

Edimar Fernando Moreira

“IRMÃOS, SIMPLEMENTE IRMÃOS”

UM OLHAR SOBRE A VOCAÇÃO DO RELIGIOSO IRMÃO NA IGREJA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Edimar Fernando Moreira

“IRMÃOS, SIMPLEMENTE IRMÃOS”

UM OLHAR SOBRE A VOCAÇÃO DO RELIGIOSO IRMÃO NA IGREJA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia e Filosofia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Moreira, Edimar Fernando

M838i “Irmãos, simplesmente irmãos”: um olhar sobre a vocação do religioso irmão na Igreja / Edimar Fernando Moreira. - Belo Horizonte, 2018.
169 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Vida religiosa. 2. Irmão. 3. Consagração. I. Taborda, Francisco. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 271

Edimar Fernando Moreira

“IRMÃOS, SIMPLEMENTE IRMÃOS”

UM OLHAR SOBRE A VOCAÇÃO DO RELIGIOSO IRMÃO NA IGREJA

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 01 de março de 2018.

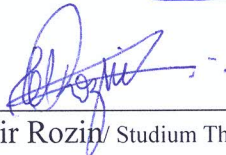
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Francisco de Assis Costa Taborda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



Prof. Dr. Claudemir Rozin / Studium Theologicum - Curitiba (Visitante)

Aos formandos Carmelitas que se sentem chamados a serem irmãos.

Agradeço a Deus que me chama a ser irmão;
à minha família, com quem aprendo sobre o dom da gratuidade;
à Família Carmelitana, uma escola de fraternidade;
aos confrades do Comissariado Geral dos Carmelitas do Paraná;
à Faculdade Jesuíta (FAJE);
ao mestre e orientador Francisco Taborda, um irmão presbítero mais experiente;
à CAPES, pelo financiamento acadêmico.

“Não se distinguia dos outros pela altura nem pela corpulência,
mas pela atitude e pela pureza da alma”

Vida de Santo Antônio, 67

“Aqui aprendemos que só devemos olhar o nosso irmão de cima para baixo
se for para ajudá-lo a se levantar”

Associação Casas do Servo Sofredor

ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>CDC</i>	Código de Direito Canônico (1983)
<i>Cong.IMI</i>	Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. <i>Identidade e Missão do Religioso Irmão na Igreja</i>
<i>CRB</i>	Conferência dos Religiosos do Brasil
<i>CV2</i>	Concílio Vaticano II
<i>GS</i>	Concílio Vaticano II . Constituição Dogmática <i>Gaudium et Spes</i>
<i>Irmãos nos Institutos</i>	Comissão dos Superiores Gerais dos Institutos Religiosos Laicais. <i>Irmão nos Institutos Religiosos Leigos</i>
<i>LG</i>	Concílio Vaticano II. Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
<i>PC</i>	Concílio Vaticano II. Decreto <i>Perfectae Caritatis</i>
<i>PG</i>	Jacques-Paul Migne (ed.). <i>Patrologia Graeca</i> (1857ss)
<i>PL</i>	Jacques-Paul Migne (ed.). <i>Patrologia Latina</i> (1841ss)
<i>Pt</i>	Coleção Patrística. Brasil; Paulus
<i>STh</i>	Santo Tomás de Aquino. <i>Suma Teológica</i>
<i>VC</i>	João Paulo II . Exortação Apostólica pós-sinodal <i>Vita Consecrata</i>
<i>VRC</i>	Vida Religiosa Consagrada

RESUMO

A Vida Religiosa Consagrada busca colher frutos mais abundantes da consagração batismal. No princípio, a maioria dos religiosos era leiga. Com o passar do tempo, o quadro mudou e, em muitas instituições masculinas, o paradigma do religioso passou a ser o religioso presbítero. O Concílio Vaticano II pediu para que toda a Igreja voltasse às fontes, às origens de seu nascimento. Tem-se, desde então, redescoberto a riqueza da vida e missão do irmão. O objetivo dessa dissertação é identificar, a partir da teologia da Vida Religiosa do Vaticano II, as características específicas da vocação do irmão, em uma Ordem Clerical, enquanto sinais de esperança para a vida religiosa hodierna. Há três elementos essenciais, comuns a todo cristão que norteiam esse estudo. Eles são comuns a todo cristão, mas vividos em sua particularidade pelos irmãos. A consagração recorda Jesus como o consagrado do Pai para anunciar a boa nova; a fraternidade nos coloca em sintonia com Jesus, nosso irmão; o serviço apresenta a proposta de Jesus de doação de si mesmo para servir ao mundo. Essas dimensões teológicas convidam o irmão a redescobrir a riqueza de sua vocação batismal, a buscar relações mais horizontais e a inspirar-se para uma vida de doação, a partir da complementaridade de ministérios, a serviço da Igreja e do mundo.

Palavras-chave: Irmão. Consagração. Fraternidade. Serviço.

ABSTRACT

The Consecrated Religious Life seeks to reap abundant fruits mostly from the baptismal consecration. In the beginning, the most part of the religious were just laity. Over the time, this picture has changed and in numerous male institutions, the religious paradigm turned out to be only that of the religious priests. The second Vatican Council requested the whole Church to return to its original sources, to its root and historical birth. Since then, the richness of life and mission of a brotherhood has been rediscovered. The objective of this dissertation is to identify, beginning from the theology of Religious Life since the Vatican II, the specific characteristics of brotherhood vocation, within the Clerical Order, as a sign of hope for a daily religious life. There are three essential elements, common to every Christian, but lived by brothers, with their own particularity which guides this study. The consecration recalls Jesus as the consecrated from the Father for announcing the Good News; the fraternity which puts us in harmony with Jesus, our brother; the service offers the proposal of Jesus who gives himself to serve the world. These theological dimensions invite the lay-brother to rediscover the richness of his baptismal vocation, to seek more horizontal relations and to inspire a life of self-sacrifice, on the part of ministries of complementarity, to the service of the church and of the world.

Key-words: Brother. Consecration. Fraternity. Service.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
STATUS QUÆSTIONIS: A FIGURA DO IRMÃO NA IGREJA	14
1. RETORNO ÀS FONTES: RELAÇÃO ENTRE OS RELIGIOSOS IRMÃOS E OS RELIGIOSOS ORDENADOS	14
1.1 A tradição do deserto	15
1.2 O monaquismo.....	19
1.3 As ordens mendicantes.....	23
1.4 As ordens apostólicas	29
1.5 Era dos ministérios institucionais	31
1.6 Novas comunidades: sinal de renovação?	32
2. AGGIORNAMENTO: A FIGURA DO IRMÃO NO CONCÍLIO VATICANO II	34
2.1 O espírito que moveu o Concílio Vaticano II.....	35
2.2 A Vida Religiosa Consagrada na <i>Lumen Gentium</i>	36
2.3 A Vida Religiosa Consagrada Laical em <i>Perfectae Caritatis</i>	39
3. FIGURA DO IRMÃO EM DOCUMENTOS E PRONUNCIAMENTOS ECLESIAIS POSTERIORES AO CONCÍLIO VATICANO II	44
3.1 Magistério da Igreja.....	45
3.1.1 Episcopado Latino-americana.....	45
3.1.2 Sínodo sobre a Vida Religiosa Consagrada.....	49
3.1.2.1 O irmão nos <i>Lineamenta</i>	49
3.1.2.2 O irmão no <i>Instrumentum Laboris</i>	52
3.1.2.3 O irmão na Exortação Apostólica Pós-sinodal <i>Vita Consecrata</i>	53
3.2 Resoluções canônicas	55
3.3 Reflexões e documentos específicos sobre o irmão	60
3.3.1 Espaços para se refletir sobre o irmão	60
3.3.2 Documento <i>Irmão nos Institutos Religiosos Leigos</i>	63
3.3.3 Documento <i>Identidade e missão do religioso irmão na Igreja</i>	64

CAPÍTULO II

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA VOCAÇÃO DO IRMÃO	67
1. CONSAGRADOS A DEUS	70
1.1 Consagração na perspectiva bíblica	72
1.2 Consagrados por um único batismo	77
1.3 Consagrados na comunidade eclesial	81
2. HOMENS FRATERNOS.....	88
2.1 Fraternidade na perspectiva bíblica.....	89
2.2 Chamado a ser irmão	96
2.3 Um modo de compreender as relações	100
3 SERVOS DO SENHOR	105
3.1 O serviço na perspectiva bíblica	106
3.2 Serviço comum.....	111
3.3 A Igreja do avental.....	115

CAPÍTULO III

UM SINAL DE ESPERANÇA QUE VEM DA VOCAÇÃO DO IRMÃO.....	120
1. O IRMÃO: SINAL DE CONSAGRAÇÃO	121
1.1 A primazia do ser	121
1.2 O irmão e os fiéis leigos.....	125
1.3 O irmão e o religioso presbítero.....	128
2. O IRMÃO: SINAL DE FRATERNIDADE	131
2.1 Tesouro da fraternidade em vasos de barro	132
2.2 O irmão e as relações na VRC.....	134
2.3 A fraternidade para o mundo	137
3. O IRMÃO: UMA VIDA DE DOAÇÃO	139
3.1 Ser de doação ao mundo	140
3.2 Uma variedade de caminhos.....	142
3.3 Comunidade servidora: complementaridade	143

CONCLUSÃO.....	148
-----------------------	------------

REFERÊNCIAS	151
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

A afirmação contida no título “Irmãos, simplesmente irmãos” quer ser uma resposta a um apelo teológico, eclesial e pastoral. Principalmente dentro de institutos chamados clericais ou mistos, há uma pergunta recorrente aos que abraçam a Vida Religiosa Consagrada (VCR) como irmão: “Você, então, é só irmão?” O adjetivo “só” deixa transparecer uma noção de falta de algo, de ausência. Lamentavelmente, muitas vezes, permanece uma certa mentalidade equivocada de que tais religiosos são pessoas que não são nem presbíteros nem seculares, mas que estão situadas no meio do caminho, incompletas, indefinidas.

“Irmãos, simplesmente irmãos” é o recorte de um mantra marista: “Somos irmãos, simplesmente irmãos”¹. Se o adjetivo “só” pode remeter a uma visão pejorativa, o advérbio “simplesmente” se apresenta como modalidade positiva de qualificar tal vocação: somos (simplesmente) irmãos, e isso basta!

São vários os modos de nomear o irmão leigo consagrado: fráter, frei, irmão, converso, coadjutor temporal, religioso irmão, irmão leigo etc. Cada termo carrega uma história institucional e carismática de como vivenciar uma consagração masculina na Igreja. Por questões práticas, mas também teológicas, aqui utilizaremos, sempre que a situação permitir, o termo mais geral “irmão”, apenas.

A temática da vocação religiosa laical tem sua razão teológica na figura do próprio Cristo que se fez irmão da humanidade. A designação “irmão” implica simultaneamente uma referência ao Pai dos Céus, ao mesmo irmão, que é Cristo, e ao mesmo Espírito que habita e

¹ Composto pelo grupo de noviços maristas do ano de 2012, com melodia de Irmão Ronivon Luiz da Silva, em Passo Fundo-RS.

anima cada um e o faz participar da mesma vida. Em chave teológica, essa vocação constitui uma manifestação visível da realidade nova na qual os cristãos são introduzidos pelo batismo. Refere-se, antes de tudo, a um convite ao respeito mútuo, baseado numa raiz de igualdade fundamental dos membros da mesma comunidade e, por extensão, de todo ser humano em Cristo.

Em chave eclesial, os irmãos recordam a experiência da comunidade primitiva (cf. At 2.4). Em diversos momentos história da Igreja, muitas vezes cruciais, ressurgem formas de vida laical. Se tomarmos com profundidade o significado de “Povo de Deus”, tal vocação se apresenta como a forma de VRC do “futuro”, numa Igreja chamada a desclericalizar-se. Os irmãos manifestam mais visivelmente que a vocação universal do Povo de Deus tem sua raiz no batismo e na confirmação. Tal vocação ajuda a compreender melhor o que é a Igreja: comunidade do Povo de Deus, lugar de comunhão de membros fundamentalmente iguais, mas com ministérios diferentes.

Na vida pastoral, uma melhor compreensão da vocação do irmão proporcionaria uma acolhida mais apropriada de tal vocação e um incentivo da mesma. É muito comum encontrarmos pessoas que têm dificuldade de assimilar tal modo de vida. Compreendem tais religiosos como inferiores. Mas quando descobrem as qualidades, sejam pessoais, técnicas ou espirituais, são capazes de reconhecer neles a plenitude de uma vocação original e feliz. Por isso, faz-se necessário, ao irmão, uma boa base que o qualifique para o serviço pastoral.

A imagem do irmão teve diversas facetas ao longo dos séculos. Em seu início, a VRC masculina era laical. Pouco a pouco, a maioria dos institutos religiosos foi se clericalizando. O importante era ser padre. A vocação religiosa laical era de segunda categoria, incompleta. A recuperação do reconhecimento da singularidade e atualidade da vocação do irmão é urgente. Em nível tanto latino-americano quanto nacional, muitos encontros e seminários têm fomentado essa discussão. Os últimos Papas também têm acenado para a importância dessa vocação para a Igreja.

Há três empecilhos que gostaríamos de superar em nosso trabalho sobre os irmãos. O primeiro é a falta de bibliografia sistematizada. A maioria das reflexões estão fragmentadas em diversos artigos de revistas ou capítulos de livros. A partir da “garimpagem” e estudo dos materiais encontrados, é preciso elaborar um texto que pretenda ser contundente e sistematizado.

Um segundo empecilho está na forma como geralmente se discute o tema. Os próprios irmãos têm-se preocupado mais em defender tal vocação que apresentar seu conteúdo. Por

isso, mais uma vez, se torna fundamental selecionar aquilo de positivo já encontrado nas bibliografias, mas não só. É preciso procurar abrir caminhos para novos paradigmas em vista de pensarmos o que concerne não só ao irmão, mas à teologia da VRC.

Terceiro, como dar um enfoque especial para tal modalidade de vida em um instituto composto de irmãos presbíteros e irmãos leigos, como é o caso da Ordem do Carmo? A maioria das reflexões partem da diferença, por conta da dimensão hierárquica. Faz-se necessário partir da dimensão da comunhão, não de forma idealizada, mas concreta, do dia a dia. Para isso, faz-se necessária uma boa teologia da VRC.

Algumas observações prévias: essa pesquisa não tem pretensão de aprofundar uma reflexão sobre os institutos laicais e sua missão na Igreja; não tratará exaustivamente a questão do poder de jurisdição nas Ordens Clericais; e não tem a pretensão de propor terminologia única e definitiva para tal vocação.

O norte de nossa pesquisa será buscar responder como a vocação do irmão e sua relação fraterna com os irmãos presbíteros no interior dos institutos mistos podem ser um sinal de esperança para VRC e da Igreja. Por isso, anseia-se por identificar, a partir da teologia da VRC do Concílio Vaticano II (CV2), as características específicas da vocação do irmão, em uma Ordem Clerical, enquanto sinais de esperança para a vida religiosa hodierna. Para responder a tal anseio, nosso trabalho se dividirá em três momentos.

Primeiro, apresentaremos o *status questionis* da figura do irmão a partir de documentos recentes da Igreja. Iniciaremos recuperando a relação entre irmãos e presbíteros no interior de seus institutos a partir da história da VRC. Em seguida, identificaremos como a eclesiologia, presente nos documentos do CV2, compreende a VRC e, a partir disso, a figura do irmão. Por fim, recorreremos a diversos ambientes e documentos nos quais o tema dos irmãos esteve em pauta de algum modo nas últimas décadas.

Segundo, estabeleceremos como o modo de ser, pela consagração, o modo de vida, pela fraternidade e dimensão mística, e o modo de serviço, por seu agir ministerial, podem ser características fundamentais para a vocação do irmão. Aqui se postula apresentar o núcleo do conteúdo da vocação do irmão. Tomaremos três temas comuns à VRC: a consagração, a fraternidade e o serviço, mas buscaremos focar como tais dimensões são vividas na especificidade do contexto dos irmãos. A abordagem priorizará os aspectos bíblicos, teológicos e eclesiológicos de cada dimensão.

Terceiro, identificaremos como a vocação do irmão pode se apresentar como lugar de esperança para a VRC masculina por meio de uma possível redescoberta do valor da consagração, redescoberta das relações de autoridade a partir da fraternidade e redescoberta do serviço dos irmãos. Iniciará recuperando a riqueza que a genuína consagração aponta para o “ser” irmão. Em seguida, quão desafiadora é a dimensão da fraternidade, mas, também, quão profética se torna essa vivência. Por fim, a ressignificação da noção de doação, necessária no mundo de hoje.

Iniciemos, portanto, apresentando qual é a situação do irmão na Igreja, a partir de um passado recente até a atualidade, sobretudo a partir da compreensão da Igreja sobre o mesmo.

CAPÍTULO I

STATUS QUÆSTIONIS: A FIGURA DO IRMÃO NA IGREJA

A variedade de dons e carismas na Igreja é uma de suas belezas, mas também traz em si um desafio. A vocação do irmão é um desses casos. São diversos os rostos, nomes e formatos que foram surgindo ao longo da história da Igreja disso que compreendemos hoje por irmão. Perguntar pelo estado da questão hoje é imprescindível para nosso estudo.

O objetivo deste capítulo será apresentar o *status quæstionis* da figura do irmão a partir de documentos recentes da Igreja. Para isso, nos debruçaremos sobre três pontos. Primeiramente, atenderemos ao mandato conciliar de voltar às fontes. Nessa parte, a retomada da história da VRC terá como enfoque a relação entre os religiosos irmãos e os religiosos ordenados. Em seguida, a chave está no *aggiornamento*. Retomaremos o evento CV2 e os dois de seus documentos fundamentais para refletir sobre o irmão: *Lumen Gentium* (LG) e *Perfectæ Caritatis* (PC). Por fim, apresentaremos variados contextos e documentos, nos quais também há referência a essa vocação.

1. RETORNO ÀS FONTES: RELAÇÃO ENTRE OS RELIGIOSOS IRMÃOS E OS RELIGIOSOS ORDENADOS

A relevância e influência do CV2 não poderá ser abarcada e compreendida em sua verdadeira magnitude sem uma ampla visão histórica da VRC. Essa história, por sua vez, é longa e complexa. Em nossa abordagem privilegiaremos apresentar a relação entre os religiosos irmãos e os religiosos presbíteros no interior de seus institutos. É fundamental salientar, porém, que nosso objetivo não será apresentar cada momento histórico com todo seu

desenvolvimento. Por exemplo, muitos grupos iniciaram com um ideal de relação igualitária entre seus pares, depois se distanciaram desse propósito, e, no decorrer da história, sobretudo após o CV2, buscaram reaver tal ideal. Apresentaremos, na maioria dos casos, o desenvolvimento verificado até o momento em que tal ideal se perdeu.

Utilizaremos para nosso propósito o esquema apresentado por James Fitz. Ele compreende a história da VRC em cinco períodos: a tradição do deserto (250-500); o monaquismo (500-1200); as ordens mendicantes (1200-1500); as ordens apostólicas (1500-1800); e a era dos ministérios institucionais (1800-tempo recente)². Acrescentaremos à sua reflexão uma menção às Novas Comunidades de Vida que têm surgido nas últimas décadas.

1.1 A tradição do deserto

No início do Cristianismo, o vocábulo de irmão era utilizado para designar qualquer membro da comunidade eclesial. A Igreja reúne os fiéis em uma comunidade de irmãos. Ainda que o surgimento da VRC date de meados do século III, há uma atmosfera que molda seu desenvolvimento. Os três modos de vida ou formas de testemunhos que marcaram esses primórdios foram: os profetas, as viúvas e virgens, os mártires. Conforme esses modos de vida carismáticos da Igreja primitiva foram desaparecendo, começou a emergir o modo de vida carismático que hoje conhecemos por VRC³.

O surgimento da VRC tem como marco inicial a ida dos eremitas para o deserto na segunda metade do século III. O eremitismo valorizava a espiritualidade do deserto a partir da convicção profunda de que somos estrangeiros e peregrinos nesse mundo. Importava dedicar-se a viver de modo total e consciente na presença de Deus. Tal espiritualidade deixará marcas profundas seja em outras formas de VRC, seja na vida cristã⁴. Uma das experiências mais

² Cf. FITZ, James. Historical Development of Brother-Priest Relationships. In: ARMSTRONG, Philip (ed.). *Who are my brothers? Cleric-Lay relationships in men's religious communities*. New York: Alba House, 1988. P. 3-33 [aqui: p. 6]; Ver também: CADA, Lawrence *et al.* *Em busca de um futuro para a Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1985. P. 23.

³ Cf. FITZ, Historical Development, p. 6-8.

⁴ Cf. MACCISE, Camilo. *100 fichas sobre la Vida Consagrada*. Burgos: Monte Carmelo, 2005. Disponível em: < <http://documents.tips/documents/maccise-camilo-100-fichas-sobre-la-vida-consagradapdf.html> >. Acesso em: 17 jul. 2017. P. 6.

difundidas no Ocidente, sobretudo por meio dos escritos do bispo Santo Atanásio, foi a de Santo Antão (*251-†356). Ele teria recusado a ordenação⁵.

Contudo, além dos eremitas individuais, havia também os grupos de eremitas e comunidades cenobíticas. A inspiração de tais comunidades estava na imagem comunitária dos Atos dos Apóstolos. A comunidade de Pacômio era uma das mais populares nesse sentido⁶.

Pacômio (*290-†346), asceta de procedência militar, em 320 organiza e funda o primeiro mosteiro. Sua estrutura física se caracterizava por um aglomerado de celas cercado por um muro para evitar contato com o mundo exterior. Aqueles que entram, ainda não professam os votos. Todavia, devem obediência total ao superior, principalmente no condizente à organização das atividades e trabalho comunitário. Também, os companheiros de Pacômio passarão a vestir um hábito especial. Em sua origem, era sinal de pobreza, mas não demora muito a passar a tornar-se sinal de segregação desses *leigos especiais* que são os monges⁷.

Pacômio não queria sacerdotes entre os monges, pois temia o rompimento da unidade íntima do mosteiro. Quando precisavam participar da eucaristia, nos sábados ou domingos, iam a povoados vizinhos ou algum presbítero vinha presidir no mosteiro. Mesmo quando, mais tarde, alguns presbíteros entraram no mosteiro, Pacômio teve a preocupação de que nenhum privilégio fosse dado a eles. Tanto é que o hábito era o mesmo⁸.

