expectativas foi vinculada a consumo e prazer. É de se temer que consumo sem limites colaborou com a exploração e a degradação da boa Criação de Deus e que ideais de prazer geraram pelo menos tanta frustração quanto satisfação. Longe de advogar fatalismo ou até masoquismo, a opinião de Lutero, segundo a qual existência cristã é existência provada, lembra deste “ainda-não” escatológico. A pessoa cristã não apenas se dispõe a sofrer “para si”, mas, acima de tudo, por Cristo e pelo próximo, procurando, sempre, superar dor e sofrimento humanos, e cuidando das criaturas. Ao mesmo tempo, é livre para suportar adversidades, provações, culpa e até morte, confiando-se ao cuidado do grande Rei e sumo Sacerdote, Jesus Cristo, e vencendo o mal e servindo ao próximo em dignidade real e sacerdotal.

Referências

- BÍBLIA Sagrada. *Antigo e o Novo Testamento. Traduzida em português* por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2^a ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. 2^a ed. rev. e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- BORNKAMM, Karin. “Art. Amt Christi”. In *RELIGION in Geschich-*

- te und Gegenwart*. 4^a ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998a, col. 439-440. (v. 1).
- _____. *Christus – König und Priester: das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. (Beiträge zur historischen Theologie 106).
- CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. Edição integral de 1559. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira et al. (livro I) e Carlos Eduardo de Oliveira (livro II). São Paulo: Editora UNESP, 2008. (Tomo I. Livros I e II).
- DIETZ, Martin Timóteo. “De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat”. In *FORSCHUNGEN zur systematischen und ökumenischen Theologie*. Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. (v. 146).
- EBELING, Gerhard. “Die königlich-priesterliche Freiheit”. In _____. *Lutherstudien*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, p. 157-180. (vol. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches).
- LEONHARDT, Rochus. *Grundinformation Dogmatik*. 3^a ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- LOHSE, Bernhard. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- LUTERO, Martinho. “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”. In _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, p. (435) 436-460. (v. 2: O Programa da Reforma, Escritos de 1520).
- NOVA VULGATA. *Biblorum Sacrorum Editio - Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Ratione Habita Iussu Pauli PP. VI Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgata* (online), 2018. Disponível em; <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 25 de junho de 2018.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. (v. 2).
- REVENTLOW, Henning Graf. “Art. Priester/Priestertum I. Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch. I/2. Altes Testament”. In *THEOLOGISCHE Realenzyklopädie*. Berlin; New York: Walter

de Gruyter, 1997, p. 383-391. (v. XXVII: Politik/Politologie – Publizistik/Presse).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Republicado com base na segunda edição, em análise crítica do texto e acrescida de introdução, explicações e índices remissivos por Martin Redeker. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1960. (2 vol.).

STRAUSS, Hans. “Art. Salbung II. Altes Testament”. In *THEOLOGISCHE Realenzyklopädie*. Berlin;New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 709-711. (v. XXIX: Religionspsychologie – Samaritaner).

WILLI-PLEIN, Ina. “Art. Salbung II. Altes Testament”. In *RELIGION in Geschichte und Gegenwart*. 4^a ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. (v. 7. col. 791-792).

O Tríplice Múnus de Jesus Cristo na atividade litúrgica da Igreja

Sergio Francisco Valle¹

Resumo: O texto propõe uma aproximação ao exercício do Tríplice Múnus de Jesus Cristo na atividade litúrgica da Igreja. Isto é possível graças à presença do Senhor, por obra do Espírito Santo, nas atividades litúrgicas da Igreja, destacando especialmente o múnus sacerdotal na Eucaristia, o múnus profético na Liturgia da Palavra e o múnus régio-pastoral na dimensão pedagógica do Ano Litúrgico.

Palavras-chaves: Tríplice Múnus; presença; Liturgia; celebração litúrgica.

Abstract: The text proposes an approximation to the threefold actions of Jesus Christ in the Church's liturgical activity. This is possible because the presence of the Lord, through the action of the Holy Spirit, in the Church's liturgical activities, highlighting especially the sacerdotal action in the Eucharist, the prophetic presence in the Liturgy of the Word and the pastoral-kingly action in the pedagogical dimension of the Liturgical Year.

1. Mestre em Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico Santo Anselmo, de Roma (Itália), Pós-graduado *lato sensu* em Comunicações Sociais pelo SPICS, de Roma (Itália) e em Psicologia Clínica pela UNORP, em São José do Rio Preto (SP). Graduado em Estudos Sociais e Filosofia pela FEBE de Brusque (SC). Graduado em Teologia pelo Instituto Teológico Sagrado Coração de Jesus, de Taubaté (SP). Bacharel em Teologia pela PUC do Rio de Janeiro (RJ).

Keywords: Triple munus; presence; Liturgy; liturgical celebration.

Introdução

“Múnus”, palavra latina polissêmica que, em seus significados, comunica a compreensão de “cargo, função, ofício público, ocupação”. Tem ainda o sentido de “obrigação e de dever”. Os dicionários das línguas neolatinas mantêm a mesma compreensão, ressaltando o sentido de “dever obrigatório de um indivíduo”. Obrigatório no sentido de compromisso, de se comprometer com uma função. Além disso, “múnus” tem também o significado de oferta, de oferenda, como encontrado em vários textos eucológicos do Missal Romano. Na presente reflexão, “múnus” será compreendido com o sentido de função², de atividade, de serviço, como é própria da teologia do Tríplice Múnus de Jesus Cristo.

Os documentos litúrgicos da Igreja, a começar da *Sacrosanctum Concilium*, não fazem referência ao Tríplice Múnus de Jesus Cristo, mas não o dispensam, adotando o termo de modo polissêmico, em seus vários atributos³. Uma bela síntese, quanto a presença de “múnus”, na *Sacrosanctum Concilium*, é proposta pelo liturgista espanhol Matias Auge:

A Liturgia é o exercício da função (múnus) sacerdotal de Cristo (SC 7); é também obra da Igreja, na qual cada um exerce o seu próprio ofício (múnus) (SC 28). Os pastores exercem na Liturgia sua função

2. Agostino Montam, em artigo na revista Teocomunicação, chama atenção para a dificuldade léxica dos termos “múnus” e ministério. Diz Montam: “Na *Lumen gentium* (n. 18ss.) o conceito de *ministerium* é usado de modo constante e intencional para referir-se ao ministério ordenado, enquanto o conceito de ofício (*munus*: LG, n. 33; *sacra officia*: LG, n. 35; 37), em diversas passagens, é usado em referência à tarefa conferida aos leigos” (A. MONTAN, “Presidência e ministérios. Uma releitura da tradição entre ‘fato’ e ‘direito’ desde a *Ministeria quaedam* até hoje”, in *Teocomunicação* (online) 39 (2009), p. 35, nota 34, disponível em: <<http://revista-seletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo>>, acesso em: 15 de junho de 2018).
3. A Constituição Litúrgica *Sacrosanctum Concilium* — doravante citada pela sigla SC —, em seu texto original latino, usa 7 vezes a palavra “múnus”, nos artigos: 12, 15, 20, 29, 83, 99 e 112. Todas com o sentido de função, de ofício. Exceto SC 7, que não usa “múnus”, mas “muneris”, ao tratar da presença ativa de Jesus na Liturgia. A SC 7 e a SC 83 fazem referência ao “múnus sacerdotal” de Jesus Cristo na celebração da Liturgia.

(múnus) como dispensadores dos Mistérios de Deus (SC 19). Participando da Liturgia, o Senhor faz de nós uma oferenda (múnus) eterna a ele (SC 12). Assim, múnus pode expressar o Mistério Litúrgico em sua totalidade⁴.

Com Augè pode-se dizer que o termo “múnus” expressa o significado ativo da liturgia que — em sua semântica polissêmica — compreende função, serviço, atividade, oferenda⁵ e ministerialidade. A Liturgia, conclui-se, é um dos campos da atividade — na Igreja e no mundo — pela qual e na qual Jesus Cristo continua exercendo seu tríplice únus como Sacerdote, Profeta e Rei pastor.

Anotações sobre teologia do Tríplice Múnus de Jesus Cristo

Um breve parêntese para registrar três anotações sobre a Teologia do Tríplice Múnus de Jesus Cristo⁶, no contexto de uma longa história que envolve o conceito de *Tria Munera Christi*, como reza o latim.

Inicialmente, quanto à origem, essa Teologia encontra suas raízes nos Santos Padres, embora estes não falem em tríade, mas em dupla: sacerdote e profeta, rei sacerdote. O termo “Tríplice Múnus” foi adotado pela primeira vez por João Calvino para evidenciar a função sacerdotal, profética e real de Jesus Cristo. Calvino introduziu a teologia do Tríplice Múnus no Ocidente, seguido por Lutero e, depois, pela Igreja Católica, especialmente nos documentos do Concílio Vaticano II⁷.

4. O texto citado abre e motiva o site do autor. M. AUGÉ, *Munus: Liturgia e dintorni*, (online), 2018, disponível em: < <https://liturgiaedintorni.blogspot.com/search?q=munus>>, acesso em: 28 de julho de 2018.

5. *Ibidem*.

6. As anotações inspiram-se numa conferência proferida pelo teólogo holandês Hendro MUNSTERMANN, na catedral de Grenoble: *Notre mission de prêtre, prophète et roi* (online), 2018. Disponível em: <http://www.coursdereligion.be/files/documents/pretre_prophete_roi.pdf>. Acesso em: 20 de março de 2018.

7. A teologia do Tríplice Múnus de Jesus Cristo foi assumida aos poucos na Teologia católica e desenvolvida com mais profundidade pelo dominicano Yves Congar, no seu livro *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950. Posteriormente, foi adotada pelo Vaticano II como fundamento teológico para a atividade ministerial da Igreja (cf. K. J. BECKER, “L’Insegnamento sul Battesimo del Vaticano

A segunda anotação refere-se à atividade do múnus como consagração. Eusébio de Cesaréia, em sua “História da Igreja”⁸ (364), menciona que no Antigo Testamento consagrava-se pessoas para exercerem as três funções em favor do povo: sacerdote, profeta e rei. O múnus como atividade de consagrados e a consagração como condição de se exercer a sagrada função de se colocar a serviço do povo.

Atividade de consagrado, como terceira anotação, considerado Jesus como o “ungido”, o “Christós de Deus”; ungido pelo Espírito Santo para exercer sua função de sacerdote, profeta e rei (Lc 4, 18-19). Ungido pelo próprio Espírito divino (At 10, 38), indicativo da superação do sacerdócio, do profetismo e da realeza do Antigo Testamento, figuras da plenitude realizada em Jesus Cristo. Ele, Jesus, o ungido do Pai pelo Espírito Santo, foi enviado para realizar a obra que Deus lhe havia preparado (Fl 2, 6-11), obra da qual veio como servidor (*munera*) (Mt 20).

Liturgia e múnus

A liturgia, em sua essência e na prática — inclusive pela etimologia — é múnus, é serviço teândrico; serviço humano e divino. Enquanto tal, a liturgia é essencialmente ministerial, não apenas enquanto exercício das funções requeridas pelos diferentes ministérios da *actio liturgica* celebrativa, mas é especialmente ministerial pelo serviço de Jesus Cristo, presente na liturgia, na função de “liturgo” do Pai e “liturgo” da Igreja no múnus de sacerdote, profeta e pastor.

Dentre as muitas descrições de liturgia⁹, interessa aquela que a descreve como espaço, no qual Jesus Cristo exerce seu múnus minis-

II”, in R. LATURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio & Prospettive. Venticinque anni dopo 1962/1987*, 1987, p. 672-6674). Uma descrição muito bem articulada sobre o tema encontra-se na tese de doutorado de Carlos Rogério GROH (cf. C. R. GROH, *A identidade do ministério presbiteral como tema teológico-pastoral: uma questão epistemológica*, 2010, p. 87-94).

8. EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, I, n. 3,7,9. 2000.

9. O uso do termo “descrição” e não “definição”, escreve Triacca (tradução minha), se deve ao fato que “nenhum documento oficial da Santa Igreja propõe uma definição de Liturgia por gênero próximo e diferença específica. Ao contrário [...] fornecem apenas elementos para uma definição descritiva” (A. M. TRIACCA, “L’Economia sacramentale”, in *CATECHISMO della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teológico*, 1993, p. 841).

terial. Exercer tem a ver com atividade e com presença. “A liturgia é essencialmente ação”, segundo Romano Guardini¹⁰; é uma atividade. Toda atividade comporta funções (múnus) para tornar-se efetiva. É pela liturgia, enquanto atividade, que Jesus Cristo vivo (ressuscitado) continua exercendo seu sacerdócio, seu profetismo e seu pastoreio¹¹, enquanto presente na liturgia¹².

No contexto do exercício ministerial da e na liturgia, Jesus é apresentado como o grande liturgo. Por “liturgo” entende-se aquele que desempenha o múnus (a função) de servidor, de diácono. Na liturgia e pela liturgia, Jesus é, por excelência, o diácono do Pai e o diácono dos celebrantes, aquele que faz a “Lao+ergo”¹³; é ele que exerce o serviço glorificador da Liturgia ao Pai e, da mesma forma, exerce seu múnus (serviço), para o bem do povo, em favor da vida do povo. Demonstração que “a Liturgia não tem um fim em si mesma, mas é atividade diaconal para o mundo e para os homens”¹⁴. Atividade, ação, serviço, diaconia, termos que fundamentam o exercício do Tríplice Múnus sacerdotal, profético e pastoral de Jesus na Liturgia. A consideração do exercício do Tríplice Múnus de Jesus Cristo na Liturgia, portanto, fundamenta-se na teologia da sua presença e, especificamente, enquanto presença diaconal litúrgica.

O conceito teológico da presença de Jesus na liturgia vem dos Santos Padres, sintetizado no conhecido pensamento do Papa Leão Magno: “*quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramen-*

10. R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, 1968, p. 217.

11. O presente texto inspira-se particularmente nos artigos da SC 5-10. Considere-se, contudo, que apenas a SC 7 faz referência explícita ao termo, referindo-se ao múnus sacerdotal de Jesus Cristo: “*merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio*”.

12. A Liturgia é também atividade da Igreja e atividade dos celebrantes. O que, contudo, centraliza a atenção deste artigo é a atividade na qual e pela qual Jesus Cristo exerce seu Tríplice Múnus, para que a Igreja e toda a humanidade possam participar da obra redentora, realizada no seu Mistério Pascal, celebrada na Liturgia da Igreja (cf. SC 5).

13. Lao+ergo = *Laos+ergon*: origem etimológica de Liturgia: serviço em favor do povo, serviço para a vida do povo, serviço para o bem do povo (cf. S. MARSILI, “Liturgia”, in _____, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1984, p. 726).

14. A. VANUNUCHI, “Liturgia e libertação”, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 35 (1975), p. 583.

ta transivit”¹⁵ — “o que era visível ao nosso Redentor passou aos sacramentos”. Cada celebração litúrgica, por consequência, é evento redentor¹⁶, do qual se participa pela linguagem simbólica, sacramental¹⁷. Marsili descreve a liturgia como momento síntese da História da Salvação “porque engloba anúncio e acontecimento, ou seja, Antigo e Novo Testamento”; sem deixar de considerar a dimensão escatológica¹⁸.

De fato, “para realizar tão grande obra, Cristo está presente em sua Igreja, e especialmente nas ações litúrgicas”¹⁹. A presença de Jesus na liturgia, como dito, faz dele o servidor (liturgo, diácono) do Pai e da humanidade, realizando ali a promessa de enviar o Espírito Santo (Jo 14,26; 16,7), tornando a Liturgia uma perene epiclesis, a qual garante a autenticidade e a essência da celebração cristã. “Esta essencialidade da epiclesis, diz Enzo Lodi, preserva a liturgia da magia e alimenta um típico clima de espera e de esperança: o *maranathà* (vem, Senhor)”²⁰. O mesmo Espírito divino que “pousou” em Jesus na sinagoga (Lc 4,18-19), garantindo-o em suas funções de sacerdote, profeta e pastor, continua agindo no hoje da liturgia celebrada na Igreja. Não existe liturgia sem a presença de Jesus Cristo por obra do Espírito Santo. É o Espírito de Deus — que não conhece tempo — que torna o “hoje litúrgico” da obra salvífica de Jesus Cristo em “hoje histórico”, isto é, atualizado no momento histórico celebrado.

O “hoje litúrgico” — por obra do Espírito Santo — não homenageia um acontecimento passado de Jesus Cristo, mas atualiza, no presente, no “agora” da liturgia celebrada, a obra redentora. Isto acontece em contexto litúrgico de “memorial”²¹. O que aconteceu no

15. LEO MAGNUS, Sermo 74, 2, in *Patrologia Latina* 74, 398B.

16. SC 2.

17. A. M. TRIACCA, “Preface”, in A.M. TRIACCA (org.), *Le Christ dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVI Semaine d’Etudes Liturgiques* (Paris, 1980), 1981, p. 7.

18. S. MARSILI, in B. NEUNHEUSER et alii, *Anàmnesis 1. A liturgia, momento histórico da salvação*, 1986, p. 111.

19. SC 7.

20. E. LODI, *Liturgia della Chiesa*, 1981, p. 34.

21. A Liturgia não “reza” suas orações servindo-se de verbos no passado, mas sempre no presente, como por exemplo, nas Missas de Natal, proclamando o sentido do “Hodie, Christus natus est nobis”, “Hoje, Jesus Cristo nasceu para nós” (cf. PAULUS VI, *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II*

passado é atualizado no “hoje histórico” pela ação do Espírito Santo. Não se entra em contato com um passado em nível de lembrança, porque aquele fato histórico, tornado *ephapax* (Hb 9,26 Rm 6,10; 1 Cor 15,6; Hb 7,27; 9,12; 10,10), continua presente em sua *virtus*, atualizado, nas celebrações sacramentais da Igreja.

A teologia litúrgica denomina tal atividade como *virtus muneris*. Mesmo que o acontecimento tenha sido realizado no passado, a sua *virtus*, a sua “energia divina”, o “efeito salvífico” continua presente pela celebração memorial. Deste ponto de vista é possível considerar a atividade de Jesus como Sacerdote, Profeta e Pastor atuando na liturgia do “hoje histórico”.

1. Múnus sacerdotal de Jesus Cristo na liturgia

A presença sacerdotal de Jesus na liturgia é a realização de uma profecia. Deus prometera um novo sacerdote, que exerceria o sacerdócio na fidelidade ao seu projeto com atitudes e com pensamentos em conformidade ao seu divino coração (1Sm 2,35 e Sl 110,4)²². O autor da Carta aos Hebreus, fonte da reflexão do múnus sacerdotal de Jesus na liturgia, inspira-se no juramento divino, exposto no Sl 110,4: “O Senhor jurou e não se arrependerá, tu és sacerdote para sempre à maneira de Melquisedec.”

1.1 Características gerais do múnus sacerdotal no Antigo Testamento

Fazer referência a um novo sacerdócio significa estabelecer uma comparação entre um modo sacerdotal de ser, aquele do Antigo Testamento, e outro modo sacerdotal, aquele de Jesus Cristo, no Novo Testamento. O momento não comporta uma Teologia comparativa aprofundada, por isso, apenas duas anotações quanto às funções (múnus) de um e de outro.

O liturgista italiano Bonifacio Baroffio chama atenção ao fato

instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, 1975, p. 153-157). Na edição portuguesa brasileira (1992), p. 151-154. Doravante será indicado somente como “Missal Romano” e com a referência ao Missal brasileiro.

22. S. BIANCHINI, *Il sacerdozio cristiano*, 1973, p. 14.

que uma das atividades sacerdotais, em Israel, era o exercício de interpretar oráculos divinos, sem com isso pertencerem à classe de videntes ou adivinhadores²³. Outra função consistia em oferecer sacrifícios no Templo. Neste caso, somente o sacerdote ingressava no Templo para oferecer o sacrifício; o povo permanecia do lado de fora durante a liturgia sacrificial. A oferta de sacrifícios, contudo, não era função especificamente sacerdotal, uma vez que qualquer pessoa poderia ofertar sacrifícios a Deus, como fez Aarão (Nm 15-17) e outros personagens bíblicos, que ofereceram sacrifícios a Deus e não eram sacerdotes. Vanhoye, um dos mais importantes estudiosos do sacerdócio cristão, diz que o sacrifício, no Antigo Testamento, estava separado do povo e o povo estava separado do sacrifício porque se oferecia o sangue (a vida) dos animais²⁴. O rito oferente do sacrifício a Deus, pelo sacerdote, conferia-lhe o múnus de mediador entre o povo e Deus com uma oferta sacrificial ascendente; do povo para Deus, mediada pelo sacerdote.

Uma terceira característica distintiva, no Antigo Testamento o sacerdócio não tinha a característica vocacional; ser sacerdote pertencia à função hereditária de uma classe ou tribo social, a tribo de Levi, encarregada de estar a serviço do Templo (Ex 28,1; Lv 8,1; 1Cr 5,27-41). Diferente, por exemplo, era a vocação profética, sempre proposta como chamado divino.

1.2 Múnus sacerdotal de Jesus: mediador e oferente

Distinto do sacerdócio exercido no Antigo Testamento, o sacerdócio de Jesus Cristo é vocacional, enviado pelo Pai para ser o único e eterno mediador entre a humanidade e o altar divino (1Tm 2,5-6 e Hb 8,6; 9,15; 12,24). Diferente do sacerdócio da Antiga Aliança, Jesus não é sacerdote por pertencer a uma tribo sacerdotal, mas é sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (Hb 8,4). Exerce, assim, um “sacerdócio misterioso”, originado no Mistério divino e com uma missão vocacional específica. Jesus não é sacerdote por força de uma genealogia, mas por vontade divina que o envia e o institui no múnus

23. B. BAROFFIO, “Sacerdozio”, in _____, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1984, p. 1234.

24. A. VANHOYE, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 1983, p. 71.

sacerdotal para oferecer um sacrifício agradável a Deus Pai todo-poderoso.

Estava claro que Jesus não era sacerdote segundo a lei judaica. Com efeito, ele não pertencia a uma família de sacerdotes ou sumos sacerdotes, nem mesmo à tribo selecionada para o serviço do culto. Na série ascendente das separações rituais, ele se encontrava no degrau mais baixo, o do povo²⁵.

O sacerdócio de Jesus é caracteristicamente exercido em modo existencial para em tudo fazer a vontade do Pai. “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou” (Jo 4,34). A realização plena da vontade do Pai acontece na Cruz, momento da sua consagração sacerdotal, quando oferece sua vida, cujo símbolo existencial da oferta é o lado aberto do seu Coração, de onde “nasceu o admirável sacramento de toda a Igreja”²⁶. A morte de Jesus Cristo, portanto, assume um sentido positivo, no dizer de Vanhoye, e faz de Jesus Cristo um novo sacerdote; novo porque a oferenda que apresenta ao Pai é a sua própria vida²⁷.

Em razão do seu sacerdócio oblato e sua oferenda existencial, Jesus exerce o múnus de mediador oferente do sacrifício perfeito (sua vida) no altar da Cruz²⁸. É por isso que recebeu de Deus a dignidade de Sumo e eterno sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,10). Realiza-se em Jesus o oráculo profético do Sl 110,4: “O Senhor jurou e não se arrependerá: tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedec”. A Cruz torna-se altar sacrificial do seu sacerdócio oblato e, igualmente, momento da unção sacerdotal, como proclama o Prefácio da Páscoa V:

Pela oblação do seu corpo, pregado na Cruz, levou à plenitude os sacrifícios antigos. Confiante, entregou em vossas mãos seu espírito, cumprindo inteiramente vossa santa vontade, revelando-se, ao mesmo tempo sacerdote, altar e cordeiro.

25. *Idem*, p. 19.

26. SC 5.

27. A. VANHOYE, *op. cit.*, p. 77.

28. *MISSAL Romano*, Prefácio da Páscoa V, 1992, p. 425.

A teologia eucológica do Prefácio da Páscoa V apresenta Jesus como sacerdote, como altar e como vítima. Sacerdote que realiza em sua vida, pela sua vida e com sua vida a glorificação divina pela oferta do sacrifício perfeito; sacrifício existencial. E, em consequência disso, cumpre ressaltar um aspecto importante a partir do Mistério da Encarnação. Sendo Jesus divino e humano, sua oferta (seu sacrifício) não se limita apenas ao oferecimento da sua vida divina ao Pai; com ela oferece a vida humana, transformando-a sacrifício (oferta) agradável ao Pai.

A iniciativa da mediação parte de Deus, que envia seu Filho ao mundo para que o mundo seja salvo (Jo 3,17), tenha acesso à vida divina (Hb 2,17) e possa “oferecer em toda parte, do nascer ao pôr do sol, um sacrifício perfeito”²⁹. A finalidade da Encarnação, portanto, do ponto de vista do múnus sacerdotal de Jesus, habilita a humanidade a oferecer ao Pai um sacrifício perfeito, vivo e santificado (Hb 10,7), como proclamado na Oração Eucarística IV, ao interceder a graça de participar da oferta sacrificial do Senhor:

Olhai com bondade, o sacrifício que destes à vossa Igreja e concedei aos que vamos participar do mesmo pão e do mesmo cálice que, reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, nos tornemos em Cristo, um sacrifício vivo para o louvor da vossa glória³⁰.

1.3 Exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo na Liturgia

Se a característica mediadora do sacerdócio, no Antigo Testamento, era ascendente e consistia em oferecer “sacrifícios” a Deus em nome do povo, a mediação, no e pelo sacerdócio de Jesus, é ascendente e descendente. Descendente porque a vida divina encarna-se na vida humana e a santifica (salvação): “e de tal modo, Pai santo, amastes o mundo que, chegada a plenitude dos tempos, nos enviastes vosso próprio Filho para ser nosso Salvador”³¹. Ascendente porque, na Liturgia, Cristo continua oferecendo seu sacrifício ao Pai, pois “é

29. *MISSAL Romano*, Oração Eucarística III, 1992, p. 482.

30. *Idem*, Oração Eucarística IV, 1992, p. 492.

31. *Idem*, Oração Eucarística IV, 1992, p. 489.

ele o sacerdote verdadeiro que se sempre se oferece por nós todos”³². Profissão clara e evidente da Igreja que vê Jesus como o sacerdote oferente e como a oferta da e na liturgia. A vida de Jesus é a vítima, é a hóstia oferecida ao Pai. A sua Cruz é o altar onde ele reza a sua grande prece ofertorial (Hb 5,7) oferecida pela Igreja como “sacrifício perfeito e santo.”³³

A atividade mediadora do múnus sacerdotal de Jesus na liturgia perpassa toda a celebração e em todos os sacramentos, como reza a expressão litúrgica “*per Christum, Domine nostrum*”. Pela sua mediação, acontece a verdadeira comunicação (no sentido de entrar em comunhão – “*communicantes*”) de vidas; a vida divina é comungada pela vida humana e dela torna-se habitação (1Cor 3, 16), como reza a eucologia natalina da *super oblata* da Missa da Noite:

Acolhei, ó Deus, a oferenda de hoje, na qual o céu e a terra trocam seus dons, e dai-nos participar da divindade daquele que uniu a vós a nossa humanidade. PCNS³⁴.

Pelo “*communicantes*”, o múnus sacerdotal de Jesus na Liturgia constitui uma nova assembleia celebrativa que se comunica com Deus — entra em comunhão com Deus — como assembleia sacerdotal. Não fica do lado de fora do Templo, como no culto do Antigo Testamento, mas tem acesso ao santuário, que é o Corpo de Jesus Cristo. A assembleia, enquanto “Corpo de Cristo”, é santa e sacerdotal (Hb 2, 11; 10, 14; 1Pd 2, 5.9), por isso, pode se aproximar do trono da graça para obter misericórdia (Hb 4, 16), para ter acesso à salvação divina (Hb 7, 25), para prestar um culto verdadeiro com piedade e temor (Hb 12, 28) e oferecer um perene sacrifício de louvor ao Pai (Hb 13, 15). Em base a isso, compreende-se que a liturgia é o exercício do sacerdócio de Cristo³⁵, na qual e pela qual os celebrantes participam como povo sacerdotal³⁶ oferecendo o sacrifício perfeito (Jesus Cristo) ao Pai.

32. *Idem*, Oração Eucarística V, 1992, p. 495.

33. *Idem*, Oração Eucarística I, 1992 p. 474.

34. *Idem*, Sobre as oferendas, Missa da Noite (Natal), 1992 p. 152.

35. SC 7.

36. SC 27.

O rito ofertorial de Jesus ao Pai evidencia-se particularmente na Liturgia Eucarística. É na e pela Eucaristia que Jesus continua exercendo seu sacerdócio enquanto oferente do sacrifício perfeito ao Pai³⁷. De modo mais específico, o rito ofertorial eucarístico acontece no decorrer da Oração Eucarística. É pela mediação de Jesus Cristo, o Sumo e eterno sacerdote, que a Igreja perenemente oferece a sua oferenda — “*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam imaculatam*”³⁸ — ao Pai (Hb 12), porque perene é a presença do Senhor na Igreja, como reza o Prefácio da Páscoa III: “Ele continua a oferecer-se pela humanidade e junto de vós é nosso eterno intercessor”³⁹. Faz parte do múnus sacerdotal do mediador ofertar o sacrifício e interceder perenemente pela sua Igreja.

A título de ilustração, a ritualidade simbólica da oblação da oferta sacrificial, na proclamação da Oração Eucarística, faz uma distinção nas orientações litúrgicas, com as palavras “*elevans*” e “*ostendit*”⁴⁰. Do ponto de vista da linguagem litúrgica, “*elevans*” — elevar — gesto ofertorial de quem oferece; “*ostendit*” — mostrar — gesto de apresentar as oferendas para serem vistas. O Missal brasileiro traduz como “mostra” (quer dizer, não se eleva o pão e nem o cálice depois da consagração, apenas se mostra). O mesmo pode ser verificado na orientação da apresentação das oferendas⁴¹, indicando que o rito se realiza “elevando-a um pouco sobre o altar”; não um gesto ofertorial, portanto, mas de apresentação. O gesto ofertorial — o momento do ofertório da Eucaristia — acontece no “*per ipsum*”, com o uso do verbo “ergue”. Erguer a oferta para oferecê-la. Momento ofertorial indicativo de que a oferenda é mediada no sacerdócio de Jesus Cristo ao Pai todo-poderoso: “por Cristo, com Cristo e em Cristo, a vós Deus Pai todo-poderoso”⁴². Eis o motivo, pelo qual o “amém” conclusivo da

37. Cf. *MISSAL Romano*, Instrução Geral do Missal Romano, Proêmio, 1992, n. 2, p. 25 (a partir daqui: IGMR).

38. A tradução do Missal brasileiro não reflete a Teologia da qualidade do sacrifício (hóstia), como proclamado em latim: puro, santo e imaculado. Limita-se a traduzir como “*sacrifício perfeito e santo*” (cf. *MISSAL Romano*, Oração Eucarística I, 192, n. 94, p. 474).

39. *MISSAL Romano*, Prefácio da Páscoa III, 1992, p. 423.

40. *Idem*, IGMR, 1992, n. 91 e n. 100, p. 473 e 476.

41. *Idem*, IGMR, 1992, n. 19 e 21, p. 402-403.

42. *Idem*, Oração Eucarística I, 1992, p. 476.

grande doxologia é tão solene e tão importante: porque congrega a adesão do povo sacerdotal ao apresentar a oferta (o sacrifício) perfeita e santa ao Pai: o próprio Jesus Cristo.

2. Múnus profético de Jesus Cristo na Liturgia

O múnus profético de Jesus Cristo, em sua totalidade, é muito amplo, principalmente pelas características que envolvem a vocação e a atividade profética. A literatura sobre o profetismo seja no Antigo como no Novo Testamento e, neste caso, mais especificamente no que se refere a Jesus, é extensa⁴³. Daí a necessidade de optar somente por dois aspectos da atividade do múnus profético de Jesus Cristo: a Palavra e o conteúdo do anúncio profético de Jesus Cristo. Dois aspectos que vão ao encontro da presença de Jesus Cristo na Palavra e o fundamento teológico litúrgico da Liturgia da Palavra, de acordo com a SC 7: Jesus “está presente na sua Palavra, pois é ele que fala quando na Igreja se leem as Sagradas Escrituras”.

2.1 Profeta: um vocacionado por Deus

A primeira característica do múnus profético está na origem da sua atividade: a vocação e o envio divino. A origem do profetismo encontra-se no próprio Deus, que chama e, como acontece com todo chamado divino, envia e confia ao vocacionado uma missão. O profetismo é uma vocação, pela qual Deus escolhe homens e mulheres para falar em seu nome em vista para ajudar o povo a caminhar nos caminhos do projeto divino. É a experiência vocacional, a experiência mística da sua vocação, que o torna destemido a ponto de enfrentar tudo, inclusive os poderosos e as ideologias do seu tempo (Is 6).

A origem etimológica da palavra profeta (*nabi*) contém o significado de chamar, encarregar, confiar uma função (um múnus) a alguém. Deus dá um encargo, uma função a uma pessoa para que seja

43. A bibliografia sobre profetismo bíblico considera diferentes tipos de profetas, diversas maneiras de profetizar e de profetismos, como por exemplo, a distinção entre os profetas do Templo e os profetas da coorte; os profetas da profecia crítica (Elias e Eliseu) e os profetas radicais (Amós, Isaías, Jeremias). Para mais detalhes: M. SCHWANTES, “Profecia e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética”, in *Estudos Teológicos* 22 (1982), p. 105-145.

seu porta-voz⁴⁴. Para isso, a necessidade de ser ungido, no sentido de ser purificado, ter os lábios puros para falar a Palavra divina. É o que se lê, por exemplo, na vocação de Isaías. Depois de chamado, tem os lábios purificados (Is 6,5-6) e é enviado: “ouvi, então a voz do Senhor que dizia: a quem enviarei? Envia-me! Ele disse: vai dizer a este povo” (Is 6, 8-9). A vocação e o envio o tornam “homem da Palavra”, não para propor suas convicções, debater ideologias ou ensinar uma doutrina..., mas para falar, anunciar e testemunhar a Palavra de Deus. É isso que liga profundamente sua vida em viver para fazer a vontade de Deus⁴⁵.

A vocação e a missão — o múnus profético, no sentido de exercer a atividade profética — mantém relação estreita com a Palavra de Deus. O profeta é vocacionado para ser um homem, uma mulher, da Palavra de Deus. Ele é formado espiritual e misticamente pela Palavra de Deus; é ungido pela Palavra que penetra no mais profundo do seu ser e o transforma completamente (Hb 4,12). O profeta é alguém que se confronta com o Deus da Palavra porque Deus se revela pela Palavra para conduzir seu povo nos caminhos da história. É um Deus que fala uma Palavra eficaz, performativa, criadora, transformadora. O verdadeiro profeta pode ser definido como a “boca de Deus”, que fala — anuncia — aquilo que o Deus ordena (Dt 18,18-20; 1Rs 17,24; 22,28)⁴⁶.

2.2 Jesus, o maior de todos os profetas

Jesus é descrito como o maior de todos os profetas. Ele mesmo se diz maior que o profeta Jonas (Mt 12, 41) e o autor da Carta aos Hebreus o considera maior que Moisés, o maior de todos os profetas (Hb 3, 2-3). Também aqui a literatura sobre o profetismo em e de Jesus é vasta, de onde a necessidade de considerar, apenas, o aspecto de Jesus como profeta enviado pelo Pai. Nele realiza-se aquilo que

44. A. R. CERESKI, *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, 1996, p. 176.

45. J. L. S. DIAZ, *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*, 1996, p. 81-90.

46. O conceito de profeta entendido como adivinho, aquele que prevê o futuro, como é o conceito do senso comum, não tem espaço na concepção Bíblica do profetismo (cf. L. A. SCHÖEKEL; J. L. S. DIAZ, *Profetas I*, 1988, p. 33-34).

