

O MINISTÉRIO ECLESIAL À LUZ DA ATUAÇÃO DE JESUS* A PROPÓSITO DO “ANO SACERDOTAL”

**(Ecclesiastical Ministry in the light of Jesus’ praxis
In regard to the “year of the priesthood”)**

*Francisco Taborda SJ ***

RESUMO: O ministério eclesial só pode ser compreendido à luz da prática de Jesus. Ora, Jesus não foi da casta sacerdotal. Quando a Epístola aos Hebreus usa a categoria de sacerdote para iluminar o mistério de Cristo, explicita-a de tal forma que Cristo se manifesta como o fim e a realização de todo o sacerdócio das religiões. A forma como Jesus se apresenta nos Evangelhos evoca a figura do Servo de YHWH, tal como descrita nos quatro cânticos do Deuteroisaiás. A partir daí se deve entender também o ministério eclesial e o poder na Igreja. É o poder-serviço que dá espaço a que cada membro da Igreja se possa realizar na liberdade dos filhos de Deus. A Igreja é o povo sacerdotal. Que os ministros tenham podido vir a ser designados como sacerdotes é resultado de uma evolução que deverá ser esboçada e para a qual se procurará uma explicação. A partir daí se verá em que sentido essa designação pouco feliz pode e deve ser entendida.

PALAVRAS-CHAVE: Prática de Jesus, Sacerdote, Servo de YHWH, Ministério eclesial, Poder.

ABSTRACT: Ecclesiastical ministry can be understood only in the light of the praxis of Jesus. However, Jesus was not of the priestly class. When the Epistle to the Hebrews uses the category of priest to illuminate the mystery of Christ, it expres-

* Este artigo é um texto escrito em vista de um livro em preparação sobre o sacramento da ordem, cujo título provisório é *A Igreja e seus ministros: para uma teologia do ministério ordenado*.

** Departamento de Teologia da FAJE – Belo Horizonte. Artigo submetido a avaliação no dia 23/03/2010 e aprovado para publicação no dia 13/04/2010.

ses that Christ manifests himself as the end and the fulfilment of all priesthood rooted in all religions. The manner in which Jesus presents himself in the Gospels evokes the figure of the Servant of Yahweh, as described in the four songs of the Deutero Isaiah. From this point on one should understand also the ecclesiastical ministry and the power in the Church. It is the power-service concept that makes it possible so that each member of the Church can reach fulfilment in freedom as children of God. The Church is the priestly people. That the ministers have been able to come to be designated as priests is the result of an evolution that will have to be sketched and for which an explanation will be sought. From then on it will be seen in which sense this unhappy designation can and must be understood.

KEY-WORDS: Praxis of Jesus, Priest, Servant of Yahweh, Ecclesiastical Ministry, Power.

Para comemorar os 150 anos do *dies natalis* de São João Maria Vianney, o Cura d'Ars, Bento XVI houve por bem proclamar um "ano sacerdotal" que incentivasse os padres a refletir sobre o ministério que lhes foi confiado em sua ordenação presbiteral. Nada mais justo e necessário, se se tem em vista a admoestação feita a Timóteo na pessoa de Paulo: "Quero exortar-te a reavivar o carisma que Deus te concedeu pela imposição de minhas mãos" (2Tm 1,6)¹.

Entretanto, abstraindo da problemática litúrgica que advém da instauração de "ano disso", "dia daquilo" que força a uma liturgia de ideias, quando o próprio da liturgia é celebrar eventos salvíficos e não ideias, a designação deste "ano" como "sacerdotal" traz consigo outro problema que deverá ser a preocupação central deste artigo.

Tratando-se do sesquicentenário da morte do Cura d'Ars, são certamente os presbíteros, os visados pelo "ano". A designação sacerdotal de presbíteros e bispos, no entanto, por mais espalhada que seja, não é sem problema. Fundamentalmente porque não é de uso bíblico. O Novo Testamento conhece quatro usos para a palavra ἱερεύς (sacerdote, em grego). Ela designa primeiramente os sacerdotes judeus que aparecem nos Evangelhos tramando contra a vida de Jesus². Ela é usada também para os sacerdotes pagãos (cf. At 14,13). Os cristãos recebem o título sacerdotal, seja em seu conjunto (cf. 1Pd 2,5: sacerdócio), seja individualmente (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6). Por fim – e apenas da Epístola aos Hebreus – Jesus é designado sacerdote.

O ministério na Igreja só pode ter como referência a atuação de Jesus. Desde esse ponto de vista causa espécie a designação sacerdotal, pois Jesus

¹ Cf. K. RAHNER, "Priesterweihe-Erneuerung", in ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, 6ª ed., Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1964, 203-209.

² Cf. Mc 1,44; 2,26; 8,31, passim, nos quatro Evangelhos.

não pertencia à casta sacerdotal e, portanto, sua atuação não teve nada a ver com o sacerdócio do Antigo Testamento. Por outro lado, a Carta aos Hebreus o chama de “sacerdote”, obrigando a perguntar em que sentido se entende o sacerdócio nas religiões (mesmo na religião mosaica). Observando que a prática sacerdotal, nesse sentido, não tem nada a ver com a prática de Jesus, cabe perguntar como o autor da Carta aos Hebreus compreende o sacerdócio de Cristo (1.).

Não se designando sacerdote, Jesus qualifica a si próprio como Servo de YHWH, aquele cujo poder se afirma na fraqueza e nesse sentido realiza sua missão (2.). Temos assim a categoria-chave para explicitar a função ministerial no interior da Igreja: o modelo do ministro é o Servo de YHWH vivenciado por Jesus Cristo (3.). Esse povo que se pauta pela atitude do Servo é identificado no Novo Testamento, ele sim, como sacerdotal. A partir daí se poderá buscar resposta sobre como foi possível que uma categoria não usada pelo Novo Testamento para designar o ministério eclesial, viesse, através dos séculos, a se tornar a principal categoria no uso comum.

1. A atuação de Jesus não foi sacerdotal

O primeiro a dizer do ministério de Jesus é que ele não foi um ministério sacerdotal³ nem podia ser, porque Jesus não pertencia à tribo de Levi nem à família de Aarão. Mas isso ainda não explica o direcionamento dado por Jesus a seu ministério. É preciso acrescentar que, no que diz respeito à religião instituída (âmbito em que se localiza o sacerdotal), Jesus não foi dos piedosos (que eram os fariseus e os zelotes, cada qual a seu modo), mas antes um “liberal”⁴. Para entender todo esse contexto é preciso localizar antropológica e culturalmente o que significa “religião”.

1.1 A função dos sacerdotes nas religiões⁵ (inclusive na religião mosaica)

Do ponto de vista de uma fenomenologia das religiões, o que caracteriza a religião é o fato de pertencer ao domínio do sagrado e este, por sua vez, se define em oposição ao profano. O sagrado é a realidade por excelência

³ Cf. J.I. GONZÁLEZ-FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander: Sal Terrae, 1989, 11-27.

⁴ Cf. W. KASPER, “Die Funktion des Priesters in der Kirche”, in ID., *Glaube und Geschichte*, Mainz: Matthias Grünewald, 1970, 371-387; aqui: 375.

⁵ Cf. M. ELIADE, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa: Livros do Brasil, s/d, 19-94; ID., *Tratado de história das religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 2002; J. COLSON, “Os ministérios eclesiásticos e o sagrado”, in *Conc(Br)* (1972/nº 10) 1290-1299.

por estar saturada de ser; em oposição, o não sagrado (profano) é um déficit de realidade. O sagrado é, assim, o âmbito da ordem (do *κόσμος*), do equilíbrio perene, imutável, dentro da vastidão informe, o “caos”, que aterroriza o ser humano, dá insegurança. Entre sagrado e profano não há homogeneidade, mas rupturas, quebras, como não há homogeneidade entre a ordem e o caos. Por isso é possível especificar lugares, momentos do tempo, pessoas que se qualificam como sagradas e se definem em oposição ao profano, tendo a função de transmitir algo de seu excesso de ser à deficiência do profano. O “excesso de ser” provém do fato de esse espaço, tempo ou pessoa ser “lugar” de hierofania (manifestação do sagrado). E assim nesse espaço, tempo ou pessoa se revela “uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente”⁶, o profano. A hierofania revela um ponto fixo, um centro, um momento privilegiado, uma pessoa de referência, em que se revela ou manifesta o sagrado.

O *lugar sagrado* (o templo) é assim uma abertura para o mundo divino da ordem, da paz (entendida como estagnação), em meio a um espaço caótico, onde o ser humano se sabe entregue a forças adversas. O templo é o centro do mundo e daí comunica sua sacralidade ao espaço contíguo, cidade, região. “No fim de contas, é graças ao templo que o mundo é ressanctificado na sua totalidade. Seja qual for o seu grau de impureza, o mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários”⁷.

Também no tocante ao tempo vale o princípio da não homogeneidade, da descontinuidade entre sagrado e profano. O *tempo profano* é o tempo do conflito ou – no outro extremo – o dia a dia monótono, “a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significação religiosa”⁸. Em contraposição, o *tempo sagrado* é o tempo que por sua periodicidade (festas periódicas) tenta alcançar o tempo da divindade, sempre igual, eterno. Por isso especialmente o começo do ciclo anual é tempo sagrado. O sagrado é, portanto, de ordem cósmica, é expressão do desejo humano de estabilidade para si e para seu mundo, estabilidade que o ser humano se sente incapaz de conseguir por suas próprias forças.

O sacerdote pertence também ao mundo do sagrado: é *pessoa sagrada*. “Separado” do profano, ele transmite ao ser humano, através de ritos, algo da estabilidade do sagrado. Por sua ação o sacerdote garante a ordem cósmica com que se confunde também a ordem política. Sua função social é assim francamente conservadora da ordem vigente que se identifica com o sagrado.

⁶ ELIADE, *O sagrado e o profano*, 27.

⁷ *Ibid.*, 55.

⁸ *Ibid.*, 61.

Essa concepção de religião, de lugar, tempo e pessoa sagrada, já é rompida na *tradição mosaica* pela historização das festas religiosas, pela teologia do templo, pela crítica ao culto alheio à prática da justiça.

Assim, se nas religiões o *templo* se destinava a dar abrigo ao deus (ídolo), no Antigo Testamento o templo não contém estátuas; seu centro é a arca, que conserva em seu interior o documento da aliança. Portanto, ele se destina a conservar a memória da intervenção de YHWH na história, conduzindo o povo pelo deserto e fazendo aliança com ele. No período do êxodo, enquanto o povo se dirigia à Terra Prometida, a “tenda da reunião” expressava justamente como Deus acompanhava o povo em sua peregrinação.

Não obstante essa primeira perspectiva, o templo é concebido também como morada de YHWH, embora se saiba que YHWH está em toda a parte (cf. Sl 139,7-12), pois tudo foi feito por ele que não necessita de casa para morar (cf. Is 66,1-2), nem poderia habitar em um lugar circunscrito, pois nem sequer “o céu e os céus dos céus” podem contê-lo (1Rs 8,27). O templo é, então, concebido como habitação do Nome de YHWH (cf. Dt 12,5 passim; 1Rs 8,17.29). Ora, o nome representa a pessoa. Onde está o Nome de Deus, está ele presente (cf. Sl 18,7; 2Sm 22,7). Mas o nome YHWH não é uma designação da essência de Deus, antes expressa sua ação libertadora em favor do povo. E assim se supera de novo a ideia do templo como morada de Deus.

Numa outra perspectiva, o Antigo Testamento diz que a glória (*kabod*) de YHWH enche o templo, como sinal de sua presença (cf. Is 6,1; Sl 63,3). Para expressar a dessacralização do templo devido à infidelidade do povo, Ezequiel descreve com traços surrealistas como a glória de YHWH abandona o templo, profanado pela iniquidade do povo (cf. Ez 11,22-23). Mas, ao lado dessa concepção impregnada pela transcendência de YHWH e por sua ação na história, também se encontram vestígios de uma simbólica cósmica, como nas outras religiões da humanidade (cf. Sl 48,3). Ora, justamente esse fato manifesta como é difícil abandonar a visão tradicional de sagrado e profano, ao mesmo tempo que explica a oposição de alguns setores do povo hebreu a uma “casa” para YHWH⁹.