⁵ Cf. FITZ, Historical Development, p. 6-8. Segundo Faivre, “a primeira vez Antão retirou-se longe no deserto, ao abrigo dos curiosos. Mas, a partir de 306, Antão aceitou que outros discípulos erigissem celas na vizinhança. Depois de uns vinte anos de solidão, ainda não se vê a vida comunitária mas Antão permite a seus irmãos que venham vê-lo em intervalos regulares. Esse agrupamento de eremitas não é dirigido por nenhuma regra e está essencialmente centrado na pessoa de Santo Antão”. A respeito da participação da mesa da eucaristia, por sua vez, “os eremitas parecem não oferecer problemas: ora deixam seu retiro para se unirem à eucaristia da comunidade mais próxima, ora comungam a eucaristia que conservam entre eles, ora recebem periodicamente a visita de um presbítero” (FAIVRE, Alexandre. *Os leigos nas origens da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992. P. 203-204). Sobre a laicidade de Antão, cf. ATANÁSIO, Santo. *Vida e Conduta de S. Antão*, 67. In: ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010. Pt. 18. P. 293-367 [aqui: 347]).

⁶ Cf. FITZ, Historical Development, p. 6-7.

⁷ Cf. FAIVRE, *Os leigos nas origens*, p. 204-205.

⁸ Cf. *THE FIRST GREEK LIVE 27.30*. In: *Pachomian Koinonia*. Vol. I: The Life of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo (Michigan): Cistercian Publications Inc., 1980. Disponível em: < <https://sucialin.files.wordpress.com/2011/10/veilleux-pachomian-koinonia-1.pdf> >. Acesso em: 31 jul. 2017. P. 297-406 [aqui: 314-315. 317]; TEJEIRO, Leonardo. Memoria del Hermano em la historia de la Vida Religiosa. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 18-28, nov/dic. 2011 [aqui: p. 20]. Para

João Cassiano (*360/365-†432/434) segue uma linha semelhante. Para ele, o monge deveria fugir dos bispos e das mulheres. Ele, inclusive, pede desculpas por sua própria ordenação e sugere aos monges evitarem a imposição das mãos dos bispos. A ordenação é algo contrário ao propósito da contemplação⁹. Segundo Tejeiro,

esta afirmação dá conta de uma realidade: Cassiano e os monges viam no seu estilo de vida uma vocação própria que não se identificava com o sacerdócio. De fato, a maioria dos monges não queria chegar a ser sacerdote, e consideravam sua vocação monacal claramente diferente do sacerdócio. Todavia, alguns bispos queriam ordenar monges devido ao testemunho de radicalidade cristã que representavam¹⁰.

Nota-se, assim, que, de um lado, está o valor inerente à vida dos irmãos, enquanto que, de outro, a estrutura eclesial busca meios para ter membros de qualidade que assegurem melhor realização de sua missão¹¹.

Nesse primeiro momento, como se observa, o movimento do deserto era predominantemente leigo. Nasce fora da estrutura clerical. Quando não em oposição ao

Tejeiro, “com respeito à clericalização se podem pensar várias etapas desde o tempo de Pacômio: primeiro, os monges iam aos povoados vizinhos participar da eucaristia. Logo, os sacerdotes de fora vinham para celebrar a missa no mosteiro. No século VI, especialmente devido à influência da Regra beneditina, o abade separava alguns monges para o sacerdócio com o fim de satisfazer às necessidades do mosteiro, e por isso mesmo os sacerdotes formavam uma pequena minoria. Pouco a pouco o número de sacerdotes aumentou. A principal razão para isto foi que o mosteiro se envolveu com o trabalho pastoral que incluía a vida sacramental. Por exemplo, nos mosteiros próximos a lugares de peregrinação foi necessário atender às necessidades pastorais dos peregrinos e então foram necessários sacerdotes” (TEJEIRO, *Memoria del Hermano*, p. 21). Todas as citações diretas que seguem, cuja referência não está em português, são tradução nossa.

⁹ JOÃO CASSIANO. *Instituições* XI, 18. In: JOHN CASSIAN. *Institutes*. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *From Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1894. v. 11. Disponível em: < <http://www.newadvent.org/fathers/3507.htm> >. Acesso em: 10 fev. 2017.

¹⁰ TEJEIRO, *Memoria del Hermano*, p. 21.

¹¹ Bianchi expressa sua opinião acerca da relação dos religiosos com a Igreja desse momento nos seguintes termos: “sabemos perfeitamente que na história da vida religiosa estão registradas duas tendências nas relações com a Igreja: uma, que pede certo distanciamento da Igreja, com o risco, na nossa opinião, de vivenciar a *fuga mundi* paralelamente com a *fuga ecclesiae*: é a vida que se verifica sobretudo com os anacoretas do deserto e que Cassiano resumia num conselho: “fugir do bispo e da mulher” [...] Mas houve também um outro caminho: o que foi testemunhado pela vida cenobítica de Pacômio e Basílio em íntima relação com a Igreja local. Este, nos parece, deve ser o caminho percorrido, embora difícil, porque exige por parte dos religiosos a vontade de caminhar com a Igreja assim como ela está inserida na história e, por parte dos bispos, uma clara consciência, aliás rara, da originalidade do carisma da vida religiosa” (BIANCHI, Enzo. *Somos leigos sem importância*. In: BRUNELLI, Gianfranco (Org.) *Monaquismo, laicidade e vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1999. P. 45-63 [aqui: p. 57]).

clero¹². Em sua origem, o monaquismo é associal e, por isso, não é compatível com o exercício do serviço da comunidade ao qual o clérigo é destinado¹³.

As orações e a liturgia dos monges do deserto não eram sacramentais. “Embora houvesse presbíteros que foram para o deserto, geralmente era um movimento separado do clero da Igreja. Quando os clérigos se faziam presentes, seu ministério ordenado não era necessariamente enfatizado”¹⁴. Um exemplo desse fato é dado por Paládio, que se refere a oito presbíteros vivendo em Nitria. Todavia, somente o mais velho presidia a liturgia e pregava¹⁵. Os homens e mulheres¹⁶ do deserto deram grande ênfase ao ascetismo: solidão, silêncio e fuga do mundo¹⁷.

A primeira fundação de um mosteiro clerical se deu em 363, com o bispo Eusébio de Vercelli (*345-†371). Ele reúne o clero de sua diocese para viver uma vida comum¹⁸. Segundo Ambrósio, Eusébio uniu por primeiro, no Ocidente, a vida monástica e a vida clerical:

Se em outras Igrejas basta tão grande consideração pelos que são ordenados sacerdotes, quão grande cuidado é reivindicado na Igreja de Vercelli, onde as duas coisas parecem ser exigidas pelo bispo: a continência do mosteiro e a disciplina da Igreja? Estas duas coisas diversas entre si foram unidas em Eusébio, de santa memória, o primeiro a unir no Ocidente; de forma que, tendo estabelecido na cidade a instituição monacal, governasse a Igreja pela sobriedade do jejum. Acrescentou uma grande ajuda à graça do sacerdócio: ao empenho da abstinência e à norma da integridade uniu a juventude, e os servos, no interior da cidade, renunciaram ao uso e ao modo de ser da cidade¹⁹.

¹² Para Faivre, “o caráter temperado na força exigida pela solidão e pela vida no deserto contrasta às vezes com a mediocridade do clero local e não se harmoniza com a procura dos privilégios que o império começa a oferecer aos clérigos” (FAIVRE, *Os leigos nas origens*, p. 203.).

¹³ Cf. *ibid*, p. 203.

¹⁴ FITZ, Historical Development, p. 7-8.

¹⁵ Cf. *ibid*, p. 8.

¹⁶ Alguns outros religiosos importantes desse período, entre os homens, são: Jerônimo, Evágrio, Martinho de Tours e Cesário de Arles (Cf. *ibid*, p. 7). Fabiano Satler recorda que, embora esse movimento geralmente seja apresentado como de feição majoritariamente masculino, contou também com a presença de mulheres. Alguns exemplos são: Macrina, Sinclética de Alexandria, Teodora de Alexandria, Sara do Deserto, Melânia, a Velha, Melânia, a Jovem, Olímpia, Paula e sua filha Eustóquio e Pelágia, a Penitente (cf. SATLER, Fabiano. *Todos vós sois irmãos*. São Paulo: Paulus, 2015. P. 74. Nota 26.).

¹⁷ Cf. FITZ, Historical Development, p. 7.

¹⁸ Cf. TEJEIRO, Memoria del Hermano, p. 20.

¹⁹ AMBRÓSIO. *Carta LXIII*(23), 66. PL 16. P. 1258-1259.

Para Tejeiro, não se tratava de monges que vinham a ser ordenados presbíteros, mas de presbíteros que assumiam o estilo de vida monacal²⁰.

Agostinho (*354-†430), primeiramente, abraça a VRC na tradição do deserto. Algum tempo mais tarde, após voltar da Itália para o norte da África, organiza uma comunidade de leigos dedicada à vida contemplativa. Mesmo fazendo o possível para evitar sua nomeação episcopal, a Igreja o fez bispo. Teve de abandonar sua comunidade leiga. Contudo, continuou na trilha de um modo de vida contemplativo e motivou clérigos diocesanos nesse propósito, dando grande ênfase à vida comunitária. Nele, a palavra “monge” obterá um novo sentido. Não mais o que vive solitariamente, mas o que vive a vida comunitária²¹. Para ele a vida contemplativa deveria ser a preferida, entretanto, poderia ser integrada no serviço ordenado²².

Com isso, assistimos nesse primeiro momento um movimento de início laical, mas que, pouco a pouco, integra em seu seio o modo de vida presbiteral. Na Igreja, por sua vez, um novo modo de organização religiosa começa a se estruturar: o monaquismo.

1.2 O monaquismo

A principal figura que marca o início do monaquismo é Bento de Nursia (*480-†575). Ele escreveu uma regra de vida para a pequena comunidade de monges de Monte Cassino. Segundo James Fitz, “Bento moldou seu mosteiro a partir do conceito de família; relações fraternas entre os membros da comunidade monástica era chave. Uma vez que o modelo romano de família era o mais familiar para Bento, o papel do abade como *paterfamilias*²³ era forte”. A comunidade, por sua vez, era predominantemente leiga²⁴.

²⁰ Cf. TEJEIRO, Memoria del Hermano, p. 20.

²¹ Agostinho afirma, ao comentar o Salmo 133, que tais “palavras do saltério, som agradável, suave melodia, quer sejam cantadas, ou ouvidas, deram origem aos mosteiros. Tal som despertou irmãos que desejaram viver juntos [...]. Deriva das palavras deste salmo o nome de monges” (AGOSTINHO, Santo. *Salmo* 132,2-3. In: *Comentário aos Salmos*: Salmos 101-150. V. 3. Pt 9/3. São Paulo: Paulus, 1998. P. 764-765 [aqui: P. 765-766]).

²² Cf. FITZ, Historical Development, p. 8-9. Segundo Faivre, “pouco tempo depois, na África, Agostinho pede aos membros de seu clero que desejam optar pela vida monástica que renunciem a seus bens pessoais e vivam a vida comunitária no mosteiro episcopal de Hipona” (FAIVRE, *Os leigos nas origens*, p. 216.).

²³ Na configuração da comunidade beneditina, por exemplo, se orienta que “os mais velhos chamem aos mais moços pelo nome de ‘irmãos’ e os mais novos darão aos mais velhos o nome de ‘nonos’, o que significa reverência paterna” (Regra de São Bento 63, 12). O termo “nono” carrega o sentido de reverendíssimo pai (cf. A REGRA de São Bento. 3.ed.rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. P.

A regra beneditina concebe tanto a possibilidade de receber presbíteros no mosteiro, quanto de ordenar alguns monges para servir à comunidade interna. Todavia, o monge presbítero está sujeito às mesmas regras que os outros monges. No ato litúrgico lhe poderá ser concedido o direito de colocar-se depois do abade, dar a bênção e presidir a eucaristia. Todavia, isso só ocorrerá sob o mandato do abade. Esse também poderá, com a ajuda da comunidade, desejar a ordenação diaconal ou presbiteral de algum monge. O ordenado, porém, deverá se prevenir contra o orgulho e a soberba (cf. *Regra de São Bento* 60. 62). Ou seja, presbíteros que ingressavam nos mosteiros não tinham qualquer mitigação da regra ou privilégios. Para Bento, o ideal na vida entre os monges leigos e os ordenados estava na fraternidade. A Regra de São Bento se tornará uma das mais importantes e influentes dos próximos séculos²⁵.

O monaquismo oriental, em sua maioria, manteve, inclusive até hoje, a qualidade laical como uma de suas características fundamentais²⁶. No Ocidente, o processo de clericalização do monaquismo se dá, principalmente, a partir do fim do século VIII²⁷. Contudo,

até finais do século IX, o abade continua sendo um leigo sob cuja responsabilidade estão os monges presbíteros. Não há uma hierarquia interna monástica que se possa assimilar à sacerdotal da Igreja. Também a questão da jurisdição não se expressa na forma posterior que fez reverter tudo, inclusive a autoridade monástica, ao sacerdote²⁸.

193. Nota 5.). O próprio termo abade sugere um sentido paterno no interior da comunidade (cf. *Regra de São Bento* 2; 56; 63, 13; 64).

²⁴ Nas palavras de Fitz, “o estilo de vida era não-clerical; não era centrado na Eucaristia. [...] O centro da vida era a oração (*Opus Dei* – o que chamaríamos de liturgia das horas), *lectio* (leitura reflexiva das Escrituras e dos pais do deserto), e trabalho manual (geralmente agrícola)” (FITZ, *Historical Development*, p. 10).

²⁵ Cf. FITZ, *Historical Development*, p. 10.

²⁶ Cf. BIANCHI, *Contemplação e vida apostólica*, p. 102.

²⁷ Para Jean Leclercq, é difícil dizer com precisão em que ritmo e em que medida aumentou o número de monges presbíteros, pois os dados são muito precários. Contudo, “de acordo com os números, enquanto, no fim do século VIII, padres e diáconos não constituíam mais que uma minoria de cerca de 20% dos monges, no século IX, eles representavam 60%, dos quais 25% padres, no século X, 75%, dos quais 40 a 50% eram padres. Ao menos a elevada proporção de diáconos nos leva a pensar que essas ordenações eram feitas em vista do serviço litúrgico, numa época em que a solenidade do culto se tinha desenvolvido: tudo aqui permanecia conforme a tradição. [...] Como não era necessário ser padre, nem para pregar, nem para exercer a paternidade espiritual por ocasião da confissão monástica, os abades mesmos não tinham necessidade de serem padres” (LECLERCQ, Jean. *Chances de la Spiritualité Occidentale*. Paris: Cerf, 1966. P. 141-143.).

²⁸ Cf. MACCISE, *100 fichas*, p. 203. O Concílio de Roma, de 826, conduzido pelo papa Eugênio II, aprovou a seguinte determinação: “Só se elegerão para abades dos mosteiros sujeitos capazes de conhecer e corrigir os defeitos dos monges. Não de ser sacerdotes, a fim de que assim tenham maior

A reforma gregoriana, cujo ápice se deu no século XI, entre outras pautas, tinha, por detrás, a luta contra a influência secular na administração eclesial. Por isso, uma de suas atitudes foi separar essas duas dimensões. Todavia, “a eliminação da jurisdição leiga em questões eclesiásticas, plantou as sementes para uma clericalização da liderança da vida religiosa masculina nos séculos seguintes”²⁹. Nesse momento, surgiram dois movimentos que, de um lado, revitalizaram a vida monástica, e, de outro, contribuíram para a implantação da reforma gregoriana³⁰.

O primeiro movimento é o da abadia de Cluny, na França. Fundada em 909, seu abade era uma espécie de vassalo do bispo de Roma e estava, assim, livre de qualquer controle local. Ela se tornou um centro de vida monástica. Segundo Fitz,

a vida monástica em Cluny era altamente clericalizada. No século XII, quase todos os monges eram ordenados. A celebração de uma liturgia ornamental e a proliferação de missas votivas enfatizava uma importância do monge clérigo sobre o monge leigo. A maioria dos serviços do campo era feita pelos serventes leigos³¹.

Todavia, num contraponto a esse movimento, surgiram os Cistercienses. Em 1098, o abade Roberto de Molesmes (*1028-†?) e alguns companheiros tornaram-se eremitas em Cîteaux.

O objetivo dos Cistercienses era a solidão e a pobreza, uma vivência mais fiel da Regra de Bento. Eles almejavam se separar do mundo e do espírito do ganho material. A liturgia no mosteiro foi simplificada. Os Cistercienses recusaram os laços feudais e econômicos com a sociedade. O trabalho manual foi restaurado e, em geral, os trabalhadores não eram remunerados. Os Cistercienses queriam que seus mosteiros fossem economicamente independentes. Assim, adotaram e expandiram uma ideia que surgira em outras recentes reformas monásticas (ex. Vallombrosa), a criação de uma classe de irmãos leigos (*conversi*)³².

Os *conversi*, isto é, conversos, eram encarregados de assistir os monges no trabalho manual, a fim de livrá-los das distrações das questões temporais. Uma vez que a maioria deles eram pessoas iletradas e simples³³, sua forma de rezar era baseada na recitação de Pai Nossos

autoridade para manter a boa ordem e os estatutos” (cân. 27). In: *Los Sacrosantos Concilios*. Madrid: 1793. Tomo III. P. 344.).

²⁹ FITZ, Historical Development, p. 12

³⁰ Cf. *ibid*, p. 12

³¹ *Ibid*, p. 12.

³² *Ibid*, p. 13.

³³ Sauvage faz questão de salientar que iletrado não quer dizer que fossem incultos: “as tarefas que desempenham e as responsabilidades que se lhes atribuíam provam ser cultos nos âmbitos da vida

e Ave Marias. Mesmo fazendo uma espécie de votos³⁴, não podiam se tornar monges ou presbíteros. Um número bastante expressivo ingressou nas abadias sob esse modo de vida³⁵.
Todavia,

...é claro o antagonismo que havia entre os irmãos leigos [conversos] e os monges. Isso levou à proibição de que os irmãos leigos votassem nas eleições para abade, a proibição de vinho e cerveja nas granjas, e a eventual proibição de aceitação de novos irmãos leigos [conversos] em mosteiros que tivessem dificuldades com eles. [...] A relação entre os monges (a maioria de clérigos) e os irmãos leigos [conversos] não era fraterna³⁶.

Mesmo com o aumento sempre crescente de monges presbíteros e conversos, a figura do irmão resistiu nos mosteiros. Contudo, no Concílio de Vienne, na França, em 1311, se estabeleceu que os monges deveriam se ordenar³⁷. Com isso, os conversos passam a formar um terceiro grupo religioso, chamado *semifratres*, ao lado dos frades presbíteros e dos frades leigos. Mais tarde, eles são assimilados também como irmãos. Desse modo, irmão leigo e irmão converso começam a ser sinônimos. Aqui se pode situar a origem de muitas diferenciações sociológicas³⁸ que irão marcar profundamente a relação entre os irmãos e os presbíteros, sobretudo nos Institutos clericais, mantendo os primeiros geralmente num rol subordinado³⁹.

prática” (cf. SAUVAGE, Michel. *Vida Religiosa Laical y vocación de Hermano*. Bogotá: RELAL, 2003. P. 257.).

³⁴ Segundo Dubois, “A partir do séc. XII o termo *conversus* se torna um substantivo em algumas Ordens monásticas; nesse caso não se trata mais de *monachus conversus* (o papa Inocêncio II declarou expressa e repetidamente), nem de um simples membro da *família*, já que emite votos que comportam os elementos tradicionais nos monges: estabilidade, obediência e conversão dos costumes” (DOBOIS, J. Converso. In: PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo (orgs.). *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. ROMA: Pauline, 1976. v. 3. P.110.).

³⁵ Conforme Fitz, “um número sem precedentes entrou nos Cistercienses como irmãos leigos [conversos]. Algumas abadias tinham cerca de 350 irmãos leigos. De acordo com o biógrafo do abade Aelredo, havia cerca de 500 irmãos leigos e 140 monges corais em Rievaulx no tempo da morte do abade. No início do século XIII, a estimativa era de que havia 3.200 irmãos leigos, somente na Inglaterra e Gales” (FITZ, Historical Development, p. 13)

³⁶ *Ibid.*, p. 14.

³⁷ Essa informação não pôde ser comprovada por fontes documentais diretas.

³⁸ Tais diferenciações se dão até mesmo entre os conversos. Se, num primeiro momento, parece que todos observavam as mesmas regras, incluindo os oriundos de famílias nobres, a própria separação física, irmãos nas granjas e monges nos mosteiros, “acentuada pelas considerações teóricas e legais, reintroduziram entre os dois grupos a relação servo-senhor, que as primeiras gerações buscaram evitar. No Capítulo Geral [cisterciense], de 1188, foi aprovado um estatuto exigindo que ‘os leigos nobres que entram no mosteiro deveriam ser monges e não *conversi*.’” (LEKAI, Lous. *The Cistercians: Ideals and Reality*. Kent: Kent State University Press, 1977. P. 340. *apud* FITZ, Historical Development, p. 13-14.).

³⁹ Cf. MACCISE, 100 fichas, p. 203.

Essa sua nova conjuntura, junto à grande transformação social e eclesial que se vivia nessa época, fez com que a VRC entrasse numa profunda crise. Nesse momento, irá surgir o novo movimento dos mendicantes.

1.3 As ordens mendicantes

No século XIII, a Europa passou por profundas transformações no âmbito social. O acúmulo financeiro tornara-se mais importante que o acúmulo de terras. Houve um movimento de passagem da cultura rural e agrária para a cultura urbana e comercial. A resposta espiritual em relação a esse movimento será a pobreza evangélica, expressa, sobretudo, pelos mendicantes⁴⁰.

Nesse momento, a imagem dominante de VRC é a do frade que segue os passos de Jesus, levando uma vida simples e desapegada. Uma vez que estão livres dos bens fundiários, os mendicantes vão por toda parte e oferecem um testemunho fidedigno da norma evangélica de dar tudo o que possuem, a exemplo de Jesus. Segundo Lawrence Cada, “estão sempre prontos a pregar, dedicar-se ao estudo, servir aos pobres e atender às necessidades da sociedade, em nome da Igreja”⁴¹.

Para Maccise, “esses institutos religiosos se caracterizam por uma organização democrática e descentralizada. Seus membros se consagram ao trabalho, ao estudo e ao ensino, à pastoral, às obras de caridade. Vivem desses trabalhos e das esmolas”⁴².

Com a paulatina acolhida desse novo modo de vida religiosa⁴³ e a percepção de como tal modo era mais condizente aos apelos da sociedade urbana nascente que os mosteiros em

⁴⁰ Cf. FITZ, Historical Development, p. 16. Segundo Fitz, “outra evolução de pouca duração também ocorreu nesse tempo. Durante as cruzadas para proteger a Terra Santa, ordens militares e de resgate desenvolveram forma particular de vida religiosa entre os séculos XI e XIII. Algumas dessas ordens tinham religiosos presbíteros e religiosos leigos (exemplos: cavaleiros e enfermeiros). Em geral, não tiveram um impacto duradouro na vida religiosa. Algumas dessas ordens foram supressas (ex.: Templários), algumas deixaram de existir (ex.: os Antoninos, os Hospitalários do Espírito Santo), e algumas foram mudando substancialmente pelos movimentos posteriores, especialmente o movimento mendicante (exemplos: os Trinitários, os Mercedários)” (*Ibid.*, p. 15.).