é mais característico da vocação profética: o profeta não se servir de Deus, mas permitir que Deus sirva-se de sua pessoa para comunicar seu projeto para a vida plena do homem e da mulher. Jesus manifesta consciência que o Pai agia nele (Mt 28, 18) e que, como todo profeta, ele foi totalmente possuído pela Palavra de Deus para revelar quem é o Pai (Mt 11, 27; Jo 14, 31).

No que tange à questão da consciência profética de Jesus, esta reflexão limita-se a considerar somente dois aspectos: Jesus apresenta-se como profeta de Deus e, o povo reconhecia Jesus como profeta. Vale, mesmo *en passant*, ter em conta a afirmação de Joachim Jeremias⁴⁷ dizendo que Jesus foi condenado como falso profeta (Mc 14, 65; Dt 13, 1-5). Mas, a afirmação que favorece o reconhecimento do múnus profético de Jesus, seja das autoridades religiosas (Lc 7,36-39) como também do povo verifica-se em Lc 7,16: “todos ficaram tomados de temor e glorificavam a Deus dizendo: um grande profeta surgiu entre nós”[...], e “Deus veio visitar o seu povo”. Comblin⁴⁸ sustenta que os discípulos e todo o povo consideravam Jesus primeiramente como profeta (Lc 24, 19).

O modo como Jesus assumiu sua atividade ministerial, enquanto enviado de Deus, demonstra consciência da sua identidade profética (Lc 4, 24-27; 13, 33). Ele reconhecia que era habitado pela Palavra de Deus (Mt 11, 27). Entendia que suas palavras eram as palavras do Pai; ele é a “Palavra do Senhor” (Mt 7, 24) a “Palavra da Salvação”, como são concluídas as leituras, sem usar o plural “palavras”. Assim, a Palavra de Jesus — como a palavra que o profeta falava — estava em seus lábios porque o Espírito divino agia nele (Lc 4,18-19). Para Joachim Jeremias, “possuir o Espírito de Deus significava ser profeta”⁴⁹. É este mesmo Espírito divino que leva o profeta a falar não somente em nome de Deus, mas permitir que Deus fale por meio dele, a ponto de seus discípulos o definirem como “um profeta poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo” (Lc 24,19).

47. J. JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, 2004, p. 135-136.

48. J. COMBLIN, *Jesus profeta*, 1987, p. 45

49. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 136.

2.3 Múnus profético de Jesus na Liturgia

Diferentemente do múnus sacerdotal na Liturgia, com muitas referências ao exercício do sacerdócio de Jesus Cristo, especialmente na Liturgia Eucarística, na eucologia, em documentos litúrgicos da Igreja⁵⁰ e em textos de teologia litúrgica, o múnus profético de Jesus Cristo na liturgia ainda não comporta uma teologia muito elaborada. Compreensível, pois por séculos desenvolveu-se a teologia sacrificial da Eucaristia, na qual se impõe a necessidade de um sacerdote. Mas, com base na teologia conciliar da SC 7, os bispos do Brasil ensinam que “na Liturgia da Palavra, Cristo continua falando ao seu povo como profeta e sacerdote”⁵¹.

Do ponto de vista eucológico, a Liturgia da Palavra é sóbria, mas clara o suficiente para entender a presença do múnus profético de Jesus Cristo, especialmente na proclamação do Evangelho, como recita a bênção antes da proclamação do Evangelho:

O Senhor esteja em teu coração e em teus lábios para que possas anunciar dignamente o seu Evangelho⁵².

Chama atenção o fato de ser uma bênção purificadora, inspirada na preparação profética de Isaías (Is 6, 5), pela qual os lábios são purificados para que ele possa anunciar dignamente a Palavra do Senhor. Isso faz compreender que a proclamação do Evangelho é um múnus profético, de onde há a necessidade de um coração puro, entende-se uma vida santa, pautada pela condução do Espírito de Deus, como a vida profética de Jesus, explicitada na sinagoga de Nazaré (Lc 4, 18-21). É isso que faz com que toda a assembleia se volte para o anunciador da profecia evangelizadora: “os olhos de todos, na sinagoga, estavam fixos nele” (Lc 4, 20); olhos e corpos voltados para o am-bão e não para os folhetos. Unido nos lábios e na vida para proclamar o Evangelho ao povo reunido em assembleia.

Disso, também, o fato de a Igreja delegar que o Evangelho seja

50. O múnus profético de Jesus Cristo não encontra nenhuma referência em qualquer texto de *Praenotanda* dos rituais sacramentais, por exemplo.

51. CNBB, *Orientações para a celebração da Palavra de Deus*, 2009, n. 12.

52. *MISSAL Romano*, Liturgia da Palavra, 1992, n. 11, p. 399.

proclamado por um ministro ordenado, diácono, presbítero ou episcopo⁵³, considerando que ambos foram ordenados (enviados) para exercerem o múnus profético de Jesus Cristo, profeta evangelizador do Pai⁵⁴. O mesmo se diga da presença do Senhor “nos lábios” do proclamador do Evangelho, expressão reveladora que diácono e sacerdote são ordenados para terem nos lábios a Palavra divina, característica de uma das atividades do múnus profético: o “homem da Palavra de Deus”, o anunciador da “Palavra da Salvação”, como diz a conclusão do rito proclamador do Evangelho — “Palavra da Salvação” — que, em concreto, é o próprio Jesus Cristo. Ele é o profeta, ele é a Palavra, ele é a Salvação.

Também a homilia assume a dimensão do múnus profético de Jesus Cristo⁵⁵. Cipriano Vagaggini acena a este aspecto, em apenas três parágrafos, mas sem encontrar eco em algum aprofundamento, ao menos até onde alcançou esta pesquisa, no que se refere ao múnus profético de Jesus na homilia⁵⁶. É interessante, todavia, reconhecer a atividade do homiliasta como aquele que age “*in persona Christi*”.

Vagaggini diz que o termo “anúncio” confere dimensão profética à homilia, uma vez que “anúncio”, no contexto da Liturgia da Palavra, distingue-se de ensinamento. Este, no dizer de Vagaggini, é uma comunicação para a inteligência, para o conhecimento. A homilia vai além; sendo profética, propõe um modo de viver a partir da Palavra de Deus. O ensinamento, no contexto da Liturgia da Palavra, limitar-se-ia em relatar acontecimentos passados, ao passo que a homilia, pela ação do Espírito Santo (movimento epiclético) torna a Palavra atualizada no presente. O “*in illo tempore*” torna-se “*hodie*” na homilia e pela homilia. Esta é uma atividade do múnus profético: atualizar o projeto divino no hoje histórico da parte de quem é “ungido pelo

53. MISSAL Romano, IGMR, 1992, n. 60.

54. A sacramentalidade do múnus profético do sacerdote encontra-se no Rito da Ordenação, na terceira pergunta do diálogo, quando o bispo interroga o ordenando sobre sua disposição para desempenhar com dignidade e sabedoria o ministério da Palavra. Também a oração consecratória alude ao exercício profético na vida sacerdotal. Isto é ainda mais evidente no Rito da Ordenação Diaconal, na entrega do Evangeliário, esclarecendo que o diácono é constituído mensageiro do Evangelho. É um profeta do Evangelho (cf. PAULO VI, *Rito das Ordenações*, 1976, p. 62 e 69).

55. Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 137-138 (a partir daqui: EG).

56. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, 1965, p. 808.

Espírito Santo *para anunciar* a Boa Nova aos pobres” (Lc 4, 18). Sob este aspecto, o homiliasta é um anunciador — atividade própria dos profetas bíblicos —. Pela voz do homiliasta, Jesus continua “anunciando a Boa Nova” da Palavra de Deus para que seus ouvintes, ouvindo e acolhendo a Palavra de Salvação, decidam-se e possam viver de acordo com o projeto divino⁵⁷. O homiliasta, em sua função (múnus) profética, não explica as leituras, mas atualiza a Palavra — atualiza Jesus Cristo em seu múnus profético evangelizador —. No momento da homilia, inspirando-se em Vagaggini, o homiliasta torna-se “homem da Palavra de Deus” (profeta) no tempo que se chama hoje.

Vagaggini conclui sua reflexão atribuindo ao homiliasta a sacramentalidade profética — sacramento de agir “*in persona Christi*” — enquanto “sua dependência de Deus, da sua Palavra, do seu Espírito, do qual não pode ser nada mais que anunciador e instrumento”⁵⁸.

A atuação do múnus profético de Jesus na Liturgia, portanto, acontece especialmente na proclamação da Palavra, parte constitutiva nas celebrações dos Sacramentos e dos sacramentais. Deus continua falando ao seu povo na Liturgia da Palavra⁵⁹, anunciando sua Palavra definitiva e eterna (Mc 13,31) por Jesus, presente na Palavra, “pois é ele mesmo que fala quando se leem as Sagradas Escrituras”⁶⁰.

A presença de Jesus na liturgia acontece pela ação do Espírito Santo⁶¹, como se fez referência. Isso inclui a Liturgia da Palavra. O mesmo Espírito divino que falou pelos profetas, na celebração da Liturgia da Palavra, atualiza a Palavra do Senhor no hoje da história social e no momento existencial de cada celebrante⁶². Isso acontece pela dinâmica memorial e, como na sinagoga de Nazaré, o Espírito de Deus está presente “para anunciar a Boa Nova aos pobres” (Lc 4, 18-19). É pela presença de Jesus na Liturgia da Palavra, que seu múnus profético faz da assembleia celebrante um “canteiro” para acolher a

57. Papa Francisco denomina de “falso profeta, embusteiro ou charlatão vazio” aquele pregador que não se deixa tocar pela Palavra (cf. EG, n. 151).

58. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, 1965, p. 808.

59. Cf. I. BUYST, *A palavra de Deus na liturgia* (1), 2012, pp. 13-14; Cf. F. PALUDO; M. A. D’ANNIBALE, in CELAM, *Manual de Liturgia II. A celebração do Mistério Pascal*, 2005, p. 143-191.

60. SC 7; IGMR 29.

61. BENTO XVI, *Exortação Apostólica Pós-sinodal “Verbum Domini”*, 2010, n. 15.

62. J. J. ALLMEN, *Celebrare la Salvezza*, 1986, p. 115.

semente da Palavra (Mt 13,1-9) e torna a liturgia momento profético- evangelizador⁶³ e fonte do envio missionário.

3. Múnus régio-pastoral de Jesus Cristo na liturgia

O conceito bíblico, quanto à atividade do rei, não obedece ao critério político proposto pela monarquia histórica. A monarquia em Israel teve início com a unção de Davi, que era pastor (1Sm 16, 11-13). Nisso há uma primeira identificação quanto ao modo de exercer o reinado: como pastor — não como fazem os “chefes das nações” (Mc 10, 42-45). O Sl 22 e o capítulo de Ez 34 descrevem as funções e as qualidades do Rei pastor, na pessoa de Davi.

3.1 Jesus é descendente de Davi, o pastor

Nos Evangelhos, Jesus é apresentado como descendente de Davi (Mt 1, 1). Em Jesus acontece a profecia do rei messiânico, confirmado pelo próprio Jesus diante de Pilatos: “sim, tu o dizes: eu sou rei” (Jo 18, 37); rei de um reino que não é deste mundo (Jo 18, 36). Rei segundo o conceito divino, inspirado na atividade de um bom pastor que se coloca a serviço do rebanho para que tenha vida plena (Jo 10, 10).

A parábola do Bom Pastor descreve a atitude e o zelo do “rei” para com seu povo (Jo 10, 1-18). Atitude e atividade tipicamente pastoral: “tal é o encargo (múnus) que recebi de meu Pai” (Jo 10, 18); o encargo, o múnus, de conduzir seu povo de modo pastoral. Um conceito não limitado ao tempo histórico de Jesus, mas que, graças ao Mistério da Encarnação do Verbo na história (Jo 1, 1-18) continua agindo na história. A teologia do memorial da liturgia professa que a obra realizada pelo Espírito Santo, na qual o “Verbo se fez carne” (Jo 1,1), continua “habitando entre nós”, — “Ele está no meio de nós” — na história do tempo presente. Um modo com o qual a atividade pastoral continua na história, graças à liturgia, acontece pela celebração do Ano Litúrgico que contempla a presença de Jesus Cristo qual Bom Pastor que conduz pedagogicamente sua Igreja (rebanho) nos

63. Cf. EG, n. 24.

caminhos do discipulado⁶⁴.

O múnus régio pastoral divino é marcante em toda a história da Israel. A teologia cristã adota o termo “História da Salvação” para dizer que Deus atua na história e pela história. É um Deus presente e ativo na história, no tempo que acontece a história. É inspirando-se na continuidade da atividade divina na história que se entende o múnus régio pastoral de Jesus Cristo na e pela pedagogia do Ano Litúrgico.

3.2 Pedagogia do Ano Litúrgico

A compreensão do Ano Litúrgico, inicialmente, não como calendário de celebrações, mas como itinerário, no qual o Rei Pastor se apresenta como voz conhecida (Palavra) que conduz seu rebanho à segurança do seu redil (Jo 10, 2). Um caminho pastoralmente pedagógico para conduzir a comunidade eclesial e cada cristão nas estradas do discipulado de Jesus — “Caminhamos na estrada de Jesus”⁶⁵ —. Sendo litúrgico, é memorial, ou seja, é momento salvífico que se atualiza na condução do Bom Pastor em cada momento histórico. Lopez Martin diz que “a chegada de Jesus significou nova dimensão da presença de Deus no mundo, mas é antes de tudo descoberta do valor salvífico da história inserida nele”⁶⁶.

A *Sacrosanctum Concilium* descreve o múnus régio pastoral de Jesus Cristo pelo Ano Litúrgico como itinerário, no qual “a Igreja oferece aos fiéis todas as riquezas das obras e merecimentos do seu Senhor, a ponto de os tornar como que presentes em todo o tempo [...] e em contato com eles, se enchem de graça”⁶⁷. Acrescente-se a isso a visão de São João Paulo II ao dizer que entre as numerosas atividades pedagógicas da comunidade, “nenhuma é tão vital e formativa quanto a celebração Dominical do Dia do Senhor e da sua Eucaristia”⁶⁸.

64. Cf. SC 102.

65. *MISSAL Romano*, Oração Eucarística V, 1992, p.498.

66. J. LOPEZ MARTIN, “Tempo sagrado, tempo litúrgico e mistério de Cristo”, in D. BOROBIO, *A celebração na Igreja. Ritmos e tempos da celebração*, 2000, p. 37. Cf. M. AUGÉ, *Espiritualidade litúrgica: oferecei vossos corpos em sacrifício vivo, santo, agradável a Deus*, 2002, p. 49.

67. SC 102.

68. JOÃO PAULO II, *Dies Domini*, 1998, n. 4 e 35. Cf. Juan CASTELLANO, “Ano

Tal dimensão pedagógica, em vista da formação no discipulado, é antiquíssima na Igreja. O exemplo mais evidente é o itinerário catecumenal, cujo auge aconteceu no século VIII, hoje celebrado nos Domingos da Quaresma do Ano A. O mesmo se diga, sempre no contexto catecumenal, do processo mistagógico presente nas celebrações dos Domingos Pascais do Ano A. É a liturgia servindo-se do Ano Litúrgico para, pedagógica e paulatinamente, iniciar, formar e aprofundar nos celebrantes a consciência de viver como discípulos e discipulas do Mestre. Ressalta-se que não se trata de catequese, mas de processo pedagógico de iniciação e mistagogia (aprofundamento) no caminho do discipulado. Neste mesmo contexto, pode-se incluir a vida dos santos e das santas, um verdadeiro mosaico de exemplos no discipulado, nos mais diferentes estados de vida: consagrada, sacerdotal, leiga; e de todos os estágios existenciais: infantil, jovem, adulto e idoso.

A Pastoral Litúrgica, deste ponto de vista, deveria ter, além da organização e a execução celebrativas, o cuidado de como a liturgia está formando seus celebrantes no discipulado do Evangelho. É em tal dinâmica que se encontra a realização do múnus régio pastoral de Jesus. Uma atividade, na qual grande responsabilidade compete ao homiliasta, entendendo ser ele aquele que partilha sua experiência no discipulado nas assembleias litúrgicas que preside. Além disso, existe o desafio de tornar a celebração, em sua totalidade, uma proposta pedagógica a favor do discipulado; inclui-se neste caso, as canções, os símbolos e os sinais, as monições, o *modus celebrandi*, a comunicação litúrgica, a inculturação, a criatividade... Um trabalho proposto pelo Vaticano II que, em alguns aspectos, sequer começou.

Duas considerações finais

O autor conclui este estudo com o sentimento de um trabalho inacabado. Não se trata de frustração, ao contrário, é desafio que abre caminho para o aprofundamento de como Jesus Cristo, presente na liturgia, continua exercendo sua atividade evangelizadora, pastoral e sacerdotal.

Como referido no decorrer do texto, a atividade sacerdotal

Litúrgico”, in _____, *Dicionário de Espiritualidade*, 2012, p. 174.

de Jesus conheceu um desenvolvimento teológico considerável. O mesmo não acontece, do ponto de vista litúrgico, quanto ao profetismo e à sua atividade pastoral. É um campo a ser explorado pela sua riqueza e, principalmente, para o aprofundamento na compreensão da liturgia. A carência de estudos neste véis constitui grave risco de se celebrar a liturgia com linguagens impróprias à celebração, típicas do não conhecimento da mensagem e do contexto comunicativo da liturgia enquanto atividade de Jesus Cristo como sacerdote, como profeta e como pastor na liturgia e pela liturgia.

Referências

- ALLMEN, J. J. *Celebrare la Salvezza*. Torino: Elle di Ci, 1986.
- AUGÉ, M. *Espiritualidade litúrgica: oferecei vossos corpos em sacrifício vivo, santo, agradável a Deus*. São Paulo: Ave Maria, 2002.
- _____. *Munus: Liturgia e dintorni* (online), 2016. Disponível em: <<https://liturgiaedintorni.blogspot.com/search?q=munus>>. Acesso em: 28 de julho de 2018.
- BECKER, K. J. “L’Insegnamento sul Battesimo del Vaticano”. In LATURELLE, R. (org.). *Vaticano II: Bilancio & Prospettive. Venticinque anni dopo 1962/1987*. Assisi: Cittadella Editrice, 1987, p. 641-686.
- BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-sinodal “Verbum Domini” sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BIANCHINI, S. *Il sacerdozio cristiano*. Torino: Marietti, 1973. (Teologia attualizzata 11).
- BUYST, I. *A palavra de Deus na liturgia*, 1. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CASTELLANO, J.. “Ano Litúrgico”. In ANCILLI, E. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 174-182.
- CERESKI, A. R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. São Paulo: Paulus, 1996.
- CNBB. *Orientações para a celebração da Palavra de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Documentos da CNBB 52)
- COMBLIN, J. *Jesus profeta*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987. (Estudos Bíblicos).
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Sa-

- crosanctum Concilium” (04.12.1963). In VIER, Frederico (coord.). *Compêndio Vaticano II, Constituições, Decretos, Declarações*. 27ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 257-306.
- DIAZ, J. L. S.; SCHÖEKEL, L. A. *Profetas I*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- DIAZ, J. L. S. *Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- D’ANNIBALE, M. A.; PALUDO, F. “A Palavra de Deus na celebração”. In CELAM. *A celebração do Mistério Pascal. Fundamentos teológicos e elementos constitutivos*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 143-191. (Manual de Liturgia).
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica, I*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- GROH, C. R. *A identidade do ministério presbiteral como tema teológico-pastoral: uma questão epistemológica*. Florianópolis: ITESC, 2010.
- GUARDINI, R. *Introduzione alla preghiera*. Brescia: Morcelliana, 1968.
- JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica “Dies Domini” sobre a santificação do Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium” sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- LEO MAGNUS. “Sermo 74”. In *Patrologia Latina* 74.
- LODI, E. *Liturgia della Chiesa*. Bologna: EDB, 1981.
- LÓPEZ MARTIN, J. “Tempo sagrado, tempo litúrgico e mistério de Cristo”. In BOROBIO, D. (Org.). *Ritmos e tempos da celebração*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 31-65. (A celebração na Igreja III).
- MARSILI, S. “A Liturgia, momento histórico da Salvação”. In B. NEUNHEUSER et alii. *Anámnese 1: A Liturgia*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 55-102.
- _____. “Liturgia”. In D. SARTORE; TRIACCA, A. M. (org.). *Nuovo Dizionario di Liturgia*. 2ª ed. Roma: Paoline, 1984, p. 725-742.
- MONTAN, A. “Presidência e ministérios: Uma releitura da tradição

- entre ‘fato’ e ‘direito’ desde a *Ministeria quaedam* até hoje”. In *Teocomunicação* (online) 39 (2009), Porto Alegre, p. 22-64. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo>>. Acesso em: 15 de junho de 2018.
- MUNSTERMANN, Heandro. *Notre mission de prêtre, prophète et roi* (online), 2018. Disponível em: <http://www.coursdereligion.be/files/documents/pretre_prophete_roi.pdf>. Acesso em: 20 de março de 2018.
- PAULO VI. *Missal Romano*. 3ª ed. São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Rito das Ordenações*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1976.
- SCHWANTES, M. “Profecia e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética”. In *Estudos Teológicos* 22 (1982), São Leopoldo, p. 105-145.
- TRIACCA, A. M. (org.). “Preface: Le Christ dans la Liturgie”. In *Conférences Saint-serge: XXVI Semaine d’Etudes Liturgiques* (Paris, 1980). Roma: Edizione Liturgiche, 1981, p. 7-11.
- TRIACCA, A. M. “L’Economia sacramentale”. In *CATECHISMO della Chiesa Cattolica: Testo integrale e commento teológico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, p. 841-861.
- VAGAGINI, C. *Il senso teologico della Liturgia*. 4ª ed. Roma: Paoline, 1965.
- VANHOYE, A. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Cadernos Bíblicos 21).

Do Múnus à Missão: ensinar no pluralismo, santificar frente ao relativismo e governar frente ao laicismo

Paulo Roberto Teixeira de Abreu¹

Resumo: Neste artigo abordaremos o Tríplice Múnus da Igreja: Ensino, Santificação e Governo, sua fundamentação nos principais Documentos da Igreja, seu exercício e implicações frente aos desafios dos tempos atuais, especificamente o Pluralismo, o Relativismo e o Laicismo. Damos ênfase à missão da Igreja concretizada nestes três dinamismos e acentuamos a participação de todos, Hierarquia e Fiéis Leigos, neste exercício e nesta tarefa frente aos desafios que se apresentam nos tempos atuais e abrimos perspectivas para a configuração de uma Igreja sempre mais humana e comprometida.

Palavras-chave: Missão; Desafios; Pluralismo; Atualidade. Participação.

Abstract: This article we will address the Church's threefold mission: Teaching, Sanctification and Government, its foundation in the Church's main Docu-

1. Mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2006) e graduado em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santo Tomás de Aquino (1994). Tem experiência de docência na área de Teologia sistemática, com ênfase em Teologia Pastoral e Missiologia. Atualmente reside na cidade do Rio de Janeiro onde trabalha como Pároco na Paróquia Nossa Senhora do Desterro.

ments, its exercise and implications in the face of today's challenges, specifically Pluralism, Relativism, and Secularism. We emphasize the mission of the Church concretized in these three dynamisms and emphasize the participation of all hierarchs and lay faithful in this exercise and in this task in the face of the challenges that are present in our times and open perspectives for the configuration of an ever more humane and committed Church.

Keywords: Mission; Challenges; Pluralism; Current; Participation.

Introdução

A Igreja é convidada a participar do Tríplice Múnus de Cristo através da participação de todos os fiéis: fiéis ordenados (hierarquia) e fiéis leigos. Esta participação está fundada no Ministério que o mesmo Jesus Cristo assumiu em sua missão terrena, de acordo como encontramos no texto da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II². Na Exortação Apostólica *Christifideles Laici* é destacado o papel dos leigos nesta mesma tríplice missão³. Encontramos também no texto do Catecismo da Igreja Católica uma vasta exposição de como se dá na Igreja o exercício deste Tríplice Múnus e suas implicações tanto para a hierarquia como para os fiéis leigos incorporados pelo Batismo neste mesmo dinamismo⁴.

O texto da *Lumen Gentium* explicita a ordenação e a diferença do exercício dos três múnus entre os fiéis leigos e a hierarquia⁵. Esta proposição clara do Magistério orienta todos os fiéis a buscar o exercício do Ensino, da Santificação e do Governo de acordo com a vocação comum e com o dom a que cada um foi chamado como membro da Igreja e como participante na vida Divina em Jesus Cristo. Cabe ressaltar que a origem dessa tríplice missão e o seu exercício une cada fiel à mesma missão realizada por Cristo e sua concretude no mundo e na Igreja.

Na realidade do mundo atual este exercício torna-se um imperativo para cada cristão ao se tornar membro ativo da Igreja e assumir concretamente sua missão de batizado e assemelhado ao próprio

2. Cf. LG 25-28.

3. Cf. ChL 14-15.

4. Cf. CAT n. 888-913.

5. Cf. LG 28.

Cristo. Vale lembrar o convite do Papa Francisco: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quero com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de convidá-los para uma nova etapa evangelizadora marcada por esta alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos”⁶.

Destacar alguns desafios e abrir perspectivas para o exercício do múnus de Ensinar, Santificar e Governar na Igreja no mundo atual se faz necessário para continuar o caminho da missão e evangelização que deve ser realizado por todos e cada um dos fiéis de acordo com seu estado e vocação no interior desta mesma Igreja e a partir de sua inserção na realidade em que se encontra; principalmente a partir do seu testemunho, que continua sendo o melhor exercício de sua missão.

Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: ‘Eis que faço de novo todas as coisas’. No entanto não haverá humanidade nova, se não houver em primeiro lugar homens novos, pela novidade do batismo e da vida segundo o Evangelho. A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama, ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam e a vida e o meio concreto que lhes são próprios⁷.

Apresentamos neste estudo três desafios para a tarefa e missão de Ensino, de Santificação e de Governo da Igreja: o pluralismo, o relativismo e o laicismo e destacamos algumas atitudes e princípios que podem ajudar a Igreja a seguir em frente com sua missão sem ignorar ou menosprezar estes mesmos desafios, mas fazer deles estímulo e aprendizado para o exercício de seu ministério fundado no ministério de Cristo Sacerdote, Rei e Pastor.

6. EG 1.

7. EN 18.

1. Ensinar no pluralismo

O Exercício do Múnus do Ensino na Igreja reservado ao Magistério comporta um elemento essencial: a busca de preservar a verdade da Revelação de Deus aos seres humanos através das mediações que tornam possíveis sua compreensão e recepção pela fé. Um desafio nesta dimensão é a pluralidade presente em todos os níveis e ambientes da convivência humana. O mundo plural se apresenta como um desafio para a proclamação da Verdade revelada, que é o objeto da fé que a Igreja deve ensinar e apresentar ao mundo. Pastores e fiéis leigos enfrentam este desafio em sua função de ensino no interior da mesma Igreja e no seio da comunidade humana onde são chamados a evangelizar através do ensino.

A Igreja está imersa em uma sociedade plural, isto traz consequências estruturais, teológicas e pastorais para o seu agir no mundo. “O Pluralismo tem a ver com grupos sociais, não somente com opiniões individuais. Está caracterizado por um conjunto de cosmovisões distintas que circulam livremente no mercado de ideias e valores da sociedade, onde nenhuma delas tem um estatuto privilegiado”⁸. O pluralismo afeta diretamente a prática do ensino realizada pela Igreja através de seus membros, clero e leigos, em suas distintas formas e instituições: como fomentar a manutenção de valores e práticas da Tradição em meio à pluralidade externa e interna, sem perder a dimensão de unidade e sem prejuízo ao anúncio da verdade do Evangelho que se deve anunciar?

O imperativo do anúncio da Boa Nova da Salvação em Jesus Cristo, como ponto irrenunciável da prática cristã, vai permeando toda a vida da Igreja e de seus membros para que possam cada vez mais e melhor avançar em todos os aspectos da vida humana e transmitir, com eficácia, esta mensagem. Num contexto real de pluralismo, as estruturas eclesiais padecem de constante renovação e avaliação. Longe já se foi o tempo em que a pretensa cristandade abarcaria o mundo e toda a sua realidade com uma mensagem unívoca e uniforme, capaz de levar o ser humano a uma obediência, sem questionamentos e a uma fé elaborada como assentimento pessoal sem

8. C. FLORISTAN, *Teologia Prática – Teoría y praxis de La acción pastoral*, 2009, p.183.

reflexão. Faz parte da vida do ser humano a consciência crítica e certo pluralismo é sempre bom e aceitável.

Ensinar em um mundo plural requer da Igreja, através de seus pastores e fiéis leigos, uma postura de abertura e de diálogo constante com esta mesma pluralidade. Na sociedade atual, a credibilidade da Igreja não cresce por meio de imposições ao cumprimento de regras, obediências severas, insistências doutrinárias ou condenações morais. A Igreja tende a mostrar-se sempre misericordiosa, sempre em busca de reconciliação, com fortes convicções evangélicas, busca constante de coerência interior e defensora impar dos pobres e marginalizados. Seu ensino deve estar marcado pela defesa da liberdade e impulsionar uma responsabilidade que leve a proclamação e a prática da justiça. Sem esses elementos dificilmente poderá pregar com veracidade a mensagem de Salvação de Jesus Cristo e atingir o alcance de sua missão no mundo.

Para continuar sua missão de ensino, a Igreja, através dos seus pastores e fiéis leigos deve buscar vencer suas limitações internas e certos medos antigos e novos frente aos desafios atuais trazidos pelo pluralismo, como a diversidade, a democracia, a liberdade e novos sujeitos sociais e eclesiais.

A diversidade sempre foi um elemento presente na Igreja, inclusive nos tempos primeiros de sua fundação. Esta mesma diversidade não pode ser tomada como um problema ou um impedimento para a missão ou um risco para a unidade. A busca de uma permanente unidade supõe equalizar e valorizar a diversidade presente na vida da Igreja, abrir canais de diálogo com os seguimentos eclesiais que favorecem o avanço de uma Igreja mais humanizada e mais próxima das pessoas, inclusive com o seu ensinamento e sua mensagem acerca de Jesus e seu Evangelho.

O múnus do ensino deve ser realizado por uma Igreja que não teme os meandros de uma sociedade que avança na concretização das culturas democráticas e participativas; que avança na emancipação dos sujeitos sociais e eclesiais como agentes ativos na construção das identidades atuais e no modo de interagir com a complexidade do real e do simbólico na construção das novas estruturas sociais

A Igreja precisa pregar e não temer a liberdade, que é um dom e um valor dado por Deus ao ser humano, para que o exerça com

autonomia, relacionalidade e responsabilidade. “O sujeito eclesial é livre quando toma consciência da nova criatura que se tornou livre em Cristo e da realidade na qual está inserido; é autônomo quando é capaz de decidir por si mesmo; é relacional quando se abre aos outros e ao mundo. Dessa maneira, descobre-se responsável por si e pelos outros”⁹. Essa nova consciência eclesial e social que brota nos tempos atuais, em diversos setores, deve ser assumida pela Igreja como um elemento importante e essencial para a sua prática de evangelização e avanço missionário.

Contar com a pluralidade como aliada e não como ameaça pode ser um avanço para a Igreja naquilo que lhe é peculiar e fundamental: transmitir aos homens e mulheres de nosso tempo a alegre notícia do Evangelho de Jesus Cristo. A transmissão desta mensagem através do múnus de ensino torna a Igreja não apenas uma instituição com um código de normas e regras a ser seguidos, mas, sim, uma comunidade aberta ao diálogo e aproximação, que pode ofertar ao mundo não apenas uma ideia a ser seguida ou defendida, mas, sim, uma experiência pessoal e comunitária com uma Pessoa concreta e seu projeto.

No auge de uma sociedade plural e complexa, a Igreja deve apresentar-se como aquela que pode dialogar não apenas por deter um conjunto de ideias que defende e fundamenta, mas por trazer um testemunho largo de compromisso e envolvimento com o ser humano de cada tempo e lugar, na condição ou situação existencial que se encontra, marcado pelas ideologias que o orienta e o faz mover-se para um futuro ou destino que supõe ser melhor do que o presente diuturno que constrói ou que combate. É o compromisso e o testemunho que garantirá à Igreja seguir seu papel de educadora das consciências e promotora da verdade e da justiça no mundo plural em que estamos inseridos. Para tanto, o lugar hermenêutico que ocupa e o âmbito social que promove e prefere será a referência primeira e última para exercer o múnus de ensino em nossa sociedade.

Vale lembrar aqui os dois documentos do pontificado do Papa Francisco que nos ajudam a compreender a necessidade de aprender a ensinar na pluralidade ou no pluralismo: a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* e a Carta Encíclica *Laudato Si'* são um convite

9. CNBB, Doc. 105, p. 70.

explícito a todos os cristãos a não desistirem da difícil e bela tarefa da evangelização no mundo atual. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, encontramos logo no início este convite: “Convido a todo cristão, em qualquer lugar e situação que se encontre, a renovar hoje o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de procurá-lo dia a dia sem cessar. Não há motivo para alguém pensar que este convite não lhe diz respeito, já que da alegria trazida pelo Senhor ninguém e excluindo”¹⁰. Sem encontro não há conversão, sem conversão não há alegria, sem alegria não há testemunho, sem testemunho não há misericórdia, sem misericórdia não há comunhão.

Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, a convocação para o cuidado da casa comum é um alerta a todos: “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental que vivemos e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós”¹¹.

Há tempos a Igreja realiza a sua missão neste mundo colaborando para o bem das nações e para o desenvolvimento pleno do ser humano e de sua felicidade. Esta mesma missão desenvolvida em um mundo em constante mudança e realidade plural se torna um desafio estimulante para um exercício do múnus de ensino de forma valente e tenaz, sem perder a serenidade e a meta para a qual nos destinamos.

2. Santificar frente ao relativismo

A santificação na Igreja se dá pela ação do Espírito Santo que age em seu favor e suscita nos seus membros a busca da santidade e a vontade de santificar o mundo em que vivem. O Espírito Santo leva a santidade todos os seres humanos através da vivência concreta do Evangelho de Jesus Cristo e sua união a Ele que é a luz do mundo, da qual procedemos, por quem vivemos e para quem tendemos.

10. EG 3.

11. LS, p. 13-14.

Participam diretamente do múnus de santificar da Igreja os bispos, os presbíteros e os diáconos, de acordo com *Catecismo*, pela sua oração e pelo seu trabalho, pelo ministério da Palavra e pelos Sacramentos e, inclusive, pelo exemplo e testemunho¹².

Os fiéis leigos também são chamados a participar desta realidade através da função sacerdotal que assumem a partir do Batismo, que os torna capazes de colaborar para a santificação do mundo através de sua vida, suas opções e seus compromissos.

Em virtude da sua consagração a Cristo e da unção do Espírito Santo, os leigos recebem a vocação admirável e os meios que permitem ao Espírito produzir neles frutos cada vez mais abundantes. De fato, todas as suas atividades, orações, iniciativas apostólicas, a sua vida conjugal e familiar, o seu trabalho de cada dia, os seus lares do espírito e do corpo, se forem vividos no Espírito de Deus, e até as provações da vida se pacientemente suportadas, tudo se transforma em 'sacrifício espiritual, agradável a Deus por Jesus Cristo'¹³.