Outro elemento hierofânico comum às diversas religiões é o *tempo*. Mas também aqui a religião mosaica inova. O tempo não é o eterno retorno do mesmo, como na Grécia, senão que tem um princípio e um fim e no interregno, que é o tempo histórico, intervém YHWH. Assim, embora se conservem as celebrações cíclicas anuais, elas recebem uma releitura radicalmente diversa: as festas da natureza se tornam festa das intervenções

⁹ Cf. M. OTTOSSON, “*hêkal*”, in *ThWAT* II (1977), 408-415 (aqui: 412-415). R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo: Paulus / Editora Teológica, 2003, 364-369.

históricas de Deus em favor de seu povo¹⁰. A Páscoa deixa de ser a festa da primavera em que pastores nômades procuravam, através da imolação de um cordeiro, assegurar da divindade a fecundidade do rebanho e boas pastagens, para tornar-se a comemoração da saída do Egito. Se a Páscoa era, em sua origem, uma festa pastoril, a festa das semanas era agrícola, a celebração do fim da ceifa. Também ela recebe um sentido histórico-salvífico, para se tornar a festa da aliança e, mais tarde, a comemoração da entrega da Lei no monte Sinai. A festa dos tabernáculos passa de festa da vindima, quando cabanas eram erguidas nas vinhas e pomares, a celebração do tempo de peregrinação do povo de Deus pelo deserto, quando o povo habitava em tendas.

Nessa perspectiva de historização se põe a crítica profética aos sacrifícios como *culto alheio à vida e à prática da justiça*¹¹. Aos profetas faz eco o ensinamento dos sábios¹². O que importa a YHWH não é o rito, mas a vida da viúva, do órfão, do oprimido¹³.

Essa reviravolta pertence à própria dinâmica da revelação mosaica. Nem por isso o judaísmo está imune à tentação da volta à dicotomia sagrado-profano e cai nela pela força mesma das instituições. Principalmente no tocante à casta sacerdotal, a religião mosaica está imersa no universo do sagrado. Não só. Após o exílio o sacerdócio cresce em importância, ocupando o vácuo deixado pelo poder político. A inexistência da instituição régia no pós-exílio acabou fazendo com que os sacerdotes acumulassem o poder religioso e o político¹⁴.

No tempo de Jesus, sob os procuradores romanos, o sumo sacerdote era a mais alta autoridade judaica. Presidia o sinédrio que os romanos reconheciam, dentro de certos limites, como autoridade “civil” para o povo judeu. Dentre as famílias sacerdotais havia luta pelo poder, desde que, em 37 a. C., Herodes eliminou os asmoneus e passou a nomear os sumos sacerdotes a seu bel-prazer, de qualquer família sacerdotal. Essa prática foi continuada pelos romanos. Assim o poder do sumo sacerdote estava baseado na força, nos conchavos políticos, na intriga, no dinheiro. O sacerdócio era, na época, uma força opressora, aliada aos romanos. Eram geralmente saduceus, liberais com costumes gregos, conservadores em relação ao estatuto político-religioso da Palestina. Conservar essa “ordem sagrada” lhes era altamente conveniente¹⁵.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 521-538.

¹¹ Cf. Is 1,10-17; Jr 6,20; 7,21-23; Os 6,6; 8,13; Am 5,21-27; Mq 6,6-8.

¹² Cf. Pr 15,8; 21,3.27; Sl 40,7-8; 50,8-15; 51,18-19.

¹³ Cf. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, 492-494.

¹⁴ Sobretudo no tempo dos Macabeus: 1Mc 13,41-42.

¹⁵ Sobre as vicissitudes do sumo sacerdócio desde a época selêucida e especialmente a partir de 37 a. C., sob a dominação de Herodes, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, 2ª ed., São Paulo: Paulinas, 1986, 254-271.

1.2 A desabsolutização operada por Jesus

Se a ordem sagrada é absolutização da ordem vigente (cósmico-político-religiosa) identificada com a ordem divina, nada mais natural que tenha sido posta em xeque pela atuação de Jesus. Sua práxis, expressa na pregação e presentificação do Reino, relativizava tudo que não fosse o Pai, e, por isso, era *blasfêmia* aos olhos dos fariseus, chefes do povo e sacerdotes. Ao mesmo tempo a práxis de Jesus pôde ser apresentada aos romanos como *subversão* (as duas causas históricas da morte de Jesus) ¹⁶.

No momento em que Deus era posto no centro, um Deus que é *Abba*, Pai, amor, o ser humano se torna “senhor do sábado”, isto é, está acima da instituição, acima da ordem vigente¹⁷. O sagrado é o ser humano. Mas este é histórico, mutável. Significa que não há ordem cósmico-político-religiosa a ser conservada, mas há uma ordem a ser sempre de novo criada, segundo as necessidades humanas. Não há ordem absoluta: o único absoluto é o Pai que aceita e ama o ser humano *histórico*. Só a justiça, o amor, a fraternidade, que assumem em cada época concretizações históricas próprias, é que valem absolutamente. Ao ser humano é devolvido seu “poder”, sua *ἐξουσία* que nada mais é que sua liberdade: a liberdade do conjunto dos humanos e a liberdade de cada um dentro do conjunto.

Jesus não realiza essa revolução do “religioso” posicionando-se contra os sacerdotes, mas de outras formas. De fato, talvez só se possam indicar duas reações antissacerdotais de Jesus. A primeira é a caricatura (realista) do sacerdote e do levita na parábola do samaritano (cf. Lc 10,25-37). Sem dúvida, o que determinou a atitude de ambos perante o homem ferido, foi sua função no templo. Se tivessem tocado um cadáver ou certas feridas, teriam tido que purificar-se antes de realizar o culto divino (cf. Lv 22,4-7), o que acarretava inconvenientes. A segunda é a expulsão dos vendilhões do templo (cf. Mc 11,15-17 //s). Esse comércio era um alto negócio para as famílias sacerdotais. Qualquer reação contra ele, atingia em cheio o poder da casta sacerdotal. Conforme a tradição evangélica, Jesus assumiu esse risco.

De resto, talvez Jesus não tenha também se posicionado muito quanto aos sacerdotes, porque vivia na Galileia fora do raio de ação dos mesmos. Só ao ir a Jerusalém entrou no seu domínio de poder. Ora, se se acredita nos Sinóticos e se admite uma única ida de Jesus a Jerusalém durante sua

¹⁶ Cf. F. TABORDA, *Nas fontes da vida cristã. Uma teologia do batismo-crisma*, São Paulo: Loyola, 2001, 93-96.

¹⁷ Cf. Mc 2,28. “Filho do Homem” pode ser entendido como um semitismo para “ser humano” simplesmente (*ἄνθρωπος*). Cf. C. COLPE, “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”, in *ThWNT* 8 (1969), 403-481 (aqui: 404-408). Colpe o rejeita para Mc 2,28, mas nisso vai contra o consenso que confessa existir (cf. *ibid.*, 455).

vida pública e, além disso, se aceita que esta tenha durado apenas dez meses, é significativo que bastou Jesus entrar no domínio de poder dos sacerdotes para ser posto à morte.

Outra razão para conhecermos poucas reações de Jesus ao sacerdócio do templo seria a redação dos Evangelhos. Dentre os Sinópticos, Mateus e Lucas são posteriores à destruição do templo; Marcos a antecede de pouco tempo. Consequentemente foram escritos em uma época em que o poder sacerdotal entrara em declínio. Além disso, dirigindo-se os Evangelhos a judeus da diáspora ou a pagãos convertidos, não havia interesse numa polémica com os sacerdotes, cujo âmbito de influência se reduzia a Jerusalém.

Seja como for, Jesus foi, em todo o caso, extremamente crítico e mesmo provocante com relação ao tempo sagrado (sábado), às purificações rituais, à pureza ritual e ao templo.

Com relação ao *sábado*, basta lembrar as provocações aos fariseus através das curas em sábado¹⁸. Com relação às *purificações rituais*, recorde-se Mc 7: os discípulos comiam sem lavar as mãos, sinal de que Jesus não fazia caso disso (cf. v. 19 com seu realismo cru). Com relação à *pureza legal*, Jesus a desprezava, tocando leprosos (cf. Mc 1,41), comendo com publicanos e pecadores, impuros do ponto de vista cultural, desclassificados sociais (cf. Lc 15,2). Com relação ao *templo*, a frase que aparece no processo de Jesus sobre a destruição do templo (cf. Mc 14,58), é considerada genuína, pelo menos em linhas gerais, pela maioria dos estudiosos.

Jesus relativiza, pois, o mundo do sagrado e com isso reafirma que o único absoluto é o Deus que ama o ser humano, o Deus do Reino. Esses dados explicam por que, havendo entre os judeus a expectativa de um Messias sacerdotal (cf. Qumran e Testamento dos Doze Patriarcas), Jesus não tenha suscitado essa esperança. Perguntam se ele é João Batista, Elias, Jeremias ou algum dos profetas (cf. Mt 16,14), se é o Messias (cf. Jo 7,26-27) ou o Profeta (cf. Jo 6,14), mas nunca se menciona que alguém tivesse suspetado ser ele o Grande Sacerdote esperado¹⁹. Na interpretação teológica cristã, nenhum escrito do cânon bíblico, fora a Epístola aos Hebreus, afirma que Jesus é sacerdote. Esta o faz “implodindo” o conceito clássico de sacerdote. A morte de Jesus aparece, sim, na perspectiva sacrificial e Paulo usa mesmo o vocabulário cultural do templo (cf. a expressão “propiciatório” em Rm 3,25, tomada de Ex 25,17), mas Jesus aparece aí como vítima e não como sacerdote²⁰.

¹⁸ Cf., por exemplo, Mc 3,1-5; Lc 13,10-17. Em ambos os casos, a cura no sábado é iniciativa de Jesus e clara provocação aos fariseus.

¹⁹ Cf. J.M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, 2ª ed., Salamanca: Sígueme, 1981, 60-61.

²⁰ Cf. J.M.R. TILLARD, “La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien”, in *NRTh* 95 (1973) 481-514 (aqui: 488-489).

1.3 Cristo, fim e realização do sacerdócio ²¹

A Epístola aos Hebreus é o *único* escrito canônico que apresenta a Cristo como sacerdote. Nem por isso contradiz a prática de Jesus. Pelo contrário, pois a tese de seu autor é que o sacerdócio de Cristo não é ritual, mas histórico, vivencial, existencial. Por isso é o livro do Novo Testamento que, depois dos Evangelhos, mais valoriza a história de Jesus. Ele nos salva assumindo a história humana e, assim, impelindo-nos a tomar a sério nossa própria existência histórica, onde se realiza a salvação.

O autor da Carta aos Hebreus não desenvolve uma cristologia por amor a especulações, mas para levar a comunidade a um compromisso face à situação por que passa. Ela é antes de tudo uma parênese, uma “palavra de exortação” à comunidade (Hb 13,22: λόγος τῆς παρακλήσεως). Sua parênese está dirigida a uma comunidade da segunda geração cristã (cf. Hb 2,3) que já havia perdido seu primeiro ardor (cf. Hb 10,32) e sentia cansaço, desânimo e medo (cf. Hb 12,3-4) face às dificuldades do caminho. Haviam se tornado lentos para compreender o que lhes acontecia, ao serem rejeitados e perseguidos (Hb 6,12 e 5,11). Sua tentação era fugir do mundo, não mais enfrentar as dificuldades e perseguições (cf. Hb 10,33). A comunidade estava numa crise de perseverança (cf. Hb 10,36; 3,14). Alguns tinham abandonado as assembleias (cf. Hb 10,25) e até mesmo a fé (cf. Hb 6,4-6; 10,28-31). E, no entanto, tinha sido uma comunidade valente que suportou um “combate pesado e doloroso” (Hb 10,32), injúrias, perseguições, espoliação dos bens (cf. Hb 10,33-35). Alguns de seus membros haviam estado na prisão (cf. Hb 13,3). Experimentara também o perigo de desvio doutrinário (cf. Hb 13,9).