⁴¹ CADA, *Em busca*, p. 48.

⁴² MACCISE, *100 fichas*, p. 9.

⁴³ Segundo Cada, “quando os priorados e conventos mendicantes começaram a surgir em toda a Europa, encontram uma hostilidade inicial por parte daqueles que não podiam compreender como esse novo estilo de vida podia ser uma forma autêntica de vida religiosa. Outra fonte de hostilidade era a semelhança exterior dos mendicantes com as seitas fanáticas e heréticas da época, como os valdenses,

zonas rurais, o número de frades cresceu exponencialmente. Segundo Cada, em 1325, isto é, após pouco mais de 100 anos da fundação das primeiras ordens mendicantes, já havia cerca de 75 mil homens nelas⁴⁴.

Analisaremos três ordens, como exemplos da relação entre religiosos presbíteros e religiosos irmãos. Primeiramente, as de São Domingos e de São Francisco. Conforme Fitz, embora “tenham algumas semelhanças, elas diferem em seu desenvolvimento no quesito da relação entre membros clérigos e não-clérigos em seu meio”⁴⁵. Por fim, observaremos, brevemente, como se dá tal relação entre os Carmelitas.

A Ordem dos Dominicanos foi fundada como uma ordem de pregadores⁴⁶. Conforme Fitz,

Domingos não queria que os membros da ordem se envolvessem em trabalhos manuais. Eles deviam ter o treinamento intelectual que desse suporte à missão de pregar que lhes fora confiada. Domingos aceitou irmãos leigos, *conversi*, na ordem para fazer trabalhos domésticos e manuais. Eles partilhavam da vida dos presbíteros na capela, no refeitório, e nos dormitórios. Participavam do coro nas mesmas horas, mas silenciosamente recitavam seus *Paters* e *Aves* enquanto os frades recitavam o Ofício Divino. Todavia, havia certas proibições. Não podiam assumir determinados ofícios, não podiam passar para o estado clerical e não podiam ter determinados tipos de estudo⁴⁷.

Conforme Clifford Lawrence, “os frades de Domingos seguiram a tradição monástica ao aceitarem homens analfabetos como irmãos leigos”. Tais membros, porém, formavam uma pequena parte da comunidade. Lawrence, diferentemente de Fitz, interpreta de outra maneira a posição dominicana em relação aos trabalhos manuais. Segundo o autor, “eram utilizados para realizar os serviços manuais essenciais para a casa, com a finalidade expressa de aliviar os frades clérigos que deviam dedicar-se ao estudo”. Contudo, “nos conventos dos mendicantes não havia vestígio daquela espécie de segregação social que era mantida entre os

os humilhados e os cátaros. Sem dúvida, essa confusão acabou sendo dissipada, graças ao forte sentido de lealdade à hierarquia e adesão aos seus ensinamentos ortodoxos, que tanto Domingos quanto Francisco instilaram em seus filhos e filhas” (CADA, *Em busca*, p. 50.).

⁴⁴ Cf. *Ibid*, p. 48-49.

⁴⁵ FITZ, *Historical Development*, p. 15.

⁴⁶ Segundo Fitz, Domingos (*1170-†1221), “a pedido de Inocêncio III, adotou uma das regras antigas da Igreja, a regra de Santo Agostinho, e portanto alinhou sua ordem à tradição dos cônegos regulares e não às ordens monásticas” (*Ibid*, p. 16).

⁴⁷ *Ibid*, p. 16-17.

conversos e os monges coristas nas abadias cistercienses”. Semelhante ao que ocorre entre os franciscanos, tal modelo fraterno agiu como um nivelador social entre os diversos irmãos⁴⁸.

A Ordem Franciscana emergiu como parte de um movimento leigo chamado movimento penitencial. Segundo Fitz, “Francisco [*1181/2†-1226] fundou sua fraternidade em 1211. Os doze primeiros eram, provavelmente, leigos. Em 1260, os clérigos na ordem superaram os membros leigos, seja em número, seja em importância”⁴⁹.

Uma das expressões da fraternidade inicial dos franciscanos estava na igualdade entre todos os irmãos. Isso representa uma transformação tanto social quanto eclesial. Para Nogara, “Francisco viveu em plena época feudal, onde não se concebia um grupo, uma comunidade, um mosteiro, sem que houvesse superiores, senhores e servos”⁵⁰. Francisco rompe com um modelo que segrega pessoas segundo suas condições econômicas ou sociais.

Na Igreja, uma cultura clerical também tomava cada vez mais espaço. Alguns pressupostos franciscanos estavam num sentido contrário à visão eclesial vigente. Um exemplo é a forte insistência de Inocêncio III, no início do século XIII, defendendo que leigos, inclusive religiosos, não poderiam receber qualquer autoridade sobre as igrejas ou eclesiásticos. Outro exemplo foi o IV Concílio Lateranense (1215) ter restringido a pregação aos clérigos⁵¹.

A ênfase franciscana no dado da fraternidade baseado na igualdade evangélica entre irmãos era tão profunda que proibia até a denominação de “prior”⁵²: “ninguém seja intitulado ‘prior’, mas todos sejam designados indistintamente ‘frades menores’. E um lave os pés do outro” (Primeira Regra dos Frades Menores 6). A separação em classes também não atingia a

⁴⁸ LAWRENCE, Clifford. *I mendicanti*. Milano: San Pablo, 1998. P. 90.

⁴⁹ FITZ, Historical Development, p. 18.

⁵⁰ NOGARA, Constâncio. São Francisco e a Vida Religiosa. In: SILVEIRA, Ildefonso *et al.* *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975. P. 170-171. Segundo a descrição de *Vida Primeira* (1228), de Tomás de Celano, em seu tempo, “São Francisco e seus irmãos tinham imensa alegria e gozo singular quando alguém do povo cristão, qualquer que fosse e de qualquer condição – fiel, rico, pobre, nobre, plebeu, desprezível, estimado, prudente, simples, clérigo, bobo, leigo -, guiado pelo Espírito de Deus, vinha receber o hábito da santa Religião” (XII, 31. In: FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos; Biografias; Documentos de la época*. Madrid: BAC, 1978. (Biblioteca de Autores Cristianos, 399). P. 160.).

⁵¹ Cf. FITZ, Historical Development, p. 17. Essas informações não puderam ser comprovadas por fontes documentais diretas.

⁵² A nomenclatura assumida por Francisco para diferenciar o dirigente das fraternidades é ministro. Aqueles que são constituídos como ministros são também servos dos outros irmãos. Os irmãos, por sua vez, devem obedecê-los prontamente (cf. Primeira Regra dos Frades Menores, 4. In: FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1981.).

relação entre clérigos e irmãos. Isso se reflete, por exemplo, no fato de os irmãos poderem ser ministros, (cf. Segunda Regra dos Frades Menores 8), segundo a Regra definitiva aprovada em 1223. Para Satler, esse posicionamento “foi aprovado pelo papa e encontrou sustentação no Direito eclesiástico de então. E, numa época que primava pelo Direito eclesiástico, depois da morte de São Francisco em 1226, seus dois primeiros sucessores foram leigos: o jurista João Parenti, de 1227 a 1232, e Elias de Assis, de 1232 a 1239”⁵³.

O processo de clericalização da Ordem, porém, esfacelou tal igualdade e fraternidade inicial. Logo se estendeu a ela a compreensão canônica da época que considerava a vida clerical como mais nobre do que a laical. Segundo Fitz, “essa lei estava preocupada com os direitos, privilégios e obrigações dos clérigos. Leigos eram considerados inferiores aos clérigos e de algum modo vistos negativamente. Não causa surpresa, então, que alguns clérigos nos Franciscanos tenham começado a ver os membros leigos como seus serventes”⁵⁴.

A fraternidade conventual mendicante se caracteriza por serem todos irmãos, expresso pelo título “frei”⁵⁵. Mas, como vemos, entre os mendicantes também há suas diferenças. Os irmãos dominicanos são chamados particularmente ao serviço e às atribuições temporais e administrativas. Entre os franciscanos, a situação é diversa. Surgiu como uma ordem leiga, mas tornou-se clerical por determinação da Santa Sé. Entre os carmelitas, nas primeiras décadas, não houve diferença alguma entre clérigos e não clérigos⁵⁶.

A Ordem dos Carmelitas deve ter sido composta, em seus primórdios, predominantemente de leigos. Sua organização fundacional data de entre os anos de 1206 a 1214. O termo que Santo Alberto, Patriarca de Jerusalém, utiliza, na Regra do Carmo, para referir-se ao grupo de eremitas que viviam junto à fonte do Profeta Elias, no Monte Carmelo, e que lhe pediram uma regra é *fratres*⁵⁷. Todos participavam de modo pleno da vida em

⁵³ SATLER, *Todos vós*, p. 90-91.

⁵⁴ FITZ, *Historical Development*, p. 18.

⁵⁵ Conforme Steggink, “em vez da relação *pater-filius* (pai-filho), que caracterizava o monaquismo, prevalece entre os mendicantes relação *frater-frater* (irmão-irmão)” (STEGGINK, Otger. *Fraternità apostólica: storia e rinnovamento*. In: SECONDIN, Bruno (Org.). *Profeti di fraternità: per una visione rinnovata della spiritualità carmelitana*. Bologna; Dehoniano, 1985. P. 41-65 [aqui: 49]).

⁵⁶ Cf. *Ibid*, p. 49.

⁵⁷ cf. REGRA. In: *CONSTITUIÇÕES da Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo*. Lisboa: s/ed., 1996. P. 9-16. Cf. também SMET, Joaquin. *Los Carmelitas: história de la Orden del Carmen* (I). Madrid: BAC, 1987. (Biblioteca de Autores Cristianos, 495). P. 13-14. Segundo, Pau Casadevall, “a comunidade carmelita é uma fraternidade no pleno significado da palavra. A Regra chama todos os seus membros de ‘irmãos’, entre os quais não existe diferença de classes. Todos gozam do mesmo título e dos mesmos direitos. Todos fizeram a mesma profissão. A

comunidade. Para ser prior, por exemplo, bastava a eleição pela parte maior e mais madura (cf. Regra do Carmo 1). Não menciona a necessidade de ser presbítero. Um dado que sugere a presença de presbíteros está em uma alteração feita pelo papa Inocêncio IV na Regra, quando a aprova em 1247: “os que aprenderam a recitar as horas canônicas com os clérigos, devem recitá-las...” (cf. Regra do Carmo 8)⁵⁸. A primeira notícia mais segura sobre a presença de presbíteros no Monte Carmelo é de 1229⁵⁹. Pelo menos até 1253, os documentos não levam a supor qualquer divisão jurídica em classes de religiosos⁶⁰.

Contudo, não demorou muito para um movimento de clericalização atingir e influenciar profundamente a fraternidade carmelita. Nas Constituições de 1281, a mais antiga a que se tem acesso, já é evidente o *status* jurídico superior que ordenados têm em relação aos irmãos⁶¹.

O capítulo geral de Trier, na Alemanha, de 1291, renuncia ao último sinal de paridade de direitos e deveres entre os frades presbíteros e os leigos. Nele se excluem os irmãos do exercício de voz ativa e passiva. A divisão dos carmelitas em dois níveis representa um sinal contundente da clericalização da Ordem⁶². Provavelmente, nesse tempo, também, foram excluídos de voz nos capítulos conventuais, pois isso consta nas Constituições de 1294. Nessa

diferença entre clérigos e não clérigos é só de funções e de serviços” (CASADEVALL, Pau. *El Carmel: un Projecte de vida*. Barcelona: Pares Carmelitas, 1985. P. 39).

⁵⁸ A Regra do Carmo pede para que quem não aprendeu a recitar as horas canônicas, diga determinada quantidade de Pai Nosso. Nas versões anteriores da Regra, era a questão de quem não sabia ler. Na versão aprovada por Inocêncio IV, refere-se a saber recitar, sugerindo que mesmo que alguns não soubessem ler, podiam recitar os salmos decor (ROZIN, Claudemir. “*In obsequio Iesu Christi*”: *A fraternidade Carmelitana na Igreja de Comunhão*: Aspectos eclesiológicos da Regra do Carmo à luz do Concílio Vaticano II. Roma: Edizioni Carmelitane, 2013. P. 422. Nota: 190).

⁵⁹ Cf. BOAGA, Emanuelle. Clericalizzazione dell’Ordine. In: BOAGA, Emanuelle. BORRIELLO, Luigi. *Dizionario Carmelitano*. Roma: Città Nuova, 2008. P. 148-149 [aqui: p. 148]; STEGGINK, Fraternità apostólica, p. 49.

⁶⁰ Cf. BOAGA, Emanuele. Il religioso fratello carmelitano. In: TACCONE, Fernando (org.); Atti del I Convegno Intercongregazionale (Roma 18-23 aprile 1982). *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*: La vocazione religiosa del Fratello negli istituti clericali. Roma; Edizioni CIPI, 1983. P. 143.

⁶¹ Conforme Boaga, “De fato, nas Constituições de 1281, as mais antigas até agora conhecidas, o grupo dos clérigos já tem uma preeminência jurídica claríssima sobre o segundo, os leigos. Estes últimos - segundo as disposições das Constituições - vão ao coro com os clérigos para matinas, vésperas e completas (mas não para as outras horas canônicas); vestindo-se como os clérigos com exceção da almúcia ou hábito coral; tomando parte no capítulo conventual semanal, com paridade de direitos com os clérigos; mas não tomam parte no capítulo quotidiano das culpas depois de terça, se não em determinadas ocasiões; não tomam parte no capítulo provincial e geral. Os leigos não podem estudar, nem ter livros para uso próprio e nem levar a tonsura como os clérigos; porém devem ser instruídos e exercitados em algum ofício útil à Ordem e a eles é confiada a cozinha. Quatro vezes ao ano é-lhes explicada a Regra em língua vulgar” (*Ibid*, p. 143-144; cf. também SMET, *Los Carmelitas*, p. 31.).

⁶² Cf. BOAGA, Il religioso fratello, p. 144.

mesma, pela primeira vez, também, se especifica que os irmãos leigos irão à frente dos clérigos nas procissões⁶³. A situação do irmão na Ordem cada vez se agravou mais.

As Constituições de 1324 dedicaram um capítulo, o XXX, para tratar dos *fratres laici* ou *semifrates*⁶⁴. Além de mencionar que eles são destinados a trabalhos dentro ou fora do convento, conforme suas habilidades, e que deveriam ser repreendidos pelo superior quando os encontrassem em conversas fúteis, apresenta um retrato triste do quanto a fraternidade carmelitana tinha se distanciado de seu programa inicial apresentado em sua Regra do Carmo.

A diferenciação entre frades leigos e ordenados já inicia pela própria vestimenta: “Ordenamos também, que os leigos não levem almúcias⁶⁵ de nenhum modo, para, por isso, serem reconhecidos distintos dos clérigos”⁶⁶.

Todavia, a segregação fica ainda mais evidente com a exclusão completa dos irmãos nas eleições:

De resto, os que venham a ser recebidos ou os que tenham sido recebidos antes do capítulo de Trier (no ano do Senhor de 1291) não tenham voz nem lugar nem entrem nos capítulos, a não ser para dizer suas culpas, e, onde quer que estejam, em casa ou fora de casa, façam reverência aos irmãos clérigos e sacerdotes, respondendo humildemente, sob

⁶³ SMET, *Los Carmelitas*, p. 31.

⁶⁴ Segundo Boaga, *semifrates*, também chamados de *servi fratres*, nas constituições da época, corresponde ao grupo monástico dos conversos. (cf. BOAGA, Il religioso fratello, p. 144.). Especificamente sobre os *semifrates*, o capítulo XXX das Constituições pede que eles “façam profissão de obediência, castidade e de viver sem propriedade até a morte inclusive, e digam as suas horas como os outros irmãos leigos e tenham hábito distinto dos outros irmãos, a saber, túnicas cinzentas que descem até metade da coxa e tabardo cinzento e capuz separado, do mesmo pano, e calçados atados, como os outros irmãos, e segundo o arbítrio do prior saiam como sob a regra, e sejam enviados só ou com um irmão, todas as vezes que ao prior pareça conveniente, e nas mesas e outras partes sentem-se em lugar inferior aos clérigos e aos sacerdotes” (BOAGA, Emanuelle; TINABUNAN, Edison (orgs). *Corpus Constitutionum Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*: 1281-1454. Roma; Carmelitane, 2011. V. I. p. 162.). Algum tempo mais tarde, esse grupo será assimilado na Ordem como os irmãos leigos (cf. BOAGA, Il religioso fratello, p. 144-145.). Para os parágrafos que seguem, cf. BOAGA; TINABUNAN, *Corpus Constitutionum*, p. 162.

⁶⁵ Almúcia ou Almuz: “Capa com capuz, de uso generalizado, para proteção do frio e que passou a uso privado dos cônegos. Hoje, em desuso” (ALDAZÁBAL, José. *Dicionário elementar de liturgia*. Disponível em: < http://www.liturgia.pt/dicionario/dici_ver.php?cod_dici=484 > . Acesso em: 26 dez. 2016.). Entre os Carmelitas, “havia já no século XIII, como hábito coral para os religiosos sacerdotes ou clérigos, a murça [almúcia ou almuz], ou seja, uma capinha de forma trapezoide com capuz. Desta se originou no século XV o atual capuz separado do escapulário e da capa, adotada depois em modo geral nos primeiros decênios do século XVI” (BOAGA, Emanuelle. *Como pedras vivas*: para ler a história e a vida do Carmelo. Roma; Litografia Principe, 1989. P. 115).

⁶⁶ BOAGA; TINABUNAN, *Corpus Constitutionum*, p. 162.

pena de culpa mais grave, todas as vezes que forem surpreendidos nessa atitude”⁶⁷.

Portanto, observamos que, se a vida mendicante surgiu como um novo modo fraterno de conduzir as relações, baseado nos laços de igualdade e pobreza, pouco a pouco, também foi se desvirtuando de tais ideais. Nos próximos séculos, porém, o espírito continuará inspirando outros homens a novos modos de vida que comportem a identidade dos irmãos em seus núcleos carismáticos.

1.4 As ordens apostólicas

A Contrarreforma, empreendida pela Igreja Católica no século XVI, incluiu também uma reforma da VRC. Alguns exemplos dos novos grupos são os Teatinos, os Somascos, os Barnabitas, os Escolápios e os Jesuítas. O último grupo, a Companhia de Jesus, foi a maior dessas Ordens de presbíteros⁶⁸.

Segundo Sauvage,

as novas Ordens que surgem no séc. XVI são essencialmente compostas de sacerdotes, de clérigos; seu objetivo é precisamente o de fazer viver o sacerdócio como ‘padres reformados’ de uma maneira mais em consonância com as exigências do tempo e do ministério. Mas todas essas Ordens admitem também leigos ao lado dos sacerdotes⁶⁹.

Comunidades com presbíteros e irmãos eram do conhecimento de Santo Inácio (*1491-†1556) devido a seu contato tanto com ordens monásticas, quanto com mendicantes. O grupo inicial nominado na bula *Regimini militantis Ecclesiae*, de 1540, era formado por padres e sua aprovação se deu sob a estrutura canônica de clérigos regulares. Por meio de suas profissões solenes, em 1541, passaram a ser professores ou membros plenos da Companhia⁷⁰.

Segundo Ganss, “Inácio esperava que seus membros fossem presbíteros bastante notáveis por seu conhecimento ou santidade de vida”. Por isso, eram “cuidadosamente selecionados como os outros companheiros que ele encontrou em Paris, muito testados, e

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ FITZ, Historical Development, p. 20.

⁶⁹ SAUVAGE, Michael. Fratello. In: PELLICCIA; ROCCA, *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, v. 4. P. 762-794 [aqui: p. 769].

⁷⁰ GANSS, George. The Jesuit Brother's Vocation. In: GC XXXIII. *The Jesuit Brothers' Vocation*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1981. P.12-87 [aqui: p. 16-17].

capazes de executarem bem a missão que a Santa Sé confiou a eles”⁷¹. Todavia, a realidade de um intervalo de quatro anos faz Inácio perceber e buscar algumas saídas diante de alguns desafios que se colocaram à Companhia.

O grau de coadjutor⁷² na Companhia de Jesus surge devido a dois movimentos. De um lado, crescia, entre 1540 e 1546, o número de padres e leigos que recorriam a Inácio em vista de ajudar a Companhia. Nem sempre apresentavam, porém, os requisitos para ser um professo. De outro, Inácio já percebia a necessidade de pessoas que ajudassem, fossem nos ofícios espirituais, fossem nos temporais⁷³.

Inicialmente, a distinção de graus não trouxe desigualdade ou divisão. Ela reforçava a ajuda mútua. O professo era, muitas vezes, absorvido por suas missões fatigantes. Por isso, encontrava nos homens simples e humildes, os coadjutores temporais, um irmão para repousar o ânimo fatigado, e nos homens de ação, os coadjutores espirituais, apesar de não serem homens de estudo, mãos zelosas na administração e na piedade⁷⁴.

A origem da VRC na Companhia de Jesus tem um cunho presbiteral. Outros grupos que surgem no mesmo período apresentam uma configuração análoga. A figura do irmão já surge como uma ajuda no serviço principal do grupo vinculado ao seu serviço presbiteral. A figura do irmão, por sua vez, não deve ser vista em situação de menosprezo em relação ao presbítero, mas em relação de comunhão e de ajuda mútua.

Numa direção diversa, irão alguns novos grupos que surgirão futuramente. Esse novo modo de organização e ministério privilegiará outras dimensões.

⁷¹ *Ibid*, p. 18.

⁷² Mesmo que todos sejam submetidos à obediência do superior geral, são quatro as categorias de Jesuítas que passam a compor a Companhia desde então: os professores, que fazem os quatro votos solenes (acrescentando-se aos três de pobreza, castidade, obediência, o quarto voto de obediência ao Papa, no que se refere à missão) e para os quais é necessário serem ordenados antes de tal profissão; os coadjutores, com os três votos simples, que devem oferecer o serviço divino e auxílio da Companhia nas coisas espirituais e temporais; os escolásticos, podendo vir a ser professores ou coadjutores, que são os que tem dotes para os estudos; e os noviços, ainda indiferentes a que grau seguirão (cf. Constituições da Companhia [12]-[15]). Cf. REHG, William. The Value and Viability of the Jesuit Brother's Vocation. In: *Studies in Spirituality of Jesuits*. Saint Louis, v. 40, n. 4, p. 1-39, 2008 [aqui: p. 5].

⁷³ ROSA, Henrique. *Os Jesuítas*. Petrópolis: Vozes, 1954. P. 80-81; GANSS, The Jesuit Brother's Vocation, p 18.