A tarefa de santificação do mundo assumida pela Igreja está fortemente marcada pela vontade e esforço para que a mensagem divina da salvação seja conhecida e recebida por todos os homens e mulheres por toda a terra; de levar o ser humano ao conhecimento de Deus, que se revela e propõe uma forma de viver e atuar para o homem e a mulher em seu contexto específico e dentro de um projeto balizados por princípios éticos e morais de caráter universal e válidos em toda e qualquer cultura. Esse grande desafio tem sido assumido pela Igreja no decorrer da história como um imperativo de sua própria essência e existência no mundo.

A busca de santificar a vida do ser humano em tudo aquilo que lhe é inerente é realizada pela Igreja de modo multiforme e também singular. Esta mesma Igreja oferece à humanidade a oportunidade de santificar a vida através das atitudes diárias e cotidianas que proporcionam estar em comunhão com Deus e seu projeto para o ser humano. Formas simples e diretas fazem as pessoas entrar em comunhão e santificar o dia-a-dia, encontrando o sentido último e atual

12. Cf. CAT n. 901.

13. *Ibidem*.

de viver na presença de Deus, em comunhão com o semelhante e harmônico com tudo o que foi criado¹⁴.

Com certeza, para todos os cristãos a vida de santidade é um caminho e meta, portanto, a santificação do mundo é tarefa diária de cada um e função ordinária daqueles que exercem o múnus de santificar no interior da Igreja de acordo com sua constituição e ministério hierárquico. Uma das dificuldades que mais se apresenta a esta tarefa é o relativismo¹⁵ presente na sociedade e na própria Igreja. Na Carta Encíclica *Fides et Ratio*, o Papa João Paulo II já destacava o relativismo presente na sociedade como uma das consequências da ruptura entre a Fé e a Razão. O texto destaca a progressiva separação entre a fé e a razão iniciada já na baixa Idade Média através de uma radicalização de posições que culminaram em uma separação da Filosofia dos conteúdos da Fé.

As radicalizações mais influentes são bem conhecidas e visíveis, sobretudo na história do Ocidente. Não é exagerado afirmar que boa parte do pensamento filosófico moderno se desenvolveu num progressivo afastamento da revelação cristã até chegar explicitamente à contra-posição. No século passado, este movimento tocou o seu apogeu. Alguns representantes do idealismo procuraram de diversos modos, transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialéticas racionalmente compreensíveis. Mas a esta concepção, opuseram-se diversas formas de humanismo ateu, elaboradas filosoficamente, que apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão. Não tiveram medo de se apresentar como novas religiões, dando base a projetos que desembocaram, no plano político e social, em sistemas totalitários traumáticos para a humanidade¹⁶.

14. Cf. LG 33.

15. O relativismo, tanto gnosiológico como ético, enquanto descrença na possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade e descrença na existência de uma ordem moral universal está presente na história da humanidade, desde o princípio, como tentação típica das épocas de decadência cultural. Mas, nos nossos dias, talvez mais que em outros momentos, tem penetrado âmbitos cada vez mais amplos do pensamento ocidental. Nas últimas décadas, concretamente, difundiu-se muito nos ambientes universitários, impregnou, em grande medida, o mundo midiático e o subconsciente coletivo, atingindo, em cheio, os círculos teológicos católicos.

16. FR 46.

A caracterização dos vários elementos que culminaram na formação de um pensamento relativista e, os riscos para a pessoa humana e a sociedade deste mesmo pensamento, estão apresentados nessa parte da Encíclica. No âmbito da investigação científica, foi-se impondo uma mentalidade positivista, que não apenas se afastou de toda a referência à visão cristã do mundo, mas, sobretudo, deixou cair qualquer alusão à visão metafísica e moral. Como consequência da crise do racionalismo, apareceu o niilismo. Enquanto filosofia do nada, o niilismo consegue exercer certo fascínio sobre os nossos contemporâneos. Os seus seguidores defendem a pesquisa como fim em si mesma, sem esperança nem possibilidade alguma de alcançar a meta da verdade. A alteração da função da Filosofia, o surgimento de outras formas de racionalidade, a instrumentalização da razão em função do utilitarismo, a busca de prazer e poder e outras transformações culturais culminam no obscurecimento da verdadeira dignidade da razão impossibilitada de conhecer a verdade e procurar o absoluto¹⁷.

O relativismo presente em vários âmbitos se constitui como um desafio para a tarefa de santificação da Igreja e deve ser compreendido em sua constituição para poder ser superado através de atitudes que reorientem o pensamento humano para a possibilidade da transcendência; a devida aproximação entre fé e razão; o caminhar da humanidade em vistas a crer na possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade e da busca de valores que possam orientar uma ordem ética e moral que colaborem para o avanço de uma sociedade que compreenda o ser humano como ser capaz de Deus e de assumir seus desígnios e propostas para cada pessoa.

É verdade que, observando bem, mesmo na reflexão filosófica daqueles que contribuíram para ampliar a distância entre fé e razão, se manifestam às vezes germens preciosos de pensamento que, se aprofundados e desenvolvidos com mente e coração reto, podem fazer descobrir o caminho da verdade. Estes germens de pensamento podem-se encontrar, por exemplo, nas profundas análises sobre a percepção e a experiência, a imaginação e o inconsciente, sobre a personalidade e a intersubjetividade, a liberdade e os valores, o tempo e a história.

17. Cf. FR 47.

Inclusive o tema da morte pode tornar-se, para todo o pensador, um severo apelo a procurar dentro de si mesmo o sentido autêntico da própria existência. Todavia isto não pode fazer esquecer a necessidade que a atual relação entre fé e razão tem de um cuidadoso esforço de discernimento, porque tanto a razão como a fé ficaram reciprocamente mais pobres e débeis. A razão, privada do contributo da Revelação, percorreu sendas marginais com o risco de perder de vista a sua meta final. A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal. É ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição. Da mesma maneira, uma razão que não tenha pela frente uma fé adulta não é estimulada a fixar o olhar sobre a novidade e radicalidade do ser¹⁸.

Será sempre tarefa da Igreja conduzir o ser humano ao caminho da verdade, ainda que este, com sua liberdade e criatividade de pensamento, busque outras vias ou mesmo se oponha aquilo que lhe é proposto. Compreender e aprofundar estas formas de pensamento, inclusive buscando acolher e aproveitar os elementos que possam indicar uma aproximação ou anseio da necessidade da verdade, do absoluto e do sentido mais genuíno do humano em suas relações, pode colaborar para esta missão de santificação entregue e assumida pela Igreja em todos os tempos.

3. Governar frente ao laicismo

Encontramos no texto da *Lumen Gentium* e também no Catecismo da Igreja Católica a síntese no Múnus de Governo, ou de Regência, exercido pela Igreja na sua estrutura de organização e no pastoreio de seu rebanho próprio.

Os bispos dirigem as suas Igrejas particulares, como vigários e legados de Cristo, mediante os seus conselhos, ensinamentos e exemplos; mas também com a sua autoridade e com o seu poder sagrado, que, no entanto, devem exercer para edificação naquele espírito de serviço que é próprio o do seu Mestre. Este poder, que eles exercem pessoalmente

18. FR 48.

em nome de Cristo, é um poder próprio, ordinário e imediato. O seu exercício, contudo, está regulado em definitivo pela autoridade suprema da Igreja. Mas os bispos não devem ser considerados como vigários do Papa; a autoridade ordinária e imediata deste sobre toda a Igreja, não anula, pelo contrário, confirma e defende a daqueles. A autoridade episcopal deve exercer-se em comunhão com toda a Igreja, sob a direção do Papa. O Bom Pastor há de ser o modelo e a 'forma' do múnus pastoral do bispo. Consciente das suas fraquezas, 'o bispo pode mostrar-se indulgente para com os ignorantes e os transviados. Não se furte a atender os que de si dependem, rodeando-os de carinho, como a verdadeiros filhos'. Quanto aos fiéis, devem viver unidos ao seu bispo como a Igreja a Jesus Cristo e Jesus Cristo ao Pai. Segui todos o bispo, como Jesus Cristo o Pai; e o presbitério como se fossem os Apóstolos; quanto aos diáconos, respeitai-os como à lei de Deus. Ninguém faça, à margem do bispo, nada do que diga respeito à Igreja¹⁹.

O múnus de governar também pode ser exercido pela Igreja na sua ação em prol da humanidade como um todo, de modo específico, quando atua em favor dos que mais necessitam e na sua relação com as demais instituições do mundo atual, na sua participação em todas as iniciativas que brotam entre os seres humanos para a promoção da vida, da dignidade, da justiça e da paz, e da promoção da comunidade humana, inclusive em suas organizações sociais, culturais e políticas. Vale lembrar o primeiro número do Proêmio da *Gaudium et spes*:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicá-la a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história²⁰.

A participação da Igreja na vida total dos homens e mulheres

19. LG 27; CAT n. 894-896.

20. GS 1.

de cada tempo e, principalmente, do tempo atual, a torna capaz de reconhecer o valor de cada instituição humana e seu papel na colaboração da promoção do bem comum a partir do seu fundamento e da sua missão no conjunto dos povos e sociedades. Dentre estas se destaca o Estado e suas funções e a autonomia da sociedade civil e política em referência à religiosa e eclesial. Chegar a esta conclusão não foi tarefa fácil e nem imediata, mas resultado de um longo percurso histórico de rejeição e combate até que se alcançassem as conclusões do Concílio Vaticano II, que esclarece a postura da Igreja diante das realidades de uma sociedade pluralista, da liberdade religiosa e da laicidade do Estado²¹.

Este reconhecimento da Igreja sobre a distinção e autonomia da religião e sua especificidade por um lado e da política, economia, ciência e técnica por outra, colabora para evitar interferências não legítimas de um âmbito sobre o outro e proporcionar uma sadia colaboração e coexistência destas realidades na convivência humana, gerando o desenvolvimento humano em forma integral, onde se valoriza tanto as realidades do mundo secular, com suas conquistas, riquezas, diversidades e formas, quanto o livre exercício da religião e de seus atos públicos ou privados como expressão de sua busca de transcender a ordem terrena e temporal.

Tal distinção e autonomia permitem à Igreja a aceitação da laicidade do Estado ou a concepção do Estado laico. O Estado laico surgiu e se desenvolveu no mundo ocidental à medida que a sociedade foi se tornando pluralista. Portanto, a laicidade do Estado deve consistir numa estratégica neutralidade do Estado em relação à religião que permita a mais ampla liberdade religiosa e a pacífica convivência solidária de todos, numa sociedade justa. Esta estratégia de neutralidade deve ser autêntica para proporcionar a justa convivência e a liberdade religiosa para o cidadão²².

Não obstante estas considerações, a incorreta compreensão sobre a proposição de um Estado laico e de uma saudável laicidade

21. Para a compreensão desta temática podemos consultar a postura da Igreja expressa nos Documentos do Concílio, principalmente na *Gaudium et spes*, nos números 73-76, e na Declaração *Dignitatis Humanae* – Sobre a liberdade religiosa.

22. Cf. R.F. de MORAES, *Curso de Atualização Para Sacerdotes: O Presbítero na Cultura Pós Moderna - Relativismo e Secularização / Laicidade e Laicismo (Perspectivas Pastorais)*, 2018, p. 83-101.

dá origem ao laicismo que, alegando a laicidade do Estado, defende também a laicidade da sociedade ao pretender relegar as religiões ao âmbito da vida privada, coibindo qualquer manifestação pública de religiosidade²³. Esta postura se apresenta como um desafio para o múnus de governar da Igreja ao opor-se a princípios que são importantes para a coexistência e convivência da Igreja com as demais instituições e sua participação na construção e manutenção do tecido social plural e diverso sempre em vista do bem comum e do pleno desenvolvimento de toda pessoa humana e da garantia dos direitos de cada instituição e da própria Igreja²⁴.

É tarefa permanente da Igreja no exercício do Múnus de Governo salvaguardar o que lhe é próprio neste âmbito, inclusive com postura crítica e aberta em relação a sua atuação, buscando o crescimento e a maior participação de todos os seus membros, hierarquia e fiéis leigos, nas diversas instâncias que colaboram para esta dimensão de governança, sem a qual não seria possível sua atuação e presença no mundo enquanto estrutura institucional organizada com deveres e direitos próprios e capacidade para gerir seus bens e fazer avançar seus propósitos e metas hodiernas no mundo. A Igreja também deve salvaguardar o direito ao reconhecimento jurídico de sua própria identidade, porque a sua missão abraça toda a realidade humana, sentindo-se real e intimamente solidária do gênero humano e da sua história, reivindica a liberdade de exprimir o seu juízo moral sobre tal realidade, todas as vezes que a defesa dos direitos fundamentais da pessoa ou da salvação das almas assim o exigir²⁵.

A presença da Igreja no mundo colaborando com o avanço do mesmo a partir do que lhe é próprio e do que pode oferecer como contributo, inclusive para fazer avançar outros segmentos e instituições da sociedade civil, respeitando a índole e natureza de cada uma delas e o conjunto dos povos, estados e nações, tem garantido a mesma a possibilidade de convocar e orientar seus membros a participarem de todas as iniciativas no âmbito da sociedade secular que colaboram para o bem comum, para a promoção da dignidade da

23. Cf. *Ibidem*.

24. PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2008, p. 424-427.

25. Cf. *Idem*, p. 426.

pessoa humana e para o avanço e desenvolvimento solidário entre os povos, culturas e nações, inclusive aqueles de natureza social, econômica, política e institucional, onde com o seu testemunho e presença colaboram para o avanço da justiça e do direito e promovem as relações de liberdade e respeito, diminuindo a desigualdade social e promovendo a paz.

Conclusão

Ao retomar a reflexão sobre o Tríplice Múnus da Igreja: Ensino, Santificação e Governo, como participação na mesma missão de Jesus Cristo e alguns atuais desafios que se apresentam para o seu exercício, como o pluralismo, relativismo e o laicismo, temos a oportunidade de reforçar nosso compromisso com a missão de toda a Igreja, realizada no mundo através de cada cristão batizado e consciente de sua missão no lugar que ocupa neste mesmo mundo e nesta mesma Igreja.

Assumir a missão e o desafio da evangelização do mundo presente nos permite vislumbrar a beleza e a riqueza da realidade do ser humano e de suas realizações, sem omitir ou ignorar os limites e riscos presentes na Igreja enquanto instituição e aqueles que se apresentam nas suas relações com as diversas faces de uma mesma realidade, que é a vida da pessoa humana e o seu anseio e busca de sentido da vida, de sua existência, da liberdade, da dignidade, da justiça e da paz.

Concluimos este breve estudo com a mensagem da Igreja através do *Pontifício Conselho Justiça e Paz*, que oferece uma síntese da missão da Igreja e a vocação universal do Cristianismo:

A mensagem cristã oferece uma visão universal da vida dos homens e dos povos sobre a terra, que leva a compreender a unidade da família humana. Tal unidade não se deve construir com a força das armas, do terror ou da opressão, mas é antes o êxito daquele supremo modelo de unidade, reflexo da vida íntima de Deus, uno em três Pessoas, é o que nós cristãos designamos com a palavra “comunhão” e uma conquista da força moral e cultural da liberdade. A mensagem cristã foi decisiva para fazer a humanidade compreender que os povos tendem a unirem-se não apenas em razão das formas de organização, de vicissitudes políticas, de projetos econômicos ou em nome de um interna-

cionalismo abstrato e ideológico, mas porque livremente se orientam em direção a cooperação, cômicos de serem membros vivos de uma comunidade mundial, que se deve propor sempre mais e sempre melhor como figura concreta da unidade querida pelo Criador: a unidade universal do convívio humano é um fato perene. É que o convívio humano tem por membros seres humanos que são todos iguais por dignidade natural. Por conseguinte, é também perene a exigência natural de realização, em grau suficiente, do bem comum universal, isto é, do bem de toda família humana²⁶.

Referências

- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Dogmática *Lumen Gentium*” (LG). In COMPÊNDIO Vaticano II: *Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39-114
- _____. “Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*” (GS). In COMPÊNDIO Vaticano II: *Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 144-256.
- _____. “Declaração *Dignitatis Humanae* – Sobre a liberdade religiosa” (DH). In COMPÊNDIO Vaticano II: *Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 599-617.
- CNBB. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade*. Brasília: Ed. CNBB, 2016. (Doc. 105).
- FLORISTAN, C. *Teologia Prática – Teoría y praxis de La acción pastoral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium” – A Alegria do Evangelho* (EG). São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. *Carta Encíclica “Laudato Si” – Sobre o cuidado com a Casa Comum* (LS). São Paulo: Paulinas, 2015.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica “Fides et Ratio”* (FR). São Paulo: Paulinas, 1998.
- _____. *Exortação Apostólica Pós Sinodal “Christifideles laici” – Sobre a vocação e missão dos leigos no mundo e na Igreja* (ChL). São Paulo: Paulinas, 1988.
- MORAES, R. F. *Curso de Atualização Para Sacerdotes: O Presbítero na*

26. *Idem*, p. 432.

Cultura Pós Moderna - Relativismo e Secularização / Laicidade e Laicismo (Perspectivas Pastorais). São Paulo: Associação Presbíteros, 2018.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal "Evangelii Nuntiandi"* (EN). São Paulo: Paulus, 1997.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2008.

O pároco e o Tríplice Múnus no Código de Direito Canônico

Rogério Augusto das Neves¹

Resumo: O presente artigo parte da fundamentação do Concílio Vaticano II a respeito do Tríplice Múnus da Igreja e dos ministros sagrados para chegar à determinação dessa realidade no Código de Direito Canônico, identificando as possíveis referências diretas à designação do ofício de *pároco*, considerando também a sua inclusão na designação como *pastores de almas*, de modo a apresentar os cânones específicos sobre cada uma das missões: de ensinar, santificar e governar, e fazendo uma incursão mais específica nas referências dessas designações presentes nos livros do Código que tratam sobre cada um dos *múnus*.

Palavras-chave: Paróquia; pároco; Tríplice Múnus.

Riassunto: Questo articolo si basa sulla giustificazione del Concilio Vaticano II riguardante la triplice funzione della Chiesa e dei sacri ministri per arrivare alla determinazione di questa realtà nel Codice di Diritto Canonico, individuando possibili riferimenti diretti alla designazione dell'ufficio del parroco, la loro in-

1. Presbítero da Diocese de São José dos Campos. Doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense. Bacharel em Direito pelas Faculdades Integradas de São José dos Campos. Juiz do Tribunal Eclesiástico de Aparecida. Professor na Faculdade São Bento, Unisal - Instituto Pio XI, Faculdade Católica de São José dos Campos e Instituto Superior de Direito Canônico de Santa Catarina. Pároco da Paróquia Nossa Senhora da Soledade, em São José dos Campos.

clusione nella designazione come pastori di anime, al fine di presentare i canoni specifici in ciascuna delle missioni: di insegnare, santificare e governare, e fare un'incursione più specifica nei riferimenti di questi incarichi presenti nei libri del Codice che riguardano ciascuno di essi munus.

Parole chiave: Parrocchia; parroco; triplice munus.

Introdução: os ministros sagrados e o Tríplice Múnus

O Concílio Vaticano II afirma que Cristo tornou os Bispos, sucessores dos apóstolos, participantes da sua própria consagração e missão. E que estes transmitiram legitimamente o múnus do seu ministério em grau diverso e a diversos sujeitos. Assim, o ministério instituído por Deus é exercido desde a antiguidade pelos Bispos, presbíteros e diáconos. Quanto aos presbíteros, em particular, o texto conciliar diz que, embora eles não possuam o ápice do pontificado e dependam dos Bispos para exercer o próprio poder, em virtude do sacramento da Ordem, são consagrados para pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino como verdadeiros sacerdotes do Novo Testamento². E é sobre o ministério dos presbíteros que falamos quando nos referimos aos párocos³.

1. Quem é o pároco?

A legislação atual diz que o pároco é o pastor próprio da paróquia a ele confiada; e ele exerce o cuidado pastoral da comunidade que lhe foi entregue, sob a autoridade do bispo diocesano, em cujo ministério de Cristo é chamado a participar, a fim de exercer em favor dessa comunidade o múnus de ensinar santificar e governar, com a cooperação também de outros presbíteros ou diáconos e com a colaboração dos fiéis leigos, de acordo com o direito (cf. cân. 519). Então a relação de direitos e obrigações do pároco para com os fi-

2. Cf. *Lumen Gentium* 28.

3. Veja-se a respeito: CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. “Carta Circular Il presbitero, maestro della Parola, ministro dei sacramenti e guida della comunità in vista del terzo millennio Cristiano” (19.03.1999). In *Il Regno – Documenti* 44 (1999), Bologna, p. 538-550.

éis realiza-se de modo especial no Tríplice Múnus exercido por esse presbítero.

Fixando nossa atenção no ofício do pároco, para conhecer sua natureza e suas tarefas e indicar sua participação específica no *tríplice munus ecclesiae*, temos presente que, para se falar do pároco devemos considerar as várias realidades genéricas nas quais ele se insere. Trata-se de um fiel (cf. cân. 208), denominado na legislação como pertencente ao grupo dos *Christifideles* (cf. cân. 204 §1), revestido da sagrada ordenação, portanto *clericus* (cf. cân. 207 §1), *in sacro presbyteratus ordine constitutus* (cf. cân. 521 §1), que recebeu a missão de ser *animarum pastor* (cf. cann. 515 §1 e 519), através do ofício de *parochus* (cf. cân. 519). Portanto, ao analisar os direitos e obrigações do pároco, devemos atribuir a ele tudo o que diz respeito aos fiéis, clérigos, presbíteros e pastores de almas, excetuando naturalmente o termo qualificado *Christifideles laici*, que se refere exclusivamente aos fiéis leigos. Portanto, o pároco terá todas as obrigações provenientes se sua condição de ser um batizado, de ter recebido o sacramento da ordem e, especialmente, de ter recebido um ofício eclesiástico de cura de almas.

Para conduzir um discurso canonístico é necessário partir do conceito de que para o presbítero a cura de almas é canonicamente um ofício eclesiástico. Segundo a definição do novo Código: “Ofício eclesiástico é qualquer encargo constituído estavelmente por disposição divina ou eclesiástica, a ser exercido para uma finalidade espiritual” (cf. cân. 145), que por sua vez, tem sua origem no decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*⁴. Essa definição evoca os elementos essenciais do ofício: trata-se de um *munus* que por disposição divina ou humana pede a participação à *potestas ecclesiae* e autoriza o exercício de uma ou das três funções; de magistério, santificação, e de governo; deve ter uma própria estabilidade objetiva; deve convergir no fim da Igreja, genericamente afirmado com a expressão muito compreensiva *in finem spiritualem exercendum*⁵.

Por uma longa e consolidada tradição e pelas modalidades específicas de seu desenvolvimento, o ofício de pároco revela os mais

4. Cf. *Presbyterorum Ordinis* 20.

5. Cf. E. CAPPELLINI, “La “cura d’anime” del presbitero nel nuovo Codice”, in *La Scuola Cattolica* 112 (1984), p. 6.

acentuados conteúdos pastorais⁶. Trata-se um ofício que comporta a plena cura de almas (cf. cân. 150). O ofício do pároco já não pode mais ser entendido como um mero *benefício*, expressão e realidade que o Concílio procurou modificar.

Portanto, a cura de almas é a atividade que caracteriza o ofício do pároco, este a exerce em colaboração com o Bispo diocesano⁷. Mesmo sendo a paróquia de instituição eclesial, ela constitui um *ofício* que deve ser exercido para uma finalidade espiritual (cf. cân. 145), que por isso, não pode ser interpretado como um mero *benefício*⁸.

Na atual Legislação, não existe qualquer identificação das figuras de cooperação ou substituição com a titularidade do pároco. Trata-se sempre de situações extraordinárias. De resto, a evidência do caráter especial do pároco como responsável da paróquia demonstra-se por diversas peculiaridades, por exemplo, a exigência da verificação de sua idoneidade (cf. cân. 521 §3), a necessidade de tomar posse⁹, a previsão de estabilidade (cf. cân. 522) e, acima de tudo, pela designação como *pastor próprio*. Isto é, alguém que exerce seu ofício em nome próprio e não de outro.

O que significa dizer que o pároco é o pastor próprio de uma paróquia?

O atual Código, ao definir o pároco, diz o seguinte no cân. 519:

O pároco é o pastor próprio da paróquia a ele confiada; exerce o cuidado pastoral da comunidade que lhe foi entregue, sob a autoridade

6. O Concílio afirmou que o escopo fundamental do ministério paroquial é o bem das almas (cf. *Christus Dominus* 31), e que a salvação das almas deve ser a razão em base à qual sejam decididas ou revistas as ereções e as supressões de paróquias (cf. *Christus Dominus* 32).

7. Cf. CONCILIO OECUMENICO VATICANO II, “De obligationibus parochorum”, in ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO (Series II, Praeparatoria), 1960-1994, pars I, n. 670.

8. Cf. *Presbyterorum Ordinis* 20.

9. Cf. CIC cân. 527 §1; A respeito da posse do pároco veja-se o estudo de G. TREVISAN, “Commento a un canone: Il parroco prende possesso o prende servizio?” (c. 527), in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 3 (1990), p. 276-281.

do bispo diocesano, em cujo ministério de Cristo é chamado a participar, a fim de exercer em favor dessa comunidade o múnus de ensinar santificar e governar, com a cooperação também de outros presbíteros ou diáconos e com a colaboração dos fiéis leigos, de acordo com o direito.

O cânon apresenta nesta definição um conjunto de elementos sobre o ofício do pároco, que compreende: natureza, competência, finalidade, modo de agir e âmbito de atuação. Diversa desta definição é a noção apresentada no decreto conciliar *Christus Dominus*, ao menos no que diz respeito à condição de *pastor próprio*, porque não afirma que o pároco é o *pastor próprio*, mas que é um colaborador do Bispo, que exerce a cura de almas como *pastor próprio*¹⁰.

Esta noção aproxima-se muito mais do cânon referente à paróquia (cân. 515 §1) que do referente ao pároco. Os termos: *pastor* e *cura pastoral* apresentam um significado genérico de procurar a salvação sobrenatural. O significado se especifica recorrendo ao cânon 519, que dá conteúdo aos termos com a expressão: “[...] a fim de exercer em favor dessa comunidade o múnus de ensinar santificar e governar [...]”. Por isso, podemos concluir que *cura pastoral* é a atuação das três funções¹¹, enquanto que *pastor* é aquele que as exerce¹². Já o adjetivo *próprio* serve para qualificar a posição jurídica de um determinado ofício; quer significar que suas funções não são exercidas em nome alheio. Porém, do ponto de vista positivo, é *próprio* o poder dos ofícios capitais que presidem, como fundamento visível de unidade, distintas comunidades de fiéis estavelmente erigidas na Igreja e encomendadas a seu cuidado pastoral. Tais cargos se diferenciam dos

10. *Christus Dominus* 30.

11. No decreto *Christus Dominus*, o termo *pastor* aparece de forma equívoca. Na primeira vez ele é utilizado para designar o que os párocos são para a paróquia: “[...] sob autoridade do Bispo, como a pastores próprios [...]”. É o mesmo sentido usado no cânon 519, no qual se especifica que o pároco é *pastor* para exercer em favor da comunidade o múnus de ensinar, santificar e governar. Porém, na segunda vez que o decreto conciliar usa o termo *pastor*, no mesmo número, o sentido já não é o mesmo: ele aparece substituindo a função de governar, mas significando muito mais cuidar do que governar (cf. *Christus Dominus* 30, 1 e 2). Portanto, aqui se utiliza o termo *pastor* para significar uma das três funções que constituem o pastoreio.

12. Cf. F. COCCOPALMERIO, “Il parroco “pastor” della parrocchia”, in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 6 (1993), p. 6-7.

ofícios vicários, que requerem sempre a prévia constituição de um ofício capital, de cujo poder participam *a iure* estavelmente¹³.

Dizer que o pároco é o *pastor próprio* de uma paróquia, mas sob a autoridade do Bispo diocesano¹⁴, parece uma contradição. Tanto mais se se utiliza a noção jurídica que qualifica o adjetivo *próprio* como oposição ao adjetivo *vicário*. Contudo, numa análise mais cuidadosa, se conclui que seria contradição exatamente a hipótese de que o pároco fosse independente do poder do Bispo diocesano. Pelo princípio filosófico de que “o todo contém as partes” é impossível o exercício do poder do Bispo diocesano numa Igreja particular sem que este possua autoridade sobre as paróquias, já que se trata da mesma porção do povo de Deus. Em linguagem jurídica, haveria conflito de competências. De outra parte, seria letra morta o texto legal quando diz que o Bispo diocesano, na diocese que lhe foi confiada, goza de todo poder ordinário, próprio e imediato para o exercício de seu múnus pastoral (cf. cân. 381) e que, por divina instituição, é constituído como mestre da doutrina, sacerdote do culto sagrado e ministro do governo (cf. cân. 375); que governa a Igreja particular com poder legislativo, executivo e judiciário (cf. cân. 391) se não exercesse alguma autoridade sobre as paróquias e sobre os párocos¹⁵.

13. Cf. A. VIANA, “El parroco, pastor propio de la parroquia”, in *Ius Canonicum* 58 (1989), p. 469.

14. A esse respeito, pode-se consultar: Francesco COCCOPALMERIO, *A paróquia – entre o Concílio Vaticano II e o Código de Direito Canônico*, 2013, p. 102-105.

15. Sobre a possibilidade de se qualificar a função paroquial como poder de jurisdição, deve-se considerar que, de acordo com o princípio de distinção de funções no exercício do poder de regime, estabelecido no cân. 135 §1 (*postestas regiminis distinguitur in legislativam, executivam et iudicialem*), o poder legislativo se concentra no ofício episcopal e não pode ser exercido por delegação a favor dos titulares de outros cargos, salvo se o direito dispuser o contrário. Por outro lado, o poder executivo e judicial, que correspondem ao bispo, podem ser também exercidos pelos vigários gerais e judiciais (cf. cân. 135 §2 e 391 §2). Por conseguinte, o direito assinala claramente que as funções de regime externo correspondem aos diferentes ofícios diocesanos. Porém, o poder público de governo traduzido nos atos autoritativos sobre os fiéis não está juridicamente vinculado com o ofício paroquial. O instrumento conceitual preferido pelo Novo Código para o *munus regendi* paroquial, mais conforme a doutrina conciliar e menos comprometido canonicamente é o de *tria munera Christi* (cf. A. VIANA, *op. cit.*, p. 472-475). Um verdadeiro poder de jurisdição do pároco se reconhece apenas em foro interno. Porém, não pode existir exercício de governo sem uma qualquer participação ao poder de jurisdição, vinculante e eficaz, também em foro externo e na atividade pública da sociedade

O pároco é um pastor que faz as vezes do bispo¹⁶, enquanto presbítero, de um certo modo, o torna presente na paróquia¹⁷. O pároco é visto como pastor no sentido de ser aquele que põe à disposição dos fiéis os bens da salvação sobrenatural¹⁸, mediante a pregação, a celebração do culto e os atos de governo da comunidade paroquial¹⁹. Por isso, o ofício de cura de almas na paróquia só pode ser concedido a um presbítero, que se responsabiliza por ela (cf. cân. 150). Por outro lado, a diocese, esta porção do povo de Deus, não é confiada apenas ao Bispo, mas *quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur* (cf. cân. 369). Portanto, o pastoreio do pároco significa uma cooperação no pastoreio da Igreja particular.

2. O pároco e o múnus de ensinar

A respeito do múnus de ensinar do pároco diz o Código de Direito Canônico na parte correspondente ao capítulo V, do livro II; Das paróquias, dos párocos e dos vigários paroquiais (cf. cc. 515-552):

O pároco tem a obrigação de fazer com que a palavra de Deus seja integralmente anunciada aos que vivem na paróquia; deve, portanto, cuidar que os fiéis sejam instruídos nas verdades da fé, principalmente através da homilia, que deve ser feita nos domingos e festas de preceito, e mediante a instrução catequética que se deve dar. Deve estimular obras que promovam o espírito evangélico, também no que se refere à justiça social. Deve ter especial cuidado com a educação católica das crianças e jovens. Deve procurar com todo o empenho, inclusive associando a si o trabalho dos fiéis, que o anúncio evangélico chegue também aos que se afastaram da prática da religião ou que não professam a verdadeira fé (cân. 528 § 1).

Vemos que o texto do cânon se refere a uma obrigação geral do pároco. Mas essa obrigação se desdobra no mesmo texto em atri-

eclesial (cf. E. CAPPELLINI, *op. cit.*, p. 19).

16. Cf. *Sacrosanctum Concilium* 42.

17. Cf. *Lumen Gentium* 28.

18. Cf. F. COCCOPALMERIO, "Il parroco "pastor" della parrocchia", in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 6 (1993), p. 8-9.

19. Cf. F. COCCOPALMERIO, "Il concetto di parrocchia nel nuovo Codice di diritto canonico", in *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989), p. 130.

buições muito precisas, que são melhor especificadas na parte correspondente do Código à missão de ensinar da Igreja (cf. cc. 747-833) e outras partes.

De modo geral, o texto diz que o pároco tem a obrigação de fazer com que a Palavra de Deus seja integralmente anunciada aos que vivem na paróquia. De modo específico, diz que o pároco deve: a) cuidar que os fiéis sejam instruídos nas verdades da fé, principalmente através da homilia, que deve ser feita nos domingos e festas de preceito, e mediante a instrução catequética que se deve dar; b) estimular obras que promovam o espírito evangélico, também no que se refere à justiça social; c) ter especial cuidado com a educação católica das crianças e jovens; d) procurar com todo o empenho, inclusive associando a si o trabalho dos fiéis, que o anúncio evangélico chegue também aos que se afastaram da prática da religião ou que não professam a verdadeira fé (cf. cân. 528).

No livro III do Código de Direito Canônico, “sobre a missão de ensinar da Igreja”, são abundantes as referências ao pároco e aos pastores de almas nessa parte referente à missão de ensinar da Igreja, como podemos verificar adiante:

a) Obrigação do pároco de anunciar o Evangelho: a obrigação geral do pároco de fazer com que a palavra de Deus seja integralmente anunciada aos que vivem na paróquia, prevista no cân. 528 § 1, no livro III aparece assim: “É próprio dos presbíteros, que são os cooperadores dos Bispos, anunciar o Evangelho de Deus; são obrigados a isso, em relação ao povo a eles confiado, principalmente os párocos e outros a quem esteja confiada a cura de almas[...]” (cân. 757)²⁰.

b) Obrigação do pároco quanto à homilia: especificamente quanto à instrução dos fiéis nas verdades da fé pela homilia o livro III traz o seguinte:

Entre as formas de pregação, destaca-se a homilia, que é parte da própria liturgia e se reserva ao sacerdote ou diácono²¹; nela se devem

20. O cân. 211 estabelece que anunciar o Evangelho é missão de todos os batizados.

21. De acordo com a decisão do Pontifício Conselho para a Interpretação dos tex-

expor, ao longo do ano litúrgico, a partir do texto sagrado, os mistérios da fé e as normas da vida cristã. Em todas as missas que se celebram com participação do povo, nos domingos e festas de preceito, deve-se fazer a homília, que não se pode omitir, a não ser por causa grave. Havendo suficiente participação do povo, recomenda-se vivamente que se faça a homília também nas missas celebradas durante a semana, principalmente no tempo do advento e da quaresma ou por ocasião de alguma festa ou acontecimento de luto. Compete ao pároco ou reitor da igreja cuidar que essas prescrições sejam observadas religiosamente (cân. 767 § 1-4).

c) Obrigação do pároco quanto à Catequese: Quanto à obrigação dos párocos na instrução dos fiéis nas verdades da fé pela Catequese o livro III traz o seguinte:

É dever próprio e grave, sobretudo dos pastores de almas, cuidar da catequese do povo cristão, para que a fé dos fiéis, pelo ensino da doutrina e pela experiência da vida cristã, se torne viva, explícita e atuante (cân. 773). Em virtude de seu ofício, o pároco tem obrigação de cuidar da formação catequética de adultos, jovens e crianças; para isto, deve servir-se da colaboração dos clérigos ligados à sua paróquia, dos membros de institutos de vida consagrada ou de sociedades de vida apostólica, levando em conta a índole de cada instituto; deve servir-se também da colaboração dos leigos, sobretudo catequistas; todos esses, a não ser que estejam legitimamente impedidos, não devem deixar de prestar de boa vontade seu trabalho. O pároco deve também promover e favorecer a tarefa dos pais na catequese familiar, mencionada no cân. 774, § 2²² (cân. 776).

d) Obrigações específicas do pároco quanto à Catequese: o pároco, levando em conta as normas estabelecidas pelo Bispo diocesano, deve cuidar de modo especial:

tos legislativos, de 20 de junho de 1987 (AAS, 79 [1987], 1282-1283), o Bispo diocesano não pode dispensar da reserva da homília, feita por este cânon, para padres ou diáconos (Jesus HORTAL, “Comentário ao cânon 767”, in CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2001, p. 209).

