

Uso e abuso do Poder Sagrado (II): A estrutura anti-abuso do Poder Sagrado

Resumo

Este artigo é uma contribuição atual para a discussão sobre a realização da sinodalidade e o combate contra o abuso de poder na Igreja e analisa a estrutura do poder sagrado nela. O autor fornece uma base eclesiológico-canonística para incentivar nela uma atenção maior para combater o abuso de poder que pode existir no exercício dos três múnus da parte da autoridade da Igreja, a saber no múnus de ensinar (munus docendi), no múnus de santificar (munus sanctificandi) e no múnus de governar (munus regendi).

A pesquisa apresenta três aspectos do poder sagrado da Igreja. Primeiro a sua sacramentalidade, excluindo cada transmissão de poder da parte de outras fontes. O segundo aspecto trata da sua inserção necessária na Igreja como comunhão. Numa terceira abordagem demonstra-se que o poder sagrado da Igreja é um poder divino, essencial para que a Igreja possa manter a verdade, a santidade e a unidade. O exercício deste poder de forma abusiva destrói em si a presença divina, não permitindo que a graça específica que contém, corra. Então, o poder sagrado se destaca essencialmente do poder mundano.

Com todos estes três aspectos, o autor mostra que o poder sagrado na Igreja vai muito além da definição clássica do poder social de Max Weber (1947), que o descreve como uma oportunidade humana de um líder, que no caso ideal é legitimada pela lei. Ao invés, a potestas sacra tem um próprio conteúdo, quer dizer a graça especial do sacramento da Ordem, que constantemente faz-se presente em favor da Igreja pelo caráter indelével daquele que validamente recebeu este sacramento, junto com a sua atitude conforme o “Espírito de Cristo”. Todos os outros poderes exercidos legitimamente na Igreja cooperam com este poder sagrado sacramental e podem ser tratados analogamente.

Summary

This article is an actual contribution to the discussion on the realization of synodality and the fight against the abuse of power in the Church and analyzes the structure of sacred power in it. The author provides an ecclesiological-canonical basis to encourage greater awareness in order to combat the abuse of power that can exist in the exercise of the three munera on the part of Church authority, namely the munus docendi, the munus sanctificandi and the munus regendi.

The research focuses on the sacred power of regency and presents three aspects of it. Firstly, its sacramentality, excluding any transmission of power from other sources. The second aspect deals with its necessary insertion in the Church as communion. The third aspect shows that the Church's sacred power is a divine power, whose presence the Church needs in order to maintain truth, holiness and unity. An abusive exercise of this power destroys the divine presence in it and does not allow the specific grace it contains to flow. Sacred power, then, essentially stands out from every worldly power.

With all these three aspects, the author shows that sacred power in the Church goes far beyond Max Weber's (1947) classic definition of social power, which describes it as a human opportunity of a leader, which in the ideal case is legitimized by law. Instead, potestas sacra has its own content, namely the special grace of the sacrament of Holy Orders which can constantly be made present on behalf of the Church by the indelible character of the one who has validly received this sacrament, together with his attitude in accordance with the "Spirit of Christ". All other powers legitimately exercised in the Church cooperate with the sacred sacramental power and can be treated analogously.

* * *

1. Introdução

O Concílio Vaticano II, completando o Concílio Vaticano I, reintroduziu no Magistério supremo a Igreja como *Communio*¹. Embora reconhecendo a essencialidade da hierarquia na estrutura da Igreja, contempla especialmente os elementos constitutivos relacionais entre pessoas, como cumprimento do novo mandamento do Senhor (cf. Jo 13,34)². Assim deve ser assegurado que sejam iluminados “todos os homens com a claridade de Cristo (...) para que o Evangelho seja anunciado a todas as criaturas (cf. Mc 16,15)”³.

Então, desde o ano 1965, este ensinamento central sobre a Igreja tem desafiado os teólogos a aprofundar os princípios dinâmicos da personalidade, da colegialidade e subsidiariedade na Igreja, incitando as autoridades eclesiais a mudar radicalmente a sua mentalidade sobre como usar o poder sagrado que lhes foi dado de Cristo pela Igreja. Embaixo de uma foto do Papa Leão XIV, que o mostra no meio de fiéis num ambiente simples, está escrito: “Para ele a liderança (*leadership*) não é um título, mas presença”.

¹ CONCÍLIO Vaticano II, Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, art. 23, par. 3: “comunhão universal de caridade”; 4,2: “O Espírito Santo (...) une (a Igreja) na comunhão e no serviço”; 14,2: “São plenamente incorporados na sociedade da Igreja aqueles que (...) ficam unidos com Cristo (...) com os vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do governo eclesial e da comunhão”; 13,3 (*communio ecclesiarum*); 15 (comunhão de todos os batizados); 18,2: Jesus Cristo no beato Pedro “estabeleceu o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade da fé e da comunhão”; 22,1 (*communio hierarchica*); 24,2 *communio apostolica cum Papa*; CONCÍLIO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo, 1: “A comunidade (dos discípulos de Cristo), de fato, se compõe de homens, os quais, unidos juntos com Cristo, são guiados do Espírito Santo na sua peregrinação para o reino do Padre”.

² Jo 13,34-35: “Eu vos dou um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros. Nisso conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns para com os outros”. O mesmo Concílio dá uma descrição de Comunhão, que nesta ocasião coloca no contexto de um elemento essencial da Igreja, que é a hierarquia. “«Comunhão» é uma noção que era extremamente importante na vida da Igreja antiga, como ainda o é, hoje em dia, no Oriente. Não se trata de um vago «sentimento», mas de uma realidade orgânica, que exige uma forma jurídica, ao mesmo tempo que é animada pela caridade” (CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, *Nota explicativa prévia*, n. 2, par. 3).

³ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 1, par. 1. “Eu vos dou um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros. Nisso conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns para com os outros” (Jo 13,34-35).

No tempo pós-conciliar, os Papas se esforçaram em implementar as necessárias mudanças na vida do povo de Deus, mas é evidente que esta reforma não chegou com a mesma intensidade para o clero. Por isso, o Papa Francisco se concentrou muito na reforma do clero, sobretudo no clero enquanto detentor de autoridade eclesial. Esta reforma do clero trabalhou sobretudo para alcançar uma mudança da mentalidade das autoridades eclesiais que, no desempenho do seu poder de governo, deveriam ser o “candelabro, onde (a lâmpada) brilha para todos os que estão na casa” (Mt 5,15). Esta mudança não é um processo cego ou forçado, mas deve ser acompanhado pelo raciocínio e a conversão humilde. Para acompanhar este processo eclesial, a Ecclesiology e o Direito Canônico têm um papel insubstituível. Nesta lógica publicamos uma série de artigos na revista *Sapientia Crucis* que acompanham cientificamente o recente Magistério no que concerne: 1) “Análise dinâmica do Novo Direito Penal Universal da Igreja” (2023); 2) “Uso e Abuso do Poder Sagrado (I)” - sobre a cultura do espírito de serviço no governo (2024) e agora 3) “Uso e Abuso do Poder Sagrado (II)”: A estrutura *anti-abuso* do poder sagrado (2026).

O artigo presente se está baseando no projeto de pesquisa no âmbito de uma tese doutoral do Direito Canônico com o Prof. Andrés Gutierrez na Pontificia Universidade Lateranense em Roma nos anos 2000 até 2005 sobre o “espírito de serviço” como tipologia jurídica na Igreja, cujos resultados foram publicados no ano 2005.⁴ Hoje em dia, no contexto da discussão sobre o uso e o abuso do poder, junto com a sinodalidade, o tema do poder sagrado na Igreja fica novamente no centro da nossa atenção. Fornecendo uma análise sobre os elementos essenciais objetivos do poder sagrado, ensinados pelo Concílio Vaticano II, este artigo chega à conclusão que o poder sagrado contém elementos anti-abuso de poder na sua própria estrutura. Disso se podem deduzir exigências sobre o correto uso e a prevenção do abuso dela.

⁴ WELZ, Th. J., *Kirchliche Autorität als Dienst: Der kirchenrechtliche Begriff des spiritus servitii in der Leitung von Ordensinstituten gemäss C.I.C., can. 618*, Roma, Lateran University Press 2005, 374 p.

Os conceitos de “poder sagrado de regime”⁵ (*potestas sacra regiminis*) e “múnus”⁶ (*munera*), bem como a atitude de Cristo exigida para o seu exercício, fazem parte do Direito constitucional eclesiástico. A Igreja é uma fundação divina e, portanto, sua constituição está fortemente ancorada na lei divina. O poder que ela recebe de Deus para exercer os três *munera* da missão de Cristo, o múnus de ensinar, o múnus de santificar e o múnus de governar, ficam intimamente conexos entre si e formam um único poder sagrado, como também o poder de Cristo é um único poder. Com este pressuposto, vamos nos concentrar em uma análise detalhada da *sacra potestas regiminis*, quer dizer, do poder sagrado de governo na Igreja, na medida em que ela emana do sacramento da Ordem e constitui uma instituição divina⁷. De fato, a sua santidade não vem das tarefas, mas da sua origem e do seu conteúdo de graça específica. Todos os outros poderes na Igreja, que têm como base o sacramento do Batismo, podem ser tratados de forma análoga.

2. Análise da *sacra potestas*

Antes de tudo, devemos constatar que o Concílio Vaticano II apresenta o poder sagrado na Igreja com o conceito de “múnus”⁸. A terminologia

⁵ Esta se pode definir como “o poder público conferido de Cristo à Igreja para governar e organizar pastoralmente o povo de Deus, para alcançar os seus fins próprios e o fim supremo que é a vida eterna” (CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico pastorale*, I, 2. ed., Edizioni Dehoniane, Roma 1996, p. 202 (original italiano))

⁶ O termo “múnus” vem do latim *munus* e é usado principalmente em contextos formais ou jurídicos. Ele significa, de modo geral um dever ou obrigação atribuída a alguém, muitas vezes com um caráter público ou de responsabilidade.

⁷ *Código de Direito Canônico* (abreviado: CIC), Brasília, Edições CNBB 2024, can. 129 §1: O corpo do primeiro parágrafo: *Potestas regiminis*, “*quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia*” é uma citação literal do can. 196 do Codex 1917, que por sua vez remonta à Constituição de Pio VI *Auctorem fidei* de 18 de agosto de 1794: N. 2: A frase “*potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur pastoribus, qui sunt eius ministri pro salutem animarum*” não deve ser entendido no sentido que o poder dos ministérios eclesiásticos e do governo proviriam da comunidade dos fiéis. N. 3: O Romano Pontífice recebe o poder para o seu ministério de Cristo e não da Igreja; é verdadeiro vigário de Cristo. N. 4: A autoridade sua, a Igreja recebeu de Deus e pode estabelecer uma ordem externa jurídica e estabelecer sanções. N. 5: A Igreja tem o direito de dar leis e exercer jurisdição no foro externo e aplicar penas e sanções canônicas. As opiniões contrárias (escritas num sínodo de Pistóia) ficam declaradas heréticas e anatimizadas.

⁸ Na Nota explicativa prévia da Constituição dogmática *Lumen gentium*, que a Comissão elaborou e o Secretário geral do Concílio, o Cardeal Pericles Felici inseriu,

usada pelo Concílio visa colocar em evidência o caráter de “serviço” de todo o poder eclesástico, que Cristo conferiu aos apóstolos e aos seus sucessores (cf. Lc 22,24-27)⁹. Assim, o poder sagrado necessariamente tem como elemento constitucional a atitude de servir de Cristo, não o de dominar. Com isso, o Concílio supera uma compreensão estática e objetivista da Igreja em favor de uma visão complexa, dinâmica e comunitária dela e de seus processos vitais. Para afirmar esta verdade teologicamente, escolhemos três argumentos, o da sacramentalidade do poder sagrado, o da sua ligação necessária com a Igreja-*Communio* e o argumento de que se trata de uma qualidade divina.

2.1 A sacra potestas como uma realidade sacramental

“Cada sacramento individual confere uma graça sacramental específica”. *Sent. communis*¹⁰ Esta graça específica do sacramento da Ordem é a razão para o poder hierárquico da Igreja ser sagrado. De acordo com uma compreensão dinâmica dos sacramentos, essa graça é um dom de Deus que existe, não para ser detido (possuído), mas para ser comunicado. O sacramento da Ordem, portanto, confere a capacidade de permitir que os fiéis e a Igreja se beneficiem da sua graça específica, a presença de Cristo Cabeça da sua Igreja. “O caráter sacramental é uma característica espiritual impressa na alma. *De fide*. Com base na declaração do Concílio de Trento (...) o caráter deve ser definido como um ser real e acidental ligado à alma, mais precisamente como uma qualidade sobrenatural fisicamente inerente à alma. *Sententia communis*”.¹¹ Assim, esse caráter indelével é uma “potência real no homem, na qual se baseia um relacionamento

fica especificado que as palavras “poder” e “múnus (função)” ficam sinónimos, porém foi preferido o término “múnus”. Pois, o conceito *poder* “poderia induzir a pensar que se adquire, pela consagração, um poder efetivo. Para que se adquira, porém, tal poder, é ainda necessária a determinação jurídica ou canônica, da autoridade eclesástica” (ibid., nº 2, par. 2). No entanto, o Concílio preferiu usar o conceito “múnus (função)”, em contraposição ao conceito “poder”, também pela sua conotação de que não existe para impor ou dominar, mas, sim, para ouvir e servir. Isso explica o contexto com a “comunhão”, “realidade orgânica (...) que é animada pela caridade” (ibid., nº 2, par. 3).