⁷⁴ *Ibid*, p. 82-83. Segundo as Constituições da Companhia [112]: “Os coadjutores espirituais são sacerdotes com suficiente instrução intelectual para ajudar nos ministérios espirituais. Os coadjutores temporais não recebem as Ordens sacras, mas com letras ou sem elas, podem ajudar nas necessárias atividades exteriores” (*CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.).

1.5 Era dos ministérios institucionais

Nos séculos XVII e XVIII, a Igreja e a VRC defrontaram-se com o início de secularização da cultura e de nacionalismo. Algumas ordens foram banidas e outras novas surgiram. A Escola Francesa de Espiritualidade influenciou profundamente a VR. Alguns líderes dessa escola foram responsáveis por algumas das novas fundações de sociedades de presbíteros que nascem nesse período⁷⁵.

Também, nessa época, noutra direção, florescem comunidades totalmente laicais voltadas a determinados ministérios institucionais⁷⁶. Esse novo estilo de vida visa unir a dimensão da busca de santidade pessoal unida a algum serviço apostólico ativo⁷⁷.

A fundação do Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs, ainda em 1682, por São João Batista de La Salle (*1651-†1719) é o prenúncio das congregações religiosas leigas que surgiriam mais à frente. La Salle aspirava que os membros “tivessem votos religiosos, vida comum, um apostolado exclusivamente educacional (especialmente educação dos pobres), e um caráter exclusivamente leigo”⁷⁸. Tal modalidade de instituto recupera, de modo original, a vida religiosa laical, sufocada ao longo dos séculos devido ao processo de clericalização⁷⁹.

Esse modo de configuração da VRC foi retomado principalmente depois da Revolução Francesa. O momento de crise, que ocasionou uma redução drástica do número de religiosos e religiosas, serviu como fermento para o surgimento de novas comunidades, sobretudo na França e Alemanha. A resposta surgiu diante dos apelos dos mais necessitados e tais

⁷⁵ Eis alguns exemplos: Pedro de Bérulle (Oratório Francês); São Vicente de Paulo (Vicentinos); Jean Jacques Olier (Sulpicianos); João Eudes (Missionários Apostólicos de Jesus e Maria). Tais congregações e sociedades de Vida Apostólica eram predominantemente clericais e salientavam uma grande reverência pela dignidade do presbiterato (cf. FITZ, *Historical Development*, p. 22-23).

⁷⁶ Cf. *ibid*, p. 22-23

⁷⁷ CADA, *Em busca*, p. 66.

⁷⁸ Segundo Fitz, o caráter laical da congregação resulta “de um encontro desafortunado que ilustra o clericalismo da época. La Salle renunciou como superior de sua comunidade e o Irmão Henri L’Heureux foi escolhido como seu sucessor. O arcebispo de Reims, considerando inconveniente para um padre ser sujeito a um leigo, anulou a eleição. De La Salle então propôs que o Irmão Henri se preparasse para o sacerdócio. Durante seus estudos, ele morreu. La Salle tomou este fato como um sinal de Deus de que os membros da ordem não deveriam ser ordenados. Mais tarde outro irmão foi eleito superior para substituir La Salle. Para evitar o clericalismo da época e proteger seu apostolado educacional De La Salle, por fim, decidiu que a ordem seria totalmente leiga” (FITZ, *Historical Development*, p. 23).

⁷⁹ Cf. SAUVAGE, *Fratello*, p. 771.

religiosos envolveram-se em apostolados institucionais por meio da criação de escolas, hospitais e orfanatos⁸⁰.

Nesse contexto, surgem tentativas para organizar modos de vida nos quais religiosos ordenados e irmãos vivam de modo igualitário. Um exemplo dessa tentativa foi a fundação da Sociedade de Maria, os Marianistas, pelo padre Guilherme José Chaminade (*1761-†1850), em 1817. Fundada como uma congregação mista, Chaminade aspirava que ela fosse um espelho da comunidade de Jerusalém e da família beneditina. O presbiterado era, primariamente, para o serviço dos irmãos da comunidade.

Para a aprovação das Constituições, em 1865, Roma informou que somente ordenados poderiam ser diretores das comunidades. Alguns sugeriram a separação em dois grupos. Todavia, diante da presença do visitador, Cardeal Mathieu, ficou claro que a maioria dos Marianistas preferiam manter um único grupo. Alguns ofícios, porém, ficaram restritos aos membros ordenados. A relação de igualdade e complementaridade tem uma tônica forte entre os membros da congregação. O CV2 levou-os a reexaminar algumas de suas estruturas novamente.

Assim, vemos que esse momento que visa uma busca de santidade pessoal com um serviço apostólico bastante ativo marcou a história da VRC nos últimos séculos. Vejamos, agora, um fenômeno novo que vem surgindo e que pode ser sinal de alguma novidade para a VRC.

1.6 Novas comunidades: sinal de renovação?

Recentemente, novas configurações de comunidades religiosas começaram a surgir na Igreja. Ainda pode ser cedo para dizer que o paradigma mudou e que a VRC vive um novo momento de sua história. Todavia, as chamadas Comunidades de Vida nos interpelam sobre tal modo de vida como sinal dos dons de Deus à Igreja.

A própria declaração que *Vita Consecrata* (VC) faz a seu respeito, já revela um pouco de sua índole:

A originalidade destas novas comunidades consiste frequentemente no fato de se tratar de grupos compostos de

⁸⁰ Para o que segue, cf. FITZ, Historical Development, p. 23-25.

homens e mulheres, de clérigos e leigos, de casados e solteiros, que seguem um estilo particular de vida, inspirado às vezes numa ou noutra forma tradicional ou adaptada às exigências da sociedade atual. Também o seu compromisso de vida evangélica se exprime em formas diversas, manifestando-se, como tendência geral, uma intensa aspiração à vida comunitária, à pobreza e à oração. No governo, participam clérigos e leigos, segundo as respectivas competências, e o fim apostólico vai ao encontro das solicitações da nova evangelização (VC 62b).

A comunidade Arca da Aliança, cuja inspiração inicial se deu em 1986, no sul do Brasil, a partir de um grupo de jovens liderado por Elias Dimas dos Santos é um exemplo dessas Novas Comunidades. Há três formas de engajamento na Arca da Aliança: pela comunidade de vida, caracterizada pela vida comum e consagração total a Deus e aos irmãos; pela comunidade de aliança, sem a vida comum, apesar de fazerem votos e viverem a mesma regra; e como membros comprometidos, que são pessoas que simplesmente se identificam com tal espiritualidade. Mas uma grande novidade que apresentam é a variedade de estados de vida que comportam numa vivência baseada numa mesma comunhão⁸¹.

Um dos paradoxos dessas comunidades, por sua vez, é justamente sua condição laical. Referindo-se à comunidade *Dominus Salus*, Brenda Carranza distingue dois movimentos paradoxais que acabam por neutralizar o potencial inovador da dinâmica laical: de um lado, “a busca de sinais tradicionais de diferenciação na recusa do mundo, que os jovens da comunidade expressam” – o que significa retorno a uma valorização dos símbolos e vestimentas; de outro lado, “na reinvenção de modelos organizativos que incluem sacerdotes, vê-se a tendência das comunidades em formar seus próprios padres”⁸².

Na avaliação da autora, tais grupos ainda se mantêm num certo limbo canônico, devido à dificuldade de definição de seus vínculos comunitários. Mas eles também se constituem como espaços de valorização laical no exercício do poder e alternativos para o livre exercício carismático⁸³. Essas novas formas de organização comunitária não devem ser

⁸¹ Cf. SANTOS, Elias Dimas. *Novas Comunidades: dom da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 11-12. 35-43.

⁸² CARRANZA, Brenda. Primavera em questão: Novas Comunidades. In: SUSIN, Luiz C. (org.). *Vida Religiosa Consagrada em processo de transformação*. São Paulo: CRB; Paulinas, 2015. P. 54-79 [aqui: p. 73-74].

⁸³ Carranza apresenta o relato do fundador da Comunidade *Domnus Solus*, Irmão Alexandre Mazzalli, sobre a relação dos leigos e presbíteros: “a essência das novas comunidades é leiga, padres na comunidade só os necessários, nada de clericalização; (...) devido ao relativismo de hoje é necessário

vistas com ingenuidade. É preciso ter um olhar criterioso para confirmar o quão verdadeira é a valorização da fraternidade cristã em tais comunidades.

No tempo hodierno, pode ser rica, tanto para as formas tradicionais de VRC, quanto para as Novas Comunidades, a partilha sobre a figura do consagrado em suas realidades diversas. O tempo poderá ajudar nesse processo de percepção de quais são os sinais que esse novo impulso carismático pode oferecer à Igreja com seus dons.

Com isso, fica estabelecida, mesmo que brevemente, uma visão geral de como a relação entre religiosos irmãos e religiosos presbíteros tem se dado ao longo dos séculos. Lamentavelmente, percebe-se que o modo normal da VRC masculina era ser irmão. Aos poucos, porém, seu processo de clericalização fez com que a exceção se tornasse quase que uma regra. Acaba que, hoje, devido a uma incompreensão que se generalizou, são os irmãos que tem de buscar meios para explicar seu modo de vida como consagrados. Todavia, num momento de profunda atenção aos sinais dos tempos e do Espírito, a Igreja se deu conta da importância de voltar às fontes e, com isso, tem redescoberto o valor e sentido da VRC na Igreja e para o mundo. Nesse movimento, é imprescindível retomarmos o que representou e representa o CV2 para essa renovação.

2. AGGIORNAMENTO: A FIGURA DO IRMÃO NO CONCÍLIO VATICANO II

No grande processo de renovação da Igreja proposto pelo CV2, o tema da vocação do irmão também teve lugar. A seguir, primeiramente, faremos uma apresentação panorâmica sobre o evento CV2. Em seguida, buscaremos identificar como a Constituição Dogmática *LG* compreende a VRC na sua proposta de comunhão eclesial. Por fim, identificaremos alguns traços da figura do irmão no Decreto *PC*.

que alguém diga o que é pecado; (...) necessitamos padres para confessar; (...) a missão principal do sacerdote da nossa comunidade é a confissão, depois celebrar a Eucaristia; (...) levar as pessoas a serem restauradas para o carisma acontecer” (*Ibid*, p. 73-74.).

2.1 O espírito que moveu o Concílio Vaticano II

O CV2 foi o evento eclesial mais importante da modernidade, desde Trento. O paradigma formado depois do Concílio Tridentino pode ser identificado como contrarreformista e barroco. No Concílio Vaticano I, no século XIX, buscou-se reforçar tal paradigma. O CV2, por sua vez, motivado pelo espírito positivo de João XXIII, ao mesmo tempo em que apreciou os valores da modernidade, fez um discernimento sobre seus limites e interrogações⁸⁴.

Esse espírito conciliar criou novas pontes com as origens bíblicas e patrísticas da Igreja, com os cristãos de outras comunidades eclesiais, com as demais religiões e com os legítimos anseios da modernidade, com os direitos humanos e a autonomia da consciência. Tudo isso ocorreu a partir do prisma de uma visão pastoral realmente evangelizadora, que traz a boa nova de Cristo.

O CV2 é um evento que faz referência a um espírito que se criou na Igreja e que se cristalizou nos documentos. Tal espírito pode ser resumido em uma palavra matriz: *aggiornamento*. Para Leonardo Boff, “esta expressão possui magia e é portadora de grandes esperanças. *Aggiornamento* significa devolver à mensagem cristã seu caráter de boa-nova para os homens cansados de mensagens, ideologias e doutrinas (também cristãs)”⁸⁵.

Analisando a obra do Concílio, poderiam identificar-se alguns eixos fundamentais do mesmo. O primeiro é a centralidade de Cristo. A base primária de nossa fé é a revelação em Cristo, pela qual reconhecemos que Deus é o Pai que se revela e salva a pessoa humana por meio de Cristo no Espírito Santo. O segundo é a simplificação dos hábitos eclesiais. Assim, o poder sagrado toma uma conotação mais de serviço: “os leigos foram levados a redescobrir sua dignidade de membros do Povo de Deus, os religiosos a se libertarem de tradições arcaicas que prejudicavam a vida e o testemunho evangélico”⁸⁶. No terceiro eixo, a Igreja

⁸⁴ Para o que segue, cf. SUSIN, Luiz Carlos. O Concílio Vaticano II e a renovação da Vida Religiosa Consagrada. *Convergência*, Brasília, v. 47, n. 457, p. 750-762, dez. 2012 [aqui: p. 753-754].

⁸⁵ BOFF, Leonardo. A proposta do Vaticano II e sua recepção pela vida religiosa no Brasil. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 27-39, jan/fev. 1987 [aqui: p. 27-28].). Segundo Alberto Antoniazzi, “o papa João XXIII formulou lucidamente, no seu discurso de abertura (11.10.1962), o programa do *aggiornamento*. Este programa pressupõe a necessidade para a Igreja, de atualizar sua mensagem e suas formas de ação, embora o papa enfatize com energia que se trata de mudar a linguagem e não o conteúdo: mudar as formas de expressão, exatamente para permanecer fiéis à doutrina da Igreja e à substância da sua missão” (ANTONIAZZI, Alberto. O que fizemos do Vaticano II? *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 17-26, jan/fev. 1987 [aqui: p. 18].).

⁸⁶ BOFF, A proposta do Vaticano II, p. 28.

passa a se fazer uma autocrítica à vida eclesial e à mentalidade eclesiástica dominante. Por fim, o quarto refere-se à decidida abertura da Igreja ao mundo, conduzindo-nos a uma evangelização encarnada. Ela deve ser participativa na vida concreta e se deixar questionar e enriquecer com as contribuições do mundo moderno⁸⁷. Todavia, interpretar o que o Concílio diz nem sempre é tão fácil quanto parece.

As ideias que afloraram no CV2 não brotaram do nada. Praticamente todas elas tinham sido debatidas, com maior ou menor intensidade, nos anos anteriores por diversos teólogos. Mediante o endosso conciliar, várias dessas ideias tomaram forma de doutrina oficial da Igreja. Todavia, sabemos das inúmeras ambiguidades presentes nos documentos conciliares⁸⁸.

Por isso, precisamos estar atentos à hermenêutica que iremos utilizar na leitura dos documentos conciliares. Avery Dulles afirma que o Sínodo Extraordinário de 1985 estabeleceu quatro princípios hermenêuticos para orientar tal entendimento. Primeiro alerta: devemos estar atentos à inter-relação entre os documentos conciliares e as quatro grandes Constituições (*Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes* e *Sacrosanctum Concilium*). Segundo, devemos evitar estabelecer oposição entre o caráter pastoral do Concílio e seu alcance doutrinal, bem como opor a letra ao espírito do Concílio. Terceiro, o Vaticano II deve ser entendido em continuidade com a grande tradição da Igreja. Por fim, devemos buscar nele luz para nos iluminar ao procurarmos ler os sinais de nosso tempo⁸⁹. A partir desses princípios, buscaremos analisar a Constituição Dogmática *LG* e o Decreto *PC*, naquilo que diz respeito à teologia da VRC, com certa ênfase na figura do irmão.

2.2 A Vida Religiosa Consagrada na *Lumen Gentium*

A Constituição Dogmática *LG* afirma que a Igreja é sacramento de Cristo. Ela é sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano (Cf. *LG* 1). Nesse sentido, a Igreja é entendida como mistério de comunhão. Tal mistério provém de nossa situação de filhos de Deus, irmãos em Cristo, reunidos e santificados no Espírito Santo

⁸⁷ Cf. *Ibid*, p. 28-30.

⁸⁸ Para Dulles, “as conhecidas ambiguidades do Vaticano II não são compromissos escusos no sentido de trocas ou conchavos entre as partes rivais, mas na maior parte, decisões comuns para proteger a liberdade dos católicos de investigar mais a fundo temas que ainda precisam de maior esclarecimento” (DULLES, Avery. *A Eclesiologia católica desde o Vaticano II. Concilium*, Petrópolis, n. 208, p. 9[665]-20[676], 1986 [aqui: p. 9]).

⁸⁹ Cf. *Ibid*, p. 19-20.

(Cf. *LG* 2-4). Participamos, assim, do anúncio do Reino (Cf. *LG* 5). A missão da Igreja, por sua vez, se consumará na glória celeste, apesar de já na terra estar assinalada com a verdadeira santidade, embora imperfeita (Cf. *LG* 48). Desta comunhão, pelo batismo, participa todo o povo de Deus. O documento afirma que reina entre todos uma verdadeira igualdade em relação à dignidade e à ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo (Cf. *LG* 32). Como então, entender a vocação à VRC nesse contexto?

A Constituição *LG* nasceu depois de muitos debates teológicos. Uma das dificuldades para chegar à estrutura que temos hoje foi, inclusive, o lugar da VRC⁹⁰. Uma novidade foi a prioridade do Povo de Deus. Foi a partir do interior da noção de Povo de Deus que se definiu o lugar da hierarquia, dos religiosos e dos leigos. Na estrutura de seus oito capítulos, os religiosos não vieram nem antes nem depois dos leigos. O lugar do religioso aparece apenas depois de tratar da vocação de todos (leigos, hierarquia e religiosos) à santidade. Trata-se, portanto, de um chamado universal e multiforme à santidade.

O documento conciliar afirma que, “do ponto de vista da estrutura divina e hierárquica da Igreja, tal estado não constitui um estado intermediário entre o clerical e o laical. Mas de ambos são chamados alguns fiéis por Deus a fim de desfrutar desse peculiar dom na vida da Igreja, procurando cada qual a seu modo ser útil à sua missão salvífica” (*LG* 43). Segundo

⁹⁰ No dia 18 de junho de 1960, foi escrita uma carta consultando os cardeais, bispos, dicastérios romanos, gerais de Institutos religiosos, universidades católicas e faculdades de teologia sobre os temas que deveriam ser discutidos no Concílio. A temática dos religiosos foi citada diversas vezes. Após a abertura do Concílio, em 11 de outubro de 1962, o esquema do teólogo belga G. Philips, *Concilium duce Spiritu*, chega à mão dos conciliares, mas sem qualquer referência aos futuros capítulos V e VI de *LG*. Em 23 de novembro, um esquema de onze capítulos, dos redatores Ottaviani e Franic, é apresentado e estudado pelos padres conciliares. O tema da VRC é tratado no capítulo V, mas, ainda, sob pressupostos de uma visão marcadamente “perfeccionista”. Em dezembro, um grupo de alemães elabora um esquema alternativo. Em seu esquema, “rompe-se, pela primeira vez, com a inércia do perfeccionismo puro, já que, buscadas as raízes bíblicas e patrísticas da existência cristã, descobre-se que a santidade é alguma coisa constitutiva do ser cristão” (p. 1117). A partir desse esquema, surgirão outros. Por fim, se apresenta um esquema em quatro capítulos. Depois se introduz um quinto capítulo, sobre a vocação à santidade na Igreja. Aqui serão incluídos os religiosos. Forma-se uma comissão para estudar os temas referentes à VR. “O capítulo IV do novo esquema tocará com toda nitidez dois assuntos que, por sua vez, dariam lugar a dois correspondentes capítulos da última redação da *Lumen Gentium*, a saber: a vocação universal à santidade na Igreja, e a vida religiosa à luz dos princípios eclesiológicos gerais” (p. 1118). Tem um papel importante também um encontro de Paulo VI com um grupo de provinciais, em 23 de maio de 1964, onde proferiu alocução conhecida por *Magno Gaudio*. Nela são sinalizadas as características essenciais desse modo de vida. Por fim, depois de inúmeras discussões, no dia 30 de setembro de 1964, surge o capítulo V, sobre a vocação à santidade, e o VI, dedicado aos religiosos. É importante salientar que ambos os capítulos possuem inspiração idêntica. Somente a partir de setembro de 1964 começou-se a trabalhar de modo separado na redação final do capítulo VI, dedicado aos religiosos (cf. também TELLO, Vaticano II. In: RODRÍGUES, Angel; CASAS, Joan (dir). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994. P. 1114-1122 [aqui: p. 1114-1118].

Susin, esse estado se define e se distingue por aquilo que é o coração da Igreja: a santidade que se cumpre na vida e na missão da Igreja. Trata-se, portanto, de um modo de ser Igreja. Aquilo, portanto, que se pode dizer da Igreja, podemos dizer da VR⁹¹. Parece-nos importante a afirmação de não ser um estado intermediário na medida que se poderia deixar a impressão de que o religioso é um fiel que é um pouco mais que um fiel leigo, mas não tanto quanto um fiel clérigo. Por isso, é inoportuno enquadrar o religioso nessa relação hierárquica. Mas o que, então, distingue os religiosos dos demais batizados?

O Concílio compreende a VRC como uma vocação à santidade, como uma consagração especial a Deus e ao serviço dos irmãos, radicada na consagração batismal⁹². *Lumen Gentium* afirma que o religioso, em vista de “colher frutos mais abundantes da graça batismal, procura pela profissão dos conselhos evangélicos na Igreja livrar-se dos impedimentos que o possam afastar do fervor da caridade e da perfeição do culto divino” (LG 44).

Por isso, a identidade da VRC está na linha de uma radicalização daquilo que é comum e universal. De acordo com Boff,

na Vida Religiosa se trata sempre de um *magis* (mais) não como um dado mas como um imperativo: buscar mais zelosamente a via da santidade (LG 44.46), ser mais intimamente consagrado (LG 44), seguir Jesus Cristo mais celeremente (LG 42) e assemelhar-se a Ele mais plenamente com o estabelecimento de vínculos mais sólidos e mais estáveis (LG 44)⁹³.

Assim, a VRC tematiza, de forma peculiar e mais perfilada, dimensões que devem ser encontradas em todos os cristãos. A identidade do religioso não se define em oposição aos demais fiéis, mas em comunhão com eles. É uma vocação que se firma dentro do Povo de Deus e não à parte ou fora dele⁹⁴.

Nesse sentido, pode-se notar, a partir de LG 43 e 44 que a VRC é de outra ordem que não a ordem hierárquica da Igreja. Ela é da ordem espiritual na qual a Igreja buscará responder à graça de Deus e viver já na terra o mistério de salvação⁹⁵. Por esse motivo

⁹¹ Cf. SUSIN, O Concílio Vaticano II, p. 756-758.

⁹² Cf. BOFF, A proposta do Vaticano II, p. 31.

⁹³ *Ibid*, p. 31.

⁹⁴ Cf. *Ibid*, p. 31-32.

⁹⁵ Mesmo sendo de outra ordem, concordamos com Leonardo Boff quando afirma que “a inserção da Vida Religiosa dentro do mistério da Igreja é importante, pois se evita a tentação de conceber a Vida Religiosa como uma *ecclesiola* (igrejinha) dentro da *Ecclesia* (Igreja), como uma realidade que

clérigos e leigos⁹⁶ podem adotar tal gênero de vida sem alterar sua condição hierárquica. Assim, conforme Aguilar, “a classificação dos cristãos em três estados, com se fossem realidades distintas: (leigo, religioso, clérigo), já começa a ser rejeitada pelos autores como inadequada à realidade”⁹⁷.

