

3. O presbítero e o advento do Concílio Vaticano II

São significativas as razões pelas quais a Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium* tenha preferido a noção eclesiológica e tenha inserido, imediatamente depois do primeiro capítulo que se dedica ao mistério da Igreja, um explícito capítulo dedicado ao povo de Deus, no qual são considerados todos os cristãos, sejam os pastores, sejam os fiéis.

Com a escolha dessa organização estrutural, essa constituição quer apresentar uma unidade entre os dois primeiros capítulos nos quais, enquanto sob o título de “mistério” faz referência à Igreja em toda a sua amplitude, desde o início da criação segundo o plano de Deus até o celeste cumprimento, sob o título de “povo de Deus” descreve essa mesma Igreja como sujeito histórico, ou seja realidade composta de pessoas humanas que operam na história, recebem influxos e influenciam a si mesmas.

Assim, no segundo capítulo da constituição se encontram expostas todas aquelas verdades que dizem respeito à vida da Igreja no tempo intermediário, ou seja, ao exercício do sacerdócio comum dos fiéis: a *práxis* sacramental, o anúncio do Evangelho e o testemunho da fé.

O Novo Testamento, somente depois de uma longa hesitação e com uma série de cautelas, aplica a categoria do sacerdócio a Cristo e, sucessivamente, aos cristãos, sem chegar a aplicá-la aos ministros da Igreja. Cristo é sacerdote porque ocupa a posição de mediador, já que, com sua morte e ressurreição, realizou-se a obra de mediação entre Deus e a humanidade.

Com o sacrifício de Cristo foi abolida definitivamente a separação entre Deus e a humanidade e a todos foi dada a possibilidade de aproximar-se de Deus e apresentar-lhe os próprios sacrifícios espirituais, ou seja, a obediência filial e o amor fraterno e solidário. O Concílio, tomando por base textos do Novo Testamento¹ estende a categoria sacerdotal aos fiéis que estão unidos a Cristo pelo batismo com o vínculo do Espírito Santo (Vanhoye, 1985, pp. 189-206).

¹ Cf. 1Pd 2,4-5.9.

Tratando o povo de Deus, o Concílio pretende destacar a unidade da Igreja, na sua católica variedade. Por exemplo, os vários estados de vida são considerados na sua tensão rumo ao único fim e às diferentes tradições, ocidentais ou orientais, são indicadas como expressão da única Igreja, a qual reconhece e conserva as várias culturas populares. Na mesma perspectiva de povo de Deus, o Concílio julga que se pode adequadamente considerar as várias formas de pertença à Igreja, enquanto não chegar o fim escatológico do perfeito cumprimento.

Para uma exposição sintética dos principais valores revisados pelo Concílio na noção de povo de Deus, é importante afirmar que essa noção expressa com suficiente clareza a continuidade entre Israel e a Igreja. Para o Vaticano II, a história de Israel e da aliança é *in praeparationem et figuram* da Igreja. Por consequência, a fundação da Igreja é fixada no pacto concluído por Jesus na última ceia, assim como, analogamente, a antiga aliança feita sobre o monte Sinai constituiu o povo de Israel. A força capaz de realizar uma conversão à unidade desse povo a ponto de fazê-lo tornar-se “uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade...”² é do Espírito. Uma vez coligada a realidade da Igreja à história de Israel, é possível transferir para essa história todas as qualidades teológicas deste povo, ou seja, a eleição, a aliança, a promessa, a missão, a santidade e a consagração. Consequentemente, *‘Lumen Gentium’* pode articular o seu paralelismo:

Do mesmo modo que Israel, segundo a carne, peregrino no deserto, é já chamado Igreja de Deus [Ne 13, 1; Nm 20, 4; Dt 23,1ss], assim também o novo Israel do tempo atual, que anda em busca da cidade futura e permanente (Cf. Hb 13,14), se chama Igreja de Cristo [Mt 16, 18], porque ele a conquistou com seu sangue [At 20, 28], a encheu do seu Espírito e a dotou com meios aptos para uma união visível e social (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 9).

3.1. A Igreja como povo de Deus

A noção de povo de Deus, como apresentada pelo Concílio, recorda que a Igreja não surge da livre iniciativa da humanidade, mas tem a sua origem e a sua atual sustentação no projeto eterno do Pai. Ele, querendo santificar e salvar a

² 1Pd 2,9.

humanidade, não chamou os homens um a um, sem que houvesse ligação entre eles, mas desejou constituir com eles um povo, que O reconhecesse na verdade e fielmente O servisse.

Aproveu, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que O conhecesse na verdade e O servisse. E assim escolheu Israel para seu povo, estabeleceu com ele uma aliança e o foi instruindo gradualmente, manifestando, na própria história do povo, a si mesmo e os desígnios de sua vontade e santificando-o para si. Tudo isso aconteceu como preparação e figura daquela aliança nova e perfeita, que haveria de ser selada em Cristo, e da revelação mais plena que havia de ser comunicada pelo próprio Verbo de Deus, feito carne (id., *ibid.*).

O Antigo Testamento indica o povo ou a nação israelita, usando, sobretudo, os termos *am* e *goj*, inicialmente muito próximos entre si. É importante indicar a diferença entre o significado desses dois termos: *am* sugere uma afinidade natural entre os membros que pertencem a um mesmo grupo, já o termo; *goj* parece supor a presença de ulteriores elementos de identificação, como território e política. Vale ressaltar que ambos os termos eram usados também para indicar uma estrutura sociológica estável, tendo no sangue o seu vínculo fundamental.

No uso do Antigo Testamento, porém, é possível encontrar ainda um claro e explícito processo de distanciamento entre os dois termos e, ao mesmo tempo, um processo de formulação teológica no qual Israel é indicado como o “povo de JHWH” (*am JHWH*) distinto dos *gojim*, que são os outros povos.³ Essa distinção teológica se reflete na tradução dos *Setenta* em que *goj*, na maior parte dos casos, é traduzido com *ethnos*.

Também no Novo Testamento o termo determinará preferencialmente os pagãos ou, como são também chamados, os “gentios”. O *am* hebraico, por sua vez, é traduzido mais frequentemente com o grego *laos*. Trata-se, neste último caso, de um termo de linguagem elevada, pouco usado naquele tempo. Aos tradutores dos *Setenta* deve ter parecido mais apto para expressar a especial relação de Israel com JHWH (Grelot, 1980, p. 931).

³ Com este último termo compreendem-se tanto os estrangeiros residentes em Canaã, quanto, as nações que não invocam o nome de Deus. No sentido mais extremo os *gojim* são identificados como os ímpios. Cf. Hulst, 1982, pp. 261-95. Sobre este argumento, cf. Rose (1987, pp. 133-47), Fuglister (1972, pp. 23-106) e Schlier (1979, pp. 23-265).

No Antigo Testamento, particularmente, a noção de povo de Deus diz que todas as nações e toda a terra pertencem a Deus, mas JHWH reservou Israel como propriedade peculiar entre todos os povos⁴ e o seu povo próprio.⁵ Disso deriva que Israel é um povo santo para o Senhor seu Deus⁶ e isso não primariamente num sentido religioso ou moral, mas no sentido específico da eleição divina.

O elemento formal de Israel enquanto povo de Deus, por consequência, é encontrar-se na aliança (*berit*), na qual expressa de forma própria a singular relação estabelecida entre esse povo e JHWH, determinando *a priori* a peculiar noção em relação ao seu ser e à sua natureza (Eichrodt, 1979, p. 15).

Na aliança, JHWH oferece a si mesmo, como tinha feito no evento da criação. Aliás, o próprio ato criativo será interpretado à luz da eleição divina mediante a Palavra. Deus forma para si um povo, o cria, o conquista e o escolhe. O povo que nasce do acolhimento da Palavra pronunciada pelo Senhor “sobre o monte, e em meio ao fogo”⁷ é um povo que observará as suas leis de vida não por vínculos de parentesco ou do tipo jurídico e social, mas pela eleição colocada em ato por Deus. Ele, na aliança, torna-se o princípio divino unificador do povo. Não serão os vínculos naturais do sangue nem o fato de habitarem todos juntos a terra (terra prometida) os elementos determinantes para esse povo. A relação criadora é a tal ponto fruto da iniciativa absolutamente gratuita e livre de JHWH que todo o Antigo Testamento é atravessado pela constante afirmação do amor divino sem igual a favor do seu povo.⁸

A certeza do amor fiel e criador de Deus é ulteriormente aprofundada pela afirmação de que Deus é o *pai* de Israel: “Não é ele teu pai, teu criador? Ele próprio te fez e te firmou!”⁹ O profeta Oséias somará a essa representação de Deus o ato de segurar pela mão e de tomar nos braços o próprio filho.¹⁰ Consequentemente, Israel será chamado *filho*¹¹ de Deus e seu *primogênito*,¹² *primícias* da sua colheita.¹³

⁴ Cf. Ex 19,5.

⁵ Cf. Dt 26,18.

⁶ Cf. Dt 7,6.

⁷ Cf. Dt 9,10; 10,4.

⁸ Cf. Dt 7,7-8.

⁹ Dt 32,6.

¹⁰ Cf. Os 11,1-3.

¹¹ Cf. Os 11,1.

¹² Cf. Ex 4,22.

¹³ Cf. Jer 2,3.

Porém o Concílio afirma imediatamente que “tudo isso aconteceu como preparação e figura daquela aliança nova e perfeita, que haveria de ser selada em Cristo, e da revelação mais plena que havia de ser comunicada pelo próprio Verbo de Deus, feito carne” (Concílio Vaticano II, 2007a, n.9). Recordando, sobretudo, os eventos do Êxodo dir-se-á que Deus transportou e elevou Israel como um pai conduz o seu filho¹⁴ e que do Egito Deus chamou o seu filho: evento de salvação, este, que será recordado no Novo Testamento¹⁵ em que Jesus será apresentado como o “filho” que resume o inteiro destino, personifica a inteira vocação de Israel.

Para a comunidade de Jesus, realizar-se-á essa aspiração do profetismo veterotestamentário. Para constituir o povo de Deus, é essencial a relação com Cristo. Nos textos de São Paulo é possível encontrar a mais elevada consciência da plena participação a esse título da comunidade cristã. Se Cristo é aquele ao qual convergem toda a lei e os profetas e no qual tudo se realiza, então o Israel de Deus é formado por quantos nele são nova criação.¹⁶

A pertença a Cristo é superior à descendência de Abraão.¹⁷ Por causa Dele se assume o verdadeiro caminho da salvação cristã, redimensionando o valor da circuncisão¹⁸ e do tempo.¹⁹ A Igreja é o povo em meio ao qual Deus habita.²⁰ Em todas essas fórmulas se expressa com magnífica precisão a convicção de que, sob o plano histórico, a comunidade cristã está positivamente ligada, com o seu patrimônio religioso, à comunidade veterotestamentária, e, juntas, distinguem-se daquela que foi o seu estágio preparatório, já superado, graças à ação salvífica de Deus em Cristo (Strathmann, 1970, pp. 164-6).

É importante sublinhar que no Novo Testamento a expressão povo de Deus aplicada à Igreja não é muito frequente e, quando isso ocorre, a maioria das vezes é dentro do contexto de citações veterotestamentárias. O testemunho mais importante é aquele da carta de Pedro,²¹ em que a estrutura do povo de Deus da nova aliança é colhida nos seus pontos fundamentais.

¹⁴ Cf. Dt 1,31.

¹⁵ Cf. Mt 2,15.

¹⁶ Cf. Gl 6,16; 1Cor 10,18; Rm 9,6.

¹⁷ Cf. Gl 3,29.

¹⁸ Cf. Fl 3,3.

¹⁹ Cf. 1Cor 3,16.

²⁰ Cf. 2Cor 6,16; com citação de Is 37,27.

²¹ Cf. 1Pd 2,4-10.

A independência da carta de Pedro em relação ao *corpus* paulino é um testemunho de que a identificação da comunidade cristã com o povo escatológico de Deus era uma consciência comum no cristianismo primitivo. Inspirando-se na liturgia do templo, o autor do texto destaca a imagem de um edifício espiritual, do qual Cristo é a pedra angular. Trata-se de um organismo sacerdotal santo, que celebra o seu culto oferecendo vítimas espirituais (Vanhoye, 1990, pp. 11-22).

É um organismo sacerdotal real, um povo santo, um povo destinado a ser possuído por Deus e assim anunciar publicamente as obras dignas daquele que das trevas chama a humanidade à sua luz maravilhosa. A humanidade, que em um tempo não era povo, não era agraciada pela bondade de Deus, agora é povo de Deus, beneficiado por Ele.

O fato de aquele que antes era “não povo” tornar-se povo de Deus é o tema sobre o qual o apóstolo Paulo se dedica,²² desenvolvendo-o à luz da eleição de Israel firmada em Abraão, o qual, a fé foi computada não graças à circuncisão, mas por meio “da justiça da fé que ele tinha quando incircunciso. Assim ele se tornou pai de todos aqueles que crêem, sem serem circuncisos”.²³

Conseqüentemente, é que a transformação do não-povo em povo de Deus deve entender-se como o cumprimento do próprio destino de Israel. Por essa razão, a Igreja possui, também ela, a aliança e as promessas, mas na forma que essas assumiram em Cristo Jesus. Em razão desse cumprimento, não faz mais sentido a separação entre judeus e pagãos.

A noção de povo de Deus nos padres da Igreja ilustra a realidade do sacerdócio dos fiéis. Os padres se opuseram a qualquer tipo de distorção radical entre as diversas categorias de cristãos assim como a todo tipo de esoterismo e a todo espírito de casta. Pela noção de povo de Deus, deduziram também a perspectiva dinâmica e histórica da Igreja peregrina sobre a terra (De Lubac, 1967, p. 200). A ideia, porém, não foi central. A eclesiologia patrística preferiu mover-se numa perspectiva eminentemente cristológica e foi assim que no século V o valor histórico salvífico dessa noção tinha praticamente desaparecido (Loi, 1965, pp. 606-26).