⁹ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2; Decreto *Unitatis redintegratio*, art. 2, par. 3; Decreto *Christus Dominus*, art. 11, par. 2; Decreto *Ad gentes*, art. 39, 1; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, art. 7, par. 1.

¹⁰ OTT, Ludwig, *Manual de Teologia dogmática*, (7ª ed.), Barcelona, Ed. Herder 1986, p. 496; Original alemão: *Grundriß der Dogmatik*, 7. ed., Freiburg, Ed. Herder 1965, p. 399 (tradução nossa do alemão).

¹¹ *Ibid*, p. 499; Original alemão: p. 401 (tradução nossa do alemão).

específico com Cristo e com a Igreja. No caso do sacramento da Ordem, “o serviço eclesial do ministro ordenado, é o próprio Cristo que está presente em sua Igreja como Cabeça de seu corpo”¹². No caso do Batismo, “o caráter é uma potência (*potestas*) espiritual (...) para transmitir aos outros, uma potência *ativa*; para receber, uma potência *passiva*”¹³. Assim, por meio da sua capacidade de realizar a semelhança com Cristo, ele dá acima de tudo a capacidade e a tarefa de viver com Cristo (...) como cristão, de servir a Deus, de dar testemunho da fé”.¹⁴ “Essa marca nas profundezas de nosso ser humano também capta dinamicamente nossa pessoa. A personalidade do sacerdote deve ser um sinal e testemunho claro para os outros.”¹⁵ Tal Teologia, que “define o ministério a partir da forma geral da missão de Jesus Cristo”¹⁶, é uma Teologia pastoral de discipulado radical e imitação de Cristo, que se caracteriza pelos conceitos básicos de *μορφή, τύπος, μιμητής*. É a abordagem de uma compreensão do sacramento da ordenação sacerdotal que dá à dimensão missionária-dinâmica do ministério na Igreja seu lugar central. Essa abordagem é a que melhor faz justiça à realidade da Igreja, porque o ministério que emerge deste sacramento - direta ou indiretamente - “só pode ser adequadamente realizado a partir da «forma Christi»”¹⁷.

O sacramento da Ordem sagrada, portanto, confere uma missão especial de Cristo e a verdadeira participação no que Cristo possui. Isso significa que ele transmite a capacidade habitual-estática de Deus, o *múnus* (*munus*)

¹² *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1548.

¹³ SILBERER, M., *A configuração a Cristo no Batismo e na Crisma*; em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, N. 19, Anápolis 2018, p. 143. O autor se refere a S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae III*, q. 63, a. 2.

¹⁴ KOCH, G., *Das Heil aus den Sakramenten – Sakramentenlehre*, em: BEINERT, W. *Glaubenszugänge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 3, Paderborn, Ed. Schöningh, 1995, p. 494 (tradução nossa do alemão).

¹⁵ JOÃO PAULO II, Carta de Sua Santidade João Paulo II a todos os Sacerdotes da Igreja na Quinta-feira Santa de 1979, nº 7, parágrafo 1.

¹⁶ KOCH, G., *Heil*, p. 494 (tradução nossa do alemão).

¹⁷ LÖHRER, M., *Die Hierarchie im Dienst des christlichen Volkes*, em: BARAÚNA, G. (ed.), *De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution “Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966, p. 19; de acordo com a teologia paulina de 1 Ts 1:6 f.: “*Et vos imitatores nostri facti sitis forma omnibus credentibus in Macedonia et Achaia*”.

e a capacidade dinâmica, o poder sagrado (*potestas sacra*), que precisa ainda da “determinação jurídica”¹⁸ pela legítima autoridade da Igreja.

A *potestas sacra* é transferida *ad hominem* e tem um efeito sobre o conteúdo da atividade, ao passo que o *munus* está ligado à aplicação desta atividade, à relação assimétrica entre portador da *potestas* e endereçado dela. *Munera* e *potestas sacra* são, portanto, uma única realidade complexa em Cristo que fica transferida sacramentalmente por meio do sacramento da Ordem. Embora esse poder espiritual ocorra apenas no singular, essa única autoridade espiritual refere-se a todos os três ministérios de Cristo. Em vista dessa unidade, é, portanto, mais apropriado falar de uma dimensão “tríplice do ministério e da missão de Cristo”¹⁹, de modo que o sacerdócio ministerial eclesial como participação na missão e no ministério de Cristo surge dessa unidade tríplice.

O fato de que *potestas sacra* e *munus* formam uma única realidade não apenas na pessoa de Cristo, mas também no nível sacramental, fica claro na *Nota explicativa praevia*, na qual a transição do termo *potestas* para *munus* é justificada apenas com argumentos linguísticos.²⁰

O Vaticano II tirou o conceito de *potestas* de seu estreitamento jurídico e o colocou de volta em seu contexto eclesiológico completo. Isso foi alcançado, acima de tudo, enfatizando a unidade da *sacra potestas*. Essa unidade é justificada de três maneiras:

1. A *sacra potestas* remonta ao próprio Cristo²¹;

¹⁸ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, Nota explicativa prévia, nº 2, par. 2.

¹⁹ JOÃO PAULO II, Carta de Sua Santidade João Paulo II a todos os Sacerdotes da Igreja na Quinta-feira Santa de 1979, nº 3, parágrafo 1.

²⁰ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*: *Nota explicativa praevia*, art. 2, par. 2: “Na consagração se confere uma participação ontológica nas funções sagradas, como consta sem nenhuma dúvida da Tradição, inclusive litúrgica. Expressamente se usou a palavra função em lugar de poder, pois esta última poderia induzir a pensar que se adquire, pela consagração, um poder efetivo. Para que se adquira, porém, tal poder, é ainda necessária a **determinação jurídica ou canônica**, da autoridade eclesiástica (negrito não no original).”

²¹ “Quando Jesus acabou de proferir essas palavras, as multidões estavam maravilhadas com a sua doutrina, porque as ensinava como quem tem autoridade e não como os seus escribas” (Mt 7,28-29); “Maravilhavam-se da sua doutrina, porque os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1,22); “Que é isto? Um ensinamento novo, dado com autoridade! Ele manda até aos espíritos impuros, e eles lhe obedecem” (Lc 4,32); “Ficavam admirados com o seu ensinamento, porque a sua palavra era cheia de

2. É um fato sacramental da vida na Igreja;
3. É orientado para a salvação do povo de Deus.²²

A *sacra potestas* é, portanto, baseada na *missão de Cristo* e, a partir dele, na missão de Pedro e dos apóstolos. Essa missão, por meio de Cristo, é sacramentalmente continuada pela Igreja até os dias de hoje. A *sacra potestas* é conferida por meio do sacramento da Ordem.²³ Portanto, essa representa primordialmente uma missão de Cristo. O texto do Concílio a seguir deixa isso claro:

Para que os fiéis se reúnam num corpo único, “cujos membros não têm todos a mesma função” (Rm 12,4), o mesmo Senhor estabelece alguns ministros, dotados de poder de Ordem, isto é, capazes de oferecer sacrifício e perdoar pecados, desempenhando publicamente o ofício sacerdotal, em favor dos homens e em nome de Cristo. Tendo enviado os apóstolos, como ele mesmo fora enviado pelo Pai, Cristo, através dos apóstolos, estabeleceu os bispos, sucessores de sua consagração e de sua missão.²⁴

Além do caráter missionário do ofício da Igreja (*munus*) baseado no sacramento da ordenação, o caráter sacramental dessa *sacra potestas* também é significativo em nosso contexto, para que Cristo possa brilhar por meio do ministério como aquele que serve à salvação de seu povo. O Vaticano II confirma novamente esse fato:

autoridade” (Mc 1,27). O sentido dessa autoridade: Os evangelistas destacam que Jesus não ensinava simplesmente citando autoridades anteriores, como faziam muitos mestres da época. Ele falava em nome próprio com o seu divino poder: “Ouvistes o que foi dito aos antigos... **Eu, porém, vos digo...**” (Mt 5,21-48).

²² Cf. KRÄMER, P., *Dienst und Vollmacht in der Kirche: Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier, Ed. Paulus 1973, p. 34.

²³ O Concílio Vaticano II, sem fazer uma declaração explícita sobre o tema da concessão da *potestas sacra*, coloca-a inequivocamente em conexão direta com o sacramento da Ordem. Cf. CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 10, par. 2, art. 11, par. 2, art. 21, par. 2; art. 28, par. 1; cf. CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, art. 2.

²⁴ *Ibid.*, art. 2, par. 2: *Ministri, “qui, in societate fidelium sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi (cf. CONCÍLIO DE TRENTO, sess. XXIII, cap. 1 et can. 1), atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur. Itaque, missis Apostolis sicut Ipse missus erat a Patre, Christus, per ipsos Apostolos, consecrationis missionisque suae participes effecit eorum sucessores, Episcopos.”*

O Concílio ensina que a consagração episcopal confere a plenitude do sacramento da Ordem, expressão máxima do ministério sagrado e sumo sacerdócio, de acordo com o costume litúrgico da Igreja e com plenitude do sacramento da Ordem sagrada é conferida por meio da ordenação episcopal, no costume litúrgico da Igreja, e com a palavra dos santos padres. A consagração episcopal confere as funções de santificar, ensinar e governar, que, porém, só têm valor e só podem ser exercidas em comunhão com a cabeça e com os demais membros do colégio episcopal.²⁵

Devido ao fato de que a *sacra potestas* é um “fato sacramental”²⁶ (cuja plenitude é representada pela consagração episcopal), a unidade dessa autoridade sagrada também é evidente aqui. Pois no sacramento da Ordem sagrada, juntamente com o ofício da santificação, também são conferidos os ofícios do ensino e da liderança. A única restrição natural é que eles só podem ser exercidos em comunhão hierárquica com o líder e os membros do Colégio dos Bispos.²⁷

Os *munera* conferidos sacramentalmente são as tarefas de Cristo, que Ele veio à Terra para cumprir. Esses *munera*, que o Concílio Vaticano II sensatamente subdividiu em três partes, ainda não são os ofícios, funções e encargos concretos dos ministros da Igreja. Eles ficam muito mais estreita e diretamente conectados na pessoa de Cristo com sua autoridade e são, portanto, o “ponto de referência objetivo” da *sacra potestas*²⁸. A *sacra potestas* de Cristo e os *munera* dele, portanto, formam dois aspectos da mesma realidade da atividade de Cristo na autoridade que foi transferida para a Igreja.

²⁵ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2: “*Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.*”

²⁶ KRÄMER, P., *Dienst und Vollmacht in der Kirche: Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trierer Theologische Studien, Trier, Ed. Paulus 1973, p. 37.

²⁷ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2: “*Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.*”

²⁸ KRÄMER, P., *Dienst*, p. 34.

A relação entre a posse e o exercício do poder espiritual, como dos *munera Christi*, é expressa de forma particularmente clara no segundo parágrafo do 21º artigo da *Lumen Gentium*. O sacramento da Ordem não só confere os *munera Christi* e a *sacra potestas* em si mesmos, mas também os confere com relação a um certo modo de possuir e exercer os *munera Christi*.

É o sentido da imposição das mãos e das palavras da consagração que conferem a graça do Espírito Santo e imprimem o caráter sagrado de acordo com a tradição expressa nos ritos litúrgicos, tanto no Oriente como no Ocidente. Os bispos desempenham o papel do próprio Cristo, o Mestre, Pastor e Sacerdote, e agem em seu nome, de maneira eminente e significativa²⁹.

Pio XII combina o elemento dinâmico do exercício da missão sacramental com a graça conferida pelo sacramento da Ordem sagrada:

O sacramento da ordenação instituído por Cristo, o Senhor, pelo qual a autoridade espiritual é conferida e a graça é dada para cumprir os deveres eclesiais do ofício *da maneira apropriada*, (é) um e o mesmo para toda a Igreja.³⁰ (Ênfase não no original)

Mais um argumento a favor da unidade da autoridade espiritual (*sacra potestas*) é seu foco exclusivo na salvação do povo de Deus em seus membros e em sua unidade como um todo.

