

SACERDÓCIO

Culto

Palavra

Serviço

Priesthood. Cult. Word. Service...

Everybody knows that the Council of Trent gave us a cult image of the priest. It is frequently said, that Vatican II furnished another image of the priest, a non-liturgical image, but a prophetic and pastoral image. Do we have consider Liturgy, Word and Service as opposite facts, that exclude each other?

This article tries to answer this question. For this the author examines the concept of liturgy (cult) in the Old as well as in the New Testament. Our liturgy is not only ritual but living as Christ's not only living but sacramental as well. Being Christological our liturgy must also be ecclesiastical. Thus Vatican II completes the idea of Trent. Under this point of view, liturgy requests the basis of the word and impels to service.

A vivência religiosa da humanidade foi sempre caracterizada, através da história dos povos, pelo culto a Deus. Este culto atingiu sua culminância nas várias formas de sacrifício, e o sacrifício foi tido, normalmente, como a função primordial e até exclusiva dos sacerdotes.

Assim, no Antigo Testamento, excetuadas as épocas mais remotas: "Todo o Pontífice é constituído para oferecer dons

e vítimas" (Hebr. 8, 3). Igualmente em o Novo Testamento, pois, o Concílio de Trento nos afiança haver entre sacerdócio e sacrifício íntima relação: "O sacrifício e o sacerdócio, por determinação de Deus, estão de tal forma conexos que ambos existiram em toda a lei" (1). Esta conexão é tão íntima que, segundo o Concílio: "Já que... em o Novo Testamento, a Igreja

(1) Cf. Conc. Trid., Sess. 23, cap. 1: D 957

ja católica recebeu, por instituição do Senhor, o santo sacrifício visível da Eucaristia, é mister, também, confessar que nela há um novo sacerdócio visível e externo" (2).

Com facilidade é admitido que a imagem do sacerdócio que chegou até nós, é uma imagem eminentemente cultural. Hoje, porém, esta visão cultural do sacerdócio não satisfaz mais a um número sempre crescente de teólogos, sacerdotes e leigos. Estes, levantam a seguinte interrogação: "Até que ponto o sacerdote é o homem do culto e do sacrifício? Até que ponto o culto a Deus, em sua concepção clássica, é ainda válido? Não seria esta visão cultural do sacerdócio pouco cristológica e pouco eclesial?"

E começa a surgir uma nova imagem do sacerdócio, na qual vemos acentuados, principalmente, dois elementos: a Palavra e o Serviço.

O sacerdote aparece, já não como o homem do culto, mas, como o homem da Palavra, do anúncio da boa nova, como o Profeta e o Evangelizador, e também, como o homem do Serviço, da entrega, da doação a seus irmãos, como o Pastor e o Animador da comunidade.

Reunidas estas duas tendências, teremos o Sacerdote como o homem do serviço do Evangelho.

O Cardeal Marty nos testemunha que na Aula Conciliar do Vaticano II, a partir de outubro de 1965, durante a discussão do Decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros

— *Presbyterorum Ordinis*: — "...era necessário atender que o debate conciliar revelava claramente duas concepções, bastante divergentes, sobre o sacerdócio dos padres: os Padres que eram particularmente sensíveis à finalidade pastoral e missionária do Concílio... desejavam vivamente que no esquema o padre aparecesse, antes de tudo, como o homem da evangelização; mas, outros Padres temiam que uma tal insistência viesse a obscurecer os mais tradicionais valores do sacerdócio e, em particular, todo seu aspecto teocêntrico de adoração ao Pai" (3).

Há aqui, realmente, um sério problema, e sem dúvida, fundamental para a vida cristã. Em ambas estas tendências há dados válidos e não desprezíveis. Poderemos, por acaso, conceber o culto, a palavra, o serviço como realidades antagônicas que necessariamente se excluem? Estaremos, realmente, forçados a optar entre o sacerdote que sacrifica e adora a Deus e o sacerdote que anuncia o Evangelho e serve a seus irmãos? Ou poderemos conciliar estes aspectos diversos descobrindo-os como realidades complementares?

Uma exposição ampla, uma fundamentação completa, uma solução definitiva do problema transcendem os limites deste artigo. No entanto, julgamos poder apontar alguns dados válidos para uma séria reflexão do assunto.

(2) Ibid.

(3) Cf. Concile Oecuménique Vatican II: La Révélation — L'Activité Missionnaire — Ministère et vie des Prêtres, Editions du Centurion, Paris, 1966, p. 162

Cremos, que, pelo menos, parte da dificuldade e da solução, surge da própria concepção do culto cristão.

Quando falamos de sacerdócio cultural, o que entendemos por culto cristão? Não teria sido nosso conceito de culto demasiadamente calcado na idéia do culto do Antigo Testamento e pouco iluminado pela novidade neo-testamentária do culto de Cristo? E hoje, quando tentamos "cristificar" nosso culto com sua vitalização e encarnação na vida humana concreta, não estaríamos correndo o risco de "deseclesificá-lo" com uma desacramentalização?

Por estas razões, julgamos ser justificada uma tentativa de revisão do próprio conceito de culto cristão para podermos iluminar a imagem do sacerdócio cristão.

Mas, ao intentarmos esboçar esta nova imagem do sacerdote, encontramos uma dificuldade preliminar.

É bastante comum a afirmação de que o Concílio de Trento nos legou uma imagem cultural do sacerdote. Afirma-se, não poucas vezes hoje, que o Concílio Vaticano II nos oferece uma nova imagem do sacerdote, diversa da de Trento, um sacerdote não cultural, mas, profético e pastoral. Deveremos, de fato, contrapor Concílio a Concílio, deveremos optar por um Concílio e trair o outro?

A estas interrogações, propomos outras: Será mesmo que Trento entendeu nos legar uma **imagem completa** do sacerdócio e esta, cultural? Será mesmo que a **nova imagem** do sa-

cerdócio do Vaticano II é nova em relação à de Trento, por não ser cultural, ou nova por ser mais completa, mesmo sendo cultural? E neste caso, em que consistiria, esta novidade, esta complementação ou englobação de Trento e do Vaticano II?

I. — O CULTO DOS CRISTÃOS

Não é fácil têmos uma idéia depurada e autêntica do culto dos cristãos. Duas graves tentações nos assaltam neste particular: a primeira, seria de confundirmos ou não distinguirmos adequadamente nosso culto do culto prestado a Deus no Antigo Testamento; a segunda, que poderá parecer paradoxal, seria distinguir tão pouco nosso culto do de Cristo que ficássemos impedidos de consumá-lo na união com o de Cristo.

1. O CULTO DO ANTIGO TESTAMENTO E O DOS CRISTÃOS: SINAL E SACRAMENTO

Havendo no Antigo Testamento uma espécie de antecipação do Nôvo, e havendo entre os dois Testamentos uma certa unidade e continuidade, poderíamos quase sem perceber, simplesmente transportar para a plenitude dos tempos o culto antigo com seu sentido e sua impotência, esquecidas de que "a passagem de um (Testamento) para o outro implica, de certo modo, em uma ruptura, em uma mudança de plano..." (4).

(4) Cf. P. Grelot — *Sens Chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée & Cie Éditeurs, Tournai, 1962

O fato de alguns cristãos desconfiarem que nosso culto, por ser ritual, seja também um ritualismo estéril, bem poderia provir de não haverem tomado a devida consciência da diferença entre o culto do Antigo Testamento que era um simples sinal ineficaz e o culto dos cristãos que é um sacramento.

a) O culto do Antigo Testamento: sinal

No Antigo Testamento foi sempre prestado a Javé um culto, e a culminância dêste culto foi sempre o sacrifício. Conforme a carta aos Hebreus, o sacerdote é constituído, justamente, para oferecer êste sacrifício: "Em verdade, todo o Pontífice é escolhido entre os homens e constituído a favor dos homens como mediador das coisas que dizem respeito a Deus, para oferecer dons e sacrifícios pelos seus pecados" (Hebr. 5, 1).

Notemos, entretanto, que esta situação apresentada pela carta aos Hebreus nem sempre vigorou no Antigo Testamento. Devemos ter presente o caráter histórico da Escritura, e portanto, suas etapas, seu desenvolvimento progressivo. Nem sempre oferecer sacrifício foi privilégio dos sacerdotes, como nem sempre oferecer sacrifício foi a função primordial dos sacerdotes do Antigo Testamento.

Antes da constituição do sacerdócio em Israel, os Patriarcas construíam seus altares e nêles ofereciam a Deus seus sacrifícios. Igualmente no tempo dos Juizes, podemos ver Gedeão, Manoé, pai de Sansão,

Elcana, pai de Samuel, oficiando junto a seus altares. Os reis Saul, Davi e Salomão subiram ao altar para sacrificar e não eram propriamente sacerdotes.

Por outro lado, nem sempre também, o ofício de oferecer sacrifício foi a principal atribuição dos sacerdotes. P. de Vaux nota a respeito que "na bênção de Levi as funções propriamente cultuais dos sacerdotes aparecem em último lugar: "Apresentam o incenso diante de vosso nariz e o holocausto sobre o vosso altar" (Dt 33, 10) (5). Antes disto, Moisés referira-se ao ofício de lançar o Thumim e o Urim, ao exercício da justiça, acima do amor de suas famílias, e ao ensino dos preceitos do Senhor (cf. Dt 33, 8-10) (6).

Posteriormente, porém, na época da qual fala a carta aos Hebreus, só o sacerdote sacrificava. O rei Ozias entrou, certa ocasião, no templo do Senhor para queimar incenso. O sacerdote Azarias com oitenta corajosos sacerdotes do Senhor, seguiram-no. Fizeram frente ao rei Ozias e lhe disseram: "Não compete a ti, Ozias, queimar incenso ao Senhor, mas, aos sacerdotes da estirpe de Aarão, que foram consagrados para êste fim. No mesmo momento, Ozias foi castigado por Deus, contraindo a terrível lepra (cf. 2 Crôn 26, 16-21).

Esta evolução consagrou também o sacrifício, de tal forma função primordial dos sa-

(5) Cf. R. De Vaux — *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, t. II, p. 208-210; t. I, p. 174-176

(6) Cf. Os 4,6; Jer 2,8; Jer 18,18; Jer 8,8; Mal 2,6-9

cerdotes que, em 70, após a ruína do Templo, lugar de sacrifício, os sacerdotes perderam sua influência no povo em favor dos rabinos que eram, então, os encarregados de ensinar a Lei.

O sacerdote tornou-se, pois, o homem do sacrifício. Mas, o que vinha a ser sacrifício no Antigo Testamento? Não é fácil elucidar esta realidade dada sua complexidade. Devemos cuidar de não projetar sobre os mesmos, nem o sentido dos sacrifícios pagãos, nem o do Novo Testamento com os quais se relacionam.

Apesar de serem vários os sacrifícios do Antigo Testamento, podemos, em base a inúmeros e criteriosos estudos escriturísticos, concluir que em sua generalidade, os sacrifícios vetero-testamentários eram dons oferecidos pelos homens a Deus, expressões de um sentimento de dependência do homem em relação ao Senhor de tudo. O homem que procurava manifestar de modo visível, como convém à sua natureza, sua dependência total ao Criador, procurava logicamente, ao mesmo tempo, uma união com este mesmo Senhor e Criador. Mas, como o homem que procurava a Deus pelo sacrifício era, concretamente, um homem pecador, um homem que rompera sua Aliança com o Senhor, este dom e esta procura de comunhão, para serem agradáveis e eficientes, deveriam supor um retorno à primitiva situação de amizade do homem com Deus. Ora, este retorno só poderia ser alcançado pelo perdão do pecado. O sacrifício, pois, concre-

to, de nossa ordem existencial, era um sacrifício também de expiação.