²¹ CASTILLO, *Símbolos de libertad*, 70-77, 246-247; M. DÍAZ MATEOS, “Jesucristo ayer, hoy y siempre”, in *Páginas 17* (1992/nº 117) 58-71; A.L.P. ANDRADE, *Sombra e realidade. Um estudo de Hb 10 à luz da “perfeição” de Cristo* (dissertação de mestrado), Belo Horizonte: ISI/CES, 2003. – Ver os diversos comentários sobre a Carta aos Hebreus: D.J. HARRINGTON, *The Letter to the Hebrews*, Collegeville: Liturgical Press, 2005; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh: T&T Clark, 2005; C.R. KOESTER, *Hebrews*, New York: Doubleday, 2001; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990; C.-P. MARZ, *Hebräerbrief*, 2ª ed., Würzburg: Echter, 1990; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, 2ª ed., Garden City: Doubleday, 1981; F.J. SCHIERSE, *Der Brief an die Hebräer*, Düsseldorf: Patmos, 1968; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 12ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966; G. FRIEDRICH, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. Die katholischen Briefe. Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, 2ª ed., Regensburg: Friedrich Pustet, 1966; J. JEREMIAS / H. STRATHMANN, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, 8ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963; J.F. McCONNELL, *The Epistle to the Hebrews*, Collegeville: Liturgical Press, 1960. Além disso: B. LINDARS, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, New York: Cambridge University Press, 1991; A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hebreux*, 2ª ed., [S. l.]: Desclée de Brouwer, 1976; ID., *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, São Paulo: Paulinas, 1984; ID., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1984.

Em outras palavras: foi uma comunidade provada a partir de fora e a partir de dentro, mas permanecera firme, servindo os “santos” (cf. Hb 6,10), aceitando com alegria o sofrimento (cf. Hb 10,34). Não é, pois, de fundação recente (cf. Hb 5,12). Por isso, o autor recorda os que lhe trouxeram o Evangelho (cf. Hb 2,3) e já morreram (cf. Hb 13,7). No entanto, embora já devesse ser uma comunidade madura, está sucumbindo ao desânimo (cf. Hb 5,8.11).

Diante disso, busca uma volta ao passado, ao judaísmo. Tem saudade do esplendor do culto antigo de que, enquanto o Templo existiu, podia participar, mesmo estando na diáspora (no caso, com suas esmolas ou por ocasião de peregrinações). Mas o esplendor do culto do templo não se encontrava na simplicidade da liturgia cristã. Em resposta a essa situação, o autor da Carta aos Hebreus lhes dirige essa “palavra de exortação” (Hb 13,22). Trata-se, pois, não de uma carta, mas de uma homilia que procura fazer com que a comunidade volte o olhar para Cristo, apresentado aqui como o “sumo sacerdote... que se sentou à direita do trono da majestade nos céus” (Hb 8,1: “o tema capital de nossa exposição”). Para mostrar Jesus como sumo sacerdote, ele que não era de linhagem sacerdotal e sofrera a oposição cerrada dos sumos sacerdotes e, morrendo na cruz, estava definitivamente fora da esfera sagrada, o autor faz uma crítica implacável ao culto antigo, baseado em ritos (cf. secção central da carta: 8,1-9,28). O culto prescrito pela Lei é “esboço e sombra” (Hb 8,5), é vazio e inútil, não leva a Deus. Por sua ineficácia é necessário repetir constantemente os mesmos ritos (cf. Hb 10,1; também v. 11).

O autor convida a comunidade a autocompreender-se como povo de Deus a caminho, “sem cidade permanente” (Hb 13,14), que se mantém “firme até o fim” na confiança inicial (Hb 3,14). Para tanto, põe como exemplo os que os precederam na fé e na fidelidade a Deus (cf. Hb 11), essa verdadeira “nuvem de testemunhas” (Hb 12,1) que é preciso ter ante os olhos para adquirir novo ânimo.

Mas, se Abraão peregrinou “sem saber para onde ia” (Hb 11,8), a comunidade cristã sabe para onde vai, porque Cristo lhe abriu “um caminho novo e vivo” (Hb 10,20), por onde pode e deve seguir. Ele, Cristo, é pioneiro (ἀρχηγός, autor: Hb 2,10; 12,2), precursor (πρόδρομος: 6,20) e consumidor (τελειωτής: Hb 12,2) da caminhada de fé: como pioneiro dá início, como precursor corre à frente, como consumidor a realiza e leva a cabo. Agora se trata, pois, de voltar os olhos ao caminho percorrido por Jesus “nos dias de sua vida terrestre” (Hb 5,7) e que o levou ao santuário celestial.

Para descrever o caminho de Jesus, o autor da Epístola aos Hebreus lança mão de vocabulário cultural, ritual e sacerdotal, mas o transforma intrinsecamente, aplicando-o à realidade profana da existência histórica de Jesus.

Ao contrário do sacerdócio do Antigo Testamento, o de Cristo não se radica no âmbito ritual, mas no histórico. Jesus vem a ser sacerdote não por sua separação dos demais, como a casta sacerdotal (cf. a dicotomia sagrado - profano), mas, ao contrário, fazendo-se semelhante aos que sofrem (cf. Hb 2,17-18). Só pode ajudar a quem sofre aquele que participa de seu sofrimento. Por isso Cristo foi capaz de ajudar a humanidade e não o pôde o sacerdócio aarônico. O culto de Jesus a Deus se realizou fora do templo, fora mesmo da Cidade Santa, na existência profana. Assim o autor constantemente se refere ao culto levítico para distanciar-se dele e mostrá-lo superado pelo culto histórico realizado por Jesus, “uma vez por todas” (ἅπαξ: Hb 9,26), pois a história, ao contrário do culto ritual, não se repete.

Se Jesus é agora o Sumo Sacerdote que “vive para sempre para interceder” por nós (Hb 7,25), é porque, por solidariedade com os irmãos (cf. Hb 2,11.14), se dispôs a fazer a vontade do Pai (cf. Hb 10,5-7), tornando-se semelhante a nós em tudo (cf. Hb 2,17), menos no pecado (cf. Hb 4,15). O Jesus Cristo presente na comunidade como Sumo Sacerdote, reinando glorioso à direita do Pai, é o mesmo que em sua vida mortal suplicava ao Pai com clamores e lágrimas que o salvasse da morte (cf. Hb 5,7). A condição de seu culto eterno ao Pai – e consequentemente de sua função sacerdotal – foi sua participação responsável na história humana, pela qual, “embora fosse Filho, aprendeu, contudo, a obediência *pelo sofrimento*” (Hb 5,8). Isto é: aprendeu a escutar a Palavra de Deus (pois tal significa etimologicamente “ob-ediência”, “ob-audire”, “*hyp+akoé*”) nas vicissitudes de sua vida. O sacerdócio de Cristo não é ritual, mas histórico. É sua práxis de entrega ao Pai e aos irmãos e irmãs.

O culto histórico ao Pai culmina na morte de cruz que não foi um evento transcendente nem mesmo ritual, e sim um acontecimento histórico, com todos os horrores das torturas a que são submetidas pessoas desprezadas como malfetores. Não há distância entre sacerdote e vítima, como no culto ritual. Cristo ofereceu-se a si mesmo (cf. Hb 9,14.25) em sua morte que, por ser um ato *histórico* (não ritual), é absolutamente irrepitível, acontece de uma vez para sempre (cf. Hb 9,12 e 26). Assim, não há necessidade nem possibilidade de outros sacrifícios. O autor da Epístola aos Hebreus recorda que Jesus morreu como um impuro, “do lado de fora da porta” (Hb 13,12), e sua morte significou vergonha, ignomínia (cf. Hb 12,2). Não há, pois, separação entre sagrado e profano.

O cristão, se quer ser fiel a sua fé, não pode considerar a glória de Cristo como um dado metafísico que não diz respeito à história, mas como resultado de uma história muito concreta de solidariedade com os impuros: “Corramos com perseverança para o certame que nos é proposto, com os olhos fixos naquele que é o autor e realizador da fé, Jesus, que, em vez da alegria que lhe foi proposta, suportou a cruz, desprezando a vergonha, e se assentou à direita do trono de Deus” (Hb 12,2).

Condição da profissão de fé em Jesus Cristo hoje (o Senhor presente em sua comunidade) é o seguimento do Jesus ontem, o Jesus de Nazaré dos Evangelhos, cercado de pobres, enfermos, marginalizados, que por afirmar que essa solidariedade era a vontade do Pai foi condenado à morte e executado “do lado de fora da porta” (Hb 13,12), um a mais entre os “crucificados pela injustiça”²² de todos os tempos.

Salvamo-nos pelo seguimento do “autor e realizador da fé”, a exemplo da “nuvem de testemunhas” (Hb 12,2; cf. Hb 12,1 e cap. 11). Por isso acrescenta o autor da carta: “Não vos deixeis enganar por doutrinas ecléticas e estranhas” ou prescrições alimentares (Hb 13,9; cf. v. 10); pelo contrário, “saíamos ao seu encontro [de Jesus] fora do acampamento, carregando a sua humilhação” (Hb 13,13), na solidariedade com os últimos, os pobres, os marginalizados. Este seguimento histórico é o “sacrifício de louvor”: “Não vos esqueçais da beneficência e da comunhão, porque são estes os sacrifícios que agradam a Deus” (Hb 13,16).

Com isso Cristo é sacerdote, sendo antissacerdote, a negação dialética do sacerdócio ritual. Ou dito em outros termos: Cristo é o *fim* do sacerdócio e da religião, como o é da Lei (cf. Rm 10,4). Fim significa ao mesmo tempo “término”, desaparecimento do fenômeno em questão, e “culminação”, “meta”, aquilo a que tende o fenômeno em questão²³. Cristo é fim e realização de todo sacerdócio. De fato, na medida em que Deus é o único absoluto, não há mais necessidade de quem garanta uma ordem “x”, preestabelecida, pois a ordem é relativa, contingente, tarefa histórica do ser humano, entregue à criatividade humana. O sacerdócio perdeu sua função conservadora. Cristo é o *fim* do sacerdócio. Mas, na medida em que essa ordem relativa, histórica, é tarefa do ser humano, tarefa a que ele é chamado por Deus, Cristo é a *realização* do sacerdócio, enquanto medeia entre Deus e a humanidade, indicando ao ser humano que a ordem querida por Deus é que o ser humano viva e livremente assuma seu destino. Desta forma abole o sacerdócio, porque *faz desaparecer a diferença sagrado - profano*. Por um lado, poderia dizer-se: tudo é sagrado, pois tudo nos leva a Deus; por outro, vale: tudo é profano, está imerso na contingência da história humana.

O que foi dito em termos de manutenção da ordem sagrada, poderia também ser dito em termos de *imediatidade do Espírito*. O sacerdote, nas religiões da humanidade, é mediador, pontífice (aquele que constrói pontes), tem a função de mediar entre Deus e a humanidade e vice-versa. Ora,

²² Expressão usada originalmente pelo Documento de Puebla (texto provisório n° 585), para designar as vítimas de injustiça em nosso Continente, e depois abandonada na versão oficial, aprovada por Roma (cf. *Puebla* 743). O texto provisório foi editado pelas Ed. Paulinas, 1979.

²³ Cf. L.-M. CHAUVET, “La dimension sacrificielle de l’eucharistie”, in *MD* 123 (1975) 47-78 (aqui: 66).

a distância entre Deus e a humanidade foi abolida em Cristo. Primeiramente, porque como homem e Deus (cf. *DH* 301-302) une definitiva e escatologicamente os dois polos entre os quais os sacerdotes deviam fazer a mediação. Ele é, em sua pessoa, o mediador único e perene (cf. 1Tm 2,5). Mas, além disso, tendo-nos dado o Espírito Santo, pelo qual o ser humano pode viver na imediatidade com Deus, dispensa ulteriores sacerdotes. Pelo Espírito temos constantemente acesso ao Pai (cf. Hb 4,16), clamamos *Abba* (cf. Gl 4,6; Rm 8,15), somos ensinados por Deus²⁴. Nossa imediatidade a Deus no Espírito torna o sacerdócio dispensável (fim do sacerdócio) e Cristo é assim o único sacerdote (realização do sacerdócio), pois nos possibilitou, de uma vez para sempre, o acesso constante e definitivo a Deus. Mas, por outro lado, tal acesso só existe no Espírito de Cristo (e não pela natureza humana). Assim a atividade missionária da Igreja (como todo), como Corpo de Cristo, continuadora de sua missão (cf. Jo 20,21), pode ser chamada sacerdotal e a Igreja é o povo sacerdotal (mas com relação aos outros, pois dentro dela não há sacerdotes, todos gozam de imediatidade). Destarte, a Igreja é, em Cristo, realização e fim do sacerdócio.