Os destinatários do sacramento da Ordem recebem, portanto, uma propriedade de tal modo que a posse dos *munera* pelos bispos representa uma participação notável e visível (*partem sustinere*) nos *munera* de Cristo e, além disso, que esses pastores-chefes podem agir - também de modo notável e visível - na pessoa de Cristo Cabeça. Isso significa que a ação ministerial dos bispos, e de todos os portadores de *potestas* na Igreja em união com eles, tem uma característica especial devido à autoridade oficial recebida na ordenação, a saber, representar o Cristo Servo diante do povo

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2: „*Perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et sacrum characterem ita imprimi, ut Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant*“.

³⁰ PIO XII, *Constitutio apostolica Sacramentum Ordinis*, 1947 nov. 30, p. 5, n. 1: “*Sacramentum Ordinis a Christo Domino institutum, quo traditur spiritualis potestas et confertur gratia ad rite obeunda munia ecclesiastica, unum esse idemque pro universa Ecclesia, catholica fides profitetur*” (ênfase não no original).

de Deus e de toda a humanidade, e torná-lo pessoalmente presente. O próprio fato de o bispo estar presente, e exercer seu ofício, torna Cristo visível em sua Igreja de maneira extraordinária e é uma ação na pessoa de Cristo. Isso se aplica de maneira especial ao *múnus* da santificação, mas inseparavelmente disso, nos outros *munera* também.

Essa capacidade especial daqueles que são dotados de poder espiritual na Igreja, portanto, traz a visualização de Cristo de uma maneira extraordinária e a realização de seus atos em sua pessoa, sempre com a meta da salvação do povo de Deus. Isso não acontece como um fim em si mesmo, nem como um efeito colateral, mas como a única justificativa para a existência do poder soberano na Igreja como a realidade do Reino de Deus.

A *sacra potestas* é uma faculdade especial da alma que é concedida por Deus por meio da Igreja com uma intenção³¹. Portanto, como uma realidade dinâmica, ela não pode ser concebida separadamente de seu exercício; de fato, ela deve ser definida precisamente em termos desse exercício. “A faculdade, na medida em que é uma faculdade, é ordenada para a sua realização. Portanto, a natureza da propriedade deve ser entendida em termos da sua atuação para a qual ela está orientada. Consequentemente, a natureza da propriedade também deve variar de acordo com a diversidade da atividade.”³² Com isso, Santo Tomás expressa o princípio de que a propriedade deve primeiro ser distinguida pelos atos, mas em última instância, pelo objeto formal.³³

Da unidade da *sacra potestas* e de sua incondicional relação com a salvação decorre necessariamente o fato de uma garantia de longo alcance da salvação ou da mediação da graça para o povo de Deus pela Igreja: Cristo se torna presente e eficaz, mesmo independentemente da pecaminosidade de seu detentor. Isto se pode dizer sobre todos os três *múnus*: no *múnus* de santificar é necessária a intenção de fazer aquilo

³¹ A *sacra potestas* na Igreja, então, embora em situações concretas pode ser somente em potência e não em ato (quer dizer sem determinação jurídica), pode ser definido somente em relação a sua atuação, porque a sua mera detenção fica incompleta sem esta constante tensão para a sua atuação.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 77, a. 3.

³³ Cf. BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie: Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur*, em: Lieven KTh. K., *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 1. Volume complementar, Heidelberg, Ed. Styria, p. 192. Embora o autor, como Santo Tomás, se refira às faculdades humanas naturais, a mesma afirmação se aplica a todas as faculdades humanas, portanto também às faculdades sobrenaturais da alma, como o caráter sacramental.

que faz a Igreja (comunhão), no múnus de ensinar a intenção de ensinar o que ensina a Igreja e no múnus de governar a intenção de tratar o seu povo como Cristo o tratou (veja tabela 3 em baixo). De fato, no que diz respeito à concessão da graça, só é incerta aquela área em que o soberano eclesiástico é desafiado qualitativamente como pessoa: em sua capacidade de decisão altamente pessoal e livre na área da execução do ato soberano individual (*munus regendi*). Exatamente com este múnus específico, vamo-nos ocupar na análise seguinte, com a concentração especialmente ao poder sagrado *executivo* do governo, porque no exercício deste múnus-poder o efeito “*ex-opere-operato*” fica mais fraco e o elemento dinâmico “*ex opere operantis*” – a realização do espírito de Cristo – ganha maior relevância, também juridicamente.

2.2 A estrutura da communio na potestas sacra

Embora a comunhão na Igreja preceda uma legislação positiva, ela requer uma estruturação jurídica (Nota explicativa prévia da *Lumen gentium*). A Igreja, por vontade de Cristo, é uma comunhão hierárquica (*ibid.*), uma participação de todos os membros do Corpo Místico de Cristo para a edificação do Reino de Deus com uma verdadeira corresponsabilidade e relações interpessoais intensas segundo o novo mandamento de Cristo.

Tabela 1: Características especiais do *munus regendi exsecutivum*

MUNERA	OBJETO	PRINCÍPIO	EFEITO INVISÍVEL / VISÍVEL	ENDEREÇOS
<i>munus sanctificandi</i>	Matéria do respectivo sacramento; endereçados do sacramento	Princípio da pessoa	1. invisível 2. visível	1. os fiéis como indivíduos 2. os fiéis como uma comunidade
<i>munus docendi</i>	Ouvintes da Palavra de Deus	Princípio da pessoa	1. invisível 2. visível	1. indivíduos

<i>munus regendi legislati- vum</i>	Relacionamento entre superiores e subordinados na área de legis- lação	Princípio da subsidiarieda- de , princípio da colegialidade, (princípio pes- soal)	1. visível 2. invisível	1. batizado 2ª Igreja
<i>munus regendi iudiciale</i>	Relacionamento superior-subor- dinado na área de jurisdição	Princípio da colegialidade, princípio da subsidiarieda- de, (princípio pessoal)	1. visível 2. invisível	1. indiví- duos 2ª Igreja
<i>munus regendi executi- vum</i>	Relacionamen- to superior-su- bordinado - na área de adminis- tração	Princípio da colegialidade princípio da subsidiarieda- de, (princípio pessoal)	1. visível 2. invisível	1. batizado como Igreja 2. Igreja como comu- nhão

A descrição da Igreja como um mistério de comunhão corresponde perfeitamente a dois (de dez) princípios que se colocou para a reforma do Código de Direito Canônico, a saber: a conservação da índole jurídica do novo Código exigida pela natureza social própria da Igreja³⁴ e que o “exercício do poder apareça mais claramente como serviço” para robustecer o seu uso e afastar abusos³⁵.

Portanto, queremos buscar uma compreensão mais profunda do conteúdo do poder sagrado a partir da natureza da Igreja, com a ajuda do conceito central da eclesiologia do Vaticano II, quer dizer a *communio*³⁶.

³⁴ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA RECONHECER O CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, *Responsiones*, p. 97, nº 14; *Prefácio ao Código de Direito Canônico*, par. 12, n. 1.

³⁵ *Ibid.*, par. 12, n. 6.

³⁶ O Prefácio segue a estes princípios dizendo que a “vida íntima” da Igreja deve inspirar a aplicação da doutrina do Vaticano II: “Destes princípios, pelos quais se requeria fosse orientado o método de revisão do novo Código, concluía-se a necessidade de aplicar a cada passo a doutrina acerca da Igreja enucleada pelo Concílio Vaticano II, uma vez que

Embora a *potestas sacra* seja pessoal e vinculada à pessoa do recebedor da ordenação, ela não se limita ao seu detentor em termos de exercício, mas está essencialmente relacionada a outros, ou seja, requer um número de pessoas que estejam em um relacionamento especial umas com as outras, quer dizer, uma comunidade. Esta relação é, por sua natureza, assimétrica. No caso da *potestas sacra*, essa comunidade consiste nos membros do povo de Deus, que devem se beneficiar dos atos realizados sob essa autoridade espiritual. Em contraste com o poder secular, o poder eclesiástico não é um poder *sobre as* pessoas, mas um poder *para as* pessoas e um poder *em* uma comunidade de pessoas.

Agora, deve-se observar que um elemento foi introduzido em nossa argumentação que normalmente não recebe muita atenção em um tratado sobre Direito Canônico, a saber, o espírito, ou seja, o *Espírito de Cristo*.

A autoridade apostólica formal parece ser uma instituição jurídica eclesiástica sólida. Mas, precisamente em uma das suas *causas instrumentais*³⁷, a *sacra potestas*, ela também escapa à circunscrição completa e objetiva.³⁸ Uma vez validamente conferida por meio do sacramento da Ordem sagrada deve ser concretizada em uma missão eclesial, quer dizer: *ad actum expedita*. Entretanto, na medida em que consiste no Espírito de Cristo e em uma capacidade espiritual para a transmissão da graça, a *sacra potestas regendi* no âmbito executivo parece escapar a uma compreensibilidade legal. Essa é provavelmente a principal razão pela qual um exame canônico mais preciso do espírito de serviço de Cristo, antes do nosso estudo do ano 2005³⁹, não foi realizado.

Com essa argumentação, entretanto, queremos mostrar que a autoridade espiritual apostólica não contém apenas um poder arbitrário⁴⁰, mas que está estruturada de tal forma que o abuso pode ser reconhecido e eliminado.⁴¹

ela estabelece que deve atender-se não só às circunstâncias externas e sociais do Corpo Místico de Cristo, mas também e principalmente à sua vida íntima” (*ibid.*).

³⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA RECONHECER O CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, *Responsiones*, p. 106: “Autoridade apostólica e seu instrumento, o poder espiritual”

³⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA RECONHECER O CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, *Responsiones*, p. 88: “Por muitas razões, não é possível interpretar a autoridade apostólica como um conceito puramente formal.”

³⁹ Cf. WELZ, Th. J., *Kirchliche Autorität als Dienst*, Roma 2005.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 88.

⁴¹ AYMANS atribui essa capacidade à “autoridade formal” (*ibid.*, p. 95). No entanto, se começarmos pela autoridade formal, devemos acrescentar corretamente: “longo prazo”,

Para esse fim, a *potestas sacra* aqui será analisada contra o pano de fundo da *Eclesiologia de Comunhão*.⁴² Acima de tudo, isso significa que a estrutura da Igreja pode ser vista como uma rede de relacionamentos entre pessoas, com Cristo no centro. Essa rede também inclui necessariamente relações interpessoais estritamente hierárquicas, que podem ser descritas horizontalmente como colegiais, verticalmente como dialógicas.

Com relação aos três *munera Christi*, a seguinte visão geral pode ser inserida de forma útil aqui:

Tabela 2:Elementos constitucionais da cooperação de todo o povo de Deus

<i>MUNERA CHRISTI</i>	POTENCIAL DE AÇÃO por parte da hierarquia <i>Sacra potestas ad...</i> - Positivo-legal -	CONTROLE da parte do povo de Deus <i>Ius divinum ex baptis- mate</i> - Comunhão -
<i>Munus docendi</i>	Pregação, ensino	<i>sensus fidei (catholicus)</i>
<i>Munus sanctificandi</i>	Santificação	<i>participação ativa</i>
<i>Munus regendi</i>	Legislação Jurisprudência Administração	<i>receptio legis, desuetudo princípios (direitos) na- turais</i> <i>Espírito de serviço de Cristo como tipologia para ser exigida juridi- camente</i>

por exemplo, no sentido dos ciclos de 50 anos de N. KONDRATJEW (Idem, *Die langen Wellen der Konjunktur*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 56, (1926). Ficou provado que um *conceito* “político” falso ou estritamente definido *de potestas* só é erradicado muito lentamente pela própria autoridade eclesiástica.

⁴² Cf. BOCOS MERINO, A., *In comunione con i nostri Vescovi per la speranza del mondo*, em: *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LXXXII, fasc. II-IV, Roma 2001, p. 268: “L’ecclesiologia di comunione richiede di porre maggiormente l’accento sui rapporti reciproci e sullo scambio di doni”. p. 274: “Em um mundo ‘in rete’, surge uma Igreja ancorada nessa ‘in rete’, uma rede da qual o Vescovo constitui um dos pontos nodais”.

A constituição da Igreja prevê a participação e, acima de tudo, a possibilidade de controle de todos os membros do povo de Deus no exercício da missão da Igreja, de modo que a divisão do povo de Deus em membros ativos e passivos deve parecer quase absurda. Ao contrário, faz sentido uma visão complementar do clero e dos leigos no sentido do princípio sinodal⁴³ segundo a constituição da Igreja como comunhão.

Com relação ao *munus regendi legislativum*, o Aymans⁴⁴, por exemplo, deixou clara uma participação ativa de todo o povo de Deus na criação de normas.