Vemos, através da Escritura, os homens manifestarem visivelmente, esses seus sentimentos internos, por meio de atos e ritos: a imolação e a oferta de vítimas sobre os altares. Assim, esperavam de fato conseguir viver sua creaturalidade, unir-se à divindade, livrar-se do pecado separador.

Desta forma destacamos nos sacrifícios a atitude interna do homem, atitude de adoração, de comunhão e de penitência e sua expressão externa, múltipla e variada, espontânea e livre nos tempos primitivos, regulamentada e codificada nos tempos posteriores, mas, sempre sinal de um sentimento interno, de sua atitude fundamental de fé, esperança e amor.

Considerado assim poderia parecer que realmente os sacrifícios de ambos os Testamentos não se distinguiam essencialmente. E, como a Escritura nos afirma que os primeiros eram ineficazes e impotentes (cf. Hebr. 9, 9-10), deveríamos concluir que também o nosso sacrifício seria um ritualismo estéril.

É necessário, pois, procurar, de início, qual a diferença essencial existente entre esses dois sacrifícios.

A carta aos Hebreus estabelece múltiplas comparações entre o sacerdócio antigo e o de Cristo, Sumo e Eterno Sacerdote, para concluir a grande superioridade do culto e do sacrifício do Novo Testamento. Para Hebreus, Cristo, Sacerdote e Vítima, é a grande diferen-

ça entre o culto e o sacrifício das duas Alianças.

“Tal é com efeito o Pontífice que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores e elevado acima dos céus, que não tem necessidade, como os outros sumos-sacerdotes, de oferecer todos os dias sacrifícios pelos pecados próprios, depois pelos do povo: pois, isto o fez de uma só vez para sempre, oferecendo-se a si mesmo. A lei não constituía sacerdotes senão a homens fracos, mas, o juramento, que sucedeu a Lei, constituiu o Filho que é eternamente perfeito” (Hebr 7, 26-28).

Cristo, Sacerdote e Vítima, é, pois, a grande novidade do novo culto e do novo sacrifício. Mas, o que significa isto? Sob que aspectos transforma Cristo o culto e o sacrifício?

Consistirá esta novidade somente em uma dignificação accidental do culto antigo, que permanecendo essencialmente o mesmo é oferecido por um sacerdote mais digno, que por sua vez oferece uma vítima também mais digna?

Nossa afirmação é de que em uma esfera de eficácia, o sacrifício do Antigo Testamento era um simples sinal, de si mesmo ineficaz, e que o sacrifício do Novo Testamento — por ser o de Cristo — é mais do que um sinal, é um sacramento, isto é, sinal e instrumento de união com Deus. Possui, pois, uma eficácia própria, desconhecida, dos sacrifícios antigos.

Outras diferenças, oriundas do Mistério da Encarnação, e que ultrapassam a esfera do valor — eficácia-ineficácia —, se-

rão consideradas quando tratarmos do culto de Cristo e o dos cristãos.

O sacrifício do Antigo Testamento era um sinal sem eficácia própria. Falando em ineficácia do sacrifício vétero-testamentário, convém atender às duas espécies de ineficácia que o debilitava.

Uma, já apontada pelos profetas, era ineficácia **de facto**: a imperfeição accidental do sacrifício por falta de uma atitude interna adequada dos fiéis e dos sacerdotes. Esta ineficácia **de facto**, é, infelizmente, também possível encontrar no sacrifício dos cristãos e sob este aspecto não há grande diferença entre o culto dos dois Testamentos.

A outra ineficácia é **de iure**, independente da atitude dos homens, mas, oriunda da própria natureza do sacrifício do Antigo Testamento. Esta nos vem denunciada na carta aos Hebreus e por causa da mesma foram os sacrifícios antigos abrogados e substituídos pelo de Cristo, imune desta fraqueza.

Ineficácia de facto. Se bem que em todas as épocas tenham existido sempre israelitas religiosamente bem orientados e piedosos, não poucas vezes o sacrifício dos israelitas caíra, de um modo quase global, em um ritualismo mentiroso e hipócrita. Exteriormente, eram oferecidos os mais belos sacrifícios, no esplendor da liturgia antiga, segundo todas as rubricas da lei. Mas, interiormente, estavam, tanto os fiéis como os sacerdotes, longe de se submeterem pessoalmente a Deus, de

procurarem uma comunhão de vida e o perdão dos pecados. Os ritos externos e visíveis que por sua natureza deveriam ser sinais manifestativos de uma vivência interna, não correspondiam ao que deviam patentear.

Contra esta situação de facto insurgiram-se os profetas. Isaías, para tomarmos um só exemplo, traz ao povo a palavra do Senhor: "Ouvi a palavra do Senhor, príncipes de Sodomia; escuta a lição de nosso Deus, povo de Gomorra: "De que me serve a mim a multidão de vossas vítimas? diz o Senhor. Já estou farto de holocaustos de cordeiros e da gordura de novilhos cevados. Eu não quero sangue de bezerreros e de bodes, quando vindes apresentar-vos diante de mim, quem reclamou isto de vós? Deixai de pisar em meus átrios. De nada serve fazer oferendas; eu tenho horror da fumaça. As luas novas, os sábados, as reuniões de culto, não posso suportar a presença do crime na festa religiosa. Eu abomino as vossas luas novas e as vossas festas; elas me são molestas, estou cansado delas. Quando estendeis vossas mãos, eu desvio de vós os meus olhos; quando multiplicais vossas preces, eu não as ouço" (Is 1,10-15).

Por que o Senhor não quer mais os sacrifícios e nem mesmo as preces do povo? Será que Ele não quer mais o culto dos homens? Não, toda a Escritura e a própria natureza do homem-criatura exigem o culto, o sacrifício e as preces. Deus não quer mais aqueles sacrifícios e aquelas preces porque estão falhas em sua própria raiz. Elas

brotam de corações impuros, sem o espírito autêntico de submissão, de fé e de amor a Deus e ao próximo, como nos explica a seguir o próprio Isaías:

"Vossas mãos estão cheias de sangue, lavai-vos, purificai-vos. Tirai vossas más ações diante de meus olhos. Cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem. Respeitai o direito, protegei o oprimido; fazei justiça ao órfão, defendei a viúva" (Is 1,15-17).

Mais explicitamente ainda o mesmo profeta nos diz, o que o próprio Cristo nos dirá mais tarde:

"O Senhor disse, este povo vem a mim apenas com palavras e me honra só com os lábios, enquanto seu coração está longe de mim e o temor que ele me testemunha é convencional e rotineiro, por isso continuarei a tratar este povo de modo tão estranho que a sabedoria dos espertalhões se perderá e a inteligência dos malignos desaparecerá" (Is 29,13-14).

Na verdade, sem a fé e as disposições internas, o sacrifício ficará reduzido à sua expressão meramente externa e, o que é pior, será um sinal mentiroso e hipócrita, não manifestará nem submissão a Deus, nem desejo de comunhão e muito menos ânsia pelo perdão do pecado.

Ineficácia de iure. Entretanto, não foi só e principalmente por este motivo que os sacrifícios antigos eram ineficazes. Se houvesse sido esta a única e principal razão, os sacrifícios antigos não teriam sido prò-

priamente abrogados, mas, purificados, e não se distinguiriam do sacrifício do Nôvo Testamento a não ser acidentalmente.

Havia, pois, uma outra ineficácia que atingia a própria natureza do sacrifício e que o P. Spicq denomina de defeito congênito. Por própria natureza, por instituição e não por interferência dos limites humanos, o sacrifício do Antigo Testamento era imperfeito, inoperante e impotente. É a carta aos Hebreus que nos refere, várias vezes, esta deficiência congênita.

O autor de Hebreus está inquirindo porque foi abrogada a Antiga Aliança. Notemos que falar em abolição da Aliança e abolição do culto e sacerdócio levítico é o mesmo, uma vez que "é sobre ele que se funda a legislação dada ao povo" (Hebr 7,11).

A razão encontrada é simplesmente esta: "...por causa de sua fraqueza e inutilidade, pois, a Lei não levou nenhuma coisa à perfeição; foi apenas introdutora de melhor esperança que nos leva a Deus" (Hebr 7, 18-19).

São Paulo alude também a esta fraqueza do Antigo Testamento, concitando os Gálatas a que fiquem fiéis a Cristo e não queiram tornar "aos elementos fracos (infirmos) e miseráveis (egena) (Gál 4,9). Santo Tomás explicando este passo do Apóstolo, escreve: "...elementos fracos (infirmos) porque não podem purificar do pecado, mas, esta fraqueza provém do fato de serem miseráveis (egena), isto é, por

não contarem em si a graça" (7).

Em que consistia propriamente esta fraqueza e inutilidade? Teria, realmente, Deus instituído algo inútil e ineficaz? Seriam pura e simplesmente inúteis os sacrifícios do Antigo Testamento?

Simples e totalmente inúteis, não. Possuíam em si alguma eficácia. Hebreus afirma que "o sangue de carneiros e de touros e a cinza da novilha com que se aspergem os impuros, santificam e purificam os corpos" (Hebr 9,13).

Comentando este versículo, P. Spicq refere que estes sacrifícios "...tinham uma certa eficácia, mas, em sua esfera própria, quanto à pureza ritual... É certo que estes ritos expiatórios tornavam os fiéis aptos ao culto, mas, entretanto, só lhes alcançavam uma pureza exterior, legal: "pureza da carne". Só a fé colocada em obra por este simbolismo poderia obter uma purificação espiritual" (8).

E o que vem a ser esta pureza exterior, legal, corporal? Santo Tomás em base à Escritura, ensina que no Antigo Testamento havia uma dupla impureza. Uma, espiritual, que era a impureza da culpa. A outra, corporal, contraída por alguém que praticasse uma ação, mesmo honesta e indiferente, sem culpa de consciência, mas, que segundo a Lei era tida como ação legalmente incompatível com o culto divino.

(7) Cf. S. Thomas, *Summa Theol.* I-II, q. 103, a. 2, c.

(8) Cf. C. Spicq — *Épître aux Hébreux*, J. Gabalda & Cie Éditeurs, Paris, 1952, t. II, p. 258

Assim era considerado legalmente impuro todo e qualquer leproso e enquanto durasse a doença o pobre homem não podia participar do culto a Deus. Caso ficasse curado, por meios naturais ou milagrosos, o ex-leproso deveria, primeiramente, purificar-se para poder oferecer um sacrifício ao Senhor.

Todo o homem que entrasse em contato com um defunto, fôsse embora realizando a meritória obra de sepultar os mortos, era considerado legalmente impuro. Impuras, legalmente, eram consideradas as mulheres que davam à luz a um filho, mesmo dentro do mais santo dos matrimônios. A própria Virgem Maria, após o nascimento de seu Filho, subiu ao Templo para a Purificação.

Destas e de semelhantes impurezas legais, corporais, podiam os israelitas ser purificados pelos sacrifícios: "o sangue de carneiros e de touros e a cinza da novilha com que se aspergem os impuros, santificam e purificam os corpos" (Hebr 9,13). E nesta esfera era eficaz o sacrifício do Antigo Testamento. Mas, para unir o homem pecador a Deus e, portanto, para alcançar o perdão do pecado e da culpa pessoal, o sacrifício era, em si mesmo, e por própria natureza, incapaz e ineficaz.

Novamente o Doutor Angélico, em sua concisão e precisão, nos explicará por que os sacrifícios do Antigo Testamento não podiam purificar os homens de seus pecados pessoais.