22. Antes de quaisquer outros, os pais têm obrigação de formar, pela palavra e pelo exemplo, seus filhos na fé e na prática da vida cristã; semelhante obrigação tem aqueles que fazem às vezes dos pais, bem como os padrinhos (cân. 774 § 2).

1º - que se dê catequese adequada para a celebração dos sacramentos; 2º - que as crianças, pela formação catequética ministrada durante tempo conveniente, sejam devidamente preparadas para a primeira recepção dos sacramentos da penitência e da santíssima Eucaristia e para o sacramento da confirmação; 3º - que elas, recebida a primeira comunhão, tenham formação catequética mais extensa e mais profunda; 4º - que se dê formação catequética também aos deficientes mentais e físicos, segundo o permita a condição deles²³; 5º - que a fé dos jovens e adultos seja fortalecida, esclarecida e aperfeiçoada mediante formas e iniciativas diversas (cân. 777, 1º-5º)²⁴.

e) Obrigação de todos os pastores²⁵ quanto à educação católica: por ser um pastor de almas, o pároco assume especial dever em relação à educação católica, conforme o livro III do Código, onde se lê: “Por especial razão, o dever e o direito de ensinar competem à Igreja, a quem Deus confiou a missão de ajudar os homens a atingi-

-
23. A esse respeito, considerar também: BENTO XVI, “*Exortação apostólica pós-sinodal Sacramentum Caritatis*”, in ACTA APOSTOLICAE SEDIS 99 (2007), n. 58. *Acta Apostolica Sedis*, a partir daqui: AAS.
24. A esse respeito, considerar também: CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório Geral para a Catequese*, 1997, n. 225.
25. O termo *pastor* assume no Código atual um sentido e conteúdo precisos. Na época em que se redigiram os textos do Concílio Vaticano II, o termo *pastor* não foi genericamente aplicado a todos as pessoas que recebessem um encargo para exercitar um apostolado, contrariamente aos pedidos feitos. Assim, nas igrejas particulares são pastores aqueles a quem foi confiado um ofício que comporta a *cura pastoralis*. Cura pastoral *plena* para os bispos diocesanos, para os chefes das igrejas particulares e para os párocos; e *plena* ou *saltem ex parte* para os capelães. A *cura pastoralis* é uma prerrogativa dos fiéis ordenados. A legislação vigente prescreve que, com o sacramento da ordem, por divina instituição, alguns entre os fiéis, mediante o caráter indelével com o qual são assinalados, são constituídos ministros sagrados, isto é, que são consagrados e destinados a apascentar o Povo de Deus, cumprindo na pessoa de Cristo-cabeça, cada um no seu grau, as funções de ensinar, santificar e governar. A autoridade eclesiástica não é um mero árbitro da boa ordem do fluxo das idéias e atitudes no Povo de Deus. É a realidade da Palavra de Deus encomendada à Igreja a que comporta em sua mesma estrutura essencial uma responsabilidade peculiar e intransferível dos pastores com respeito a essa Palavra. “Quem vos ouve, a mim ouve; quem vos despreza, a mim despreza; e quem me despreza, despreza aquele que me enviou” (cf. Lc 10,16): são palavras que implicam uma ação do mesmo Cristo na história ligada ao ministério da Palavra dos que Ele escolheu para revesti-los da particular autoridade de falar em seu nome: os Apóstolos, seus sucessores e colaboradores nesse ministério hierárquico (R. A. NEVES, *O munus docendi do pároco e suas consequências no sacramento da confissão*, 2003, p. 74-75).

rem a plenitude da vida cristã (cân. 794 § 1). É dever dos pastores de almas tudo dispor para que todos os fiéis possam receber educação católica” (cân. 794 § 2).

f) *Direito e dever dos pastores quanto ao uso dos meios de comunicação:* ainda por ser um pastor de almas, o pároco assume especial dever em relação ao uso dos meios de comunicação, conforme prevê o livro III do Código: “Os pastores da Igreja, no cumprimento do seu ofício, usando o direito próprio da Igreja, devem procurar utilizar os meios de comunicação social (cân. 822 § 1). Os pastores também devem cuidar de instruir os fiéis a respeito da obrigação que têm de cooperar para que o uso dos meios de comunicação social seja vivificado pelo espírito humano e cristão” (cân. 822 § 2).

g) *Obrigação do pároco de ser solícito pelo anúncio do Evangelho aos que a ação pastoral não atinge e aos não-crentes:* o livro III apresenta a obrigação do pároco quanto à evangelização dos afastados e dos não crentes quando dispõe que:

Os pastores de almas, sobretudo Bispos e párocos, devem se mostrar solícitos a fim de que a palavra de Deus seja anunciada também aos fiéis que, por sua condição de vida, não podem usufruir suficientemente da ação pastoral comum e ordinária, ou que dela são totalmente privados (cân. 771 § 1). E devem providenciar também que o anúncio do Evangelho chegue aos não-crentes que vivem no território, pois a eles a cura de almas deve alcançar, tanto quanto aos fiéis (cân. 771 § 2).

Em razão disso, o cân. 770 afirma: “Em épocas determinadas, segundo as prescrições do Bispo diocesano os párocos organizem as pregações, que se denominam exercícios espirituais e santas missões, ou ainda outras formas adaptadas às necessidades”.

h) *Obrigação do pároco de fazer a profissão de fé:* a legislação atual, fechando o livro III do Código de 1983, dispõe de um capítulo, que corresponde a apenas um cânon, e que trata da obrigação de se realizar uma profissão de fé, segundo fórmula aprovada pela Sé Apostólica, diante de ofícios para os quais se requer, de maneira toda

especial, a integridade da fé e dos ensinamentos do Magistério da Igreja²⁶. A razão de ser desta norma não é vincular quem assume um ofício através de uma formalidade. Constitui, sobretudo, um compromisso profundo e público de obediência a Cristo e adesão à verdade fundamental da fé, requerido em particulares circunstâncias da vida a determinadas categorias de pessoas²⁷.

Por isso, o livro III do Código estabelece que “os párocos têm obrigação de fazer pessoalmente a profissão de fé, segundo a fórmula aprovada pela Sé Apostólica, diante do Ordinário local ou de seu delegado” (cân. 833, 6º), e o ritual de posse do pároco estabelece que “o pároco deve fazer a profissão de fé e o juramento de fidelidade antes de fazer a sua entrada na paróquia ou no próprio ato da tomada de posse”²⁸.

3. O pároco e o múnus de santificar

De modo geral, a missão de santificar do pároco está condensada no Cânon 528 § 2:

O pároco deve cuidar que a santíssima Eucaristia seja o centro da comunidade paroquial dos fiéis; deve empenhar-se para que os fiéis se alimentem com a devota celebração dos sacramentos e, de modo especial, que se aproximem frequentemente do sacramento da santíssima Eucaristia e da penitência. Deve esforçar-se também para que sejam levados a fazer oração em família, e participem consciente e ativamente da sagrada liturgia. Sob a autoridade do Bispo diocesano, o pároco deve dirigir a liturgia na sua paróquia e é obrigado a cuidar que nela não se introduzam abusos (cân. 528 § 2).

26. Toda função de autoridade na Igreja exige que se realize primeiro a profissão de fé. A função comporta a autoridade, porém não é em si mesma o próprio critério, mas está condicionada por sua fidelidade à tradição dos Apóstolos. Os fiéis deveriam afastar-se dos pastores que desviaram de sua autêntica sucessão (Congar). É o que pretende assegurar este cânon, quando trata de profissão de fé a emitir pessoalmente, segundo a fórmula aprovada e ante o representante hierárquico especificado (cf. L. ECHEVERRÍA, “Comentário ao cân. 833”, in CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, 1999, p. 453).

27. Cf. L. CHIAPPETTA, “Professione di Fede”, in _____, *Prontuário di Diritto Canonico e Concordatário*, 1994, p. 1002.

28. PONTIFICAL Romano, 2004, p. 573.

Especificamente se deverá recorrer ao livro IV, *Da missão de santificar da Igreja*, do CIC, como faremos mais a seguir. Desde já se pode observar que muitas vezes a missão mais específica do pároco sobre o múnus de santificar consistirá em cuidar da preparação dos fiéis mediante a instrução catequética, portanto, a missão de santificar e a de ensinar estarão de mãos dadas. De outra parte, pode-se observar que, segundo o texto legal, as funções especialmente confiadas ao pároco estão ligadas diretamente à missão de santificar, como se pode observar abaixo:

As funções especialmente confiadas ao pároco são as seguintes: 1º - administrar o batismo; 2º - administrar o sacramento da confirmação aos que se acham em perigo de morte, segundo o cân. 883, n.3; 3º - administrar o viático e a unção dos enfermos, salva a prescrição do cân. 1003, §§ 2 e 3, e dar a bênção apostólica; 4º - assistir aos matrimônios e dar bênção nupcial; 5º - realizar funerais; 6º - benzer a fonte batismal no tempo pascal, fazer procissões fora da igreja, e dar bênções solenes fora da igreja; 7º - celebrar mais solenemente a Eucaristia nos domingos e festas de preceito (cân. 530, 1º-7º).

A seguir vamos ver, de forma panorâmica, o desdobramento da missão de santificar do pároco em algumas disposições do Livro IV, *Da missão de santificar da Igreja*. Este livro se divide em três partes: 1 – Dos sacramentos; 2 – Dos outros atos do culto divino, e 3 – Dos lugares e tempos sagrados. Vejamos, então, uma breve panorâmica das referências da missão de santificar nesse livro:

a) Obrigação do pároco de rezar a missa “pro populo”: todo pároco tem obrigação de rezar pelo seu povo. E está especialmente obrigado a isso através do preceito da missa pelo povo, conforme diz a legislação:

Depois de ter tomado posse da paróquia, o pároco é obrigado a aplicar a missa pelo povo que lhe é confiado, todos os domingos e festas de preceito de sua diocese; mas, quem estiver legitimamente impedido de fazê-lo, aplique nesses mesmos dias por meio de outro, ou ele mesmo em outros dias (cân. 534 § 1). O pároco que cuida de várias paróquias é obrigado a aplicar, nos dias mencionados no § 1, uma só missa por todo o povo que lhe é confiado (cân. 534 § 2). O pároco

que não tiver cumprido a obrigação mencionada nos §§ 1 e 2, aplique quanto antes tantas missas pelo povo quanto as tiver omitido (cân. 534 § 3).

b) Dever do pároco de incentivar as vocações religiosas: o pároco é especialmente mencionado na obrigação de incentivar as vocações: “A toda a comunidade cristã incumbe o dever de incentivar as vocações, para que se possa prover suficientemente às necessidades do ministério sagrado na Igreja toda; em especial, têm esse dever as famílias cristãs, os educadores e, de modo particular, os sacerdotes, principalmente os párocos [...]” (cân. 233 § 1).

c) Obrigação geral dos pastores de almas quanto à preparação para os sacramentos: o pároco, como também outros pastores de almas, tem obrigação especial quanto à preparação dos fiéis para os sacramentos. Há um cânon que diz isso de maneira genérica. Depois haverá outros que se referem a sacramentos em especial, muitas vezes mencionando especificamente o pároco: “Os pastores de almas e os outros fiéis, cada um conforme o seu próprio múnus eclesiástico, têm o dever de cuidar que todos os que pedem os sacramentos estejam preparados para recebê-los, mediante devida evangelização e instrução catequética, segundo as normas dadas pela autoridade competente” (cân. 843 § 2).

d) Obrigação do pároco quanto aos óleos a serem usados nos sacramentos: afirma o cân. 847: “§ 1) na administração dos sacramentos em que se devem usar os óleos sagrados, o ministro deve empregar óleo de oliveira ou de outras plantas esmagadas e, salva a prescrição do cân. 999, n. 2²⁹, consagrados ou benzidos recentemente pelo Bispo; não deve utilizar óleos velhos, salvo caso de necessidade. § 2) O pároco deve pedir ao Bispo os sagrados óleos e com toda a diligência os conservar decorosamente guardados” (cân. 847 § 2).

e) Obrigações específicas do pároco quanto ao Batismo: no batismo de crianças o pároco terá a obrigação de cuidar que os pais

29. Quando, em caso de necessidade, qualquer presbítero, pode abençoar o óleo, somente na própria celebração do sacramento.

sejam devidamente instruídos por meio de exortações pastorais, e também mediante a oração comunitária reunindo mais famílias e, quando possível, visitando-as; já que os pais da criança a ser batizada, e também os que vão assumir o encargo de padrinhos, devem ser convenientemente instruídos sobre o significado desse sacramento e as obrigações dele decorrentes. O pároco pode realizar esse trabalho por si ou por outros (cf. cân. 851, 1º-2º).

No batismo de crianças, o pároco, juntamente com os pais e padrinhos, deve cuidar que não se imponham às crianças nomes alheios ao senso cristão (cf. cân. 855).

Levando em conta que toda igreja paroquial deve ter sua pia batismal, salvo direito cumulativo já adquirido por outras igrejas (cf. cân. 858 § 1), se a comodidade dos fiéis o aconselhar, o Ordinário local, tendo ouvido o pároco do lugar, pode permitir ou mandar que haja pia batismal também noutra igreja ou oratório dentro dos limites da paróquia (cf. cân. 858 § 2).

No caso de ausência ou impedimento do ministro ordinário do Batismo³⁰, o catequista ou outra pessoa para isso designada pelo Ordinário local pode licitamente batizar e, em caso de necessidade, qualquer pessoa movida por reta intenção pode batizar. Por isso, os pastores de almas, principalmente o pároco, devem ser solícitos para que os fiéis aprendam o modo certo de batizar (cf. 861 § 2).

Já que o Batismo é uma das funções especialmente confiadas ao pároco (cf. cân. 861 § 1), exceto em caso de necessidade, a ninguém é lícito, sem a devida licença, conferir o batismo em território alheio, nem mesmo aos próprios súditos (cf. cân. 862).

O batismo dos adultos, pelo menos daqueles que completaram catorze anos, deve sempre ser comunicado ao Bispo diocesano, a fim de ser por ele mesmo administrado, se o julgar conveniente (cf. cân. 863). No que se refere à pessoa em questão, um presbítero, em razão de ofício ou por mandato do Bispo diocesano, pode batizar um adulto ou receber alguém já batizado na plena comunhão da Igreja católica (cf. cân. 883, 2º). No Brasil, é frequente que, nas provisões dos párocos, se inclua a faculdade habitual de batizar adultos. Do ponto

30. Ministro ordinário do batismo é o Bispo, o presbítero e o diácono, mantendo-se a prescrição do cân. 530, n. 1, que estabelece o Batismo como uma das funções especialmente confiadas ao pároco (cf. cân. 861 § 1).

de vista jurídico-canônico, adulto é todo aquele que saiu da infância, ou seja, completou os sete anos, e tem uso da razão. Por isso, os que se encontram nessas circunstâncias devem ser preparados e batizados segundo o Rito da Iniciação Cristã dos Adultos e não segundo o Rito para Batismo de Crianças³¹.

Os pais têm a obrigação de cuidar que as crianças sejam batizadas dentro das primeiras semanas; logo depois do nascimento, ou mesmo antes, eles devem dirigir-se ao pároco a fim de pedirem o sacramento para o filho e serem devidamente preparados para ele (cf. cân. 867 § 1). Se a criança estiver em perigo de morte, deve ser batizada sem demora (cf. cân. 867 § 2).

Pelo próprio direito, na falta dos pais ou quem lhes faz as vezes, quando se tratar de crianças, o próprio pároco ou ministro deve designar quem vai assumir o encargo de padrinho (cf. cân. 874 § 1, 1º).

O pároco do lugar em que se celebra o batismo deve registrar cuidadosamente e sem demora os nomes dos batizados, fazendo menção do ministro, pais, padrinhos, testemunhas, se as houver, do lugar e dia do batismo, indicando também o dia e o lugar do nascimento (cf. cân. 877 § 1).

Se o batismo não for administrado pelo pároco ou não estando ele presente, o ministro do batismo, quem quer que seja, deve informar da celebração do batismo ao pároco da paróquia em que o batismo tiver sido administrado, para que este o registre, de acordo com o cân. 877, § 1 (cân. 878).

f) Obrigações específicas do pároco quanto à Confirmação: considerando os cânones acima citados³², quando o pároco batiza um adulto, pelo próprio direito, ele tem a faculdade de administrar a confirmação (cf. cân. 883, 2º). No que se refere aos que se acham em perigo de morte, o pároco, e até qualquer sacerdote, têm a faculdade de administrar a Confirmação, pelo próprio direito (cf. cân. 883, 3º).

Os pais, os pastores de almas, principalmente os párocos, devem cuidar que os fiéis sejam devidamente instruídos para o receberem o sacramento da Crisma e que se aproximem dele em tempo

31. Cf. Jesus HORTAL, “Comentário ao cân. 863”, in CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2001, p. 408-409.

32. Cf. seção “Obrigações específicas do pároco quanto ao Batismo”.

oportuno (cf. cân. 890).

Onde isso tiver sido prescrito pela Conferência dos Bispos ou pelo Bispo diocesano, no livro a ser conservado no arquivo paroquial, devem-se registrar os nomes dos confirmados, mencionando o ministro, os pais e padrinhos, o lugar e o dia da Confirmação. O pároco deve informar da Confirmação ao pároco do lugar do batismo, a fim de que se faça o registro no livro dos batizados, de acordo com o cân. 535, § 2³³ (cf. cân. 895).

g) Obrigações específicas do pároco quanto à Eucaristia: os pastores de almas, devem explicar a doutrina sobre a Eucaristia e instruir diligentemente os fiéis sobre a obrigação de ter na máxima honra esse Santíssimo Sacramento, participando ativamente na celebração do augustíssimo Sacrifício, recebendo devotíssima e frequentemente a Comunhão e prestando-lhe culto com suprema adoração (cf. cân. 898).

O pároco e os vigários paroquiais têm dever e direito de levar a santíssima Eucaristia como viático aos doentes (cf. cân. 911 § 1). Em caso de necessidade ou com a licença ao menos presumida do pároco, do capelão ou do Superior, a quem se deve depois informar, deve fazê-lo qualquer sacerdote ou outro ministro da sagrada comunhão (cf. cân. 911 § 2).

É dever, primeiramente dos pais ou de quem faz as suas vezes e do pároco, cuidar que as crianças que atingiram o uso da razão se preparem convenientemente e sejam nutridas quanto antes com esse divino alimento, após a confissão sacramental; compete também ao pároco velar que não se aproximem do sagrado banquete as crianças que ainda não atingiram o uso da razão ou aquelas que ele julgar não estarem suficientemente dispostas (cf. cân. 914).

O pároco e o reitor de igreja ou de outro lugar pio, em que se costumam receber espórtulas de missas, devem ter um livro especial,

33. No livro de batizados seja anotada também a adscrição a uma igreja *sui iuris* ou a passagem a outra igreja, bem como a confirmação, como ainda o que se refere ao estado canônico dos fiéis, por motivo de matrimônio, salva a prescrição do cân. 1133, por motivo de adoção, de ordem sacra recebida, de profissão perpétua emitida em instituto religioso; essas anotações sejam sempre referidas na certidão de batismo (cân. 535 § 2). O matrimônio secreto seja anotado somente em livro especial, que se deve guardar no arquivo secreto da cúria (cân. 1133).

no qual anotem cuidadosamente o número, a intenção, a esportula oferecida, bem como a celebração das missas que devem ser celebradas (cf. cân. 958 § 1). E o Ordinário tem a obrigação de examinar esses livros, todos os anos, por si mesmo ou por outros (cf. cân. 958 § 2).

h) Obrigações específicas do pároco quanto à Confissão: para a válida absolvição dos pecados se requer que o ministro, além do poder de ordem, tenha também a faculdade de exercer esse poder em favor dos fiéis aos quais dá absolvição (cf. cân. 966 § 1). Em virtude de seu ofício, dentro de sua jurisdição, têm faculdade de ouvir confissões o Ordinário local, o cônego penitenciário, o pároco e os outros que estão em lugar do pároco (cf. cân. 968 § 1).

Todos aqueles que, em razão de encargo, têm cura de almas, são obrigados a providenciar que sejam ouvidas as confissões dos fiéis que lhes estão confiados e que o peçam razoavelmente, como também que se dê a eles oportunidade de se confessarem individualmente em dias e horas marcadas para sua conveniência (cf. cân. 986 § 1)³⁴.

i) Obrigações específicas do pároco quanto a Unção dos enfermos: os pastores de almas e os parentes dos enfermos devem cuidar que estes sejam confortados em tempo oportuno com a Unção dos enfermos (cf. cân. 1001).

Todos os sacerdotes encarregados da cura de almas têm o dever e o direito de administrar a unção dos enfermos em favor dos fiéis confiados a seus cuidados pastorais; por causa razoável, qualquer outro sacerdote pode administrar esse sacramento, com o consentimento, ao menos presumido, do sacerdote acima mencionado (cf. cân. 1003 § 2).

34. “Os Ordinários do lugar, bem como os párocos e os reitores de igrejas e santuários, devem verificar periodicamente se existem efetivamente as maiores facilidades possíveis para as confissões dos fiéis. De modo particular, recomenda-se a presença visível dos confessores nos lugares de culto durante os horários previstos, a acomodação destes horários à situação real dos penitentes, e uma especial disponibilidade para confessar antes das Missas e mesmo para ir de encontro à necessidade dos fiéis durante a celebração da Eucaristia, se houver outros sacerdotes disponíveis” (JOÃO PAULO II, “Carta Apostólica sob a forma de *motu proprio Misericordia Dei* sobre alguns aspectos da celebração do sacramento da penitência (07.04.2002)”, in AAS 94 (2002), p. 452).

j) Obrigações específicas do pároco quanto à Ordem: o Ordinário do lugar, tratando-se de seculares, ou o Superior maior competente, tratando-se de seus súditos, deve comunicar cada uma das ordenações realizadas ao pároco do lugar do batismo, para que este a registre no seu livro de batizados, de acordo com o can. 535 § 2³⁵ (cf. cân. 1054).

k) Obrigações específicas do pároco quanto ao Matrimônio: Afirma o cân. 1063:

Os pastores de almas têm a obrigação de cuidar que a própria comunidade eclesial preste assistência aos fiéis, para que o estado matrimonial se mantenha no espírito cristão e progrida na perfeição. Essa assistência deve prestar-se sobretudo: 1º - pela pregação, pela catequese apropriada aos menores, aos jovens e adultos, mesmo com o uso dos meios de comunicação social, com que sejam os fiéis instruídos sobre o sentido do matrimônio e o papel dos cônjuges e pais cristãos; 2º - com a preparação pessoal para contrair matrimônio, pela qual os noivos se disponham para a santidade e deveres do seu novo estado; 3º - com a frutuosa celebração litúrgica do matrimônio, pela qual se manifeste claramente que os cônjuges simbolizam o mistério da unidade e do amor fecundado entre Cristo e a Igreja, e dele participam; 4º - com o auxílio prestado aos casados para que, guardando e defendendo fielmente a aliança conjugal, cheguem a levar na família uma vida cada vez mais santa e plena (cf. cân. 1063, 1º-4º).

A Conferência dos Bispos tem o dever de estabelecer normas sobre o exame dos noivos, sobre os proclamas matrimoniais e outros meios oportunos para se fazerem as investigações que são necessárias antes do matrimônio, e assim, tudo cuidadosamente observado, possa o pároco proceder a assistência do matrimônio (cf. cân. 1067). No Brasil, a CNBB dispôs que:

Para a celebração do matrimônio deve ser instruído na Paróquia o processo de habilitação matrimonial, como segue: 1. O pároco, ou quem responde legitimamente pela paróquia ou comunidade, tenha obrigatoriamente um colóquio pessoal com cada um dos nubentes separadamente, para comprovar se gozam de plena liberdade e se estão

35. cf. Nota n. 52.

livres de qualquer impedimento ou proibição canônica, notadamente quanto aos cânones 1071, 1083-1094, 1124³⁶. 2. Apresentem-se os seguintes documentos: - Formulário devidamente preenchido, contendo dados pessoais e declaração assinada pelos nubentes que não estão detidos por qualquer impedimento ou proibição e que aceitam o sacramento do matrimônio, tal como a Igreja Católica o entende, incluindo a unidade e indissolubilidade; - certidão autêntica de batismo, expedida expressamente para casamento e com data não anterior a seis meses da apresentação da mesma, incluindo eventuais anotações marginais do livro de batizados; - atestado de óbito do cônjuge anterior, quando se trata de nubente viúvo; - comprovante de habilitação para o casamento civil; - outros documentos eventualmente necessários, ou requeridos pelo Bispo diocesano. 3. Quanto a proclamas: faça-se a publicação do futuro matrimônio, no modo e prazo determinados pelo Bispo diocesano. 4. Se um dos nubentes residir em outra Paróquia ou Diocese, diferente daquela em que for instituído o processo de habilitação matrimonial, serão recolhidas informações e se farão os proclamas também na Paróquia daquele nubente. 5. Se for constatada a existência de algum impedimento ou proibição canônica, o pároco deve comunicá-la aos nubentes e, conforme o caso encaminhar o pedido de dispensa ou de licença. 6. Cuide-se da preparação doutrinal e espiritual dos nubentes, conforme as determinações concretas de cada Diocese³⁷.

Segundo o cân. 1079, o pároco ou mesmo outro ministro ordenado pode conceder dispensa em determinado contexto:

Havendo perigo de morte, o Ordinário local pode dispensar seus súditos, onde quer que se encontrem, e todos os que se achem no seu território, de observar a forma prescrita na celebração do matrimônio, e de todos os impedimentos de direito eclesiástico, públicos ou ocultos, com exceção do impedimento proveniente da sagrada ordem do presbiterado. Nessas mesmas circunstâncias, mas somente nos casos em que não se possa recorrer ao Ordinário local, têm o mesmo poder de dispensar seja o pároco, o ministro sagrado devidamente delegado e o sacerdote ou diácono que assiste ao matrimônio, de acordo com o cân.

36. Respectivamente: cân. 1071: proibições; cân. 1083-1094: impedimentos dirimentes; cân. 1124: proibição para celebrar matrimônio misto.

37. "TEXTO da legislação complementar ao código de direito canônico emanada pela CNBB", in CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2001, cân. 1067.

1116, § 2³⁸. Também em perigo de morte, o confessor tem poder de dispensar, no foro interno dos impedimentos ocultos, no foro interno, dentro ou fora do ato da confissão sacramental (cf. cân. 1079 §1-3).

O cân. 1081, entretanto, insiste que o “pároco, ou o sacerdote ou diácono mencionados no cân. 1079, § 2³⁹, deve informar imediatamente o Ordinário local sobre a dispensa concedida para o foro externo; para que seja ela anotada no livro de casamento” (cf. cân. 1081).

O Ordinário local e o pároco, salvo se tiverem sido excomungados, interditados ou suspensos do ofício por sentença ou decreto, ou declarados tais, em virtude de seu ofício, dentro dos limites de seu próprio território, assistem validamente aos matrimônios, não só de seus súditos, mas também dos não-súditos, desde que pelo menos uma das partes seja adscrita à Igreja latina (cf. cân. 1109). Somente quando pelo menos um dos súditos está dentro dos limites de sua jurisdição, o Ordinário ou pároco pessoal, em virtude de seu ofício, assiste validamente a seu matrimônio (cf. cân. 1110).

O pároco deve recordar que se se trata de um matrimônio entre duas partes orientais ou entre uma parte latina e uma parte oriental católica ou não católica somente um sacerdote pode assistir validamente a esse matrimônio (cf. cân. 1108 §3)⁴⁰.

O Ordinário local e o pároco, enquanto desempenham validamente seu ofício, podem delegar⁴¹ a faculdade, mesmo geral, a sacer-

38. Se não é possível, sem grave incômodo, ter o assistente competente de acordo com o direito, ou não sendo possível ir a ele, os que pretendem contrair verdadeiro matrimônio podem contrai-lo válida e licitamente só perante as testemunhas: 1°- em perigo de morte; 2°- fora de perigo de morte, contanto que prudentemente se preveja que esse estado de coisas vai durar por um mês (cân. 1116 § 1, 1°-2°). Em ambos os casos, se houver outro sacerdote ou diácono que possa estar presente, deve ser chamado, e ele deve estar presente à celebração do matrimônio juntamente com as testemunhas, salva a validade do matrimônio só perante as testemunhas (cân. 1116 § 2).

39. Caso de perigo de morte e não sendo possível recorrer ao Ordinário Local, quando se concede a dispensa dos impedimentos que a Lei Canônica permite que sejam dispensados nessa ocasião.

40. O § 3 do cân. 1108, foi incluído pelo *Motu Proprio De concordantia inter Codices*, do Papa Francisco, de 31 de maio de 2016.

41. O poder de regime ordinário é aquele que pelo próprio direito está anexo a algum ofício; poder delegado, o que se concede à própria pessoa, mas não mediante um

dotes e diáconos para assistirem aos matrimônios dentro dos limites do seu território, firme restando quanto disposto no cânon 1108 §3 (cf. cân. 1111 §1)⁴².

De acordo com o cân. 1115, os matrimônios devem ser celebrados na paróquia onde uma das partes contraentes “tem domicílio, ou quase-domicílio ou residência há um mês, ou, tratando-se de vagantes, na paróquia onde na ocasião se encontram; com a licença do próprio Ordinário ou do próprio pároco, podem ser celebrados em outro lugar” (cf. cân. 1115).

O pároco do lugar da celebração do matrimônio ou quem lhe faz as vezes, ainda que nenhum deles tenha assistido ao mesmo, deve registrar o mais depressa possível no livro de casamentos os nomes dos cônjuges, do assistente, das testemunhas, o lugar e a data da celebração do matrimônio, segundo o modo prescrito pela Conferência dos Bispos ou pelo bispo diocesano (cf. cân. 1121 §1).

Sempre que o matrimônio for contraído sob a forma extraordinária, de acordo com o cân. 1116, o sacerdote, ou diácono, se esteve presente à celebração, caso contrário, as testemunhas terão a obrigação solidariamente com os contraentes de comunicar o quanto antes ao pároco ou ao Ordinário local a realização do casamento (cf. cân. 1121 §2).

No que se refere ao matrimônio contraído com dispensa da forma canônica, o Ordinário local que concedeu a dispensa deve cuidar que a dispensa e a celebração sejam inscritas no livro de casamentos, tanto da cúria como da paróquia própria da parte católica, cujo páro-

ofício (cân. 131 § 1). As faculdades habituais regem-se pelas prescrições sobre o poder delegado (cân. 132 § 1). O poder executivo ordinário pode ser delegado para um ato ou para a universalidade dos casos, salvo expressa determinação contrária do direito (cân. 137 § 1). O poder executivo delegado pela Sé Apostólica pode ser subdelegado, para um ato ou para a universalidade dos casos, a não ser que tenha sido escolhida a competência da pessoa ou tenha sido expressamente proibida a subdelegação (cân. 137 § 2). O poder executivo delegado por outra autoridade que tem poder ordinário, se foi delegado para a universalidade dos casos, pode ser subdelegado somente em casos singulares; se, porém, foi delegado para um ou vários casos determinados, não pode ser subdelegado, salvo expressa concessão do delegante (cân. 137 § 3). Nenhum poder subdelegado pode ser novamente subdelegado, salvo expressa concessão do delegante (cân. 137 § 4).

42. O cânon 1111 § 1, foi modificado pelo *Motu Proprio De concordantia inter Codices*, do Papa Francisco, de 31 de maio de 2016, acrescentando ao texto a referência ao novo § 3 do cânon 1108, que também foi criado pelo mesmo *Motu proprio*.

co tenha feito as investigações de estado livre; o cônjuge católico tem obrigação de certificar quanto antes a esse Ordinário e ao pároco a celebração do matrimônio, indicando também o lugar da celebração, bem como a forma pública observada (cf. cân. 1121 §3).

O matrimônio contraído deve ser registrado também nos livros de batizados em que o batismo dos cônjuges está registrado (cf. cân. 1122 §1). Se o cônjuge tiver contraído matrimônio não na paróquia em que foi batizado, o pároco do lugar da celebração deve comunicar quanto antes a celebração do matrimônio ao pároco do lugar do batismo (cf. cân. 1122 §2).

Sempre que o matrimônio ou é convalidado no foro externo, ou é declarado nulo, ou é legitimamente dissolvido sem ser por morte, deve ser certificado o pároco do lugar da celebração do matrimônio, para que faça devidamente o registro, nos livros de casamento e de batizados (cf. cân. 1123).

A Conferência dos Bispos deve estabelecer o modo segundo o qual devem ser feitas as declarações e compromissos do cân. 1125, para os matrimônios mistos, que são sempre exigidos, como também determinar como deve constar no foro externo e como a parte não católica deve ser informada (cf. cân. 1126). No Brasil, a CNBB dispõe que:

Ao preparar o processo de habilitação de matrimônios mistos, o pároco pedirá e receberá as declarações e compromissos, preferivelmente por escrito e assinados pelo nubente católico. A diocese adotará um formulário especial, em que conste expressamente a disposição do nubente católico de afastar o perigo de vir a perder a fé, bem como a promessa de fazer o possível para que a prole seja batizada e educada na Igreja Católica. Tais declarações e compromissos constarão pela anexação ao processo matrimonial do formulário especial, assinado pelo nubente, ou, quando feitos oralmente, pelo atestado escrito do pároco no mesmo processo. Ao preparar o processo de habilitação matrimonial, o pároco cientificará oralmente, a parte acatólica dos compromissos da parte católica e disso fará anotação no próprio processo⁴³.

43. “TEXTO da legislação complementar ao código de direito canônico emanada pela CNBB”, in CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2001, cânones 1126 e 1129.