Nessa dialética de fim e realização se mostra que a designação de “sacerdote” no cristianismo é ambígua. É melhor evitá-la, especialmente em relação aos ministros. De fato, na Igreja não há lugar para sacerdotes, pois todos são imediatos a Deus e nesse sentido Cristo é o único sacerdote. Por outro lado, como na ordem natural ninguém é autor de seu próprio nascimento, tampouco na ordem da salvação alguém se pode batizar a si mesmo, dar-se a si mesmo um novo nascimento. É tarefa para os ministros que estão a serviço da unidade da Igreja, pois é lógico que quem preside a Igreja como comunhão de salvação, presida também a celebração dos sacramentos da salvação. Como comunidade salvífica a Igreja pode ser designada povo sacerdotal; os ministros, por sua função em favor da unidade, podem também ser – e de fato foram – chamados sacerdotes²⁵. Mas a designação é altamente ambígua.

2. A práxis de Jesus, práxis do Servo de YHWH

Se a práxis de Jesus não pode ser qualificada simplesmente de sacerdotal no sentido das religiões, surge a questão de como qualificá-la. Quando Jesus fala do poder, opõe-no ao serviço que deve caracterizar quem quiser ser grande entre seus discípulos. O exemplo é o próprio Filho do Homem que “não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate

²⁴ Cf. Jo 6,45; 1Jo 2,27; 1Cor 2,13; 1Cor 14,24s.

²⁵ Cf. H. LEGRAND, “Sacerdócio”, in *DCrTh(Br)*, 1567-1574 (aqui: 1572). Cf. mais adiante, 3.4.

por muitos” (Mc 10,45). O serviço, oposto ao poder, é relacionado com a missão do Servo de YHWH (cf. Is 53,10ss). A práxis do Servo de YHWH é uma equação nova e inesperada para a questão do poder.

2.1 A questão do poder ²⁶

O abuso do poder, com que convivemos dia-a-dia, tornou o poder um tema tabu. A cada novo escândalo na área política parece confirmar-se: “O poder corrompe”. Assim passa despercebido que o poder não é privilégio de alguns; poder é simplesmente próprio do ser humano. Poder não é sinônimo de dominação. “Poder” é o verbo que expressa liberdade: “Então não posso fazer isso? *Posso*. Sou livre”²⁷. De fato, ter poder no sentido próprio é ser livre perante as coisas e as pessoas. A narração sacerdotal da criação apresenta Deus criando o ser humano a sua imagem e semelhança. Nessa condição cabe ao ser humano “dominar”, isto é, ser livre diante da criação e ter poder sobre o mundo.

Mas o ser humano a quem compete dominar não é o indivíduo isolado (o que só ocasionaria conflitos de poder e de liberdade), mas o coletivo humano. Numa reflexão mais ampla sobre o texto bíblico – sem entrar na discussão sobre a intenção do hagiógrafo – pode-se julgar sugestivo que, no relato sacerdotal (P), Deus, ao criar o ser humano, se refira a ele no singular e dirija à coletividade (plural) a ordem de dominação do mundo: “Façamos o *homem* (no singular)... Que *eles* dominem (no plural)...” (cf. Gn 1,27s). Deus chama a “dominar” o ser humano concreto, isto é, tanto enquanto coletivo que vive seu devir comum como enquanto pessoa humana individual que vive seu próprio destino dentro do coletivo humano. A realização humana se dá na medida em que o poder se exerce de tal maneira que *cada ser humano* (indivíduo) é a razão e a fonte última de suas decisões num *todo humano* (coletivo) que é igualmente origem de suas decisões. Para expressá-lo com Hannah Arendt:

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence

²⁶ Para o que se segue sobre o poder e o Servo de YHWH, cf. M.-A. SANTANER, *Homem e poder. Igreja e ministério*, São Paulo: Loyola, 1986, especialmente 19-45. Cf. também K. GABRIEL, “Exercício do poder na Igreja de hoje à luz das teorias de poder das ciências sociais: M. Weber, M. Foucault e H. Arendt”, in *Conc(Br)* n° 217 (1988) 37[309]-46[318]; R.M. PERISSINOTO, “Hannah Arendt, poder e a crítica da «tradição»”, in *Lua Nova* n° 61 (2004) 115-138; aqui: 119s, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000100007&lng=pt&nrm=iso (acesso 13 mar. 2010).

²⁷ Essa espécie de etimologia da palavra “poder” pode ser confirmada pela observação de H. Arendt, segundo a qual “poder” tem a ver com potencialidade, tanto no grego como no latim e nas línguas modernas. Entre estas ela cita especificamente o alemão *Macht* que, embora aparentemente pareça vir de *machen* (fazer), na realidade vem de *mögen* e *möglich* (possível). Cf. H. ARENDT, *A condição humana*, 6ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, 212.

a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo se conserva unido²⁸.

Enquanto o poder é do coletivo, ele não pertence ao indivíduo; mas o coletivo só tem poder na medida em que se constitui pelo consenso dos indivíduos. E aí o indivíduo exerce seu poder²⁹. O “lugar” do poder é a decisão dos indivíduos de agregar-se e agir em comum, buscando consenso, de forma que o poder de cada um se conjugue no poder do coletivo.

O ser humano não está feito; faz-se na decisão sobre si. Por isso, a questão do poder é a questão mesma do ser humano. E a solução está em que o poder seja exercido simultaneamente pela totalidade humana e por cada um dos membros da totalidade. A esfera pública é o espaço da liberdade. Não cabe, pois, dizer que a liberdade de um acaba onde começa a liberdade do outro. As liberdades são simultâneas e consistem exatamente no respeito mútuo, e mais que no respeito, em ir ao encontro da liberdade do outro³⁰ para que se estabeleça consenso. A partir dessa concepção de liberdade a existência de outras pessoas não é limitação, mas condição do “poder”, pois a pluralidade pertence à condição humana³¹.

Entre a liberdade (e, portanto, o exercício do poder) do coletivo e a de cada ser humano há uma dialética peculiar. O ser humano só se realiza, se o coletivo humano a que pertence também se realiza. Mas, por sua vez, o sentido do coletivo humano é possibilitar a realização de cada ser humano. No concreto acontece, porém, que o indivíduo tenta esquivar-se ao poder do coletivo, e o coletivo tenta ignorar o poder do indivíduo.

O açambarcamento do poder por uma pessoa ou por um grupo que se arroga representar a coletividade, nunca é algo pacífico. Sempre é necessário justificar-se; não só quando o poder é assumido por um golpe de força. Até mesmo o regime democrático precisa justificar-se e o faz pela ficção jurídica de que a vontade geral (maioria de votos) é a vontade de todos. O único poder capaz de se autojustificar é o poder gerado na fraqueza.

²⁸ H. ARENDT, *Sobre a violência*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, 36. Cf. ID., *A condição humana*, 212.

²⁹ “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões”. ARENDT, *A condição humana*, 213.

³⁰ Cf. H. KRINGS, “Freiheit”, in *HPhG* II, 493-510; ID., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg / München: Karl Alber, 1980; F. TABORDA, *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, São Paulo: Loyola, 1984, 27-32; ID., *Nas fontes da vida cristã*, 101-104.

³¹ “Sua única limitação [limitação do poder] é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade”. ARENDT, *A condição humana*, 213. Parece haver certa incoerência nesta afirmação, pois, se a pluralidade é essencial ao poder, então a existência do outro não é limitação, mas condição de possibilidade.

2.2 A missão do Servo de YHWH: poder pela fraqueza ³²

O Antigo Testamento justificava sacralmente o poder dos reis: Davi e seus descendentes são servos de YHWH. Mas a experiência do povo, a opressão a que era submetido e que, pela política internacional dos reis, acabou por tornar-se opressão externa, levou à esperança de uma inversão da expressão. Não é mais o título de servo que justifica os reis; espera-se um Servo que justificará a multidão (cf. Is 53,11). Os reis aproveitavam o título de servo para exercerem o poder sobre os outros e reduzirem-nos ao não poder. Deus chama de Servo alguém que foi reduzido ao estado de não poder, para que todo ser humano chegasse ao exercício do poder. O Servo de YHWH renuncia ao poder, porque reconhece que só chegará ao poder, se todos tiverem acesso ao poder. O Servo sabe que só pode realizar-se humanamente junto com os outros e, com seu aniquilamento, está contribuindo a que todos os humanos se possam realizar.

Nesses dois discursos – do rei que é servidor do povo e do Servo de YHWH – há em comum a palavra “servo”, mas sua lógica é completamente diferente. O primeiro tem por lógica o próprio eu; o segundo segue a lógica da fé na força de Deus (cf. Is 53,1). Aqui se vê onde está o ponto crucial no exercício do poder: se contribui ou não para fazer com que todo ser humano viva (com todas as gamas contidas na palavra “viver”).

Na história da exegese, a figura do Servo de YHWH do Deuteroisaias tem sido interpretada tanto individual como coletivamente³³. Poderia conside-

³² Cf. SANTANER, *Homem e poder*, 32-45; C. MESTERS, *A missão do povo que sofre: os cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías*, Petrópolis / Angra do Reis: Vozes / CEBI, 1981.

³³ As posições exegéticas sobre a figura do Servo de YHWH, no Deuteroisaias, são infindas. Aqui não se trata, evidentemente, de resolver o enigma exegético, mas de apresentar uma reflexão de fé, a partir dessa figura, tal como transparece dos quatro poemas identificados como tais: Is 42,1-4 (ou 1-7); 49,1-6 (ou 1-9a); 50,4-11; 52,13-53,12. Além das obras citadas da nota anterior que inspiraram as linhas acima, vejam-se alguns comentários, com orientações diversificadas: L. ALONSO SCHÖKEL / J.L. SICRE DÍAZ, *Profetas: Isaías. Jeremias*, São Paulo: Paulinas, 1988, 276-279 (*status quaestionis*), 294-296 (1º poema), 322-325 (2º poema), 329-330 (3º poema), 338-345 (4º poema); J.S. CROATTO, *Isaías: A palavra profética e sua releitura hermenêutica*, Vol. II: 40-55. *A libertação é possível*, Petrópolis: Vozes, 1998, 65-74 (1º poema), 201-207 (2º poema), 229-234 (3º poema), 268-287 (4º poema): Croatto identifica o servo como o Israel do exílio ou um grupo dentre os exilados; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday, 2002, 76-81, 84-87, 118-120, 207-212 (1º poema), 297-302 (2º poema), 317-323 (3º poema), 344-357 (4º poema): Blenkinsopp distingue o 1º poema, em que o servo seria Ciro, dos demais, onde o servo deve ser identificado com o profeta; J. GOLDINGAY / D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, London / New York: T&T Clark International, 2006, vol. I, 208-232; vol. II, 154-179, 207-219, 273-336: Trata-se de uma análise minuciosa do texto do Deuteroisaias no contexto do livro, não considerando os poemas do Servo de YHWH como algo independente; J. RIDDERBOS, *Isaías: introdução e comentário*, 2ª ed.,

rar-se que essa ambiguidade não é um acaso, mas expressa justamente o caminho de solução para a questão do poder, quando o poder se torna problema. O poder existe tanto em indivíduos como em grupos humanos. Em ambos o poder é devidamente usado, quando ninguém reduz ninguém ao não poder, nem os membros do povo, nem o povo enquanto tal, nem as outras nações, nem o concerto das nações. A missão do Servo de YHWH é pôr fim à opressão e destarte contribuir para o progresso humano rumo à realização, e o faz confiando que todos, mesmo os mais fracos e desprezíveis, têm poder. É o primeiro aspecto que se poderia destacar na práxis do Servo: “Ele não clamará, não levantará a voz, não fará ouvir a sua voz nas ruas; não quebrará a cana esmagada, não apagará a mecha que ainda fumega” (Is 42,2-3; cf. Mt 12,19-20). O Servo reconhece e valoriza aquele resquício de poder que há na mecha que ainda fumega e no caniço rachado. Se a mecha ainda fumega, é possível tirar-se fogo dela; a cana rachada, embora aparentemente inútil, tem também sua serventia. O Servo as valoriza, não se substitui ao resquício de poder ainda existente e, por isso, não levanta a voz.

O segundo aspecto a ser sublinhado na práxis do Servo de YHWH é que ele se entrega à morte para justificar a multidão e estabelecer o direito e a justiça. O Servo não se impõe aos outros; pelo contrário, sofre, despoja-se de seu direito a “dominar” que, como a todos os humanos, lhe é próprio, a fim de que os demais também possam “dominar”. Essa experiência de contradição e esmagamento só é possível na fé no poder de Deus que “ressuscita os mortos” (cf. Rm 4,17). Mas também só ela possibilita o correto exercício do poder.