A partir do século XI, as circunstâncias históricas que levaram ao aguçamento dos grandes contrastes entre papado e Império favoreceram

²² Cf. Rm 9,24-33.

²³ Rm 4,11.

gradualmente a formação de uma eclesiologia societária, em que a Igreja era considerada um sujeito de direitos e era observada, sobretudo, na figura da sua cabeça, o papa, titular da *plenitudo potestatis*. Além disso, conforme a cultura do momento, a sucessiva época escolástica não era propriamente disponível ao uso daquela categoria histórico-salvífica à qual a noção de povo de Deus era ligada. Desse modo, nem mesmo tal eclesiologia se encontrou em condições de poder fazer uma avaliação de peso. Tal situação se prolongou por diversos séculos, motivada também pelas disputas antiprotestantes.

Entre os teólogos que reabriram a estrada à noção de povo de Deus na idade moderna, destaca-se: J. H. Newman (1801-1890), sobretudo com as suas reflexões sobre o *sensus fidelium*.²⁴ No século XX, Newman é abatido por A. Vonier (1937), que se propõe a colocar em evidência o caráter histórico e social da fé cristã.

Aquele que apresenta uma reflexão melhor articulada e orgânica é L. Cerfaux (1971). Ele, estudando o pensamento paulino, chega à conclusão que é exatamente aquela idéia eclesiológica de povo de Deus que é fundamental para o apóstolo, enquanto todas as outras, inclusive aquela de corpo de Cristo, não seriam senão seus aspectos particulares. Tal opinião encontrou, a partir de então, um crescente consenso que permitiu o ingresso nos textos do Vaticano II.²⁵

Segundo o Concílio, a Igreja é o povo de Deus da nova aliança. É o pensamento confiado já por São Pedro às primeiras comunidades cristãs: “Vós que outrora não éreis povo, mas agora o sois povo de Deus”.²⁶

O *Catecismo da Igreja Católica* (João Paulo II, 1999) ensina, depois de ter citado o Concílio Vaticano II (2007a), que é esse povo, nascido do mistério pascal, que é a Igreja, povo de Deus. Não se trata, lembra o *Catecismo*, de um agrupamento religioso, étnico, político ou cultural. Trata-se de um povo adquirido por Deus, constituído por aqueles que outrora não eram povo, mas passaram a ser povo de Deus, pelo dom da graça e da vida divinas, vindos de muitas tribos, línguas, povos e nações.

²⁴ Cf. Newman et al., 1991. Para o autor, a Igreja é o povo de Deus com outro nome. Cf. Newman, 1894, p. 89.

²⁵ Estudos específicos sobre o tema: Congar (1965), Dejaifve (1981, pp. 857-71) Guillaume (1984, pp. 1233-7).

²⁶ 1Pd 2,10.

Na sua realidade histórica e no seu mistério teológico, a Igreja emerge do povo de Deus da antiga aliança. Também se designa a si mesma com o nome *qahal* (=assembleia), mas no Novo Testamento afirma-se claramente que esse é povo de Deus constituído em modo novo por obra de Cristo e em virtude do Espírito Santo. São Paulo na *Segunda carta aos coríntios*, escreve: “Nós é que somos o templo do Deus vivo, como disse o próprio Deus: em meio a eles habitarei e caminharei, serei o seu Deus, e eles serão o meu povo”.²⁷

3.1.1. A universalidade do povo de Deus

O povo de Deus é constituído de modo novo, porque fazem parte dele todos os que acreditam em Cristo, sem “nenhuma discriminação” entre judeus e não judeus.²⁸ São Pedro afirma claramente, nos Atos dos Apóstolos: “Deus se dignou, desde o princípio, escolher dentre os gentios um povo dedicado ao seu nome”.²⁹ E São Tiago declara que “com isto concordam as palavras dos profetas”.³⁰

Outra confirmação dessa perspectiva nos é oferecida por São Paulo, durante a sua primeira estadia na cidade pagã de Corinto, quando ouve estas palavras de Cristo: “Não temas. Continua a falar... pois eu tenho um povo numeroso nesta cidade”.³¹ Finalmente, no Apocalipse proclama-se: “Eis a tenda de Deus com os homens! Ele habitará com eles; eles serão o seu povo e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus”.³²

Tudo isso faz compreender que, desde o princípio, a Igreja traz em seu íntimo o conceito acerca da continuidade e, ao mesmo tempo, da novidade da própria realidade de povo de Deus (Grootaers, 1986; Sauras, 1966; Semeraro, 1988).

²⁷ 2Cor 6,16.

²⁸ Cf. At 15,9.

²⁹ At 15,14.

³⁰ At 15,15.

³¹ At 18,9-10.

³² Ap 21,3.

A pertença a esse povo, como verdadeiro membro, não se faz pelo nascimento físico, mas, como diz a Escritura, pelo “nascimento do Alto”, da água e do Espírito,³³ ou seja, pela graça da fé em Jesus Cristo e pelo dom do batismo.

Já no Antigo Testamento, Israel acreditava na escolha e iniciativa divina que o tornava povo de Deus. Era, porém, limitado a uma só nação. O novo povo de Deus supera esse limite. Compreende em si homens e mulheres de todas as nações, línguas e raças. Tem um caráter universal, ou seja, católico. Como afirma o Concílio: “Cristo estabeleceu este novo pacto, isto é, a nova aliança do seu sangue [1 Cor 11, 25], formando, dos judeus e dos gentios, um povo que realizasse a sua própria unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e constituísse o novo povo de Deus (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 9).

O fundamento dessa novidade – a universalidade – é a redenção operada por Cristo. Ele, “para santificar o povo por seu próprio sangue, sofreu ao lado de fora da porta”.³⁴ Convinha, por isso, que em tudo se tornasse semelhante à pessoa humana, para ser, em relação a Deus, sumo sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo.³⁵

Assim se formou o povo da nova aliança. Tal aliança foi anunciada pelos profetas no Antigo Testamento, em particular por Jeremias e por Ezequiel. Lendo Jeremias, encontramos: “Eis que virão dias – oráculo de Iahweh – em que concluirei com a casa de Israel [e com a casa de Judá], uma aliança nova”.³⁶ E ao ler Ezequiel vemos:

Dar-vos-ei coração novo, porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. Porei no vosso íntimo o meu espírito dentro e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis.³⁷

Como é possível observar, a doutrina conciliar sublinha, com São Pedro, a continuidade do povo de Deus com aquele da antiga aliança, mas também destaca a novidade num certo sentido absoluto do novo povo de Deus, instituído em virtude da redenção de Cristo, adquirido com o sangue do Cordeiro.

³³ Jo 3,3-5.

³⁴ Hb 13,12.

³⁵ Cf. Hb 2,17.

³⁶ Jer 31,31.

³⁷ Ez 36,26-27.

O Concílio descreve essa novidade do “povo messiânico”, que tem por cabeça Cristo, o qual foi entregue por causa dos nossos crimes e ressuscitou para nossa justificação.³⁸ Esse povo tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações habitam o Espírito Santo como em seu templo. Tem por lei o mandamento novo, de amar como Cristo nos amou.³⁹ Tem por finalidade o Reino de Deus, que foi iniciado na terra pelo próprio Deus e deve ser continuamente desenvolvido até que no fim dos séculos seja completado por Ele, quando Cristo, nossa vida, aparecer⁴⁰ e toda a criação também for libertada da escravidão da corrupção, para entrar na liberdade dos filhos de Deus.⁴¹

Aqui se encontra a descrição da Igreja como povo de Deus da nova aliança, núcleo central da nova humanidade, chamada na sua totalidade a fazer parte do novo povo. O Concílio acrescenta que

o povo messiânico, ainda que não abranja de fato todos os homens e repetidas vezes se pareça com um pequeno rebanho, é para toda a humanidade um germe validíssimo de unidade, de esperança e de salvação. Constituído por Cristo numa comunhão de vida, de caridade e de verdade, é assumido por ele para ser instrumento da redenção universal e como luz do mundo e sal da terra [Cf. Mt 5, 13-16], é enviado ao mundo inteiro (Cf. Concílio Vaticano II, 2007a).

Esse povo messiânico nasce da vida de Cristo, do poder salvífico da sua morte e ressurreição. O Espírito Santo que fez de Cristo o Ungido, o Messias, é que faz de cada batizado um membro desse povo messiânico.

A graça é cristológica, flui da cabeça, que é Cristo, para todo o corpo. Cada batizado é também um “ungido” e deve assumir a alegre dignidade de pertencer ao povo messiânico.

3.2.

O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial

Será necessário o Concílio Vaticano II, preparado pelo magistério de Pio XI e Pio XII, para restituir a dignidade ao sacerdócio real dos batizados colocando no seu interior o sacerdócio ministerial.

³⁸ Cf. Rm 4,25.

³⁹ Cf. Jo 13,34.

⁴⁰ Cf. Col 3,4.

⁴¹ Cf. Rm 8,21.

Como afirma a *Lumen Gentium*, “a condição deste povo é a dignidade da liberdade dos filhos de Deus: nos seus corações, como num templo, reside o Espírito Santo” (id., ibid.).

Pelo batismo, cada cristão e cada cristã são ungidos pelo Espírito Santo e tornam-se templos vivos pela presença desse mesmo Espírito, que os habita como num templo. Pelo Espírito tornam-se criaturas livres, libertas do pecado e da morte, libertas pela graça para serem filhos e não escravos. Viver essa dignidade e não se deixar corromper por nenhuma escravidão, alienação, ídolo ou medo é a vocação de cada membro do povo de Deus.

Esse povo tem uma lei, uma única lei: o mandamento novo do Senhor Jesus, o amor mútuo, que conduz ao dom da própria vida. Amar como Jesus amou, amar sem medida, amar sempre, nunca se cansar de amar.⁴² Mas a lei do Espírito que forma o povo de Deus é também a lei da caridade que Ele imprime nos corações dos crentes, a lei nova, que faz amar, que lança o ser humano a um amor sempre mais ativo, dentro e fora do povo santo que forma.⁴³ Esse povo deve ser um povo que se lança a viver o amor e do amor, pela graça do Espírito.

Como povo, como membros vivos desse povo de Deus, as pessoas que o compõem têm a missão não só de ser sal da terra e luz do mundo,⁴⁴ mas de ser germen de vida, de graça, de unidade, de esperança, de justiça, de salvação para toda a humanidade onde vive e está inserido, como fermento no meio da massa (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 9).

Ninguém pode se dispensar dessa missão, pois pertence ao povo Santo de Deus. O destino desse povo é o Reino de Deus, o qual, começado na Terra pelo próprio Deus deve-se dilatar cada vez mais, até ser também por Ele consumado no fim dos séculos (id., ibid.).

Toda a humanidade é chamada a formar o novo povo de Deus. Por isso, esse povo, permanecendo uno e único, deve dilatar-se até os confins do mundo e em todos os tempos, para que se dê cumprimento ao desígnio de Deus que, no princípio, criou a natureza humana una e estabeleceu congregarem finalmente na unidade todos os seres humanos, mesmo os que andavam dispersos.⁴⁵ Para isso

⁴² Cf. Jo 13,34.

⁴³ Cf. Rm 8,2; Gl 5,25.

⁴⁴ Cf. Mt 5,13-16.

⁴⁵ Cf. Jo 11, 52.

Deus mandou o seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas,⁴⁶ para ser o Mestre, o Rei e o Sacerdote de todos; a cabeça do povo novo e universal dos filhos de Deus. Para isso, enfim, Deus mandou o Espírito do seu Filho, o Espírito soberano e vivificante que é para toda a Igreja e para todos e cada um dos que creem o princípio da união e da unidade na doutrina dos apóstolos,⁴⁷ na união fraterna, na fração do pão e nas orações (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 13).

Aqui se encontra a transição e um novo ponto de partida: o povo de Deus. O Concílio, depois de ter descrito a comunidade de eleição no seu caráter sacerdotal, coloca o acento sobre o essencial da “unidade católica” da Igreja, ou seja, sobre sua unidade na extensão universal. Os artigos seguintes descrevem como os diferentes grupos de homens e mulheres pertencem à Igreja, ou estão em contato com ela, ou se dirigem a ela. Trata-se, portanto, na ordem, dos católicos, dos cristãos separados, e, enfim, dos não-cristãos e dos não-crentes, que devem ser alcançados pela obra missionária.

Pode-se perceber claramente a insistência do Concílio acerca da unidade que reúne a Igreja de todos os tempos e de todas as latitudes. A origem dessa unidade, que engloba na sua esfera o cosmos, não é outra que a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

A economia do Pai não se estende unicamente à criação, mas quer reunir a todos em vista da salvação. A salvação não é destinada somente ao povo hebreu, mas, segundo a profecia involuntária de Caifás, interpretada pelo evangelista, deve reunir todos os filhos de Deus, de qualquer lugar que provenham.⁴⁸ O Filho é o herdeiro de todas as riquezas divinas⁴⁹ e é constituído cabeça do povo novo e universal de Deus, para exercer a favor desse povo a sua função profética, régia e sacerdotal. O Espírito Santo é aquele que realiza concretamente a unidade. Ele é enviado como princípio de vida para cada um e para todos juntos.

Neste ponto, a constituição repete a sua introdução trinitária. A unidade que se descreve torna-se visível, como insinua o texto original de Atos, “na doutrina dos apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações”.⁵⁰

⁴⁶ Cf. Hb 1,2.

⁴⁷ Cf. At 2,42.

⁴⁸ Cf. Jo 11,52.

⁴⁹ Cf. Hb 1,2.

⁵⁰ At 2,42.