Os sacrifícios antigos "não tinham poder de expiar a im-

pureza da mente, que é a impureza da culpa. E isto porque a expiação dos pecados jamais pode ser feita senão por Cristo" que tira os pecados do mundo", como é afirmado em Jo 1,29. E já que o mistério da encarnação e da paixão de Cristo não havia sido realmente realizado, aquelas cerimônias da Lei antiga não podiam em si conter realmente o poder oriundo de Cristo encarnado e morto (passo), como contém os sacramentos da nova Lei. E por isso não podiam purificar o pecado, como diz o Apóstolo em Hebr 10,4, que é impossível tirar os pecados com o sangue de touros e de carneiros" (9).

A esta altura surge imperiosamente uma pergunta: como então, poderiam purificar-se e unir-se a Deus, os homens da Antiga Lei, se os sacrifícios eram para isto inúteis e fracos?

De fato, em razão dos sacrifícios e em força dos mesmos, os israelitas não podiam purificar-se. E o motivo, já aludido, é muito simples: não há para homem algum, quer no Antigo, quer em o Novo Testamento, acesso possível ao Pai, e portanto, justificação, sem Cristo. "Ninguém chega ao Pai senão por mim" (Jo 14,6). "Em nenhum outro há salvação porque debaixo do céu nenhum outro nome foi dado aos homens, pelo qual devamos ser salvos" (At 4,12).

Ora, os sacrifícios da Antiga Lei não eram o sacrifício de Cristo, e portanto, não poderiam ser o caminho para o Pai.

(9) Cf. S. Thomas, Summa Theol. I-II, q. 103, a. 2, c

Entretanto, a todos os homens foi dada a possibilidade de encontrar-se e unir-se com Deus, "pois, Deus quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade" (1 Tim 2,4).

Como poderiam os israelitas, no Antigo Testamento, alcançar a justificação por-e-em Cristo? Pela fé no Cristo que haveria de vir "porque é crendo no coração que se obtém a justiça" (Rom 10,10). São Paulo fala muito claramente aos Gálatas que é pela fé em Cristo e não pela observância da Lei mosaica que os homens se salvam: "Nós judeus de nascença e não pecadores dentre os pagãos sabemos, contudo, que ninguém se justifica pela prática da Lei, mas, somente pela fé em Jesus Cristo. Também nós cremos em Jesus Cristo para sermos salvos pela fé em Cristo, e não pela prática da Lei. Pois, pela prática da Lei nenhum será justificado" (Gál 2,15-16).

Justamente sobre esta questão o P. Grelot nos adverte que: "Por Lei, São Paulo não entende evidentemente aqui os preceitos morais do Antigo Testamento... Ele visa essencialmente as observâncias rituais, nas quais os judeus viam, sem razão, uma fonte de justiça religiosa" (10).

Portanto, os israelitas não eram justificados pela Lei, pelas observâncias rituais, pelos sacrifícios, mas, pela fé no Cristo que haveria de vir.

Já nos primórdios da humanidade: "...pela fé Abel ofere-

ceu a Deus um sacrifício bem superior ao de Caim, e mereceu ser chamado justo" (Hebr 11, 4). Justo, porque oferecera um sacrifício? Não, justo pela fé.

A este respeito, Santo Tomás pergunta se no tempo da Lei, as cerimônias da Lei Antiga tinham forças para justificar, e responde: "Podia a mente dos fiéis no tempo da Lei unir-se, pela fé, a Cristo encarnado e morto (passo), e assim pela fé em Cristo eram justificados".

E não teriam os sacrifícios relação alguma com esta fé? Por que, então, seriam oferecidos sacrifícios pelos pecados?

Continua o Doutor Angélico: "A observância de tais cerimônias, enquanto figura de Cristo, eram uma certa confissão (protestatio) da fé. E por isso na Antiga Lei eram oferecidos alguns sacrifícios pelos pecados". Mas, o Santo Doutor deseja deixar bem clara a impotência dos sacrifícios vetero-testamentários em relação à purificação das consciências, e por isso, acrescenta: "não porque os próprios sacrifícios purificassem do pecado, mas, porque eram uma espécie de confissão (protestatio) de fé que purificava do pecado". E, finalizando sua explicação, sublinha ainda uma vez: "...o pecado era perdoado, não em força dos sacrifícios, mas, pela fé e devoção dos que o ofereciam" (11).

Os sacrifícios, portanto, eram, no Antigo Testamento, manifestações, sinais da fé, mas, sempre sinais ineficazes,

(10) Cf. P. Grelot, o. c., p. 21

(11) Cf. S. Thomas Summa Theol. I-II, q. 103, a. 2, c

por sua própria natureza, simples sinais e não também instrumentos de união com Deus e de purificação das consciências. Noutras palavras, os sacrifícios do Antigo Testamento não tinham, como o do Nôvo, uma eficácia "ex opere operato". Como simples sinais, os sacrifícios da Antiga Lei, eram meramente rituais, com o sabor de um mero ritualismo (12).

b) O culto dos cristãos: sacramento

Que o culto dos cristãos seja da ordem sacramental é por demais pacífico e conhecido e por isso, foge de nossa intenção elaborar maiores explicações sobre o assunto. Desejamos, isto sim, estabelecer uma comparação entre o culto do Antigo Testamento, que vimos ser um simples sinal ineficaz com o nosso culto, que sabemos ser sacramento.

Na esfera da eficácia temos, portanto, que os sacrifícios antigos eram meros sinais, ritos ineficazes, enquanto que o sacrifício dos cristãos, é também um sinal, é realizado ritualmente, mas, é um sinal eficaz, sinal e instrumento de união com Deus.

Aquêles, eram simples manifestações ou confissão de uma fé, cujo objeto lhe era extrínseco, distante e futuro: o Cris-

to que haveria de vir. Este, o sacrifício dos cristãos, supõe certamente a fé, mas, o objeto desta fé é o próprio Cristo presente que em seu mistério se realiza no próprio sacrifício.

Aquêles, eram em si ineficazes, eram só manifestações de uma fé eficaz, nêles só a fé era eficaz. Este, supondo uma fé eficaz, é também em si próprio eficaz para todos os que crêem.

Em uma palavra, aqueles eram uma sombra do sacrifício de Cristo (cf. Hebr 8,5). Este é o próprio sacrifício de Cristo.

Aquêles, simples sinais, este, um sacramento.

Poderemos aqui apresentar algumas sugestões práticas. O cristão de hoje, em sua mentalidade mais existencial, procura, e com razão, fugir de todo e qualquer ritualismo vazio. Ora, não raro, podemos observar que em suas reflexões sobre o culto e o sacrifício cristão, aparece uma sombra de dúvida sobre o valor do mesmo: não será nosso culto um ritualismo mais ou menos estéril? Prestar a Deus um culto que se traduza em ritos não seria retornar à mentalidade religiosa do Antigo Testamento?

Não é a primeira vez que na história da Igreja houve necessidade de colocar um empenho especial em distinguir, exata e adequadamente, o culto das duas Alianças.

Entre os primeiros cristãos, provenientes do judaísmo ortodoxo, houve um movimento conhecido como cristianismo jidaizante. Dado o grande apelo que tinham pelo Antigo Tes-

(12) O P. Congar, parece confirmar: "...mais non moins certain que ce culte se prêtait, par lui-même, aux dangers du ritualisme et du formalisme..." P. Y. Congar, *Le Sacerdoce du Nouveau Testament, Mission et Culte*, em Vatican II, *Les Prêtres*, (Unam Sanctam 68), Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 252

tamento e suas instituições, estes cristãos tentavam trasladar para o Nôvo Testamento as prescrições abolidas da lei de Moisés. Assim, desejavam que os pagãos que se convertiam ao cristianismo fôsem circuncidados, que se submetessem à antiga Lei, para serem cristãos.

São Paulo, principalmente na carta aos Gálatas e aos Romanos, procura convencer os judaizantes que apesar de haver uma continuidade dos dois Testamentos, há entre eles uma imensa diferença, e que a Lei, simplesmente foi abrogada.

"Assim, meus irmãos, também vós estais mortos para a Lei pelo sacrifício do corpo de Cristo, para pertencerdes a outrem, àquele que ressuscitou dentre os mortos, a fim de que demos frutos para Deus. Mas, agora mortos para esta Lei que nos mantinha sujeitos, dela nos temos libertado, e nosso serviço se realiza conforme a renovação do Espírito e não mais sob a autoridade envelhecida da letra" (Rom 7,4.6).

"Ó gálatas insensatos! Quem vos fascinou para não obedecerdes à verdade, vós ante cujos olhos foi apresentada a imagem de Jesus Cristo crucificado? Apenas isto quero saber de vós: Recebestes o Espírito pelas práticas da Lei ou pela aceitação da fé? Sois assim tão levianos, que depois de terdes começado pelo Espírito quereis acabar pela carne?" (Gál 3,1-3).

Fenômeno semelhante encontramos nas entrelinhas da carta aos Hebreus. Os cristãos

aos quais a carta era dirigida vindos do judaísmo, sentiam a pobreza externa da liturgia cristã e tinham a tentação de retornar à liturgia solene do Templo. O autor da carta procura, então, mostrar a grande diferença que existe entre o culto e o sacerdócio dos dois Testamentos. A conclusão é-nos conhecida: em o Nôvo Testamento temos a Cristo como Sacerdote e Vítima, e por isso uma liturgia muito mais eficaz e autêntica.

Notemos que nestes fenômenos históricos a solução foi explicitar, clara e concretamente, a diferença entre os dois regimes, o da antiga e o da nova economia.

Ora, em nosso tempo, parece-nos que atravessamos dificuldade semelhante, se bem que nascida de princípio diverso. Nosso problema não surge de um alto aprêço ao Antigo Testamento, nem de um desejo de a êle retornar. Projetamos, sem perceber, as características do culto antigo sobre o novo culto e sentimos repulsa por êste novo culto por vê-lo assim semelhante ao antigo. Não será esta a atitude de quem vê no culto cristão um ritualismo estéril?

Neste caso, seria utilíssima uma reflexão sobre a diferença dos dois cultos, pois esta comparação nos dará consciência de que há uma grande distinção entre um simples sinal e um sacramento, entre o ritualismo formalístico dos antigos e o culto sacramental dos cristãos.

2) O CULTO DE CRISTO E O DOS CRISTÃOS: VIDA E RITO

Afastamos o sacrifício dos cristãos do sacrifício do Antigo Testamento por e para aproximá-lo do de Cristo. O antigo sacrifício era simples sinal e rito, o nosso é um sacramento, sinal eficaz. Mas, o sacrifício de Cristo não foi nem um mero ritualismo, nem mesmo de ordem ritual, foi vital, isto é, consistiu, pura e simplesmente, na vivência humana no mundo (13).

Não deveria, então, o cristão, para imitar a Cristo, assim como repulsa todo o ritualismo do Antigo Testamento, repulsar também, em seu culto, toda a espécie de rito? Não deveria o culto e portanto, o sacrifício do cristão reduzir-se, pura e simplesmente, à vivência de sua vida humana no mundo? Não estaríamos nós com nosso sacrifício ritual materializando nosso culto cristão, quando Cristo o espiritualizou? Não estaríamos nós prestando a Deus um culto desencarnado e desengajado, extrínseco à nossa vivência humana, quando Cristo, vivendo sua encarnação, fez de sua própria existência humana seu culto ao Pai?

Eis o problema que examinaremos refletindo sobre alguns aspectos do culto de Cristo e dos cristãos.

a) O culto de Cristo: Vital

Pelo advento de Cristo, o culto ineficaz do Antigo Testamento foi substituído pelo cul-

to eficaz de Cristo. Mas, esta mudança na esfera de valor do culto: eficácia-ineficácia, não foi a única operada por Cristo. Pelo mistério da Encarnação, as relações entre o homem e Deus foram tão profundamente atingidas que o culto não só deixa de ser ineficaz, mas recebe também uma dimensão mais existencial e vital, é personalizado e espiritualizado. O culto desliga-se de uma vinculação restrigente a um lugar físico: altar, templo, desliga-se de um compromisso exclusivo com um formalismo de ritos codificados, para encarnar-se na realidade dinâmica de uma pessoa, com sua atividade e vivência humana: Cristo.