O *munus regendi iurisdictionis*, a jurisdição, oferece a todo o povo de Deus a mesma possibilidade legalmente definida de encontrar justiça por meio do princípio estrito da legalidade e dos princípios, direitos e deveres naturais das pessoas envolvidas no processo judicial.

No mesmo âmbito da Igreja comunhão, a ancoragem constitucional do controle no exercício do *munus regendi executivum*, a liderança eclesial como a administração do povo de Deus tem sido, até agora, menos sistematicamente pensada. Nos séculos da Igreja perseguida até por volta de 311 d.C. (Edito de Tolerância de Galério), as tarefas de liderança da hierarquia eram claramente subordinadas às do *munus docendi* e do *munus sanctificandi*. Com a “virada constantiniana”, a autoridade eclesial não apenas se preocupou cada vez mais com a administração de bens temporais, mas também organizou a liderança hierárquica e a organização pastoral da Igreja de acordo com o modelo comprovado da organização civil romana. A penetração teológica e canônica da *potestas sacra*, a mentalidade daqueles que a detinham em virtude do sacramento da Ordem sagrada e a maneira pela qual ela era exercida ficaram cada vez mais sob o modelo de pensar do poder secular. O princípio da *comunhão* introduzido por Cristo era desconhecido na esfera autocrática de poder da administração civil e militar. Como resultado, o “espírito”, ou melhor, o

⁴³ Cf. FRANCISCO, XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, Documento final *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão*, Roma 26 de outubro de 2024.

⁴⁴ Cf. AYMANS, W., *Die Kirche im Codex: Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche*, em: Idem, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie, Reihe Kanonistische Studien und Texte*, Vol. 42, Berlin, Duncker und Humblot, 1995, p. 60; BERLINGÓ, S., “Consensus”, pp. 118 e 140; GANGOITI, B., *Necessità*, p. 331.

“espírito de servir”⁴⁵ no exercício da autoridade e uma relação de liderança baseada no diálogo na Igreja declinaram. A tendência foi percebida mais no sentido de que a autoridade da Igreja não quis promover o controle da liderança pelos leigos, mas sim, regular o exercício do poder da Igreja por meio de normas.⁴⁶

O que foi dito acima sobre o Espírito de Cristo deve agora ser elucidado em relação à liderança como poder executivo: no que diz respeito à administração do povo de Deus, o portador do poder da Igreja - precisamente por causa da soberana *potestas sacra* - tem a capacidade de transmitir graças específicas por meio das quais o povo de Deus é edificado em amor como uma realidade sobrenatural terrena. No entanto, essa concessão especial de graça só acontece quando ele realmente cumpre sua capacidade e tarefa contidas nessa *sacra potestas* de tornar Cristo visível e presente no exercício de sua autoridade sagrada⁴⁷. Isso requer uma atitude pessoal, que também deve estar ativa no ato individual. Ela é reconhecível pela *imitatio Christi* e é chamada de “Espírito de Cristo”⁴⁸. É reconhecível também na forma dos processos de decisão na qual todos ficam convocados a “pregar, escutar, analisar, dialogar, discernir e aconselhar para tomar uma decisão”⁴⁹. Neste contexto este espírito recebe uma tipologia jurídica objetiva.

Na área da autoridade governamental executiva na Igreja, que tem o propósito de garantir a organização administrativa da Igreja e seu funcionamento⁵⁰, o detentor do poder decisório eclesiástico tem ampla liberdade. Disso decorre que, além da função externa, a mediação da graça é menos fácil de ser assegurada na ação executiva soberana na Igreja do que no

⁴⁵ É necessário distinguir entre “espírito de serviço”, que seria um conceito eclesial, e o serviço de fato, que cada ofício público do Estado seria obrigado a prestar para mostrar a sua utilidade e razão de existir.

⁴⁶ Cf. WELZ, Th. J., *Kirchliche Autorität als Dienst*, p. 25-36, especialmente p. 34.

⁴⁷ E isso, não obstante a sua pecaminosidade pessoal como todos os cristãos.

⁴⁸ Na primeira parte do artigo “*Uso e abuso do Poder sagrado (I)*”; em: *Sapientia Crucis* 25 XXV-2024, p. 153-186, esse “espírito de Cristo” torna-se relevante para o Direito Canônico no “espírito de serviço de Cristo”, que recebe sua aplicabilidade jurídica no Cãnon 618. É claro, entretanto, que o espírito de Cristo não se esgota nesse espírito de serviço, mas se manifesta na vida de Cristo em muitas maneiras diferentes.

⁴⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 2 de março de 2018; em: FRANCISCO, XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, Roma, 26 de outubro de 2024, n. 87.

⁵⁰ Cf. CARDIA, C., *Il governo della Chiesa*, Bologna Ed. Mulino 1984, p. 46.

exercício do ministério de ensino ou de santificação. Nesse contexto, há duas precauções sob a lei canônica: a primeira é a exigência do espírito de serviço de Cristo em seu exercício. A segunda é o vínculo entre o exercício do *munus regendi* e a *communio hierarchica*. Ambos são elementos eclesiológicos do direito constitucional eclesiástico. Concretamente, isso significa que além dos abusos tratados diante de tribunais eclesiásticos (ou civis), a falta da sacralidade do poder eclesiástico se mostra também na negligência do princípio que abrange todos os envolvidos num processo decisional: “*Nihil sine*”, formulado pelos padres da Igreja⁵¹, que significa comunhão e diálogo.

A atitude espiritual básica no ato executivo da liderança da Igreja é, portanto, o espírito de servir de Cristo. Se essa atitude básica não estiver presente no tomador de decisões eclesiais, a graça especial que seria à sua disposição com base em sua ordenação não será eficaz. O que resta é o “vestido visível” desse poder na Igreja, a saber, um poder social eclesial que, embora remonte à missão da Igreja, tem como base constitucional - como em toda *societas perfecta* - apenas o consenso do povo de Deus, na medida em que este é uma entidade social. Esse modelo de pensamento preserva plenamente a unidade do poder soberano de Cristo e sua dinâmica missionária, ou seja, sua singularidade como uma realidade do Reino de Deus.

Em tudo isso, é preciso considerar que a autoridade eclesiástica permanece, mesmo se não corresponder intencionalmente ao Espírito de Cristo na ação soberana concreta, presente no soberano e - o que é significativo para a área objetivo-jurídica - que ele detém a missão e a *communio hierarchica Ecclesiae* até que seja eventualmente revogada. Isso significa que, na área do exercício do *munus regendi executivum*, pode surgir uma discrepância entre o estado terreno, objetivo-legal de uma parte hierarquicamente organizada da Igreja e a realidade sobrenatural da mesma. Essa discrepância entre o *status ecclesiae* puramente jurídico e o *status ecclesiae* real e complexo (terreno-supernatural) consiste no fato de que Cristo, por falta de atuação do seu espírito, não está agindo “de maneira

⁵¹ Cf. FRANCISCO, XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, Roma, 26 de outubro de 2024, n. 88: O texto fala de um “*tríplice nihil sine*”: “Nada sem o Bispo” (*Santo Inácio de Antioquia*) e “nada sem o conselho dos Presbíteros e Diáconos e sem o consentimento do Povo” (*São Cipriano de Cartago*). Onde esta lógica do *nihil sine* é quebrada, a identidade da Igreja é obscurecida e a sua missão é inibida.

eminente e significativa”⁵² nos atos executivos soberanos de liderança. Como resultado, em tais situações patológicas, a Igreja não brilha “com a claridade de Cristo (...) para que o Evangelho seja anunciado a todas as criaturas (cf. Mc 16,15)”⁵³.

No entanto, se os requisitos mínimos para o ato executivo soberano resultante do Espírito de Cristo podem ser objetivamente estabelecidos como um fato legal do *spiritus servitii*, então tal fato está disponível para o povo de Deus como um instrumento de controle para corrigir tal *status ecclesiae* no caso no qual for inconsistente. O objetivo desse controle não seria necessariamente a correção do conteúdo das decisões soberanas, mas sim, garantir, por meio do lembrete do *modus servendi*, que a autoridade espiritual seja realmente exercida no Espírito de Cristo e não meramente com um poder terreno formal.⁵⁴ Além disso, há uma vasta gama de inconsistências mesmo no conteúdo das decisões soberanas no abuso do poder, que os endereçados dos atos soberanos nas relações assimétricas podem urgir juridicamente na Igreja, analisando os deveres da autoridade de cumprir as exigências de discernimento verdadeiro na oração com o Espírito Santo⁵⁵, a transparência⁵⁶, a prestação de contas e a avaliação⁵⁷.

O conceito da *Communio* no contexto do Direito Canônico significa necessariamente a reciprocidade hierárquica (diálogo, comunhão) e a possibilidade da função do controle da parte do povo de Deus. A liderança também requer o segundo elemento mencionado acima, a saber, a *hierarchica communio*, para ser exercida. O sacramento da Ordem sagrada confere o poder necessário para o exercício “*in persona Christi Capitis*” dos *munera docendi, regendi et sanctificandi*, que é essencialmente diferente daquele conferido no sacramento do Batismo.⁵⁸ Entretanto, a autoridade

⁵² CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2.

⁵³ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen gentium*, art. 1,1.

⁵⁴ Isso foi mostrado na primeira parte deste artigo.

⁵⁵ FRANCISCO, Documento final do Sínodo, art. 81 ss.

⁵⁶ *Ibid.*, art. 96 ss.

⁵⁷ *Ibid.*, art. 95 ss.

⁵⁸ Provavelmente, a razão mais válida para essa suposição reside no fato de que a participação nos *munera Christi* já é conferida pelo Batismo. A peculiaridade da participação nos múnus de governo de Cristo com base no sacramento da Ordem é, portanto, precisamente uma participação *qualificada e específica* com base na *sacra potestas regiminis* contida neste sacramento. Cf. também KRÄMER, P., *Dienst*, p. 39: “Quando a Constituição da Igreja ensina que a ordenação episcopal confere o ministério do ensino, da

ministerial objetiva não é suficiente. O ministro também deve - com relação à sua pessoa e à sua atividade - estar em comunhão hierárquica com o chefe e os membros do colégio (episcopal). Karl Rahner entende isso como uma “condição de validade, não meramente de liceidade”⁵⁹ do exercício do ministério. Com essa restrição ao exercício do ministério, ele conclui, entre outras coisas, o caráter pneumático de todos os poderes na Igreja afirmando: “A doutrina e a lei também são «espirituais» e têm seu fundamento na Igreja na graça que se manifesta sacramentalmente.”⁶⁰

Hierarchica communio é um conceito que expressa o desejo dos Padres do Concílio de expandir a visão jurisprudencial unilateral do ofício e da autoridade na Igreja em favor de uma conceituação sacramental baseada na graça. Deve, portanto, ser redefinido na área do Direito Canônico de acordo com a “única realidade complexa”⁶¹ que é a Igreja. É muito mais do que o requisito legal mínimo de uma excomunhão que numa situação concreta ainda não ocorreu. Tais realidades legais objetivas, como excomunhão, retirada da *missio canonica* etc., só ocorrem após o fato de uma ruptura com a *hierarchica communio* ou com a *missio sacramentale seu Ordo*. Isso fica claro pela inserção de “*natura sua*” no texto do Concílio, porque a natureza desses *munera Christi* (*docendi et regendi*), um dos quais é o ministério de liderança da Igreja que nos interessa, é sacramental e não meramente jurídica. No caso do ministério da santificação, a estrutura do próprio ministério se qualifica mais facilmente como sacramental. No ministério de ensino e liderança, entretanto, os atos soberanos devem ainda ser classificados como “eclesiásticos” e “sacramentais”. Essa sacramentalidade só é representada pela *communio* hierárquica acima mencionada, no entanto, se o Cristo que prega e conduz seu rebanho não for apenas “representado” como se estivesse em um te-

santificação e da direção, confere também a ‘*sacra potestas*’. ... Pois se não fosse assim, a declaração sobre a concessão sacramental dos vários ministérios careceria de qualquer significado, uma vez que todo o povo de Deus já participa deles”.

⁵⁹ RAHNER, K., *Kommentar zu Artikel 18 bis 27 der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, em: Das Zweite Vatikanische Konzil, vol. 1, Freiburg, Ed. Herder 1967, p. 220.

⁶⁰ *Ibid.* Este pensamento rahneriano seria perigoso para a estabilidade da constituição jurídica objetiva da Igreja, se não fosse complementado pela distinção do poder sagrado nos seus dois elementos constitutivos: a substância (*res*) do sacramento da Ordem com a graça específica que deve ser aplicada no ato soberano e a sua forma accidental que seria a contraparte do poder social natural.

⁶¹ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 8,1.

atro, mas se o portador da *potestas* eclesial também adotar interiormente a atitude de Cristo. Por meio dessa conclusão, que sugere a interpretação ampla da expressão *hierarchica communio* do Concílio, o Espírito de Cristo pode ser introduzido no conceito eclesial do poder sagrado como um elemento essencial.