Assim, o único povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, dentre os quais vai buscar os seus membros, cidadãos de um reino de natureza celeste e não terrena. Todos os fiéis espalhados pelo mundo mantêm-se em comunhão com os demais no Espírito Santo e, assim, aquele que reside em Roma sabe que os índios são membros seus. Mas porque o Reino de Deus não é desse mundo,⁵¹ a Igreja ou povo de Deus, instaurando esse reino, não subtrai nada ao bem temporal de cada povo, antes, pelo contrário, fomenta e assume as possibilidades, os recursos e o estilo de vida dos povos, naquilo que tem de bom e, ao assumi-los, purifica-os, consolida-os e eleva-os. Ela sabe que tem de reunir-se com aquele Rei a quem todos os povos foram dados por herança,⁵² para cuja cidade leva os seus dons e as suas ofertas.⁵³ Esse caráter de universalidade que adorna o povo de Deus é um dom do próprio Senhor, graças ao qual a Igreja tende, constante e eficazmente, a recapitular em Cristo, sua cabeça, na unidade do Espírito, a humanidade inteira, com tudo o que tem de bom (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 9).

O povo de Deus é universal, antes de tudo, no sentido de uma extensão ecumênica e geográfica. Graças à sua origem celeste e ao seu caráter transcendente, devasta todas as fronteiras e recruta membros entre os povos, que unifica com a força do Espírito Santo. Assim, os habitantes das nações mais diferentes tornam-se irmãos.

O povo de Deus institui ou, de qualquer modo, inaugura o *Reino de Cristo*, que não é deste mundo,⁵⁴ mas de outra ordem. Por isso, a Igreja não rejeita nenhum dos valores temporais que constituem a riqueza dessas nações, pelo menos naquilo que os seus respectivos modos de vida tenham de válido e de irrepreensível. Ao contrário, ela aceita essa abrangente diversidade assim como é, procurando purificá-la, elevá-la e torná-la nobre.

A profecia será plenamente realizada quando, segundo a visão do Apocalipse, os povos caminharem à luz de Jerusalém celeste, e os reis da Terra oferecerem os seus tesouros.⁵⁵ O texto da Constituição *Lumen gentium* sublinha

⁵¹ Cf. Jo 18,36.

⁵² Cf. Sl 2,8.

⁵³ Cf. Sl 71, 10; Is 60, 4-7; Ap 21, 24.

⁵⁴ Jo 18,36.

⁵⁵ Ap 21,24.

que essa universalidade, entendida espiritualmente, não pode ser obra do homem, mas é um dom de Deus.

O *Tema da recapitulação*, tão caro a Santo Irineu, recebe assim a sua plena aplicação: toda a criação é reunida sob uma só cabeça – invisível como o cosmos – e também todas as gerações humanas o são, da primeira à última.

Se o Verbo que se fez carne – diz o bispo de Lion – reconduz tudo a Si sob uma só cabeça (*recapitulans*). Como o Verbo de Deus é o Senhor (*princeps*) no céu, mundo espiritual e invisível, assim tem também a soberania (*principatus*) sobre o mundo visível e corpóreo; a autoridade suprema (*primatus*) lhe pertence, e ele se põe mesmo como cabeça (*caput*) da Igreja, para atrair a seu tempo todas as coisas a Si (Santo Irineu, 1973, p. 7).

Santo Irineu retoma mais à frente a mesma tese: “O Verbo de Deus torna-se uma verdadeira cabeça, que recapitula em si a obra que plasmou... para salvá-la... Ele recapitulou em si mesmo todos os povos dispersos depois de Adão, todas as línguas e as gerações humanas, inclusive Adão...” (id., *ibid.*, pp. 120-3). Evidentemente, Santo Irineu compreendeu em profundidade o texto grego de Efésios:⁵⁶ o termo latino *instaurare* deixa muito à parte a ideia de *kephalé*, cabeça. Assim, a visão desse padre da Igreja sobre o todo da criação e da redenção, inaugurada por Cristo e destinada a retornar a Ele como única cabeça, adquire um significado de unidade seja em amplitude, seja em profundidade.

A universalidade da Igreja não se entende só em sentido extensivo; também a sua estrutura interna é complexa. Cada parte colabora com o bem das outras e do todo, até atingir o objetivo final, a unificação. Em concreto, isso significa uma colaboração entre os diversos grupos, que se completam reciprocamente. Essa ordem se articula em dois planos nitidamente distintos: antes de tudo, entre os encargos e funções vitais ao interno da *Catholica*; depois, entre as Igrejas particulares e toda a comunidade.

Na realidade, os crentes pertencem a ordens diferentes: existem ministros que devem colocar-se a serviço dos fiéis leigos a eles confiados; existem religiosos que tendem à santidade por um caminho mais direto e estimulam os seus irmãos com o seu exemplo. Ao mesmo tempo, parece claro que a divisão do trabalho não implica numa dispersão, mas torna-se uma colaboração ordenada.

⁵⁶ Ef 1,10.22.

Desconhecer a diversidade dos deveres levará a uma confusão que prejudica a unidade (Congregação para o clero, 1994a).

Falar hoje de uma Igreja formada por clérigos e leigos faz pouco ou até mesmo nenhum sentido. Principalmente quando a longa história terminou por atribuir todo poder e privilégio sacerdotal à casta clerical, deixando o povo na situação de leigo (alheio e ignorante), cuja única função é servir à hierarquia clerical. É possível levantar muitas razões para justificar tal situação. O duvidoso é que se encontrem argumentos bíblicos que justifiquem esse tipo de evolução. Pelo contrário, os textos bíblicos parecem testemunhar um sacerdócio que, nos seus primórdios, pertencia a todo o povo e, após longas vicissitudes históricas, acabou por ser devolvido novamente ao povo.

Quantas vezes ainda hoje escutamos dizer “sacerdote” indicando o padre, ou se faz referência ao “sacerdócio” para indicar exclusivamente o ministério dos presbíteros.

Apesar de encontrarmos nos últimos quarenta anos a teologia e o magistério propondo uma releitura do sacerdócio da existência cristã, isso não foi suficiente para mudar a mentalidade e o vocabulário corrente do povo de Deus. Sacerdócio ainda é principalmente aquele ministerial; a sua forma batismal tarda a encontrar uma própria colaboração na autoconsciência e no imaginário religioso das comunidades cristãs.

Isso acontece provavelmente porque no desenvolvimento da teologia do sacerdócio se partiu geralmente, pelo menos durante o tempo da Reforma e da Contra-Reforma, de um confronto direto – quase uma antítese – entre sacerdócio comum (batismal) e sacerdócio ministerial, procurando-se, por razões polêmicas confessionais, diminuir um para exaltar outro e vice-versa. Os protestantes tinham eliminado a referência ao sacerdócio para os ministros, estendendo-o de modo indiferenciado a todos os cristãos. Os católicos responderam sublinhando sempre mais a dimensão sagrada da pessoa e do ministério sacerdotal do culto muito mais que ministério do povo. Pode-se perceber ao longo da história, portanto, um acento maior da “clericalização” em detrimento da “laicização” da vivência de cada batizado (Dal Covolo et al., 1995; Dianich, 2003a).

Quando colocamos a pergunta à luz dos escritos apostólicos e dos primeiros padres da Igreja, percebemos claramente a perspectiva original por qual olhar para compreender o sacerdócio cristão. Nem aquele batismal nem tanto

menos aquele ministerial são o ponto de partida para uma reta compreensão do sacerdócio, pois o único sacerdote verdadeiro e próprio é Cristo, porque única e irrepetível é a mediação entre Deus e os homens que só Ele pode oferecer. Jesus é ao mesmo tempo vítima e sacerdote, aquele que oferece o sacrifício e aquele que é oferenda; e o seu sacerdócio, como o seu sacrifício, não é de fato ritual, é, acima de tudo, vital a ponto de ser um *unicum* tão singular que não precisa de nenhum outro complemento.

Do sacerdócio de Cristo participa o sacerdócio da Igreja, da qual a peculiar característica é ser sinal e instrumento visível e tangível do mistério realizado no Filho de Deus. O batismo, portanto, torna todos os cristãos sacerdotes enquanto os une, incorpora-os no Corpo de Cristo, consagra-os, porque, com a sua presença no mundo, asseguram a manifestação contínua da comunhão entre Deus e a humanidade (Cf. Brito, 1980).

O povo de Deus é o primeiro depositário da investidura sacerdotal de Cristo enquanto partícipe da sua missão de profeta, sacerdote e rei. Pode-se dizer que os cristãos são convidados por Cristo a prolongar a sua ação sacerdotal na história: a Igreja, nessa ação, vive o ser sacramento de comunhão que une Deus à humanidade e a humanidade a Deus, comunicando ao mundo aquela vida divina da qual flui a própria Igreja por meio da graça (Congregação para o clero, 1994a, p. 21).

Um sacerdócio voltado ao externo, portanto, a serviço do mundo e nesse sentido, realização de um culto que se exercita não no templo, mas ao longo das estradas, nos lugares de encontro, de trabalho, de alegria e de sofrimento. Do sacerdócio batismal provém então um conseqüente “ministério batismal” que contempla todos os fiéis e precede às diferenças dos carismas e ministérios específicos que cada um, segundo a sua particular vocação, é chamado a desenvolver na comunidade. Essa ministerialidade basilar fundamenta a corresponsabilidade de todos os cristãos à comum missão.

Com efeito, pela regeneração e unção do Espírito Santo, os batizados são consagrados para serem edifício espiritual e sacerdócio santo, a fim de, por todas as obras do cristão, oferecerem sacrifícios espirituais e proclamarem as grandezas daquele que das trevas os chamou para a sua luz maravilhosa [cf. 1Pd 2, 4-10]. Assim, todos os discípulos de Cristo, perseverando juntos na oração e no louvor de Deus [cf. At 2, 42-47], ofereçam-se a si mesmos como hóstia viva, santa, agradável a Deus [cf. Rm 12, 1]; deem testemunho de Cristo em toda a parte; e,

àqueles que por isso se interessarem, falem da esperança, que está neles, da vida eterna [cf. 1Pd 3,15] (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 10).

No povo todo sacerdotal, que sentido tem, então, que os pastores sejam chamados sacerdotes de modo particular? Qual é o objetivo de um ministério particular, indicado como “sacerdócio”? Não seria suficiente uma função de guia e de coordenação dos diversos membros do corpo de Cristo? Essas perguntas interpelam a teologia católica a explicar onde reside a diferença essencial do sacerdócio dos ministros em relação àquele comum a todos os fiéis. É necessário, por um lado, resistir à tentação de retornar ao esquema que reparte os cristãos em hierarquia e laicato, estabelecendo quase uma “divisão de trabalho” entre as esferas do espiritual e do temporal e absolutizando a superioridade do sacerdócio ordenado quase como sendo o maior grau de santidade ou proximidade a Deus.

Por outro lado, não se pode nem mesmo reduzir o sacramento da Ordem à investidura de um funcionário cuja comunidade define alguns deveres que podem variar completamente segundo as categorias de tempo e de necessidades. A contribuição do teólogo Severino Dianich (2003b, pp. 75-86) ilumina esse problema, revendo a especificidade do ministério ordenado ao interno do povo de Deus todo sacerdotal.

Os fiéis, a fim de exercitarem o seu sacerdócio nos confrontos do mundo, para o qual devem ser transparência de Cristo, têm necessidade de encontrar continuamente o seu Senhor na sua palavra autêntica, na fração do pão na sua presença e no amor fraterno de uma comunidade cujos diversos dons provenientes do único Espírito são inspirados e colocados ordinariamente a serviço do bem comum.

Logo, o sacerdócio dos pastores, como vem colocado à luz pelo ritual de ordenação, é um verdadeiro e próprio serviço de representação sacramental de Cristo frente à comunidade. Configurados a Cristo, sumo e eterno sacerdote, os ministros atualizam e aperfeiçoam o sacrifício espiritual de todos os fiéis, celebrando junto a eles, como presidentes, o memorial do sacrifício de Jesus. A diferença essencial entre as duas formas de sacerdócio se encontra, por isso, no serviço específico à vida de fé dos crentes que o sacerdócio ministerial oferece ao ministério batismal, com a palavra, com os sacramentos e a guia pastoral, para que o povo de Deus se mantenha unido à sua Cabeça e seu Senhor.

Cada parte contribui com seus dons peculiares para os demais e para toda a Igreja, de modo que todo e cada parte crescem por comunicação mútua e pelo esforço comum em ordem a alcançar a plenitude na unidade. É por isso que o povo de Deus não só reúne povos diversos, mas ainda em si mesmo desenvolve a união das várias ordens (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 13).

3.3. A colegialidade do ministério ordenado

Complexo é o tráfego de pessoas no mundo humano. O povo de Deus que peregrina não é soma ou massa de indivíduos em movimento, mas uma comunidade de pessoas crentes em caminho. Entre todos os membros do povo, em força da sua regeneração em Cristo, subsiste uma verdadeira igualdade na dignidade e no agir. Todos, como pessoas novas, caminham com o exercício das virtudes nas ordens sobrenaturais e naturais.

O povo cristão possui uma estrutura divina e humana. Foi o próprio Cristo quem instituiu na Igreja diversos ministérios, para conduzir e sempre acrescentar mais a ele. A estrutura essencial compreende tudo isso que na Igreja deriva da sua instituição divina: a hierarquia, os fiéis leigos e as pessoas consagradas a Deus. Essa estrutura reveste no curso dos tempos configurações contingentes e mutáveis.

Cristo instituiu uma estrutura hierárquica e ministerial da Igreja, que é formada pelos apóstolos, que deve durar “até o final do mundo”.⁵⁷ Cristo voltou ao Pai em virtude do seu mistério pascal, permanecendo, porém, no seu imenso amor, no meio do seu rebanho, de modo particular e visível por meio da hierarquia, que continua a sua missão messiânica e prolonga a sua ação salvífica (Congregação para o clero, 1994a, p. 93).

Aqueles que na Igreja receberam o sacramento da Ordem são configurados a Cristo em força de uma especial graça do Espírito Santo. São habilitados a agir como representantes de Cristo, cabeça da Igreja, na sua tríplice função de sacerdote, profeta e rei. O sacramento da Ordem confere um dom especial do Espírito Santo e imprime na alma um caráter indelével. Comunica um *sagrado poder*, que é precisamente aquele de Cristo, Cabeça da Igreja.

⁵⁷ Mt 28,20.