Na verdade, no Antigo Testamento, a presença especial de Deus no mundo e a comunhão especial, o encontro do homem com Deus pela fé manifestada no culto, estavam confinados a lugares bem determinados e a ritos estabelecidos.

Antes da construção do Templo, era junto aos altares, após, só no recinto sagrado do Templo.

Jacó, a caminho de Haran, deitou-se de noite usando como travesseiro uma pedra, e dormiu. Em sonho viu uma escada que apoiando-se na terra tocava com o cimo o céu, e os anjos de Deus subiam e desciam pela escada. No alto estava o Senhor. Despertando de seu sono, Jacó exclama: "Em verdade, o Senhor está neste lugar. e eu não sabia! Quão terrível é este lugar, é nada menos que a casa de Deus, é aqui a porta do céu". Levantando-se, Jacó

(13) Cf. P. Grelot, o. c., p. 231

tomou a pedra sobre a qual repousara e erigiu-se em monumento derramando óleo sobre ela (cf Gên 28,10-22).

A escada ligava o céu à terra, por ela tinham os homens acesso a Deus, por meio dos anjos, por isso, aquele determinado lugar era a casa de Deus, a porta do céu. Ali, naquele lugar, Deus estava presente e o homem podia encontrá-lo. Daquele lugar podiam subir a Deus as preces dos homens.

Ao dedicar a Deus o Templo, Salomão diz ao Senhor: "Que vossos olhos estejam dia e noite abertos sobre este templo do qual dissestes: O meu nome residirá ali. Ouvi a oração que vosso servo vos faz neste lugar. Ouvi a súplica de vosso servo e de vosso povo de Israel quando orarem neste lugar. Ouvi-os do alto de vossa morada no céu, ouvi-os e perdoai!" (1 Rs 8,29-30).

A presença especial de Deus no mundo estava vinculada a um determinado lugar.

Com o mistério da Encarnação surge uma novidade: "Para estabelecer a paz ou comunhão com Ele (dos homens com Deus)... Deus decretou também entrar na história humana de modo novo e defini-la. Para isso enviou o Filho em nossa carne" (14).

Após este advento do Filho em nossa carne, a presença especial de Deus no mundo e o encontro dos homens com Deus, já não se restringem a

um lugar, a um altar, a um templo, mas realizam-se em uma pessoa: Cristo, o Filho de Deus feito homem.

A escada de Jacó, pela qual desciam e subiam os anjos, não liga mais o céu a um determinado lugar no caminho de Haran, mas, tem seu apoio na terra, em uma pessoa: Cristo. "Vereis o céu aberto", diz Cristo a seus primeiros discípulos, lembrando a escada de Jacó, "vereis o céu aberto e os anjos de Deus subir e descer sobre o Filho do homem" (Jo 1,51). (15).

O Templo de Jerusalém não será mais o lugar do culto e do encontro com Deus. Há um novo Templo, uma pessoa, Cristo: "Destruí vós este Templo e eu o reerguerei em três dias... Ele falava do Templo de seu corpo" (Jo 2,19.21).

Jesus transfere para sua pessoa o privilégio do Templo de ser o lugar da presença especial de Deus e do encontro dos homens com Deus pelo culto. O culto a Deus, em Cristo, se desritualiza para personalizar-se e espiritualizar-se.

Em que consistirá esta personalização, vitalização e espiritualização do culto de Cristo e o dos cristãos?

Sacrifício espiritual. Quando a samaritana perguntou ao Senhor onde deveria adorar a Deus, se em seu monte da Samaria ou em Jerusalém, Ele respondeu: "Mulher, acredita-me, vem a hora em que não adorareis o Pai, nem neste monte, nem em Jerusalém...

(14) Cf. Conc. Vat. II, Decr. Ad Gentes, sobre a Atividade Missionária da Igreja, tradução brasileira, coordenação geral do Frei Frederico Vier o fm, Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1968 n. 3

(15) Cf. Y. Congar — Le Mystère du Temple, (Lectio Divina 22), Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 139-180

Mas, a hora virá e já chegou, em que os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade, pois também o Pai quer destes adoradores. Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-lo em espírito e verdade" (Jo 4,21.23-24).

Culto em espírito não será a nítida oposição a um culto ritual? "É necessário dissipar um equívoco sobre a palavra "espiritual", — escreve o P. Congar, tratando deste nosso assunto. "Poderia ser simplesmente entendido no sentido de menos material, menos submisso à letra e ao direito. Foram escritos interessantes estudos sobre a espiritualização das idéias de sacerdócio, de sacrifício e de templo... A qualidade espiritual do regime cultual cristão não lhe vem de uma espiritualização dum culto literal, exterior e material que perderia totalmente estes caracteres; vem-lhe do fato que ele procede do dom próprio dos tempos messiânicos, os quais são os últimos, após os quais não haverá nada de substancialmente novo e melhor: o Espírito Santo. É precisamente o dom que dimana do novo Templo, do lado de Jesus, de sua Paixão e glorificação. Sacrifícios espirituais, Templo espiritual são essencialmente tais, no Novo Testamento, porque estas realidades estão ligadas ao Espírito Santo, dom próprio dos tempos messiânicos, após o qual não há e não poderá haver um mais profundo e melhor" (16).

A espiritualização, pois, do culto tanto de Cristo como o dos cristãos significa oferecer ao Pai um sacrifício informado pelo Espírito que nós cristãos recebemos como dom messiânico.

São Paulo declara, na carta aos Romanos, o fruto deste Espírito nos cristãos: "...se viverdes segundo a carne, haveis de morrer; mas, se pelo Espírito mortificardes as obras da carne, vivereis, pois, todos os que são movidos pelo Espírito de Deus, êstes são filhos de Deus. Assim, pois, não recebestes o espírito da escravidão, para outra vez cair no temor, mas recebestes o Espírito de adoção pelo qual clamamos: Aba, Pai! O Espírito mesmo dá testemunho com o nosso espírito de que somos filhos de Deus" (Rom 8,13-16).

Sacrifício de Filho. O Espírito Santo, pois, nos dá em Cristo o espírito de filiação, nos faz filhos de Deus. Oferecer um culto espiritual a Deus Pai, será oferecer um culto como filho, um culto de submissão filial, de obediência e de amor, na autêntica liberdade dos filhos e não no temor dos servos.

Ora, este culto espiritualizado, no cristianismo, é um culto em uma economia de encarnação. Por isso, não poderá ser um culto desengajado da vivência humana concreta do homem.

Notemos de passagem, a grande ênfase que é dada ao mistério da Encarnação na carta aos Hebreus, carta que trata justamente, do sacerdócio e do culto de Cristo.

(16) Cf. Y. Congar — *Le Mystère du Temple*, p. 178-180

“Eis porque, entrando no mundo, Cristo diz: ...me formaste um corpo” — encarnação —, “eu venho para fazer, ó Deus, a tua vontade” — vivência humana filial —, “foi em virtude desta vontade de Deus que temos sido santificados uma vez para sempre pela oblação do corpo de Jesus Cristo” — sacrifício redentor (cf. Hebr 10,5-10).

Encarnação. vivência humana filial, sacrifício!

Dentro destes princípios, o culto de Cristo só poderia ser, o que nos vem descrito nas Escrituras, especialmente no texto acima citado dos Hebreus: sua vivência humana e sua morte acolhidas e abraçadas em espírito de filiação, isto é, em obediência e amor filial. Deus não quer mais os sacrifícios antigos, por isso fez de seu Filho Unigênito um homem — “me formaste um corpo” — para que Ele, como homem-no-mundo prestasse ao Pai a homenagem de sua submissão e amor filiais — “eu venho para fazer, ó Deus, a tua vontade”.

Este é o verdadeiro sacrifício e culto de Cristo. Foi este sacrifício vital e existencial que substituiu o antigo sacrifício e culto: “Assim Ele aboliu o antigo regime para estabelecer uma nova economia” (Hebr 10,9).

Não foi pois o sofrimento e a dor, a paixão e a morte considerada como aniquilamento físico, o núcleo central do sacrifício de Cristo. Sacrifício não é necessariamente sinônimo de dor, como popularmente se pensa. Se bem que o sacrifício de Cristo na cruz tenha sido também cruento.

São Paulo comemora o sacrifício redentor de Cristo como um ato de obediência filial. Aos Filipenses ensina que Cristo tornou-se “obediente até à morte e morte de cruz” (Flp 2,8). E aos Romanos escreve: “Assim como pela desobediência de um só homem, foram todos constituídos pecadores, assim pela obediência de um só (Cristo) todos se tornarão justos” (Rom 5,19).

Realmente, uma vivência humana em obediência e amor filial ao Pai, coincide justamente com o conceito teológico que possuímos de sacrifício. Oferecer sacrifício é, em última análise, prestar um ato de adoração a Deus. Adorar a Deus é reconhecer a Deus como Senhor absoluto. Um homem reconhece a Deus como Senhor absoluto pela submissão total, pela aceitação prática de sua creaturidade. Em o Nôvo Testamento, onde Deus se apresenta como Pai e nos dá o Espírito de adoção, esta submissão e obediência absoluta será a de filho, informada pelo amor filial.

Além disto, um sacrifício que consista na vivência de obediência e de amor ao Pai, condiz exatamente, no caso concreto de nossa humanidade pecadora, com a idéia de sacrifício de reparação pelos pecados dos homens. O pecado de nossos primeiros pais e o pecado de todos nós, nada mais é, em sua essência, do que uma desobediência a Deus por falta de amor. Não fôsse o amor frágil não haveria insubordinação do homem a Deus. Ora, nada mais apto para reparar este pecado,

do que prestar a Deus a homenagem que o pecador com seu pecado lhe negara. Cristo ofereceu ao Pai a obediência e o amor filial, em reparação da falta de obediência por falta de amor de seus outros filhos.

E, finalmente, se o essencial do sacrifício da cruz foi a atitude de obediência e de amor com que Cristo abraçou sua morte, então, toda a existência humana e histórica de Cristo foi um contínuo culto e sacrifício a Deus.

De fato, os Evangelhos nos relatam, e de um modo especial, o de São João, que a tônica da vida histórica de Cristo foi o empenho em cumprir a vontade do Pai.

Ao entrar no mundo, Cristo declara que veio para fazer a vontade do Pai (cf. Hebr 10,5-10). Aos 12 anos, no Templo, Ele afirma a Maria e José que deviam ocupar-se das coisas de seu Pai (Lc 2,49). Aos discípulos, junto ao poço de Jacó, Cristo revela que seu alimento é fazer a vontade do Pai que o enviou (cf. Jo 4,34). Aos judeus, Cristo declara que não busca a sua vontade, mas, a daquele que o enviou (cf. Jo 5,30). Em seu discurso sobre o Pão da vida, Cristo elucida que “descei do céu não para fazer a minha vontade, mas, a vontade daquele que me enviou (Jo 6,38). Ensinando-nos a rezar, Cristo repete o que constantemente era a sua prece: “seja feita a tua vontade assim na terra como no céu” (Mt 6,10). Na luta do Horto, ante a visão de sua paixão, um era o critério da decisão de Cristo: “Não se faça

todavia, a minha vontade, mas, sim a tua” (Lc 22,42). E, quando Pedro quer impedir a prisão de Cristo, empunhando sua espada, Cristo o dissuade: “Enfia a tua espada na bainha! Não hei de beber eu o cálice que o Pai me deu?” (Jo 18,11).

Não resta dúvida de que toda a vida de Cristo foi um contínuo viver à vontade do Pai, com amor, e por isso toda sua existência foi um contínuo culto e sacrifício ao Pai.