Ainda no caso dos matrimônios mistos, os Ordinários locais e os outros pastores de almas devem cuidar que não falem ao cônjuge católico e aos filhos nascidos de matrimônio misto o auxílio espiritual para as obrigações que devem cumprir, e devem ajudar os cônjuges a alimentarem a unidade da vida conjugal e familiar (cf. cân. 1128).

l) Solicitude pastoral do pároco com os esposos separados ou divorciados: o Papa Francisco estabeleceu uma obrigação especial do pároco quanto aos esposos separados ou divorciados, que divide com o Bispo, segundo o texto a seguir: “O Bispo, em virtude do cân. 383 § 1⁴⁴, é obrigado a seguir com ânimo apostólico os esposos separados ou divorciados que, pela sua condição de vida, tenham eventualmente abandonado a prática religiosa. Ele partilha, portanto, com os párocos (cf. cân. 529 § 1) a solicitude pastoral para com esses fiéis em dificuldade”⁴⁵.

m) Participação do pároco na investigação prévia ao processo de declaração de nulidade matrimonial: o mesmo Papa Francisco estabeleceu que, dentre os cuidados especiais do pároco para com os fiéis separados ou divorciados, está o de participar na investigação prévia ao processo de nulidade matrimonial, conforme o texto a seguir:

A investigação preliminar ou pastoral, dirigida ao acolhimento nas estruturas paroquiais ou diocesanas dos fiéis separados ou divorciados que duvidam da validade do seu matrimônio ou estão convencidos da nulidade do mesmo, visa conhecer a sua condição e recolher elementos úteis para a eventual celebração do processo judicial, ordinário ou mais breve. Tal investigação desenrolar-se-á no âmbito da pastoral

44. No desempenho de seu múnus de pastor, o Bispo diocesano se mostre solícito com todos os fiéis confiados a seus cuidados de qualquer idade, condição ou nacionalidade, residentes no território ou que nele se encontrem temporariamente, preocupando-se apostolicamente com aqueles que, por sua condição de vida, não possam usufruir suficientemente do cuidado pastoral ordinário, e com aqueles que se afastaram da prática religiosa (cân. 383 § 1).

45. FRANCISCO, *Carta Apostólica em forma de motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus, sobre a reforma do processo canônico para as causas de declaração de nulidade do matrimônio no Código de Direito Canônico, Regras de procedimento ao tratar das causas de nulidade matrimonial*, 2015, n.1.

matrimonial diocesana de conjunto.

A mesma investigação será confiada a pessoas consideradas idôneas pelo Ordinário do lugar, dotadas de competências mesmo se não exclusivamente jurídico-canônicas. Entre elas, conta-se em primeiro lugar o pároco próprio ou aquele que preparou os cônjuges para a celebração das núpcias. Esta função de consulta pode ser confiada também a outros clérigos, consagrados ou leigos aprovados pelo Ordinário do lugar⁴⁶.

n) O pároco, a paróquia e os outros atos de culto: salvo o direito dos Bispos diocesanos, mencionado no cân. 87⁴⁷, o pároco, por justa causa e segundo as prescrições do Bispo diocesano, pode conceder, de caso em caso, a dispensa da obrigação de guardar o dia de festa ou de penitência ou sua comutação por outra obra pia (cf. cân. 1245).

4. O pároco e o múnus de governar

Quanto ao múnus de governar do pároco, cabe ressaltar que a eclesiologia do Vaticano II, presente no Código de Direito Canônico, que fez com que a divisão do Código não tivesse um livro específico com o título *da missão de governar da Igreja*, como acontece com a missão de santificar e de ensinar⁴⁸, fez também com que o cânon correspondente à missão de governar do pároco trouxesse muito mais as disposições de um pastor que serve o rebanho do que de um chefe que governa os seus súditos. A missão de governar tanto da Igreja

46. *Idem*, n. 2-3.

47. O Bispo diocesano, sempre que julgar que isso possa concorrer para o bem espiritual dos fiéis, pode dispensá-los das leis disciplinares, universais ou particulares, dadas pela suprema autoridade da Igreja para o seu território ou para os seus súditos; não, porém, das leis processuais ou penais, nem daquelas cuja dispensa é reservada especialmente à Sé Apostólica ou a outra autoridade (cân. 87 § 1).

48. Tal quebra proposital de esquema se encontra na própria estrutura do Código, visto que existem livros específicos com os títulos do múnus de ensinar e de santificar, respectivamente os livros III e IV; mas não existe um livro com o título do múnus de governar, que acaba diluído nos livros I e V, mas que aparece sobretudo no livro II, que tem por título: O Povo de Deus, no qual a hierarquia, princípio de diversidade, só aparece depois do estatuto dos fiéis, princípio de unidade, dentro do qual a hierarquia se encontra. É a eclesiologia própria do Concílio Vaticano II expressa nas disposições e estruturas do Novo Código de Direito Canônico.

como do pároco ficou oculta em disposições que evidenciam mais o povo do que a hierarquia, mais o serviço do que o poder. Nisso vemos a concretização do desejo do próprio fundador e fundamento da Igreja e do ministério⁴⁹.

Por isso, os dois parágrafos do cânon 529 trazem disposições de solicitude com os fiéis (§1) e de reconhecimento, promoção e incentivo para a missão dos leigos na Igreja (§2)⁵⁰. Vejamos o texto do cânon:

Para cumprir diligentemente o ofício de pastor, o pároco deve se esforçar em conhecer os fiéis entregues a seus cuidados. Por isso, deve visitar as famílias, participando das preocupações dos fiéis, principalmente de suas angústias e dores, confortando-os no Senhor e, se tiverem falhado em alguma coisa, corrigindo-os com prudência. Deve ajudar com exuberante caridade os doentes, sobretudo os moribundos, confortando-os solícitamente com os sacramentos e recomendando suas almas a Deus. Especial cuidado deve dedicar aos pobres e doentes, aos aflitos e solitários, aos exilados e aos que passam por especiais dificuldades. Deve empenhar-se também para que os esposos e pais sejam ajudados no cumprimento de seus deveres; deve incentivar na família o crescimento da vida cristã (cân. 529 §1).

O pároco reconheça e promova a parte própria que os fiéis leigos têm na missão da Igreja, incentivando suas associações que se propõem finalidades religiosas. Coopere com o próprio Bispo e com o presbitério da diocese, trabalhando para que também os fiéis sejam solícitos em prol do espírito de comunhão na paróquia, sintam-se membros da diocese e da Igreja universal e participem ou colaborem nas obras destinadas a promover essa comunhão (cân. 529 §2).

Note-se que, em lugar de tratar de uma missão de adminis-

49. “O bom pastor dá a vida por suas ovelhas” (Jo 10,11); “Sabeis que os chefes das nações as dominam e os grandes fazem sentir seu poder. Entre vós não deverá ser assim. Quem quiser ser o maior entre vós seja aquele que vos serve, e quem quiser ser o primeiro entre vós, seja vosso escravo. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate por muitos” (Mt 20,25-28).

50. O cânon 529 §2 expressa de forma específica para o pároco um dever geral de todos os clérigos: “Os clérigos devem reconhecer e promover a missão que os leigos exercem na Igreja e no mundo, cada um conforme a parte que lhe cabe” (cân. 275 § 2).

tração ou de governo, aqui se fala mais do trabalho próprio de um pastor, que é cuidar das ovelhas a ele confiadas. Sobre a administração e governo, deve-se recorrer ao livro I, *Das normas gerais*; e ao livro V, *Dos bens temporais da Igreja*, do CIC.

a) O pároco representa juridicamente a paróquia e administra os bens que lhe pertencem: não obstante se ponha em destaque as funções de pastor do pároco quanto ao cuidado dos fiéis, também é expresso claramente que o pároco é quem deve exercer as funções de direção e administração da paróquia. O Código diz que o pároco representa a paróquia em todos os negócios jurídicos, de acordo com o direito, e deve cuidar que os bens da paróquia sejam administrados de acordo com os cân. 1281-1288 (cf. cân. 532). Prevê por isso, como motivo para um processo de destituição do ofício de pároco a má administração dos bens temporais com grave prejuízo da Igreja, sempre que não se possa dar outro remédio para esse mal (cf. cân. 1741, 5°).

Para a Igreja, administrar pode significar governar e também pode significar a gestão dos bens. Quanto à noção de administração, podemos nos valer de uma nota explicativa do Pontifício Conselho para os Textos Legislativos, que esclarece a disparidade de interpretações:

O termo “administração” tem um duplo valor semântico que não deve induzir a erro. Administrar, de fato, pode significar a função própria da autoridade eclesiástica – diversa função de legislar e de julgar – consistente em pôr atos de governo no respeito da lei. Ao lado desse significado, pertencente ao âmbito do poder de jurisdição, existe um outro de tipo econômico, que visa a conservar, fazer frutificar e melhorar um patrimônio. É bom ter presente que o Legislador eclesiástico usa o termo em ambos os sentidos; quando, por exemplo, regula o ato administrativo no Livro I está evidentemente fazendo referência ao primeiro conceito de administração; quando, ao contrário, estabelece no cân. 1279 a necessidade de que as pessoas jurídicas públicas tenham um administrador, usa o segundo sentido de administrar.

É importante ter presente esta distinção no momento de examinar o Livro V, e em particular o seu Título II sobre “a administração dos bens”, porque nele o Legislador usa em ambos os sentidos o termo “administração” nos confrontos dos bens eclesiásticos. Concretamente, quando o cân. 1273 qualifica o Romano Pontífice como administra-

dor supremo dos bens eclesiais, faz referência ao poder de jurisdição do Papa sobre a Igreja e, portanto, sobre os bens das pessoas jurídicas públicas destinadas aos fins próprios da Igreja, e não a uma função administrativa de tipo econômico baseada sobre poder de domínio dos bens⁵¹.

b) Os Conselhos Econômico e Pastoral da Paróquia: a legislação estabelece que existam conselhos para auxiliar o pároco no seu trabalho pastoral e no trabalho administrativo. Dispõe que, obrigatoriamente, haja um conselho econômico: “Em cada paróquia, deve haver o conselho econômico, que se rege pelo direito universal e pelas normas dadas pelo Bispo diocesano; nele os fiéis, escolhidos de acordo com essas normas, ajudem o pároco na administração dos bens da paróquia, salva a prescrição do cân. 532” (cân. 537).

Também dispõe que, a critério do Bispo diocesano, haja um conselho para a ação pastoral: “A juízo do Bispo diocesano, ouvido o conselho presbiteral, se for oportuno, deve ser constituído em cada paróquia o conselho pastoral, presidido pelo pároco, no qual os fiéis ajudem a promover a ação pastoral, juntamente com os que participam do cuidado pastoral em virtude do próprio ofício (cân. 536 § 1). O conselho pastoral tem somente voto consultivo e se rege pelas normas estatuídas pelo Bispo diocesano” (cân. 536 § 2).

Embora, no cânon correspondente, não se mencione explicitamente o caráter consultivo do Conselho econômico do mesmo modo como o Código faz no cânon do Conselho pastoral, deve-se ter por certo que a disposição é a mesma, pelo que outras instruções o dizem expressamente. Veja-se a respeito, a Instrução Interdicasterial acerca de algumas questões sobre a colaboração dos fiéis leigos no sagrado ministério dos sacerdotes *Ecclesiae de mysterio*, de 15 de agosto de 1997 (artigo 5):

§ 2. O conselho pastoral, diocesano e paroquial, e o conselho econômico paroquial, dos quais fazem parte também fiéis não-ordenados, gozam unicamente de voto consultivo e não podem, de modo algum, tornar-se organismos deliberativos. Podem ser eleitos para tais

51. Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS, “Nota Explicativa - A função da autoridade eclesial sobre os bens eclesiais 4”, in *Communicationes* 36 (2004), p. 24-32.

encargos somente os fiéis que possuam as qualidades requeridas pelas normas canônicas.

§ 3. É próprio do pároco presidir os conselhos paroquiais. Eis porque são inválidas e, portanto, nulas, as decisões deliberadas por um conselho paroquial reunido sem a presidência do pároco, ou contra ele.

§ 4. Todos os conselhos diocesanos podem exprimir validamente o próprio consentimento a um ato do Bispo somente nos casos em que esse consentimento é expressamente requerido pelo direito.

§ 5. Consideradas as realidades locais, os Ordinários podem servir-se de especiais grupos de estudo ou de peritos em questões particulares. Todavia, eles não podem constituir organismos paralelos ou de desautorização nem dos conselhos diocesanos, presbiteral e pastoral, nem dos conselhos paroquiais, regulados pelo direito universal da Igreja nos cân. 536, § 1 e 537. Se tais organismos surgiram no passado em base a costumes locais ou a circunstâncias particulares, empreguem-se os meios necessários para adequá-los à vigente legislação da Igreja⁵².

Sobre a responsabilidade do pároco em relação à administração dos bens da paróquia, também se esclarece que ele é o único administrador desses bens. Veja-se a respeito a Instrução *O presbítero, pastor e guia da comunidade paroquial*, da Congregação para o Clero: “No mesmo sentido, os sistemas de deliberação concernentes às questões econômicas da paróquia, salvo restando a norma de direito para a reta e honesta administração, não podem condicionar o papel pastoral do pároco, o qual é representante legal e administrador dos bens da paróquia”⁵³.

Por isso, pode-se concluir que, em definitiva, o conselho paroquial de assuntos econômicos não é um órgão que substitui ao pároco na administração dos bens da paróquia, nem pode ser considerado como um verdadeiro e próprio conselho de administração da

52. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO *et alii*, “Instrução interdicasterial *Ecclesiae de mysterio*, acerca de algumas questões sobre a colaboração dos fiéis leigos no sagrado ministério dos sacerdotes”, 15.08.1997, in *AAS* 89 (1997), p. 852-877.

53. Cf. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, “Instrução *Il presbítero, pastore e guida della comunità parroquiale* (04.08.2002)”, in *Il Regno – Documenti* 47 (2002), p. 26.

paróquia. Sua função é ajudar o pároco nas questões econômicas, tão delicadas como necessárias para o normal desenvolvimento da tarefa pastoral e apostólica da comunidade paroquial⁵⁴.

c) Obrigação de residência do pároco: via de regra o pároco tem obrigação de residir na casa paroquial junto da igreja; podendo, se houver causa justa, com a permissão do Ordinário local, ter a residência em outro lugar, principalmente numa casa comum para vários sacerdotes, contanto que se assegure exata e adequadamente o cumprimento das funções paroquiais (cf. cân. 533 § 1).

O pároco não pode permanecer ausente da paróquia. Porém, é lícito, a título de férias, ausentar-se anualmente da paróquia, no máximo por um mês contínuo ou intermitente, não calculados nesse tempo de férias os dias que o pároco dedica, uma vez por ano, aos exercícios espirituais; entretanto, para ausentar-se da paróquia por mais de uma semana, ele tem a obrigação de avisar o Ordinário local (cân. 533 § 2). Compete ao Bispo diocesano estabelecer normas com as quais, durante a ausência do pároco, se assegure o cuidado da paróquia por um sacerdote provido das devidas faculdades (cân. 533 § 3).

d) Obrigação do pároco quanto aos livros paroquiais: em cada paróquia, deve haver os livros paroquiais, isto é, o livro de batizados, de casamentos, de óbitos e outros de acordo com as prescrições da Conferência dos Bispos ou do Bispo diocesano; o pároco deve cuidar que esses livros sejam cuidadosamente escritos e diligentemente guardados (cân. 535 § 1). Também deve levar em conta o seu dever de cuidar do caráter sigiloso dos dados mantidos em arquivo quanto ao estado sacramental das pessoas, razão pela qual a Igreja não permite que os fichários e elencos sejam substituídos por arquivos digitais⁵⁵.

54. Cf. Antonio S. SÁNCHEZ-GIL, "Comentário ao cânon 537", in UNIVERSIDAD DE NAVARRA *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, 2002, p. 1293-1295.

55. Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS. *Sobre o uso dos sistemas informáticos web-based na gestão dos dados sacramentais (cân. 535 CIC)* (online), Cidade do Vaticano, 16 de dezembro de 2014. Disponível em: <<http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/codex-iuris-canonici.html>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018. (Prot. N.

e) Obrigação do pároco de assinar as certidões sobre o estado canônico dos fiéis: cada paróquia deve ter o próprio selo; as certidões que se dão a respeito do estado canônico dos fiéis, como também os atos que podem ter valor jurídico, sejam assinados pelo pároco ou por seu delegado e munidos com o selo da paróquia (cân. 535 § 3). É direito dos interessados receber, por si ou por procurador, cópia autêntica manuscrita ou fotostática dos documentos que, por sua natureza, são públicos e se referem ao seu próprio estado pessoal (cân. 487 § 2).

f) Os documentos relativos às paróquias: devem-se guardar com o máximo cuidado todos os documentos relativos à diocese e às paróquias (cân. 486 § 1). O Bispo diocesano deve cuidar que os atos e documentos dos arquivos, também das igrejas catedrais, colegiadas, paroquiais e outras existentes em seu território, sejam diligentemente conservados e se façam inventários ou catálogos, em duas cópias, uma das quais se conserve no respectivo arquivo e a outra no arquivo diocesano (cân. 491 § 1). A esse respeito, deve-se considerar um importante documento enviado aos bispos sobre a função pastoral dos arquivos eclesiásticos⁵⁶.

Conclusão

O Tríplice Múnus de Jesus Cristo, confiado à Igreja através dos sucessores dos apóstolos, ganha uma configuração bem determinada na legislação da Igreja, de modo especial, na figura daquele que ocupa o lugar de pastor do povo de Deus, a quem está confiada a missão de ensinar, santificar e pastorear a comunidade dos fiéis. Não seria

14661/2014).

56. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA OS BENS CULTURAIS DA IGREJA. “A função pastoral dos arquivos eclesiásticos (02.02.1997)”. In *Enchiridion vaticanum* 16 (1997), Bologna, p. 74-99. Nas orientações comuns das conferências episcopais, o documento, entre outras coisas, diz que é oportuno despertar nos párocos e em todos os responsáveis pelas pessoas jurídicas sujeitas ao Bispo diocesano a sensibilidade pelos arquivos de sua competência, a fim de que se empenhem na coleta do material, na sua sistematização e valorização, a ainda: solicitar o empenho do vigário forâneo a fim de que “os livros paroquiais sejam redigidos cuidadosamente e guardados no devido modo”.

possível concretizar o Tríplice Múnus da Igreja e dos pastores se a legislação não apresentasse de modo claro quais as competências diretas desse exercício do ministério. Por isso, no vínculo existente entre os pastores e os fiéis manifesta-se claramente o Tríplice Múnus do pároco, tanto de maneira geral como em obrigações precisas. Constituem, portanto, deveres que estão implicados na missão da Igreja, mas também implicados na relação de justiça entre os pastores e os mesmos fiéis.

Referências

- BENTO XVI. “Exortação apostólica pós-sinodal *Sacramentum Caritatis*”. In AAS 99 (2007), Città del Vaticano, p. 105-180.
- CAPPELLINI, E. “La “cura d’anime” del presbitero nel nuovo Codice”. In *La Scuola Cattolica* 112 (1984), Milano, p. 3-21.
- CHIAPPETTA, L. “Professione di Fede”. In _____. *Prontuário di Diritto Canônico e Concordatário*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1994, p. 1002-1004.
- COCCOPALMERIO, F. “Il concetto di parrocchia nel nuovo Codice di diritto canonico”. In *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989), Milano, p. 127-142.
- _____. *A paróquia – entre o Concílio Vaticano II e o Código de Direito Canônico*. Brasília: Ed. CNBB, 2013.
- _____. “Il parroco “pastor” della parrocchia”. In *Quaderni di diritto ecclesiastico* 6 (1993), Milano, p. 6-21.
- CONCÍLIO OECUMENICO VATICANO II. “De obligationibus parochorum”. In ACTA ET DOCUMENTA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II APPARANDO (Series II, Praeparatoria). Città del Vaticano: Typis polyglottis vaticanis, 1960-1994, pars I, n. 670-673. (vol. II).
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Dogmática *Lumen Gentium*”. In *Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. “Constituição *Sacrosanctum Concilium*”. In *Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- _____. “Decreto *Apostolicam Actuositatem*”. In *Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. “Decreto *Christus Dominus*”. In *Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. “Decreto *Presbyterorum Ordinis*”. In *Compêndio Vaticano II: Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO *et alii*. “Instrução interdicasterial *Ecclesiae de mysterio*, acerca de algumas questões sobre a colaboração dos fiéis leigos no sagrado ministério dos sacerdotes” (15.08.1997). In *AAS* 89 (1997), Città del Vaticano, p. 852-877.
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. “Carta Circular Il presbitero, maestro della Parola, ministro dei sacramenti e guida della comunità in vista del terzo millennio cristiano” (19.03.1999). In *Il Regno – Documenti* 44 (1999), Bologna, p. 538-550.
- _____. *Diretório Geral para a Catequese*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. “Instrução Il presbítero, pastore e guida della comunità parroquiale” (04.08.2002). In *Il Regno – Documenti* 47 (2002), Bologna, p. 679-698.
- ECHEVERRÍA, L. “Comentário ao can. 833”. In *CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- FRANCISCO. *Carta Apostólica em forma de motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus, sobre a reforma do processo canônico para as causas de declaração de nulidade do matrimônio no Código de Direito Canônico - Regras de procedimento ao tratar das causas de nulidade matrimonial*. São Paulo: Loyola, 2015.
- _____. *Motu Proprio De concordantia inter Codices* (31.05.2016) (online), 2016. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160531_de-concordia-inter-codices.html>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018.
- HORTAL, J. “Comentário aos cânones 767 e 863”. In *CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO*, Trad. Oficial da CNBB com notas e

- comentários de Jesus Hortal. São Paulo: Loyola, 2001.
- JOÃO PAULO II. “Carta Apostólica sob a forma de *motu proprio Misericordia Dei* sobre alguns aspectos da celebração do sacramento da penitência” (07.04.2002). In AAS 94 (2002), Città del Vaticano, p. 452-459.
- KREUTZ, I. J. *A paróquia: lugar privilegiado da pastoral da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1989.
- NEVES, R. A. *O munus docendi do pároco e suas consequências no sacramento da confissão*. Roma: PUL, 2003.
- PONTIFICAL Romano. São Paulo: Paulus, 2004.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA OS BENS CULTURAIS DA IGREJA. “A função pastoral dos arquivos eclesiásticos” (02.02.1997). In *Enchiridion vaticanum* 16 (1997), Bologna, p. 74-99.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS LEGISLATIVOS (20.06.1987). In AAS 79 (1987), Città del Vaticano, p. 1282-1283.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS. “Nota Explicativa - A função da autoridade eclesiástica sobre os bens eclesiásticos”. In *Communicationes*, 36 (2004), Città del Vaticano, p. 24-32.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS TEXTOS LEGISLATIVOS. *Sobre o uso dos sistemas informáticos web-based na gestão dos dados sacramentais (cân. 535 CIC) (online)*, Cidade do Vaticano, 16 de dezembro de 2014. Disponível em: <<http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/codex-iuris-canonicali.html>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018. (Prot. N. 14661/2014).
- SÁNCHEZ-GIL, Antonio S. “Comentário ao cânon 537”. In UNIVERSIDAD DE NAVARRA. *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*. Pamplona: EUNSA, 2002. (Volumen II/2).
- “TEXTO da legislação complementar ao código de direito canônico emanada pela CNBB”. In CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Trad. Oficial da CNBB com notas e comentários de Jesus Hortal. São Paulo: Loyola, 2001.
- TREVISAN, G. “Commento a un canone: Il parroco prende possesso

o prende servizio? (c. 527)". In *Quaderni di diritto ecclesiastico* 3 (1990), Milano, p. 276-281.

VIANA, A. "El parroco, pastor propio de la parroquia". In *Ius Canonicum* 58 (1989), Navarra, p. 472-475.

A formação sacerdotal à luz do Tríplice Múnus de Cristo

Leandro dos Santos¹

Resumo: O ministério sacerdotal é de suma importância para a vida e a missão da Igreja. Por isso, uma formação séria e eficiente dos futuros presbíteros é fundamental para a promoção da vida e da missão da Igreja. Em tempos em que presenciamos graves crises na Igreja, surge também uma necessária preocupação de renovar a formação sacerdotal e a disciplina do clero. O presente texto apresenta como o conhecimento teórico e, sobretudo, a prática do *Tríplice Múnus* pode colaborar para que o trabalho da formação dos futuros presbíteros construa um caminho formativo que percorra as diversas etapas da vida do sacerdote. A formação sacerdotal à luz do múnus de ensinar, santificar e governar desenvolve um programa de aprendizagem, mas também de conscientização acerca das motivações da vocação, das etapas formativas e do exercício do ministério sacerdotal.

Palavras-chave: Ensinar; santificar; governar; discipulado; configuração.

Abstract: The Priestly Ministry is of primary importance for the life and mission of the Church. Therefore, a well-constructed and vigorous formation of the future

1. Mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pós-graduado *lato sensu* Formadores de Seminários e Casas de Formação pela Faculdade Dehoniana de Taubaté/SP, Graduado em Teologia pela Faculdade Dehoniana de Taubaté/SP e Graduado em Filosofia pela Universidade de Taubaté- SP (UNITAU). Presbítero da Diocese de Taubaté.

priests is fundamental to the promotion of the life and mission of the Church. At present, we experience many serious crises in the Church that require a new dedication to renewing the priestly formation and discipline of the clergy. The present text describes how theoretical knowledge and above all the practice of 'Threefold Mission' can contribute to a formation of future priests that builds a formative path through the various stages of the priestly life. Priestly formation in the light of the mission to teach, sanctify and govern encompasses a program of learning. But this formation also highlights awareness of the motivations of the vocation, of the formative stages and of the exercises of priestly ministry.

Keywords: Teaching; sanctifying; governing; discipleship; setting.

Introdução

A partir das novas instruções da *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, temos uma exigência da Igreja proposta para aqueles que desejam fazer um caminho de formação rumo ao ministério sacerdotal². O Papa Francisco recordou esse documento: “trata-se de conservar e desenvolver as vocações, para que produzam frutos maduros. Elas constituem um ‘diamante bruto’, que deve ser trabalhado com habilidade, respeito pela consciência das pessoas e paciência, para que resplandeçam no meio do Povo de Deus”³.

Uma das características distintas e dos conteúdos fundamentais que o presente documento apresenta é justamente a compreensão de que as etapas da formação - filosofia e teologia - sejam compreendidas como um caminho de discipulado e configuração com a pessoa de Cristo. Para a etapa da filosofia, o tempo do discipulado, tal como acontece com todo discípulo, o formando deve desenvolver atividades e atitudes que são próprias do discípulo: ouvir e deixar-se conduzir pelo mestre. Já o tempo da teologia, define-se como a etapa

2. O uso do termo “formação sacerdotal” segue a compreensão adotada em diversos documentos eclesiais para se referir à formação dos presbíteros (sacerdócio ministerial). O leitor deve ler o texto com atenção para perceber quando o termo sacerdote/sacerdotal estiver se referindo à “identidade pessoal” e quando estiver se referindo à “condição vivencial” ministerial ou batismal dos ordenados. Embora o termo sacerdotal em muitos sentidos também cabe aos leigos e religiosos, o texto não pretende discutir a formação para a vivência do sacerdócio batismal dos religiosos e leigos.
3. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *O Dom da Vocação Presbiteral: Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 2017, n. 1.

da configuração com Cristo-Cabeça. “O discipulado e a configuração a Cristo, obviamente, acompanham toda a vida; por isso, o que se entende por etapa do discipulado e etapa de configuração é a especial atenção dedicada em dois momentos da formação inicial à compreensão de que se é discípulo e à necessidade de entender o chamado ao ministério e à vida sacerdotal como uma contínua configuração a Cristo”⁴.

É nesse sentido que consideramos que desenvolver uma formação inicial e permanente dos futuros presbíteros, a partir do exercício do “*tria munera*”, ou seja, dos ofícios de ensinar, santificar e governar, e aplicá-lo já no trabalho formativo, poderá colaborar para que formemos verdadeiros discípulos e missionários configurados com o Cristo mestre, sacerdote e rei-pastor.

Neles, a educação dos alunos deve tender a que, a exemplo de Nosso Senhor Jesus Cristo, mestre, sacerdote e pastor, se formem verdadeiramente pastores de almas. Preparem-se, pois, para o ministério da palavra: para que a palavra de Deus revelada seja por eles cada vez melhor entendida, a possuam pela meditação e a manifestem por palavras e costumes. Preparem-se para o ministério do culto e santificação: para que, pela oração e exercício das sagradas funções litúrgicas, exerçam a obra da salvação através do sacrifício eucarístico e dos sacramentos. Preparem-se para o ministério de pastores: para que saibam representar aos homens Cristo que não ‘veio para ser servido, mas para servir e dar a Sua vida pela redenção de muitos’ (Mc 10, 45; Jo 13, 12-17) e para que, feitos escravos de todos, ganhem a muitos (1 Cor 9, 19)⁵.

A missão de ensinar, santificar e governar é realizada pelo sacerdote por meio da graça sacramental na qual ele foi investido pelo sacramento da Ordem. Para entender o que significa agir *in persona Christi Capitis* – na pessoa de Cristo Cabeça – por parte do sacerdote e para compreender inclusive quais consequências derivam da tarefa de representar o Senhor, especialmente no exercício destes três ofícios, antes de tudo é preciso esclarecer o que se entende por “representação”. Quem define o sentido teológico e espiritual desse termo é o Papa Emérito Bento XVI:

4. *Idem*, n. 5.

5. OT 4.

O sacerdote representa Cristo. O que quer dizer, o que significa ‘representar’ alguém? Na linguagem comum, quer dizer – geralmente – receber uma delegação de uma pessoa para estar presente no seu lugar, falar e agir no seu lugar, porque quem é representado está ausente da ação concreta. Perguntamo-nos: o sacerdote representa o Senhor do mesmo modo? A resposta é não, porque na Igreja Cristo nunca está ausente, a Igreja é o seu corpo vivo e a Cabeça da Igreja é Ele, presente e em ação nela. Cristo nunca está ausente, aliás está presente de um modo totalmente livre dos limites de espaço e tempo, graças ao evento da Ressurreição⁶.

O sacerdote age *in persona Christi Capitis*, em representação do Senhor. Nunca age em nome de um ausente, mas na própria Pessoa de Cristo Ressuscitado, que se torna presente com a sua ação realmente eficaz. A ação de Cristo se realiza no sacerdote a fim de que ele possa exercer o poder de abençoar, santificar e consagrar. Assim, o Senhor torna presente a sua própria ação na pessoa que realiza tais gestos sacramentais.

Durante o processo formativo, o formando deverá identificar-se com o Mestre através de suas palavras, gestos e ações. O futuro presbítero deverá realizar um processo de conhecimento e identificação com a missão de Cristo, para que possa “representá-lo” mediante a missão de ensinar, santificar e governar.

Pastor da comunidade – à imagem de Cristo, Bom Pastor, que oferece a sua vida por toda a Igreja –, o sacerdote existe e vive para ela; por ela reza, estuda, trabalha e se sacrifica; por ela está disposto a dar a vida, amando-a como Cristo, dirigindo para ela todo o seu amor e a sua estima, prodigando-se com todas as forças e sem limites de tempo por torná-la, à imagem da Igreja esposa de Cristo, cada vez mais bela e digna da complacência do Pai e do amor do Espírito Santo⁷.

O Cristo ressuscitado continua agindo concretamente em sua Igreja por intermédio de seus ministros. Por isso, a formação daqueles que vão receber esse serviço é tão séria e exigente, pois deverão en-

6. BENTO XVI, “A essência do sacerdócio”, in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 47.

7. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 8.

sinar e despertar a fé, reunir o povo e criar a presença da verdade de Cristo que guia e santifica.

O presente texto quer ser uma resposta àquilo que consideramos indispensável: a formação sacerdotal à luz do *Tria Munera* possibilitará ao futuro sacerdote compreender concretamente qual é a sua missão e em que consiste a natureza e o exercício do futuro ministério que pretende assumir.

1. O processo de formação sacerdotal e a missão de ensinar

Na atualidade, torna-se urgente a dimensão educativa/formativa dos futuros presbíteros para que estes possam exercer a missão de ensinar. Para que isso se realize de maneira eficaz, é de suma importância que estes sejam conscientizados dessa urgência. Na atual sociedade, verifica-se uma dúvida que impera sobre as escolhas que devemos fazer ao longo da vida. São muitas as interrogações que hoje afligem a sociedade, especialmente, a juventude. Isso significa que os jovens que chegam hoje nas casas de formação trazem também muitas dúvidas, debilidades, questionamentos sobre o mundo, de onde vieram e para onde vão, como fazer o bem, como viver nesse tempo, quais são os valores fundamentais que devem reger a sociedade hoje.

Através dos estudos acadêmicos, os futuros presbíteros poderão constatar as mais variadas respostas a todas essas perguntas. O estudo da filosofia, por exemplo, deve ajudar a questionar e aprofundar sobre temas que hoje merecem ser investigados. “Para ser eficaz credível, é importante que o presbítero – na perspectiva da fé e do seu ministério – conheça, com um sentido crítico construtivo, as ideologias, a linguagem, os laços culturais, as tipologias difundidas pelos meios de comunicação e que, em grande parte, condicionam as mentalidades”⁸.

O estudo da filosofia e da teologia deve iluminar as ideologias que se contrapõem aos valores fundamentais da pessoa humana e do fiel cristão. Ideologias que surgem e desaparecem cotidianamente, criando confusão sobre as decisões fundamentais a serem feitas pelo homem. “É da própria natureza do ministério ordenado que a formação intelectual encontre sua específica justificação e manifeste a sua

8. *Idem*, n. 63.

urgência face aos enormes e complexos desafios que se antepõem à missão evangelizadora da Igreja”⁹.

No evangelho vemos explicitamente a ação de Jesus que, diante de uma multidão confusa e perdida, tem compaixão, pois estavam vivendo como ovelhas sem pastor (cf. Mc 6, 34). De modo semelhante, no processo formativo a pessoa do formador é indispensável na vida dos formandos. O Senhor percebeu que aquela multidão vinha de diversos lugares e possuía uma diversidade de correntes e opiniões, pois já não sabiam qual era o verdadeiro sentido das Escrituras, qual era a vontade de Deus. “A condição de vida cristã e presbiteral dos formadores seja exemplo positivamente inspirador aos candidatos ao presbiterado. Tenham consciência de que não preparam presbíteros para um ou outro movimento determinado, mas para a Igreja”¹⁰.

Dentro do processo formativo é relevante o período de discernimento, sobretudo para deixar-se interpelar pela Palavra de Deus. “Esta é a função *in persona Christi* do sacerdote: tornar presente, na confusão e na desorientação dos nossos tempos, a luz da palavra de Deus, a luz que é o próprio Cristo neste nosso mundo”¹¹.

Durante o tempo de formação é necessário que o formando aprenda que o sacerdote não ensina suas próprias ideias, uma filosofia inventada ou ideias e argumentos pessoais que mais lhe aprazem. O futuro presbítero precisa aprender desde o início que ele não fala de si mesmo, não fala por si mesmo, não procura admiradores ou pertencer a um partido próprio, mas ensinar em nome de Cristo, que é a verdade.

Nesse sentido, o ambiente formativo precisa ser o lugar onde os futuros presbíteros aprendam a tarefa e a arte de ensinar em nome de Cristo: ensinar a Palavra de Deus seja pela pregação, seja pela vida (conduta). Para isso, a formação e a edificação do caráter e da personalidade devem ter sempre Cristo como referência, seja no modo de ensinar, seja na maneira de viver e proceder.

Esta motivação ‘pastoral’ da formação intelectual confirma quanto se

9. CNBB, Doc. 93, n. 312.

10. *Idem*, n. 350.

11. BENTO XVI, “A missão de ensinar”, in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 113.

disse já sobre a unidade do processo educativo, nas suas diferentes dimensões. A obrigação do estudo, que preenche uma grande parte da vida de quem se prepara para o sacerdócio, não constitui de modo algum uma componente exterior e secundária do crescimento humano, cristão, espiritual e vocacional: na realidade, por meio do estudo, particularmente da teologia, o futuro sacerdote adere à palavra de Deus, cresce na sua vida espiritual e dispõe-se a desempenhar o seu ministério pastoral¹².