Em LG 46 o Concílio dirigirá uma palavra mais específica à VRC leiga: “O Sagrado Sínodo encoraja e louva os homens e as mulheres, irmãos e irmãs, que nos mosteiros, nas escolas, nos hospitais e nas missões, adornam a esposa de Cristo pela constante e humilde fidelidade na mencionada congregação e prestam a todos os homens os mais variados e generosos serviços” (LG 46). O reconhecimento está, portanto, sobretudo no campo dos inúmeros apostolados que os irmãos têm desenvolvido ao longo da história da Igreja. Eles, animados por diversos carismas suscitados pelo Espírito Santo, buscam viver a fidelidade ao projeto de radicalidade evangélica que abraçam. Isso poderá ser observado de modo mais particular no decreto PC.

2.3 A Vida Religiosa Consagrada Laical em *Perfectae Caritatis*

Em comunhão com espírito do Concílio e em consonância com os demais documentos conciliares, o decreto PC reconhece o valor daqueles que buscam viver a caridade perfeita por meio da prática dos conselhos evangélicos a partir do modelo de Cristo (cf. PC 1). Isso, todavia, exige criatividade, atualização. Essa se dá em uma via de duas mãos. Assim expressa o documento: “A atualização da vida religiosa compreende ao mesmo tempo contínuo retorno às fontes de toda vida cristã e à inspiração primitiva e original dos institutos, e adaptação dos mesmos às novas condições dos tempos” (PC 2)⁹⁸. Diante dessa articulação entre volta às

bastasse e compreendesse a si mesma. A Vida Religiosa não poderá se construir à parte, mas sempre inserida na Igreja local e como uma expressão qualificada do próprio mistério da Igreja” (*Ibid*, p. 31).

⁹⁶ Para Aguilar, “na redação do capítulo IV da *Constituição sobre a Igreja*, transluz a mentalidade que criticamos: ‘leigo’ é somente o leigo ‘secular’. Esta objeção fez introduzir o ‘hic’ [aqui] ao dar a noção de leigo no número 31: sob o nome de leigo entende-se *aqui*... Esta imperceptível correção tira o valor normativo às noções e à terminologia empregadas e as deixa num plano puramente ocasional e prático” (AGUILAR, Fernando Sebastian. *Renovación de la Vida Religiosa*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1967. P. 445-446, nota 2).

⁹⁷ *Ibid*, p. 445-446 (nota 2).

⁹⁸ Nesse mesmo número, o documento apresenta cinco princípios que devem orientar tal renovação: o seguimento de Cristo proposto no Evangelho; fidelidade ao espírito dos Fundadores e das sãs tradições do Instituto; participação do Instituto na vida da Igreja; promoção em seus membros de informação adequada a respeito das condições dos homens e da época, bem como a respeito das necessidades da

fontes e adaptação ao tempo hodierno é que devemos refletir sobre o que se diz sobre VRC leiga masculina.

Houve certo mal-estar que atingiu os institutos de irmãos durante as sessões do CV2. Não se sentiam contemplados⁹⁹. As preocupações dos Padres se concentravam mais sobre aspectos marginais da VRC¹⁰⁰. Resultado de uma série de imprecisões doutrinárias antigas, “não se sabia avaliar doutrinariamente as consequências da consagração religiosa em uma existência sacerdotal ou laical”¹⁰¹. A pertença de um leigo ou presbítero a um instituto religioso tinha sua importância reduzida ao aspecto jurídico, com consequências mais negativas que positivas¹⁰².

Para Aguilar, o problema de fundo era

a falsa convicção de que a Igreja se compõe simplesmente de clérigos e leigos, relegando o fato de que alguns sejam religiosos à categoria das realidades puramente privadas, que não modificam a estrutura da Igreja nem oferecem nenhum

Igreja; e uma auto-avaliação, principalmente se as atualizações às necessidades hodiernas não surtirem efeito (Cf. PC 2). Todavia, para chegar a esse ponto, uma longa gestação foi necessária. Para Fernando Sebastian Aguilar, são duas as fases que marcam a redação do decreto conciliar. Na primeira fase, a Comissão preparatória, durante o ano de 1961, redigiu um projeto que serviria, provavelmente, como uma constituição conciliar sobre a vida religiosa. Tinha cerca de 100 páginas, divididas em 30 capítulos. Com a constituição da Comissão conciliar para os religiosos, um novo esquema, com o que havia de mais importante no primeiro, foi elaborado: “Esquema de constituição sobre os estados para adquirir a perfeição”. Mesmo com a redução drástica no texto, mantém uma visão bastante positiva, como é típica das lideranças eclesiais. A segunda fase, num movimento contrário, é marcada pelos comentários diretos dos padres conciliares sem estarem tão atentos aos projetos primitivos. Em março de 64, se apresentará um novo texto com 19 proposições, distribuídas em 5 páginas. A aprovação definitiva do texto se deu primeiro por partes, entre os dias 6 e 8 de outubro de 1965, e depois de modo global, na sessão pública de 28 de outubro do mesmo ano. O tema da Teologia da Renovação é um dos méritos desse documento. É a primeira vez que um texto do magistério eclesiástico se ocupa de tal tema. Tal atitude não afeta somente a VRC, mas pode servir de base para a renovação de toda a Igreja. Cf. *Ibid*, p. 16-19. Cf. também TELLO, Vaticano II, p. 1119-1121.

⁹⁹ De início, assuntos mais voltados à vocação dos irmãos não estiveram em pauta entre as vozes conciliares. Conforme Aguilar, a lista de nove temas, composta por João XXIII, que a Comissão conciliar preparatória deveria estudar não incluía os irmãos. A Comissão, por sua vez, usufruindo do direito de acrescentar temas, levantou a questão da promoção ao sacerdócio dos irmãos dedicados ao ensino (Cf. *Ibid*, p. 14-15). Tratando da participação dos Irmãos no Concílio, e questionando o modelo eclesial clericalista, Aguilar afirma que “o fato mesmo de que os superiores leigos não pudessem assistir ao Concílio, nem como auditores, é um sintoma desta visão clerical da Igreja” (Cf. AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 455). Conforme os registros, havia um irmão marista, entre os 24 membros, dos quais 22 eram religiosos, na “Comissão dos Religiosos”, enquanto Comissão Preparatória (cf. KLOPPENBURG, Boaventura (org.). *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1962. v. 1. P. 122).

¹⁰⁰ Para Aguilar, “interessava, por exemplo, desenvolver os aspectos apostólicos e pastorais dos institutos religiosos dedicados ao apostolado, coordenar os ministérios sacerdotais dos institutos clericais com as tarefas diocesanas”. AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 444.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 445.

¹⁰² *Ibid*, p. 444-445.

contributo de ordem teológica às vocações fundamentais. Esta mentalidade está desautorizada pelo Concílio¹⁰³.

Para ele, reduzir a missão da Igreja àquilo que é peculiar dos leigos, exclusivamente aos leigos seculares, ou dos presbíteros, como exclusivo a eles também, questiona tanto o lugar dos irmãos quanto dos religiosos presbíteros¹⁰⁴.

Um dos temas referentes aos irmãos que ao longo das sessões conciliares foi sendo amplamente debatido era em relação aos Institutos de Irmãos Docentes¹⁰⁵. Isso se explicava por duas razões. Primeiro, devido à melhor preparação e influência que tais congregações tinham para manifestar melhor o mal-estar. Segundo, porque eles haviam sofrido muita humilhação ao não serem considerados aptos para ensinar a doutrina cristã nem em suas próprias obras. Por isso, defendiam ser aprovados pela Igreja e levar a cabo a missão de ensinar em nome dela. Todavia, no processo de elaboração de *PC*, algumas drásticas reduções levaram esse tema até mesmo a ser eliminado¹⁰⁶. Com as intervenções dos Padres¹⁰⁷, por sua vez, o tema foi resgatado e, por fim, sob esse aspecto do ensino, foi concordado que a Igreja deve reconhecer o valor de tal vocação e afirmar expressamente “sua missão por parte da Igreja para ensinar a doutrina cristã”¹⁰⁸.

Segundo o Decreto, “a vida religiosa laical, tanto de homens como de mulheres, constitui em si mesma um estado completo da profissão dos conselhos” (*PC* 10). Na aula conciliar, dois bispos, em nome de muitos outros, defenderam que ela é um modo de vida perfeito para se viver na Igreja o sacerdócio espiritual, enquanto caminho inteiramente evangélico em vista de realizar as dimensões fundamentais da vocação cristã¹⁰⁹.

¹⁰³ *Ibid*, p. 445.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 445-446.

¹⁰⁵ No decurso da IV Sessão Plenária, no dia 23 de fevereiro de 1962, por exemplo, foi discutido um esquema sobre as congregações religiosas leigas (Cf. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, v. 1, p. 188).

¹⁰⁶ Na crônica da Centésima Décima Nona Congregação Geral, de 10 de novembro de 1964, o tema dos Irmãos não aparece descrito na apresentação no esquema do futuro documento sobre a VR (cf. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, v.4, p. 330).

¹⁰⁷ O cardeal Jaime de Barros Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro, em nome dos bispos do Brasil, na Centésima Vigésima Congregação Geral, em 11 de novembro de 1964, Paulus Joseph Hoeffler, superior geral da Sociedade de Maria, e dom James Carrol, bispo auxiliar de Sidney, na Centésima Vigésima Primeira, em 12 de novembro de 1964, fizeram intervenções tratando o tema específico dos Irmãos dedicados ao ensino, requerendo uma atenção maior a tais Irmãos (cf. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, v. 4, p. 332.338-339).

¹⁰⁸ AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 446-448.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid* p. 447-448. Nessa perspectiva, Aguilar sintetizará, que “não é o poder de uma vida organizada, nem as atividades apostólicas que se podem desempenhar, nem a condição e atividade

Outro bispo, por sua vez, ajudou os Padres a perceberem “que reconhecer a plena validade das instituições religiosas laicais, era o único modo eficaz e prático de reconhecer a vida religiosa por si mesma dentro da Igreja”¹¹⁰. Tais considerações visavam, antes, rechaçar qualquer visão clericalista que considerasse a VRC laical como de segunda categoria¹¹¹.

O Decreto *PC* afirma que “o Sacro Sínodo, tendo em alto apreço tal instituição [da VR leiga] – tão útil ao múnus¹¹² pastoral da Igreja na instrução da juventude, na assistência aos doentes e no desempenho de outros ministérios – confirma os membros na vocação e os exorta a acomodarem sua vida às hodiernas exigências” (*PC* 10). Assim, percebemos que o irmão, como parte do Corpo de Cristo, participa da missão salvífica da Igreja na edificação do Reino. Por isso, cabe aos pertencentes a esse número de religiosos uma formação adequada.

O tema dos irmãos é tocado, também, em *PC* 15, ao remeter-se à vida comum. Aqui o apelo mais específico é em relação aos institutos em que também há presbíteros. Após oferecer fundamentos da vida fraterna no geral, afirma-se o seguinte: “para que no entanto se estabeleça entre os membros um vínculo mais íntimo de fraternidade, aqueles que são chamados conversos, cooperadores ou com outro nome, sejam estreitamente associados à vida e às obras da comunidade” (15b).

A questão forte aqui está ligada aos irmãos nos institutos clericais. Aguillar, em sua obra datada de 1967, afirma que “não é necessário muito esforço para se descobrir por trás da atual organização destas comunidades uma visão social antiquada que hoje resulta indigesta e injusta”¹¹³. Por vezes, os postos reservados aos irmãos eram os trabalhos subalternos. Isso é fruto tanto da concepção geral da Igreja na relação entre clero e laicato, quanto de uma reprodução de certas distinções sociais. Mas a Igreja também avança em sua reflexão. Por isso, *PC* fomenta uma participação direta, com base na fraternidade comum, tanto na vida

clerical de seus membros, o que justifica a existência da vida religiosa na Igreja. A vida religiosa existe na Igreja pela necessidade de realizar nela a vocação cristã com uma integridade evangélica eficiente e prática.” *Ibid*, p. 449.

¹¹⁰ AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 448.

¹¹¹ Conforme a intervenção de dom James Carrol, bispo auxiliar de Sydney, Austrália, uma adequada declaração conciliar “dissiparia numerosas dúvidas de sacerdotes e leigos que não estimam devidamente os religiosos que não são sacerdotes” (KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, v. 4, p. 340.).

¹¹² Segundo Aguilar, na redação desta frase, um dos prelados quis “substituir a palavra *munus* (ofício), por *opus* (obra) para não dar a impressão de que se queria aludir a uma verdadeira missão recebida da Igreja, quando a verdade é que há muitos cristãos que ensinam a doutrina cristã. A Comissão não aceitou a mudança” (AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 450.).

¹¹³ *Ibid*, p. 370.

interna da comunidade, quanto no exercício do apostolado específico do Instituto¹¹⁴. Para alcançar tais metas, a formação é imprescindível.

No espírito do Vaticano II, o documento sobre a VRC afirma que “a atualização dos institutos dependerá, sobretudo da formação dos membros” (PC 18). Percebemos assim que a atualização do carisma é também condicionada ao estudo das fontes primordiais do respectivo carisma. Refere-se a uma criatividade responsável. Por isso, afirma o documento conciliar: “Não sejam os religiosos não-clérigos e as religiosas destinados às obras do apostolado imediatamente após o noviciado. Prolongue-se de maneira conveniente e em casas apropriadas a sua formação religiosa e apostólica, doutrinária e técnica, com obtenção dos títulos convenientes” (PC 18). Essa postura do documento nos recorda a importância de que os irmãos leigos tenham uma boa formação¹¹⁵.

Com isso, podemos observar que o espírito do CV2 foi a chave para os documentos que dele surgiram. O *aggiornamento* levou a Igreja a redescobrir sua missão enquanto sacramento de Cristo. A VRC, por sua vez, faz parte da constituição do Corpo de Cristo. Os religiosos e as religiosas compõem o número dos pertencentes ao Povo de Deus, mas procuram viver de modo radical sua consagração batismal em vista da santidade. Nesse contexto, a VRC laical, em comunhão com toda a Igreja, expressa a missão servidora da Igreja no mundo. Em continuidade com essa perspectiva, o decreto PC reconhece a plenitude da vocação do irmão. Tal dimensão do *ser* é, também, expressa pela ministerialidade do serviço de tais irmãos. Por isso, eles precisam ter garantido o acesso a uma formação condizente às necessidades hodiernas, como pede o documento.

¹¹⁴ SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical y vocación de Hermano*, p. 202-203. Para Sauvage, “a maneira como o Concílio trata os assuntos práticos merece sem dúvida que prestemos atenção. [...] A comissão se negou a aceder às demandas para que o texto fosse mais ‘prescritivo’ no relativo à supressão de ‘classes’ de religiosos por prudência determinada tanto pela preocupação em respeitar a autonomia dos institutos como pela consciência que tinha da complexidade do problema e da diversidade de situações” (*Ibid*, p. 208-209). Curioso observar que, ao tratar da VR feminina se pede para que “se chegue a uma única categoria de irmãs” (PC 15). Por que não se indica o mesmo em relação a VR masculina? Será que a dificuldade está apenas no fato de os Irmãos nos institutos clericais lidarem também com religiosos clérigos?

¹¹⁵ Tomando como exemplo os Institutos que VC chama de mistos (cf. 61), já não se vê tanto o cenário criticado por Aguilar pouco mais de três anos após o fim do Concílio em relação à formação dos Irmãos (cf. AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 369-374). No entanto, a formação dos irmãos leigos em tais institutos permanece bastante controversa. Um dos principais equívocos parece ser o de querer aplicar, indistintamente, nos anos de formação geral, os mesmos estudos oferecidos aos que aspiram à ordenação presbital, não levando em conta as especificidades de cada vocação. Essas questões, porém, demandam, ainda, reflexões mais aprofundadas. Para essa temática, cf. RITO, Honório. Nossos irmãos de vocação laical. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 177, p. 526-543, nov. 1984 [aqui: p. 339]; SATLER, *Todos vós*, p.165-168.

Na avaliação de Joseph Aubry, se de um lado o CV2 tem o mérito de ser o primeiro Concílio a se debruçar tanto sobre o tema da VRC, por outro, ele não pretendeu fazer um tratado ou uma síntese. Para ele, não se “elaborou tampouco uma definição precisa e de algum modo oficial do estado religioso. Muitos padres conciliares e peritos lamentaram o fato de não poderem apoiar-se nas suas discussões sobre uma teologia sólida”. Deve-se isso, entre outros motivos, ao fato de que “no período pré-conciliar nenhum estudo do magistério fora feito sobre a teologia e o conjunto da vida religiosa”. Os textos trazem marcas de que não foi possível evitar uma certa relação com a teologia antiga. Por isso, se faz necessário continuar as pesquisas. Mesmo assim, conclui que, agora, “ao menos já temos uma base para a partida, um ponto de apoio bastante firme”¹¹⁶.

Concordamos com Aubry que talvez o CV2 não tenha conseguido chegar a uma definição contundente sobre a questão da VRC. Contudo, em nossa opinião, ao olharmos na perspectiva do irmão, um primeiro dado positivo já é o de o CV2 ter abordado a questão.

Assim, agora, podemos analisar alguns documentos posteriores ao Concílio que trataram dos irmãos no interior da VRC.

3 FIGURA DO IRMÃO EM DOCUMENTOS E PRONUNCIAMENTOS ECLESIAIS POSTERIORES AO CONCÍLIO VATICANO II

Agora buscaremos recolher as diferentes perspectivas sob as quais o tema do irmão foi trabalhado desde a promulgação dos documentos do CV2. Dividiremos em três eixos que estarão dispostos ao longo da reflexão: eixo do magistério da Igreja, eixo das resoluções canônicas e eixo da Vida Religiosa. No primeiro eixo, verificaremos como esse tema foi tratado, tanto pelas Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, quanto pelo Sínodo Ordinário dos Bispos sobre a VRC.

¹¹⁶ AUBRY, Joseph. *Teologia da Vida Religiosa à luz do Vaticano II*. São Paulo: Dom Bosco, 1971. P. 7.

3.1 Magistério da Igreja

O CV2 levou a Igreja a refletir sobre a VRC no geral e, em alguns momentos, na especificidade da vocação do irmão. De modo colegiado, a Igreja exerce seu múnus de ensinar por meio de seus diversos documentos. Vamos agora nos debruçar sobre alguns deles. Primeiramente, veremos como isso se deu no contexto latino-americano por meio do magistério episcopal condensado nos documentos das quatro Conferências Gerais do Episcopado latino-americano posteriores ao CV2¹¹⁷. Em seguida, apresentaremos o magistério papal, desenvolvido a partir do Sínodo da Vida Consagrada, em meados da década de 90. Tais documentos revelam um sinal de unidade em toda a Igreja.

3.1.1 Episcopado Latino-americano

Após o CV2, ocorreram quatro Conferências Gerais do Episcopado latino-americano. Medellín, convocada pelo papa Paulo VI, representa não só uma primeira aplicação, mas também um avanço com relação ao próprio Concílio. Muitos religiosos responderam de modo muito peculiar ao convite dos bispos latino-americanos, sobretudo por meio da inserção nos meios populares. Assumiram, em comunhão com a Igreja, uma configuração profética por meio dos discursos, das práticas, das formas institucionais e, em alguns casos, até pelo martírio. Puebla, por sua vez, já não representa tanto a clareza profética de Medellín, mesmo mantendo uma continuidade no processo iniciado. Como eixos estruturantes da Igreja foram tomadas a comunhão e a participação.

Será Santo Domingo que realmente marcará uma ruptura com Medellín. Isso se dá tanto pelo aspecto metodológico quanto teológico. A quinta e última Conferência, depois de várias situações de bastidores, ocorreu em Aparecida. Ela parte da visão de uma Igreja toda discípula-missionária¹¹⁸. Nessa riqueza do ensinamento e das diferentes perspectivas de tais Conferências, iremos agora verificar como está implicada a vocação do irmão em cada uma delas.

¹¹⁷ A primeira Conferência, anterior ao CV2, foi a do Rio de Janeiro (1955). As outras quatro seguem esta ordem: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007).

¹¹⁸ Cf. LIBANIO, João B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007. P. 21-35. 101-125.

Medellín se debruça bastante sobre o tema do irmão na parte dedicada aos Religiosos. Chama-os, na linguagem corrente de sua época, “Leigos Consagrados na Vida Religiosa e nos Institutos Seculares”¹¹⁹. Esta conferência apresenta uma visão positiva da posição do leigo na Igreja da América Latina. Os bispos latino-americanos, a partir dessa visão do papel dos leigos na Igreja, veem e apreciam os inúmeros homens e mulheres que, sem deixar sua condição laical, se consagram a Deus. Assim, retomando *PC 10*, Medellín acredita que é nessa valorização como “leigos consagrados” e em sua inserção mais profunda no laicato do Povo de Deus que os irmãos cumprirão sua vocação específica na América Latina (cf. Medellín 12, 26-28).

Sobre o papel dos irmãos, é curioso observar que tanto na relação com os leigos quanto com a hierarquia, o lugar que os irmãos ocupam é de apoio. De um lado, “por meio de suas tarefas apostólicas e profissionais, comunitárias ou pessoais, eles hão de ser um apoio eficaz para os leigos que trabalham nas mesmas atividades” (Medellín 12, 28). De outro, “os religiosos leigos poderão prestar frequentemente um apoio valioso ao ministério hierárquico” (Medellín 12, 30). Essas afirmações poderiam pressupor uma mera posição secundária na situação da Igreja, sobretudo, quando essa colaboração no ministério ordenado é equivalente ao trabalho realizado por religiosas onde a presença do padre não é permanente (cf. Medellín 12,30).

Essa interpretação, por sua vez, parece não corresponder com o espírito de Medellín. Na Igreja, os ministros ordenados cumprem o papel de edificar e guiar a comunidade enquanto sinais e instrumentos de unidade (cf. Medellín 11, II, 3). Isso se realiza a partir da vivência da vocação e missão que o leigo assume no mundo a partir de seu tríplice múnus recebido no batismo (cf. Medellín 10, II, 2.2). Assim, a posição de apoio que o documento atribui ao irmão aqui revela, na verdade, o caráter de comunhão presente na Igreja. Nela, cada membro tem sua especificidade, mas também é apoio para o outro em vista de favorecer a evangelização da Igreja.

Contudo, Jaldemir Vitório chama a atenção para uma visão clericalista do religioso que ainda ronda o texto. Para ele é problemática a distinção que Medellín estabelece entre os “religiosos leigos”, voltados para “tarefas apostólicas e profissionais, comunitárias ou pessoais” (Medellín 12,28) e os “religiosos presbíteros”, que “têm uma situação especial: estão unidos com os Bispos no sacerdócio, são consagrados para ser cooperadores da ordem

¹¹⁹ É nítido, até mesmo no título, que não se dirige exclusivamente aos irmãos (como entendidos nesta pesquisa), mas também às religiosas e aos institutos seculares.