Sacrifício de Primogênito. O sacrifício de Cristo foi a vivência de sua filiação como homem e homem no mundo. Mas, é fundamental notarmos que se Cristo, como Deus, é Filho Unigênito, como homem, Cristo é também o Filho Primogênito entre muitos irmãos (cf. Rom 8,29).

De fato, pela Encarnação, nós temos em Cristo não somente um homem a mais na humanidade, não somente um homem semelhante a nós em tudo exceto no pecado, mas, temos também Aquêles que é o nôvo Adão, cabeça de uma nova humanidade, Aquêles que é o Primogênito de toda a criação (cf. Col 1,15).

Como tal, seu sacrifício foi não somente o culto de um homem em particular, mas, o culto de todos os homens seus irmãos. Não que Cristo tenha sido só e simplesmente o Substituto oficial da humanidade ante Deus, mas, também o Representante de todos os homens, enquanto todos estamos unidos a Ele pela solidariedade que nos liga a nosso irmão Primogênito.

É tão íntima esta nossa união por solidariedade a Cristo, nosso Irmão Primogênito, que Santo Agostinho, por exemplo, afirma haver na humanidade um só homem: Cristo e nós nêle: "Um só homem se estende até ao fim dos séculos" (17). E este único homem age não só em nosso nome e em nosso favor, mas nossa é a própria ação dêle:

"Quando ouvimos a voz Dêle — diz o Santo Doutor — devemos ouvir tanto a voz da Cabeça como a do corpo; porque tudo o que Ele sofreu também nós sofremos Nêle, e tudo o que nós sofremos, também Ele sofre em nós" (18).

Assim, o sacrifício de nosso Irmão Primogênito, é também nosso, não só no sentido de ter sido oferecido em nosso favor, no sentido de nós podermos participar dos frutos dêste sacrifício, mas, também no sentido de ter sido oferecido por aquele que, como Primogênito, é nossa Cabeça. Quando Cristo morreu, não só morreu em nosso favor, mas, nós morremos Nêle: "Se um só morreu por todos, logo todos morreram" (2 Cor 5.14). São Paulo não diz somente que se Cristo morreu em nosso favor, nós não precisaremos mais morrer, mas, afirma que em Cristo também nós morremos. Assim, se Cristo obedeceu como Primogênito, não somente sua obediência foi meritória para nós, mas, nós de certa e misteriosa forma Nêle obedecemos, como nos es-

creve, já nos princípios do cristianismo Santo Irineu: "Fomos reconciliados no segundo Adão, feitos obedientes até a morte" (19).

Esta brevíssima alusão que aqui fazemos a Cristo, como Primogênito e Cabeça, é de uma importância fundamental para a consideração posterior do sacrifício dos cristãos. O sacrifício de Cristo, por ser do Primogênito, toma uma dimensão comunitária, é o culto dêle e o da humanidade inteira, devido à solidariedade que liga Cristo a todos os homens seus irmãos.

Daqui vislumbramos duas consequências práticas: não há para cristão algum, culto, sacrifício, existência cristã, separada do culto, do sacrifício, da existência humana de Cristo. Se o culto dêle é nosso, por Ele ser Primogênito e Cabeça, o nosso deve ser consumado em união ao Dêle. Uma segunda conclusão: Cristo é Primogênito não só de um irmão, de um homem, mas, de todos os homens. Seu culto é o culto não só de um cristão, mas de toda a Igreja, e até da humanidade inteira. Então, necessariamente o culto, o sacrifício e a vivência cristã de cada cristão, por ser cristológica, deve também ser comunitária e eclesial.

b) O culto dos cristãos: vital-sacramental

Vimos que o sacrifício dos cristãos difere do sacrifício antigo. Este, por ser legal, era simples sinal ineficaz, mero ri-

(17) Cf. S. Agostinho — Enarr. in Ps. 85,5

(18) Cf. S. Agostinho — Enarr. in Ps. 62,2

(19) "In secundo Adam reconciliati sumus oboedientes usque ad mortem facti" — Adv. Haer., V, 16,3. PG 7,1172

tuansmo. Aquê, por ser o de Cristo, é sinal eficaz, sacramento de união a Deus.

Não estaria o sacrifício dos cristãos também distanciado do de Cristo, enquanto o de Cristo não foi ritual, mas, vital e o nosso, sendo sacramental é também ritual?

Não deveríamos nós imitar a Cristo, nosso modelo que "manifesta plenamente o homem ao próprio homem" (20)? O culto e o sacrifício autêntico do cristão não deveria ser como foi o de Cristo, pura e simplesmente, a vivência de nossa filiação como homens no mundo? Por que, então, participar da Eucaristia que é um sacrifício sacramental? Por que ritualizar nossas relações para com Deus, quando Cristo não o fez?

Não há dúvida, de que Cristo é a revelação do homem. Neste sentido, não há dúvida também que não oferece autêntico sacrifício a Deus, o cristão que não se transforma, ele mesmo, em hóstia espiritual. Transformar-se em hóstia espiritual é viver a cada instante, sua filiação divina, como homem e dentro da vida humana concreta, abraçando, movido pelo Espírito Santo, sua existência em espírito filial de obediência e de amor.

Nosso sacrifício, à imitação do de Cristo, deve ser também vital e existencial.

Mas, bastaria para nós cristãos, imitarmos a Cristo para sermos plenamente cristãos? Bastaria vivermos como Cristo,

mas, sem vivermos também em Cristo? Não. O cristianismo é um mistério de união, união dos homens entre si, união dos homens a Cristo, para em Cristo unirem-se ao Pai (cf. 1 Cor 15 28). Ninguém chega ao Pai senão por Cristo. Ele é o único caminho para o Pai, e não só Aquê que nos indicou, por sua vida, o caminho. Seu sacrifício foi o de Filho Primogênito entre muitos irmãos, e por isso não podemos simplesmente paralelizar nossa vida e nosso sacrifício com o de Cristo. É necessário também inserir e unir nossa vida e nosso sacrifício com o de nosso irmão Primogênito. Somos, não somente filhos como o Filho, mas, na feliz expressão do Vaticano II, "filhos no Filho" (21). Nossa oblação deve ser consumada na união com a de Cristo.

Assim, ensina o Vaticano II: "Pelo ministério dos Presbíteros, o sacrifício espiritual dos fiéis, por sua vez se consuma na união com o sacrifício de Cristo, único Mediador, sacrifício que pelas mãos deles, em nome de toda a Igreja, é oferecido na Eucaristia de modo incruento e sacramental..." (22).

Este texto conciliar distingue perfeitamente dois graus no oferecimento do sacrifício dos fiéis cristãos. O primeiro é o sacrifício espiritual dos fiéis que no contexto da carta aos Romanos significa justamente o viver do cristão de acordo com o Espírito, descobrindo o

(20) Cf. Conc. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de Hoje, n. 22

(21) Cf. *Ibid.*, n. 22

(22) Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

que agrada a Deus, para fazer sua vontade. Diz São Paulo: "Exorto-vos, pois, irmãos, pela misericórdia de Deus, que apresenteis vossos corpos, como hósta viva, santa e agradável a Deus, à maneira de um culto espiritual".

Em que consistirá este culto espiritual? Continua o Apóstolo: "Não vos conformeis com este mundo, mas, reformai-vos pela renovação de vosso espírito, para que saibais aquilatar qual é a vontade de Deus. o que é bom, o que lhe agrada e o que é perfeito" (Rom 12,1-2).

O segundo grau da oferta dos fiéis, que se manifesta no texto conciliar, é a consumação da união desta oferta com o sacrifício de Cristo na Eucaristia.

Estes dois graus que o documento conciliar nos apresenta não aparecem por um acaso, mas, sim conscientemente no texto. Prova disto é que havendo 74 Padres conciliares apresentado uma emenda ao projeto deste capítulo da *Presbyterorum Ordinis*, a Comissão Teológica do Concílio não aceitou a emenda, quanto à sua formulação, porque não distinguiu como convinha estes dois graus (23).

Para melhor compreendermos o sentido deste texto conciliar, será interessante conhecermos as reformas pelo qual passou até chegar à sua formulação definitiva.

(23) Cf. Conc. Vat. II, Schema de *Presbyterorum Ministerio et Vita* — *Textus Recognitus et Modi* —, *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1965, p. 22, n. 30

O texto primitivo, que apareceu no documento só em outubro de 1965, rezava assim: "Os Presbíteros unirão (podem unir) o sacrifício espiritual dos fiéis com o sacrifício de Cristo, único Mediador, que por suas mãos é celebrado na Eucaristia de modo incruento e sacramental..."

Esta formulação desagradou a vários Padres conciliares, e entre as emendas, que então apareceram, uma foi adotada que pedia não se dissesse simplesmente que o sacrifício dos fiéis era unido ao de Cristo na celebração da Eucaristia, mas que se afirmasse que o sacrifício dos fiéis se consuma na união com o sacrifício de Cristo oferecido na Eucaristia.

Qual a diferença e qual a razão da emenda? A própria emenda não-lo esclarece: o sacrifício espiritual dos fiéis, já antes das celebrações das Missas, é unido com o sacrifício de Cristo, mentalmente e pela própria ação dos fiéis, "mas, esta união é consumada na celebração da SS. Eucaristia, realizada pelos Presbíteros juntamente com os fiéis" (24).

E assim, surgiu o texto em sua formulação definitiva.

O cristão, pois, necessita unir o sacrifício quotidiano de sua vida — sua oblação e doação vital — ao sacrifício de Cristo, pois, há um só sacrifício que é agradável a Deus: o de seu Filho Jesus, e o nosso no de Cristo.

Ora, o sacrifício de Cristo, como fato histórico, foi realizado em um lugar e em um tem-

(24) Cf. *Ibid.*, p. 23, n. 31

po bem determinado, e como tal, situa-se em um passado longínquo. Sua atualização, sua presentificação real, e não só evocativa, em todo o tempo e em todo o lugar, efetua-se só em mistério, isto é, sacramentalmente, sob sinais e ritos sensíveis: o Mistério da Eucaristia, instituído por Cristo.

Pode e deve o cristão unir mentalmente seu sacrifício de cada dia ao sacrifício histórico de Cristo, mas, a consumação e plenificação desta união concretiza-se na participação da atualização real e sacramental eucarística.

Assim, a participação autêntica à Eucaristia supõe toda uma vida de oblação, um sacrifício espiritual, vital, existencial, e esta vida cristã de oblação atinge sua plenitude na Eucaristia.

O sacrifício do cristão, pois, será vital como o de Cristo, e ritual-sacramental para ser plenamente o de Cristo.

O cristão, para ser autêntica e plenamente cristão, necessita da Eucaristia, e a Eucaristia, para atingir seu sentido pleno, necessita do cristão, para o qual foi instituída. Ora, "o sacerdote ministerial, pelo poder sagrado de que goza, forma e rege o povo sacerdotal, realiza o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo e O oferece a Deus em nome de todo o povo" (25). Eis porque havendo nos propostos refletir sobre o sacerdócio ministerial e sua relação com o culto, a palavra e o serviço, nos detivemos a examinar

o culto dos cristãos fiéis. Só poderemos compreender o sacerdote e seu culto à luz do sacerdócio dos fiéis batizados e de seu culto.

II. — SACERDÓCIO E CULTO

Analizado o conceito de culto em suas dimensões cristológica e eclesial, retornamos à nossa pergunta inicial: é o sacerdote um homem do culto?

Para esclarecermos a questão, examinaremos duas imagens históricas do sacerdote cristão: a de Trento e a do Vaticano II. O sacerdote de Trento foi sempre tido como cultural. O do Vaticano II, em grande parte, reluta em aceitar esta qualificação, justamente por distinguir-se do de Trento em suas perspectivas.