Todos que recebem as ordens sagradas tornam-se membros da hierarquia eclesiástica, que tem três graus: o episcopado, o presbiterado e o diaconato. Os membros da hierarquia estão a serviço de Cristo e dos homens e mulheres na história e na geografia salvíficas. Estão a serviço da comunidade e da edificação do povo de Deus (id., *ibid.*). Devem imitar Cristo, que por amor se fez último e servo de todos.⁵⁸

O ministério ordenado é chamado a atestar que somente o serviço de Jesus, pastor verdadeiro que deu a sua vida como sacrifício de obediência sobre a cruz, é fonte de salvação para nós e para todos. Por isso lhe é confiada a custódia do Evangelho na viva fidelidade de seu anúncio. A custódia do conteúdo do depósito da fé, na forma do magistério episcopal, da adesão e colaboração com este dos presbíteros e dos diáconos com esse magistério, quer garantir que nenhuma outra mensagem substitua o Evangelho que desde o princípio as Igrejas receberam;⁵⁹ que os fiéis se consolidem e cresçam na fé recebida com o batismo; que a palavra das Escrituras, testemunhas autênticas e permanentes, mantenha a Igreja na sua genuína novidade da verdade do Evangelho mesmo em fiel continuidade com a tradição dos que nos precederam na fé, atestada em particular pelos escritos dos padres e do magistério dos Concílios e dos papas, na comunidade cristã e dos diretos colaboradores do seu ministério.

Cresce a compreensão tanto das coisas como das palavras que constituem parte da tradição, quer mercê da contemplação e do estudo dos crentes, que as meditam no seu coração [cf. Lc 2, 19-51], quer mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam um seguro carisma de verdade (Concílio Vaticano II, 2008, n. 8).

Ao ministério ordenado é confiada, com a presidência da Eucaristia, a constituição das condições fundamentais da sua celebração (a convocação da assembleia, o batismo, o sacramento da penitência quando necessário etc.). A convocação da assembleia é dever do ministro ordenado não somente como gesto organizacional, mas sacramental. Desse ponto de vista, se todos os fiéis são corresponsáveis pela missão, uma comunidade não é plenamente constituída na

⁵⁸ Cf. Mc 10,43-45; 1Pd 5,3.

⁵⁹ Cf. Gl 1,6-9.

sua eclesialidade sem a intervenção do ministério sacerdotal (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 17).

É de competência do ministério ordenado o exercício próprio do zelo pelo todo eclesial (*confirma fratres*): a valorização dos carismas, da sua diversidade (graça) e da sua convergência na caridade, *forma Ecclesiae*, não dando espaço para o poder nem sufocando o próprio serviço. Não existe cuidado do todo sem o zelo pelos últimos enquanto sinal de todos. O que importa para os pastores é trazer à luz sua especial vocação de serviço pelos últimos no sentido eclesial: desgarrados da fé, pecadores etc. Com a palavra e com o exemplo, com a paciência modelada na paciência de Cristo e com a capacidade de decisão e de guia, os presbíteros devem cotidianamente educar os irmãos a terem zelo uns pelos outros, a um diálogo e um cuidado que não param nos confins da comunidade eclesial, à paixão pela comunhão, enquanto genuína que se reconhece no respeito às diferenças.

O elemento basilar de unidade e integrante da *communio* deve ser expresso com o conceito de “hierarquia”. Sua função não é reduzir a variedade de dons presentes em cada comunidade, em uma tentativa de uniformizar, mas preservar a Igreja numa unidade de vida e capacidade de ação diante das tendências sempre ameaçadoras de particularismo.

A colegialidade ou relação sinodal deve ser entendida como um novo tipo de relação – sempre discutida, mas não se pode solucionar só em benefício de um dos dois polos – de unidade e pluralidade, de integração e diferenciação na estrutura concreta da Igreja e, na verdade, em todos os seus níveis. Ou seja, diz respeito à relação dos fiéis individuais com a Igreja particular (dirigida pelo bispo), do presbítero com o presbitério e com o bispo e, enfim, das muitas Igrejas particulares com a Igreja Universal, representada no colégio dos bispos e no papa.

Tal relação concretiza-se na dedicação e no serviço do ministro a uma Igreja particular concreta. A dedicação do ministro ordenado a uma Igreja vem dentro da colegialidade de um presbitério. Essa dimensão do ministério sacerdotal permaneceu submergida por longos séculos de espiritualidade e de zelo de almas individualmente: não no sentido de que faltassem formas de fraternidade ou de colaboração presbiteral, mas no sentido de que a colaboração pudesse limitar-se a trocas frequentes de serviços e não sentiu a necessidade de procurar uma concepção e uma ação concreta do todo da pastoral. A urgência de organização,

que solicita a pastoral hoje, valoriza a recuperação teológica do sentido do presbítero e pede um caminho que se poderia assim resumir: “da recíproca à pastoral de conjunto”.

Na perspectiva do presbitério, constituído pelo bispo com os seus presbíteros, a relação dos presbíteros com o bispo se revela não extrínseca e formal, mas de estrutural colaboração, como entre pessoas adultas e responsáveis chamadas a operar conjuntamente sem contraposição nem ciúmes, porque chamadas a medir a colaboração sob o empenho com a missão e não simplesmente sob exigências, até legítimas, de expressões e valorizações da subjetividade.

A redescoberta do ensinamento dos padres, o renovado interesse pelas fontes bíblicas e certo retorno à Igreja primitiva contribuíram para o despertar do sentido de colegialidade, colocando em evidência o conceito de comunhão, que andava esquecido. Isso contribuiu para uma visão teológica bíblicamente fundada da doutrina do presbiterado. Pois foi sublinhando os laços sacramentais que tinham o seu ponto de referência na comunhão apostólica e no envio de Cristo aos seus apóstolos, durante a última ceia, e renovando o gesto comunitário.

3.4. Presbitério e fraternidade

O sacramento da Ordem põe o presbítero no colégio presbiteral, para exercer, não individualmente, mas colegialmente, o ministério da evangelização e da ação pastoral na sua Igreja particular. Antes da relação com uma determinada comunidade de fé (uma paróquia, uma pastoral, um movimento, um seminário etc.), ele está marcado para a relação com os irmãos no presbitério, com o bispo e demais presbíteros daquela Igreja particular.

No presbitério, como oportunamente recorda o Concílio Vaticano II, existe a diversidade de funções. Isso é fato normal e não impede a unidade do ministério que o sacramento da ordem fundamenta e que a colegial solidariedade do presbitério configura. Algumas figuras ministeriais como o pároco, apresentam uma semelhança muito maior com aquela presidência do bispo e justamente se apresentam como dotadas de alto valor simbólico por aquela identificação pessoal com o ministério sacerdotal.

Mas na perspectiva do presbitério é importante que se tornem concretos com uma figura sintética de presbiterado também as outras formas de configuração concreta do ministério, para que não se sintam como submotivadas ou perseguidas por motivos espiritualmente ilegítimos. A fraternidade “íntima” e “sacramental” dos presbíteros não nasce da necessidade psicológica ou funcional, mas tem sólidos fundamentos na Palavra de Deus e na teologia sacramental e se insere plenamente no tema da caridade e da comunhão. O exercício da colegialidade ou elemento sinodal recomeça, com o Concílio Vaticano II, a desempenhar grande papel em todos os níveis da Igreja, como, na forma dos conselhos paroquiais, conselhos diocesanos, sínodos diocesanos, sínodos episcopais e conselhos presbiterais, entre outros.

Observando o desenvolvimento da teologia do ministério ordenado, pode-se perceber o difícil caminho da comunhão sacerdotal na história, quando, até a vigília do Vaticano II, em vários manuais de teologia, o sacramento da ordem desenvolvia-se em função de certos poderes e atos de culto, dissociado da Igreja, do bispo e do próprio presbitério.

Nos anos imediatamente após o Vaticano II, deram-se diferentes interpretações aos textos conciliares sobre o ministério ordenado. Uma interpretação profundamente elaborada em língua francesa e alemã (Congar, 1963, 1997; Durrwell, 1972, 1973) colocou em luz os traços “novos” da figura teológica do ministro ordenado, movendo-se no horizonte da relação entre culto e apostolado, entre a dimensão cristológica e a eclesiológica, entre a dimensão individual e a comunitária do ministério, entre o sacerdócio pagão veterotestamentário e o sacerdócio neotestamentário. Outra interpretação elaborada prevalentemente em língua italiana e espanhola (Beni e Biffi, 1977; Parra, 1991) não colhe a “novidade” do Vaticano II e, em particular, representa o modelo do “cristomonismo”: o sacerdote é *Alter Christus* e mediador.

Os anos sessenta e metade dos anos setenta foram fortemente marcados pelo clima de contestação e “crise de identidade” do sacerdote. O núcleo do problema é a razão de ser do ministério na Igreja. Antes e depois do Sínodo de 1971, as reflexões teológicas se concentraram em torno de dois polos e um caminho intermediário.

O primeiro polo, privilegiando exclusivamente o aspecto eclesiológico (eclesiomonismo), aponta para uma visão funcional do ministério e tende a

apresentá-lo como determinação da comunidade e, portanto, fechado nas potencialidades do sacerdócio comum (Schoonenberg, 1973; Kung, 1990). Em oposição, o segundo pólo, que privilegia o aspecto cristológico (cristomonismo), insiste sobre a dimensão ontológica do sacerdócio e sobre a sua função mediadora diante dos féis (Gherardini, 1971; Hacher, 1971, pp. 237-58).

O caminho intermediário, por sua vez, trata de tentativas de sínteses: ora em torno de uma das três *munera* (Rahner et al., 1974; Kasper, 1975), ora, em torno das categorias de missão e diaconia (Ratzinger, 1985; Pastor, 1970, pp. 53-90), ora, enfim, a partir da polaridade dialética Cristo-Igreja (L. Scheffczyk, 1998; G. Rambaldi, 1966, pp. 517-41). Dentro desse último contexto, coloca-se o *Sínodo dos Bispos*, de 1971, com o seu documento final, *Ultimis temporibus* sobre o sacerdócio ministerial.

Nos anos setenta e o início dos anos oitenta a temática ecumênica fomentou a reflexão teológica sobre o ministério ordenado e o debate foi instaurado entre os que defendiam o “ministério sacerdotal” e os que insistiam com o “sacerdócio ministerial”.

A década de oitenta concentrou sua reflexão teológica sobre o ministério marcada pela problemática do “direito das comunidades cristãs à Eucaristia” levantada por Schillebeeckx (1986, 1989). As suas teses sobre o ministério fizeram surgir fortes reações de exegetas e teólogos (Kasper, 1975, Grelot, 1982, 1988; Vanhoye, 1983) mostrando as lacunas e afirmações forçadas, além da ausência da dimensão cristológica. Até a Congregação para a Doutrina da Fé interveio para fazer notar o desacordo das posições de Schillebeeckx com o ensinamento da Igreja (Congregação para a doutrina da fé, 1984, pp. 994-7).

Nessa mesma década, foram publicados estudos sistemáticos (Dianich, 1985; Greshake, 1995) que prestigiaram, respectivamente, e não de maneira unilateral, a perspectiva eclesiológica e a cristológica.

Na última década, enfim, o debate se concentra sobre a questão dos fundamentos teológicos da espiritualidade do ministério ordenado. Algum tempo depois, teólogos italianos (Moioli, 2000; Citrini, 1990, 1969) realizaram pesquisas sobre o assunto. Então, o interesse renasceu, particularmente, com o Sínodo dos Bispos de 1990 e a exortação apostólica *Pastores dabo vobis* de 1992.

Assim, se os problemas ligados aos fundamentos dogmáticos do ministério ordenado registram certa convergência teológica, diferentes são as questões

relacionadas à espiritualidade, relativas à formação dos seminaristas e a formação permanente dos presbíteros, que continuam em aberto.

Dentro de todo este desenrolar da reflexão teológica, merece ser salientado que, pouco a pouco, nas últimas décadas, vem crescendo em vitalidade e extensão o movimento de nova proposta de vida comum no clero, mesmo no pluralismo das formas e da diferença, que propõe cada Igreja particular reunida ao redor do seu bispo.

A constância histórica e a convicta inclinação que o clero diocesano, nas suas melhores forças, sempre sentiu e manifestou ao longo dos séculos pela *vita communis* não pode ser um puro desejo ou mera imitação de modelos alheios, mas encontra suas raízes no mais profundo do próprio ser sacerdotal, em busca de um estilo de vida mais fecundo e mais concorde com o modelo apostólico.

3.5.

O processo formativo do presbítero à luz do Vaticano II

O Concílio Vaticano II centralizou a sua reflexão sobre o mistério: mistério de Deus, mistério de Jesus Cristo, mistério do Espírito Santo, mistério da missão divina na história (Kasper, 1986). Desse modo, colocou em primeiro lugar a dimensão da Igreja enquanto mistério. O primeiro capítulo da constituição sobre a Igreja intitula-se “O mistério da Igreja”.

Aprofundando o mistério da Igreja, o Concílio Vaticano II provocou em todo o povo de Deus um dinamismo renovado de vastas proporções, que levou a uma densa reflexão da vida cristã. Quando o sínodo extraordinário dos bispos se reuniu, de novembro a dezembro de 1985, para fazer uma releitura global do seu significado e da projeção histórica, não podia deixar de reconhecer o alcance espiritual e a força profética que o Concílio trouxe para aquele século.

Como todos os grandes movimentos de reforma, este Concílio teve o mérito inestimável de reconduzir o povo de Deus às fontes da sua fé (João Paulo II, 1992, n. 12): 1) consciência e testemunho do *mistério de Deus* e do *mistério de Cristo* (santidade de vida); 2) retorno às fontes da *palavra* e da *liturgia* (guardiãs da identidade cristã); 3) *comunhão* e *participação* (catolicidade de coração); e 4) *serviço no mundo* (missionariedade de ação).

Nesses quatro pontos, encontram-se as quatro grandes constituições: *Lumen gentium*, *Dei verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Gaudium et spes*. Neles se resumem os aspectos gerais da novidade conciliar. Não existe Cristologia sem doutrina da Trindade (e reciprocamente); sem cumprimento veterotestamentário; e, finalmente, abertura missionária da Igreja ao mundo. Além disso, existe o primado unificante da missão da Igreja. O ser da Igreja é original e imediatamente missão. A Igreja é “sacramento de salvação” enquanto é “sacramento de unidade”.