Episcopal, pertencem ao clero da diocese enquanto participam em obras de apostolado sob a autoridade dos bispos” (Medellín 12, 36). Aqui, “os religiosos presbíteros são identificados pelo sacramento da ordem que receberam mais que pelos votos que professaram e os caracterizam como membros de uma Congregação religiosa”¹²⁰.

Também o documento sobre os leigos faz menção aos irmãos, ao referir-se a um modo de vida inserido. Em sua vocação, “por meio de diversas formas de presença em pequenas comunidades que vivem do próprio trabalho, os religiosos leigos serão ‘fermento na massa’” (Medellín 12, 28). No condizente ao ministério específico, afirma-se que no campo da promoção humana, deveriam buscar certa diversificação à luz de um mundo em desenvolvimento (cf. Medellín 12, 29). Isso inclui um olhar tanto sobre as condições humanas encontradas na América Latina quanto sobre a aptidão profissional nos diversos setores (cf. Medellín 12, 32). No campo de sua formação, pede-se um duplo encaminhamento em direção tanto da formação espiritual, quanto de sua formação intelectual, “para que eles possam ser um sinal inteligível que manifeste ao homem latino-americano sua vocação” (Medellín 12, 33).

Para Honório Rito, Medellín permanece fiel à sua inspiração original de aplicar à situação latino-americana as conclusões do CV2. A Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) entende que, tanto o caminho do trabalho profissional, quanto da evangelização direta convergem para uma mesma meta. Por isso, “a vida religiosa leiga tem que ser valorizada nesse duplo âmbito, como instrumento de promoção do homem e do reino de Deus”. Nessa perspectiva, uma originalidade de Medellín “é a sua abertura para a valorização da vida religiosa leiga, mediante o trabalho profissional numa linha de inserção no meio do povo, deixando entrever que o trabalho profissional é assumido como tarefa evangélica”. Para tal, por sua vez, não se requer somente uma formação profissional, mas também formação espiritual¹²¹.

Depois de Medellín, nenhuma outra Conferência irá tratar especificamente o tema dos irmãos em seus documentos, ou ao menos não direta e explicitamente. Medellín, na verdade, opta referir-se à vocação do religioso leigo para reconhecer seu valor e lugar na Igreja, bem como corrigir alguns preconceitos e equívocos existentes.

¹²⁰ VITÓRIO, Jaldemir. A Vida Religiosa Consagrada em Medellín e hoje: dois momentos de um carisma eclesial. In: GODOY, Manoel; AQUINO JÚNIOR, Francisco de (org.). 50 anos de Medellín: revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017. P. 212-228 [aqui: p. 220].

¹²¹ Cf. RITO, Nossos irmãos, p. 530-531.

Para Rito, relacionando Medellín e Puebla, mesmo que não se possa chegar a uma conclusão se a omissão do tema da vocação do irmão foi intencional ou não, pode-se verificar duas formas distintas de se compreender a VRC na sua relação com o mundo. Uma primeira “afronta com mais decisão e coragem o problema da secularização da VR”. Na segunda, há uma postura mais cautelosa, “deixando os engajamentos mais diretamente seculares para os Institutos seculares, e preferindo para a VRC, engajamentos de natureza religiosa”. Para Puebla, diferente de Medellín, no caso do trabalho profissional, “ele não aparece como expressão específica da atuação do Religioso de vocação leiga”. Nesse quesito, foi mesmo Medellín que deu passos mais significativos, tendo por base sua interpretação de *PC* e *Evangelii Nuntiandi*¹²².

No documento de Santo Domingo, a exclusão do tema é explícita. Após tratar da VR no geral, dá enfoque a grupos diversos: vida contemplativa (cf. 86), institutos seculares (cf. 87), sociedades de vida apostólica (cf. 88), virgens consagradas (cf. 89), as mulheres consagradas (cf. 90). Nem o tema da vocação dos irmãos, nem o dos religiosos presbíteros são contemplados em suas especificidades. Nesse documento, por exemplo, “o lugar de destaque no trabalho da nova evangelização para a promoção humana e a inculturação do Evangelho” (Santo Domingo 87) é reservado aos institutos seculares. Ou seja, não é explicitado com clareza o dom que os irmãos podem oferecer à Igreja.

Em Aparecida, o tema novamente deve ser compreendido na definição de VRC em geral. Aparecida, por sua vez, reconhece o valor da VRC justamente em um ambiente de profunda secularização (cf. Aparecida 218). Convidando a Igreja toda a assumir uma atitude de discípula-missionária, “a partir de seu ser, a vida consagrada é chamada a ser especialista em comunhão” (Aparecida 217). Posteriormente, a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica identificará a comunhão como um dos dons que os irmãos oferecem a Igreja (cf. *Cong. IMI* 7e).

Portanto, constatamos que, mesmo tendo aparentemente grande apreço pela presença dos irmãos na Igreja da América Latina, nem sempre, seja por decisão de se tratar do tema no geral, como em Puebla e Aparecida, seja por qualquer outro motivo, como em Santo Domingo, o tema aparece de modo explícito no magistério. Todavia, cabe salientar que a compreensão de Medellín sobre a VR leiga representa um marco de avanço na reflexão e, se resgatado, ainda hoje traria contribuições significativas à Teologia da VRC.

¹²² Cf. *Ibid*, p. 531-532.

3.1.2 Sínodo sobre a Vida Religiosa Consagrada

A VRC foi o assunto da IX Assembleia Geral Ordinária dos Bispos¹²³ e teve por tema “A Vida Consagrada e sua Missão na Igreja”. Para preparar a realização do mesmo, dois textos foram elaborados. No primeiro, intitulado *Lineamenta*, a Cúria Romana apresenta uma série de perguntas enviadas aos bispos para que sejam respondidas. O *Instrumentum Laboris* é uma espécie de síntese abarcando o que fora respondido anteriormente. Após o Sínodo foi publicada a Exortação Apostólica *Vita Consecrata*. O tema dos Irmãos é abordado nos três documentos.

3.1.2.1 O irmão nos *Lineamenta*

Os *Lineamenta* são compostos de dois elementos: um texto que visa favorecer um estudo prévio e um questionário com 25 perguntas que deveriam ser respondidas tanto pelos bispos, quanto pelos Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica por meio de seus órgãos representativos, e devolvidos até data prevista¹²⁴. Na avaliação do Irmão Nery, a relevância desse documento está, sobretudo, em suas perguntas, que, inclusive,

¹²³ Esse Sínodo ocorreu entre os dias 2 e 29 de outubro de 1994, em Roma. Estiveram presentes 245 Sinodais, grupo formado por bispos eleitos pelas Conferências nacionais e regionais, dez superiores (as) gerais eleitos(as) pela União dos Superiores Gerais e pela União das Superiores Gerais, e outros representantes de diversas instâncias eclesiais e pessoas nomeadas pelo Papa. Além desses, havia 75 auditores (religiosas e religiosos), 20 especialistas e 9 auditores representando a VC de outras Igrejas cristãs. Ao todo, portanto, foram 349 participantes. O maior número até aquela época em um sínodo (cf. NERY, Irmão. *A Vida Consagrada hoje à luz do Sínodo de 1994*. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 13-14). Sobre a presença dos Irmãos no Sínodo: “na Secretaria Especial de assessoria ao Cardeal Relator Basil Hume estava o superior Geral dos Irmãos Lassalistas, John Johnston. Foram convidados a participar do Sínodo três Irmãos: Pablo Basterrechea, ex-Superior Geral Lassalista e, até junho, de 1995, Secretário da União dos Superiores Gerais; Telmo Meirone (Lassalista), Provincial da Argentina, membro da Diretoria da Conferência dos Religiosos daquele país e vice-presidente da Conferência dos Religiosos da América Latina (CLAR); e Gerard Rumery, Conselheiro Geral Lassalista, que participou da Equipe de Redação do *Instrumentum Laboris*. Outros quatro foram convidados: O Superior Geral dos Irmãos Maristas, o Superior Geral dos Irmãos de São Gabriel, o Provincial dos Irmãos do Sagrado Coração de Lesoto, e o Provincial dos Capuchinhos do Canadá Central. Sobre este capuchinho é de se ressaltar que ele trouxe uma dimensão importante do Sínodo, pois é um Provincial Irmão Leigo de uma Província dos Capuchinhos constituída de Padres e Irmãos” (cf. *Ibid*, p. 212-213).

¹²⁴ 1 de novembro de 1993. Cf. SÍNODO DOS BISPOS. *A Vida Consagrada e a sua Missão na Igreja e no Mundo: Lineamenta*. São Paulo: Paulinas. 1993. P. 6-7.

permitiam que as respostas fossem além delas. Também, é salutar a participação considerável por meio das respostas ao questionário¹²⁵.

No questionário, apenas a Questão 7 interroga especificamente sobre a situação dos Irmãos: “Quais são as possibilidades e os problemas hoje mais importantes nas Congregações laicais?”¹²⁶. Constata-se, assim, ausência de qualquer questão que verse sobre os institutos onde convivem religiosos irmãos e religiosos ordenados.

No texto base, em *Lineamenta* 19, o tema está inserido no tópico “Algumas peculiaridades no interior da Vida Consagrada”. O primeiro dado que já chama a atenção está nos próprios temas tratados nesse número: a vida consagrada feminina, os religiosos leigos e a tradição das igrejas orientais. Ou seja, o documento chama de “peculiar” os três modos de vida que representam justamente a dimensão laical da VRC. Percebe-se, já de saída, que a VRC que teve sua origem na experiência laical, acabou ficando tão desfigurada que agora é tratada como uma “peculiaridade”, uma exceção.

Em relação aos institutos que tem em seu seio clérigos e leigos, se afirma o seguinte:

[...] Os religiosos presbíteros e diáconos estão associados ao ministério da Igreja, segundo a índole própria de cada instituto. Hoje parece imperioso aprofundar e valorizar a dignidade, a formação, a preparação e o serviço apostólico próprio dos irmãos leigos, dentro das comunidades e na colaboração com o apostolado próprio da Igreja. A sua presença e a sua obra são preciosas, quer pelo testemunho da sua vida consagrada, quer pela originalidade e multiplicidade dos seus serviços apostólicos (*Lineamenta* 19b).

Não obstante o elogio à vocação do irmão ao final do texto, causa espécie a formulação de que os religiosos ordenados tem uma sua índole garantida diante da Igreja, enquanto, ao que parece, os irmãos, apenas a partir de “hoje”, começam a ser reconhecidos em seu apostolado próprio na Igreja.

O número 21a afirma que os irmãos leigos – como os chamam – são uma forma notável de consagração. Retoma *PC* 10 para dizer de seu estado completo de profissão. Todavia, logo apresenta um desafio: “É frequente verificar-se que a vida consagrada laical masculina não é clara na sua fisionomia, uma vez que, no pensar de muitos fiéis, julga-se que ela deveria estar ligada ao sacerdócio, quando, na realidade, representa a consagração na sua máxima simplicidade”.

¹²⁵ Cf. NERY, *A Vida Consagrada*, p. 23.

¹²⁶ SÍNODO DOS BISPOS, *Lineamenta*, p. 52.

A esse respeito, o irmão lassalista John Johnston faz críticas contundentes à composição do texto. Apresenta três observações. Primeiro, trata sobre a declaração de que há certa confusão sobre esse modo de vida. Acredita que de fato, muitos, dentre eles alguns irmãos, apreciam tal suposição. Todavia, para outros, dentre os quais ele mesmo, “essas passagens parecem implicar que a vocação de irmão parece tão estranha, que exige um tratamento especial para explicá-la e justificá-la”. Entre esses já há uma compreensão que apesar de pouco assimilada pela Igreja, não há “necessidade pessoal de explicá-la ou justificá-la diante de ninguém”¹²⁷.

Segundo, trata sobre a questão de ser uma forma de vida notável e sobre representar a consagração na sua máxima simplicidade. Aqui, ele se pergunta em que sentido a vocação do irmão poderia ter tais características mais que a das irmãs. A única saída que lhe parece possível seria dizer que é porque os irmãos ainda têm a possibilidade de ser padres, enquanto as mulheres não. Todavia, aqui, cairia, ainda, numa visão bastante clerical. Não se vê a vocação do irmão numa perspectiva positiva¹²⁸.

Terceiro, questiona o fato de o documento chamar os irmãos de leigos. Segundo ele, “nós – Irmãos das Escolas Cristãs – dizemos em nossa Regra, segundo o Direito Canônico, que somos ‘leigos’ e pertencemos a um instituto exclusivamente leigo. Mas nunca falamos de nós como ‘irmãos leigos’. Somos irmãos. E isso basta”. Ele chega até a elogiar certos institutos clericais que começam ou voltam a se chamar de irmãos, mas afirma que nesse caso, são os presbíteros que devem usar o adjetivo de “clericais”, e não os irmãos de “leigos”¹²⁹.

Lineamenta prossegue retomando parte de um discurso do papa João Paulo II dirigido aos irmãos, anos antes¹³⁰. Em tal citação, se afirma a natureza laical da VRC em sua origem, fundada no batismo. Reconhece sua vocação como expressão total de consagração ao Reino. Também se afirma que não é possível conceber a VR na Igreja sem a presença dessa particular vocação laical (Cf. *Lineamenta*, 21b).

¹²⁷ Cf. JOHNSTON, John. *Nosso Carisma à Luz do Sínodo*: Carta Pastoral de 01/01/1995. Canoas: La Salle, 1995 *apud* NERY, A *Vida Consagrada*, p. 206.

¹²⁸ Nesse ponto, ele interroga por que às irmãs ninguém pergunta se falta algo, como circula a questão entre os irmãos (cf. *Ibid*, p. 207-208). Na verdade, parece que a questão não é tão simples assim. A impressão que temos é que no imaginário popular eclesial o termo “irmã” equivale ao feminino de “padre”. Na melhor das hipóteses, ou questionam porque as irmãs não podem se ordenar (o que pode esconder certa ausência de clareza da vocação religiosa em si), ou se dirá que é o feminino de “padre”.

¹²⁹ Cf. *Ibid*, p. 209.

¹³⁰ Cf. JOÃO PAULO II. A função dos religiosos leigos na missão da Igreja. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 204, p. 323-326, jul./ago.1987.

Lineamenta conclui esse número recuperando PC 10b e abrindo para a reflexão do Sínodo vindouro. Elenca a grande estima da Igreja por sua atuação tão útil à missão da comunidade dos fiéis, seja na educação da juventude, seja no cuidado aos doentes, seja em outros ministérios. Seu ministério, sobretudo junto aos marginalizados, está em vista de “ajudar a estabelecer a verdadeira paz e justiça neste mundo, numa comunhão fraterna universal, que o próprio nome de ‘irmãos’, por que são designados, evoca” (*Lineamenta* 21c).

Assim, observamos que o documento, ao tocar o tema dos Irmãos, oferece como contribuição muito mais o fato de levantar questões do que apresentar já possíveis saídas. Todavia, na verdade, melhor assim. Veremos agora, mais um passo dessa temática rumo à construção definitiva do documento VC.

3.1.2.2 O irmão no *Instrumentum Laboris*

O *Instrumentum Laboris* busca apresentar uma síntese das respostas ao *Lineamenta*. Dedicar o número 32 ao tema dos Institutos Religiosos Laicais e Irmãos Leigos, afirmando que “particular atenção é dada [nas respostas da primeira fase] à vocação e à missão dos irmãos leigos nos institutos laicais e nos institutos clericais e mistos”.

Segundo o documento, as respostas pedem que seja reafirmado o valor, a plenitude e a importância dos irmãos. Sua presença manifesta tanto a fraternidade de Cristo, quanto a participação da ministerialidade da Igreja na difusão do Evangelho no mundo. A consagração desses, “sobretudo mediante a castidade consagrada, são sinal da presença do Reino e dos valores transcendentais que superam os valores passageiros”.

As respostas também sinalizaram para que fosse garantida uma formação integral aos irmãos. Além disso, “pede-se ao sínodo que resolva a questão da participação dos irmãos no governo dos Institutos clericais e mistos, para que cada Instituto possa legislar em propósito, no respeito da própria natureza e tradição” (*Instrumentum Laboris*, 32). Por fim, trata-se da comunhão e colaboração dos leigos associados na partilha da espiritualidade das congregações laicais.

Aqui, portanto, observamos que a ressonância das respostas das diversas instâncias levantam questões primordiais e que, em alguma medida, ainda estão se resolvendo ao longo do percurso. Uma vez que reflete o que lhe havia chegado dos apelos concretos vividos, seja

por parte da Igreja, seja por parte dos irmãos, o *Instrumentum Laboris* representa um passo importante rumo à discussão que se seguirá durante o Sínodo.

3.1.2.3 O irmão na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Vita Consecrata*

A Exortação Apostólica pós-sinodal VC, de João Paulo II, teve por objetivo “propor os frutos do itinerário sinodal e manifestar a todos os fiéis [...] as maravilhas que o Senhor deseja realizar, hoje também, através da Vida Consagrada” (VC 4). Tratando especificamente a vocação do irmão, esse texto retoma em grande parte o que já foi mencionado acima. Queremos, porém, apresentar a abordagem dos dois números que são específicos do irmão.

Ao que nos parece, uma das grandes contribuições do documento é a tentativa de, em formato atualizado, expressar algo sobre as diferentes nomenclaturas para dizer os institutos que têm irmãos leigos. Segundo VC, o sínodo observou que a terminologia vigente *Instituto Laical* não exprime de forma precisa a índole peculiar da vocação dos membros dessas instituições. Assim afirma o documento: “De fato, eles, apesar de desempenharem muitos serviços que são comuns também aos fiéis leigos, fazem-no com a sua identidade de consagrados, exprimindo assim o espírito de dom total a Cristo e à Igreja, segundo o seu carisma específico”. Por isso, optou-se pela designação “Institutos Religiosos de Irmãos” (VC 60)¹³¹.

O próprio documento descreve a riqueza teológica do termo irmão, na medida em que esses religiosos são chamados a serem irmãos de Cristo, profundamente unidos a Ele, que é o primogênito de muitos irmãos (cf. Rm 8,29). Assim, eles são definidos “irmãos entre si, no amor recíproco e na cooperação para o mesmo serviço de bem-fazer na Igreja; irmãos de todos os homens, no testemunho da caridade de Cristo para com todos, especialmente os mais pequeninos, os mais necessitados; irmãos para uma maior fraternidade na Igreja” (VC 60). Desse modo, tais religiosos irmãos lembram eficazmente a dimensão fundamental da fraternidade em Cristo, proclamando com suas próprias vidas as palavras de Jesus: “E vós sois todos irmãos” (Mt 23,8; cf. VC 60).

¹³¹ Por detrás dessa afirmação, está parte de uma das proposições elaboradas pelo Sínodo e encaminhadas ao Papa João Paulo II: “Para evitar uma terminologia ambígua, os Institutos Religiosos que, segundo o CDC 588, parágrafo 3, de modo geral são denominados “Leigos ou laicais”, passem a ser chamados “Institutos Religiosos de Irmãos ou de Irmãs”, para não confundi-los com a índole secular dos Leigos como é dito no número 31 da ‘Lumen Gentium’” (NERY, *A Vida Consagrada*, p. 235)

Para a exortação que estamos trabalhando, por sua vez, nos Institutos Clericais, o ministério presbiteral, como visto anteriormente, é constitutivo do próprio carisma e determina-lhes a índole, o fim, o espírito. Segundo o texto, “a presença de irmãos constitui uma participação diferenciada na missão do Instituto, com serviços realizados tanto no seio das comunidades como nas obras apostólicas, em colaboração com aqueles que exercem o ministério sacerdotal” (VC 60). Mesmo considerando que tais institutos tenham uma índole clerical, desde sua origem, compete perguntar-nos se se justifica que os irmãos ocupem um lugar secundário, enquanto colaboradores, em seus institutos. Talvez, em contraponto a essa realidade seria mais adequada uma ideia de complementaridade ministerial, conforme será desenvolvido à frente.

Uma questão também complexa neste documento é a referente aos institutos que passam a ser chamados “mistos”. Foi sobre essa temática que se despendeu mais energia, também durante o Sínodo, naquilo que se refere ao tema dos irmãos. Duas problemáticas fundamentais se colocaram nos seus bastidores: primeiro, a nova nomenclatura “mista” para designar certos grupos religiosos, e, segundo, a questão da jurisdição nesses institutos.

No documento se afirma o seguinte:

alguns Institutos Religiosos, que, no projeto originário do fundador, se apresentavam como fraternidades, onde todos os membros — sacerdotes e não sacerdotes — eram considerados iguais entre si, com o passar do tempo adquiriram uma fisionomia diversa. Importa que estes Institutos chamados “mistos” ponderem, na base de um aprofundamento do próprio carisma de fundação, se seria oportuno e possível voltar à inspiração original (VC 61).

No início do Sínodo, o relator, Cardeal Basil Hume, apresentou um resumo dos principais tópicos da *Instrumentum Laboris*. No fim, apresenta as seguintes perguntas relativas aos irmãos: “Como resolver a questão da participação dos irmãos no governo dos Institutos Clericais (cf. 32)? Não seria necessário rever certas categorias demasiado fixas, tendo em conta os carismas?”¹³². Em seguida, a palavra foi concedida a quem desejasse se pronunciar.

Sem dúvida, o tema da igualdade de direitos e deveres nos institutos formados por religiosos leigos e ordenados foi uma constante ao longo dos debates. Foram quatro as intervenções que trataram expressamente sobre os irmãos. Todavia, outros padres sinodais também se pronunciaram a esse respeito. Os 11 pronunciamentos a respeito dos irmãos

¹³² NERY, *A Vida Consagrada*, p. 212-213.

tocaram a questão de jurisdição por parte dos irmãos nos institutos que também têm presbíteros¹³³.

Em vista de resolver esse mal estar que se apresentou durante o Sínodo, VC afirma: “os Padres sinodais formularam o voto de que, em tais Institutos, seja reconhecida a todos os religiosos igualdade de direitos e deveres, exceto os que derivam da Ordem sacra” (VC 61). Diante dessa situação exposta, o próprio documento afirma que “para examinar e resolver os problemas conexos com esta matéria foi instituída uma específica comissão, cujas conclusões convém esperar para se fazerem depois as opções convenientes segundo aquilo que for autenticamente estabelecido” (VC 61). Por muito tempo, certo pessimismo pairou sobre a Igreja a esse respeito, pois pouco avanço se viu nessas reflexões. Apenas muito recentemente algo voltou a ser ventilado, como veremos mais à frente.

Assim, até o momento, oferecemos uma visão panorâmica daquilo que o Magistério Episcopal da Igreja entende e afirma sobre a vocação do irmão a partir dos documentos do episcopado latino-americano e do sínodo da Vida Consagrada. Agora, buscaremos fazer uma leitura de caráter canônico sobre a temática em questão.