O próprio Cristo oferece o critério formativo para bem exercer o múnus de ensinar: “A minha doutrina não é minha” (Jo 7,16). Cristo não se propõe a si mesmo, mas, como Filho, é a voz, a Palavra do Pai. A formação presbiteral é o caminho de configuração com Cristo e nesse caminho todos somos comprometidos. O futuro presbítero deve aprender a ensinar segundo o ensinamento do Senhor e saber que o que ele diz não é doutrina sua. Também precisa superar a tendência de querer difundir suas próprias ideias ou aquilo que lhe pareça mais conveniente, que mais lhe agrade. O ensino da Igreja por parte de seus presbíteros deve traduzir aquilo que o próprio Cristo traz no seu coração, que deseja fazer-se chegar até os confins da Terra.

Por outro lado, deixar de pregar suas próprias ideias não significa que o presbítero seja alguém neutro, apenas um mensageiro de uma mensagem da qual ele próprio não se apropria. O período da formação é tempo para que o formando desenvolva o espírito crítico e a competência em assimilar bem o conteúdo da doutrina, tendo sempre como referencial “Cristo”. Ele é o modelo: “Por mim mesmo, nada posso fazer; conforme ouço, assim julgo; e o meu julgamento é justo, porque não busco agradar a meu próprio desejo, mas satisfazer a vontade do Pai que me enviou” (Jo 5, 30).

O aprendizado do múnus de ensinar deve inserir-se no processo formativo de maneira sistemática e integral, a fim de que o formando se torne capaz de viver e anunciar a Palavra de Cristo, a fé da Igreja e não as próprias ideias. Ele deve dizer também: eu não vivo por mim e para mim, mas vivo com Cristo e para Cristo e, portanto, tudo aquilo que Cristo fez e ensinou se torna também a minha ação e a minha palavra, sempre consciente de que a palavra não é minha.

12. PDV 51.

“Na celebração dos sacramentos, a Igreja transmite a sua memória, particularmente com a profissão de fé. Nesta, não se trata tanto de prestar assentimento a um conjunto de verdades abstratas, como, sobretudo fazer a vida toda entrar na comunhão plena com o Deus Vivo”¹³.

O processo de configuração a Cristo capacita o formando para anunciar em nome dele e representá-lo na sua Igreja e no mundo. O *munus docendi* forma servidores e ministros da Palavra, distribuidores daquilo que não lhes pertence por origem, mas do qual se torna assimilador e dispensador.

A consciência de que a missão de ensinar torna-nos servos também nos lembra de que, como servos, precisamos desse mesmo alimento de que distribuímos. Nesse sentido, o tempo da formação dos futuros presbíteros deve ser o tempo da sustentação e do fortalecimento dos futuros servidores. “A consciência da própria missão de anunciador do Evangelho, como instrumento de Cristo e do Espírito Santo, deverá pastoralmente concretizar-se de modo que o presbítero cada vez mais possa vivificar, à luz da Palavra de Deus, as diversas situações e os diversos ambientes nos quais ele desenvolve o seu ministério”¹⁴. É nesse tempo da formação que se aprenderá a interiorizar-se para viver com profundidade o caminho espiritual pessoal, de forma que quando vier a exercer o ministério esteja em profunda e interior comunhão com o próprio Cristo. “Ao mesmo tempo, o Seminário deverá oferecer formação intelectual séria e profunda, no campo da filosofia, das ciências humanas, e especialmente da teologia e da missiologia, a fim de que o futuro sacerdote aprenda a anunciar a fé em toda a sua integridade, fiel ao Magistério da Igreja, com atenção crítica atento ao contexto cultural de nosso tempo e às grandes correntes de pensamento e de conduta que deverá evangelizar”¹⁵. Assim, a vida sacerdotal será vivida com coerência naquilo que prega e, ao mesmo tempo, no que procura viver. Por isso, o ministério do formador é indispensável no processo de formação dos futuros presbíteros, pois

13. FRANCISCO, *Carta Encíclica “Lumen Fidei” do Sumo Pontífice Francisco sobre a Fé*, 2013, n. 45.

14. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 60.

15. DAp 322.

é ele que deve garantir essa coerência de vida daquilo que se vive e ensina.

O processo formativo é integral, sistemático e exige, tanto do formando quanto do formador, ousadia e coragem para não se deixar intimidar diante dos questionamentos que vem de fora, sobretudo, quando a verdade de Cristo é colocada à prova. É preciso formar-se para a dimensão profética, em que somos chamados a anunciar mesmo quando somos questionados e até desacreditados.

Durante o tempo de formação presbiteral, o futuro presbítero precisa aprender a ensinar na pregação da Palavra, pela prática da homilia, tanto nas solenidades como nos dias feriais, na formação catequética, nas escolas, nos ambientes acadêmicos e, sobretudo, por meio da própria vida, em que o sacerdote é chamado a ser sempre o “mestre” que ensina, testemunhando que encontrou a Verdade, deixou-se transformar por ela e dela está a serviço, porque “os fiéis têm direito à competência, clareza e profundidade daqueles que assumem a responsabilidade de mestres na fé, no desempenho do ministério presbiteral”¹⁶.

A missão de ensinar não é uma teoria. Estamos a serviço de uma Verdade que encontramos, pela qual nos deixamos transformar e, ao mesmo tempo, somos ungidos e enviados para anunciá-la. “Certamente, nem tudo depende de tais meios ou das capacidades humanas, já que a graça divina pode conseguir o seu efeito independentemente da obra dos homens. Mas, no plano de Deus, a pregação da Palavra é, normalmente, o canal privilegiado para a transmissão da fé e para a missão evangelizadora”¹⁷.

Ninguém pode escolher o ministério ordenado por si mesmo, nem buscá-lo a fim de garantir uma segurança econômica/social estável para a vida. “O sacerdócio é resposta ao chamamento do Senhor, à sua vontade, para se tornar anunciadores não de uma verdade pessoal, mas da sua verdade”¹⁸.

Os formandos necessitam aprender, desde o início do tempo

16. PDV 51.

17. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 66.

18. BENTO XVI, “A missão de ensinar”, in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 115.

de formação, que o ministério é sempre para o outro, não um bem para si mesmo, mas sempre em benefício do outro. Nesse sentido, o Papa Francisco tem insistido, em seus discursos dirigidos ao clero, que é necessário superar a tendência ao carreirismo, que obscurece o verdadeiro sentido do ministério sacerdotal, ou seja, de que somos anunciadores não de uma verdade pessoal, mas da verdade de Cristo que renova o mundo.

Para que os futuros presbíteros desempenhem com eficiência seu ministério, sobretudo no que tange à missão de ensinar, é necessário capacitá-los. O ensino da Sagrada Escritura, os escritos dos Padres e dos Doutores da Igreja e o Catecismo da Igreja Católica são pontos de referência imprescindíveis no exercício do *munus docendi*, tão essencial para a conversão, o caminho de fé e a salvação dos homens.

Portanto, podemos afirmar que “a Verdade que não é simplesmente um conceito ou um conjunto de ideias a transmitir e assimilar, mas que é a Pessoa de Cristo, com a qual, pela qual e na qual viver e assim, necessariamente, nasce também a atualidade e a compreensão do anúncio”¹⁹. Essa verdade se realizou plenamente em Jesus Cristo. Por ela somos consagrados a fim de nos tornarmos seus anunciadores e servidores. O tempo da formação é oportuno para nos prepararmos para exercer bem essa missão.

Para exercer a missão de ensinar, o formando precisa obter algumas características que são indispensáveis para colocar-se a serviço. Simplicidade, fidelidade e proximidade são características essenciais da sua pregação, transparência da sua fé e da sua santidade. O futuro presbítero deve obter a consciência de que o serviço de ensinar na Igreja é garantir a muitos aquela segurança do rebanho que ouve a voz do Pastor e segue em sua direção.

2. O processo de formação sacerdotal e a missão de santificar

Durante o tempo da formação, o formando aprende que pela ordenação sacerdotal ele será revestido da graça e, ao mesmo tempo, da tarefa de santificar as pessoas.

19. *Idem*, p. 116.

O sacerdote é escolhido, consagrado e enviado para atualizar eficazmente esta missão eterna de Cristo, de quem se torna autêntico representante e mensageiro. Não se trata de uma simples função de representação extrínseca, mas constitui um verdadeiro instrumento de transmissão da graça da Redenção: ‘Quem vos ouve a mim ouve, quem vos despreza a mim despreza, e quem me despreza, despreza Aquele que me enviou’ (Lc 10, 16)²⁰.

Esse serviço se realiza, sobretudo, mediante os sacramentos e o culto da Igreja. “Agindo *in persona Christi Capitis*, o sacerdote torna-se o ministro das ações salvíficas essenciais, transmite as verdades necessárias à salvação e apascenta o Povo de Deus, conduzindo-o rumo à santidade”²¹.

Santo é uma qualidade específica do ser de Deus. Uma verdade absoluta que está para além de tudo que podemos determinar. Uma verdade que nos supera, pois está dotada de amor, bondade e beleza, luz pura. “Portanto, santificar uma pessoa significa colocá-la em contato com Deus, com este seu ser luz, verdade, amor puro. É óbvio que este contato transforma a pessoa”²².

Na compreensão do Antigo Testamento, era quase uma convicção de que ninguém poderia ver Deus sem morrer imediatamente. Deus trazia em si uma verdade e uma luz que era excessiva! Para o homem ao tocar esta realidade seria impossível sobreviver. Mas também era consciente que o contato mínimo com Deus era necessário. Pois viver sem Deus era impossível. Foi então que, a partir dessa necessidade, surgiu a questão: o homem pode entrar em contato com Deus sem morrer pela grandeza de sua presença? Para isso, podemos dizer que o próprio Deus cria essa possibilidade, sobretudo porque nos torna semelhantes a Ele.

Aqui se encontra a tarefa do sacerdote de “santificar”. Nenhum homem por si mesmo, a partir da sua própria força, pode pôr o outro em contato com Deus. Com isso, constatamos a essência da graça sacerdotal que é sempre dom e tarefa.

20. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 8.

21. *Idem*, n. 9.

22. BENTO XVI, “A missão de ensinar”, in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 118.

Pode-se, portanto, dizer que a configuração a Cristo, mediante a consagração sacramental, define o sacerdote no seio do Povo de Deus, fazendo-o participar a seu modo no poder santificador, de magistério e pastoral do próprio Jesus Cristo, Cabeça e Pastor da Igreja. O sacerdote, tornando-se mais parecido com Cristo, torna-se – graças a Ele, não a si mesmo – colaborador da salvação dos irmãos: não é mais ele que vive e existe, mas Cristo nele (cf. Gl 2,20)²³.

O ministério da santificação deverá ser compreendido e aprendido ainda durante o período da formação, sobretudo na etapa da teologia. O futuro presbítero deve tornar-se um anunciador da palavra de Deus, na qual a sua luz vem ao nosso encontro.

É fundamental que, durante os anos de formação, os seminaristas sejam autênticos discípulos, chegando a realizar verdadeiro encontro pessoal com Jesus Cristo na oração com a Palavra, para que estabeleçam com Ele relações de amizade e amor, assegurando um autêntico processo de iniciação espiritual. A espiritualidade que se promove deverá corresponder à identidade da própria vocação, seja diocesana ou religiosa²⁴.

A missão de santificar se manifesta de modo particular na celebração dos Sacramentos. “A imersão no Mistério pascal de morte e ressurreição de Cristo verifica-se no Batismo, é revigorada na Confirmação e na Reconciliação, é alimentada pela Eucaristia, Sacramento que edifica a Igreja como Povo de Deus, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo”²⁵.

Na Igreja é o próprio Cristo quem santifica e quem nos leva para Deus. Ele nos atrai e nos insere no seu mistério de amor. Mas sua atitude se manifesta, sobretudo, na misericórdia que Ele exerce diante daqueles que são chamados a “permanecer” com Ele (cf. Mc 3, 14) e que desejam exercer o serviço que ele exerceu, a fim de conduzir os homens a Deus. “A identidade do sacerdote deriva, portanto, da participação específica no Sacerdócio de Cristo, pelo qual o ordenado

23. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 8.

24. DAp 319.

25. PG 32.

se torna, na Igreja e para a Igreja, imagem real, viva e transparente de Cristo Sacerdote, ‘uma representação sacramental de Cristo Cabeça e Pastor’”²⁶.

Mediante o Sacramento da Ordem, não obstante a pobreza humana, o sacerdote presbítero participa do próprio Sacerdócio de Cristo. Por isso, é ministro desta santificação, dispensador dos seus mistérios, “ponte” do encontro com Ele, da sua mediação entre Deus e os homens, e entre os homens e Deus.

Nas últimas décadas, procurou-se ressaltar a dimensão do anúncio como relevante ao ministério sacerdotal. Contudo, tal ênfase provocou certo desligamento do ministério da santificação. Isso muito influenciou no trabalho da formação dos futuros presbíteros, salientando mais a dimensão pastoral e intelectual. Porém, é certo que a dimensão sacramental é um instrumento eficaz de evangelização e de pastoral. Jesus procurava pregar a vinda do Reino de Deus, mas também o inseria de maneira real e concreta por meio dos sinais e dos milagres que o acompanhavam. Por isso, anúncio e ação de Jesus se tornam uma realidade concreta de sua própria pessoa. “Os fiéis precisam ser encorajados por seus pastores, a fim de que não tenham medo de anunciar a fé com franqueza, tanto mais quanto quem evangeliza experimenta que o próprio ato missionário é fonte de renovação pessoal. De fato, a missão renova a Igreja, revigora a sua fé e identidade, dá-lhe novo entusiasmo e novas motivações. *É dando a fé que ela se fortalece!*”²⁷.

No processo de formação do futuro presbítero, o formando precisa crescer na consciência de que será ordenado para exercer a missão de Cristo, representá-lo eficaz e concretamente, mediante a Palavra e os Sacramentos, tornando-se ministro da santificação. Por isso, o seminarista “aprenda que a santificação ocorre no cotidiano, pelo modo como se dedica aos estudos, às tarefas do dia a dia, ao empenho pastoral e à convivência fraterna na casa de formação”²⁸.

É indispensável que a formação sacerdotal nos seminários contribua para que os futuros presbíteros reconheçam a importância dos

26. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 2.

27. *Idem*, n. 21.

28. CNBB, Doc. 93, n. 284.

Sacramentos, mas é igualmente necessário que haja um trabalho formativo sério na dimensão humano-afetiva que aprimore a disponibilidade e a generosidade daqueles que deverão transmitir aos irmãos os tesouros da graça que Deus depositou em suas mãos, a fim de serem fiéis guardiães e administradores. Nesse sentido, a formação humana do futuro sacerdote é imprescindível para garantir a eficácia do futuro ministério.

Por meio duma formação bem ordenada, cultive-se também nos alunos a devida maturidade humana, comprovada principalmente por uma certa estabilidade de ânimo, pela capacidade de tomar decisões ponderadas, e por um juízo reto sobre os homens e os acontecimentos. Habituem-se os alunos a dominar o próprio temperamento, formem-se na fortaleza de espírito e aprendam a estimar aquelas virtudes que são tidas em maior conta diante dos homens e recomendam o ministro de Cristo, como são a sinceridade, a preocupação constante da justiça, a fidelidade às promessas, a urbanidade no trato, a modéstia e caridade no falar²⁹.

O primeiro dever da missão da Igreja está no culto que ela realiza, sobretudo nos Sacramentos. Pelos Sacramentos Deus vem ao encontro dos homens, age neles pela graça e os conduz para si na eternidade. Ele o faz por meio de realidades concretas. Por isso, chama alguns para exercerem o serviço de santificar e, assim, tornarem-se instrumentos dele.

É necessário que cada sacerdote se recorde que na sua missão o anúncio missionário, o culto e os sacramentos nunca estão separados, e promova uma pastoral sacramental sadia, para formar o Povo de Deus e para o ajudar a viver plenamente a Liturgia, o culto da Igreja e os Sacramentos como dons gratuitos de Deus, gestos livres e eficazes da sua ação de salvação³⁰.

Os futuros presbíteros devem desenvolver no seu processo formativo uma disposição para a humildade e a generosidade, a fim de exercerem com solicitude esse serviço. Indispensável é o ministério

29. OT 1.

30. BENTO XVI, "A missão de ensinar", in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 117.

dos formadores, sobretudo pelo ensino, exemplo e testemunho convicto de que a própria missão do sacerdote é fazer com que todos os homens, unidos a Cristo, possam oferecer-se a Deus como hóstia viva e santa do seu agrado (cf. Rm 12, 1).

O ambiente do seminário deve proporcionar aos formandos uma experiência verdadeira de alegria e amor para com a liturgia e o culto. “A presença de Cristo no hoje da Igreja se expressa, junto com a Palavra, nos gestos salvíficos dos Sacramentos e no culto litúrgico. O futuro presbítero, que será o principal animador e servidor da celebração litúrgica, desde o início do seminário, tenha uma participação consciente e ativa na Liturgia”³¹. É no tempo de formação no seminário que o formando aprende a participar com frequência do Sacramento da Reconciliação, experimentando constantemente a presença da Misericórdia Divina e também aprende a celebrar e viver com intensidade a Eucaristia, que está no coração da tarefa de santificar.

O futuro sacerdote está chamado a ser ministro deste grande Mistério, no Sacramento e na vida. Porém, a eficácia sacramental não está na situação existencial do sacerdote. O Sacramento é válido independentemente do proceder da vida moral do padre. Tudo isso para salvaguardar os fiéis.

Se o presbítero empresta a Cristo, Sumo e Eterno Sacerdote, a inteligência, a vontade, a voz e as mãos para, mediante o seu ministério, poder oferecer ao Pai o sacrifício sacramental da redenção, deverá fazer próprias as disposições do Mestre e viver, como Ele, sendo dom para os seus irmãos. Deverá, por isso, aprender a unir-se intimamente à oferta, colocando sobre o altar do sacrifício toda a sua vida como sinal manifestativo do amor gratuito e preveniente de Deus³².

Porém, isso nada diminui nem dispensa os sacerdotes e os futuros sacerdotes a viverem de tal modo a sua vida, conformando-a cada dia a um coração totalmente sacerdotal. Assim, o sacerdote santifica e é santificado. Ressalta-se também a importância do formador dentro desse processo espiritual dos futuros presbíteros.

31. CNBB, Doc. 93, n. 288.

32. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 66.

A dimensão espiritual requer do formador uma presença formativa densa de alegre testemunho de vida em Deus e, também, uma atuação pedagógica específica. A principal tarefa dos formadores na estimulação e direção do crescimento espiritual consiste em empenhar-se para que o formando seja realmente um homem de fé. Recordar e testemunhar ao formando que um dos aspectos mais centrais da missão do presbítero é o de ser educador para a oração. Garantir que, no ritmo do cotidiano da casa de formação, haja o clima necessário para o crescimento espiritual com o suceder das oportunidades de oração profunda, de partilha espiritual, de desertos fecundos, de silêncio diante do Pai. Cuidar para que os formandos tenham momentos de qualidade na formação espiritual³³.

O formador será sempre a referência para que os formandos possam assimilar aquilo que é primordial na vida e no exercício do ministério sacerdotal, superando, a cada dia, as suas próprias fragilidades e apoiando-se na graça que lhe foi confiada pela sagrada ordenação, a fim de que possa exercer seu ministério em favor daqueles que aspiram o mesmo dom.

3. O processo de formação sacerdotal e a missão de governar

O *munus regendi* consiste em confirmar a missão do sacerdote ordenado de governar, de guiar, com a autoridade de Cristo a porção do povo que Deus lhe confiou. Não é poder humano, mas o poder do próprio Cristo confiado àquele que será seu servidor. “Toda autoridade deve ser exercida, efetivamente, em espírito de serviço, como *amoris officium* e dedicação desinteressada pelo bem do rebanho (cf. Jo 10, 11; 13, 14)”³⁴.

Na atual pós-modernidade, exercer esse serviço na Igreja se torna cada vez mais exigente, pois os riscos da influência secularizada da sociedade atual é uma realidade. Por isso, o tempo de formação será primordial para ajudar os futuros presbíteros a responderem a se-

33. CNBB, Doc. 93, n. 297.

34. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 66.

guinte pergunta: O que é autoridade? Uma pergunta a não somente ser respondida, mas compreendida à luz do evangelho.

O conceito de autoridade está demasiadamente sob suspeita e desconsideração. O ambiente de corrupção e o descrédito das instâncias superiores põem em questionamento o sentido real de autoridade. “O olhar sobre os regimes que, no século passado, semearam terror e morte, recorda com vigor que a autoridade, em qualquer âmbito, quando é exercida sem uma referência ao Transcendente, se prescindir da Autoridade suprema, que é Deus, acaba inevitavelmente por se voltar contra o homem”³⁵.

A autoridade deve ser sempre um meio que faça crescer a pessoa e reconheça a sua dignidade. Na formação dos futuros presbíteros, o conceito de autoridade tem que estar claro: sua finalidade deve ser sempre a do serviço dedicado e incansável ao bem das pessoas. O tempo do seminário é um tempo de discipulado e de configuração a Cristo. “Esta realidade, a se viver com humildade e coerência, pode estar sujeita a duas tentações opostas. A primeira é a de exercer o próprio ministério pondo e dispondo do rebanho (cf. Lc 22, 24-27; 1 Pd 5, 1-4), enquanto a segunda tentação é a de esvaziar, mediante uma incorreta concepção de comunidade, a própria configuração a Cristo Cabeça e Pastor”³⁶.

A autoridade do futuro presbítero deverá ser sempre a da transparência e da coerência. Nesse sentido a autoridade exercida é um ministério que ajuda a conduzir as pessoas ao único Bem Supremo que é Deus. A autoridade de um ministro ordenado deve ser um esforço contínuo de colaborar para que todos busquem o caminho que leva a uma verdadeira realização em Cristo, rumo à salvação. “O sacerdote não pode realizar seu serviço como um ‘senhor pároco’ autoritário. Ele deve tomar como exemplo os apóstolos, que no concílio de Jerusalém, incluíram toda a comunidade na deliberação (cf. At 15,22) e, assim, se tornaram modelos de deliberação conciliar. Pedir conselhos e aceitar bons conselhos são, segundo a tradição bíblica,

35. BENTO XVI, “A missão de governar”, in _____, *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*, 2011, p. 148.

36. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 25.

expressão de uma sábia e régia forma de governo”³⁷.

É através dos Pastores da Igreja que Cristo apascenta o seu povo. É Cristo quem guia, protege e corrige seu povo, porque o ama profundamente. Mas o Senhor Jesus, Pastor supremo das nossas almas, confiou aos seus apóstolos o poder de exercer esse serviço e, assim, torná-los colaboradores diretos de sua missão.

O sacerdote não deve encarar a sua própria função como que reduzida a de um simples dirigente. Ele é mediador – a ponte –, isto é, aquele que deve recordar sempre que o Senhor e Mestre ‘não veio para ser servido, mas para servir’ (Mc 10,45); que se ajoelhou a lavar os pés aos seus discípulos (cf. Jo 13,5) antes de morrer na Cruz e antes de enviá-los por todo o mundo (cf. Jo 20,21). Assim, o presbítero, ocupado no cuidado do rebanho que pertence ao Senhor, procurará proteger a grei, alimentando-a e conduzindo-a para Ele, o Bom Pastor que deseja a salvação de todos. Por conseguinte, alimentar o rebanho do Senhor é um ministério de amor vigilante, que exige a dedicação total, até esgotar as próprias forças e, se for necessário, até ao sacrifício da vida³⁸.

O múnus de governar confere a missão de cuidar do rebanho do Senhor, educando na fé, orientando, animando e apoiando as pessoas na sua caminhada de vida cristã ou, como diz o Concílio, cuidar “para que cada fiel seja levado, no Espírito Santo, a cultivar a própria vocação segundo o Evangelho, a uma caridade sincera e ativa e à liberdade com que Cristo nos libertou”³⁹. Portanto, o futuro pastor precisa ser formado com a consciência de que é o próprio Cristo que ama os homens e, mediante o ministério exercido pelos sacerdotes, instrui, guarda e guia o seu povo.

Para que um futuro sacerdote possa pastorear devidamente o povo de Deus a ele confiado, é preciso que ele também seja cuidado e preparado nessa dimensão. Por isso, se faz necessário trabalhar na formação, de modo integral, as diversas dimensões da pessoa: a dimensão psicológica, humana, afetiva, espiritual e pastoral. Esse trabalho

37. Walter KASPER, *Servidores da Alegria: existência sacerdotal – serviço sacerdotal*, 2007, p. 58.

38. Francisco TABORDA, *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*, 2011, p. 38.

39. PO 6.

deverá ajudar o formando a desenvolver as capacidades necessárias para exercer o ministério na Igreja, formando para o verdadeiro exercício da autoridade.

A missão de governar se funda no Sacramento, de sorte que sua eficácia não é independente da existência pessoal do presbítero. Por isso, o tempo da formação é para o formando um tempo eficaz para deixar-se formar segundo o coração de Deus (cf. Jr 3, 15) e aprofundar-se na amizade com Cristo, não só pela inteligência, mas também pela liberdade e vontade.

Os sacerdotes darão autêntico testemunho do Senhor Ressuscitado, a quem foi dado ‘todo o poder no céu e na terra’ (cf. Mt 28,18), se exercerem o próprio *poder* gastando-o no humilde e autorizado serviço em favor do rebanho e no respeito das tarefas que Cristo e a Igreja confiam aos fiéis leigos e aos fiéis consagrados pela profissão dos conselhos evangélicos⁴⁰.

O projeto de formação deve constituir alguns critérios que, no dia a dia do ministério, tornam-se essenciais para exercer a capacidade de governar. Nesse sentido, trabalhar a vontade, uma consciência clara da identidade sacerdotal, uma disponibilidade incondicionada a conduzir o rebanho confiado para onde o Senhor quer e não na direção que, aparentemente, parece mais conveniente ou mais fácil.

Antes de tudo, é preciso deixar que o próprio Cristo governe a existência sacerdotal dos presbíteros para que eles se tornem capazes de governar o povo e lhe ajude a viver uma obediência profunda e real a Cristo e à Igreja. Isso exige docilidade para com o povo e conformidade à vontade de Deus.

A missão de governar fundamenta-se no caráter hierárquico da Igreja. Esse caráter não está em oposição ao critério da comunhão da Igreja, mas está ligado à estrutura de autoridade sacramental na Igreja, ordenada segundo os dois níveis do Sacramento da Ordem: episcopado e presbiterado⁴¹.

40. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 25.

41 “Art. 2. O can. 1009 do *Código de Direito Canônico* doravante terá três parágrafos, no primeiro e no segundo dos quais se manterá o texto do cânone em vigor, enquanto no terceiro o novo texto seja redigido de modo que o can. 1009 §3 resulte

Para que a observância da obediência se dê e para ela poder alimentar a comunhão eclesial, todos os que estão constituídos em autoridade – os Ordinários, os Superiores religiosos, os Diretores de Sociedades de vida apostólica –, para além de oferecer o necessário e constante exemplo pessoal, devem exercer com caridade o seu carisma institucional, quer prevendo, quer pedindo, nos modos e ocasiões convenientes, a adesão a todas as disposições *no âmbito magisterial e disciplinar*. Tal adesão é fonte de liberdade, enquanto não impede, mas estimula a espontaneidade amadurecida do presbítero, que saberá assumir uma atitude pastoral serena e equilibrada, em relação ao que está estabelecido, criando a harmonia na qual o gênio pessoal se funde numa unidade superior ⁴².

O caráter hierárquico na Igreja não se reduz a elementos de subordinação jurídica, diante dos abusos de autoridade e de poder, influenciado pelo carreirismo, que descontextualiza o sentido próprio da hierarquia.

Na compreensão e opinião das pessoas, é comum compreender a hierarquia como algo relacionado ao domínio, mas isso não corresponde ao verdadeiro sentido da Igreja, da unidade que nasce do amor de Cristo. O significado da palavra hierarquia seria “origem sagrada”, ou seja: esta autoridade não vem do homem, mas tem origem no sagrado, no Sacramento, em Deus.

Durante o processo formativo, o futuro presbítero deve reconhecer, a partir de sua própria vocação, que foi chamado por Cristo para configurar-se a Ele e ao mistério de Sua vida. Isso gera uma consciência de que todo sacerdote é um servo de Cristo e só como servo de Cristo ele pode governar, guiar para Cristo e com Cristo. Por isso, quem exerce o ministério sagrado não é um autocrata, mas em

assim: ‘Aqueles que são constituídos na ordem do episcopado ou do presbiterado recebem a missão e a faculdade de agir na pessoa de Cristo Cabeça; os diáconos, ao contrário, sejam habilitados para servir o povo de Deus na diaconia da liturgia, da palavra e da caridade’” (BENTO XVI, *Carta apostólica sob a forma de motu proprio “Omnium in mentem” do sumo pontífice Bento XVI sobre algumas modificações no Código de Direito Canônico (online)*, 2009, disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html>, acesso em: 14 de dezembro de 2018).

42. Walter KASPER, *Servidores da Alegria: existência sacerdotal – serviço sacerdotal*, 2007, p. 75.

obediência a Cristo, está comprometido com Ele e em comunhão com os outros membros da hierarquia.

A dimensão da comunhão está unida a hierarquia. O futuro presbítero deve estar unido de tal maneira a Cristo que sua vida deve configurar-se a Ele, sobretudo no serviço generoso aos irmãos, guiando-os e guardando-os a fim de que não se dispersem. ‘O ministro ordenado convoca e envia, enquanto exerce sua função *in persona Christi*. Posto perante a comunidade, o ministro é o lembrete palpável de que é Cristo quem preside a Igreja. Isso se manifesta de maneira especial nos sacramentos: o ministro é mero instrumento de Cristo’⁴³.

A finalidade da formação é preparar autênticos servidores, anunciadores de Cristo e que obtenham o desejo sincero de guiar os homens para a verdade da Salvação. A tarefa de governar será também conduzir as pessoas para à santidade, ajudando-as a caminhar “contra a corrente” e ensinando-as que, no serviço de Cristo, o maior é aquele que serve.

Durante o tempo de formação aprendemos que o primeiro formador é Cristo, somos formados pelo seu exemplo. Dele aprendemos a exercer o serviço de governar na Igreja.

O serviço sacerdotal deve estar impregnado, em todo tempo, por sua origem cristológica. Deve corresponder à atitude básica de Jesus, que não veio para dominar, mas para servir essa razão, os ministros não devem exercer seu carisma ministerial de forma autocrática e despótica, mas, como todos os carismas, entender o seu como serviço à construção da comunidade (1Cor 12,7; Ef 4,12). Não devem ser senhores da fé, mas servidores da alegria (2Cor 1,24)⁴⁴.

Assim como no cenáculo, Jesus ensinou a seus discípulos, também nos ensina que a verdadeira autoridade é serviço humilde e amoroso na doação total, fruto de uma verdadeira caridade pastoral: “Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado, cuidando dele, não como por coação, mas de livre vontade, como Deus o quer, nem

43. Francisco TABORDA, *A Igreja e seus ministros: Uma teologia do ministério ordenado*, 2011, p. 160.

44. Walter KASPER, *op. cit.*, p. 58.

por torpe ganância, mas por devoção, nem como senhores daqueles que vos couberam por sorte, mas, antes, como modelos do rebanho. Assim, quando aparecer o Supremo Pastor, recebereis a coroa imarcescível da glória” (1Pd 5, 2).

Conclusão

O exercício do ministério sacerdotal é de relevante importância para a vida e a missão da Igreja. Por isso, uma formação sacerdotal para o ministério presbiteral séria e eficaz é fundamental para a vida e a missão da Igreja. Em tempos em que vivemos tristes acontecimentos envolvendo escândalos ligados ao clero, faz-se urgente a preocupação de renovar a formação sacerdotal e a disciplina dos mesmos.

Durante o percurso formativo rumo ao sacerdócio ministerial, o seminarista se apresenta como um ‘mistério para si mesmo’, no qual se entrelaçam e coexistem dois aspectos da sua humanidade, a serem integrados reciprocamente: por um lado, ela é caracterizada por dons e carismas, plasmada pela graça; por outro lado, é marcada por limites e fragilidades. O compromisso formativo consiste em procurar ajudar a pessoa a integrar estes aspectos, sob o influxo do Espírito Santo, em um caminho de fé e de progressivo e harmonioso amadurecimento dos mesmos, evitando a fragmentação, as polarizações, os excessos, a superficialidade ou a parcialidade. O tempo da formação para o sacerdócio ministerial é um tempo de prova, de amadurecimento e de discernimento por parte do seminarista e da instituição formativa⁴⁵.

Para que a Igreja possa realizar uma renovação na vida eclesial e também uma nova evangelização, é preciso que haja uma renovada atenção para com aqueles que vão garantir a eficácia desses objetivos. Também hoje se reconhece uma preocupação com aqueles que já estão exercendo o ministério sacerdotal e ainda com aqueles que chegaram à fragilidade da idade avançada.

Nesse sentido, o capítulo IV da *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* apresenta uma visão global da formação sacerdotal como caminho formativo que percorre toda a vida do sacerdote, des-

45. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *O Dom da Vocação Presbiteral: Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, 2017, n. 28.

de os estágios iniciais da vida do vocacionado, durante o período do seminário, os primeiros anos de exercício do ministério sacerdotal, inclusive atenção especial ao longo dos anos de vida sacerdotal. Por isso, é necessária uma formação adequada para que se aprendam as condições essenciais de uma reta motivação da vocação e do exercício do ministério.

O testemunho dado com a vida qualifica o presbítero e constitui a sua pregação mais convincente. A mesma disciplina eclesial, vivida com autênticas motivações interiores, revela-se como um cuidadoso serviço para viver a própria identidade, para fomentar a caridade e para fazer brilhar o testemunho, sem o qual toda a preparação cultural ou rigorosa programação seriam só ilusão. A nada serve o *fazer* se falta o *ser* com Cristo⁴⁶.

De certo modo, a vida do presbítero é como uma “escola” em que cada um é chamado a frequentar por toda a vida. Sabemos que esta escola se inicia no tempo do seminário. Com efeito, ter em si os sentimentos de Cristo é colocar-se cada dia na sua escola, para aprender com Ele a ter um coração manso e humilde, corajoso e apaixonado. É deixar-se *educar* por Cristo, Verbo eterno do Pai, ser cativado por Ele, coração e centro do mundo, e escolher precisamente a sua *forma* de vida. “Especial atenção deverá ser prestada ao processo de formação humana para a maturidade, de tal maneira que a vocação ao sacerdócio ministerial dos candidatos chegue a ser para cada um deles um projeto de vida estável e definitivo, em meio a uma cultura que exalta o descartável e o provisório”⁴⁷.

Procuramos desenvolver ao longo do presente trabalho a compreensão de uma sólida formação sacerdotal à luz da tríplice missão do ministério sagrado e de sua importância para a vida da Igreja. Pretende-se deixar evidente que a formação sacerdotal consiste em preparar com a máxima seriedade aqueles que serão ungidos e consagrados pelo Espírito Santo, para o serviço do sacerdócio de Jesus Cristo. Ele é o Profeta de Deus, o Sacerdote do Altíssimo e o Pastor que guia e rege a humanidade.

46. CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*, 2013, n. 116.

47. DAp 321.

Os futuros presbíteros sejam iniciados na escola do Mestre, tornando-se mestres da verdade do Evangelho, não se omitindo, nem se deixando levar pelo medo de defender a fé da Igreja diante dos ataques que ela possa sofrer, sempre em sintonia com o Magistério da Igreja. O presbítero é um servidor. Não é um pregador de uma verdade “própria”, mas, servidor da verdade de Deus e da Igreja. Os presbíteros são ministros do sacerdócio de Cristo, para a santificação do povo, celebrando com ele e por ele os mistérios da vida e da santidade, sobretudo nos sacramentos. “O presbítero participa na missão e consagração de Cristo de modo específico e de plena autoridade, ou seja, mediante o sacramento da Ordem, em virtude do qual é configurado, no seu ser, a Jesus Cristo Cabeça e Pastor, e partilha a missão de ‘anunciar aos pobres a Boa Nova’ em nome e na pessoa do próprio Cristo”⁴⁸.