2.3 A *sacra potestas* como poder divino

Cristo veio como o enviado do Pai⁶² e dotado de autoridade divina⁶³. Ele tem seu poder do Pai, que está no céu.⁶⁴ Portanto, seria enganoso entender a autoridade espiritual na Igreja, que é conferida sacramentalmente por Cristo por meio do ministério da Igreja, como um tipo de poder de origem humana.

2.3.1 A perfeição da *sacra potestas* na imperfeição de seu portador

O Vaticano II nos apresentou a Igreja como o Reino de Deus que já chegou.⁶⁵ Esse Reino é construído por meio de uma realidade que chega às pessoas por meio do Batismo e do sacramento da Ordem sagrada, ou seja, a *potestas Christi*. Por meio do sacramento da Ordem sagrada, a *sacra potestas* hierárquica e, ao mesmo tempo, ministerial é conferida. Através dela o novo povo sacerdotal de Deus é conduzido e guiado a ricas pastagens⁶⁶. É o conceito primordial de todo poder e autoridade eclesial. É fundado em Deus, exercido no céu e finalmente trazido à terra por meio de Cristo. Deveria também ser modelo para os poderes exercidos nas estruturas sociais fora da Igreja.

O poder sagrado de Deus e toda participação nele consiste em uma faculdade. Na medida em que é sacramentalmente transmitido, ele é in-

⁶² Cf. Mt 11:27 (Lc 10:22); Jo 5:37; 6:58; 10:18; 16:28; 18:11; 20:21; etc.

⁶³ Cf. Mt 7:29; 9:6; Mc 1:27; Jo 5:19; Jo 5:36; 5:43; 10:25; 10:29; 10:37; 10:38; 13:3; 16:15; etc.

⁶⁴ Cf. Mt 5:16; 5:48; 6:9; 12:50; 15:13; 23:9; etc.

⁶⁵ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição apostólica *Lumen gentium*, art. 3, par. 1: “*Christus ... regnum caelorum in terris inauguravit...*” e: “*Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit*”; *ibid*, art. 48, para. 3: “*Iam ergo fines saeculorum ad nos pervenerunt (cf. Cor. 10,11) et renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodam modo anticipatur: etenim Ecclesia iam in terris vera sanctitate licet imperfecta insignitur.*”

⁶⁶ Cf. *ibid.*, art. 45, par. 1: “*Cum Ecclesiae hierarchiae munus sit Populum Dei pascere et ad pascua uberrima ducere (cf. Ez 34,14)*”.

deleavelmente impresso como um caráter sacramental na alma. Em seu exercício *pessoal*, ela não pode ser separada de seu espírito, o Espírito de Deus, o Espírito Santo, sem perecer como tal, porque o conteúdo positivo da atuação deste poder consiste exatamente neste espírito. Isso significa que um ato soberano que é legitimado pela autoridade sagrada, mas que não é permeado pelo espírito de Cristo, *ipso facto* não é mais realizado com autoridade sagrada devido a essa deficiência. Isso pode ser visto a partir dos requisitos do sacramento da Ordem sagrada e da dignidade da pessoa que realiza o ato, e é explicado em mais detalhes abaixo.

Eichmann e Mörsdorf, no tempo do Concílio Vaticano II os canonistas mais famosos da Alemanha, já antes deste Concílio descrevem corretamente a autoridade sacramental sagrada como o “princípio vital da Igreja”⁶⁷. “Com a continuidade da missão do Senhor garantida pela sucessão apostólica, o próprio Jesus Cristo vive na Igreja e está (...) também na atividade visível dos servos escolhidos por ele como a Cabeça que anima e governa todos os membros de seu Corpo Místico (...)”⁶⁸

O poder sagrado é uma realidade do reino de Deus, ou seja, uma participação das pessoas na Igreja no poder de Deus. Isso pode se tornar ineficaz em situações concretas de liderança, se a pessoa que estiver agindo tiver a marca indelével e as graças da consagração, mas não tiver a atitude de serviço de Cristo. Isso pode levar a uma divergência entre *potestas sacra* e *potestas iurisdictionis mere ecclesiastica*.

A autoridade espiritual é conferida por meio do instituto da “missão no poder”⁶⁹. O objetivo é a proclamação das boas novas, a proclamação do Reino de Deus, a cura e a santificação, bem como os ministérios de liderança, em resumo: o exercício dos *munera Christi* na Igreja. Esses são exercidos em nome do primeiro enviado, Cristo, e em comunhão com Ele e com aquele que Ele enviou, a saber, o Espírito Santo.

Com base nessa ideia de missão, conclui-se, por um lado, que a missão vem de Deus e é pessoal, que também é expressa em ações pessoais, não

⁶⁷ EICHMANN, E. - MÖRSDOFF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. 1, Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht, 8. Ed., Paderborn, Ed. Schöningh 1953, p. 309.

⁶⁸ *Ibid*, p. 252.

⁶⁹ Cf. AYMAN, W., *Apostolische Autorität im Volke Gottes: Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht*; em: Idem, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Reihe Kanonistische Studien und Texte, vol. 42, Berlin, Ed. Duncker und Humblot 1995, p. 92. Essa “missão no poder” faz parte integral do sacramento da Ordem.

em mecanismos. Por outro lado, deve-se observar que a *potestas* transmitida pela missão está incluindo à capacidade de cumprir essa missão na plena eficácia da realidade do Reino de Deus.⁷⁰ A *sacra potestas*, portanto, não existe somente para ser possuída e só pode ser justificada na transmissão da graça específica para a construção do Reino de Deus no cumprimento da missão da Igreja.

A missão com a autoridade espiritual necessária e suficiente é conferida por Deus em um ato formal - tanto material quanto espiritual - por meio da Igreja. Na medida em que essa missão envolve essencialmente o exercício dos ministérios de Cristo na autoridade apostólica, ela só é conferida por meio do sacramento da Ordem sagrada. O sacramento do Batismo é a base de todas as outras missões da Igreja. Portanto, seria absurdo atribuir um tipo de *potestas* não sacramental à autorização eclesiástica, mesmo que essa distinção fosse apenas funcional⁷¹. Isso foi tentado com a chamada *potestas jurisdictionis* em distinção real ao poder da ordenação. Deus sempre envia com autoridade suficiente para cumprir a sua missão. Para salvaguardar a única fonte do poder sagrado na Igreja, que é Deus, o Concílio Vaticano II fala da “determinação jurídica ou canônica”⁷²: o único poder divino na Igreja fica legitimamente organizado e dirigido pelas autoridades competentes dela.

A distinção real deve começar em outro lugar, a saber, não na origem, mas entre os elementos externos e internos do ato formal da missão. Uma vez que o homem recebe toda a sua percepção do objeto - direta ou indiretamente - por meio dos sentidos externos, os elementos externos da missão de Deus desenvolvem uma dinâmica própria. No momento da ordenação sacerdotal acontece a incorporação visível à *communio hierarchica*. Posteriormente, isso será especificado por um ou mais atos de missão específica (*iuridica determinatio*). No entanto, esses atos pressupõem a *potestas Christi* com base no sacramento da Ordem sagrada. Além disso, o caráter público dos ritos do sacramento da Ordem significa que o povo de Deus aceita a pessoa consagrada como detentora da autoridade

⁷⁰ Essa visão, portanto, evita desde o início a interpretação errônea de que o poder sagrado tem um efeito puramente mecanicista ou mágico. Ao mesmo tempo, um modo de ação exclusivamente carismático e informal também é excluído.

⁷¹ Cf. GHIRLANDA, G., *O Direito na Igreja: Mistério de Comunhão*, Compêndio de Direito Eclesial, Aparecida Ed. Santuário, 2007, p. 301.

⁷² CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, Nota explicativa prévia, nº 2, par. 2.

eclesial. Os fiéis esperam, com razão, que o sacerdote ordenado exerça os *munera Christi in sacra potestate* e transmita as graças sacramentais especiais associadas a ela para a edificação do Corpo de Cristo e a unidade da Igreja.

Os elementos materiais e formais do exercício da *potestas* devem ser vistos juntos. A prática do exercício da *potestas*, no entanto, frequentemente mostra que o lado factual objetivo, o espírito de Cristo, não sempre fica preservado. Se, por exemplo, o detentor da autoridade espiritual faz declarações em seu ensino de fé que não se encaixam no “*verbo Dei scripto vel tradito*”⁷³, então deve-se admitir que essa pessoa, que formalmente *permanece* na *communio hierarchica*, não exerceu seu poder sagrado (*potestas sacra*) para o ato em questão. De fato, a *potestas sacra*, pelo caráter sacramental imprimido na alma do sacerdote, continua a estar disponível para o cumprimento de sua missão apostólica na Igreja. O ato concreto, no entanto, carece daquela parte do poder que torna Cristo presente como o Mestre e não realiza a mediação da graça associada a Ele. O mesmo se pode dizer quando uma autoridade da Igreja com negligência não segue os requerimentos para tomar uma decisão soberana que a Igreja como Comunhão, Sínodo e Povo de Deus requer.

Este é o fato sobre o qual Aymans escreve: “Os elementos formais e materiais (factuais) nem sempre coincidem totalmente na prática, na realidade da vida da Igreja”.⁷⁴ No entanto, deve-se notar aqui que, *de fato*, os elementos formais e factuais sempre coincidem com relação aos atos estabelecidos *in sacra potestate*, quer dizer: o ato soberano é realizado no Espírito de Cristo, caso em que também possui a suficiente *potestas sacra* e transmite a presença de Cristo com a sua graça, ou não é realizado no espírito de Cristo, caso em que o poder sagrado correspondente também está faltando. O Espírito de Cristo e a sacralidade do poder na Igreja sempre vão juntos: ou ficam realizados nos atos soberanos ou não. No caso negativo, embora não se muda automaticamente a legitimidade (juridicidade) do ato soberano, o poder exercido não é mais poder sagrado, mas poder social na Igreja. Aqui vemos com clareza a tipologia anti-abuso do poder sagrado executivo de governo.

⁷³ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis maximi iussu digestus*; Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Roma MCMXVIII, can. 1323 § 1.

⁷⁴ AYMANS, W., *Apostolische Autorität*, p. 94.

Devemos constatar também o fato que no exercício dos três múnus transmitidos pelo sacramento da Ordem, não vale a absolutização do conceito teológico de “*ex opere operato*” contra o “*ex opere operantis*”, justificando o ato soberano contra qualquer abuso de poder. Cada múnus tem o seu limite pela obra e decisão livre do seu detentor soberano.

Tabela 3: Relação entre “*ex opere operato*” do ato soberano garantido pelo sacramento da Ordem e o “*ex opere operantis*”, mínimo como elementos essenciais do poder sagrado na Igreja, para que se pode falar da existência do poder sagrado no ato soberano:

<i>Munus</i>	<i>Ex opere operato</i>	<i>Ex opere operantis</i>
<i>Munus sanctificandi</i>	Administração do sacramento segundo o rito eclesiástico	Querer fazer o que faz a Igreja
<i>Munus docendi</i>	Pregação em nome da Igreja e em comunhão hierárquica	Querer ensinar o que ensina a Igreja
<i>Munus regendi</i>	Decisões soberanas em relações assimétricas em nome da Igreja e em comunhão hierárquica	Querer servir como CRISTO serviu

No exercício dos múnus em pessoa de Cristo Cabeça, a especialidade do múnus do governo está no fato que a Igreja não supre normalmente, se o mínimo requerido da “obra do operante” fica cumprido. De fato, o Código de Direito Canônico, cân. 144, contem exceções para garantir aos fiéis cristãos a segurança do direito em casos de falta do poder de governo executivo. Se falta o Espírito de Cristo na execução deste poder, normalmente não se transmite a graça correspondente. Por isso, o Catecismo distingue entre a administração dos sacramentos no *munus sanctificandi* e a execução dos *munera docendi e regendi*: “Esta presença de Cristo no ministro não deve ser compreendida como se este estivesse imune a todas as fraquezas humanas, ao espírito de dominação, aos erros e até aos pecados. A força do Espírito Santo não garante, de igual modo, todos os atos dos ministros. Nos sacramentos, esta garantia é assegurada (...)”⁷⁵.

O exercício do poder sagrado de regime executivo não é administração de um sacramento. Por isso, com relação à pessoa que decide no poder hierárquico não de acordo com o Espírito de Cristo, o objeto da decisão pode de fato ser falso ou o modo de agir injusto e enganoso.

⁷⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1550.