3.2 Resoluções canônicas

Com o passar do tempo, fez-se necessário a Igreja se pronunciar, tanto canonicamente, quanto pastoralmente sobre sua visão mais pormenorizada a respeito da figura do irmão. O Código de Direito Canônico (CDC), de 1983¹³⁴, está inserido no contexto de busca de uma tradução jurídica do CV2. A VRC aparece no Livro II, “Do Povo de Deus”. Segundo Ivo

¹³³ Eis a lista dos que se pronunciaram a esse respeito: irmão Pablo Basterrecha (Lassalista), frei Hermann Schalück (Franciscano), frei John Cariveua (Capuchinho), irmão Jean Friant (Irmãos da Instrução Cristã de São Gabriel), cardeal Rosário José C. Lara (Pres. da Administração do Patrimônio da Sé Apostólica), padre Marcelo Zago (Superior Geral dos Missionários Oblatos de Maria Imaculada – Secretário especial do Sínodo), dom Franghiskos Papanópolis (bispo de Siros e Milos), dom Paul Michael Boyle (Vigário Apostólico de Mondville-Jamaica), dom Armando Trindade (Arcebispo de Leore), dom John Aloysius Ward (Arcebispo de Cardiff) e padre Robert Moloney (Superior Geral dos Lazaristas). Após as mais de 200 intervenções, ao longo de 10 dias, o cardeal relator, Basil Hume, apresenta outra síntese. Nela ele irá mencionar a necessidade de integrar os religiosos leigos na direção dos Institutos Mistos. Em seguida, se reuniram em grupos e em alguns desses também as questões sobre os irmãos irão voltar (cf. *Ibid*, p. 214-234).

¹³⁴ Conforme James Fitz, o Código anterior, de 1917, não apresentava nenhuma renovação na relação entre clérigos e irmãos. Em muitos casos, as distinções foram solidificadas. Por exemplo, a formação era separada, não se consideravam os institutos mistos, os institutos clericais tinham precedência sobre os laicais (cf. FITZ, Historical Development, p. 26).

Müller, no novo Código, promulgado por João Paulo II, a partir da concepção eclesiológica trazida pelo Vaticano II, os fiéis leigos tornaram-se protagonistas de sua história, recuperando sua dignidade como batizados. Para o autor, enquanto Povo de Deus, cada um é convidado a participar, no seu estado próprio, do *múnus* sacerdotal, profético e régio de Cristo¹³⁵. Sobre o irmão, especificamente, pouco se trata. Apresentaremos, agora, dois cânones, o 207 e o 588, que nos ajudam a clarificar o lugar do religioso consagrado na Igreja. Em seguida, trataremos da questão do poder de jurisdição nos institutos clericais e mistos.

O *CDC*, no cânon 207, introduz a distinção de dois planos. Nesse sentido, no primeiro parágrafo se afirma que “por instituição divina há, entre os fiéis, na Igreja ministros sagrados, que no direito são também chamados clérigos; e os outros são fiéis que são denominados também leigos” (§ 1). Segundo a nota de Jesús Hortal, aqui está em foco a relação com a estrutura hierárquica. Colocam-se os ministros sagrados, de um lado, e os leigos, de outro. Para evitar uma ideia de confronto, porém, o cânon, diferentemente do que estava no *CDC* de 1917, deixa bem claro que tanto os clérigos quanto os leigos são fiéis cristãos¹³⁶. A *VRC*, porém, não está situada nesse eixo da estrutura hierárquica da Igreja, mas sim no eixo da santidade.

No segundo parágrafo, do mesmo cânon, o texto segue:

Em ambas as categorias há fiéis que, pela profissão dos votos evangélicos mediante votos ou outros vínculos sagrados, reconhecidos e aprovados pela Igreja, consagram-se, no seu modo especial, a Deus e servem à missão salvífica da Igreja; seu estado, embora não faça parte da estrutura hierárquica da Igreja, pertence, não obstante, à sua vida e santidade (§ 2).

Conforme Hortal, aqui há uma referência a um caminho para atingir a vocação comum à santidade¹³⁷. Por isso, há uma distinção entre os membros do estado de vida consagrada, reconhecidos pela Igreja, e os outros fiéis¹³⁸.

¹³⁵ Cf. MÜLLER, Ivo. *Fundamento da cooperação dos irmãos da ordem dos frades menores no poder de regime da Igreja*: Perspectiva teológico-jurídica do cânon 129, § 2. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999. Tese de Doutorado em Direito Canônico não publicada. P. 30.

¹³⁶ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. Notas, comentários e índice analítico Jesús Hortal. Brasília: Loyola, 1983. Nota ao cânon 207. P. 92.

¹³⁷ O *CDC* atesta, um pouco à frente, que “o estado dos que professam os conselhos evangélicos nesses institutos faz parte da vida de santidade da Igreja e, por isso, deve ser enaltecido e promovido por todos” (Cân. 574 § 1.).

¹³⁸ HORTAL, Nota ao cânon 207, p. 92-93.

Clodovis Boff, referindo-se à questão do irmão na Igreja, afirma que “a ‘vida e santidade’ é o que há de mais importante na Igreja. A ministerialidade só existe em função da vida da graça”¹³⁹. Sem negar a relação das duas, o autor afirma que a organização da vida é superior à organização da hierarquia. O eixo da vida e santidade refere-se, antes de mais nada, à dimensão do ser-cristão ou dos diversos carismas. O seguimento de Cristo, então, poderá ser assumido em diferentes modos de vida. Segundo Clodovis Boff, a nosso ver, concordando com o que se afirma no Código, essa imensa diversidade de modos de vida cristã se distribui em duas grandes áreas: a dos Religiosos e a dos Leigos¹⁴⁰. Assim, após essa definição da relação da VRC com os outros modos de vida da Igreja, analisaremos a natureza de tal vida.

De acordo com o CDC, cân. 588, “o estado de vida consagrada, por sua natureza, não é nem clerical nem laical” (§ 1). Para Denilson Geraldo, esse estado não é nem clerical nem laical, pois a natureza da vida consagrada é a profissão dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência. Por isso, afirma ele, “os estados de vida clerical ou laical não integram o ser da vida consagrada, mas referem-se ao carisma e à vontade do fundador”¹⁴¹. João Paulo II percebe nessa afirmação do Código um espaço aberto às possibilidades que o Espírito de Deus sugere para enfrentar as variadas necessidades do apostolado¹⁴². Em vista do carisma, porém, os institutos se dividem em clericais e laicais¹⁴³.

O CDC denomina instituto clerical “aquele que, em razão do fim ou do objetivo pretendido pelo fundador ou em virtude de legítima tradição, está sob a direção de clérigos,

¹³⁹ BOFF, Clodovis. A dimensão da laicidade da Vida Religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 54, n. 215, p. 547-588, set. 1994 [aqui: p. 562].

¹⁴⁰ Nas palavras do autor, “digamos logo que ‘leigo’ aqui equivale a ‘secular’ no sentido teologicamente positivo. Os pastores se situam seja num como no outro campo. De fato, há ‘padres seculares’ e ‘padres religiosos’” (*Ibid.*, p. 562.).

¹⁴¹ GERALDO, Denilson. *A vida consagrada no Código de Direito Canônico*. Aparecida: Santuário, 2012. P. 24.

¹⁴² Cf. JOÃO PAULO II, A função dos religiosos leigos, p. 324. Para Edward Coughlin, esse dado baseado na negação, junto a uma descrição idealista e vaga da VRC nos diversos documentos da Igreja após o CV2, deixa a vida religiosa, hoje, em um lugar que ele chama de “abençoada ambiguidade” (*blessed ambiguity*). Acredita que “é abençoada porque convida leigos, pastores, e religiosos, em particular, a perguntar: Como os religiosos são chamados a contribuir para a santidade, vida e serviço da Igreja de nosso tempo?”. Acaba que *Blessed Ambiguity* é o título de uma relevante obra que nos serve de base nesse estudo (COUGHLIN, Edward. *Religious Brothers*. In: MEISTER, Michael F. (Ed.). *Blessed Ambiguity: brothers in the Church*. Landover: Christian Brothers Publications, 1993. P. 133.).

¹⁴³ No CDC de 1983, “a distinção entre Institutos clericais e Institutos laicais não é relacionada à recepção ou não do sacramento da ordem por parte de seus membros. O nó da distinção encontra-se na sua natureza, ou seja, na consagração de seus membros, mediante a profissão dos conselhos evangélicos, de acordo com o patrimônio de seu fundador” (MÜLLER, *Fundamento da cooperação*, p. 136.).

assume o exercício de ordem sagrada e é reconhecido como tal pela autoridade da Igreja” (Cân. 588 § 2). A definição da forma clerical de VRC atende, portanto, à vontade do fundador ou à tradição do instituto. Tal modalidade impõe um regime de governo que está nas mãos dos clérigos, prevendo que a missão do instituto esteja definida pelo exercício da ordem sagrada. No entanto, o instituto clerical comporta a presença de membros não clérigos, embora o governo deva ser exercido apenas por clérigos¹⁴⁴.

O instituto laical, por sua vez, é "aquele que, reconhecido como tal pela autoridade da Igreja, em virtude de sua natureza, índole e finalidade, tem empenho próprio, que é definido pelo fundador ou por legítima tradição e que não inclui o exercício de ordem sagrada” (CDC, Cân. 588 § 3). A ordem sacra não faz parte da natureza e finalidade do instituto laical. Por esse motivo, diferentemente do que ocorre nos institutos clericais, o governo pode ser exercido por leigos¹⁴⁵. Outro cânon afirma que tais institutos, de homens e mulheres, participam do múnus pastoral da Igreja e prestam muitíssimos serviços. O documento os convida a permanecerem fiéis a sua própria vocação (Cf. CDC, Cân. 676).

Segundo o discurso do cardeal Rosário C. de Lara, durante o Sínodo da VRC, é errônea a afirmação que o CIC define os institutos como clericais ou laicais. Segundo ele, essa divisão é do CDC de 1917 (Cân 488, 4). Conforme sua interpretação, o CDC atual, “limita-se a definir as duas categoria existentes, sem excluir – ao contrário, incluindo-a – a possibilidade de uma terceira categoria (Cân. 588)”¹⁴⁶. Mesmo assim, permanece a problemática sobre os irmãos terem poder de jurisdição¹⁴⁷ nos Institutos mistos (cf. VC 61).

A esse respeito, logo após o CV2, se posicionou. No decreto de 27 de novembro de 1969, *Clericalia Instituta*, definiu-se o seguinte:

(1) Os Capítulos Gerais dos institutos religiosos clericais podem estabelecer que os religiosos leigos possam ser admitidos a exercer funções meramente administrativas, como ecônomo, chefe de livraria e outros do gênero, que não tenham relação direta com o ministério propriamente sacerdotal. (2) Também podem conceder-lhes voz ativa e passiva nos Capítulos de qualquer nível, e nas eleições a serem realizadas nos mesmos Capítulos e ao tratar assuntos, segundo a

¹⁴⁴ Cf. GERALDO, *A vida consagrada*, p. 24.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid*, p. 25.

¹⁴⁶ NERY, *A Vida Consagrada*, p.227-228.

¹⁴⁷ O poder de jurisdição, também chamado poder de regime, é a faculdade existente na Igreja para encaminhá-la rumo ao cumprimento de seus fins. Refere-se à missão de governar. Na Igreja, são sujeitos hábeis para exercer esse poder aqueles que receberam a ordenação (cf. Cân. 129 § 1). Os fiéis leigos, por conta do batismo, poderão cooperar no exercício do citado poder (cf. Cân. 129 § 2) (Cf. D'ANGELO, Olivares E. Poder de Regime. SALVADOR, Carlos C. (Dir.). Dicionário de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1993. P. 586-588 [aqui: 586]).

medida e as condições quer exigidas pela própria natureza das coisas quer a serem estabelecidas pelo Capítulo Geral. (3) Além disso, podem estabelecer que, observados os mesmos limites, os membros não clérigos possam exercer a função de conselheiros em qualquer grau. (4) Membros *não clérigos não podem*, porém, exercer da função de Superiores ou de Vigário, seja geral, provincial ou local¹⁴⁸ (grifo nosso).

Até o momento, portanto, vemos que a questão do irmão em termos canônicos ainda carece de maior aprofundamento e atualização. Persiste, principalmente, essa questão complexa sobre o tema da jurisdição por parte dos irmãos nos institutos que o Sínodo de 94 chamou de institutos mistos. Essa definição ainda não consta no *CDC* vigente¹⁴⁹ e, diferentemente do que afirma Rosálio C. de Lara, alguns canonistas ainda compreendem que no *CDC* atual a comunidade religiosa deve se enquadrar como clerical ou laical. Isso impede uma abertura de reflexão para que os irmãos possam exercer o serviço de superior, seja em nível geral, provincial ou local.

Uma tese doutoral, partindo do cân. 129 § 2, buscou “demonstrar que os irmãos leigos franciscanos são capazes de cooperar no exercício do poder de regime da Igreja em tudo aquilo que não pressupõe o sacramento da ordem sagrada como requisito”¹⁵⁰. Nesse cânon se afirma que “os fiéis leigos podem cooperar no exercício desse poder, segundo as normas do direito”.

Nela, parte-se da interpretação canônica da corrente de pensamento da escola de Navarra¹⁵¹. Ela não restringe o exercício do poder de regime somente aos fiéis ordenados. Assim, “esta escola enobrece o pensamento teológico-jurídico, favorecendo a plena comunhão hierárquica do inteiro Povo de Deus, mediante a missão canônica¹⁵². O elemento

¹⁴⁸ *Decretum Clericalia Instituta* 27.11.1969. In: AAS 61 [1969] 739-740.

¹⁴⁹ Cf. MÜLLER, *Fundamento da cooperação*, p. 139.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 30.

¹⁵¹ “Na tentativa de uma nova abertura depois do Concílio Vaticano II, surge no cenário da reflexão teológico-jurídica a contribuição da escola de Navarra. Esta escola foi aos poucos sendo cristalizada, graças à reflexão de alguns professores da Universidade de Navarra que se dedicaram à questão do fundamento do poder sagrado da Igreja” (*Ibid*. p. 93). Alguns dos principais expoentes, ligados à problemática da *postestas sacra*, são: J. Arias, M. Cabreros de Anta, G. Delgado, C. De Diego Lora, J. M. Gonzáles del Valle, J. L. Gutiérrez, J. Herranz, J. Hervada, P. Lombardia, J. A. Marques, A. Del Portillo, J. L. Santos, J. A. Souto, P. J. Viladric (cf. *Ibid*, p. 93, nota 378).

¹⁵² Essa provisão canônica é o elo vinculante de tal poder. Para Müller, “os irmãos leigos da Ordem são diferenciados dos demais fiéis, em razão da profissão dos conselhos evangélicos. Vivem na busca da perfeição evangélica, na sequela Christi. São inscritos num Instituto de vida religiosa consagrada e vivem em fraternidade. A identidade basilar do poder de regime, porém, não se encontra no estado religioso, porque este estado não faz parte da hierarquia da Igreja. No entanto, a hierarquia da Igreja favorece a esses religiosos a cooperação no seu exercício. Mesmo não fazendo parte da hierarquia,

ontológico que lhes capacita ao seu exercício é o batismo, que é enriquecido pela vida ativa dentro da Igreja”¹⁵³. Apesar de estar direcionada à especificidade da Ordem Franciscana dos Frades Menores, ela certamente pode servir de base e inspiração para outras Ordens.

Portanto, percebemos que apesar de ser um tanto quanto vaga a visão que se tem da vida e missão da VRC no documento, o *CDC* apresenta, no ideal de vida e santidade, o que deve nortear esse estado. Contudo, algumas pendências referentes aos irmãos nos institutos mistos ainda demandam aprofundamento e algumas resoluções diante de determinadas situações como do poder de jurisdição nesses institutos. Agora, debruçemo-nos sobre algumas reflexões específicas da Igreja sobre o tema dos irmãos.

3.3 Reflexões e documentos específicos sobre o irmão

O objetivo dessa parte é apresentar como a Congregação responsável pelos religiosos e outras instâncias da VRC tem desenvolvimento do tema do irmão. Também nos debruçaremos em dois documentos afins: *Irmãos nos Institutos religiosos laicais (Irmãos nos Institutos)* e *Identidade e missão do religioso irmão na Igreja (Cong.IMI)*.

3.3.1 Espaços para se refletir sobre o irmão

Na Igreja, o órgão responsável pelos religiosos e religiosas é o dicastério que hoje se denomina Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. Em algumas de suas plenárias o tema do irmão foi abordado.

Na plenária da respectiva Congregação, em 1969, ocorrida entre os dias 8 e 9 de outubro, o tema do irmão despertava um grande interesse nos institutos com a presença desses religiosos. Dessa plenária surgiram dois decretos: *Clericalia Instituta*, apresentado acima, sobre a participação dos irmãos no regime de jurisdição nos institutos clericais; e *Cum*

podem cooperar com a mesma, desde que sejam habilitados ao exercício dos ofícios de regime da Ordem e da Igreja, à norma do direito” (cf. *Ibid*, p. 169-170.).

¹⁵³ *Ibid*, p. 112.

Superiores Generales, sobre a faculdade dos superiores de conceder a dispensa dos votos aos religiosos de votos temporários¹⁵⁴.

Esses dois decretos representam certo avanço, na medida em que reiteram uma série de possibilidades de participação no governo dos institutos clericais e de autonomia do superior dos institutos laicais. Contudo, *Clericalia Instituta* cerceia o debate sobre o poder de jurisdição nos institutos clericais.

Como se vê, o tema do irmão, em 1969, ficou reduzido ao viés jurídico. Por isso, “desde então se via a necessidade de estudar o tema em toda sua amplitude, com o fim de descobrir melhor a riqueza desta vocação à luz dos ensinamentos do Concílio Vaticano II”¹⁵⁵. Por isso, anos mais tarde, na conclusão da Plenária de 1983, os padres participantes pediram que a seguinte tomasse como tema “Identidade e missão dos irmãos nos institutos laicais e nos institutos clericais”. O tema foi aprovado pelo papa para ser tratado na Plenária de 21 a 24 de janeiro de 1986¹⁵⁶.

Na Plenária 1986 se buscou avaliar a situação do religioso irmão vinte anos depois do Concílio. Houve um grande empenho em vista dessa Plenária¹⁵⁷. Durante o encontro, quatro temas tiveram destaque: a problemática relativa ao religioso leigo; a evolução histórica de sua presença na vida religiosa; os elementos jurídicos do novo *CDC*; e sua configuração eclesiológica. De todo esse estudo e reflexão, duas conclusões tornam-se patentes. Primeiro, o movimento monástico, seja no Oriente, seja no Ocidente, nasce e se desenvolve de modo rigorosamente laical. Segundo, há grande diversidade de vocações entre os irmãos. É preciso

¹⁵⁴ Cf. HERNÁNDEZ SOLA, Eusébio. La reflexión de la CIVCSVA sobre los religiosos hermanos. In: III SIMPOSIO ITVR (INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA). *Religiosos hermanos hoy: don para la Iglesia y la sociedad*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011. P. 17-37 [aqui: p. 17-18].

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 18.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid*, p. 18-19.

¹⁵⁷ Segundo Hernández Sola, para a preparação, se formou uma comissão composta tanto de membros do dicastério como de superiores gerais de famílias religiosas que integram em seu seio irmãos. Além das várias reuniões, pediu-se a opinião escrita a alguns institutos mais interessados e a algumas conferências nacionais de irmãos. Quatro especialistas elaboraram subsídios cujos temas particulares eram: a evolução histórica da vida religiosa laical, a situação atual do religioso irmão, o fundamento teológico desta vocação e as precisões jurídicas sobre a mesma. Tais estudos foram entregues para o exame de cinco consultores da Congregação, com a solicitação de um parecer sobre as questões mais importantes. Com a síntese de tudo, se elaborou um documento preparatório para a Plenária. Estiveram presentes na Congregação Plenária 26 cardeais, sete bispos e 4 superiores gerais, além de outros 4 superiores convidados para uma sessão (cf. *Ibid*, p. 20-21).

considerar essa diversidade para conhecer as distintas situações, os desafios e as possíveis soluções em cada caso¹⁵⁸.

No dia 30 de janeiro de 1986 o papa recebeu o cardeal Jean Jérôme Hamer, prefeito da Congregação para a VRC, que lhe apresentou as conclusões e a necessidade de montar duas comissões: uma, teológico-jurídica, para aprofundar a natureza do religioso irmão nos institutos clericais e outra para estudar o tema dos ministérios leigos. Os trabalhos iniciados, porém, foram interrompidos por ocasião da convocação do Sínodo Ordinário sobre a Vida Consagrada. O Documento VC, de 1996, informou ter criado uma comissão para aprofundar seus temas específicos¹⁵⁹.

No âmbito nacional, identificamos como atividades relevantes os encontros de irmãos, promovidos pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). O primeiro encontro ocorreu em Mendes-RJ, em 1987. O segundo, no ano de 2010, sediado em Belo Horizonte-MG. O terceiro, aconteceu em Brasília, em 2012. No mesmo encontro, a presidente nacional da CRB, irmã Máriam Ambrósio, em sua mensagem inicial, exortou os presentes a pesquisarem, refletirem e publicarem trabalhos sobre a teologia e a missão dos que abraçam a vocação de irmão¹⁶⁰.

Em 2017, ocorreu o IV Seminário Nacional de Religiosos Irmãos, em Curitiba. Participaram 115 irmãos vindos de todas as regiões do Brasil, representando 28 Institutos de Vida Religiosa Consagrada. O seminário assumiu como tema o título do documento sobre os irmãos: “Identidade e missão do Religioso Irmão na Igreja”, com o lema: “Eis o vosso tesouro: a fraternidade”. Foi, principalmente, uma ocasião para viver e celebrar a alegria da vocação de irmão como graça e chamamento ao seguimento de Jesus, o nosso irmão¹⁶¹.

Em âmbito mais amplo, ocorreram, já, quatro seminários latino-americanos e caribenhos de Religiosos Irmãos. O primeiro foi no Perú, em 2009. O segundo, em solo

¹⁵⁸ Cf. *Ibid*, p. 21-25.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid*, p. 28-30

¹⁶⁰ Cf. anotações pessoais do autor; Cf. SATLER, *Todos vós*, p. 171.