Aqueles que são chamados a exercer a missão de presbíteros sejam preparados para celebrar sempre com a Igreja, por ela e em nome dela, os mistérios sagrados. Sejam instruídos a se tornarem guias do povo. Ajudem-no a rezar por suas necessidades e aflições, não abandonando seu bem espiritual com o pretexto de resolver primeiro problemas particulares ou de necessidades assistenciais.

Cristo exerceu o seu tríplice ofício (*tria munera*) tanto em estado de humilhação como no de exaltação, por isso, foi ungido com a força do alto para que pudesse cumprir a sua missão. Que os futuros presbíteros estejam preparados para exercer esse ofício da mesma forma, considerando que muitas vezes deverão enfrentar as mesmas dificuldades, mas também conscientes de que a recompensa da exaltação espiritual é certa.

O processo de formação dos futuros presbíteros deve ter por modelo “Cristo”. Ele é o profeta que nos revela a vontade e a pessoa do Pai. Como sacerdote, Ele é o mediador diante de Deus; oferecendo-se a si mesmo, uma só vez, dando-nos o exemplo de que devemos também nós ser hóstias vivas. Como rei, ele governa sobre o mundo, protegendo o seu povo a fim de que não se perca.

Com efeito, Cristo “não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente” (Fl 2, 6), não reteve nada para si, mas partilhou com os homens a própria riqueza de ser Filho. O tem-

48. PDV 18.

po da formação presbiteral é essa oportunidade que o formando tem de partilhar da intimidade do Cristo e, depois de ordenado, atingir a todos com o dom recebido.

A missão de ensinar, santificar e governar está profundamente ligada à missão de Cristo e ao exercício do ministério sacerdotal daqueles que por Ele foram escolhidos. Por isso, o processo de formação sacerdotal deverá suscitar nos formandos, a partir de Cristo, a disponibilidade para o verdadeiro serviço.

O mistério da configuração com Cristo compreende-se na edificação com Aquele que se fez servo, sacerdote e vítima, exercendo ao mesmo tempo a missão de profeta, sacerdote e pastor. Configurando-se com Cristo, o futuro presbítero assume a tarefa de gastar toda a sua vida exercendo sua missão de ensinar, santificar e governar. Acreditamos que essa missão nos ultrapassa e não a conseguiremos cumpri-la plenamente, mas, a exemplo de São Paulo, corremos para a meta esperando alcançá-la (cf. Fl 3, 12-14).

Referências

- BENTO XVI. *O Ano Sacerdotal: Coletânea de Textos*. Organizado por Demétrio Gomes. São Paulo: Quadrante, 2011.
- _____. *Carta apostólica sob a forma de motu proprio “Omnium in mentem” do sumo pontífice Bento XVI sobre algumas modificações no Código de Direito Canônico (online)*, 2009. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html>. Acesso em: 14 de dezembro de 2018.
- BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “*Optatam Totius*” (OT). In _____. *Compêndio do Vaticano II - constituições, decretos, declarações*. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 507-526.
- _____. “*Presbyterorum ordinis*” (PO). In _____. *Compêndio do Vaticano II - constituições, decretos, declarações*. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 439-483.
- CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE – CELAM. *Documento de Aparecida: texto con-*

- clusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (DAP). 3ª ed. Brasília: Edições CNBB, 2007.*
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil*. Brasília: CNBB, 2010. (Doc. 93).
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros*. Città del Vaticano: Vaticana, 2013.
- _____. *O dom da vocação presbiteral – ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Brasília: CNBB, 2017.
- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. *Gaudete et Exsultate*. São Paulo: Paulus, 2018.
- JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica “Pastores Dabo Vobis” sobre a formação dos sacerdotes (PDV)*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Exortação Apostólica “Pastores Gregis” sobre o bispo, servidor do evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo (PG)*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- KASPER, Walter. *Servidores da alegria: existência sacerdotal – serviço sacerdotal*. São Paulo: Loyola, 2008.
- TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011 (Coleção Teologia Sistemática).

Questões de teologia

Os sete dons do Espírito como caminho de humanização

Júlio César da Costa Santa Bárbara¹

Resumo: O artigo afirma que os sete dons do Espírito Santo têm relação com o processo de humanização e divinização do ser humano. É necessário contar sempre com o Espírito de Jesus, a fim de continuar a sua missão e realizar as suas obras. Os sete dons do Espírito Santo indicam a totalidade das suas manifestações e trabalham em vista da divinização (santificação) e humanização do ser humano. Isto é, na santificação de todo os homens e mulheres, comunitariamente. Desse modo, afirma-se que o Espírito Santo colabora e concretiza o projeto divino a despeito da humanidade, de torná-la à “imagem e semelhança divina”.

Palavras-chave: Espírito Santo; Dons; humanização; divinização; Reino de Deus.

Abstract: The article shows the seven gifts of the Holy Spirit are related with the humanization process and divinization of the human being. It is necessary to count always with Jesus' Spirit, in order to continue his mission and to accomplish his work. The seven gifts of Holy Spirit indicate the totality of his manifes-

1. Doutorando na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2015), graduado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2010) e em Filosofia pela Faculdade São Bento-Salvador (2006). Presbítero da Arquidiocese de Feira de Santana-BA.

tations and they work headed to divinization (sanctification) and the human being's humanization. That is, in the sanctification of whole the men and women, in a community way. Thereby, we affirm that the Holy Spirit collaborates and He renders the divine project, in spite of humanity, of the humanity to become "image and divine similarity".

Keywords: Holy Spirit; Gifts; humanization; divinization; Kingdom of God.

Introdução

Muito se fala dos sete dons do Espírito Santo no âmbito eclesial, sobretudo voltado para a santificação individual, porém ainda são poucos referendados em relação à construção do Reino e ao processo de humanização do ser humano, que é um aspecto, eminentemente, comunitário dos dons do Espírito. O presente artigo quer evidenciar que os sete dons do Consolador, tão difundidos pela Tradição da Igreja, têm um papel imprescindível na divinização da pessoa humana, que na perspectiva da teologia oriental, estabelece uma relação direta entre o processo de divinização e o processo de humanização. Assim, dizemos que os sete dons do Espírito de Jesus estão a serviço da capacitação de humanização plena que cada homem e mulher possuem potencialmente. Os dons nos foram dados, não para evadirmos do mundo, do humano, mas para tornarmos-nos ainda mais seres humanos.

No primeiro momento, procederemos com a referência bíblica dos sete dons do Espírito. Em seguida, intentaremos abordar brevemente os sete dons através de diversas referências bibliográficas. Depois destacaremos a atuação do Espírito Santo no processo de humanização do ser humano esclarecendo a pergunta que nos ocupa: em que medida os sete dons do Espírito Santo, dons da graça de Deus, colaboram para o processo de humanização do ser humano? Desse modo, queremos reiterar que o Espírito Santo, com os seus dons em nós, trabalha para a humanização do mundo e das pessoas.

1. Espírito Santo e os seus sete dons

A palavra "dom" indica "presente", o que recebemos gratuitamente sem mérito da nossa parte; "dom" também significa qualida-

de natural, talento, capacidade. Na perspectiva bíblico-cristã, somos todos devedores da pessoa do Espírito Santo², pois Ele é o doador de todos os dons para proveito comum (1Cor 12,4-11). De fato, o Espírito é o dom por excelência do Pai à humanidade.

1.1. Os sete dons na Bíblia

Falar de sete dons do Espírito não significa reduzir a atuação do Espírito na vida das pessoas, mas, do ponto de vista bíblico, sete (7) é um número simbólico para indicar “totalidade”. Desse modo, dizer “sete dons” significa todas as ações e manifestações do Espírito.

A referência ao número sete vem de Isaías 11, 1-2: “Brotará um ramo da raiz de Jessé, uma flor nascerá desta raiz e descansará nela o Espírito de Sabedoria e de Entendimento, o Espírito de Conselho e Fortaleza, o Espírito de Ciência e de Piedade e a encherá o Espírito do Temor do Senhor”. Note-se que são enumerados apenas seis dons no texto hebraico. O número sete vem da tradução da Septuaginta, que acrescentou, mediante fonte em uso, “eusébeia” = piedade. A Vulgata, seguindo a tradução grega, também traz o sétimo dom (*pietas* = piedade). Assim, como muitas traduções católicas foram feitas a partir da Vulgata sempre continham o dom da piedade³.

O texto de Isaías 11, 1-9 foi escrito por volta de 720-710 a.C., tempo em que o Império Assírio expandia o seu poder, conquistando cidades do reino do norte e do sul e fazendo a muitos de escravos. No início do texto, há uma referência à ação de Javé por meio de um descendente de Jessé (O pai de Davi).

No reinado de Ezequias, o profeta Isaías começa a profetizar o surgimento de uma nova sociedade, livre, baseada na justiça e na fidelidade de Deus. Por intermédio deste rei, Deus agirá, pois sobre ele virá o Espírito de Javé com os seus dons. Consequentemente, observa-se que os dons enumerados pelo profeta têm uma destinação social⁴.

Ao ler este oráculo, os primeiros cristãos entenderam que “Jesus é a realização da esperança que Isaías tinha em relação ao rei

2. Cf. José BORTOLINI, *Os sete dons do Espírito*, 2006, p. 10.

3. Cf. *Idem*, p. 13

4. Cf. *Idem*, p. 15

Ezequias. Jesus é o Messias, o Rei Ungido repleto do Espírito Santo do Pai, que agirá segundo a justiça e a fidelidade e, com suas ações e palavras, inaugurará um mundo novo, reconciliando todas as nações”⁵.

A fonte dos “sete dons” (Is 11, 1-9) não nos permite fugir da exigência comunitária dos dons do Espírito Santo. Com mais convicção, afirmamos que os dons de Javé estavam a serviço de um projeto de vida, de justiça e de paz. Por isso, os sete dons querem concretizar o início do paraíso, o Reinado de Deus, já aqui em nossa terra. Este não deve ser entendido como perdido e irrecuperável, mas como uma realidade que deve ser construída com a nossa participação, pela acolhida aos dons do Espírito de Deus, que “é concedido como força divina que torna o homem capaz de fazer a vontade de Deus”⁶.

1.2. Os sete dons em nossa caminhada de fé

A experiência pneumatológica é um evento pessoal e comunitário. Isso significa que os dons do Espírito agem na santificação ou divinização dos cristãos e também em suas vivências comunitárias em vista do anúncio do Querigma e do testemunho da fé. Por essa razão, são dons para a nossa humanização e para a dilatação do plano salvífico de Deus. Os sete dons passam a ter relação direta com a nossa caminhada de fé, o que justifica que os compreendamos em suas especificidades.

- **Fortaleza:** pelo dom da fortaleza, Deus nos dá a coragem necessária para enfrentarmos as tentações e dificuldades da vida, como também nos concede firmeza de caráter diante das perseguições e tribulações resultantes do testemunho cristão e da defesa do que é “autenticamente humano”. Assim, como os santos, nós precisamos deste dom do Espírito para testemunhar a fé, até mesmo com o sacrifício da própria vida.

- **Sabedoria:** a sabedoria também é uma graça, um dom de Deus. Sábio é quem reconhece a sabedoria eterna de Deus, Criador de todas as coisas. Este presente que vem do alto e brota por meio do Espírito Santo nos possibilita compreender, experimentar e saborear

5. *Idem*, p. 17-18.

6. Antônio MANZATTO; João Décio PASSOS; José Flávio MONNERAT, *A força dos pequenos: teologia do Espírito Santo*, 2013, p. 50.

as coisas divinas, a fim de discerni-las corretamente. Há muitas coisas que parecem colaborar com a dignidade da pessoa humana e o exercício de sua liberdade, mas é sempre preciso examinar bem se este é o caminho mesmo.

- **Ciência:** é a capacidade de aperfeiçoar a inteligência e as habilidades, conscientes de que todo saber vem de Deus. Este deve ser utilizado para o bem comum, segundo os desígnios divinos. O conhecimento ou ciência divina coloca o amor no centro de tudo, pois o saber que envaidece não ajuda os outros e, portanto, não edifica. O dom da ciência, dom do Espírito de Deus, é um dom amoroso. Por isso, a ciência vista nesta ótica humaniza a pessoa.

- **Conselho:** este dom ajuda a pessoa no reto discernimento, a assumir atitudes evangélicas e cristãs ao longo de sua vida, sobretudo, em determinadas circunstâncias. Por força deste dom do Espírito, crescemos pessoalmente e cooperamos para o crescimento das outras pessoas, casais, famílias, iluminando o irmão para que assuma o caminho do bem, da vida, da santidade, do amor doação, do amor serviço.

- **Entendimento:** este dom capacita a nossa inteligência para entender as verdades reveladas e naturais. Se pelo dom da sabedoria experimentamos (saboreamos) o que rezamos e professamos, pelo dom do entendimento compreendemos melhor estas verdades de fé. Este dom não é um saber intelectualizado, mas um saber adquirido na escola do Espírito Santo. Por este dom, o Espírito capacita a pessoa a compreender de modo profundo e justo as outras pessoas e os acontecimentos.

- **Piedade:** é a graça do Espírito Santo que proporciona o fervor na oração, nas práticas religiosas e nas virtudes cristãs. A piedade é um dom que vem do Temor do Senhor. É preciso o dom da piedade para cumprir os mandamentos divinos e assumir os valores evangélicos. É preciso este dom para perceber a presença de Deus, sobretudo, em um mundo extremamente materialista e carente sentido.

- **Temor de Deus:** teme a Deus quem não tem medo e não despreza Deus. Quem pratica os seus mandamentos com sinceridade de coração, teme a Deus. Pelo dom do temor, o Reino de Deus assume o primeiro lugar em nossa vida e as Divinas Escrituras são veneradas e assumidas por nós. Pelo dom do temor, não desprezamos a Deus nem as suas coisas e causas. Quando Deus se torna uma pessoa importante

em nossa vida e tememos ofender o seu coração, este divino dom está vivo e operante em nossa caminhada de fé.

2. Atuação dos dons do Espírito e o processo de humanização

A antropologia da *Gaudium et spes* já mostrou que cada pessoa precisa olhar para Cristo a fim de entender, de fato, quem ela é⁷. N'Ele se expressa a verdadeira humanidade, de modo que Jesus de Nazaré é a referência mais acabada do processo de “tornar-se humano”⁸. Pelo mistério de sua encarnação, Jesus passou a ser o caminho da nossa humanização. Consequentemente, quem anima esta caminhada, quem nos permite assumir este caminho, é o Espírito Santo com os seus sete dons, que é o Espírito do Pai e o Espírito prometido pelo Filho.

Dizer que o ser humano precisa humanizar-se significa que a existência humana vive na tensão entre uma condição potencial e atual. O ser humano foi criado capaz de viver as relações trinitárias, mas precisa ao longo de sua existência “preencher-se” de escolhas e atos coerentes com a vida divina (a *Imago Dei* como condição originária criatural precisa florescer *Imago Trinitatis: Imago Patris, Imago Filii e Imago Spiritus*). No mistério pascal de Cristo, o Ressuscitado insere o coração humano no Coração divino para nele aprender a ser filho no Filho (filialidade), irmão com o Irmão (fraternidade), livre no Liberto (liberdade)⁹, ou seja, a *Imago Dei* plenifica-se como *Imago Christi*.

Desse modo, podemos expor a relação entre os dons, que tem função catalizadora e desentranhadora em vista de ajudar o ser humano a tornar atual aquilo que é potencial, e a divinização - humanização conforme tabela abaixo¹⁰:

7. Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*, 1966, n. 22. (Doravante: GS).

8. *Ibidem*.

9. Cf. Eduardo DALABENETA, “Batismo e partilha de bens”, in *Teologia em Questão (online)* 28 (2015), p. 22-31, disponível em: <<https://revistas.dehoniana.edu.br/index.php/tq/article/view/175>>, acesso em: 18 de maio de 2018.

10. Cf. _____, *Apostila do curso Iniciação à vida Cristã: Batismo e Confirmação (Unisal – Pio XI)*, 2016, p. 21.

<i>Imago Dei</i>	<i>Imago Trinitatis</i>	Dons do Espírito	Revelação pascal do Ressuscitado	<i>Imago Christi</i>
Condição originária humana criado como Imagem e semelhança de Deus	Imago Patris: gera em nós um vínculo filial e nos capacita potencialmente a vivermos a filialidade	O Temor de Deus (reverência criatural), a Piedade (reverência filial) e a Fortaleza (manter-se erguido, de pé, «ressuscitado») ajudam a realizar nossa condição originária de filialidade.	Batismo: realiza em nós e preenche-nos com a vivência filial segundo a luz pascal (uma só pia batismal)	filho no Filho
	Imago Fillii: gera em nós um vínculo fraterno e nos capacita potencialmente a vivermos a fraternidade	A Sabedoria (olhar a vida a partir do olhar divino - conhecimento imediato) e o Entendimento (olhar a vida a partir do olhar humano - conhecimento mediato) ajudam a realizar nossa condição originária de fraternidade.	Eucaristia: realiza em nós e preenche-nos com a vivência fraterna segundo a luz pascal (uma só altar)	irmão com o Irmão
	Imago Spiritus: gera em nós um vínculo livre e nos capacita potencialmente a vivermos a liberdade.	O Conselho (discernimento como experiência interpessoal - comunitária e a Ciência (discernimento como experiência pessoal - subjetiva) ajudam a realizar nossa condição originária de liberdade.	Confirmação: realiza em nós e preenche-nos com a vivência livre segundo a luz pascal (um só ambão)	livre no Liberto

A atuação do Espírito no coração de cada pessoa possibilita crescimento e perseverança na realização do projeto divino de fazer-nos pessoa humana verdadeira e plenamente. Além do coração humano, o Espírito quer renovar a face da terra, assumindo a condição de “colaborador terno e eterno na implantação do Reinado divino”¹¹.

É tarefa do Espírito personalizar o mistério de Deus na vida cotidiana das pessoas e na história das comunidades. A presença do Espírito, com seus divinos dons, em nosso ser é a garantia de que o

11. Helcion RIBEIRO, *Condição Humana e Solidariedade Cristã*, 1998, p. 19.

projeto do Pai vai lograr êxito em nós. Nesta altura, já assumimos que o crescimento humano não faz oposição à grandeza de Deus¹², mas glorifica ao próprio Deus e concretiza a nossa condição criatural de plasmado no amor, por amor e para o amor.

O que até aqui dissemos nos possibilita pensar que a antropologia cristã seria deficitária se apenas se restringisse a sua dimensão cristológica. Observa-se, dessa maneira, a imprescindível necessidade da dimensão pneumatológica na reflexão teológica a respeito do ser humano. Na expressão de Ireneu de Lião, o Verbo e o Espírito Santo são as duas mãos do Pai¹³. Assim, precisamos dessas “duas mãos” para efetivarmo-nos no caminho de humanização. O Pai, do mesmo modo que criou o ser humano, por suas “duas mãos”, deseja que ele chegue a bom termo no próprio processo de humanização e divinização. Por essa razão, afirmamos que o Espírito Santo de Deus plasma a pessoa humana, possibilita o seu discernimento e a humaniza.

2.1 Espírito Santo: Aquele que plasma a pessoa humana

Diante da forte tendência reducionista de perceber a presença e a realidade do Espírito apenas na esfera cristã, é preciso afirmar que o Espírito de Deus toca a todas as realidades. “Deus propõe e as pessoas dispõem desta Força Pneumática que faz novas todas as realidades. O mesmo Espírito está presente na humanidade inteira – que nem sempre é capaz de reconhecê-lo. Às vezes, nem sequer ouviu falar dele”¹⁴.

Deus tem caminhos diferentes para se manifestar aos que professam outras religiões, mesmo que ignorados os nossos conceitos. Também o Espírito se deixa reconhecer nos autênticos e autônomos valores do mundo e da história, deixa-se tocar naquilo que é bom, verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso (1Ts 5,1-11; Fl 4,8)¹⁵; GS 22). Nos milagres da vida cotidiana, o Espírito de Deus sempre age. Onde se revela o autenticamente humano, o Espírito Santo aí está, pois Ele não é apenas o Totalmente Outro, mas o Total-

12. Cf. José COMBLIN, *Antropologia Cristã*, 1994, p. 264.

13. IRENEU DE LIÃO, *Contra as Heresias* IV, 20, 1.

14. Helcion RIBEIRO, *op. cit.*, p. 21.

15. Cf. GS 22.

mente íntimo da história¹⁶.

Ainda que muitos tenham crescido com a ideia de que Deus era obstáculo para o crescimento humano, é preciso afirmar o contrário: o crescimento do mundo e da humanidade se dá na força do Espírito Santo¹⁷. Em termos teológicos, dizemos que, na força dos dons do Espírito, que Deus é Pai (*Abbá*), que Jesus é o Senhor e que somos chamados ao amor fraterno. No mundo secular, podemos dizer que libertação, justiça, bem-estar, pão, saúde, desenvolvimento, solidariedade, dedicação aos outros, participação no bem comum são ações do Espírito, são modos de linguagem do Espírito do Verbo Encarnado.

2.2. Espírito Santo: Aquele que ajuda no discernimento do ser pessoa

Em meio a tantas ambiguidades humanas, imperfeições e pecados, o Espírito Santo atua na pessoa e no mundo num esforço de discernimento¹⁸, pois nem todo gesto do ser humano e do mundo é autenticamente humano e, por isso, autenticamente divino. Desse modo, o Espírito age como Espírito de denúncia da falta de vida e amor no mundo¹⁹.

A atuação do Espírito ajuda a pessoa a discernir o bem, entre muitas ações e caminhos, e assumi-lo em sua vida. Por conseguinte, o Espírito age como inspirador do bem e do que é nobre. Estas considerações fortalecem a ideia de que Deus não pode ser culpabilizado pelos “abismos do mundo”, pelos sinais de morte, que vitimam as pessoas e tornam o ser humano “menos humano”.

O Espírito de Jesus – que é inspirador do bem, do bom e do belo – quer aperfeiçoar a humanidade, animar o progresso e julgar o mundo, a fim de discernir o divino no humano, condenando todo ato anti-humano e antidivino. Portanto, “o Espírito nos faz existir e faz com que exista o humano em nós e no nosso próximo”²⁰.

16. Cf. Helcion RIBEIRO, *op. cit.*, p. 21.

17. Cf. Leonardo BOFF, *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*, 2012, p. 355.

18. Cf. Helcion RIBEIRO, *op. cit.*, p. 20.

19. Cf. Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 355.

20. José COMBLIN, *op. cit.*, p. 264.

2.3. Espírito Santo: Aquele que humaniza a pessoa

O Espírito suscita sempre o progresso das criaturas no conhecimento da verdade e deseja que elas avancem na consciência de si. Além do processo evolutivo bio-psíquico-espiritual do ser humano (*hominitas*), Deus quis que as pessoas e a história fossem lugares de aprendizado a caminho da humanização.

A humanização é um processo ascensional, mas pode ser também involutivo, haja vista que a humanidade é capaz de envolver e autodestruir-se. O ser humano pode des-humanizar-se e revestir suas escolhas e atitudes pessoais e comunitárias com processos animalizadores²¹.

Não é certo que todo o seu crescimento leve a maior humanização. Enquanto a "*hominitas*" significa entrada da humanidade em uma consciência superior, a humanização está ligada a um re-início em cada pessoa e tem laços tênues em todas as comunidades²².

Frente a este processo, por vezes não uniforme e retilíneo, faz-se necessário afirmar, na perspectiva cristã, que "só o Espírito de Deus é capaz de assegurar e manter o crescimento pessoal e comunitário"²³. O Espírito de Deus está profundamente empenhado com a humanização do ser humano e a plenificação da comunidade humana. Quando falamos de aperfeiçoamento e crescimento humanos ou da condição do "ser imagem e semelhança de Deus", estamos tratando de humanização, isto é, do processo de tornar-se humano e divino na força do Espírito Santo.

Em ambientes não cristãos, quando falamos de voz da consciência, a procura e a realização do bem comum, altruísmo, solidariedade, espírito de sacrifício, aspiração pela justiça e coparticipação social, entre outros, estamos falando também de elementos de humanização²⁴.

Ora, a ação do Espírito é fortalecer o homem. A ação do Espírito vivifica o ser humano, individual e coletivamente, a humanidade

21. Cf. Helcion RIBEIRO, *op.cit.*, p. 32.

22. Cf. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

24. Cf. GS 22.

com as suas culturas, os seus povos, a sua diversidade inteira. O Espírito não tem outra razão de estar presente a não ser garantir a maior vitalidade da humanidade²⁵.

Os cristãos, por força da ação do Espírito Santo, veem nos valores humanos o caminho da “verdadeira humanização das pessoas”. Humanizar, nesta perspectiva, significa crescer nas virtudes teologais da fé, da esperança e do amor, ainda que não tão tematizadas intelectual ou cristãmente. À luz da fé, asseguramos que Espírito Santo de Deus acompanha a história para transformar a ação humana na busca do crescimento pessoal e social da humanidade²⁶.

Considerações finais

No Espírito Santo encontramos o Amor Supremo entre o Pai e o Filho. Foi o Espírito que encarnou Jesus no seio da Virgem Maria. Ele sempre esteve presente na missão salvífica de Cristo. Assim, estamos convencidos de que precisamos do Espírito de Jesus, que nos enriquece com os seus sete dons, para continuar a sua missão e realizar as suas obras.

Os sete dons do Espírito indicam a totalidade das suas manifestações, de modo que podemos afirmar também que estes dons estão presentes, de modo intrínseco, em toda atuação do Espírito em vista do processo de divinização (santificação) e humanização da pessoa. Onde quer que o “Amor que nasce do Pai e do Filho” atue para que o ser humano concretize a semelhança divina, os sete dons ocupam um lugar relevante, mesmo que não explícito.

Salienta-se, nesta abordagem, sem desmerecer a pertinência do movimento de conversão ou santificação individual, que os dons do Espírito atuam para a construção do grande projeto querido por Deus, referente às suas criaturas, que é o projeto de tornar-se à “imagem e semelhança de Deus”, que apela ao coração do ser humano. Por esse viés, afirmamos que há diversas realidades animadas pelos dons do Espírito, que recebem outros nomes e ocupam outros rincões diferentes dos ambientes cristãos e católicos. O próprio Concílio, na *Gaudium et spes*, assumiu este ensinamento ao afirmar que

25. Cf. José COMBLIN, *op. cit.*, p. 262.

26. Cf. Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 360.

todos podem tocar no mistério pascal, de um modo um só por Deus conhecido, na força dos dons do Espírito Santo²⁷.

Finalmente, os dons da fortaleza, da sabedoria, da ciência, do conselho, do entendimento, da piedade e do temor de Deus são nomes e ações que sintetizam a totalidade das manifestações do Espírito Santo de Deus para proveito comum. Em sintonia com o pensamento de Irineu, afirmamos que a glória de Deus é exaltada quando o ser humano está vivendo²⁸. De modo semelhante e consequente, a glória do Espírito Santo se verifica quando o ser humano assume os dons do próprio Espírito em vista do seu processo de humanização.

Referências

- BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BORTOLINI, José. *Os sete dons do Espírito*. São Paulo: Paulus, 2006.
- COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1994
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1966.
- DALABENETA, Eduardo. "Batismo e partilha de bens". In *Teologia em Questão (online)* 28 (2015), Taubaté, p. 11-43. Disponível em: <<https://revistas.dehoniana.edu.br/index.php/tq/article/view/175>>. Acesso em: 18 de maio de 2018.
- _____. *Apostila do curso Iniciação à vida Cristã: Batismo e Confirmação (Unisal – Pio XI)*. São Paulo: pro manuscripto, 2016.
- IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- MANZATTO, Antônio; PASSOS, João Décio; MONNERAT, José Flávio. *A força dos pequenos: teologia do Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2013.
- RIBEIRO, Helcion. *Condição Humana e Solidariedade Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SANTA BARBARA, Júlio César da Costa. *O mistério do homem revelado no mistério de Cristo. Antropologia da Gaudium et Spes* 22.

27. Cf. Júlio César da Costa SANTA BARBARA, *O mistério do homem revelado no mistério de Cristo - Antropologia da Gaudium et Spes* 22, 2015, p. 45.

28. IRENEU DE LIÃO, *Contra as Heresias* IV, 20, 7.

Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015. (Dissertação de Mestrado em Teologia).

Alguns apontamentos sobre a natureza humana e o conceito de pessoa na Antropologia Teológica de Edith Stein

Úrsula Anne Matthias¹

“Ao vencedor darei o maná escondido, dar-lhe-ei também uma pedra branca e, gravado sobre ela, um nome novo, que ninguém conhece, a não ser aquele que a recebe”².

“Em termos próximos às mentalidades contemporâneas, mais existenciais e, por assim dizer, mais atentas aos excessos do racionalismo, a definição clássica de pessoa, com sua história antropológico-teológica, pode deixar uma brecha para a inconveniência de conceber o indivíduo em função da espécie e não do que ele tem de singular”³.

1. Doutorado e Mestrado em Filosofia pela Universidade Pontifícia da Santa Cruz (Roma), graduação em Filosofia pela Universidade Pontifícia Salesiana (Roma) e graduação em Teologia no Centro Universitário Rainha do Sertão (Quixadá). Atualmente é professora na Universidade Federal do Ceará.
2. Ap 2,17; cf. Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, 2006, p. 422s. (De agora em diante será citado como ESGA 11/12).
3. J. SAVIAN FILHO, *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa (Ebook)*, 2016, p. 13, disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>>, acesso em: 14 de maio de 2017.

Resumo: Este artigo pretende investigar a antropologia teológica na obra de Edith Stein, a qual concilia a abordagem a partir da Doutrina da Fé sobre a natureza do homem e as suas diferentes condições com o conceito fenomenológico de pessoa, do seu núcleo e da sua individualidade, para culminar numa interpretação original da analogia trinitária no ser humano.

Palavras-chaves: Edith Stein; Antropologia Teológica; Individualidade; Analogia Trinitária.

Abstract: This paper intends to investigate the theological anthropology in the work of Edith Stein, who conciliates the approach that starts from the Doctrine of Faith about human nature and its different conditions with the phenomenological idea of the person, his nucleus and his individuality, culminating in an original interpretation of the trinitarian analogy in the human being.

Keywords: Edith Stein; Theological Anthropology; Individuality; Trinitarian Analogy.

Introdução

Edith Stein, filósofa, pedagoga, mártir e santa, não é muito conhecida como teóloga, mesmo porque não teve a oportunidade de adquirir uma formação acadêmica na ciência divina ou doutrina sagrada, mas, se considerarmos que fazer teologia significa conhecer a Deus por meio da fé, do amor, do estudo orante da Sagrada Escritura e da obediência à sua Palavra, então, sim, Stein pode ser considerada uma teóloga de primeira grandeza. De fato, depois da sua conversão à religião católica, ratificada pelo batismo em janeiro de 1922, a fenomenóloga, doutora e professora de Filosofia, dedicou as suas energias ao estudo da Sagrada Doutrina, para poder conhecer o Deus amado e transmitir as verdades conhecidas àqueles confiadas a ela: estudantes, amigos e leitores ainda desconhecidos.

Não é uma coincidência que Edith participa no ano trágico de 1933⁴, nos dias 2 a 5 de janeiro, de um Colóquio sobre Pedagogia Católica. Na conferência proferida, ela anuncia o que percebe como sua

4. No dia 30 de janeiro de 1933, Hitler é nomeado *Reichskanzler* (chanceler da Alemanha). Inicia-se o processo da abolição da democracia de Weimar e tem início a implantação da ditadura nazista.

vocação acadêmica naqueles tempos difíceis: enfrentar intelectualmente a ideologia nazista a partir da experiência de fé cristã⁵. Sem dúvida, neste combate intelectual e espiritual, o aprofundamento de uma antropologia filosófica e teológica coerente com a fé é de grande importância.

No Instituto Alemão de Pedagogia Científica (*Münster*), no qual a pensadora trabalha desde abril de 1932, ela desenvolve dois manuais para as disciplinas de Antropologia Filosófica e Antropologia Teológica, respectivamente, nos quais consegue mostrar o valor inegociável da pessoa humana fundamentada na visão antropológica católica.

A Antropologia Teológica, publicada pela editora alemã *Herder*, em 2005, com o título *O que é o homem? Antropologia Teológica (Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie)*, representa a elaboração escrita das suas preleções sobre esse tema planejadas para o semestre de verão de 1933, as quais, porém, não aconteceram, por causa da proibição nazista para judeus atuarem na vida pública e no ensino. O objetivo de Edith Stein nessa obra é elaborar uma “Antropologia Dogmática”⁶, ou, em outras palavras, apresentar a imagem do homem que emerge a partir Doutrina da fé, realizando uma síntese original da antropologia fenomenológica encontrada em Husserl e Scheler, por um lado, e, pelo outro, dos elementos dogmáticos encontrados na Tradição da Igreja e no Magistério da época.

Além de combater a ideologia nazista e de defender o valor da pessoa humana diante das ameaças desta ideologia coletivista⁷, Edith, que sempre considerou a temática antropológica sua área de pesquisa preferida, elabora esta Antropologia em vista de oferecer uma fundamentação à pedagogia, convicta que qualquer trabalho educacional necessita de uma ideia-guia antropológica⁸. Edith Stein lecionou Antropologia Filosófica no semestre invernal 1932/33 e que foi publi-

5. Cf. Edith STEIN, *Bildung und Entfaltung der Individualität - Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, 2004, p. 140. (De agora em diante será citado como ESGA 16); Edith STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, 2005, p. IX. (De agora em diante será citado como ESGA 15).

6. ESGA 15, p. 3.

7. Cf. Beate BECKMANN-ZÖLLER, “Einführung der Bearbeiter”, in ESGA 15, p. X.

8. Cf. ESGA 15, p. 3.

cada com o título *A constituição da pessoa humana* (*Der Aufbau der menschlichen Person*).

Nesse trabalho, a filósofa-teóloga considera que uma das tarefas mais urgentes é esclarecer o valor da individualidade pessoal, “baseada no dogma e na Escritura”⁹.

Os dogmas são estudados principalmente com base na Edição de Denzinger/Bannwart (1928). Edith dirige-se às fontes e, por saber latim e grego, consegue adentrar aos sentidos e a argumentação que sustenta as definições dogmáticas. Desse modo, ela não apenas reproduz o que já foi dito, mas estabelece relações e conexões tendo como método de análise o fenomenológico. A pensadora enriquece a sua abordagem com as contribuições de Alberto Magno e Tomás de Aquino, Boaventura e Duns Escoto, e consegue dialogar a partir destes pensadores com a ciência secularizada contemporânea, responsável pela pedagogia e psicologia moderna¹⁰.

Enquanto ainda trabalha neste projeto, as portas do ensino universitário se fecham para Edith Stein. No dia 19 de abril de 1933, o reitor Bernhard Gerlach lhe pede de cancelar as aulas do semestre de verão (as quais seriam exatamente as de Antropologia Teológica), e que trabalhe no silêncio. Poucos dias depois, provavelmente por volta do dia 30 de abril, depois de muita oração, Edith Stein resolve abandonar o Instituto Alemão de Pedagogia Científica, considerando a impossibilidade de servir à Igreja na profissão de professora. A pensadora encara tal situação como uma libertação e um novo início dos planos providenciais do Senhor para a sua vida. No dia 14 de julho, a encontramos no Carmelo de Colônia, e no dia 15 de outubro, Edith Stein entra como postulante nesta comunidade consagrada.