Então, a graça especial destes atos falta, não fica garantida. O ato fica externamente válido, sem que o poder oficial e a comunhão hierárquica sejam consequentemente cancelados. No entanto, essa circunstância não se baseia na *sacra potestas*, recebida pela Ordem sagrada, mas nos atos externos associados à sua atribuição formal, como os ritos, a *missio*, a *provisio canonica* ou *institutio* que inserem o detentor do poder sagrado na realidade social do poder. O piedoso povo de Deus assume a legitimação divina no ato da soberania, mas, na verdade, a legitimação só existe com base na aceitação social dentro da Igreja, na medida em que ela é uma sociedade visivelmente constituída (*societas [juridice] perfecta*), mas não como uma realidade complexa e como o Reino de Deus que já chegou até nós. A autoridade na Igreja como uma realidade sacramental, que engloba *Ordo* e *iuridica determinatio*, torna-se um poder social que é apenas acidentalmente diferente do poder secular; e isso até a conversão do seu detentor.

A *potestas sacra* faz plena justiça ao *status viatoris* em que a Igreja se encontra na Terra. Ela é conferida sacramentalmente e, portanto, une elementos visíveis e invisíveis. Porém, sobretudo no âmbito dos *munera docendi e regendi*, ela requer mais determinação jurídica e disposição pessoal para o seu exercício. Esta última, no caso do exercício do *munus regendi*, pode ser chamado mais especificamente “espírito de serviço de Cristo”. Esse requisito necessário nem sempre é cumprido no soberano eclesiástico. Isso causa um prejuízo incalculável para a comunidade eclesial. Assim, a fim de permitir um reconhecimento rápido da divergência entre elementos formais e factuais no exercício do cargo, será útil apresentar o Espírito de Cristo como um componente essencial da instituição jurídica formalizada que é a *sacra potestas*.

2.3.2 A *iuridica determinatio* e outros componentes externos da *sacra potestas*

Aqui finalmente chegamos à resposta para a pergunta de como a *sacra potestas* permanece no exercício da autoridade de liderança. O poder sagrado recebido no sacramento da Ordem sagrada, ou seja, a realidade espiritual do poder de Deus no portador da *potestas* humana, inspira, sim, urge o seu portador para ser transmitido como:

1. Graça da liderança;
2. Capacidade da alma de transmitir essa graça;

3. Espírito de Cristo.⁷⁶

De fato, o espírito de Cristo, transmitido pelo sacramento da Ordem, pervade toda a pessoa do sacerdote, ele quer servir como Cristo com determinação e humildade.⁷⁷ Portanto, o servo de Deus trabalhará incansavelmente no serviço da liderança do povo de Deus.

Em sua dinâmica, o poder sagrado nos permite entender sua transmissão como uma missão. O sacramento da Ordem é a missão geral para a atividade apostólica na Igreja e para a Igreja. Isso ocorre em representação de Cristo, a Cabeça de seu Corpo Místico, de acordo com o nível do sacramento da Ordem recebido.

Essa missão geral é agora moldada e concretizada em atos oficiais após a administração do sacramento da Ordem sagrada. Essa é a chamada “*canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchica*”⁷⁸.

O exercício dos *munera docendi et regendi* pode, por sua própria natureza,⁷⁹ ocorrer somente na *hierarchica communio*. Isso é dado com uma consagração episcopal legítima. É um elemento externo e formal de autoridade espiritual que é necessário para a validade dos atos de liderança

⁷⁶ De acordo com a *Lumen Gentium*, a graça do Espírito Santo e o caráter sacramental são transmitidos como o conteúdo do sacramento da Ordem sagrada de tal forma que os ordenados bispos cumprem a tarefa de Cristo de maneira especial e visível e também agem na pessoa de Cristo de maneira especial e visível. “... *manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et sacrum characterem ita imprimi, ut Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant*” (CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2). Esse texto sugere que os efeitos do sacramento não devem ser categorizados (como, por exemplo, RAHNER, K., *Kommentar*, p. 219) como

1. *gratia Spiritus Sancti* 2. *character sacramentalis* 3. *triplex munus*;

mas, sim, como

1. *gratia Spiritus Sancti* 2. *character sacramentalis* 3. *spiritus (servitii) Christi*.

Dessa forma, todos os pré-requisitos para a missão já ficam criados pelo sacramento.

⁷⁷ Cf. 2Co 5:14: “O amor de Cristo nos impele...”; 2 Cor 5:14: “Impulsionados pelo Espírito Santo, os homens têm falado em nome de Deus” (2 Pe 1,21).

⁷⁸ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição apostólica *Lumen gentium*, *Nota explicativa praevia*, n. 2.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, Art. 21, para. 2: “*Episcopalis ... consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt*”. O conceito “*natura sua*” foi inserida a pedido do Papa. Portanto, a *hierarchica communio* é uma condição de validade para a ação episcopal nos referidos ministérios.

e ensino soberanos. Essa *hierarchica communio* não é parte integrante do sacramento da ordenação, mas é seu efeito fundamental, desde que a ordenação tenha sido legitimamente realizada. O mesmo pode ser dito da tomada de posse (*possessio canonica*, Código de Direito Canônico, cân. 382 §§ 1-4) ou da concessão do ofício (*provisio canonica*), como de todo o resto da *missio canonica* na Igreja.

Isso levanta a questão sobre o tipo de *potestas* que é conferido nesses atos formais externos. Se uma certa potência (*potestas*) espiritual para a simples participação nos *munera Christi* já foi conferida pelo Batismo e a *sacra potestas regiminis* para a participação qualificada nos *munera Christi in persona Christi capitis* foi conferida pelo sacramento da Ordem, é difícil ver como a mesma *sacra potestas* pode ser conferida novamente. Simplesmente, estes atos formais somente contêm uma nova qualidade específica.⁸⁰

Com os atos formais externos que seguem ao sacramento da Ordem, a *sacra potestas*, já presente por meio do sacramento, recebe uma forma visível externamente e uma concreta área de responsabilidade: o ofício eclesiástico ou a missão eclesiástica é descrita com mais precisão. Nesses atos formais, ocorre a *iuridica determinatio*, que é mencionada na *Nota explicativa praevia* do texto do Concílio e que libera a *sacra potestas*, anteriormente descrita como *munus*, para sua ativação. Esses atos externos-oficiais representam a *sacra potestas*, dando a ela uma forma concreta, isso é a legalidade exterior como realidade social eclesial.⁸¹

Aqui voltamos à *situação externa*, realizada no ato sacramental. No sacramento da Ordem se confere a capacidade de exercer o poder sagrado em pessoa de Cristo Cabeça da Igreja. Esta ação sacramental consiste principalmente em sinais externos do evento interno, a saber, a imposição das mãos e as palavras de consagração.⁸² As circunstâncias externas dessa

⁸⁰ Cf. RAHNER, K., *Kommentar*, p. 219 (nota de rodapé 7): “No entanto, com base no texto do Concílio, continua sendo uma tarefa perguntar se a unidade de poderes não tem que ser concebida ainda mais radicalmente, ou seja, do ponto de vista da sacramentalidade.”

⁸¹ O fiel cristão pode, portanto, presumir que o exercício da autoridade eclesiástica normalmente também inclui a *sacra potestas*. No caso oposto, ou seja, se essa autoridade espiritual estiver comprovadamente ausente no exercício das funções eclesiásticas, as pessoas envolvidas devem ter o direito legalmente garantido de reivindicá-la ou de receber uma compensação.

⁸² CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 21, par. 2.

realidade de fé podem, portanto, ser estruturadas com base no “diálogo” de direito natural de uma legítima transferência social de poder, que é composta por:

1. alocação de atributos externos e formais de poder pela sociedade;
2. aceitação do “domínio” pelos subordinados;
3. expressão externa da “consciência de poder” daquele que a recebeu.

Isso confere formalmente legitimidade à atuação com uma procuração sagrada, ou seja, com autoridade legal por parte da comunidade, que, portanto, sanciona o serviço do titular para o bem comum.⁸³

Se agora se reconhece a *sacra potestas* na Igreja como uma autoridade divina e sobrenatural, então não se pode deixar de reconhecer no poder pastoral anteriormente chamado de *potestas iurisdictionis* não mais um poder real distinto. É o mesmo poder sagrado que foi recebido no sacramento da Ordem. O que acontece nos casos, nos quais este poder se exerce sem o Espírito de Cristo? A *sacra potestas* é de fato *ad actum expedita*, mas não *realiter in actu*. Nesse caso, a *potestas iurisdictionis* aparece como um poder legítimo que é de fato distinto da *potestas sacra* - que não está mais em ato - e que é justificado pelos atributos eclesiais-sociais pelas normas da constituição positiva-legal da Igreja e do *consenso* do povo de Deus. Trata-se da simples legitimidade do poder segundo a definição de Max Weber. Nestas situações não se transmite nenhum conteúdo do poder sacramentalmente recebido: Graça especial e Espírito de Cristo para a edificação do Reino de Deus.

Dos três elementos acima mencionados da *sacra potestas regendi executiva* (graça do Espírito Santo, caráter, espírito (de serviço) de Cristo), a graça sacramental da Ordem e o espírito de Cristo podem estar ausentes no exercício real do ministério. Com esses elementos essenciais, a sacralidade do poder falta por completo e não se pode falar do exercício do poder sagrado de governo.

⁸³ Talvez se possa dizer que esse simbolismo formal, social e de direito natural do poder, na esfera eclesiástica é mais forte quando o Estado e a Igreja estão intimamente ligados na sociedade, como foi o caso, por exemplo, da Alta Idade Média, mas também da Europa Central e do Sul nos séculos passados.

Se esse modelo de pensamento for aplicado, a unidade da *sacra potestas* pretendida pelo Vaticano II pode ser facilmente mantida sem acrobacias intelectuais⁸⁴. Por outro lado, há a vantagem de que o povo de Deus fique atento ao correr da graça sacramental dos atos soberanos. Segundo a lógica da *Communio* e em conformidade com a constituição da Igreja, este povo recebe um instrumento de controle a fim de exercer seu direito de receber a graça também em relação ao poder de governo executivo das autoridades eclesiásticas. As normas do Código de Direito Canônico já ficam mais atentos a dar ao povo de Deus suficientes instrumentos de controle, começando com os direitos dos fiéis cristãos, os processos contenciosos e penais na Igreja, o recurso hierárquico e a ação processual contra abusos do poder eclesiástico⁸⁵ e com uma sensibilidade maior para com todos os tipos de abuso de poder.

2.3.3 *Potestas sacra et potestas mundi*

“A Igreja como uma realidade *sui generis* requer suas próprias categorias e interpretações hermeneuticamente desenvolvidas com cuidado a fim de ser espiritualmente compreendida em seu ser e agir (missão)”⁸⁶. Nesse sentido, a transferência indevida de um vocabulário sociológico com expressões como “superestrutura e base” ou “acima e abaixo” revela uma “falta de compreensão teológica da natureza sacramental da Igreja”⁸⁷.

O Espírito de Cristo é, em particular, o elemento da *potestas sacra* que a distingue do poder terreno. Não se trata meramente de um poder terreno humildemente exercido na área de assuntos religiosos, mas da autoridade de Deus, que é amor no céu e serviço na terra. É a genuína subordinação da própria pessoa ao destinatário dos atos oficiais, seguindo o exemplo de Cristo, que é “manso e humilde de coração” (Mt 11,29), que não quebra a

⁸⁴ Mesmo para o grande teólogo conciliar K. RAHNER, muitas perguntas permaneceram sem resposta após o Concílio Vaticano II, por exemplo, “Como exatamente essa doutrina dos três ofícios se relaciona com a distinção clássica entre *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*? Pode-se ainda dizer que a *potestas iurisdictionis* como tal é dada pela autorização canônica (como deve então ser definida)? Ou essa *missio canonica* é apenas a condição para a validade do ato de um poder (*potestas* = *munus*), que é ele mesmo comunicado na ordenação?” (RAHNER, K., *Kommentar*, p. 220.)

⁸⁵ Código de Direito Canônico, cân. 1378 § 1 e 2. Veja também: WELZ, Th. J., *Análise dinâmica do novo direito penal universal da Igreja*; em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, n. 24, Anápolis 2023, p. 205 s.

⁸⁶ MÜLLER, G. L., *Mit der Kirche denken*, p. 74.

⁸⁷ *Ibid.*

cana torta e não apaga o pavio fumegante. Tudo isso com o fim de guiar mais gente possível para a felicidade eterna.

Portanto, não se trata de Cristo ter estabelecido um poder social paralelo com o atributo da humildade, mas sim de ter revestido Sua própria autoridade sagrada, que Ele detinha e ainda detém com o Pai, que é uma autoridade de amor ou amor na autoridade, com o manto da “escravidão” da natureza humana.