A ação do Servo, vista em sua exterioridade, é um sacrifício de expiação no sofrimento e na morte (cf. Is 53,10), mas a atitude interior do Servo, aceitando carregar as faltas da multidão, é intercessão pelos pecadores (cf. v. 12). Por isso, o Targum atribui ao Servo o papel de sumo sacerdote em sua função de intercessor³⁴. E, com isso, se ressalta outra dimensão da práxis do Servo: ser intercessor diante de Deus, mediador, sacerdote *através* de seu sofrimento³⁵.

A intercessão e a entrega ao sofrimento expressam confiança em Deus – terceiro aspecto da práxis do Servo de YHWH (cf. terceiro poema). E a confiança em Deus se traduz na escuta à maneira de discípulo (50,4) e na

São Paulo: Vida Nova, 1995, 338-345 (*status quaestionis*), 346-352 (1º poema), 392-398 (2º poema), 405-408 (3º poema), 420-442 (4º poema): É uma leitura um tanto fundamentalista, embora tendo conhecimento da exegese histórico-crítica e levando-a até certo ponto em consideração.

³⁴ Cf. S. LYONNET, “Expiation et intercession. A propos d’une traduction de saint Jérôme”, in *Biblica* 40 (1959) 885-901 (aqui: 891-892).

³⁵ B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Tomo 1, Paris: Desclée, 1988, 239-303.

certeza de que não será confundido (50,7), mesmo tendo que passar por toda sorte de humilhações (50,6). Mas tudo isso deriva da escolha gratuita e imerecida por parte de Deus, fundamento da práxis do Servo (cf. Is 49,1-7: segundo poema). Embora o Servo se lamente interiormente, pensando ter malogrado sua missão (cf. v. 4a), no íntimo sabe que o próprio Deus o acompanha e aceita (cf. v. 4b). É novamente o tema da confiança em Deus como fundamento do exercício do poder na fraqueza. Mas esse poder na fraqueza será reconhecido (cf. v. 7).

2.3 *Jesus, o Servo de YHWH*

A práxis de Jesus não pode ser adequadamente expressa em categorias de sacerdócio a não ser numa dialética com o antissacerdócio, como o faz a Epístola aos Hebreus. Mas pode (e deve) ser corretamente qualificada como a práxis do Servo de YHWH. Não sem razão essa figura aparece frequentemente no Novo Testamento, em algumas citações explícitas e inúmeras alusões, para esclarecer o sentido da obra de Jesus.

Duas passagens ao menos relacionam explicitamente a atuação de Jesus com a práxis do Servo de YHWH. Mt 12 cita Is 42,1-4 para ressaltar como Jesus cura a todos sem buscar sua própria glória e vantagem (cf. proibição de que se diga algo: Mt 12,15-16). A meta de sua ação é a realização do ser humano, que sua vida esteja acima do sábado, inundada pela misericórdia e bondade de Deus (cf. Mt 12,1-14). Jesus é o Servo que devolve o poder aos humanos, vale dizer: a liberdade perante a tradição religiosa expressa na Lei.

A segunda passagem é a referência ao Servo no contexto da história da paixão³⁶. Jesus devolve o poder e a liberdade ao ser humano, restaura-o, portanto, não de qualquer maneira (por exemplo, outorgando poder, do alto de seu esplendor). Jesus o faz entrando em oposição e conflito com os que têm poder/dominação e assim despojando-se de sua própria vida. Aceitando a situação de não poder que lhe impuseram os poderosos deste mundo, recebeu todo o poder do Pai (cf. Mt 28,18; Fl 2,7.9). Assumindo em liberdade a causa da liberdade dos demais, alcançou a liberdade de Deus pela ressurreição. Desta forma, por seu ministério, cruz e ressurreição, Jesus ensinou o verdadeiro exercício do poder que é buscar a realização de cada ser humano e do conjunto deles na liberdade a que Deus os chamou (cf. Gl 5,13). Mas então seu poder não é *κράτος* (força), mas *ἐξουσία* (*exousía*, autoridade).

A Carta aos Hebreus estabelece a relação do Cristo Sumo Sacerdote com o Servo de YHWH através da função de intercessão (cf. Hb 7,25)³⁷. Tendo passado pelo sofrimento, agora atravessou o véu do verdadeiro santuário

³⁶ P. ex.: Lc 22,19; 1Cor 15,3; Mc 10,45.

³⁷ A função de intercessor de Cristo é mencionada também em outros escritos e outros contextos. Cf. 1Jo 2,1; Rm 8,34.

(cf. Hb 9,24) e está sempre vivo a interceder por nós. Isso significa que os antigos sacrifícios do Dia da Expição (Yom Kippur) são inúteis, já que nosso Sumo Sacerdote é “santo, inocente, sem mancha, separado dos pecadores e elevado acima dos céus” (Hb 7,26).

3. O ministério na Igreja segundo o modelo do Servo de YHWH

O Servo de YHWH tanto é o indivíduo como o coletivo. Assim também a condição individual de Servo, própria a Jesus, se prolonga num coletivo, a Igreja, comunidade de fé no Ressuscitado.

3.1 O poder que é serviço

Se a palavra “poder” é ambígua e tende a ser tomada no mau sentido de poder-dominação, também a palavra “serviço” pode significar camuflagem da dominação, através de paternalismo, amabilidade e solicitude que não dão espaço ao outro³⁸. Interpretar assim a função do Servo de YHWH seria tirar-lhe o vigor. Igreja servidora, à luz da teologia do Servo de YHWH, é a Igreja que, despojando-se de suas pretensões de poder mundano, procura a realização do ser humano todo e de todos os seres humanos. Despende todas as suas energias para que o ser humano chegue a ser fonte de suas próprias decisões, expressar livremente sua identidade e compartilhá-la com os demais num intercâmbio de reciprocidade.

No Evangelho, Jesus estabelece claramente a diferença entre poder-dominação e poder-serviço. Poder-dominação têm os reis e os tiranos, cuja atuação é designada com o verbo grego κατακυριεύειν (κυριεύειν = ser senhor; κατά = de cima para baixo, contra); na Igreja, deve haver poder-serviço (cf. Mc 10,43-45). Enquanto o primeiro se exerce *sobre* um grupo humano, o segundo tem seu lugar *no interior de* uma sociedade ou comunidade. O primeiro se impõe pela força; o segundo eclode desde dentro³⁹. Nesse sentido, por sua origem, o poder-serviço que quer despertar o poder adormecido de cada pessoa, se identifica com autoridade ou *exousía* (ἐξουσία).

P.-H. Kolvenbach explicitou o conceito de “autoridade” como “tornar a outrem «autor»”, dar espaço para o outro⁴⁰. É o poder que se usa para

³⁸ R.R. RUETHER, *Sexismo e religião*, São Leopoldo: Sinodal, 1993, 30-33, adverte contra o perigo de inversão da crítica religiosa e política contida em títulos como o de Servo de YHWH, passíveis de manipulação ideológica.

³⁹ Cf. P. HÜNERMANN, “Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*. A. Einleitung”, in *HThK.Vat2*, vol. 4, 337-410 (aqui: 401, n. 236).

⁴⁰ Cf. P.-H. KOLVENBACH, *Cartas, alocuções e homilias* (Ignatiana 31), São Paulo: Loyola, s/d [1987], 39-40 (em palestra aos superiores jesuítas da Itália, 30/1/1985).

fazer com que todos sejam “autores”, responsáveis por sua ação. Nesse contexto compara a Bíblia com o Alcorão. Para o Islã, Deus tem poder-dominação; para a tradição judeu-cristã, Deus tem autoridade. Segundo o Alcorão Deus ensina “a Adão os nomes das coisas e dos seres”⁴¹ e Adão, logo em seguida, mostrará que aprendeu, revelando-os aos anjos⁴²; na Bíblia, é Adão quem dá nome aos animais (cf. Gn 2,19). Deus tem autoridade, porque faz de Adão um “autor”. O mesmo se diga da anunciação a Maria: no Alcorão, os anjos, depois de anunciarem a Maria que Deus a escolheu, dizem-lhe: “Ó Maria, submete-te a teu Senhor, inclina-te e prostra-te com os que se prostram”⁴³; em Lucas, Maria é “autora” da resposta. Deus não quer um ser humano sujeito a um poder-dominação, mas o quer “autor”, livre. Sua autoridade desperta o ser humano para tornar-se “autor” e exercer o poder que há nele. Ou seja: leva-o a ser livre.

Autoridade é serviço ao poder do outro, despertar no outro o poder sufocado que, embora exista nele, o poder-dominação não permite que se desenvolva. É não apagar a mecha que ainda fumeja nem quebrar a cana rachada (cf. Is 42,3)⁴⁴.

Em última análise, a possibilidade de afirmar a Deus não como poder, mas como autoridade, vem da concepção trinitária de Deus. Juan Luís Segundo⁴⁵ soube mostrar de forma clara como a concepção ariana de Deus levava à renúncia à responsabilidade histórica. Vale dizer: o ser humano renunciava a seu poder, deixando-se dominar. Se o Verbo é apenas uma criatura, não devemos procurar na história a resposta de Deus a nossas perguntas, mas somente na transcendência, no alto. O arianismo tinha como consequência política que, vindo tudo já pronto de Deus, o ser humano não tinha poder, mas dependia em tudo do poder-dominação do imperador de Bizâncio. Este, por sua vez, não tinha autoridade, só o poder da força e da violência. Se, porém, o Verbo encarnado é verdadeiro Deus, a vida humana, em todos os seus aspectos, tem valência salvífica. O Absoluto deve ser procurado em meio a nossa condição humana. A história é o campo onde se atua a salvação. Ao exercer sua responsabilidade histórica, seu poder, o ser humano se salva ou se perde.

⁴¹ ALCORÃO, sura 2, 30.

⁴² Cf. *ibid.*, sura 2, 33.

⁴³ *Ibid.*, sura 3, 43 (cf. 42-51).

⁴⁴ A concepção de autoridade acima exposta difere da de H. Arendt. Ela a localiza dentro do binômio mando-obediência. Para ela, a característica da autoridade “é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam”. Nesse caso, “conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada” (ARENDT, *Sobre a violência*, 37). Como exemplo de autoridade nesse sentido, H. Arendt cita os postos hierárquicos da Igreja católica (cf. *ibid.*).

⁴⁵ Cf. J.L. SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*, Vol. 3: *A nossa ideia de Deus*, São Paulo: Loyola, 1977, 143-159; E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, 1999.

A forma de assumir a responsabilidade histórica é viver a espiritualidade do Servo de YHWH, o que só é possível pela ação do Espírito Santo. Ele nos faz ultrapassar-nos a nós mesmos e assim entrar na condição de Servo, pôr o poder do grupo ou da pessoa a serviço da realização do ser humano. Ora, a Igreja é diferente de todos os outros coletivos, porque existe pela resposta de fé em Cristo. Uma comunidade, em que talvez tudo tendesse a separar (raça, cultura, interesses, gênero, classe...), se reconhece como o Corpo mesmo do Senhor Ressuscitado. A força do Espírito que une os membros do Corpo de Cristo, é maior do que eles e faz com que se superem.

A práxis da Igreja será, pois, no seguimento de Jesus o serviço à humanidade, à realização humana, a que o ser humano assuma seu poder, sua liberdade, seja “autor”. Eis o poder da Igreja a ser exercido num mundo em que os dominadores não querem que o ser humano, cada ser humano e todos os seres humanos cheguem ao poder e à liberdade. Por isso, como o Servo, a Igreja será perseguida e terá que entregar-se à morte na fé no Deus que ressuscita os mortos.

Dentro desse contexto se entende o que significa “o poder na Igreja é serviço”. O poder é primeiramente o poder da Igreja, isto é, o dispêndio de esforços e energias que ela tem como coletivo. Tanto o conjunto como cada um dos membros têm que entrar na condição de Servo para ser fiel a sua vocação. “Fostes chamados à liberdade. Não façais da liberdade um pretexto para servirdes à carne. Pelo contrário, *fazei-vos escravos uns dos outros pelo amor*” (Gl 5,13). “*Submetei-vos uns aos outros no temor de Cristo*” (Ef 5,21). Nesse sentido a Igreja toda é ministerial, tem um poder que deve ser realizado como serviço, dando espaço aos demais.