Mas, será realmente o sacerdote de Trento um sacerdote cultural? E se o fôr, sê-lo-á no sentido amplo e pleno do culto cristão? Deverá o sacerdote do Vaticano II rejeitar a especificação de cultural, só por distinguir-se do de Trento?

1) — SACERDÓCIO E CULTO EM TRENTO

É lugar comum afirmar que o Concílio de Trento nos legou uma imagem cultural do sacerdote. De fato, para Trento há uma conexão tão íntima entre sacerdócio e sacrifício, que havendo Cristo instituído na Igreja o sacrifício visível da Eucaristia foi necessário estabelecer um sacerdócio novo, visível e externo (26).

(25) Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, n. 10

(26) Cf. Conc. Trid. Sess. 23, cap. 1: D 957

Em Trento, o ponto de partida para uma concepção do sacerdócio é simplesmente a Eucaristia.

Em base a esta orientação, o que poderemos concluir do ensino do Concílio? Concluir que o sacerdote é o homem do culto e de um modo tão exclusivo que não o seja também da Palavra e do Serviço? Concluir que o sacerdote deva ser tão exclusivamente dedicado ao sacrifício eucarístico que se desengaje da vida humana concreta? Sob que perspectiva considera Trento o sacrifício eucarístico quando o relaciona com o sacerdote? Em toda sua amplitude eclesial?

Para concluir algo da doutrina ou sobre a doutrina de um Concílio, é necessário entender o Concílio. Para entender um Concílio faz-se mister conhecê-lo e interpretá-lo dentro de suas circunstâncias históricas concretas, ter presente quais tenham sido a intenção e a perspectiva do Concílio na elaboração de seus documentos.

Nenhum Concílio aborda um problema sob todas as suas facetas. A doutrina enunciada por um Concílio é certamente verdadeira, podendo haver graus diversos de certeza, mas nunca é enunciada sob todos seus prismas. Ora, Trento teve também sua história e suas intenções bem determinadas e limitadas.

A respeito do sacramento da Ordem, o documento tridentino exordia prefixando seus limites: "A doutrina verdadeira e católica sobre o sacramento da Ordem, decretada e publi-

cada pelo santo Concílio de Trento, na sétima sessão, para condenar os erros do nosso tempo" (27).

O Concílio declara, portanto, que ensina a verdadeira doutrina católica sobre o sacramento da Ordem, mas, indica sua finalidade, que ao mesmo tempo lhe impõe os limites, não na veracidade de seu ensino, mas, na extensão e perspectiva do mesmo: combater os erros de seu tempo.

A que erros acenava o Concílio, então? Tratava-se de examinar e criticar a doutrina da Reforma do século XVI.

Através das Atas do Concílio, poderemos precisar mais concretamente quais as proposições dos reformadores que estavam diante dos olhos dos Padres conciliares ao elaborarem sua doutrina sobre o sacramento da Ordem.

Para recorrermos às Atas do Concílio de Trento, devemos ter uma idéia básica da metodologia empregada em suas sessões.

Ao ser iniciada uma Sessão sobre um determinado tema, era apresentada aos teólogos menores (teólogos acessores dos padres conciliares), uma lista de proposições escolhidas dos escritos dos reformadores. Competia, então, aos teólogos menores estudar estas proposições para classificá-las, em seus pareceres públicos, de acordo com a ortodoxia.

Após o depoimento destes teólogos menores, no caso do sacramento da Ordem, de 23 de setembro a 2 de outubro de

(27) Cf. Conc. Trid. Sess. 23; D 956 a

1562, eram delegados alguns padres conciliares para exarar um Documento, doutrina e cânones sobre a questão. A esta altura, o documento era examinado e criticado e emendado pelos Padres conciliares, até chegarem a um acôrdo em votação final.

Interessa-nos aqui saber, quais as proposições dos reformadores que foram expostas à discussão dos teólogos menores. O conhecimento destas proposições nos darão o prisma sob o qual foi elaborado o documento conciliar.

Foram 7 os artigos apresentados aos teólogos menores, no dia 18 de setembro de 1562 (28). Dêstes artigos apresentaremos em resumo as idéias que mais de perto atingem nossa presente reflexão.

Afirmavam, pois, os reformadores que:

- em o Nôvo Testamento, não há um sacerdócio visível e externo;
- todos os cristãos são sacerdotes do mesmo grau, não havendo, portanto, uma hierarquia eclesiástica;
- alguns dentre êstes cristãos são chamados pelos magistrados, com o consenso do povo, e constituídos ministros;
- êstes ministros não possuem algum poder espiritual, nem para consagrar e oferecer o corpo e o sangue do Senhor, nem para absol-

ver os pecados, diante de Deus;

- êstes ministros são simplesmente ministros da palavra e dos sacramentos, de tal forma que deixando de pregar, já não serão mais ministros.

Ante esta série de proposições, contrárias à doutrina católica, o Concílio sentiu a obrigação de manifestar-se, afirmando claramente o que de verdade era negado, apresentando precisamente a verdade contestada, mas procurando evitar proposições, mesmo verdadeiras, que pudessem, por confusão, dar margem a uma confirmação dos erros em questão.

É dentro dêste quadro que devemos compreender a perspectiva e os limites do ensino de Trento sobre o sacerdócio e sua relação ao culto.

Dentro desta visão, consideremos 3 tópicos do documento conciliar sobre o sacramento da Ordem:

1. — contra a afirmação de não haver sacerdócio externo e visível com o poder de consagrar e oferecer a Eucaristia, o Concílio iria, muito logicamente, sublinhar o poder do sacerdote sobre o Corpo eucarístico do Senhor: “Se alguém disser que em o Nôvo Testamento, não há sacerdócio visível e externo, ou que não há algum poder de consagrar e oferecer o verdadeiro Corpo e Sangue do Senhor... seja anátema” (29).

(28) Cf. Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum Epistolarum Tractatum, ed. Soc. Goerresiana, Tomus Nonus, Actorum pars Sexta, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1924, p. 5

(29) Cf. Conc. Trid., Sess. 23, can. 1: D 961

Com este cânon o Concílio não está afirmando que o poder do sacerdote sobre a Eucaristia seja o único poder sacerdotal, nem que sua função seja exclusivamente a de realizar a Eucaristia, nem que todo o sentido da Eucaristia se esgote na relação poder sacerdotal ministerial e Eucaristia. Não. O Concílio simplesmente declara aquele aspecto que havia sido, negado e nada mais.

2. — como tivesse havido confusão, identificação ou não distinção, entre o sacerdócio comum dos cristãos e o sacerdócio dos ministros, o Concílio, muito prudentemente, não insiste na realidade do sacerdócio comum dos batizados. Não há em Trento uma negação desta verdade, nem poderia haver, por tratar-se de uma verdade revelada. Mas, partir do sacerdócio comum dos fiéis para uma maior compreensão do sacerdócio ministerial, como faz o Vaticano II, para as circunstâncias históricas de Trento, seria uma temeridade, seria dar margem à confirmação do erro que o Concílio desejava debelar.

A este respeito, Trento simplesmente afirma ser contra a doutrina de Paulo não reconhecer na Igreja uma hierarquia e afirmar que todos os cristãos sejam dotados do mesmo poder espiritual (30).

3. — as proposições dos reformadores apresentavam a pregação do evangelho como sendo — praticamente — a única função dos ministros de

tal forma que o ministro que deixasse de pregar já não seria mais ministro. O Concílio irá, então, reafirmar todas as verdades que explícita ou implicitamente eram negadas nesta proposição. Assim, o Concílio ensina o caráter indelével impresso pelo sacramento da Ordem, e a perenidade do sacerdócio, sem dar ênfase ao que fora tão inculcado pelos reformadores: a pregação da Palavra.

Mais uma vez advertimos, não há nenhuma negação do Concílio no que diz respeito ao ministério da Palavra, mas, insistir nesta função sacerdotal não seria dar ocasião a que se identificassem o sacerdote ministerial com o ministro dos reformadores?

Foi, portanto, sábia e prudente a atitude do Concílio. Ensinou a verdade, condenou o erro, evitou dar ênfase às verdades que na época podiam levar, e de fato, levaram a desvios.

Mas, todo este reconhecimento pelo Concílio de Trento não nos impõe ver nele um ensino que ele não quis ministrar e de fato não ministrou. Não se propôs o Concílio esboçar uma imagem completa do sacerdócio cristão, dispôs-se, sim, a corrigir alguns erros a respeito da imagem deste mesmo sacerdócio.

Certos setores da reflexão pós-conciliar é que nos apontaram os documentos tridentinos como contendo uma imagem completa e cultural do sacerdote. Neste sentido, a reflexão pós-conciliar deturpou tan-

(30) Cf. Conc. Trid., Sess. 23, cap. 4: D 960

to a intenção do Concílio, como a visão do culto e do sacerdócio.

Quais as características desta deturpação?

Trento não acentuou o aspecto do sacerdócio comum dos cristãos. Tentar uma visão completa do sacerdócio ministerial sem esta base fundamental equivale tirar do culto e do sacerdócio toda sua dimensão eclesial. Eis a gênese de uma série de deficiências funestas.

Quanto ao culto. Sem o sacerdócio comum não teremos uma comunidade sacerdotal, um Povo sacerdotal de Deus, e, então, qual pode ser o sentido do culto cristão? Qual o sentido da Eucaristia sem uma comunidade sacerdotal? Sem uma comunidade que seja sacerdotal há uma verdadeira cisão entre a Eucaristia e os cristãos, entre a Eucaristia e os membros da Igreja não-clérigos. Como poderá o Povo de Deus participar da Eucaristia sem a consciência de ser um Povo sacerdotal? Sem uma tal consciência que sentido haverá em fazer de seu viver quotidiano uma oblação espiritual ao Pai, e consumá-la na união com o sacrifício eucarístico de Cristo?

Tais cristãos já não participarão da Eucaristia, mas, simplesmente assistirão à Missa, não levados por um desejo de consumir suas vidas, seus trabalhos de cada dia em união à Eucaristia. Esta assistência à Missa terá como única finalidade o não deixar de cumprir uma lei eclesiástica, sem o conhecimento do sentido, do alcance e da finalidade desta lei.

Até na Liturgia poderemos encontrar reflexos desta falta de dimensão eclesial da Eucaristia. Se o Povo de Deus esquecer que é sacerdotal, a Eucaristia não seria nem do Povo, nem para o Povo. Para quem seria então? Sendo um sacrifício seria propriamente para os únicos considerados sacerdotes: os ministros. Eis, pois, a Eucaristia celebrada em um altar distanciado do povo, realizada em língua que o povo desconhece, manifestada em sinais que o povo não pode compreender, com o sacerdote virado contra o povo. Se êstes fenômenos litúrgicos não são pós-tridentinos, certamente foram conservados pela mentalidade pós-tridentina.

Quanto ao sacerdócio. Por falta de dimensão eclesial, a Eucaristia estaria desligada do povo. Ora, o sacerdote ministerial é da Eucaristia. Neste caso seria sacerdote de uma Eucaristia sem povo e que não é para o povo. Consequentemente o sacerdote também já não seria mais nem do povo nem para o povo. E eis-nos com um sacerdote dedicado à Eucaristia e por isso mesmo separado do povo.

Êste sacerdote procuraria, então, ler na Escritura que deve ser um "segregatus", um separado para o Evangelho de Deus (Rom 1,1), esquecido, como lembra o Vaticano II, que o São Paulo "segregatus" se fez tudo para todos a fim de a todos salvar (31).

(31) Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 3

Não tendo a Eucaristia uma dimensão eclesial, não a terá também o sacerdote ministerial.

Sem uma dimensão eclesial todo o ministério sacerdotal se esteriliza.

Como falar, então, em um Serviço sacerdotal, se este serviço é todo um empenho, toda uma dedicação do sacerdote de unir os homens em uma comunidade ou Povo sacerdotal?