A *potestas sacra* é, portanto, algo essencialmente diferente do poder mundano,⁸⁸ que é transitório. Ela não está *per se* no espaço e no tempo, mas apenas *secundum quid*, ou seja, *secundum conditionem in statu viatoris*. *Per se*, ela é direcionada a bens atemporais, que ela pode transmitir, mas aqui na terra apenas no espaço e no tempo. Diretamente, no entanto, é direcionado ao aspecto dinâmico, ou seja, à função, ao ofício, na medida em que é exercido, não na medida em que é possuído. O aspecto estático da *sacra potestas*, o sinal sacramental, é fundamentalmente independente do espaço e do tempo, mesmo que esteja presente na alma, que está conectada ao corpo material. A *sacra potestas* é, ao mesmo tempo, um poder divino que se irradia para todas as partes do reino de Deus e, onde encontra seres espirituais (anjos e homens), permite que essas criaturas se tornem eficazes de acordo com a vontade de Deus.

Como já mencionado, a *potestas sacra* difere essencialmente da *potestas mundi*, por um lado, pela característica distintiva “sacra” e, por outro lado, por seu caráter de autoridade definitiva e imperecível do Todo-Poderoso, para a qual o poder natural, social e político, é apenas uma analogia transitória.

A *sacra potestas* emana diretamente de Deus e é exercida em seu reino. Esse reino contém membros na glória e membros no estado de graça, ou seja, no *status viatoris*. A *potestas sacra* que nos interessa aqui, ou seja,

⁸⁸ Argumentando com a relação *ordo-plebs*, muitos autores contemporâneos fazem a mesma afirmação. Por exemplo, BERLINGÓ, p., “*Consensus*”, p. 120: “Il sacerdozio regale di tutti i fedeli in Cristo, l’assistenza dello Spirito a ciascun d’essi assicurata, quale che sia la condizione esistenziale o posizione soggettiva, costituiscono dati della verità rilevante che, nella Chiesa, attribuiscono all’ordine *dos orthodoxos* una rilevanza e un valore di tutto specifico, pertanto, non assolutamente ragguagliabili al relacionamento che ordinariamente intercorre entre sovrano e suddito”; KRÄMER, P., *Vollmacht*, p. 74: “O sistema jurídico canônico difere profundamente dos sistemas jurídicos estatais; portanto, há também uma diferença essencial entre a *sacra potestas* e o poder a ser exercido na esfera secular”. Veja também: HERVADA, J., *Diritto*, p. 181 ff.; 220 ff.; 224 ff.; 256 ff; 259 f.; também: VIANA, A., *Organización*, p. 33 ff.

in statu viatoris, é principalmente funcional e dinâmica, ou seja, “missão em autoridade”⁸⁹. Ela é projetada para garantir que o Reino de Deus seja edificado de forma eficaz, ou seja, que possa “funcionar” na medida em que a santificação, o ensino e a liderança possam ocorrer em ordem dentro dele. Isso também significa que o líder na Igreja não encontra simplesmente as pessoas a serem lideradas, mas “é levado a serviço para que as pessoas sejam moldadas como povo de Deus”⁹⁰.

Em comparação, a *potestas mundi* é mais estática. Ela é exercida mesmo quando o reino terreno não esteja diretamente construído por ela. Não se trata apenas de um serviço, mas também de uma exigência aos súditos. O governante no mundo tem seus direitos de governo, que estão além do elemento funcional de seu poder e cargo.⁹¹ Assim podemos dizer que o conceito de *ministério* eclesiástico e o conceito de poder na Igreja denotam realidades dinâmicas que têm como objetivo a construção do Reino de Deus, que já está presente na terra e se completa na eternidade. O conceito terreno (estatal) de cargo e poder, por outro lado, é primordialmente imóvel e persistente, pois está preocupado em manter uma ordem social dada.

A dinâmica da liderança eclesiástica também encontra um argumento de peso na descrição de Dionísio, o Areopagita, da hierarquia celestial dos coros angélicos. As criaturas celestiais são claramente organizadas hierarquicamente de acordo com sua respectiva singularidade e união com a vontade de Deus, mas essa hierarquia celestial tem como *principal razão o serviço* dos superiores aos subordinados. Somente a partir do cumprimento desse serviço é que se segue uma certa *preeminência*, que se baseia na importância que os primeiros têm sobre os segundos, uma vez que a realização e a felicidade dos subordinados dependem do serviço dos primeiros.⁹² Qualquer um que interprete a hierarquia celestial dionisiana em termos de uma estática hierárquica rígida compreende fundamentalmente de forma errônea a natureza e a razão das relações

⁸⁹ AYMANS, W. - MÖRSRÖD, K., *Kanonisches Recht: Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. 1: *Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen*, 13. Ed., Paderborn Ed. Schöningh 1991, p. 210.

⁹⁰ KOCH, G., *Heil*, p. 494.

⁹¹ A comparação entre a *potestas sacra* e a *potestas mundi* pode ser vista com muita clareza na descrição bíblica da realeza no Primeiro Livro de Samuel.

⁹² Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, cap. 3, §§ 1-2.

hierárquicas no Reino de Deus, lendo este Padre da Igreja através dos “óculos” dos conceitos monárquicos do estado.

O poder do governante terreno também inclui *necessariamente* o poder de exigir recompensas de seus súditos, ou seja, privilégios, prerrogativas, tratamento preferencial, bens materiais, despesas de representação, honrarias etc.

Assim como seria “presunçoso usar o termo «povo de Deus» no mesmo nível de termos como «povo francês» ou «povo alemão»”⁹³, também seria errado colocar *potestas sacra* no nível da *potestas mundi*. O portador da soberania, do qual emana o poder governante em todo estado, é o povo. O povo de Deus na Igreja, por outro lado, não tem soberania própria e não tem “absolutamente nada que resulte da soma das atividades humanas”⁹⁴. Da mesma forma, a liderança da Igreja tem um *status* e um lugar completamente diferentes na estrutura da Igreja em comparação com as instituições de poder nas comunidades políticas.⁹⁵

O detentor da *potestas sacra* é, portanto, essencialmente “obrigado pelo dever” e, em princípio, não tem limitações (desta sua obrigação) no ministério da liderança.⁹⁶ Os direitos dele existem somente com relação à sua área de responsabilidade, sua área de cargo, que consiste em tarefas. Sua “pátria”, assim como a origem de seu poder, não é deste mundo. Ele não tem direito a recompensa com base em sua autoridade sagrada. Isso pode ser concedido a ele com base em outra instituição jurídica, a saber, a obrigação dos fiéis de preservar a Igreja, o mandamento da caridade, que diz respeito aos fiéis que estão dentro de sua esfera de responsabilidade⁹⁷ etc. O bispo local também tem a tarefa de cuidar do bem-estar físico e material de seus sacerdotes.⁹⁸

O Vaticano II aproximou a *sacra potestas* ao seu significado original e adequado na Igreja. Ela “não é como” o poder terreno (cf. Mt 20:26). A recompensa será fornecida por aquele que também exigirá a

⁹³ RATZINGER, J. - MAIER, H., *Democracia*, p. 28.

⁹⁴ *Ibid*, p 18.

⁹⁵ Cf. *ibid*.

⁹⁶ “O bom pastor dá sua vida pelas ovelhas” (Jo 10:11; cf. CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, art. 13, par. 4).

⁹⁷ Cf. CIC, can. 222 § 1.

⁹⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, art. 21, par. 1.

prestação de contas. Mas essa recompensa, como a própria *potestas sacra*, “não é deste mundo”.

Como a *potestas sacra* do Reino de Deus está in *statu viatoris* “neste mundo”, ela envolve essencialmente uma atitude mental, uma qualidade que torna o atributo *sacra* eficaz: em primeiro lugar o “*Spiritus Christi*”, que é o *spiritus servitii Christi* ao exercer a *potestas sacra* como o poder da liderança. Se fosse de outra forma, seria preciso falar de magia ao exercer soberanamente todos os três *munera* na Igreja.

Os detentores da *potestas sacra regendi*, portanto, participam da única autoridade de Cristo e do único Espírito de Cristo, que é inseparável dessa autoridade. Não há autoridade de Cristo sem seu Espírito, pois a *potestas sacra* é reconhecível precisamente pelo Espírito de Cristo, e esse Espírito também requer necessariamente que os atos realizados nela sejam *actus humani*⁹⁹. A *potestas sacra* não é reconhecível e distinguível como tal pelo fato de ser poder público, nem pelo fato de seu conteúdo ser religioso. Tampouco um ato externo concreto de jurisdição na Igreja é dotado de autoridade sagrada simplesmente porque o ator recebeu o sacramento da Ordem com a *missio canonica*.¹⁰⁰

Além disso, na justaposição de *potestas sacra* e *potestas mundi*, o argumento de Aymans deve ser levado muito a sério, no qual ele chama de exagero a afirmação de que o caráter de serviço é uma especialidade do ofício eclesiástico. Como Aymans afirma, “o governo secular na comunidade política (...) não pode ser legitimado de nenhuma outra forma a não ser como um serviço ao bem comum secular”¹⁰¹. Ele então acrescenta que a “orientação ministerial do ofício espiritual significa um importante vínculo interno contra o abuso arbitrário” e que a ênfase em seu caráter ministerial contém um aviso que torna o portador do ofício espiritual ciente das tentações e perigos associados a ele.

⁹⁹ *Actus humanus est actus procedens a voluntate deliberata*, isto é, ato humano é aquele que procede de uma vontade deliberada. O ato humano é um ato realizado com conhecimento e liberdade, proveniente da deliberação da razão e da escolha da vontade. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae I-II*, q. 6, prólogo: “*Illi actus proprie dicuntur humani qui sunt voluntarii; voluntas autem est appetitus rationalis*”.

¹⁰⁰ Por outro lado, a fórmula “sacramento da Ordem + *missio canonica* = *potestas sacra*” não se aplica necessariamente, por exemplo, quando um sacerdote laicizado administra validamente o sacramento da penitência em perigo de morte. É claro que se poderia supor que, nesse caso, há sempre uma missão da parte da Igreja *ad actum*.

¹⁰¹ AYMANS, W., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlim, Ed. Duncker & Humblot 1995 (Kanonistische Studien und Texte, vol. 42), p. 97.

Embora a afirmação principal fosse válida, as conclusões dele não encontram o âmago do problema. Nega-se a especificidade da autoridade da Igreja em respeito ao governo secular. Também, se relega a obrigação dos soberanos eclesiásticos de servir ao sacerdócio geral dos fiéis somente ao reino da moralidade, que negaria a obrigatoriedade de normas vigentes, por exemplo do Cânon 618.

O primeiro argumento pode ser combatido com o fato de que a *sacra potestas* não permite nenhuma comparação direta com o poder secular. Somente o poder eclesiástico em seu aspecto externo é acessível a uma comparação análoga com o poder secular. O segundo argumento é combatido pelo fato de que a norma legal do CIC, cân. 618, que obriga os soberanos eclesiásticos a um espírito de serviço, é objetivamente determinável e vinculante segundo o Direito Canônico. Não se trata somente de uma exortação moral. Além disso, de acordo com o modelo de *sacra potestas* apresentado neste artigo, o “Espírito de Cristo” pode ser descrito como uma característica essencial da *sacra potestas*. Em conexão com o exercício do *munus regendi*, esse espírito é mais precisamente o “espírito de serviço”. Esse componente não é encontrado como uma característica essencial do poder meramente jurídico do poder do Estado. Além disso, também se pode afirmar com Ratzinger que a hierarquia na Igreja tem um *status* completamente diferente - o de servir, de acompanhar, dar assistência no âmbito da graça - do que um aparato administrativo estatal.¹⁰² Não obstante essas diferenças essenciais, a legislação positiva garante que, na esfera externa, ambos os tipos de autoridade pública na Igreja, a *potestas sacra executiva* e a *potestas mere ecclesiastica executiva* – com exceção de ter sido executadas delituosamente com a possibilidade de ser combatidas *ferendae sententiae* - tenham a mesma força de obrigação.

A fim de esclarecer quaisquer mal-entendidos, deve-se enfatizar que, no caso normal do exercício da autoridade sagrada na Igreja, a *potestas sacra* se torna efetiva na veste externa da *potestas regiminis*, a saber, para a edificação do Reino de Deus de acordo com a “*utilitas Ecclesiae vel fidelium*”. Entretanto, essa *potestas sacra regiminis* não estará disponível se o espírito de serviço estiver ausente em seu exercício. Nesse caso, estamos lidando com uma situação patológica na Igreja. Nessa situação, a *potestas regiminis* continua a ser legitimamente exercida. Do ponto de vista da Eclesiologia da Comunhão, no entanto, a única *sacra potestas*

¹⁰² Cf. RATZINGER, J. - MAIER, H., *Demokratie in der Kirche: Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg, Ed. Topos 2000, p. 19.

não é mais a fonte da ação eclesial soberana, mas um poder social que surge na Igreja como *societas iuridice perfecta*, assim como acontece em qualquer outra estrutura estatal.