3.5.1. Na lógica da missão da Igreja

Os conteúdos globais do Vaticano II, ancorados profundamente na tradição e abertos ao futuro da Igreja e da sua missão, constituem o quadro de referência para colher as principais linhas da compreensão do papel do presbítero na missão da Igreja e os elementos que constituem a sua formação.

Paulo VI, que daquele Concílio é a garantia e extraordinário intérprete e autor, com alguns documentos desenvolve metas e objetivos. Com a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, de 1975, impulsiona a Igreja na estrada da evangelização no mundo contemporâneo, ajudando-a a colher aquilo que é mais urgente e essencial na sua missão:

Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição (Paulo VI, 1976).

Já na carta programática do seu Pontificado, *Ecclesiam suam*, Paulo VI sublinhou e reforçou na lógica do “aggiornamento” (Paulo VI, 1965) a pedagogia do diálogo na missão da Igreja, dimensão constitutiva e método da evangelização (ibid.). E indica o conteúdo e destinatários: “Tudo o que é humano, nos diz respeito” (ibid.), os crentes em Deus (ibid.), os cristãos irmãos separados (ibid.), a comunidade eclesial (ibid.). Indicações essenciais e de implicações formativas extraordinárias (Ambrósio, 1996; Alberich, 1987; Salvoldi, 1993).

João Paulo II, no seu rico magistério, continua o magistério de Paulo VI e abre novas perspectivas à missão da Igreja diante dos novos desafios.

Pode-se colher esse testemunho na *Redemptores Missio* de 1990, no número 30, onde fala de “renovado impulso na atividade missionária da Igreja. [...] Hoje a Igreja deve enfrentar outros desafios, projetando-se rumo a novas fronteiras seja na primeira missão *ad gentes* seja na nova evangelização dos povos que já receberam o anúncio de Cristo”.

O projeto pastoral da Igreja do nosso tempo e para o futuro interpela fortemente as Igrejas particulares e a sua ministerialidade, especialmente o ser e o agir do presbítero com as experiências antigas e novas da sua formação.

Continuam ainda válidas as linhas propostas pelos dois decretos conciliares, o *Optatam totius*, sobre a formação sacerdotal; e o *Presbyterorum ordinis*, sobre o ministério e a vida presbiteral, ambos de 1965, que se coligam a *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, de 1985, e a *Pastores dabo vobis*, de 1992, de João Paulo II, e a outros documentos do papa, das congregações romanas e dos bispos brasileiros.

3.5.2.

O decreto conciliar *Optatam totius*

O decreto conciliar *Optatam totius* entrega fielmente à formação dos presbíteros a herança do Concílio, particularmente na organização dos seminários maiores:

Proclama, por isso, a gravíssima importância da formação dos sacerdotes e declara alguns dos seus princípios fundamentais, pelos quais sejam confirmadas as leis já aprovadas pela experiência dos séculos e se introduzam nelas as inovações que correspondam às suas constituições e decretos e à evolução dos tempos (Costa, 1997, pp. 297-320).

O *Optatam totius*, portanto, é significativo para a concepção conciliar.

Em primeiro lugar, o decreto coloca a formação dos presbíteros no contexto amplo da eclesiologia do Vaticano II, em particular nas suas três características: a comunhão, o ministério e a missão (Masseroni, 1987; Martelet, 1985; Bertone, 1984; Marchisano, 1984).

Na Igreja que é comunhão, e cujos membros são constituídos em comunhão com Jesus Cristo e entre si, com múltiplos carismas, funções e serviços, o presbítero torna-se sinal de uma missão para a comunhão e de uma

comunhão para a missão. A formação dos futuros presbíteros é baseada sobre uma profunda pedagogia de comunhão que encontra sua fonte no “amor pela Igreja” (Costa, 1997, n. 9).

A comunidade torna-se a alma dessa pedagogia, favorecendo um método de vida no seminário que seja sinal de real e profunda unidade de espírito e de ação (ibid., n. 5), na qual “deem testemunho daquela unidade que atrai os homens para Cristo” (ibid., n. 9).

O aspecto da ministerialidade deve aparecer na Igreja como um novo estilo de vida na formação dos futuros sacerdotes. Os candidatos devem aprender a exercitar a arte da animação e da corresponsabilidade que os habituará, num amanhã, a suscitar e a viver na fé com aqueles que o Senhor colocará ao seu lado na comunidade, com as diferenças vocacionais, as funções e os carismas típicos da vida eclesial. A qualidade de formar junto o povo de Deus, de modo particular todos os batizados, precede todas as distinções nas funções, carismas e serviços.

No espírito de comunhão os alunos imbuídos do mistério da Igreja, declarado de modo especial por este sagrado Concílio, de tal maneira que, unidos ao Vigário de Cristo por um amor, humilde e filial, e, inseridos no sacerdócio, ligados ao seu bispo como fiéis cooperadores, colaborando em fraterna caridade com os seus irmãos no sacerdócio, dêem testemunho daquela unidade que atrai os homens para Cristo (ibid.).

Isso significa que o seminário, por sua própria natureza, é uma expressão da vida da Igreja e uma imagem de comunidade cristã (ibid.).

A Igreja, no seu estado de missão, é enviada ao mundo de hoje e faz emergir um novo significado pedagógico-pastoral: a comunhão é para a missão. Sendo a Igreja, segundo o Concílio, sinal universal de salvação e sacramento para o mundo, não existe por si mesma, mas no mundo e para o mundo. Ela deve ser o verdadeiro tipo, o exemplo e o modelo da comunhão entre todos os povos, entre ricos e pobres, entre mulheres e homens.

A maior novidade que emerge na doutrina conciliar do presbítero é a sua reformulação no âmbito da missão de toda a Igreja. A vida comunitária do seminário, nesse sentido, é pressuposto para a missão, e a missão se enraíza na comunhão (Cencini, 1985, pp. 31 e ss.).

O Concílio enumera algumas linhas: o anúncio (2007a, n. 12, 22), a partilha (2001, n. 1, 36), a animação (Costa, 1997b, pp. 369-410, n. 5), o

testemunho, o reconhecimento da autonomia e o respeito por todas as realidades terrenas (Concílio Vaticano II, 2007b, n. 36, pp. 41-3). O objetivo do seminário é a formação de uma autêntica personalidade presbiteral, na qual a evangelização se enraíza no sacramento da Ordem e penetra, assim, na “essência” do presbiterado (Castelucci, 1990, p. 107).

Todos os aspectos da formação convergem no sentido missionário e pastoral. A vida comunitária, a formação espiritual e o empenho cultural dos estudos se integram e se configuram nesse sentido.

Também o plano de estudos deve ajudar o futuro presbítero a adquirir um modo verdadeiro e crítico de relacionar-se com os outros, “julgar homens e eventos” (Costa, 1997a, n. 11). Para alcançar esse objetivo, o plano de estudos é direcionado ao “conhecimento da mentalidade moderna”, ao “diálogo com os homens do nosso tempo” (ibid., n. 15) e à “solução dos problemas humanos à luz da fé” para “aplicar as verdades eternas às condições mutáveis das coisas humanas e anunciá-las de modo conveniente” (ibid., n. 16).

No decreto *Optatam totius*, a missão tem uma relevância formativa enorme que incide obviamente sobre o plano formativo. Procurando conformar os futuros presbíteros a Cristo Pastor, dá à formação um forte sentido pastoral e missionário.

O decreto, finalmente, insiste sobre a necessidade de prosseguir e aperfeiçoar a formação sacerdotal depois da sagrada Ordenação, seja no aspecto espiritual, seja no intelectual e pastoral. A recomendação aos bispos de não reduzir aos primeiros anos de ordenação a formação permanente é um conselho melhor esclarecido no *Presbyterorum ordinis* (Costa, 1997c, n. 22).

3.5.3.

O decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*

Promulgado em 7 de dezembro de 1965, à vigília do encerramento do Concílio, depois de um amplo debate, o decreto conciliar “sobre o ministério e a vida sacerdotal” (*Presbyterorum ordinis*) retoma a linha do Concílio. Alguns aspectos merecem um destaque especial para uma melhor compreensão do decreto.

Um desses aspectos é o modelo apostólico do presbítero, ou seja, a essencial colocação da missão pastoral do presbítero, unida à missão apostólica que Cristo confiou de modo particular aos seus apóstolos:

Participando, a seu modo, do *mínus* dos apóstolos, os presbíteros recebem de Deus a graça de serem ministros de Jesus Cristo no meio dos povos, desempenhando o sagrado ministério do Evangelho, para que seja aceita a oblação dos mesmos povos, santificada no Espírito Santo [12]. Com efeito, o Povo de Deus é convocado e reunido pela virtude da mensagem apostólica, de tal modo que todos quantos pertencem a este Povo, uma vez santificados no Espírito Santo, se ofereçam como 'hóstia viva, santa e agradável a Deus' [Rom. 12, 1] (ibid., n. 2).

Essa relação entre presbíteros e bispos encontra sua fonte na participação ao mesmo e único sacerdócio e ministério de Cristo e na unidade de consagração e missão (ibid., n. 7).

Outro aspecto é a prioridade ao anúncio da palavra de Deus: os presbíteros, como cooperadores dos bispos, têm, como primeiro dever, anunciar a todos o Evangelho de Deus (ibid., n. 4). O decreto considera que o presbítero, exatamente na qualidade de educador da fé, tem o dever de fazer com que cada fiel seja ajudado a desenvolver a própria vocação específica segundo o Evangelho (ibid., n. 6).

Na ordem clássica da enumeração das funções sacerdotais colocava-se em primeiro lugar o ministério da santificação dos fiéis por meio dos sacramentos, depois acenava-se ao anúncio do Evangelho e, enfim, à guia da comunidade cristã.

A importância dada ao anúncio da palavra não significa, todavia, uma escolha entre a missão e o culto. Implica a necessidade da Eucaristia, fonte e ápice de toda a evangelização, que começa com o anúncio do Evangelho. Do mistério do sacrifício eucarístico, centro e raiz de toda a vida do presbítero (ibid., n. 14), deriva a própria força e a própria eficácia do sacrifício de Cristo (ibid., n. 2), no qual os sacerdotes exercem a sua principal função (ibid., n. 13).

Tudo isso demonstra que a missão do presbítero, como a da Igreja, compreende a Eucaristia e que a Eucaristia completa e leva ao fim toda a obra missionária.

3.5.4.

A exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo vobis* (1992)

O texto se caracteriza por ser um documento longo (217 páginas) e pelo seu autêntico caráter “post-sinodal”, enquanto reflete plenamente o sentido e os problemas tratados na VIII Assembleia Geral dos Bispos. São de fato 82 as citações literárias das *Propositiones* e numerosas também as referências que nelas se encontram implicadas (Caprile, 1992, pp. 284-95). Mas é original também pela contínua citação que o papa faz dos textos conciliares (64 citações), do Sínodo sobre o sacerdócio ministerial (*De sacerdotio ministeriali*, 1971), das cartas apostólicas sobre a renovação dos seminários (*De institutione in seminariis tradenda*, 1963), da carta encíclica (*De sacerdotali caelibatu*, 1967) e dos diversos dicastérios da Cúria Romana.

Mas a exortação quer ser, sobretudo, um compêndio inspirador sobre a formação sacerdotal. Monsenhor J. Shotte a definiu como uma

suma na qual se encontram considerações sobre todos os aspectos importantes que dizem respeito à formação sacerdotal: avaliação das circunstâncias atuais (cap. I); natureza e missão do sacerdócio ministerial (cap. II); vida espiritual do sacerdote (cap. III); pastoral vocacional (cap. IV); formação para o sacerdócio (cap. V); e formação permanente dos sacerdotes (cap. VI); e no pronunciamento à imprensa ressaltou ainda que encontramos uma grande riqueza de considerações teológicas, espirituais, pastorais, pedagógicas sobre o tema da formação sacerdotal (Shotte, 1992).

Podemos notar também a originalidade na impostação e no estilo bíblico de todo o documento até as numerosas citações.

Percebe-se como a exortação, no tom e nos conteúdos, é profundamente agostiniana, de onde colhe-se um reconhecimento implícito da importância da formação e da psicologia humanas.

A caridade pastoral é o ponto de referência precioso de todo o documento. Constitui, portanto, a absoluta originalidade e o tema central de toda a problemática sacerdotal.

Resulta explícito na exortação:

O princípio interior, a virtude que orienta e anima a vida espiritual do presbítero, enquanto configurado a Cristo Cabeça e Pastor, é a caridade pastoral, participação da própria caridade pastoral de Cristo Jesus: dom gratuito do Espírito Santo, e ao mesmo tempo tarefa e apelo a uma resposta livre e responsável do sacerdote. O

conteúdo essencial da caridade pastoral é o dom de si, o total dom de si mesmo à Igreja, à imagem e com o sentido de partilha do dom de Cristo... [a caridade pastoral] constitui o princípio interior e dinâmico capaz de unificar as múltiplas e diferentes atividades do sacerdote (João Paulo II, 1992, n. 23).

O termo caridade pastoral é antigo na Igreja. Encontra-se já em Santo Agostinho, São Gregório Magno e, em tempos mais recentes, São Francisco de Sales, que o entendem, com expressão do Concílio Vaticano II, como aquela caridade que é como a alma de todo apostolado (Costa, 1997b, n. 3), ou seja, como espiritualidade esposal que nasce de um forte amor por Cristo e por sua Igreja.

A todo o povo de Deus interessa enormemente esse aspecto vital e constitutivo da Igreja. Ter uma visão de fé relativa à identidade sacerdotal significa perceber mais a fundo esse primado absolutamente unificante da pastoral, como de uma vida consumida pelo rebanho na plena dedicação do ministério.