Como falar, então, no serviço específico da Palavra, no sacerdote-profeta, se não há um Povo sacerdotal e se a Palavra autêntica se destina a anunciar e a orientar os homens para que se ofereçam em oblação ao Pai? É este o sentido da Palavra, no Vaticano II: "...recebem os Presbíteros de Deus a graça de serem ministros de Cristo Jesus entre os povos, desempenhando o múnus sagrado de evangelizar, para que os povos se tornem oblação agradável, santificada no Espírito Santo" (32).

Pela Palavra é anunciado aos homens que todos são filhos de Deus, que todos são irmãos, que Cristo é nosso Irmão Primogênito e Cabeça da humanidade. Pela Palavra são orientados os homens a viver sua vida humana e quotidiana no mundo, como filhos de Deus — oblação vital —, orientados a viver esta filiação e esta oblação, como irmãos — comunidade sacerdotal —, orientados a viver esta filiação, comunitariamente, como irmãos de Cristo, o Primogênito — comunidade

de sacerdotal eucarística. "...é pela mensagem apostólica do evangelho que se conclama e congrega o Povo de Deus, de forma que todos os que fazem parte deste Povo, depois de santificados pelo Espírito Santo, se ofereçam a si mesmos como "hóstia viva, santa, agradável a Deus" (Rom 12,1). Pelo ministério dos Presbíteros o sacrifício espiritual dos fiéis por sua vez se consoma na união com o sacrifício de Cristo... oferecido na Eucaristia" (33).

Sem a Palavra e sem o Serviço sacerdotais, o sacerdote de uma "Eucaristia-sem-povo" terá seu poder limitado ao Corpo eucarístico de Cristo e não extensivo também ao Corpo Místico de Cristo.

Verdadeiramente, sem uma dimensão eclesial da Eucaristia e do sacerdócio ministerial não teremos um culto cristão e nem um sacerdócio cristão autênticos, e o assim chamado sacerdócio cultural de Trento, nem é de Trento, nem é sacerdócio cultural autêntico. Não é de Trento, mas, de uma desavisada reflexão pós-conciliar a partir de Trento. Não é sacerdócio cultural autêntico, mas, uma visão parcial, tanto de sacerdócio, como de culto cristão.

Creemos que todas estas deficiências estão radicalmente fundamentadas na perspectiva assumida por Trento de encerrar o sacerdócio ministerial fora de sua relação com o sacerdócio comum dos fiéis, isto é, fora de sua dimensão eclesial

(32) Cf. *Ibid* n. 2

(33) Sobre este assunto aproveitamos a obra de Henri Denis — *La Théologie du Presbytérat de Trente à Vatican II*, em *Vatican II, Les Prêtres — Unam Sanctam* 68, p. 193-232

Trento evitou evidenciar esta perspectiva, e tinha razões suficientes para uma tal atitude. Hoje, porém, temos razões e mais do que convincentes, necessárias e urgentes, para incutir a dimensão eclesial do sacerdócio ministerial.

Este trabalho foi realizado pelo Vaticano II, e o sacerdote aparece neste Concílio em uma imagem mais completa.

2) SACERDÓCIO E CULTO NO VATICANO II

O que fez o Vaticano II a este respeito? Na elaboração da "Lumen Gentium" deu o Concílio o passo decisivo.

Na mentalidade jurídica na qual nos criamos, esperávamos que ao tratar da Igreja, o Concílio falasse, primeiramente, da hierarquia, Sumo Pontífice, Bispos, Presbíteros, e só depois dissesse algumas palavras sobre os leigos batizados. Na mentalidade comum do povo, a Igreja se identificava simplesmente com a hierarquia eclesiástica.

Os Padres conciliares, porém, não agiram assim. Ocuparam-se em primeiro lugar do Povo de Deus globalmente. Todos os cristãos são membros da Igreja, pois, é o batismo que nos agrega à Igreja e não o sacramento da Ordem. A Ordem nada acrescenta a um batizado, enquanto ser ou não ser membro da Igreja. Um Papa, um Bispo ou um Presbítero não é mais membro da Igreja do que um simples batizado. Eles, co-

mo os simples cristãos, são membros da Igreja porque são batizados e não porque tenham o sacramento da Ordem, seja ainda em sua plenitude.

Só após tratar de todos os batizados, como Povo de Deus, é que o Concílio aborda o problema dos Bispos e do Sucessor de Pedro.

Este mesmo esquema foi empregado na "Presbyterorum Ordinis" e, assim, o sacerdote foi considerado em sua perspectiva eclesial.

Com efeito, ao estudar a natureza do Presbiterado, o Concílio inicia com uma exposição sobre o Povo de Deus, como Povo sacerdotal (35).

"...Nêle (em Cristo) os fiéis todos tornam-se um sacerdócio santo e régio". É a verdade do sacerdócio batismal. Mas, o que vem a ser este sacerdócio comum, qual a função destes sacerdotes-batismais? "Oferecem a Deus hóstias espirituais por Jesus Cristo e anunciam as virtudes daquele que das trevas os chamou para a sua luz adorável". É o culto da vida quotidiana, sobre o qual já refletimos. Por ser Povo sacerdotal, os cristãos devem viver como homens no mundo, à imitação de Cristo, sua filiação divina: uma vida de obediência e de amor ao Pai em serviço e doação a seus irmãos.

Mas, esta vida de oblação espiritual, este sacerdócio deve ser vivido comunitariamente: "aprouve contudo a Deus san-

(35) Cf. Conc. Vat. II, Decr. Presbyterorum Ordinis, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

tificar e salvar os homens, não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas, constituí-los num Povo" (36).

E esta oblação espiritual comunitária deveria ser consumada na união com a oblação de Cristo Primogênito e Cabeça.

Para que isto fôsse possível, "o mesmo Senhor constituiu alguns como ministros entre os fiéis, para que êstes se unissem em um só corpo "em que todos os membros não desempenham a mesma atividade" (Rom 12, 4)" (36a).

Êstes ministros, pois, são instituídos por causa do Povo sacerdotal, para servi-lo sacerdotalmente. E não o contrário: Cristo não instituiu ministros e para servir aos ministros conclamou um povo.

Notemos, entretanto, que os ministros não são simplesmente instituídos para servir a um povo, mas, para servir a um povo sacerdotal. O serviço dos ministros se especifica de acordo com a especificação do povo para o qual foram instituídos.

A utilização dêste esquema, tendo como ponto de partida o povo sacerdotal, para chegar aos ministros, não foi pacífica no decorrer da história do Concílio.

No texto apresentado em novembro de 1964 — "Textus emendatus" —, êste primeiro capítulo iniciava com uma grande alínea sobre o sacerdó-

cio dos fiéis, só após era introduzido o sacerdócio ministerial.

Esta grande introdução é reduzida a uma expressão mínima no esquema de abril de 1965 — "textus recognitus" —, devido a uma emenda apresentada (37). Em outubro do mesmo ano aparece novo texto, e no relatório da Comissão que apresentava o documento podemos ler: "Conforme postulados, neste parágrafo é recebido, a modo de introdução, o que no texto de novembro de 1964 tinha sido dito acerca da missão de toda a Igreja e sobre o sacerdócio comum dos fiéis" (38).

Noutras palavras, pedem os Padres conciliares que se inicie novamente a tratar do Presbiterado, com uma fundamentação mais ampla no Povo sacerdotal.

Êste texto novamente emendado, foi criticado no Concílio, por apresentar o sacerdócio dos fiéis como fundamentação do sacerdócio ministerial. A Comissão conciliar, no entanto, não aceitou o pedido de emenda e declarou a razão da recusa: "Deve-se iniciar pelo múnus sacerdotal de todo o Corpo Místico de Cristo, assim como é exigido pela matéria, e como o fez a Const. Dogm. Lumen Gentium. Principalmente levando em conta que o sacerdócio dos Presbíteros é ao mesmo tempo ministerial e hierár-

(36) Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. Lumen Gentium, sobre a Igreja n. 10

(36a) Cf. Conc. Vat. II, Decr. Presbyterorum Ordinis, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

(37) Cf. Conc. Vat. II, Schema Decreti De Ministerio et Vita Presbyterorum — Textus Emendatus et Relationes, p. 12, n. 1

(38) Cf. Conc. Vat. II, Schema Decreti De Ministerio et Vita Presbyterorum Textus Emendatus et Relationes p. 54, n. 2, B

quico. Focaliza, portanto, o serviço do Povo sacerdotal de Deus" (39).

Os Padres conciliares do Vaticano II quiseram, pois, tratar conscientemente do sacerdócio ministerial a partir do sacerdócio do Povo de Deus.

Esta parece-nos ser a fundamental diferença entre Trento e o Vaticano II, em relação ao sacramento da Ordem. Trento, considera explicitamente duas realidades: o sacerdócio ministerial e a Eucaristia. Vaticano II, considera três realidades: o Povo sacerdotal, o sacerdócio ministerial e a Eucaristia. Povo sacerdotal: "...Nêle os fiéis todos tornam-se um sacerdócio santo e régio". Sacerdócio ministerial: "instituiu alguns como ministros entre os fiéis". Eucaristia: "Tais ministros deviam assumir o poder sagrado da Ordem, na comunidade dos fiéis, para oferecerem o sacrifício" (40).

Cristo instituiu, pois, um Povo sacerdotal. Por ser sacerdotal, o Povo necessita da Eucaristia. Para que o Povo possa ter a Eucaristia, Cristo instituiu ministros com o poder sobre o Corpo eucarístico. Para que o Povo possa viver de fato seu sacerdócio, como Povo, levar uma vida de oblação em união comunitária, Cristo instituiu ministros com o poder sobre seu Corpo Místico, poder da Palavra que orienta, poder do Serviço que congrega.

(39) Cf. Conc. Vat. II, Schema Decreti De Presbyterorum Ministerio et Vita — Textus Recognitus et Modi, p. 18, n. 15, R, b)

(40) Cf. Conc. Vat. II, Decr. Presbyterorum Ordinis, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

Antes de abordarmos as conclusões finais, desejamos, de passagem indicar as vias de solução para um problema que certamente terá surgido com a explanação deste artigo.

Trento evitou enfatizar o sacerdócio comum dos leigos para fugir da confusão com o sacerdócio dos ministros. O Vaticano II inicia sua explanação do sacerdócio ministerial pela do sacerdócio comum. Não haverá, também agora, perigo de confusão? Perigo sempre existe, e mais de uma voz já perguntou, afinal qual a diferença entre os dois sacerdócios? Vaticano II enfrenta o perigo e indica as bases da distinção, problema que mereceria uma reflexão cuidadosa.

Há uma diferença essencial entre os dois sacerdócios e não só diferença accidental. Esta diferença aparece clara na distinção dos sacramentos que conferem os dois sacerdócios, batismo e ordem, e nos poderes distintos por eles recebidos. Pelo sacramento do batismo, o cristão pode concorrer na oblação da Eucaristia, não em sua realização, e pode exercer seu múnus profético e régio, mas, não oficialmente, isto é, não publicamente em nome do povo e na pessoa de Cristo. Pelo sacramento da ordem, o presbítero realiza o sacrifício na pessoa de Cristo e o oferece a Deus em nome de todo o povo, e ainda, forma pela Palavra e rege pelo Serviço o povo sacerdotal, oficialmente e com autoridade pública.

Sob outro aspecto podemos afirmar: "Ambos participam,

cada qual a seu modo, do único sacerdócio de Cristo" (41). Esta participação é essencialmente diversa, porque só o sacerdote ministerial, em razão do sacramento da ordem, participa do sacerdócio de Cristo Cabeça (42), de modo que os Presbíteros podem exercer publicamente (43), o ofício sacerdotal em favor dos homens, em nome de Cristo e na pessoa de Cristo (44).