Parece-nos especialmente interessante e significativo para os cristãos do mundo atual mostrar como uma grande filósofa contemporânea consegue mostrar, no meio de tantas confusões, dúvidas e tendências filosóficas e teológicas, que é possível harmonizar a mentalidade e o modo de pensar dos homens e das mulheres do nosso tempo com o que há de melhor e mais seguro na Tradição da Doutrina Católica. É indispensável conhecer e compreender o mundo em

9. Cf. *Ibidem*.

10. Cf. “Theoretische Begründung der Frauenbildung” (Edith STEIN, *Die Frau - Fragestellungen und Reflexionen*, 2015, p. 226).

que vivemos (cf. *Gaudium et Spes*, 5), as suas inquietudes e angústias, para mostrar algumas respostas à luz do Evangelho. As reflexões steinianas sobre a essência do homem na sua relação com o divino não perderam a sua atualidade no contexto pós-moderno, caracterizado pela agonia do amor, pelo cansaço da esperança em projetos e utopias comunitários e pela liquidez dos valores que leva não somente à ausência de referências, mas também à falta de identidades e convicções fortes, capazes de dar suportes para as fragilidades da existência humana.

Este artigo tem como objetivo apresentar de forma sucinta a antropologia teológica de Edith Stein e a imagem do ser humano que está implícita na Doutrina da Fé católica, segundo a percepção da fenomenóloga. A nossa pesquisa limita-se à obra *O que é o homem? Antropologia Teológica (Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie)*, deixando para outra ocasião o confronto com os demais textos que tratam, de uma forma ou de outra, desta temática, como *Ser finito e eterno (Endliches und Ewiges Sein)*, *A Ciência da Cruz (Kreuzwissenschaften)* e *Liberdade e graça (Freiheit und Gnade)*, para citar apenas as obras de maior repercussão.

1. A antropologia segundo a Doutrina da Fé como fundamento para a Pedagogia

A imagem de homem que emerge na Antropologia Teológica de Edith Stein é fruto de estudos aprofundados nas áreas de filosofia fenomenológica e ciências humanas, especialmente história, literatura e psicologia, enriquecida com noções provenientes da fé cristã¹¹.

Edith nos presenteia com uma escolha única de questões teológicas relacionadas à antropologia, ordenados de forma bastante original e explicados minuciosamente com a ajuda da filosofia: própria substancialidade, criaturalidade do intelecto e da alma humana, criação imediata, preexistência e pós-existência humana, espiritualidade e racionalidade, união substancial e essencial com o corpo, caráter ético da alma e a vida depois da morte e a reunificação. Estamos diante de um belo exemplo contemporâneo da *fides quaerens intellectum*, pelo qual o leitor é levado a uma compreensão mais ampla e

11. Cf. ESGA 11/12, p. 20-36.

a uma penetração mais profunda dos dados da fé com a inteligência humana.

Nesta obra, a pensadora mostra-se autônoma e independente de modismos teológicos, pois não hesita de criticar teólogos contemporâneos como Karl Adam¹² e Matthias Joseph Scheeben¹³. Mostra também ser conhecedora de Tomás de Aquino, do qual acabou de traduzir as *Questões Disputadas sobre a Verdade* e o opúsculo *De ente et essentia*¹⁴.

As contribuições conceituais do santo dominicano, como o conceito de causa segunda, unidade e irrepetibilidade da forma substancial, são aproveitadas para esclarecer a presença real de Deus no dia-a-dia das pessoas, e a riqueza da dimensão humana que emerge do tomismo nas suas condições e possibilidades de aperfeiçoamento, são consideradas fundamentais por Stein para a elaboração daquilo que ela chama de “pedagogia católica”.

Além das duas fontes principais já citadas (Denzinger e Tomás de Aquino), Stein estuda e cita alguns teólogos modernos e contemporâneos: Krebs, Eichmann, Bossuet, Eisenhofer para os sacramentos, Martin Grabmann e Johannes Hessen para o tema da liberdade e do conhecimento em Agostinho.

Edith Stein considera que o fenômeno humano diante do mistério da fé pode mostrar-se a partir de três situações: na criação, no pecado e na redenção; e mostra, numa abordagem hoje inusitada e pouco conhecida, que a Revelação permite concluir que a natureza humana não corresponde a uma realidade estanque, mas que ela se encontra em diversas condições ou estágios. A dinâmica da Redenção mostra-se como aperfeiçoamento e que todos são chamados a crescer rumo à perfeição de Cristo, independentemente do ponto de partida.

1.1 A natureza do homem

No início do primeiro capítulo de *O que é o homem? Antropologia Teológica*, Stein põe pergunta “O que é o homem?”¹⁵, questiona-

12. Cf. ESGA 15, p. 28.

13. Cf. ESGA 15, p. 87.

14. Publicadas na tradução em alemão, em Breslau, no 1931/32.

15. ESGA 15, p. 5.

mento que ela pretende elaborar em um tríplice sentido: a. O sentido do homem singular e individual¹⁶; b. O sentido do homem em geral, enquanto portador de uma natureza comum a todos os seres humanos¹⁷ e c. O sentido da humanidade, da totalidade dos homens¹⁸.

Começando com a segunda questão, que visa entender a natureza humana atualizada em cada ser humano, Edith constata que o homem é, antes de tudo, uma criatura, pensada e amada por Deus¹⁹, uma unidade de corpo e alma, que são duas dimensões distintas entre si e também distintas da substância divina. A alma é espiritual e dotada de razão (*anima rationalis sive intellectiva*), além de ser a *forma* do corpo humano²⁰.

Na linha aristotélico-tomista, a *forma* é afirmada como o princípio eficaz do agir, aquilo que possibilita uma determinada atividade²¹. Enquanto para os entes materiais, o *sinolo*²² de *matéria* e *forma* é propriamente a substância que subsiste de forma real e concreta²³, as formas que são capazes de fundamentar uma existência e um agir de natureza espiritual não possuem o seu ser numa *matéria*, mas em si mesmas. As formas espirituais subsistem. São indivíduos incomunicáveis, o que significa que um não pode transformar-se em outro; estes indivíduos são caracterizados por um ser e um agir espiritual e são

16. *Ibidem*: “Was ist der *einzelne, individuelle Mensch*: dieser oder jener?”.

17. *Ibidem*: “Was ist der *Mensch überhaupt*? D.h. welches ist die *Natur des Menschen*, die allen Menschen gemeinsam ist?”

18. *Ibidem*: “Was ist die *Gesamtheit aller Menschen*, die *Menschheit*?”.

19. Edith Stein refere-se ao *Syllabus* do Papa Pio IX, de 1864, que é uma instrução sobre as doutrinas religiosas, filosóficas e políticas rejeitadas pelo Magistério.

20. Edith Stein baseia-se no Concílio de Viana (1311/12), no V Concílio Lateranense (1513) e em Leão XIII (1887), retomando, assim, a linha de argumentação aristotélico-tomista. Por causa disso, mantém proximidade com o movimento neotomista na filosofia e na teologia (Jacques Maritain, Etienne Gilson e Martin Grabmann) embora não tenha aderido formalmente ao movimento (cf. U. ZILLES, *Panorama das Filosofias do Séc. XX*, 2016, p. 253-262).

21. Cf. ESGA 15, p. 6: “Im allgemeinsten Sinn des scholastischen Formbegriffs kann Form als Prinzip eines Wirkens oder einer Tätigkeit bezeichnet werden, d.h. als das, was einem Wirken bestimmter Art zugrunde liegt”.

22. Terminologia aristotélica. *Sínolo* (gr.: *sinolon*) significa “o composto de matéria e forma, a substância concreta” (cf. Nicola ABBAGNANO, “*Sínolo*”, in _____, *Dicionário de Filosofia*, 2014, p. 1074).

23. Cf. ESGA 15, p. 7: “Das Ganze aus Form und Materie ist die Substanz, die subsistiert”.

chamados de *pessoas*²⁴. Comparado com as *formas puras* (os anjos) e os entes puramente materiais, o ser humano não é nem uma *pura forma espiritual* nem um simples corpo material, mas uma unidade substancial, unificada pela alma espiritual que é causa intrínseca, fundamento e princípio animador do corpo.

A ideia da alma como forma substancial do corpo leva Stein a uma distinção importante entre o corpo material e o corpo vivo, distinção antropológica fundamental para a qual o idioma alemão usa as duas palavras *Körper* e *Leib*: “O corpo vivo é um corpo material, mas um corpo material especial: um ser vivo e dotado de sensação, e o corpo humano enquanto corpo material, enquanto ser vivo e dotado de sentidos, é especificamente distinto de todos os demais corpos materiais, seres vivos e dotados de sensação”²⁵.

Stein segue a argumentação filosófica tomista para fundamentar a espiritualidade da alma: visto que ela possui atividades puramente espirituais, como o conhecer e o querer, também o seu ser como fundamento e causa do agir deve ser espiritual.

Mesmo assim, não é um espírito puro, mas é essencialmente forma do corpo e precisa do corpo para o seu pleno desenvolvimento e a sua plena eficácia no exercício das suas atividades. Desta forma, a alma chega à sua plenitude apenas no homem completo, quando é *anima* em um corpo.

1.2 A alma espiritual

Para a doutrina católica, corroborada na metafísica da pessoa de Tomás de Aquino, a alma espiritual é criada diretamente por Deus e dotada de inteligência e vontade desde o início da sua existência; vale ressaltar que essas características ligadas à espiritualidade e à racionalidade não são fruto de um desenvolvimento, que poderia estar vinculado ao amadurecimento neurológico ou social, pois sua união com o corpo não é acidental (através das suas operações), mas subs-

24. Na Doutrina da Fé, Edith Stein cita H. DENZINGER, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, 1914, n. 481; n. 38.

25. ESGA 15, p. 7-8: “Der Leib ist ein materieller Körper, aber ein Körper besonderer Art: ein lebendiges und empfindendes Wesen, und der menschliche Leib als Körper, als Lebe- und Sinnenwesen von allen anderen Körpern, Lebe- und Sinnenwesen spezifisch verschieden”;

tancial e pela sua essência²⁶.

O alcance da doutrina da “*anima forma corporis*” é amplo: significa por um lado que o corpo humano deve à alma tudo o que é enquanto organismo vivo, mas também enquanto corpo especificamente humano. Em outras palavras, não há nenhum momento na existência de um ser humano (mesmo nas primeiras fases da sua existência, nas quais se percebe aparentemente apenas a dimensão biológico-orgânica) no qual a alma espiritual não estivesse presente como princípio formativo deste indivíduo. Assim, a alma não é apenas o princípio do seu pensar e das atividades espirituais em geral, mas princípio de todo o seu ser e agir. Ela não está unida ao corpo de forma extrínseca e fortuita (*zufällig*), mas, ao contrário, a união com o corpo faz parte da sua própria essência, de forma que ela sequer seria alma se não houvesse esta união constitutiva com o elemento material que entra na unidade da pessoa.

1.3 A unidade do ser humano

Tendo mostrado a presença e a importância da alma espiritual, Edith Stein insiste no caráter unitário do ser humano: não há alma sem corpo, nem corpo sem alma. Assim, em todas as operações, mesmo na dimensão biológica ou segundo a perspectiva psicológica, há uma alma espiritual que permeia e caracteriza de forma humana todos os processos. É impossível que aconteçam ações realizadas apenas por uma das partes: apenas pelo corpo, ou que apenas na dimensão psicológica, ou que sejam apenas espirituais. O especificamente humano é que o espírito permeia o psicológico e o corpóreo. Lembremos apenas que este grande tema da unidade do ser humano é um assunto recorrente desde os primeiros escritos fenomenológicos, como *O problema da Empatia*, *Causalidade Psíquica*, *Indivíduo e Comunidade*, *Introdução à Filosofia*, *A Constituição da Pessoa humana*, *Liberdade e Graça*. Em todas essas obras, o dualismo de cunho cartesiano é definitivamente superado e desmascarado como incoerente e incompatível com a experiência humana.

26. Cf. ESGA 15, p. 10: “Sie [Die Seele] ist nicht bloss akzidentell mit dem Körper verbunden, nicht bloss durch ihr Wirken (ihre innere Wahrnehmung), sondern substantiell durch sich selbst und wesentlich”.

Com a ajuda de conceitos aristotélicos, a pensadora evita o dualismo presente em um certo platonismo que chegou a influenciar não a doutrina cristã e certas interpretações reducionistas desde a Idade Média até o século XX. A união da alma e do corpo não é apenas accidental, mas, ao contrário, alma e corpo formam uma unidade perfeita, na qual o corpo é formado e intrinsecamente sustentado nos seus processos e no seu agir pela alma: o corpo é corpo através e graças à alma.

1.4 O ser social do homem

Edith Stein, que em numerosas outras obras lança um olhar sobre a dimensão social do homem, destaca, com Leão XIII, a vocação natural e intrínseca de todos os seres humanos à vida comunitária. Esta visão afirma uma sociabilidade natural baseada no fato de que todos os seres humanos são criaturas e também filhos e filhas de Deus, e, por isso, irmãos e irmãs entre eles. O pensamento teológico-social de Stein cita uma série de encíclicas de Leão XIII e contrasta com teorias individualistas, socialistas e contratualistas sobre a sociedade e o Estado. Os homens são iguais em dignidade, mas diferentes em dons naturais, corporais e espirituais, e também quanto à posse dos bens materiais. Tal distribuição desigual dos dons e bens não contradiz a dignidade humana faz parte dos planos de Deus²⁷.

2. As diferentes condições (estados) da natureza humana

Uma contribuição muito interessante para a Antropologia Teológica é a afirmação de diferentes condições da humanidade. Edith Stein elenca sete diferentes estados (*Stände*) nos quais o ser humano pode existir (pelo menos hipoteticamente), seguindo o teólogo alemão Bernhard Bartmann²⁸. Apresentaremos brevemente esses “estados teológicos da natureza humana”, mas é importante lembrar que

27. Edith Stein relata o pensamento de Leão XIII a respeito. Não entraremos no mérito da atualidade desta visão no pensamento teológico atual.

28. Cf. B. BARTMANN, *Grundriss der Dogmatik*, 1928, p. 158ss.

nem todos devem ser considerados como historicamente existentes²⁹:

a. O *status naturae purae* - estado pensado como a plenitude natural da condição humana, na qual o ser humano estaria plenamente equipado para alcançar a sua meta natural, mas seria submetido às fragilidades típicas da sua constituição enquanto corpo e alma: a concupiscência da carne e a morte corporal. Este estado é hipotético e possui importância apenas para fins especulativos, pois nunca foi realizado historicamente.

b. O *status naturae integrae* - neste segundo estado, a humanidade estaria livre das fragilidades da concupiscência e da morte, graças a certos dons preternaturais, as quais aperfeiçoam o homem, mas ainda não o elevam acima da sua natureza. Esta condição da humanidade nunca foi realizada segundo S. Tomás de Aquino, mas no pensamento da escola franciscana, os primeiros homens teriam passado algum tempo neste estado, como preparação para a elevação ao terceiro estado.

c. O *status naturae elevatae* - neste estado, o homem já é considerado na perspectiva do seu objetivo sobrenatural, a vida eterna ou a participação na vida divina. Para tanto, ele é dotado da graça santificante, ou seja, já participa de certa forma da vida divina. Esta condição da natureza elevada acima de si mesma seria a mais provável condição da humanidade antes da queda ou do pecado original. Não sendo ainda o estado definitivo, é considerado *status viae*, um estado próprio da peregrinação terrena, condição em comum com os dois seguintes estados.

d. O *status naturae lapsae sed reparandae* - a condição da humanidade que caiu no pecado e que pode ser consertada, mas enquanto isso não aconteceu ainda. Este é o estado depois da queda e antes da redenção no qual se encontram todos os homens que ainda não foram alcançados pela graça de Cristo.

e. O *status naturae reparatae* - atribuído àqueles que já recuperaram a graça santificante e a participação na vida divina, porém, ainda não resgataram os dons preternaturais, de forma que a concupiscência e a mortalidade continuam presentes. Trata-se da condição dos cristãos peregrinos nesta terra que acolhem a graça de Deus e se

29. Para esta parte, cf. ESGA 15, p. 14-16.

esforçam a caminhar no seguimento de Cristo.

f. O *status naturae glorificatae* - objetivo final da humanidade, é caracterizado pela participação na vida divina, que inclui o pleno restabelecimento dos dons preternaturais. É a vida que os fiéis falecidos na graça de Deus gozam no céu.

g. Edith Stein acrescenta como possível condição humana o *status damnatorum* (não presente em Bartmann), a condição de uma humanidade definitivamente afastada de qualquer comunhão com Deus e sua graça por vontade própria.

2.1 A criação

Se existe um aspecto absolutamente indispensável, primeiro e essencial para descrever o ser humano a partir da perspectiva teológica, é o conceito de criação. O homem é criatura, pois “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou: Homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27).

A teologia da criação de Edith Stein possui como referência o primeiro livro do Antigo Testamento, interpretado a partir da resposta da Comissão Bíblica do 30 de junho de 1909, a qual mantém firme, diante da crítica bíblica liberal, que é necessário conservar alguns fatos relatados no livro do Gênesis, fundamentais para a religião cristã, por exemplo: a criação de todas as coisas no início do tempo, em especial do homem através de um ato divino próprio, a formação da primeira mulher a partir do primeiro homem; a unidade do gênero humano, entre outros, mesmo admitindo uma certa variedade na interpretação destes fatos. O sentido literal e histórico, diz o documento, não pode ser negado, mas sim enriquecido com uma interpretação alegórica e profética dos fatos narrados³⁰.

Stein oferece uma leitura filosófico-teológica do segundo relato da criação: “Então o Senhor Deus formou o ser humano com o pó do solo, soprou-lhe nas narinas o sopro da vida, e ele tornou-se um ser vivente” (Gn 2, 7). Neste sentido, afirma que o trecho sugere que

30. Cf. ESGA 15, p. 17. É necessário considerar que a teologia da criação evoluiu consideravelmente na segunda parte do século XX, basta citar a Encíclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950). Um confronto com a teologia do século XX, no entanto, excede os limites deste artigo.

o corpo foi criado a partir de elementos materiais já existentes na criação, enquanto que a alma teve início a partir de um ato criador próprio³¹. É através da criação da alma que a matéria se transforma em um corpo vivo e que surge o homem como ser vivo, em outras palavras, sem alma não há ser humano. Depois de ter criado o homem à sua imagem, como homem e mulher (Gn 1,27), Deus lhes ordenou: “Sede fecundos e multiplicai-vos” (Gn 1, 28). Também este versículo é riquíssimo de conteúdo e de possibilidades de interpretação, queremos ressaltar apenas que para Stein, tanto a imagem de Deus como a fecundidade não indicam uma condição estática conquistada uma vez para todas, mas antes uma tarefa e uma missão que o homem deve procurar realizar durante toda a sua vida, num processo de contínuo crescimento. Tal apelo e tal missão somente fazem sentido se o homem é capaz de compreendê-los e de obedecer às ordens de Deus. Por isso, ele deve ser dotado de conhecimento e de livre arbítrio, e é graças a estas duas características que ele é semelhante a Deus como nenhuma outra criatura, carregando em si mesmo todas as possibilidades de alcançar a sua altíssima vocação³².

2.2 A liberdade

Segundo Edith Stein, as definições dogmáticas não deixam dúvida a respeito do fato de o homem possuir o livre arbítrio; no entanto, o pecado impede o perfeito exercício da liberdade e somente a graça é capaz de restaurá-la e de capacitá-la para fazer o bem. Vale a pena lembrar que para Edith Stein, a liberdade não é apenas um dado antropológico derivado da fé, mas acessível à razão filosófico-fenomenológica. Em *todas* as suas obras, religiosamente agnóstica, por exemplo, em *O Problema da Empatia, Causalidade Psíquica, Indivíduo e Comunidade, Introdução à Filosofia*, a pensadora afirma uma radical liberdade constitutiva, vinculada à dimensão espiritual. Em *A constituição da pessoa humana*,³³ por exemplo, mostra que, enquanto

31. Cf. *Ibidem*: “[...] dass der Leib aus materiellen Stoffen gebildet wurde, die als solche zuvor schon bestanden, dass die Seele dagegen nicht aus einem bereits Vorhandenen entstand, sondern durch einen Urschöpfungsakt”.

32. Cf. *Ibidem*.

33. STEIN, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen*

a dimensão psíquica está sujeita à causalidade, no âmbito do espírito se constata a experiência da motivação. Certamente, a pessoa humana é um ser unitário sensível e espiritual ao mesmo tempo, e estas dimensões se entrelaçam, assim também causalidade e motivação estão sempre copresentes, interagem, às vezes colaboram, mas, na maioria das vezes, se contrapõem. É um fato conhecido pela experiência que nas áreas inferiores da vida psíquica, que são mais relacionadas com o corpo orgânico, prevalecem os mecanismos causais. Por isso, para viver a liberdade como motivação do eu, é necessário um esforço, uma luta, uma certa ascese a respeito do mundo material, do corpo e dos apegos àquilo que os sentidos podem oferecer. A liberdade do eu se manifesta, então, no âmbito humano-espiritual, como atividade intencional e motivada. Já neste plano puramente natural, Edith Stein considera que um ato livre da vontade é sempre possível, e que o propósito sempre pode conter força suficiente para superar qualquer obstáculo³⁴.

Lembramos que em Aristóteles encontra-se uma psicologia muito bem elaborada, mas não uma teoria do livre-arbítrio como causa livre das ações. A vontade como tal, sustenta Edith, teria sido descoberta posteriormente, pelos cristãos, em primeiro lugar por São Paulo. A Santo Agostinho devemos a precisão conceitual da doutrina sobre o livre-arbítrio, fato que fez do bispo de Hipona o precursor das teorias modernas da vontade. Diante da grande valorização da liberdade na modernidade é necessário destacar que a importância da liberdade para o cristão não é diminuída, mas de certa forma aumentada, visto que “mesmo considerando que tudo aquilo que o homem pode fazer de bem deve ser atribuído à graça divina, o bem se realiza por meio da livre colaboração com a graça, a qual pode ser acolhida ou rejeitada pelo livre arbítrio”³⁵.

Para o cristão, como se vê, o principal desafio e a maior realiza-

Anthropologie. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2010.

34. Cf. Edith STEIN, “Psychische Kausalität”, in _____, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 2010, p. 77: “Ebenso sind [...] freie Akte [...] willentlich erzeugbar. [...] Das Ich erscheint als ein erster Anfang, als Ursprungsstelle des Geschehens”.
35. ESGA 15, p. 43: “Wenn aber auch alles, was der Mensch Gutes tut, der göttlichen Gnade zuzuschreiben ist, so geschieht es doch durch freie Mitwirkung mit der Gnade, die vom freien Willen angenommen oder abgelehnt werden kann”.

ção da liberdade é a acolhida da graça de Deus e o cumprimento da Sua vontade. Se o livre-arbítrio é necessário para acolher a graça, ele está presente no pecador antes da redenção³⁶.

Consciente que para a abordagem da doutrina da liberdade a referência a Agostinho, principalmente às duas obras *De libero arbitrio* e *De gratia et libero arbitrio*, é insubstituível, Edith Stein inclui na sua obra um *excursus* sobre a doutrina da liberdade de Santo Agostinho³⁷, em forma de uma apresentação resumida das questões relacionadas ao livre-arbítrio. Entende liberdade como “autodeterminação da vontade”³⁸ e deixa claro que “não há nada que esteja de tão forma sob o poder da vontade que a própria vontade”³⁹. Fazer o mal significa dar as costas para os bens eternos e perseguir desordenadamente os bens temporais, pois o espírito humano é chamado a dominar sobre os desejos e pode fazer isso, visto que ele é mais poderoso que a parte concupiscível. Nenhum outro espírito pode obrigar uma alma a submeter-se aos desejos da carne, somente a sua decisão livre pode fazer isso.

Como se dá então a conexão entre liberdade, verdade e felicidade? A posse da verdade (Deus) torna o homem livre e feliz, pois nenhum homem pode roubar a verdade de outrem; ela pode ser possuída por mais de um ao mesmo tempo.

Mesmo sendo um bem muito grande, o livre-arbítrio, porém, não é o Sumo Bem. É um bem médio: mais nobre que os bens corporais, sem os quais é possível viver retamente. Grandes bens são as virtudes, pois não é possível fazer mau uso das mesmas. O livre-arbítrio é um bem médio, pois, por um lado, é necessário à vida reta e boa, mas, pelo outro lado, é possível fazer mau uso deste bem, por exemplo, quando se orienta a um bem próprio (querendo ser o seu próprio senhor ou para um bem estranho, por exemplo, quando quer saber algo que não lhe diz respeito ou ainda quando procura um bem inferior, como pode ser um prazer corporal, sem vínculo com a reta razão). Desta forma, a pessoa orgulhosa, curiosa ou lasciva vegeta

36. Cf. *Ibidem*: “Selbst in dem Sünder vor der Rechtfertigung ist das *liberum arbitrium* nicht erloschen”.

37. Cf. *Idem*, p. 44-61: “Exkurs über die Freiheitslehre des Hl. Augustin”.

38. *Idem*, p. 47: “Selbstbestimmung des Willens”.

39. *Idem*, p. 45: “Nichts liegt aber so im Bereich des Willens als der Wille selbst”.

numa existência que é “morte”, quando comparada à vida verdadeira, à vida superior de comunhão com Deus⁴⁰.

Comentando o segundo livro do *De libero arbitrio*, Edith Stein destaca que o ser humano é um bem, pois ele é capaz de agir retamente. A liberdade também é um bem, porque vem de Deus, mas a liberdade faz *sentido* quando se orienta para Deus e ou para Bem, que são nomes diferentes para a mesma realidade.

3. O conceito de pessoa em Edith Stein

O maior interesse filosófico de Edith Stein sempre foi a pessoa humana. Já na sua tese de Doutorado *O Problema da Empatia*, a pensadora deixa claro que a pessoa é caracterizada pela condição espiritual, dotada de liberdade e estruturalmente aberta aos outros. A evolução humana e intelectual da fenomenóloga a levou a considerar cada vez mais um elemento fundamental da personalidade, que é o caráter singular e irrepetível do ser humano: a individualidade.

Com a conversão ao catolicismo e o crescente interesse de compreender a fundo o ser humano também à luz da fé, recorre aos pensadores consagrados pela Tradição. Na interpretação de Savian⁴¹, “é em continuidade com a tradição filosófica cujas raízes remontam a Boécio de Roma (475-525), passando por Ricardo de São Vitor (1110-1173) e Tomás de Aquino (1225-1274) que Edith Stein emprega o conceito de pessoa”⁴².

As definições mais lembradas desta Tradição são as de Boécio e Tomás de Aquino. A primeira, que encontramos no cap. 4 do opúsculo *Contra Eutichen et Nestorium*, define a pessoa como *rationalis naturae individua substantia* (substância individual de natureza racional), a segunda, da Suma Teológica I, q. 29,3, considera que a pessoa é “o que há de mais nobre no universo, isto é, o subsistente de natureza racional”.

40. Cf. ESGA 15, p. 48.

41. SAVIAN FILHO, J. *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa (Ebook)*, 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>>. Acesso em: 14 de maio de 2017.

42. *Idem*, p. 1.

Na sua obra principal *Ser finito e eterno*, Edith Stein refere-se à definição de Boécio, mas introduz uma pequena mudança: ela troca “substância”, palavra que sugere algo fixo, pouco dinâmico e comum a todos, pela expressão *Einzelwesen von vernünftiger Natur*, que podemos traduzir tanto como “ser individual de natureza racional” ou “essência individual de natureza racional”, e que reforça muito mais a ideia de uma individualidade inconfundível no ser e no agir⁴³.

Com esta escolha, a pensadora vem ao encontro da mentalidade contemporânea para a qual é inadmissível pensar o ser humano apenas na perspectiva da espécie ou da natureza, daquilo que o condiciona. Desta forma, supera o risco das definições clássicas de pessoa, que podem deixar uma brecha para conceber o indivíduo em função apenas da espécie e não das suas características únicas e irrepetíveis. Ao invés disso, valoriza o ser humano individual, livre, construtor de si mesmo e destaca a importância da intersubjetividade para garantir a realidade e objetividade do mundo externo e também a possibilidade da autoconsciência.

3.1 O núcleo

As pessoas humanas, muito mais do que simples representantes da espécie, são seres individuais, únicos e irrepetíveis. Expressam aquilo que caracteriza a sua espécie de uma forma nunca vista antes, imprimindo à sua vida e aos seus atos uma marca individual. Edith Stein dá um nome especial à instância da qual brota toda esta vida individual de consciência e liberdade: o núcleo. “Trata-se do modo único e irrepetível pelo qual cada pessoa vive sua existência, efetivando tudo o que tem em comum com sua espécie, porém de maneira inteiramente singular”⁴⁴. Deste núcleo jorra a consciência e a liberdade (a permanência em si e a saída de si); assim, a pessoa humana efetiva aquilo que é próprio da sua espécie de forma individual e singular.

3.2 Analogia Trinitária

Embora uma antropologia trinitária não esteja ainda presente

43. Cf. *Idem*, p. 2.

44. *Idem*, p. 20.

na obra de antropologia teológica *Was ist der Mensch?*, em *Ser finito e eterno*, Edith Stein parte do modelo trinitário para iluminar a compreensão da pessoa humana, encontrando na Trindade o melhor modelo para explicar a pessoa humana.

A experiência mostra que a vida humana se desenvolve em três direções: formação do corpo, formação da alma, desdobramento na vida espiritual. Tudo isso é obra da alma que não perde a sua unidade, apesar das três operações distintas⁴⁵.

A analogia se dá entre Pai - Espírito Santo - Filho e espírito - psique - corpo humano, respectivamente. Assim como do Pai procedem todas as coisas, mas ele mesmo não procede de nada, assim a condição espiritual é imagem do Pai, pois ela é como uma fonte de vida que se manifesta no corpo e no psique; assim como o Verbo é gerado e determinado eternamente do Pai, assim o corpo humano é imagem do Verbo Eterno, pela sua geração e determinação a partir do Pai; assim como o Espírito circula livremente entre o Pai e o Filho, assim é a psique (alma) humana. A rigor, a imagem da Santíssima Trindade já está na alma, pela sua tríplice capacidade fazer brotar a vida, plasmar um corpo e sair de si na vida espiritual, pois o ser da alma é trinitário: "O seu [da alma] ser uno e trino imita a vida interior da divindade. A plasmação de uma matéria estranha, na formação do corpo, pode ser comparada à Encarnação do Verbo; a sua saída de si para um mundo exterior, no qual imprime a sua marca, ao envio do Espírito Santo para a Criação"⁴⁶.

Estamos diante de uma novidade com relação à analogia trinitária de S. Agostinho. Enquanto o bispo de Hipona restringe a imagem da Trindade ao âmbito espiritual (inteligência, memória e vontade), Edith Stein inclui o corpo e a psique (alma)⁴⁷ na analogia,

45. Cf. ESGA 11/12, p. 390: "Wenn wir an die Wurzel des menschlichen Seins zurückgehen, so finden wir die dreifache Entfaltungsrichtung: Gestaltung des Leibes, Gestaltung der Seele, Entfaltung im geistigen Leben. All das leistet die Formkraft der Seele und ist doch *eine* in ihrer dreifachen Formwirkung".

46. *Idem*, p. 390: "Ihr [der Seele] dreifaltiges Sein bildet so das innere Leben der Gottheit nach. Die Hineingestaltung in einen ihr fremden Stoff bei der Bildung des Leibes kann dann der Menschwerdung des Wortes verglichen werden, ihr Ausgehen aus sich selbst in eine äussere Welt, der sie ihr Gepräge gibt, der Sendung des Geistes in die Schöpfung".

47. Cf. J. SAVIAN FILHO, *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa (Ebook)*, 2016, p. 26, disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/>

reforçando a inabitação de espírito, psique e corpo, aplicando, assim, a pericorese⁴⁸ trinitária à pessoa humana. Desta forma, projeta na criatura as características de unidade e trindade da divindade.

A santa carmelita propõe aos seus leitores o esforço de concentrar-se no mistério trinitário para, num movimento descendente, encontrar seus reflexos na experiência humana da personalidade e aprofundar sua compreensão. Ao mesmo tempo, esse esforço, possuindo caráter metafísico-teológico, não deixa ser formulado em um registro fenomenológico, pois, para quem adere à fé bíblica, o “conteúdo” ou a “unidade de sentido” do dogma trinitário é algo que se apresenta à consciência e pode ser, em certa medida, por ela descrito. Edith Stein sabia que o procedimento analógico ascendente já havia sido praticado por outros pensadores; sabia também que praticamente nenhum deles conseguiu fazer o caminho inverso, tomando o mistério trinitário como modelo de compreensão do mistério humano. Esse, porém, foi o seu trabalho em *Ser finito e eterno*, ao realizar um movimento de ascensão ao sentido do Ser eterno, para descer novamente do Ser eterno ao ser finito e iluminá-lo. Só ao cabo dessa circularidade virtuosa é que parece revelar-se todo o alcance do conceito steiniano de pessoa.

Conclusão

Na antropologia teológica de Edith Stein, o aspecto filosófico complementa e ilumina a perspectiva teológica, e vice-versa. Estamos diante de uma síntese original e atual que fazer jus à sensibilidade contemporânea, por estar especialmente atenta à dimensão existencial da individualidade, sem esquecer os fundamentos metafísicos e doutrinários de uma tradição que vai de Aristóteles e Tomás de Aquino até os pronunciamentos do Magistério contemporâneos em seu tempo.

Assim, o conceito de pessoa já elaborado na fase agnóstica é

edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>, acesso em: 14 de maio de 2017.

48. *Pericorese* é um termo teológico utilizado na Patrística e retomado por vários teólogos do século XX que descreve as relações trinitárias como interpenetração ou coabitação, na qual cada pessoa, mantendo a sua distinção, penetra nas outras e é penetrada por elas.

enriquecido com uma leitura inteligente da Doutrina da Fé, sem rupturas ou contradições. Ao contrário, as características da pessoa, como a espiritualidade, a liberdade, o autoconhecimento, a unidade de um ser pluridimensional, são potencializadas pela presença da fé e da graça, culminando na compreensão do homem como imagem da Santíssima Trindade não somente no seu espírito, mas na sua completude de corpo, psique e espírito, sob a primazia deste último. A real possibilidade de abertura à graça não é uma ideia alienante, mas um constitutivo da pessoa que permite a sua plena realização, até mesmo no plano humano.

Edith Stein consegue fazer frutificar esta síntese antropológica para a pedagogia contemporânea com uma clareza surpreendente, pois não é possível educar ou formar uma pessoa sem saber onde se quer chegar e qual é a meta da dinâmica do desenvolvimento humano que precisa de orientação e motivação em vista de um exercício da liberdade coerente no plano natural e sobrenatural.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. "Sínolo". In _____. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 1074.
- BARTMANN, B. *Grundriss der Dogmatik*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1928.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Brasília: Ed. CNBB; Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2009.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Edição de P. Hünerman. Trad. J. Marino Luz e J. Konings. 40ª ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- SAVIAN FILHO, J. *A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa (Ebook)*, 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>>. Acesso em: 14 de maio de 2017.
- STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2010. (Edith Stein Gesamtausgabe 6).
- _____. *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn*

des Seins. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2006. (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12).

_____. *Die Frau - Fragestellungen und Reflexionen*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2015. (Edith Stein Gesamtausgabe 13).

_____. *Der Aufbau der menschlichen Person*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004. (Edith Stein Gesamtausgabe 14).

_____. *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2005. (Edith Stein Gesamtausgabe 15).

_____. *Bildung und Entfaltung der Individualität - Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*. Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004. (Edith Stein Gesamtausgabe 16).

ZILLES, Urbano. *Panorama das Filosofias do Século XX*. São Paulo: Paulus, 2016.



www.dehoniana.edu.br