3. Conclusões

Este estudo, com argumentos da Eclesiologia do Concílio Vaticano II, quer propor a unicidade e a sacramentalidade do poder sagrado na Igreja, que é de instituição divina. A unicidade se refere à fonte primária deste poder que é o mesmo Cristo. Ele entregou o seu poder aos apóstolos. A fonte secundária é a Igreja, à qual este poder é confiado pelo fundador. Ela transmite este poder através do sacramento da Ordem e o orienta com a sua determinação jurídica.

O Concílio Vaticano II propõe uma definição dinâmica da realidade do poder sagrado na Igreja que, com o sacramento da Ordem, fica entregue para o exercício da missão apostólica na Igreja. Por isso, fazem parte desta definição também elementos essenciais do ato da sua execução. Como foi explicado, no caso do poder sagrado executivo de governo, as decisões soberanas sem o Espírito de Cristo, valem juridicamente, mas carecem da transmissão das respectivas graças para a edificação do Reino de Deus, porque com o Espírito de Cristo falta também o poder sagrado correspondente. Consequentemente, não todo o exercício de poder na Igreja pode ser definido como atuação do poder sagrado. Existe um poder não sagrado, patológico, quer dizer, o poder de um clérigo ou de um leigo que não está atuando segundo o Espírito de Cristo no exercício do seu poder.

Não é um bom serviço à verdade sobre a Igreja como *Communio*, explicando-a na sua estrutura hierárquica como uma democracia. Jesus Cristo quis que a sua Igreja seja organizada teocraticamente. Deus é a origem de todo o seu poder. Por isso, este poder é sagrado e vem dos sacramentos do Batismo para os leigos e da Ordem para os clérigos. Esta sua vontade deve ser respeitada plenamente. Embora a sacralidade de todo o poder da Igreja, existe uma diferença essencial entre o poder dos clérigos e o poder dos leigos: “o sacerdote, em virtude do sacramento da Ordem, age «*in persona Christi Capitis*» (na pessoa de Cristo Cabeça)”¹⁰³. Contudo, os leigos, colaborando com os bispos e sacerdotes na comunhão

¹⁰³ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1548. Os diáconos recebem o sacramento da Ordem “não para o sacerdócio, mas para o serviço” (Concílio Vaticano II, Constituição dogmática *Lumen gentium*, art. 29, par. 1.) Isso significa que os diáconos ficam consagrados para

hierárquica¹⁰⁴, têm acesso a todos os ofícios eclesiásticos que não são explicitamente reservados aos clérigos (por natureza sua).

Por outro lado, deve-se dizer que a estrutura da Igreja *Communio* tem outro elemento importante, a saber, a reciprocidade, que consiste no diálogo, no respeito e no controle recíprocos. A reciprocidade se mostra horizontalmente como colegialidade e verticalmente (hierarquicamente) como verdadeiro diálogo, respeitoso e aberto.

A instituição divina do poder de regime¹⁰⁵ se refere a sua origem que é Cristo e a sua sacramentalidade. Este poder não vem deste mundo e é sagrado. Com o sacramento da Ordem, o sacerdote recebe: 1) um caráter indelével na sua alma, 2) as graças especiais de edificar o Reino de Deus na Terra, representando Cristo a Cabeça da sua Igreja e 3) a capacidade de agir com o “Espírito de Cristo”. Este último elemento essencial tem especial importância no exercício do *munus regendi*. O povo de Deus tem o direito ao exercício do poder sagrado para ter presente Cristo nos seus pastores e para receber as graças necessárias para a edificação do Reino de Deus, que estariam presentes nos atos soberanos da autoridade da Igreja, dotada deste poder sagrado.

Esta análise do poder sagrado de regime na Igreja tem importantes repercussões sobre o uso dele e dá argumentos novos para a luta contra os abusos do poder eclesiástico. A origem divina e a dinamicidade do sacramento não permitem apropriar-se dele com interesses próprios. O poder sagrado de regime não suporta o seu abuso. Cristo não acompanha com o seu poder sagrado um superior abusador. Com qual poder, então, o abusador age? Com um poder mundano, vestido exteriormente com os atributos do poder sagrado na Igreja: a cerimônia do sacramento da Ordem e a *iuridica determinatio*. Esta discrepância deve ser evitado custe o que custar!

Para garantir a sacralidade do poder de regime no seu exercício, são requeridos dois elementos: 1) a comunhão hierárquica e 2) a reciprocidade. Ambos os elementos são necessários para formar o povo de Deus na Igreja comunhão. O poder sagrado é uma graça insubstituível na Igreja. Defendemos, pois, este poder, sobretudo no seu exercício do *múnus* de

serviços que não pressupõem o *múnus* de governar. Não ficam excluídos, como os leigos, de poder colaborar com o *munus regendi* dos bispos e sacerdotes.

¹⁰⁴Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 129 § 2.

¹⁰⁵Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 129 § 1.

governar, para garantir que a Igreja possa caminhar rumo à eternidade com o “Espírito de Cristo” também na sua organização pastoral. Esta defesa do poder sagrado tem três linhas principais:

- uma sensibilidade especial do Direito Canônico para fornecer normas jurídicas eficazes, seguindo as deliberações do Sínodo dos Bispos sobre a sinodalidade no ano 2024¹⁰⁶, sobretudo sobre a “conversão dos processos” regulamentando as exigências de transparência, prestação de contas e avaliação¹⁰⁷.

- o desenvolvimento de uma “cultura do governo na Igreja”¹⁰⁸ com uma “espiritualidade de serviço” no exercício do poder sagrado da parte dos superiores eclesiásticos.

- O apreciação do processo contencioso diante de tribunais eclesiásticos para resolver situações conflituais que provêm de situações de presuntivo abuso do poder sagrado no governo da Igreja¹⁰⁹, tendo em conta a estrutura anti-abuso deste mesmo poder, explicado neste artigo.

De fato, os processos eclesiásticos segundo as regras do direito processual da Igreja, seriam o único caminho para evitar um prolongamento desnecessário de situações patológicas nas relações institucionais assimétricas. Com fortaleza, que é virtude cardeal e dom do Espírito Santo, o fiel cristão na Igreja comunhão e sínodo, escolhe o tribunal eclesiástico, que é o único foro eclesial objetivo, propício para enfrentar diretamente tais problemas com transparência, com uma pesquisa objetiva da verdade, procurando uma sentença justa e equa. Parece que este é o único caminho capaz de evitar fofocas, maledicência, calúnias, polémicas e situações semelhantes que fazem tanto dano à Comunhão da Igreja.

Joachim Welz ORC

¹⁰⁶FRANCISCO, XVI Assembleia Generale Ordinária do Sínodo dos Bispos, Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão, Documento final, Roma 26 de outubro de 2024.

¹⁰⁷*Ibid*, n. 87-102.

¹⁰⁸WELZ, Th. J., *Uso e Abuso do Poder Sagrado I*; em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, n. 25, Anápolis 2024, p. 154.

¹⁰⁹Com a única exceção da pessoa do Papa segundo o princípio: “*Prima Sedes a nemine judicatur*” (Código de Direito Canônico, cân. 1404).

Bibliografia

Magistério

Catecismo da Igreja Católica, 5ª ed., Brasília, Edições CNBB, 2023.

Código de Direito Canônico, Edição bilingue, São Paulo, Edições Loyola 2022.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis maximi iussu digestus; Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Roma MCMXVIII.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, Roma, 2 de março de 2018.

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 185, n. 284-456).

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, *Nota explicativa prévia* (p. 245, n. 448-456).

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 470, n. 1319-1644).

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo, São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 259, n. 494-527).

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* sobre a função pastoral dos bispos na Igreja, São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 277, n. 573-701).

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja, São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 400, n. 1087-1242).

CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida sacerdotal, São Paulo: Ed. Paulinas 2011 (p. 440, n. 1243-1318).

CONCÍLIO DE TRENTO, sess. XXIII, *Doctrina et Canones de Sacramento Ordinis*, em: DENZINGER – HÜNERMANN (ed.), *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, traduzido com base na 40ª edição alemã, São Paulo, Ed. Loyola e Ed. Paulinas 2007, n. 1763-1778.

FRANCISCO, XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, Documento final *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão*, Roma 26 de outubro de 2024.

JOÃO PAULO II, Carta de Sua Santidade João Paulo II a todos os Sacerdotes da Igreja na Quinta-feira Santa de 1979.

PIO VI, *Constitutio Auctorem fidei* de 28 de agosto de 1794 (ensinamentos do Sínodo de Pistoia); em: DENZINGER – HÜNERMANN (ed.), *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, traduzido com base na 40ª edição alemã, São Paulo, Ed. Loyola e Ed. Paulinas 2007, n. 2600-2700.

PIO XII, *Constitutio apostolica Sacramentum Ordinis*, Roma, 30 de novembro de 1947.

PONTIFÍCIA COMISSÃO PARA RECONHECER O CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, *Responsiones*, em: Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1969.

Outros Textos

AYMANS, W., *Apostolische Autorität im Volke Gottes: Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht*; em: Idem, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Reihe Kanonistische Studien und Texte, vol. 42, Berlin, Ed. Duncker und Humblot 1995.

———, *Die Kirche im Codex: Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche*, em: Idem, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Reihe Kanonistische Studien und Texte, Vol. 42, Berlin, Duncker und Humblot, 1995.

AYMANS, W., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin, Ed. Duncker & Humblot 1995 (Kanonistische Studien und Texte, vol. 42),

AYMANS, W. - MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht: Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. 1: *Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen*, 13. Ed., Paderborn Ed. Schöningh 1991.

BOCOS MERINO, A., *In comunione con i nostri Vescovi per la speranza del mondo*, em: *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LXXXII, fasc. II-IV, Roma 2001.

BRENNAN, R. E., *Thomistische Psychologie: Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur*, em: Lieven KTh. K., *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 1. Volume complementar, Heidelberg, Ed. Styria.

CHIAPPETTA, L., *Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico pastorale*, I, 2. ed., Edizioni Dehoniane, Roma 1996.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, cap. 3.

EICHMANN, E. - MÖRSDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. 1, *Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht*, 8. Ed., Paderborn, Ed. Schöningh 1953.

- GHIRLANDA, G., *O Direito na Igreja: Mistério de Comunhão*, Compêndio de Direito Eclesial, Aparecida Ed. Santuário, 2007.
- KRÄMER, P., *Dienst und Vollmacht in der Kirche: Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier, Ed. Paulus 1973, p. 34
- KOCH, G., *Das Heil aus den Sakramenten – Sakramentenlehre*, em: BEINERT, W. *Glaubenszugänge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 3, Paderborn, Ed. Schöningh, 1995.
- LÖHRER, M., *Die Hierarchie im Dienst des christlichen Volkes*, em: BARAÚNA, G. (ed.), *De Ecclesia: Beiträge zur Konstitution “Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966
- MÜLLER, G. L., *Mit der Kirche denken: Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesio-logie der Gegenwart*, Würzburg Ed. Naumann 2001.
- OTT, Ludwig, *Manual de Teologia dogmática* (7ª ed.), Barcelona, Ed. Herder 1986, p. 496; Original alemão: *Grundriß der Dogmatik*, 7. ed., Freiburg, Ed. Herder 1965.
- RAHNER, K., *Kommentar zu Artikel 18 bis 27 der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, em: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 1, Freiburg, Ed. Herder 1967.
- RATZINGER, J. - MAIER, H., *Demokratie in der Kirche: Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg, Ed. Topos 2000.
- SILBERER, M., *A configuração a Cristo no Batismo e na Crisma*, em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, N. 19, Anápolis 2018.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae prima pars* (4ª ed.), vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 1978.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae tertia pars* (3ª ed.), vol. IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 1964.
- WELZ, Th. J., *Análise dinâmica do novo direito penal universal da Igreja*, em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, n. 24, Anápolis 2023,
- , *Kirchliche Autorität als Dienst: Der kirchenrechtliche Begriff des spiritus servitii in der Leitung von Ordensinstituten gemäss C.I.C., can. 618*, Roma, Lateran University Press 2005.
- , *Uso e Abuso do Poder Sagrado I*, em: *Sapientia Crucis*, Revista Filosófico-Teológica, n. 25, Anápolis 2024.

Índice

1. Introdução	127
2. Análise da <i>sacra potestas</i>.....	129
2.1 A <i>sacra potestas</i> como uma realidade sacramental	130
2.2 A estrutura da <i>communio</i> na <i>potestas sacra</i>	137
2.3 A <i>sacra potestas</i> como poder divino.....	146
2.3.1 A perfeição da <i>sacra potestas</i> na imperfeição de seu portador.....	146
2.3.2 A <i>iuridica determinatio</i> e outros componentes externos da <i>sacra potestas</i>	151
2.3.3 <i>Potestas sacra et potestas mundi</i>	155
3. Conclusões	161
Bibliografia	164
Magistério	164
Outros Textos	165