Mas a Igreja é também uma instituição. Sociologicamente é próprio das instituições estruturar-se conforme suas necessidades num “aparelho de poder”, que sempre divide, cria tensões e tende à dominação. Também teologicamente a Igreja é instituição⁴⁶. Enquanto tal está centrada na pessoa de Jesus Cristo que a instituiu chamando pessoas concretas para que estivessem com ele (os Doze) e, conservando sua individualidade, constituíssem um coletivo. A mediação entre o polo sociológico, pelo qual a Igreja como sociedade humana assegura sua existência dando-se um aparelho de poder, e o polo teológico, pelo qual a Igreja vive da força do Espírito, é o ministério ordenado. Por isso, os ministros são ordenados sob a invocação do Espírito Santo; não são simplesmente uma instituição humana que o grupo sociológico Igreja se dá a si própria. Por sua missão corresponde aos

⁴⁶ Sobre a relação carisma-instituição, ver F. TABORDA, “Carisma e instituição. Considerações teológicas sobre sua mútua relação, a partir da Vida Religiosa latino-americana”, in *A dimensão profética da Vida Religiosa na Nova Evangelização* (Cadernos da CRB, 7), Rio de Janeiro: CRB, 1990, 39-57.

ministros fazer prevalecer na Igreja um tipo de poder que não se afirme pela negação dos outros, mas pela realização de cada ser humano e de cada grupo humano na liberdade, na identidade, na partilha.

3.2 O regime de governo da Igreja ⁴⁷

Se esse é o exercício do poder na Igreja, o regime de governo não é nem monárquico (o poder nas mãos de um só), nem aristocrático (o poder com os melhores), nem democrático (o poder é do povo), mas “pneumatocrático” (o poder é do Espírito) ou “adelfocrático” (o poder cabe aos irmãos como irmãos). Com esses neologismos se quer acentuar que todos os membros da Igreja são sujeitos ativos, membros integrais, “pedras vivas” (cf. 1Pd 2,5). Todos gozam de *παρρησία*, o direito de falar, diante de Deus⁴⁸ e diante do público⁴⁹. Não há pais nem mestres nem guias, somente irmãos (cf. Mt 23,8-10). Não há “leigos”, todos são sacerdotes (cf. 1Pd 2,9; Ap 1,6)⁵⁰.

Assim a comunidade é responsável por tudo que lhe diz respeito: discerne os espíritos (cf. 1Jo 4,1; 1Ts 5,19-21), julga sobre a autenticidade do Evangelho (cf. Gl 1,8s), sobre a credibilidade da profecia (cf. 1Cor 14), repreende os indisciplinados, anima os fracos (cf. 1Ts 5,11-18), tem cuidado por seus dirigentes (cf. 1Ts 5,12-13), provê os cargos necessários (cf. 1Cor 16,3; At 6,3.5), resolve os problemas mais graves (cf. 1Cor 5,4-5).

Isso é possível, se a prática do Servo de YHWH ilumina e inspira a todos, uns servindo aos outros (cf. Gl 5,13), sendo submissos uns aos outros (cf. Ef 5,21), fazendo-se cada um o menor e o escravo de todos (cf. Mc 10,43-44), lavando os pés uns dos outros (cf. Jo 13,14), tendo os mesmos sentimentos de Cristo Jesus na entrega obediente até a morte de cruz (cf. Fl 2,5). Em uma palavra, trata-se de viver a liberdade a que fomos chamados como cristãos (cf. Gl 5,13).

Todas essas admoestações evangélicas valem para todos e são condição para que a comunidade funcione segundo o modelo evangélico do Servo de YHWH. O segredo é dar a primazia ao outro. Não buscar o próprio

⁴⁷ Cf. C. BOFF, *O Evangelho do poder-serviço*, Rio de Janeiro: CRB, 1984, especialmente 19-23, 38-42.

⁴⁸ Cf. 1Jo 2,28; 3,21; 4,17; 5,14; Hb 4,16; 10,19.

⁴⁹ Cf. At 4,29.31; 28,31; Ef 6,19. O conceito de *παρρησία* “provém da esfera pública da polis grega”, como “uma característica essencial da democracia grega, a marca distintiva da liberdade que nela campeava”. H. SCHLIER, “*παρρησία, παρρησίαζομαι*”, in *ThWNT* 5 (1954), 869-884 (citação: 869s).

⁵⁰ O que aqui foi expresso como “adelfocracia” ou “pneumatocracia”, pode ser também expresso como “regime comunitário”. É o que faz com maestria A. PARRA, “Régimen jerárquico: entre el absolutismo monárquico y la democracia plena”, in *ThX* 33 (1983) 7-33. Trata-se do caderno nº 66 desta revista que, no entanto, por ordens superiores foi retirado de circulação, tendo sido substituído por outro fascículo de mesmo número. Assim o acesso ao artigo é, infelizmente, difícil e restrito.

interesse, mas o do outro (cf. 1Cor 10,24 e 13,5). Isso vale para todos e é condição para que o ministério possa ser exercido como serviço e não como dominação. A primeira tarefa do ministro será suscitar essa atitude. É o que se chama em linguagem bíblica a *animação* (exortação, consolação· παράκλησις). É o que fazem Paulo e Barnabé, percorrendo as comunidades da Ásia Menor⁵¹. É a forma como Paulo se expressa (cf. 2Cor 5,20; 6,1 etc.), ao determinar atitudes e práticas nas comunidades por ele fundadas. E o mesmo fazem seus discípulos (cf. Ef 4,1). Exortar, animar, consolar é a atitude do Servo de YHWH segundo Is 42,2-3: soprar a mecha que ainda fumeja para que prenda fogo, e não se substituir a ela com seu fogo próprio.

Essa perspectiva só se pode compreender a partir de uma eclesiologia eucarística e trinitária⁵². Celebrando a eucaristia, a Igreja se torna o que é: comunhão com Deus e comunhão entre irmãos e irmãs. Igreja e eucaristia remetem à Trindade como fonte de ambas. A Igreja tem seu modelo, origem e cumprimento no mistério trinitário⁵³. A eucaristia, por sua vez, é ação de graças ao Pai, memorial do sacrifício de Cristo, epiclese do Espírito Santo para que transforme os dons e a comunidade no corpo de Cristo. Ora, exatamente isso é a Igreja⁵⁴.

Porque a Trindade comunica à Igreja sua κοινωνία por meio da eucaristia, “por isso a Igreja encontra seu modelo, origem e cumprimento no mistério do Deus uno em três Pessoas. Mais. A eucaristia assim compreendida, à luz do mistério trinitário, constitui o critério do funcionamento da vida eclesial em sua totalidade. Os elementos institucionais não devem ser outra coisa que um reflexo visível da realidade do mistério”⁵⁵. Daí ser necessário afirmar que a forma de governo da Igreja não pode ser simplesmente modelada por qualquer forma política de governo conhecida na sociedade civil.

Vale do regime eclesial o que o Credo *Clemens Trinitas* (Gália Meridional, séc. V/VI: DH 73) diz da Trindade: “a ofensa de uma [das Pessoas] é ultraje de todas, porque o louvor de cada uma redundava em glória para todas”. A partir dessa perspectiva trinitária, J. L. Segundo aplica à sociedade o que poderíamos aplicar, *a fortiori*, à Igreja: o bem de cada membro da Igreja é o bem de todos, porque a realização de cada um redundava em realização para todos⁵⁶.

⁵¹ Cf. At 14,22; cf. 11,23; 13,43.

⁵² Cf. J. BUJAK, *Il ministero ordinato, la collegialità/conciliarità e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione Mista Internazionale del dialogo cattolico-ortodosso*, Roma, 1999 (Dissertatio ad lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae).

⁵³ Cf. Documento de München II,1, in *EncOe* 1, nº 2190, p. 1033.

⁵⁴ Cf. W. HRYNIEWICZ, “Trinitarisches Verständnis und Priestertum. Einige Überlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog”, in A. RAUCH / P. IMHOF (org.), *Das Priestertum in der Einen Kirche*, Aschaffenburg: Kaffke, 1987, 236-255 (aqui: 240).

⁵⁵ Documento de München II, 1, in *EncOe* 1, nº 2190, p. 1033.

⁵⁶ Cf. SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*, 69.

3.3 O povo sacerdotal ⁵⁷

“Sacerdócio régio” (1Pd 2,9) é uma das muitas categorias usadas no Novo Testamento para ressaltar a obra de Deus sobre a Igreja. É apenas uma entre muitas categorias e de uso restrito. Só este escrito a usa. Serve para ressaltar a eleição de Deus. De um não-povo Deus constituiu um povo com as prerrogativas do povo da antiga aliança. 1Pd cita Ex 19,6: “Vós sois uma raça escolhida, um sacerdócio régio, uma nação santa” (1Pd 2,9).

A designação é coletiva. O “sacerdócio régio”, como em Ex 19, é a “nação santa”, a comunidade tomada coletivamente, o “corpo sacerdotal”, não o indivíduo. Tanto é assim que, quando a mesma epístola mais adiante fala dos carismas (cf. 1Pd 4,7-11) e da função dos presbíteros (cf. 1Pd 5,1-5), não os apresenta como atividades sacerdotais. São serviços dos membros do “sacerdócio régio” em bem desse corpo. A “sacerdotalidade” do corpo não provém, pois, do fato de que entre os membros haja alguns sacerdotes⁵⁸, como Ex 19 chama o povo da aliança de “sacerdócio régio” não por haver em seu seio o sacerdócio levítico.

A ação característica do povo sacerdotal, segundo 1Pd, não são atos rituais, mas a proclamação do amor de Deus manifesto em sua vocação e eleição (cf. 1Pd 2,9-10). A carta se dirige a cristãos que vivem e se sentem dispersos e estrangeiros num mundo pagão⁵⁹. A eles é lembrada sua vocação e dignidade vocacional que os põe em relação com Cristo, pedra sobre a qual estão construídos; em relação com a Igreja, da qual são pedras vivas, constituindo um organismo sacerdotal; em relação com o Espírito que lhes penetra toda a vida (cf. 2,4-5).

A função sacerdotal da Igreja é, pois, dupla: oferecer sacrifícios espirituais e anunciar os grandes feitos de Deus. “Sacrifícios espirituais” não está em oposição a sacrifícios materiais, mas em relação com “Espírito”, dinamismo, ação, vida, e significa a vida dirigida segundo o dinamismo de Deus, numa crítica aos sacrifícios (do Antigo Testamento). Verdadeiro sacrifício é o “sacrifício da fé” (Fl 2,15), o amor ao próximo com ajuda material (cf. Fl 4,18), a vida cristã segundo a vontade de Deus (cf. Rm 12,1-2), o louvor de Deus e o amor operante (cf. Hb 13,15s), a conversão (cf. Rm 15,16; Fl 2,17), o martírio (cf. 2Tm 4,6); andar no amor (cf. Ef 5,2).

“Anunciar os grandes feitos de Deus”, por sua vez, é proclamar a passagem das trevas à luz, da não-misericórdia à misericórdia, de forma a despertar nos pagãos a pergunta pelas “razões de nossa esperança”.

⁵⁷ Cf. TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, 235-239.

⁵⁸ Infelizmente é o que fez a versão de 1989 da prece de ordenação presbiteral (cf. acima, cap. VII, 2.2.2).

⁵⁹ Cf. 1Pd 1,1; 2,6-8; 2,11 e passim.

O que foi dito sobre 1Pd vale do Apocalipse. Ser sacerdote é poder aproximar-se de Deus, o que acontece na liturgia celeste para quem tiver perseverado em meio às perseguições. O sacerdócio cristão, segundo o Apocalipse, tem duas raízes: a redenção por Cristo (cf. Ap 1,6; 5,10) e a perseverança na tribulação (cf. Ap 7,14), mesmo com risco de marginalização (cf. Ap 13,17). Portanto, o sacerdócio cristão se expressa na confissão de fé e na perseverança na tribulação. Por este caminho se chega ao sacerdócio celeste num culto perene e eterno. No plano histórico, o exercício do sacerdócio é a função crítico-social da Igreja.

Seria forçar o texto querer ver no “sacerdócio régio” o fato de o batizado poder participar da eucaristia, pois a Primeira Carta de Pedro sequer menciona a eucaristia. Aliás, o Novo Testamento também não estabelece nenhuma relação entre o sacerdócio dos fiéis e o sacerdócio de Cristo. A Primeira Epístola de Pedro que fala do povo sacerdotal, ignora o sacerdócio de Cristo; a Epístola aos Hebreus que está centrada sobre este tema, não se refere a um sacerdócio dos cristãos⁶⁰. Entretanto, depois dos tempos apostólicos, mais e mais se introduz o vocabulário sacerdotal para designar o ministério na Igreja.