III. — SACERDÓCIO: CULTO — PALAVRA — SERVIÇO

Ao término destas reflexões, recapitulemos o problema que nos havíamos proposto investigar.

Perguntávamos, de início, se o sacerdote era o homem do Culto, ou da Palavra, ou do Serviço.

Notávamos, então, que uma resposta válida supunha uma precisão no conceito de culto cristão. Este culto, vimos, não é um ritualismo ineficaz, como o culto do Antigo Testamento, puro sinal, mas, sinal eficaz, sacramento, e como tal também ritual. Entretanto, nem

por isso é meramente ritual, é também vital, existencial. Vital e existencial para ser como o culto de Cristo. Ritual e eclesial para ser o culto de Cristo.

Assim, projetamos sobre o culto, sua dimensão cristológica, que por sua vez exige uma dimensão eclesial e comunitária.

Para notarmos a importância e as características desta dimensão eclesial, procuramos reconstruir a imagem do sacerdócio, assim dito, cultural de Trento, na qual não se explicita, por razões históricas válidas, a perspectiva eclesial. Finalmente, contrastamos o sacerdote, assim dito tridentino com o do Vaticano II, apresentado a partir do Povo sacerdotal e da missão apostólica.

Nestas perspectivas perguntamos agora, é o sacerdote o homem do culto?

Sim. O sacerdote ministerial, ou melhor, para usarmos a terminologia especificante do Vaticano II, o presbítero é o homem do Culto, mas, também o homem da Palavra e do Serviço.

O Presbítero é o homem do Culto, o Sacerdote, no sentido estrito. Mas, não de um culto que seja um puro rito realizado sobre um altar, sem conexão íntima com a vida concreta da comunidade cristã.

O Presbítero é o homem de um culto que é o culto de Cristo, a própria vivência histórica, humana, concreta do Filho de Deus feito homem, presentificada, em mistério, sacramentalmente, em nossos altares, em relação íntima com a vida da comunidade cristã.

(41) Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, n. 10

(42) Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

(43) No Vaticano II alguns Padres conciliares propuseram que se retirasse do texto da P.O., n. 2, a palavra "publicamente". A Comissão não acedeu e apresentou como razão que esta era a expressão formal e adequada para distinguir o sacerdócio comum dos fiéis do sacerdócio dos ministros. Cf. Conc. Vat. II, *Schema Decreti De Presbyterorum Ministerio et Vita — Testus Recognitus et Modus*, p. 18-19, n. 19.

(44) Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 2

O Presbítero é o homem de um culto que é também o culto de cada cristão em particular, e da comunidade cristã em sua totalidade. Um culto que se realiza, sim, sobre um altar, mas, que não se limita a este altar. É um culto que supõe também a participação viva de cada cristão, uma vida humana vivida em espírito de filiação e de fraternidade. Um culto que se realiza sobre um altar, mas, que se projeta sobre os homens, orientando e frutificando todos os momentos da vida humana.

Por ser o homem de um tal Culto, o Presbítero é também o homem da Palavra, o profeta que anuncia a mensagem evangélica, convida os homens e os orienta a viver como homens-no-mundo sua filiação divina: "...há de ser sempre dever deles (dos Presbíteros) não ensinar a sua sabedoria, mas, o Verbo de Deus e convidar a todos com insistência para a conversão e a santidade" (45).

Homem da Palavra que visa congregar os homens em comunidade cristã, fazer dos homens, o Povo sacerdotal de Deus: "O Povo de Deus congrega-se antes de mais nada pela palavra do Deus vivo, palavra que se há de procurar com pleno direito nos lábios dos sacerdotes" (46).

Homem da Palavra que tenha como finalidade levar os homens a que transformem suas vidas humanas, permanecendo humanas, em hóstia e oblação espiritual a Deus.

"Pois o serviço deles (dos Presbíteros) que começa com a mensagem evangélica (com a Palavra) tira do Sacrifício de Cristo sua força e virtude e converge em seu esforço a que "toda a cidade redimida, isto é, a sociedade e a assembléia dos santos, seja oferecida como sacrifício universal a Deus pelo Sumo Sacerdote..." (47).

Homem da Palavra que se plenifica na participação dos Sacramentos e do Sacrifício Eucarístico, pois, "na própria comunidade cristã... a pregação da palavra se faz necessária para o próprio ministério dos Sacramentos, uma vez que são Sacramentos da fé, e esta nasce e se alimenta da palavra" (48).

Homem da Palavra como exige a própria Liturgia eucarística que se divide em Liturgia da Palavra que prepara a comunidade para a Liturgia do Sacrifício, para que a comunidade não seja na assembléia eucarística simples espectadora, mas, movida pela Palavra consume sua vivência concreta cristã na união com o sacrifício de Cristo.

Dentro desta visão poderíamos inquirir se o Presbítero seria mais homem do Culto do que da Palavra, mais sacerdote do que profeta. A pergunta é sem propósito. Na perspectiva cristã não há Culto e sacrifício autêntico que não tenha como início a Palavra e nem Palavra autêntica que não se oriente para o Culto e o sacrifício.

(45) Cf. *Ibid.* n. 4

(46) Cf. *Ibid.* n. 4

(47) Cf. *Ibid.* n. 2

(48) Cf. *Ibid.* n. 4

O Vaticano II ensina que a "primeira tarefa (dos Presbíteros é) anunciar o Evangelho de Deus a todos, para constituírem e aumentarem o Povo de Deus" (49), mas, ensina também que a "Eucaristia se apresenta como fonte e ápice de toda a evangelização" (50). O múnus da Palavra, de fato, é a primeira tarefa dos Presbíteros, no sentido de ser o início de sua atividade junto ao povo, e poderá ser também, em circunstâncias concretas, o múnus mais urgente, devido à ignorância e talvez a negligência dos homens. Mas, o "ápice de toda a evangelização é a Eucaristia" pois a "Assembléia eucarística é o centro desta comunidade de fiéis presidida pelo Presbítero" (51).

Homem do Culto e da Palavra, o Presbítero é também o homem do Serviço, pois, sendo o culto cristão um culto comunitário, o Presbítero recebe não só um poder sobre o Corpo Eucarístico de Cristo, mas, também um poder sobre o Corpo Místico de Cristo, poder de congregar, de edificar, de dirigir o Povo de Deus: "Para exercer tal ministério (levar a família de Deus por Cristo, no Espírito, a Deus Pai), é conferido (aos Presbíteros) um poder espiritual dado evidentemente para a edificação" (52). Ora, na mentalidade de Cristo, governar é servir.

Notemos, entretanto, que o Serviço do Presbítero é um serviço de sacerdote, prestado a

um Povo sacerdotal, e portanto, será também um serviço sacerdotal. Serviço sacerdotal é a edificação da Igreja, todo um esforço para que ela se congrege, amadureça e cumpra a missão que de Cristo recebeu.

Ora, "a missão própria que Cristo confiou à sua Igreja por certo não é de ordem política, econômica ou social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa" (53). Há distinção entre edificação da Igreja, do Povo de Deus, e construção do mundo: "...o progresso terreno deve ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo..." (54). Entretanto, não há oposição entre a Igreja e a construção do mundo, nem desinteresse da Igreja pelo progresso humano: "contudo (o progresso terreno) é de grande interesse para o Reino de Deus, na medida em que pode contribuir para organizar a sociedade humana" (55). A razão deste interesse e de um não divórcio entre o crescimento do Reino de Deus e o progresso da sociedade humana, é que o cristão é cidadão de duas cidades. e por isso não se deve criar uma oposição artificial entre as atividades profissionais e sociais, de uma parte, e de outra, a vida religiosa (56).

Mas, a Igreja insere-se no mundo, participa da construção do mundo, tanto por meio de seus leigos, como por meio

(49) Cf. *Ibid.* n. 4

(50) Cf. *Ibid.* n. 5

(51) Cf. *Ibid.* n. 5

(52) Cf. *Ibid.* n. 6

(53) Cf. Conc. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de Hoje, n. 42

(54) Cf. *Ibid.* n. 39

(55) Cf. *Ibid.* n. 39

(56) Cf. *Ibid.* n. 43

de seus presbíteros. Ora, a índole que caracteriza a atividade de e o serviço dos leigos e o sacerdote é bem diversa: "É porém específico dos leigos, por sua própria vocação, procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no século, i. é, em todos e em cada um dos ofícios e trabalhos do mundo. Vivem nas condições ordinárias da vida familiar e social pelas quais sua existência é como que tecida. Lá são chamados por Deus para que, exercendo seu próprio ofício guiados pelo espírito evangélico, a modo de fermento, de dentro contribuam para a santificação do mundo" (57).

O serviço dos presbíteros é diverso, "pois os que receberam a ordem sacra, embora algumas vezes possam ocupar-se em assuntos seculares, exercendo até profissão secular, em razão de sua vocação particular, destinam-se principalmente e ex-professo ao sagrado ministério" (58).

"*Gaudium et Spes*" estabelece também a mesma distinção: "As profissões e atividades seculares competem propriamente aos leigos, ainda que não de modo exclusivo... Pertencelhes à consciência, já adequadamente formada gravar a lei divina na vida da cidade terrestre. Os leigos esperam dos sacerdotes luz e força espiritual" (59).

Servir, não é próprio só do sacerdote, é próprio de todo e qualquer cristão. Mas, o serviço do sacerdote tem sua índole própria. O presbítero é o educador na fé, o formador de uma autêntica comunidade cristã. O serviço do presbítero é um serviço público e oficial dentro da comunidade, como participante que é do sacerdócio de Cristo Cabeça.

Este serviço sacerdotal, a formação da comunidade está intimamente unido e relacionado com o culto cristão da eucaristia. "Não se edifica no entanto nenhuma comunidade cristã, se ela não tiver por raiz e centro a celebração da Santíssima Eucaristia: por ela há de iniciar-se por isso toda a educação do espírito comunitário" (60).

Não há pois, oposição entre o Culto, a Palavra, o Serviço, há sim, complementação, englobação. O sacerdote é o homem do Culto, da Palavra e do Serviço. É o homem que adora a Deus e que serve a seus irmãos. Amar a Deus e amar aos irmãos, não se opõem, não se substituem, mas se completam. Não se opõem: o sacerdote não deve escolher entre amar e adorar a Deus e amar e servir a seus irmãos. Não se substituem: o sacerdote que ama a Deus não está dispensado de amar a seus irmãos, e o sacerdote que ama seus irmãos não está dispensado de amar a Deus. O amor e o serviço a Deus e aos homens se completam e se comprovam: o sacer-

(57) Cf. Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, n. 31

(58) Cf. *Ibid.* n. 31

(59) Cf. Conc. Vat. II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de Hoje, n. 43

(60) Cf. Conc. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, n. 6.

dote para julgar se seu amor a Deus é autêntico, deve examinar seu amor e serviço ao próximo, e para julgar se seu amor e serviço ao irmão é autêntico deve examinar seu amor a Deus.

O presbítero é o homem do Culto, da Palavra e do Serviço, "pois é pela mensagem apostólica do Evangelho que se conglomera e congrega o Povo de Deus, de forma que todos os que fazem parte deste Povo, depois de santificados pelo Espírito Santo se ofereçam a si mesmos como "hóstia viva,

santa, agradável a Deus" (Rom 12,1). Pelo ministério dos Presbíteros o sacrifício espiritual dos fiéis por sua vez se consuma em união com o sacrifício de Cristo, único Mediador, sacrifício que pelas mãos deles, em nome de toda a Igreja, é oferecido na Eucaristia de modo incruento e sacramental, enquanto se espera a vinda do próprio Senhor. É a isto que tende, é nisso que se consuma o ministério dos Presbíteros" (61).

(61) Ibid., n. 2