O texto da exortação recorda que a caridade pastoral nos ajuda a superar a famosa distinção entre espiritualidade e apostolado, dois termos que a tradição nos transmitiu unidos, como uma implicação recíproca. Nesse sentido, havia afirmado também o *Presbyterorum ordinis*:

Como lhes será possível reduzir à unidade a sua vida interior com a sua ação exterior? [...] Portanto, os presbíteros alcançarão a unidade da sua vida, unindo-se a Cristo no conhecimento da vontade do Pai e no dom de si mesmos pelo rebanho que lhes foi confiado (Costa, 1965a, n. 14).

Vale a pena retomar algumas linhas da exortação:

Jesus auto-apresenta-se como ‘o Bom Pastor’ [Jo 10, 11, 14] não só de Israel mas de todos os homens [Jo 10, 16]. E a sua vida é uma ininterrupta manifestação, melhor, uma quotidiana realização da sua ‘caridade pastoral’ [...] Em virtude da sua consagração, estes [os presbíteros] são configurados a Jesus Bom Pastor e são chamados a imitar e a reviver a sua própria caridade pastoral (João Paulo II, 1992, n. 22).

O presbítero, enquanto representa Cristo Cabeça, Pastor e Esposo da Igreja:

é chamado, na sua vida espiritual, a reviver o amor de Cristo Esposo na sua relação com a Igreja Esposa. A sua vida deve iluminar-se e orientar-se também

por este tratamento nupcial que lhe exige ser testemunha do amor nupcial de Cristo, ser, por conseguinte, capaz de amar a gente com um coração novo, grande e puro, com um autêntico esquecimento de si mesmo, com dedicação plena, contínua e fiel, juntamente com uma espécie de ‘ciúme’ divino [2 Cor 11, 2], com uma ternura que reveste inclusivamente os matizes do afeto materno, capaz de assumir as ‘dores de parto’ até que ‘Cristo seja formado’ nos fiéis [Gal 4, 19] (Ibid.).

Essa união com Jesus Bom Pastor não é situada primeiramente na espiritualidade nem tão pouco na ação ministerial. Ela situa-se por completo e toda de uma vez na missão pastoral, que é parte constitutiva da personalidade do presbítero. É significativa a Exortação: “a missão dos apóstolos não é deles, mas é a mesma missão de Jesus. E isso é possível não a partir de forças humanas, mas somente com o “dom” de Cristo e do seu “Espírito” [...] somente por gratuita participação da graça de Cristo” (ibid., n. 14). E continua o documento: “ministério, do qual o presbítero é dispensador, é, em definitivo, Jesus Cristo mesmo” (ibid., n. 24).

Trata-se de uma graça de unidade que torna impossível dividir no presbítero o “ser” e o “agir”:

O sacerdote é assinalado para sempre e de modo indelével no seu ser como ministro de Jesus e da Igreja, é inserido numa condição permanente e irreversível de vida, e é encarregado dum ministério pastoral que, radicado no ser, compromete toda a sua existência e é também ele permanente (ibid., n. 70).

Uma *propositio* do Sínodo citada na exortação afirma que a caridade pastoral significa ter em nós o coração de Jesus:

Formar os futuros sacerdotes na espiritualidade do coração do Senhor implica levar uma vida que corresponda ao amor e ao afeto de Cristo Sacerdote e Bom Pastor: ao seu amor para com o Pai no Espírito Santo, ao seu amor para com os homens até entregar em imolação a sua própria vida (ibid., n. 49).

3.5.5. A partir do exemplo de Jesus

Emergem de modo forte e sem equívoco a urgência e a necessidade do primado (Ambrosio, 1997; Ambrosiano, 1990; Baldanza, 1968, 1996; Favale, 1969) da formação nas implicações antropológicas, teológicas, espirituais pastorais. Uma formação que fixa as suas raízes no modelo escolhido e

experimentado por Jesus. É o modelo histórico, primordial, fundante. Jesus é o formador dos Doze: “Depois subiu à montanha, e chamou a si os que ele queria, e eles foram até ele. E constituiu Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios”.⁶⁰

“Que estivessem com Ele”: nessas palavras, não é difícil ler o “acompanhamento vocacional” dos apóstolos por parte de Jesus. Depois de tê-los chamado e antes de enviá-los, melhor, para podê-los enviar a pregar, o Senhor pede-lhes um “tempo” de formação, destinado a desenvolver uma relação de comunhão e de amizade profunda Consigo mesmo. A esses apóstolos, reserva Ele uma catequese mais aprofundada em relação à do povo⁶¹ e os quer como testemunhas da Sua silenciosa oração ao Pai.⁶²

Neste sentido, o “seminário”, nas suas diversificadas formas e de modo análogo à “casa de formação” dos sacerdotes religiosos, antes de ser um lugar, um espaço material, representa um espaço espiritual, um itinerário de vida, uma atmosfera que favorece e assegura um processo formativo, de modo que aquele que é chamado por Deus ao sacerdócio possa tornar-se, pelo sacramento da Ordem, uma imagem viva de Cristo “Cabeça e Pastor da Igreja” (João Paulo II, 1992, n. 42).

Os apóstolos vivem na escola de Jesus que lhes educa na caridade pastoral: “E a sua vida é uma ininterrupta manifestação, melhor, uma quotidiana realização da sua ‘caridade pastoral’”: sente compaixão pelas multidões porque estão cansadas e esgotadas como ovelhas sem pastor;⁶³ procura as dispersas e tresmalhadas⁶⁴ e festeja o tê-las reencontrado, recolhe-as e defende-as, conhece-as e as chama uma a uma pelo seu nome,⁶⁵ conduz-as aos pastos verdejantes e às águas refrescantes,⁶⁶ para elas põe a mesa, alimentando-as com a Sua própria vida. Esta vida a oferece o Bom Pastor com a sua morte e ressurreição, como canta a liturgia romana da Igreja: “Ressuscitou o bom Pastor que deu a vida pelas suas ovelhas, e pelo Seu rebanho se entregou à morte. Aleluia” (Sagrada Congregação para o culto divino, 1997, p. 307).

⁶⁰ Mc 3,13-15.

⁶¹ Cf. Mt 13,11.

⁶² Cf. Jo 17,1-26; Lc 22,39-45.

⁶³ Cf. Mt 9,35-36.

⁶⁴ Cf. Mt 18,12-14.

⁶⁵ Cf. Jo 10,3.

⁶⁶ Cf. Sl 22.

Pedro chama a Jesus o “Príncipe dos Pastores”,⁶⁷ porque a sua obra e a missão continuam na Igreja por meio dos apóstolos⁶⁸ e seus sucessores,⁶⁹ e por meio dos presbíteros. Em virtude da sua consagração, estes são configurados a Jesus Bom Pastor e são chamados a imitar e a reviver a sua própria “caridade pastoral” (João Paulo, 1992, n. 22).

É relevante a pedagogia espiritual do modelo apostólico. Chama à uma conformação a Cristo que deverá resultar numa plena identificação: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”;⁷⁰ “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais”.⁷¹ A conformação e identificação que levam à participação à caridade pastoral de Cristo:

O princípio interior, a virtude que orienta e anima a vida espiritual do presbítero, enquanto configurado a Cristo Cabeça e Pastor, é a caridade pastoral, participação da própria caridade pastoral de Cristo Jesus: dom gratuito do Espírito Santo, e ao mesmo tempo tarefa e apelo a uma resposta livre e responsável do sacerdote (João Paulo II, 1992, n. 23).

O conteúdo essencial da caridade pastoral é o dom de si, o total dom de si mesmo à Igreja, à imagem e com o sentido de partilha do dom de Cristo:

A caridade pastoral é aquela virtude pela qual nós imitamos Cristo na entrega de si mesmo e no seu serviço. Não é apenas aquilo que fazemos, mas o dom de nós mesmos que manifesta o amor de Cristo pelo seu rebanho. A caridade pastoral determina o nosso modo de pensar e de agir, o modo de nos relacionarmos com as pessoas. E não deixa de ser particularmente exigente para nós (id., ibid.).

Expondo em termos pessoais, antes que em termos funcionais: o dom de si mesmo, raiz e síntese da caridade pastoral, tem como destinatária a Igreja. Assim foi com Cristo que “amou a sua Igreja e se entregou por ela”;⁷² assim deve ser com o presbítero. Pela caridade pastoral, que assinala o exercício do ministério sacerdotal como *amoris officium*, o sacerdote que acolhe a vocação ao ministério está em condições de fazer disso uma escolha de amor, pela qual a Igreja e as almas se tornam o seu principal interesse e, com tal espiritualidade concreta, se torna capaz de amar a Igreja universal e a porção dela que lhe é confiada, com

⁶⁷ 1Pd 5,4.

⁶⁸ Cf. Jo 21,15-17.

⁶⁹ Cf. 1 Pd 5,1-4.

⁷⁰ Gl 2,20.

⁷¹ Jo 13,15.

⁷² Ef 5,25.

todo o entusiasmo de um esposo na sua relação com a esposa. O dom de si mesmo não tem fronteiras, porque é marcado pelo mesmo dinamismo apostólico e missionário de Cristo Bom Pastor, que disse: “Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil; também as devo conduzir; escutarão a minha voz e então haverá um só rebanho e um só pastor” (João Paulo II, 1992, n. 23).

O bispo foi por muitos séculos o direto formador dos seus presbíteros, substituído, depois, nesse ofício, pelos monges. Estes, caracterizados pela paternidade espiritual e pela função de gerar cristãos adultos para Cristo, apresentavam-se como modelo, enquanto o bispo tornava-se sempre mais aquele que exercitava o direito, a jurisdição.

Com o Concílio de Trento, a Igreja organiza verdadeiros e próprios seminários. O Concílio de Trento dispõe que tenha um seminário em cada Igreja particular, com a direta responsabilidade do bispo, que sejam preferidos os pobres e que a formação seja do tipo espiritual e intelectual (Barbera, 1940, pp. 215-22).

Depois do Concílio de Trento, o seminário passa a ser compreendido como lugar de formação do presbítero, visto como homem da palavra, do sacramento e da guia comunitária.

O primado da formação, hoje, remete ao centro da atenção o primado do sujeito, o primado da consciência, não somente na consideração ontológica, mas também existencial, harmonizando o “ser” e o “existir”.

A escolha do termo formação e não educação revela a capacidade de colher as novas instâncias culturais, o surgir de um indicador das mudanças antropológicas, sociais e culturais. O termo formação quer superar a concepção abstrata do sujeito e intimista da consciência e conduzir a não ignorar o “profundo” e o “inconsciente” que revelam a complexidade da mente, do ser pessoa, das implicações com os afetos e com os aspectos morais, que apontam muito para a formação da consciência.

3.6. Formação integral

Para que a formação seja autêntica, eficaz, a medida do homem deve ser necessariamente integral, superando cada fragmentação.⁷³ A pista a ser seguida, necessariamente, para colher as raízes antropológicas profundas da identidade do presbítero e das exigências mais qualificadas do seu ministério é encontrada no n. 12 da *Pastores dabo vobis*:

O presbítero encontra a verdade plena da sua identidade no fato de ser uma derivação, uma participação específica e uma continuação do próprio Cristo sumo e único Sacerdote da nova e eterna Aliança: ele é uma imagem viva e transparente de Cristo Sacerdote. O sacerdócio de Cristo, expressão da sua absoluta “novidade” na história da salvação, constitui a fonte única e o insubstituível paradigma do sacerdócio do cristão, e, especialmente, do presbítero. A referência a Cristo é, então, a chave absolutamente necessária para a compreensão das realidades sacerdotais.

É na Trindade que encontramos as raízes da identidade do presbítero, do seu “ser” e do seu “agir”, e os elementos antropológicos basilares do processo formativo dos futuros presbíteros.

A Trindade é origem, seio materno, pátria da história de todo cristão, de cada presbítero, e assinala, por isso, as características do seu itinerário formativo. Uma antropologia essencialmente trinitária e, por isso relacional que marca fortemente a identidade presbiteral, as características da sua formação.

A Trindade é origem. Se a Trindade encontra-se na origem da história de todo cristão, se a *imago Dei* nela impressa é *imago Trinitatis*, isso significa que os cristãos permanecem neste sulco ontológico da ligação com Deus uno e trino, não se fecham em si mesmos na prisão do seu ser, mas se abrem aos outros no amor. É a unidade de amor a verdadeira imagem de Deus-Trindade. Quanto mais o homem ama, tanto mais é imagem de Deus (Forte, 1987, pp. 22-4).

A Trindade é seio materno. A expressão é dos místicos. Uma Igreja estruturada sobre o exemplo trinitário deveria manter-se distante tanto da uniformidade, que achata e mortifica a originalidade e a riqueza dos dons do Espírito, quanto de cada contraposição dilacerante que não resolva na comunhão

⁷³ A literatura conciliar e do magistério sublinha isso fortemente, como podemos observar em: *Apostolicam actuositatem*, n. 28; *Gravissimum educationis*, n. 3; *Código de Direito Canônico*, can. 795; *Christifideles laici*, n. 59; *Vita consecrata*, n. 65; e *Pastores dabo vobis*, n. 57.

com o Crucificado a tensão entre modos diferentes de pensar, entre personalidades diferentes, entre culturas, espiritualidades, experiências sociais e políticas diferentes. A diversidade tem o direito de existir na Igreja, mas num seio materno que acolhe, alimenta e vivifica, no qual a lei do *esse ad* não a faça degenerar na contraposição, mas a destine ao enriquecimento da unidade sempre mais dinâmica e articulada. Fora do seio materno o diferente não pode viver e torna-se célula enlouquecida, que alimenta e enriquece a unidade no seu todo (ibid., pp. 29-37).

A Trindade é pátria. A Trindade, portanto, é a última borda do caminho no tempo. A Trindade é horizonte. Se pode e se deve dizer por isso que, neste mundo pós-moderno, a Trindade é fundamento de esperança e, assim, de empenho histórico. A Trindade como pátria é o horizonte que se refere à humildade e a cotidianas escolhas de amor na construção da cidade dos homens num modo não diferente do desenho de Deus. É nessa luz que se colhe o sentido do empenho social e político dos cristãos, que, nutrido de experiência escatológica, é denúncia e anúncio na história dos homens (Giliberto, 1997, pp. 41-2).