3.4 A designação sacerdotal do ministério ordenado

O vocabulário sacerdotal para designar o ministério ordenado aparece muito cedo na história da Igreja. A partir do comum sacerdócio de todo cristão, não haveria razão para tal. A Igreja é o povo sacerdotal em Cristo, único sacerdote. Entretanto, Paulo já compara seu serviço apostólico com a função sacerdotal⁶¹. A metáfora não se fundamenta em que o apóstolo fosse responsável pelo culto ou oferecesse um sacrifício ritual, mas em que ele testemunha para nós a entrega de Cristo ao Pai e, com isso, torna presente o sacrifício existencial de Jesus como dom de Deus para nós, mas também como tarefa a ser cumprida por nós, no seguimento de Jesus. Para realizar esse projeto de Deus, Paulo reúne pessoas, funda e dirige comunidades⁶². Entretanto não se pode dizer que a terminologia paulina tenha sido responsável pela designação sacerdotal do ministério ordenado. Aliás, a aplicação dos textos paulinos só relativizariam o acento sacerdotal-ritual que o termo assumiu no correr dos séculos.

⁶⁰ Cf. TILLARD, “La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien”, 493-496; VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo*, tenta em vão mostrar o contrário (cf. recensão de F. TABORDA, in *PerspTeol* 18 [1986] 401-403).

⁶¹ Cf. Rm 15,16: *ἰεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον*, do verbo *ἰεουργεῖν*, exercer um serviço sacerdotal ao Evangelho. Cf. H. SCHLIER, “Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament”, in *ThPh* 44 (1969) 161-180 (especialmente 164-168).

⁶² Cf. G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2000, 76-80.

Procurando periodizar o emprego do vocabulário sacerdotal para o ministério eclesial, P.-M. Gy distingue quatro estágios a serem tomados – como sempre em tentativas do gênero – de forma aproximada⁶³. Observe-se antes, porém, que os Padres tinham consciência de moverem-se em dois planos distintos na designação dos ministérios: o plano ministerial, quando se referiam aos serviços concretos da Igreja (bispo, presbítero, diácono), mesmo que inicialmente mal definidos; e o plano teológico, quando abordavam a Igreja em seu mistério de comunhão com Deus, usando a terminologia soteriológica de sacrifício e, em consequência, de sacerdócio⁶⁴.

Num *primeiro estágio* os termos “sumo sacerdote” e “sacerdote” com seus conexos são empregados para o bispo⁶⁵; não se designam os presbíteros como “sacerdotes”⁶⁶. É o caso de Tertuliano⁶⁷, de Cipriano em sua correspondência⁶⁸ e da chamada “*Tradição Apostólica*” (*diatáxeis*), até recen-

⁶³ Cf. P.-M. GY, “Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien”, in ID., *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris: Cerf, 1957, 125-145 (aqui: 133-145); ID., “La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres”, in *RScPhTh* 58 (1974) 599-617 (aqui: 602-603). Para o que segue, ver também: A. DE HALLEUX, “Ministère et sacerdoce”, in *RTL* 18 (1987) 289-316, 425-453 (aqui: 448-453); E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris: Cerf, 1982, 196-200; LEGRAND, “Sacerdócio”, 1571-1572; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano: Paoline, 1997, 145-158; F. DALLA VECCHIA, “Quando e perché i ministri delle comunità cristiane diventano «sacerdoti»”, in *Ministero presbiterale in trasformazione* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Brescia: Morcelliana, 2005, 29-48; G. CANOBBIO, “Presbítero, sacerdote, pastore. Termine per dire il prete”, in *ibid.*, 51-87; A. HOUSIAU, “O bispo, primeiro liturgo da eucaristia”, in M. BROUARD (org.), *Eucharistia. Enciclopédia da eucaristia*, São Paulo: Paulus, 2006, 655-668 (aqui: 656-660).

⁶⁴ Cf. DE HALLEUX, “Ministère et sacerdoce”, 449.

⁶⁵ Na *Didaché*, o título de “sumo sacerdote” é aplicado ao profeta, não ao bispo, e a eucaristia é “sacrifício”, porque realiza a profecia de Malaquias (cf. *MI* 1,11) (cf. *Didaché*, 13,3 e 14,1-3 [*SChr* 248, 190 e 192]). Inácio de Antioquia só fala de altar num sentido espiritual e simbólico, sem relação com o ministério eclesial (cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 7,2; *Trall.* 7,2; *Philad.* 4 [*SChr* 10, 100, 116. 142-144]). Mas o último texto relaciona bispo e eucaristia ao altar, o que sugere o caráter sacrificial da eucaristia e, portanto, sacerdotal do bispo.

⁶⁶ Mas a função comum ao bispo e ao presbítero pode ser designada com o termo *ἐπουστήν* – *sacerdotium*.

⁶⁷ Cf. TERTULIANO, *De Baptismo* 17,1 (*SChr* 35, 90): “summus sacerdos, si qui est episcopus”, o que deve ser traduzido: “o sumo sacerdote, se é que o bispo pode ser chamado assim”, ou melhor: “o sumo sacerdote, se há tal coisa, é o bispo”. Cf. M. BEVENOT, “Tertullian's Thoughts About the Christian «Priesthood»”, in *Corona gratiarum* (FS Eligius DEKKERS), Vol. I, Brugge / s'Gravenhage: Sint Pietersabdij / Martinus Nijhoff, 1975, 125-137 (aqui: 129). Cf. também TERTULIANO, *De pudicitia* 21,17 (*SChr* 394, 274-275).

⁶⁸ CIPRIANO, *Ep.* 63 (*PL* 4, 386) avança mais na identificação, sendo o primeiro a dizer: “O sacerdote [= bispo] verdadeiramente desempenha o ofício no lugar de Cristo” (“Sacerdos vice Christi vere fungitur”). Nos tratados, Cipriano usa o termo teológico “sacerdote” três vezes mais que o termo ministerial “bispo” para designar esse ministério. Cf. DE HALLEUX, “Ministère et sacerdoce”, 451 e n. 259. Mas não parece confundir os dois planos semânticos: enquanto “episcopus” significa o *homem encarregado de uma Igreja*

temente atribuída a Hipólito de Roma⁶⁹. Clemente Romano, no séc. I, já vê no culto antigo o modelo do culto novo e assim usa os termos *sumo sacerdote* e *sacerdote*⁷⁰. Considera a “oferta dos dons” como função própria da ἐπισκοπή, mas o título “sumo sacerdote de nossas oblações” é reservado a Cristo e a noção de sacrifício é espiritual⁷¹. O sacerdócio do bispo é apenas uma comparação, não um nome próprio de suas funções. De qualquer maneira, há aqui a influência de uma tipologia proveniente do Antigo Testamento, sem qualquer reflexão que relacione essa designação com o sacerdócio de Cristo, pois o paralelismo diz respeito à distinção da ordem hierárquica da Igreja (bispo – presbítero – diácono) com as funções veterotestamentárias (sumo sacerdote – sacerdote – levita). Mas, sem dúvida, Clemente prepara o caminho para uma interpretação sacerdotal do ministério⁷². Entretanto, até pelo menos o séc. IV e seguintes, a designação sacerdotal do ministério ordenado não representa uma equiparação com a tradição do Antigo Testamento. Outra coisa é mais tarde, na Idade Média carolíngia⁷³.

Num *segundo estágio* o bispo é normalmente designado “sacerdote”; são como que sinônimos. Quando ocasionalmente se aplica o termo aos presbíteros, faz-se só de forma indireta e com complementos. Optato de Mileve (fim do séc. IV) inaugura o novo caminho, criando a expressão “segundo sacerdócio” que fará sucesso posteriormente⁷⁴. Da mesma forma as catequese mistagógicas atribuídas a Cirilo de Jerusalém, na Igreja do

local; «sacerdos» é o homem escolhido por Deus para ser seu instrumento para a distribuição de suas graças”. M. BÉVENOT, “«Sacerdos» as Undestood by Cyprian”, in *JThSt* 30 (1979) 413-429 (aqui: 417).

⁶⁹ Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *Tradição Apostólica* 3, 8 e 34 (*SChr* 11bis, 63 e 117). A linguagem de “sumo sacerdote” só aparece na prece de ordenação do bispo que, de resto, é chamado sempre por este último nome. – Quanto ao atual estado da pesquisa que não permite atribuir o texto a Hipólito e sobre o nome a ser dado ao documento, cf. P.F. BRADSHAW / M.E. JOHNSON / L.E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2002; P.F. BRADSHAW, “Re-dating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps”, in J. BALDOVIN / N. MITCHELL (org.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, OSB, Collegeville, MI: The Liturgical Press, 1996, 3-17; M. METZGER, “A propos des réglemens ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique”, in *RevSR* 66 (1992) 249-261; ID., “Enquêtes autour de la prétendue Tradition Apostolique”, in *Ecclesia Orans* 9 (1992) 7-36; ID., “Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique”, in *Ecclesia Orans* 5 (1988) 241-259.

⁷⁰ Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Carta aos coríntios* 40-44 (*SChr* 167, 166-167). Aqui (1Clem 40,5 [*SChr* 167, 166-167]) aparece pela primeira vez a palavra “leigo” para designar o não-ministro. Até meados do séc. III todos os cristãos são considerados κλήρος, parte escolhida de Deus e, portanto, posta à parte com relação aos demais (cf. A. FAIVRE, *Os leigos nas origens da Igreja*, Petrópolis: Vozes, 1992).

⁷¹ Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Carta aos coríntios* 44, 4 e 36 (*SChr* 167, 172 e 158).

⁷² Cf. CANOBBIO: “Presbitero, sacerdote, pastore. Termine per dire il prete”, 57, n. 17.

⁷³ Cf. GY: “La théologie des prières anciennes pour l’ordination des évêques et des prêtres”, 609-610.

⁷⁴ Cf. OPTATO DE MILEVE, *De schismate Donatistarum* I, 13 (*PL* 11, 911). Fala também de um “terceiro sacerdócio”, o do diácono. Cf. *ibid.* (*PL* 11, 910): “constituídos no terceiro sacerdócio”.

Oriente⁷⁵, e as de Ambrósio de Milão, no Ocidente⁷⁶. Orígenes aplica a designação de sumo sacerdote e de sacerdote de segunda categoria de 2Rs 23,4 à distinção bispos e presbíteros. No Ocidente, a oração de ordenação, do séc. V ou primeira metade do séc. VI, está centrada sobre essa designação do presbítero como sacerdote de segunda categoria (*secundi meriti* ou *ordinis munus*). Entretanto, ainda Agostinho se recusa a entender o bispo como sacerdote no sentido próprio do termo, como se fosse “mediador entre o povo e Deus”⁷⁷.

Terceira etapa: o termo “sacerdote” designa os presbíteros praticamente no mesmo plano que os bispos. Mais frequentemente, no entanto, é usado dos presbíteros. Perde-se assim a ideia de que o presbítero é sacerdote por participar do sacerdócio do bispo. No Oriente isso acontece pelo fim do séc. IV, começo do séc. V⁷⁸. No Ocidente se chega a essa etapa só bem mais tarde, na época carolíngia.

No Oriente atinge-se a *quarta etapa* na metade do séc. V com Teodoreto de Ciro e depois com Dionísio Pseudoareopagita: “sacerdote” é a designação própria do presbítero, enquanto o bispo é chamado “sumo sacerdote” ou “hierarca”. Já no Ocidente é só no séc. XI que se atinge um quarto estágio, em que “sacerdote” é a designação normal do presbítero, e os bispos são sacerdotes graças à prática da ordenação sequenciada: ninguém se torna bispo, se antes não tiver recebido a “ordenação sacerdotal” (= presbiteral). No séc. XII, ao constituir-se o tratado escolástico sobre os sacramentos, a identificação de presbítero com sacerdote é um fato consumado. Quanto ao bispo, sabe-se que ele também é sacerdote, mas o título vai caindo em desuso. A razão é a centralidade do “poder de consagrar” a eucaristia que marca o presbítero com relação aos graus inferiores da hierarquia, mas não o distingue do bispo. Por outro lado, reflete também a nova situação sociorreligiosa que tornara o bispo um grande senhor, distante do povo, no mesmo nível dos senhores seculares – ou mais alto ainda, porque marcado pela sacralidade do cargo⁷⁹.

O Vaticano II procura voltar ao uso do primeiro milênio, atribuindo ao episcopado a plenitude do sacerdócio (cf. LG 21), o que significa que ao

⁷⁵ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catech. mystag.* V, 2 (SChr 126, 146-149: δῆκονος, ἱερεὺς, πρεσβύτερος); V, 4 (*ibid.*, 150-151); V, 5 (*ibid.*, 152-153); V, 19 (*ibid.*, 168-169).

⁷⁶ Cf., por exemplo, AMBRÓSIO DE MILÃO, *De sacramentis* I, 2 (sacerdos = bispo), 3 (episcopus), 4 (levita, presbyter) (SChr 25, 54-55); ID., *De mysteriis* 6 (levita, sacerdos, summus sacerdos) (SChr 25, 109).

⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, *Contra Epistolam Parmeniani* II, 8, 15 e 16 (PL 43, 59-60). Agostinho argumenta que há um único mediador e sacerdote, Cristo, prefigurado pelo sacerdote do Antigo Testamento. Por ele não se ora, como não se diz nunca no Antigo Testamento que se orasse pelo sacerdote. Paulo, no entanto, se recomenda às orações da Igreja e “não se põe de mediador entre o povo e Deus, mas pede que orem por ele e uns pelos outros todos os membros do corpo de Cristo”.

⁷⁸ Assim Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, *Constituições Apostólicas*.

⁷⁹ Cf. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, 38, n. 23.

presbiterado compete o sacerdócio derivadamente, por participação no ministério episcopal. Posta em primeiro plano a dimensão ministerial (bispo – presbítero – diácono), a designação sacerdotal volta a ser um atributo e deixa de ser fonte de compreensão do ministério. Veta-se assim a derivação das características do ministro ordenado a partir da compreensão do sacerdócio no Antigo Testamento e nas religiões da humanidade⁸⁰.

O Vaticano II marca bem sua preferência através do uso dos dois vocabulários. Restringindo-nos ao decreto *Presbyterorum ordinis*, encontram-se 125 vezes o termo *presbyter* (a maior parte das vezes no plural), 32 vezes os substantivos *sacerdos*, *sacerdotium*, 15 vezes o adjetivo *sacerdotalis*. Também o Sínodo de 1971 dá prioridade a *presbyter* (67 vezes) sobre *sacerdos* (44 vezes). Já o CIC 1983 volta a preferir a designação *sacerdos*, mesmo onde se esperaria encontrar *presbyter*⁸¹.

Considerando esses dados, poderia admitir-se que o Vaticano II tentou introduzir uma *quinta etapa* na história do uso do vocabulário sacerdotal, etapa não prevista por P.-M. Gy. Mas – como em tantos outros pontos – o desafio é a recepção do Vaticano II na prática e na linguagem cotidiana da Igreja. Há línguas que – ao contrário do grego, do latim e do português – não possuem um vocabulário diferenciado. Por exemplo, a palavra disponível para o sacerdócio das religiões da humanidade em alemão (*Priester*), francês (*prêtre*), inglês (*priest*), é derivada do vocábulo cristão *presbyter*, mas já perdeu sua especificidade cristã.

3.5 Razões da adoção do vocabulário sacerdotal para o ministério ordenado

Só trabalhando com hipóteses é possível detectar as razões da sacerdotalização do vocabulário para designar o ministério ordenado. Os autores que inicialmente o adotam, não explicam por que o usam.

Um primeiro aspecto a ser considerado é a *reinterpretação do Antigo Testamento à luz do Novo Testamento para compreender a realidade da nova aliança*. A transposição dos termos antigos para a realidade cristã, num primeiro momento, marcará o distanciamento entre os dois: os dados da revelação mosaica são “esboço e sombra”, figuras ultrapassadas. A Epístola aos Hebreus estimula e controla a reflexão sobre o ministério sacerdotal na Igreja, vendo-o na perspectiva da economia salvífica em uma dupla dimensão: as figuras antigas, por um lado, e a realidade definitiva (Cristo e a glória celeste), por outro. No decorrer da tradição se encontrará uma terceira dimensão: o símbolo ou imagem presente (figuras presentes da realidade). Aplicando esse esquema à ordem hierárquica, poderíamos

⁸⁰ Cf. B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Paris: Cerf, 1990, 349-350.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 357.

dizer que o bispo (e secundariamente o presbítero) se localiza neste terceiro aspecto: é imagem do único sacerdote e do sacerdócio da comunidade.

Isso só se tornou possível depois de 70 a. C., quando, dada a inexistência do templo de Jerusalém, o sacerdócio judaico perdeu suas funções e sua importância. A comparação do ministério eclesial com o sacerdócio veterotestamentário passou a ser uma reminiscência histórico-salvífica. O paralelismo permitia compreender a economia divina sem fratura e ver que a antiga aliança encontra seu cumprimento na aliança no sangue de Cristo:

... uma comunidade nova oriunda do sacrifício de Cristo, que celebra um culto novo, e que se estrutura em formas e ministerialidade novas, que agora expressam em plenitude o que as antigas realizavam só em figura. Em tal sentido [...] não é o sacerdócio levítico que explica o sacerdócio cristão, mas o ministério cristão que encontrou na linguagem do sacerdócio levítico *uma* possibilidade de exprimir a função própria em relação a Cristo⁸².

O problema é quando se perde essa perspectiva hermenêutica e se entendem os termos no sentido das religiões da humanidade, mesmo tentando corrigir com retoques que levem em consideração a Epístola aos Hebreus.

Outro aspecto é o *desenvolvimento simultâneo da noção de sacerdote e da categoria de sacrifício para a eucaristia*. Assim já encontramos o vocabulário sacrificial na anamnese da anáfora da *Diatáxeis* ("*Tradição Apostólica*"): *offerre*, oferecer. É possível que a valorização da eucaristia como oferecimento de dons materiais seja uma reação ao espiritualismo dos gnósticos, como meio de sublinhar que a criação material é boa e pode ser oferecida a Deus. Os três grandes movimentos de reforma da Igreja no Ocidente (a reforma carolíngia, a gregoriana e a contrarreforma tridentina) relacionaram de modo crescente o ministério sacerdotal com o sacrifício eucarístico e compreenderão o primeiro em função do segundo.

Essa segunda vertente que poderá ter levado à adoção do vocabulário sacerdotal, serve agora para *repropor a compreensão do ministério como sacerdócio, a partir da eucaristia como sacrifício sacramental*. A eucaristia é sacrifício enquanto *memorial* do único sacrifício, o de Cristo⁸³. Se a vida toda de Jesus e sua ação na cruz pode ser designada com a categoria de sacerdócio, como o faz a Epístola aos Hebreus, por que não ver a ação daquele que preside a comunidade na celebração do memorial do mistério pascal de Cristo também no sentido de um memorial de Cristo? Mas agora o sentido de "sacerdócio" é outro: não meramente o sacerdócio histórico, existencial, vivencial do corpo sacerdotal que é a Igreja, mas também não

⁸² DALLA VECCHIA, "Quando e perché i ministri delle comunità cristiane diventano «sacerdoti»", 48.

⁸³ Cf. F. TABORDA, *O memorial da Páscoa do Senhor. Ensaio litúrgico-teológico sobre a eucaristia*, São Paulo: Loyola, 2009, 55-82.

um sacerdócio como o aarônico. “Trata-se de uma designação sacerdotal *sui generis*, que recobre um ato ministerial inteiramente sacramental e inteiramente relativo ao ato sacerdotal único e incommunicável de Jesus, a fim de permitir o contato da comunidade com este, no *hic et nunc*”⁸⁴. Segue-se daí que “o ministro da Igreja tem [...] a presidência na celebração eucarística não porque é sacerdote, mas: Porque tem a presidência naquela celebração em que se atualiza o sacrifício de Cristo, é (também) sacerdote”⁸⁵.

Presidindo a celebração da eucaristia, o bispo ou o presbítero exerce a dupla função de ser sacramento do Cristo cabeça e sacramento da comunidade reunida nesta assembleia⁸⁶. “Assim entendido o sacerdócio especial não é um «terceiro» sacerdócio além do sacerdócio de Cristo e do sacerdócio de todos os fiéis, mas a representação e realização *sacramental* do sacerdócio de Cristo e do sacerdócio dos fiéis. Por isso, também não está em concorrência com estes”⁸⁷.

Conclua-se, pois, que aquele que preside a eucaristia e a vida toda da comunidade, é *memorial do sacerdócio único de Cristo e, portanto, sacerdócio sacramental, sacerdócio memorial*. A designação sacerdotal para o ministério presbiteral e episcopal só tem sentido lida à luz do *memorial*. Em si ela é ambígua; o termo “sacerdote” “que em realidade qualifica todos os cristãos e que, a título autêntico, só qualifica Jesus Cristo, o único sacerdote, não é [um termo] muito bom” para designar o ministro ordenado⁸⁸.

Francisco Taborda SJ é doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha) e professor emérito do Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Obras principais: *Sacramentos, práxis e festa* (Petrópolis: Vozes, 1998, 4ª edição – esgotado); *Matrimônio – Aliança – Reino* (São Paulo: Loyola, 2005, 2ª edição); *Nas fontes da vida cristã. Para uma teologia do batismo-crisma* (São Paulo: Loyola, 2009, 2ª edição); *O memorial da Páscoa do Senhor. Ensaio litúrgico-teológico sobre a eucaristia* (São Paulo: Loyola, 2009).

Endereço: Rua Roberto Lúcio Aroeira, 318
31710-570 Belo Horizonte – MG
e-mail: ftaborda@faculdadejesuita.edu.br

⁸⁴ TILLARD, “La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien”, 511 (cf. 510-511).

⁸⁵ GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, 95.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 390, n. 135.

⁸⁷ H. HINTZEN, “Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion”, in *Cath(M)* 45 (1991) 44-77 (aqui: 44).

⁸⁸ Y. CONGAR na obra coletiva *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministerielle»*, Paris, 1973, 61, citado assim por P. DE CLERCK, “Ordination, ordre”, in *Cath.* 10, 162-206 (aqui: 163).

COLEÇÃO CES

A Coleção CES reúne estudos de filosofia e cultura, teologia e religião, sob a responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte.

TÍTULOS PUBLICADOS:

1. **A Palavra se fez livro** (Johan Konings)
2. **Cenários da Igreja**, 2ª ed. (J. B. Libanio)
3. **Teologia da espiritualidade cristã** (Danilo Mondoni)
4. **Igreja contemporânea - encontro com a modernidade** (J. B. Libanio)
5. **Conhecimento afetivo em Santo Tomás** (Paulo Meneses)
6. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental** (Henrique C. de Lima Vaz)
7. **História da Igreja na Antiguidade** (Danilo Mondoni)
8. **Matrimônio - Aliança - Reino** (Francisco Taborda)
9. **Ecologia e criação - Resposta cristã à crise ambiental** (José Roque Junges)
10. **A arte de formar-se** (João Batista Libanio)
11. **Folhas de Outono** (Fernando Bastos de Ávila)
12. **Deslocamentos da teologia - mutações do cristianismo** (Carlos Palacio)
13. **Um incendiado desejo das Índias** (Marina Massimi)
14. **Teologia em diálogo** (Bruno Forte)
15. **Filosofia e método** (Emídio Fontenele de Brito / Luiz Harding Chang - orgs.)
16. **Teologia e Pastoral** (Johan Konings)
17. **Filosofia e Política** (Miriam Campolina D. Peixoto / Washington da Silva Paranhos - orgs.)
18. **Mysterium Paschale — A quenesa de Deus segundo Hans Urs von Balthasar** (Clarita Sampaio Mesquita Ribeiro)
19. **Existência cristã hoje** (Mario de França Miranda)
20. **Linguagem & Liguagens** (João A. Mac Dowell, SJ / Marcelo Yukio Yamamoto, SJ - orgs.)

COLEÇÃO FAJE

TÍTULOS PUBLICADOS:

1. **Doctor Amoris Causa** (Cláudio Paul - org.)
2. **Imaginação simbólica** (Marco Heleno Barreto)
3. **Tempo e história na hermenêutica bíblica** (Gilfranco Lucena dos Santos)
4. **O judaísmo de Jesus - O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã** (João Batista Gomes)

Edições Loyola - Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br