A partir dessa premissa de antropologia teológica trinitária deve-se caracterizar a formação nos seminários. O modelo trinitário é o modelo relacional, de harmonia entre unidade e diversidade, entre comunhão e pluralismo, de fraternidade e missionariedade, fundamento de empenho histórico e de esperança. Disso nasce o valor fundamental da comunidade, o mistério trinitário como raiz e modelo de comunidade para o seminário, para a comunidade do presbitério.

Partindo da Trindade, o modelo formativo dos seminaristas traz inspiração, força e lógica. Podem-se explicitar alguns aspectos dessa antropologia trinitária relacional (Caltagirone et al., 2000; Peri, 2002; Cencini, 1999; Fizzotti, 1992; Costa, 1999): relação consigo mesmo e com os outros (formação humana e intelectual), com Deus (formação espiritual) e com o mundo (formação pastoral).

Existe uma analogia trinitária: unidade e tridimensionalidade, aspectos *ad intra* e *ad extra*, pessoais e relacionais.

Por uma questão metodológica, analisam-se os singulares aspectos da formação, mas obviamente existe uma profunda unidade interior, intrínseca (Gambino, 1993, pp. 15-119 e 245-304): formação humana, intelectual, espiritual, pastoral, cultural.

3.7. A identidade missionária dos presbíteros

O presbítero é ao mesmo tempo um consagrado e um enviado: consagração e missão fazem parte do mesmo carisma (Costa, 1965, n. 2). A tradição simplificava essa missão com uma expressão emblemática: *sacerdos pro populo*. O autor da Carta aos Hebreus usa uma frase da qual o Concílio Vaticano II se apropria: “Cada pontífice, escolhido entre os homens é constituído junto a Deus em favor dos homens” (ibid., n. 3).⁷⁴

Muitas vezes, Paulo VI destacou a dimensão comunitária e social do sacerdócio, afirmando que um sacerdote não pertence mais a si mesmo e a que sua vida espiritual está condicionada à comunhão com os irmãos, aos quais direciona o seu ministério: ele está à sua disposição e a seu serviço (Paulo VI, 1970, p. 597).

Isso reflete o desejo do pontífice de que, a consciência do destino pastoral ao serviço do próximo não se apagasse nunca nos presbíteros, e estes se tornassem sempre mais disponíveis diante dos males, das necessidades, dos sofrimentos que circundam a vida. “O sacerdócio não é para aquele a quem é conferido, não é uma dignidade pessoal, não é fim em si mesmo. O sacerdócio é ministério, é serviço, é mediação entre Deus e o próximo” (Paulo VI, 1975, p. 484).

João Paulo II retoma o mesmo conceito de Paulo VI e o complementa com o que expressa o Concílio:

A nossa atividade exige que estejamos próximos aos homens e a todos os seus problemas, sejam aqueles pessoais e familiares, sejam aqueles sociais, mas exige também que estejamos vizinhos a todos estes problemas dos sacerdotes. Somente assim, no âmbito de todos estes problemas, permanecemos nós mesmos (João Paulo II, 1979, p. 404).

O decreto *Presbyterorum ordinis* fala de uma aproximação da realidade concreta do mundo, à qual os presbíteros são enviados como evangelizadores, conscientes das condições dos homens aos quais são enviados, uma presença que ofereça um testemunho de vida que o mundo não pode dá (Concílio Vaticano II, 1997c, n. 3). O presbítero deve permanecer ele mesmo onde quer que se encontre e em contato com todas as categorias de pessoas: não deve desaparecer na massa, mas permanecer como elemento de fermento e como chamada à dimensão

⁷⁴ Hb 5,1.

sobrenatural da vida. É uma posição muito exigente e difícil, mas essencial à missão presbiteral. É a realização prática da palavra do Evangelho: ser no mundo, mas não do mundo.⁷⁵

O horizonte da ação missionária do presbítero implica na aproximação de muitas categorias de pessoas. Paulo VI, na sua mensagem aos sacerdotes, fala de “missões, jovens, escolas, enfermos, mundo do trabalho” (Paulo VI, 1975). O Concílio fala de contato com os pobres, os fracos, os jovens, os esposos, os genitores e os religiosos (Costa, 1997c, n. 6) com os imigrantes, os exilados, os prófugos, os marítimos, os operadores de transportes aéreos, os nômades e os turistas (Costa, 1997d, n.18). Entre as pessoas que se aproximam, pode haver pessoas portadoras de particular carisma, mas também fiéis não praticantes ou indiferentes, ateus ou irmãos separados (Costa, 1997c, n. 9).

O campo do trabalho é imenso para a caridade presbiteral. Justamente Paulo VI, suscitando a reflexão sobre essa dimensão, perguntava:

Duvidaremos ainda que nos falte um lugar, uma função, uma missão na vida moderna? Diremos, por acaso: como responder a quantos precisam de nós? Como igualar ao nosso sacrifício pessoal o crescimento dos nossos deveres pastorais e apostólicos? (Paulo VI, 1975, n. 60).

O presbítero é e deve permanecer sempre com a Igreja sendo “transmissor indispensavelmente de salvação” (ibid.). Porque cada presbítero é por si o sinal do amor de Cristo pela humanidade, e o testemunho deste amor, que a Igreja procura realizar na sua medida total, tem seu ápice na cruz (ibid.).

O mandamento de Cristo é claro: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura”.⁷⁶ As expressões “todo o mundo” e “toda a criatura” excluem qualquer delimitação de tempo e lugar. Onde quer que exista um ser humano, ali existe também a potencialidade da missão da Igreja. A dimensão apostólica exige, por sua natureza, que o presbítero esteja próximo a cada pessoa humana que tem necessidade da palavra de salvação do Evangelho.

Essa dimensão é colocada particularmente em destaque pela encíclica *Redemptoris missio*, de João Paulo II (João Paulo II, 1991). A encíclica aparece

⁷⁵ Cf. Jo 17,14.

⁷⁶ Mt 28,19.

como conclusão de um longo processo de aprofundamento da missionariedade da Igreja neste último período da sua história.

Para compreender um pouco melhor o longo caminho percorrido pela Igreja nesse último período, é necessário recorrer à doutrina pré-conciliar, quando o sentido da missionariedade da Igreja, embora fosse muito forte, era praticamente percebido somente por uma minoria, isto é, pelos institutos religiosos fundados com esse objetivo, ou era visto como algo reservado à responsabilidade universal do Romano Pontífice.

3.7.1. Imposições pré-conciliares e contribuição do Vaticano II

A doutrina pré-conciliar sobre a missão do bispo e do presbítero era fortemente individualista. Mesmo reconhecendo que Cristo tinha fundado um reino universal destinado a todos os seres humanos, faltava à teologia uma consciência comum de colegialidade e as suas afirmações eram muito esquemáticas para influir e ampliar o horizonte da disponibilidade do presbitério diocesano.

A teologia geralmente não conhecia o colégio episcopal enquanto sujeito imediato de um poder supremo e pleno, mas de um poder derivado do papa. A tese de que aos bispos a jurisdição era dada imediatamente, não por Deus, mas pelo sucessor de Pedro, era classificada como doutrina comum. O próprio Pio XII na carta encíclica *Mystici corporis* escrevia que o poder de jurisdição era concedido aos bispos imediatamente pelo Romano Pontífice:

Os bispos não só devem ser considerados como membros mais eminentes da Igreja Universal, pois que se unem com nexu singularíssimo à cabeça de todo o corpo, e com razão se chamam 'os primeiros dos membros do Senhor', mas nas próprias dioceses, como verdadeiros pastores, apascentam e governam em nome de Cristo os rebanhos que lhes foram confiados; ainda que nisto mesmo não sejam plenamente independentes, mas estão sujeitos à autoridade do Romano Pontífice, de quem receberam imediatamente o poder ordinário de jurisdição que possuem (Pio XII, 1965, n. 41).

Por conseqüência, a solicitude de toda a Igreja e a dedicação missionária eram monopólios do papa. O colégio episcopal, acreditando-se privado de um

título próprio de uma missão universal, não podia despertar nos seus membros a solicitude missionária senão por meio de generosa espiritualidade.

As afirmações de alguns pontífices não influenciaram suficientemente na eclesiologia dos manuais e na mentalidade teológica dos bispos e dos presbíteros.⁷⁷ Existia na prática uma clara confusão de visão entre o plano teológico sobre a missão divina universal do colégio episcopal, com as suas consequentes funções e poderes universais, e o plano histórico canônico por disposição do próprio colégio, ou seja, para a missão canônica reservada a um lugar e a um território. E em sintonia com os bispos se encontraram também os sacerdotes diocesanos.

O profundo exame da natureza da Igreja realizada pelo Concílio Vaticano II não podia deixar de analisar também o sentido da sua responsabilidade missionária.

A Constituição dogmática *Lumen gentium*, reconhecendo a colegialidade episcopal, afirmou claramente a responsabilidade colegial da evangelização (Concílio Vaticano II, 2001, n. 38 e 2007a, n. 23). Colocava-se novamente em discussão a dimensão missionária de toda a Igreja e de todos os seus componentes (Concílio Vaticano II, 2001, n. 7-37 e 2007a, n. 17). Em particular, vinha sublinhado o caráter missionário de cada diocese e de todos os seus membros (ibid.). E também no decreto *Presbyterorum ordinis*, analisando a relação que liga cada presbítero a Cristo, coloca-se a base teológica e eclesiológica da solicitude do presbítero em toda a Igreja:

O dom espiritual, recebido pelos presbíteros na Ordenação, não os prepara para uma missão limitada e determinada, mas sim para uma missão imensa e universal de salvação ‘até aos confins da terra’ [At 1,8]; com efeito, todo o ministério sacerdotal participa da amplitude universal da missão confiada por Cristo aos apóstolos. Com efeito, o sacerdócio de Cristo [...] dirige-se necessariamente a todos os povos e a todos os tempos, nem é coartado por nenhum limite de sangue, nação ou idade [...]. Lembrem-se, por isso, os presbíteros que devem tomar a peito a solicitude de todas as Igrejas (Costa, 1965d, n. 10).

⁷⁷ Pode-se verificar as claras afirmações que Bento XV escreveu na carta apostólica *Maximum illud*: “o máximo e mais santo dever que... Cristo Senhor confiou aos seus discípulos quando disse: ‘Ide por todo o mundo...’ não podia terminar com a vida dos apóstolos, mas devia ser perpetuado nos seus sucessores” (in *Acta apostolicae sedis*, 1919, p. 440, n. 11). O que Pio XI escreveu na encíclica *Rerum ecclesiae* sublinha novamente: “Lemos que Jesus Cristo mandou: ‘Ide...’ não só a Pedro, do qual ocupamos a cátedra, mas a todos os apóstolos, aos quais vós sois sucessores” (in *Acta apostolicae sedis*, 1926, pp. 68-9, n. 18).

3.7.2.

As contribuições pós-conciliares: exortação apostólica ‘*Evangelii Nuntiandi*’, de Paulo VI e encíclica ‘*Redemptoris missio*’, de João Paulo II.

Uma profunda contribuição à dimensão missionária da Igreja e do presbítero é oferecida pelo papa Paulo VI, com a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (Paulo VI, 1976, n. 54). Diante de um mundo sempre mais secularizado e descristianizado, o papa sente a necessidade de chamar toda a Igreja ao dever da evangelização.

Tal dever, com “funções diversificadas”, compete a todos os seus membros: para o papa em primeiro lugar e a todos os componentes da hierarquia. Também os presbíteros têm uma particular obrigação.

Aquilo que constitui a singularidade do nosso serviço sacerdotal, aquilo que dá unidade profunda às mil e uma tarefas que nos solicitam ao longo do dia e da nossa vida, aquilo, enfim, que confere às nossas atividades uma nota específica, é essa finalidade presente em todo o nosso agir: ‘anunciar o Evangelho de Deus’. Está nisto um traço bem vincado da nossa identidade, que dúvida alguma jamais haveria de fazer desvanecer, que nunca objeção alguma deveria eclipsar (ibid., n. 6).

João Paulo II, por ocasião do 25^o aniversário do decreto *Ad gentes*, escreve a carta encíclica *Redemptoris missio*, dedicada ao exame da validade permanente do mandato missionário, num período em que “a missão específica *ad gentes* parece estar numa fase de afrouxamento, contra todas as indicações do Concílio e do magistério posterior” (João Paulo II, 1991, n. 2).

Da riqueza doutrinal ali contida, releva-se a relação que entre a vida sacerdotal e as missões, na qual parece clara a dimensão missionária do presbítero. No setor dos responsáveis pela pastoral das missões, a encíclica faz uma referência explícita a todos os componentes dos vários estados de vida na Igreja: são dois números somente, mas particularmente ricos de conteúdo espiritual (ibid., nn. 67-8, n. 2). Depois de ter feito referência ao n. 11 do decreto *Presbyterorum ordinis*, a encíclica retoma também o n. 20 do decreto *Optatam totius* no qual se lê que a formação dos candidatos deve ter como objetivo dar a eles aquele espírito verdadeiramente católico que os habilite a olhar além dos confins da própria diocese, rito ou nação, para ir ao encontro das necessidades da missão universal prontos a pregar por todos os lugares o Evangelho. Por isso,

todos os sacerdotes devem ter coração e mentalidade missionárias, estar abertos às necessidades da Igreja e do mundo, atentos aos mais distantes e, sobretudo, aos grupos não-cristãos do próprio ambiente, na oração e, especialmente, no sacrifício eucarístico, sintam a solicitude de toda a Igreja para a humanidade (ibid.).

O pensamento vai também a todos aqueles presbíteros que trabalham em “área de minoria cristã”. O papa afirma que é o próprio Senhor que confia aos presbíteros não somente a cura pastoral da comunidade cristã, mas também, e sobretudo, a evangelização dos seus compatriotas que não fazem parte do seu rebanho. A encíclica traz o caloroso convite do pontífice aos componentes da plenária da congregação para a evangelização dos povos, quando exortava os presbíteros a colocarem-se concretamente disponíveis ao Espírito Santo e ao bispo, para serem enviados a pregar o Evangelho além dos confins do seu país (ibid.).

Com particular reconhecimento, João Paulo II lembra a encíclica *Fidei donum*, de Pio XII, que com intuito profético encorajou os bispos a oferecerem alguns de seus sacerdotes para um serviço temporário nas igrejas da África, aprovando as iniciativas já existentes a esse propósito (ibid., n. 68).

Hoje está confirmada a validade e a fecundidade dessa experiência: na verdade, os presbíteros, denominados *Fidei donum*, evidenciam o vínculo de comunhão entre as Igrejas, dão um precioso contributo para o crescimento de comunidades carenciadas, enquanto recebem delas frescura e vitalidade de fé. Entretanto é necessário que o serviço missionário do sacerdote diocesano obedeça a alguns critérios e condições. Sejam enviados sacerdotes escolhidos de entre os melhores, idôneos e devidamente preparados para o trabalho peculiar que os espera. Eles devem-se inserir com espírito aberto e fraterno no novo ambiente da Igreja que os acolhe, e constituirão um único presbitério com os sacerdotes locais, sob a autoridade do Bispo [...]. Faço votos de que este espírito de serviço aumente no seio do presbitério das Igrejas antigas, e seja promovido no das Igrejas mais recentes (ibid.).

3.8. A dimensão missionária na formação presbiteral

As dimensões fundamentais da formação do presbítero têm como núcleo central e fundamento a educação e nutrição de um coração palpitante de caridade pastoral e totalmente lançado à missão, a exemplo do Jesus Cristo e pastor, servo e esposo. Como afirma o Concílio Vaticano II, “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” (Costa, 1997a, n. 57).

Posteriormente, João Paulo II, na exortação apostólica *Pastores dabo vobis*, afirma que toda atividade do presbítero – e por isso a sua formação pastoral – é orientada a “comunicar a caridade de Cristo, bom Pastor”. Aliás, insiste: “a finalidade pastoral [...] unifica e determina toda a formação dos futuros sacerdotes” (João Paulo II, 1992, n. 57).

O que caracteriza e unifica a espiritualidade e a vida do presbítero é a “caridade pastoral”, da qual deriva a decisão de dedicar-se à missão, ao ponto de ter as mãos e os pés amarrados pelo Espírito, a serviço e vantagem do que é útil a muitos, de modo que sejam salvos.

O dever dos presbíteros, na qualidade de servidores e testemunhas de Jesus Cristo na Igreja e no mundo, é um dever missionário. Com palavras claras, a exortação afirma que a missão não é um elemento exterior e justaposto à consagração, mas constitui a destinação intrínseca e vital: a consagração é para a missão.

A exortação apostólica destaca justamente que, assim, não só a consagração, mas também a missão está sob o signo do Espírito, sob o seu influxo santificador. Assim foi realizado em Jesus e assim também será nos presbíteros que recebem o Espírito “com seu dom e apelo de santificação, no âmbito e através da missão. Assim se observa, mais uma vez, a estreita relação que existe entre espiritualidade e missão” (ibid., n. 24).

Além do mais, caridade é doar-nos ao Espírito, que implica o dom de nós mesmos, até conotar em sentido sacrificial a nossa inteira existência (ibid., n. 23). Essa caridade de Cristo que o Espírito nos comunica não é algo que o sacerdote possa alcançar por força da boa vontade, apoiando-se sobre os próprios esforços. O Evangelho é Boa Nova porque nos anuncia esse amor de Deus e o faz presente na pessoa de Jesus. Daqui deriva que o fundamento de toda a formação pastoral do seminarista consiste em abrir-se ao Espírito Santo para que a caridade de Deus inunde o candidato e o “configure” à pessoa, à vida e aos sentimentos do mesmo Jesus Cristo:

Mas o estudo e a atividade pastoral remetem para uma fonte interior que a formação terá o cuidado de defender e valorizar: é a comunhão cada vez mais

profunda com a caridade pastoral de Jesus, a qual, como constituiu o princípio e a força do seu agir salvífico, assim, graças à efusão do Espírito Santo no sacramento da Ordem, deve constituir o princípio e a força do ministério do presbítero (ibid., n. 57).

Essa formação exige que o processo formativo do seminário seja unitário, mesmo na complementação dos momentos específicos, como são a formação espiritual, a formação ao serviço comunitário, a formação intelectual e a formação pastoral.

A Igreja é toda missionária. Quando se fala “Igreja”, fala-se “missão”. O Concílio Vaticano II o recorda com força: A Igreja por sua própria natureza, é missionária. A Igreja se esforça por levar o anúncio do Evangelho a toda a humanidade. A Igreja é, em primeiro lugar, missionária porque deriva da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o Plano de Deus Pai (Concílio Vaticano II, 2001, n. 1,2). Tal missão consiste em fazer conhecer Cristo, que é a chave, o centro e o fim de toda a história humana, pregar o seu Evangelho e comunicar a sua própria vida. Ele é, de fato, “o caminho, a verdade e a vida”.⁷⁸

A Igreja, no exercício da sua sacramentalidade, especialmente por meio dos pastores, deve buscar fazer transparecer Cristo, a verdadeira “luz dos povos”. O exemplo de João Batista deve ser seguido pela comunidade eclesial: diminuir-se a fim de que Cristo possa crescer.

Nessa Igreja, totalmente missionária e a serviço do homem, todos são missionários. Também os fiéis leigos. Quem os ajudará a ter consciência de Igreja, visão do Evangelho, coragem e constância de apóstolos? A vocação do leigo interpela todos. Nenhum membro da Igreja, tanto menos um pastor pode viver integralmente a sua específica vocação se não estiver em comunhão com todos os outros, em particular com os leigos e leigas.

Os pastores são chamados primeiramente a mostrar aos homens e mulheres que Cristo é de fato o alfa e o ômega da história.

[...] dom espiritual que os presbíteros receberam na ordenação não lhes prepara para uma missão limitada e restrita, mas, pelo contrário, para uma imensa e universal missão de salvação até aos últimos confins da Terra, dado que todo e qualquer ministério sacerdotal participa da mesma amplitude universal da missão confiada por Cristo aos apóstolos (João Paulo II, 1992, n. 18).

⁷⁸ Jo 14,6.

Hoje, esse dever missionário cresce. A Igreja chama a uma missão prioritária da nova evangelização. Essa expressão tornou-se de uso corrente e habitual durante o pontificado de João Paulo II. A nova evangelização “postula um novo ardor, novos métodos e uma nova expressão para o anúncio e o testemunho do Evangelho” (ibid.).

O esforço de levar o Evangelho aos homens e mulheres “exige sacerdotes radical e integralmente mergulhados no mistério de Cristo e capazes de realizar um novo estilo de vida pastoral, marcado por uma profunda comunhão com o papa, os bispos e entre si próprios...” (ibid.).

Esse ministério de missão enche de sentido a vida; é o maior serviço que a pessoa humana pode prestar a outra: fazê-la encontrar-se com Cristo, ajudá-la a sentir-se amada e salva, pessoalmente, por Ele. Para isso a missão regenera continuamente a comunidade e a estimula a manifestar “melhor a todos os crentes a presença, já neste mundo, dos bens celestes” (Concílio Vaticano II, 2007a, n. 44).

A comunidade do seminário vive da mesma juventude missionária de toda a Igreja. É motivada pela mesma lógica, permeada pelo mesmo ardor. Aliás, se sente como dom da juventude para a Igreja mesma. A sua comunhão é toda para a missão, como os doze unidos em torno de Jesus, na espera para serem enviados em missão.

A missão é sentida e vivida no seminário com coração palpitante e pleno de Cristo, permeado pela contemplação do seu mistério e exuberante de entusiasmo para a sua salvação, como o coração do apóstolo Paulo que sente o sabor da vitória nas mais profundas dificuldades:

Pois estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor.⁷⁹

Toda a vida comum do seminário deve ser em vista da missão, os conteúdos temáticos e também a metodologia. Trata-se de “uma verdadeira e autêntica iniciação à sensibilidade do pastor” (João Paulo II, 1992, n. 58).

⁷⁹ Rm 8,38-39.

Isso significa preparar-se para ser capaz, a exemplo de Jesus bom pastor, de apresentar o discurso da montanha; de anunciar que Deus é nosso Pai e que todos somos irmãos e irmãs em Cristo; de proclamar a capacidade de nos perdoarmos como cada um é perdoado por Deus; de testemunhar a força recebida por Deus de dar a vida pelos outros; de fazer emergir e visualizar em cada um o rosto misterioso de Cristo; de consolar aqueles que sofrem, os abandonados, os doentes, os encarcerados, os marginalizados; e de espalhar por toda parte alegria, bondade e paz.

Essa é a fé que verdadeiramente deve nortear a vida do seminário. É dom concreto do Espírito Santo, que, porém, necessita de acompanhamento e de direção espiritual para que se torne também fé compreendida e os seminaristas possam assumir de modo consciente e maduro as suas responsabilidades. Por isso a vida comum do seminário é um bem precioso e insubstituível para a formação da caridade pastoral.

3.9. Considerações finais

A partir do Concílio Vaticano II, pode-se colher melhor a “novidade” que este deposita no contexto da comunhão e do serviço: aquela nova imagem do ministro sagrado, aquela nova concepção teológica do ministério sacerdotal – que é ponto de chegada de uma renovação teológica precedente, mas, ao mesmo tempo, ponto de partida para novos aprofundamentos que levam a uma nova sensibilidade eclesial condizente com o sentir contemporâneo, que impulsiona fortemente a viver numa perspectiva de unidade e comunhão.

As amplitudes recuperadas do horizonte da eclesiologia de comunhão do Vaticano II desejam colher e identificar na unidade do presbitério a copresença com diversos carismas, seja dos presbíteros diocesanos seja dos presbíteros religiosos. Enquanto igual é a participação no presbitério não idêntica é a estabilidade, a qual o direito sanciona sob o pressuposto do discernimento de uma diversidade vocacional. O presbítero diocesano, com a sua dedicação “incardinada” dentro do presbitério da diocese, é chamado não somente a oferecer o ministério da comunhão eclesial cujo sacramento da Ordem lhe consagra, mas a

significar e garantir a estabilidade institucional desse serviço com o qual a Igreja tem o direito de poder contar.

Por outro lado, tanto os presbíteros diocesanos como aqueles que pertencem a uma Ordem religiosa são exortados a seguir e a imitar Cristo, *vir evangelicus*, uma vez que estes não estão somente “na” Igreja, mas encontram-se “à frente” da Igreja (João Paulo II, 1992, n. 16), em virtude da sua configuração com Cristo, Cabeça e Esposo, e da sua consagração à Ordem decretada no seu nome. Por consequência, a pobreza pastoral, a castidade do celibato e a obediência sacerdotal tornam-se, para os presbíteros, os instrumentos evangélicos para ser como o esposo a favor da esposa. É o esposo que, por amor à esposa, esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo⁸⁰ e se fez pobre, embora fosse rico;⁸¹ é o esposo que, com amor indivisível, doou-se a si mesmo à esposa e se entregou a si mesmo por ela, a fim de purificá-la;⁸² é o esposo que humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz,⁸³ para demonstrar a profundidade do seu amor por sua esposa, a fim de que ela pudesse ser a sua esposa pura, sem mancha nem ruga ou qualquer coisa de semelhante (João Paulo II, 1992, n. 22).

Enfim, numa época na qual o individualismo conduz ao desmembramento, algumas vezes até mesmo na Igreja, a exortação apostólica *Pastores dabó vobis* reforça a doutrina conciliar que chama a atenção para a radical forma “comunitária” da vida e do ministério sacerdotal, convidando, portanto, os sacerdotes a evitar “vãos solitários”, atitudes de competição ou de antagonismo, que entram em contraste com a verdadeira natureza do sacerdócio (ibid., n. 17). Em seguida, são examinadas as relações do sacerdote com o seu bispo, com os outros presbíteros e com os fiéis leigos.

Para o seu serviço na Igreja particular e na universal, os sacerdotes devem constituir um único presbitério com o seu bispo: quanto mais profunda for a sua comunhão, tanto mais eficaz será a sua obra missionária. Além disso, os sacerdotes se coloquem em relação positiva e promotora com os leigos, “dado que a sua figura e o seu papel na Igreja não substitui, mas antes promove o sacerdócio batismal de todo o povo de Deus, conduzindo-o à sua plena atuação eclesial” (ibid.).

⁸⁰ Fl 2,7.

⁸¹ 2Cor 8,9.

⁸² Ef 5,25-26.

⁸³ Fl 2,8.

Além disso, e em oposição a toda forma de individualismo, inclusive o “paroquialismo” e o “regionalismo”, os sacerdotes deveriam ser profundamente assinalados pela aliança e pelo dinamismo missionário, e deveriam ter o dever de “plasmar a comunidade a eles confiadas como comunidade autenticamente missionária” (ibid., n. 32). A ordenação não prepara os sacerdotes a uma missão limitada e restrita, pelo contrário, prepara-os para uma imensa e universal missão de salvação até aos últimos confins da terra (ibid., n. 18).

Os sacerdotes não podem ser individualistas ou promover esse espírito. Pela natureza mesma do seu ministério, esses deveriam ser penetrados e animados por aquele espírito verdadeiramente católico que lhes habitua a olhar além dos confins da própria paróquia, diocese, nação ou rito para ir ao encontro das necessidades da Igreja inteira, prontos no seu âmago a pregar o Evangelho em toda parte (ibid.; Costa, [1965b], n. 20).

Diante do Sínodo dos Bispos de 1990, João Paulo II afirmou que “a vocação sacerdotal do ano dois mil continuará a ser chamada a viver o único e permanente sacerdócio de Cristo” (João Paulo II, 1992, n. 5). O urgente dever pastoral da nova evangelização o exige. “O presbítero do terceiro milênio será, nesse sentido, o continuador dos padres que, nos precedentes milênios, animaram a vida da Igreja” (ibid.).