¹⁶¹ Nesse Seminário, “o aprofundamento da questão da identidade fraterna dos Religiosos Irmãos e da sua missão na Igreja foi seguido pelo levantamento de três questões atuais. A primeira questão diz respeito ao itinerário formativo; a segunda abordou a reflexão teológica e a inserção do Religioso Irmão na missão da Igreja local; como terceira, foi tratado o *status* jurídico dos Religiosos Irmãos nos Institutos Religiosos Clericais” (SEMINÁRIO NACIONAL dos Religiosos Irmãos, IV. “*Identidade e Missão do Religioso Consagrado Irmão na Igreja*”: mensagem final. Curitiba: CRB, 2016. Disponível em: < <https://drive.google.com/drive/folders/0B2OLNTIntOCycEtzckRVRU80d1E> >. Acesso em 08. dez. 2017.). Como motivação, a presidente da CRB Nacional, irmã Maria Inês Vieira Ribeiro, lançou a proposta de se formar uma equipe permanente de reflexão sobre a vocação do irmão. Tal proposta ainda não se concretizou.

brasileiro, em Manaus, ocorreu no ano de 2012. A terceira edição se deu na Colômbia, dois anos mais tarde. Por fim, o último, foi na Guatemala, em 2016. O tema assumido nesse último encontro era “Ser irmão: o bioma da fraternidade”¹⁶².

Retornando ao nível universal da Igreja, das diversas discussões da Congregação para Vida Religiosa surgiram dois documentos¹⁶³. Um está mais voltado para o interior dos institutos exclusivamente laicais. O outro, bastante recente, é direcionado para todos os irmãos e é fruto de uma longa espera por um pronunciamento mais profícuo da Igreja. Apresentaremos um breve panorama de cada um deles, a seguir. A brevidade dessas apresentações se justifica pela utilização de ambos no decorrer de nosso estudo.

3.3.2 Documento *Irmão nos Institutos Religiosos Leigos*

O documento *Irmão nos Institutos*¹⁶⁴ foi escrito pela Comissão dos Superiores Gerais dos Institutos Religiosos Laicais. Com a assinatura de representantes de doze institutos de religiosos irmãos, ele foi publicado em Roma, no ano de 1991. Apesar de ser destinado especificamente aos Institutos Leigos, ele nos oferece bons princípios para uma teologia do irmão em geral.

Tal documento está dividido em seis capítulos. No capítulo primeiro, é apresentado o caminho histórico da Vida Religiosa laical. No capítulo segundo, as formas atuais de tal estado de vida na Igreja. Em seguida, no capítulo terceiro, vemos as dimensões fundamentais da vida do religioso irmão. O quarto capítulo trata do profetismo. No capítulo quinto reflete-

¹⁶² CONFEDERACIÓN Caribeña e Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR). *Crônicas*. Manuscritos não publicados, em pdf. Gentilmente cedido por irmão Luis Alberto Mojica Paz, coordenador da equipe de irmãos da CLAR.

¹⁶³ Temos, a seguir, uma síntese breve dos dois documentos, pois nos próximos dois capítulos eles serão amplamente referenciados e citados. Para um aprofundamento do tema dos irmãos, também podem ser bastante relevantes os estudos realizados pela Conferência Italiana de Religiosos. Ela “celebrou, entre o dia 18 e 23 de abril de 1982, o primeiro congresso intercongregacional sobre “A vocação do religioso irmão nos institutos clericais”. Suas atas levaram por título *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*. Nos dias 7 e 8 de outubro de 1987, a mesma conferência organizou um encontro nacional sobre “A identidade e missão do religioso irmão”. Posteriormente, nos dias 13 e 14 de outubro de 1989, se celebrou outro encontro nacional sobre “A formação do religioso irmão”. Outro encontro similar se realizou de 6 a 8 de fevereiro de 1998. Sua reflexão se centrou no tema “Ser religioso irmão para o terceiro milênio” (HERNÁNDEZ SOLA, *La reflexión de la CIVCSVA*, p. 32-33).

¹⁶⁴ Para o que segue, cf. COMISSÃO DOS SUPERIORES GERAIS DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS LAICAIS. *Irmão nos Institutos Religiosos Leigos*. Roma: s/ed., 1991.

se sobre uma fidelidade criativa e renovadora da identidade na linha dos fundadores. No sexto capítulo se avaliam alguns desafios para hoje.

Baseando-se em uma vocação cuja fonte está no batismo, o documento afirma que o lugar onde a consagração religiosa é vivida e desabrocha é a comunidade. Nela, o irmão dá testemunho da presença do Reino, anuncia e coopera para sua concretização. Ela é sinal visível da igualdade fundamental dos filhos de Deus, pertencendo, portanto, à ordem da profecia. Eis o chamado à comunhão universal. Assim, tanto o religioso quanto sua comunidade pertencem ao povo ministerial que é a Igreja.

Por ter um ministério mais próximo do mundo secular e impelido pelo Espírito Santo, a exemplo dos profetas, o irmão é sensível às urgências pastorais da Igreja, às necessidades do mundo e aos demais sinais dos tempos. O profetismo torna-se, então, intrínseco a tal chamado.

A originalidade apresentada pela reflexão da Comissão consiste em três elementos. Primeiro, a vocação do irmão é apresentada numa perspectiva positiva. Elencam-se seus valores e contribuições à Igreja, em vez de permanecer em uma atitude puramente reivindicativa por reconhecimento e cidadania, principalmente em relação ao clero. Segundo, retoma a dimensão da consagração como valor principal da vocação religiosa. Terceiro, defende que a vocação religiosa participa de modo especial na dimensão profética da Igreja.

Um dos limites desse documento está na esfera de não trabalhar como refletir tal vocação em institutos onde há irmãos e presbíteros, uma vez que foi escrito “de” e “para” Institutos Religiosos Laicais. De qualquer modo, *Irmão nos Institutos* representa um avanço para o pensamento da vocação religiosa do irmão para sua época, enquanto tentativa de sistematização de uma reflexão sobre o tema. Apenas, recentemente, no início de 2015, houve um novo documento relevante sobre tal assunto.

3.3.3 Documento *Identidade e missão do religioso irmão na Igreja*

Foi bastante longo o processo para a publicação de *Identidade e missão do religioso irmão na Igreja*¹⁶⁵. No dia 04 de outubro de 2015, em Roma, a Congregação para os Institutos

¹⁶⁵ Segundo Hernández Sola, “em 8 de julho de 2008 e em 27 de março de 2009, aconteceram, na Congregação, duas reuniões com representantes dos principais institutos de religiosos irmãos para

de Vida Consagrada e Vida Secular, por meio de seu prefeito, cardeal João Braz de Aviz, promulgou o documento. Esse texto é dirigido não só aos irmãos, mas também aos leigos, presbíteros religiosos, diocesanos, bispos e todos a todos que se interessarem. Seu marco de referência é o CV2. Importa reconhecer que aquilo que é tratado nele não é exclusivo dos irmãos, mas eles vivem tais dimensões de modo particular.

O eixo central que orienta o documento está na Igreja como comunhão. Tal eclesiologia parte do princípio, como temos visto, de que o irmão “faz parte do único povo de convocados, pelo qual são chamados a irradiar a riqueza da própria vocação” (*Cong.IMI* 4). Essa é a primeira parte do documento. Em seguida, aponta três dimensões da vida do irmão cuja referência está na fraternidade. Ela aparece como um dom que se recebe, enquanto mistério, dom que se compartilha, enquanto comunhão, e dom que se entrega, enquanto missão. Finalmente, oferece algumas pistas de como ser irmão hoje e alguns desafios que ainda permanecem.

Esse documento revela diversos pontos positivos. Citaremos apenas três. Primeiro, ele parte do elemento mais essencial do cristão, que é o batismo. A consagração, nesse sentido, aparece, por si só, como exercício em plenitude do sacerdócio universal.

Segundo, a fraternidade que os irmãos buscam viver é um patrimônio comum a todo cristão. O irmão, por sua vez, ao vivê-la de modo intenso, torna-se um sinal profético de comunhão.

Terceiro, o documento apresenta a profecia que deve ser nova em nosso tempo: da hospitalidade, do sentido de vida, dos valores femininos na história da humanidade, do cuidado e da defesa da vida, da integridade da criação e da democratização da informação.

Contudo, também podemos identificar alguns limites. Citaremos apenas dois. O primeiro está numa concepção de VRC mais intraeclesial. Pelo título, *Identidade e Missão do*

refletir sobre a situação do religioso irmão na Igreja e no mundo atual. Considerou-se que era conveniente a publicação, por parte da Igreja, de um documento sobre a identidade do religioso irmão para dar a conhecer, realçar e apoiar esta vocação. Em fins de 2009, um grupo de superiores gerais estudaram e debateram sobre o primeiro rascunho que se havia elaborado. Mesmo tendo aspectos positivos, considerou-se oportuno sugerir a elaboração de um novo documento, e deram-se orientações acerca de seu conteúdo e de sua possível redação. Em 1º de fevereiro de 2010, o cardeal prefeito, acompanhado de alguns colaboradores, se reuniu novamente na sede da Congregação com um grupo de superiores gerais irmãos. Além de escutar as diversas intervenções, a Congregação decidiu pela elaboração de um novo documento que atendia às sugestões apresentadas. Ao longo do ano de 2010, a Congregação foi trabalhando o documento, pedindo o parecer da União dos Superiores Gerais (USG), da União de Superiores Gerais (UISG) e, finalmente, dos padres membros da Congregação Plenária” (HERNÁNDEZ SOLA, *La reflexión de la CIVCSVA*, p. 34.).

Religioso Irmão “na Igreja” (grifo nosso), isso já se poderia supor. Mas o problema parece não estar tanto no título, uma vez que é em nome da Igreja que o irmão age também no mundo. O problema está mesmo é no conteúdo do texto que pouco enfatiza da vocação do irmão no ambiente secular¹⁶⁶. Isso parece excluir uma das características historicamente mais marcantes do irmão.

Segundo, abstém-se de abordar questões graves, apenas citando-as sem oferecer qualquer perspectiva de resolução. É o caso de alguns desafios como o programa de formação, a questão de jurisdição nos institutos mistos, a promoção da vocação do irmão por parte dos pastores e da hierarquia da Igreja.

A avaliação desse documento, a despeito de qualquer limitação, é positiva. O simples fato de dedicar uma atenção a essa vocação revela o cuidado e a estima que a Igreja tem por ela.

Portanto, nosso audacioso intuito de levantar o *status quaestionis* da figura do irmão, a partir da sua história e a partir de alguns eventos e documentos desde o CV2, chega a bom êxito. A complexidade dos fatos não permite aprofundar todos os dados, mas revela a riqueza e a presença marcante desse modo de vida na Igreja. Assim, torna-se possível dar mais um passo em vista de apresentar os temas fundamentais da vocação do irmão.

¹⁶⁶ Por exemplo, a palavra secular aparece apenas cinco vezes e a palavra profano duas.

CAPÍTULO II

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA VOCACÃO DO IRMÃO

Os irmãos nem sempre são bem compreendidos em sua vocação e missão na Igreja. Atribuímos essa incompreensão a três situações desafiantes: ausência de uma adequada visão teológica da VRC, uma compreensão homogeneizada de VRC e a excessiva diferenciação entre VRC masculina e feminina.

A assembleia da Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares (CRIS)¹⁶⁷, em 1986, afirmou que “existe uma problemática própria do religioso leigo que tem suas raízes numa falta de visão teológica aprofundada, numa definição não clara do tipo de presença eclesial, dentro de uma deficiente valorização”¹⁶⁸.

Nesse sentido, de um lado, alerta *Irmãos nos Institutos*, estão os próprios irmãos que, em muitas ocasiões, se mostram mais preocupados em defender tal modo de vida do que aprofundar seu conteúdo. De outro, há muitos que consideram os irmãos a partir de uma situação híbrida, como pessoas situadas no meio do caminho, incompletas, já que não são nem

¹⁶⁷ Hoje, Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica.

¹⁶⁸ Cf. CIARDI, Fábio. A vocação do Irmão a partir de uma teologia da Vida Religiosa. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 271, p.135-149, abr. 1994 [aqui: p. 135].

seculares nem ordenados¹⁶⁹. Atribuímos isso à ausência de uma adequada compreensão teológica do que é a VRC.

Essa incompreensão do que é a VRC pode comprometer toda a vivência e missão dos religiosos na Igreja. A própria necessidade de defender o modo de vida do irmão, inclusive dentro da própria VRC, já revela uma lacuna na formação religiosa como um todo. Para ilustrar essa situação, encontramos facilmente muitos irmãos aptos a dar exemplos de situações que tiveram sua vocação questionada por toda sorte de fiéis na Igreja, inclusive bispos, religiosos presbíteros e religiosas. Só o questionamento desses já parece indicar uma incompreensão da própria vocação que cada um deles assumiu na Igreja.

Outra situação latente é a compreensão de VRC como algo homogeneizado. Segundo Bruce Lescher, essa homogeneização se dá tanto em nível prático quanto teórico:

no nível prático, comunidades religiosas, sejam masculinas ou femininas, cada vez mais compartilham desafios similares: redução de atuação no apostolado ativo, crescimento nos custos com saúde e aposentadoria, menos pessoas na formação. Isso leva a uma rica partilha de fontes por meio de atividades conjuntas [...]. No nível teórico ou teológico, membros de institutos religiosos tem tido de revisar seu papel preciso como religiosos dentro da comunidade religiosa¹⁷⁰.

Por isso, muitas vezes, estudos contemporâneos tendem a compreender a VRC como um modo de vida genérico. Neles, irmãos, presbíteros e irmãs são colocados numa mesma categoria. Esta homogeneização, porém, ofusca o lugar específico do irmão na estrutura eclesial. Se, de um lado, os irmãos partilham da grande missão da Igreja, junto com os religiosos presbíteros e as religiosas, por outro, enfrentam seus próprios desafios “decorrentes de sua posição particular como um homem com votos religiosos cujo ministério é exercido por meio do serviço não sacramental”¹⁷¹. O próprio documento da Congregação sobre a temática parece incorrer nesse perigo ao insistir que tudo o que se diz nele sobre irmãos também se aplica às religiosas¹⁷².

¹⁶⁹ *Irmãos nos Institutos*, p. 12-13.

¹⁷⁰ LESCHER, Bruce H. A prologue to Brotherhood. In: MEISTER, *Blessed Ambiguity*, p. 11-26 [aqui: p. 15].

¹⁷¹ Cf. *Ibid*, p. 15-16. Para Lescher, desde o CV2, “por exemplo, os irmãos tem enfrentado uma perda de identidade maior do que seus confrades ordenados. Os presbíteros têm o seu ministério sacramental para lhe oferecer alguma estabilidade no meio das atordoadoras mudanças que tem afetado a vida religiosa, enquanto os irmãos (assim como as religiosas) não têm tido essa estabilidade ministerial” (*Ibid*, p. 16).

¹⁷² Cf. *Cong. IMI* 1,2. Parece-nos, no mínimo, confuso esse tipo de afirmação por carregar certa ambiguidade. Se a lemos como que a VR do irmão é semelhante à das Irmãs porque se trata de uma

Em grande parte, o perigo dessa homogeneização ficou mais evidente a partir do questionamento de diversas religiosas sobre o lugar da mulher na Igreja¹⁷³. Para Lescher, “religiosos homens e religiosas mulheres, como religiosos, trabalham juntos para articular seu lugar na comunidade eclesial; mas cada vez menos concordamos que a experiência da mulher na Igreja é a mesma do homem”¹⁷⁴. Todavia, uma excessiva diferenciação entre a VRC masculina e a feminina também tem contribuído no ofuscamento da vocação do irmão, uma vez que muitos que defendem tais diferenças postulam que os homens tendem para a hierarquia enquanto as mulheres tendem a ser inerentemente comunitárias. Tal afirmação não deve ser absolutizar, uma vez que o irmão é do sexo masculino, mas, por sua vez, optou por um modo de vida não hierárquico¹⁷⁵. Faz-se necessário encontrar novos paradigmas para se compreender a figura masculina hoje.

A vocação do irmão apresenta um novo caminho:

apenas o título “irmão” implica uma relação igualitária com os outros irmãos e irmãs. Na medida em que os irmãos são homens, é verdade, eles são beneficiados pelo sexismo na cultura e na Igreja. Contudo, como os irmãos não são membros da hierarquia, eles podem ser marginalizados tanto quanto as mulheres nas tomadas de decisões na Igreja [...]. O modo de vida do irmão carrega um desafio no estereótipo de gênero que tem sido parte da diferenciação da consciência feminina¹⁷⁶.

É preciso recuperar uma profunda e adequada teologia da VRC e buscar evitar tanto uma homogeneização vazia desse modo de vida, bem como uma excessiva diferenciação com as religiosas.

Por isso, *Cong.IMI* insistirá que toda a VRC é convidada a desenvolver uma reflexão em profundidade sobre o modo de vida do irmão na Igreja. Como pressuposto, solicita que essa reflexão se inspire “na eclesiologia e na espiritualidade de comunhão, fundamento do

mesma VR, é absurdo dizer que não sirva de referência também aos religiosos presbíteros, pois também eles são religiosos. Se, por outro lado, é porque, ambos participamos da condição laical, pode ser insuficiente, pois ignora que o lugar que historicamente o irmão ocupa na Igreja institucional está geralmente condicionado à figura daquele que é presbítero, e a religiosa, por sua vez, sofre, muitas vezes, dupla discriminação: por não fazer parte da hierarquia e por ser mulher.

¹⁷³ Apesar de o autor escrever a partir do contexto da América do Norte, onde muitas irmãs são afetadas pelo grande movimento que questiona a exclusão da mulher do ministério ordenado, também percebemos que cada vez mais o assunto de uma participação mais ativa da mulher, em lugares de decisão, tem sido pauta na Igreja como um todo (cf. LESCHER, A prologue to Brotherhood, p. 17).

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 17.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid*, p. 17-18.

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 18.

estilo de vida religiosa, que se desenvolveu na Igreja nos últimos séculos sob a forma de fraternidades de serviço” (39c).

O presente capítulo, portanto, tem por objetivo estabelecer alguns fundamentos da vocação do irmão. Para isso, discorreremos sobre três elementos indissociáveis entre si. O primeiro tema está no campo do que há de mais genuíno na vocação do ser religioso: a consagração. O segundo, enquanto modo de realização vocacional e organização, é o tema da fraternidade. Por fim, o terceiro abarcará o serviço ministerial do irmão na Igreja a serviço do mundo¹⁷⁷.

Para aprofundarmos cada temática, iremos refleti-las em três perspectivas: bíblica, teológica e eclesial. A separação desses níveis é meramente didática. Na bíblica, o enfoque estará na recuperação do respectivo assunto a partir das Sagradas Escrituras. Na perspectiva teológica apresentaremos a compreensão desse tema a partir da tradição cristã. O eclesial versará sobre a vivência de tal experiência na comunidade.

Dois alertas iniciais se fazem necessários. Primeiro, ao assumirmos o que foi dito anteriormente, buscaremos abordar os temas a seguir, cientes de que não são exclusivos dos irmãos, já que, em sua maioria, eles são comuns a toda VRC, e, inclusive, antes ainda, a todos os batizados. Contudo, não queremos incorrer em homogeneização incapaz de identificar situações que os irmãos vivem de modo singular.

Segundo, como essa vocação está circunscrita no seio da Igreja, é inevitável que, em certos momentos, seja confrontada com outros estados ou variações desses estados de vida, como veremos à frente. Não se compreenda, aqui, que isso se deva à ausência de uma identidade própria do irmão, mas, antes, como fonte do senso de comunhão.

1. CONSAGRADOS A DEUS

O substantivo “consagração” deriva do verbo “consagrar”¹⁷⁸. Pode ter um sentido tanto passivo quanto ativo. Isto é, pode expressar tanto a ação do consagrar-se como o ato de

¹⁷⁷ Podemos encontrar um esquema análogo a esse em diversos documentos importantes sobre a VRC, como por exemplo em *VC, Irmãos nos Institutos* e *Cong.IMI*.

¹⁷⁸ Etimologicamente, tem origem no latim, *consecrare*, que significa tornar sagrado, dedicar (cf. BUENO, Francisco. Consagrar. *GRANDE DICIONÁRIO etimológico-prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1964. v. II. P. 797.). Sua raiz é *sacrare* (sagrar), que é “consagrar,

ser consagrado¹⁷⁹. Segundo o clássico *Dictionnaire de Spiritualité*, “a consagração é propriamente o ato de tornar sagrada uma coisa ou uma pessoa, isto é, introduzir em uma ordem à parte, afetando o caráter que retira as apreciações e os usos comuns, para conferir um valor sem proporção com os outros valores”¹⁸⁰. Numa perspectiva teológica, consagrar é sinônimo de santificar, divinizar, sacralizar ou sacrificar¹⁸¹.

Para Agostinho, “o sacrifício, embora oferecido pelo homem, é coisa divina; os latinos antigos chamavam-no assim. E o homem consagrado pelo nome de Deus, devotado a Deus, é sacrifício, porquanto para viver para Deus morre para o mundo”¹⁸². Importante recordar, por sua vez, que, para ele, “todo culto legítimo a Deus, aproveita ao homem, não a Deus. Ninguém dirá que foi útil à fonte o haver bebido nela ou à luz o haver visto por seu intermédio”¹⁸³. Constata-se, portanto, uma dialética entre Deus, princípio da consagração, e o ser humano, dotado de liberdade, que se consagra.

O tema da “consagração” é indissociável das noções de sagrado e profano. Essas duas dimensões não devem ser compreendidas como duas esferas isoladas, ligadas pela religião. Pela Nova Aliança, a salvação penetrou até o mais profundo da existência humana. A Igreja, portanto, não é outro mundo. Pelo contrário, cumprindo o mandato de Cristo, ela põe, incessantemente, Deus no mundo e entrega incessantemente o mundo a Deus¹⁸⁴.

Assim, de um lado, não se pretende dizer que tudo é sagrado. De outro, constata-se que não é coerente dizer que o sagrado está restrito a determinados pontos fixos da vida e o resto é profano. Em Cristo, o ser humano é convidado a tornar-se ele mesmo um edifício

dedicar a Deus, aos deuses, ou ao serviço divino” (CUNHA, Antônio. Sagar. *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. P. 698).

¹⁷⁹ Cf. ALONSO, Severino. Consagração. In: RODRÍGUES; CASAS, *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*, p. 242-260 [aqui. 243].

¹⁸⁰ Conforme Finance, “o sagrado comporta um elemento negativo, que provém preponderantemente de povos de religiosidade rudimentar (que pensa os ‘interditos’, os ‘tabus’). Todavia, mesmo com essas características grosseiras, a ideia persiste, dominando claramente as formas superiores de religião, de valor positivo, baseada numa pertença total, exclusiva, sob uma relação especial para com o valor supremo, ou melhor, o Outro, no qual se apoia todo o valor – em Deus” (FINANCE, Joseph. Consécration. In: VILLER, Marcel (Dir.). *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1936. v. 2. P. 1576-1583 [aqui: 1575].). Arnold Van Gennep exemplifica esse dado afirmando que, “assim, uma mulher grávida, não comer amoras, porque isso marcaria a criança, é executar um rito dinamista, de contágio, direto, negativo. Para um marinheiro que esteve em perigo de morte, oferecer como ex-voto um naviozinho a Nossa Senhora da Guarda é um rito animista simpático, indireto, positivo” (VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978. P. 30.).

¹⁸¹ Cf. ALONSO, Consagração, p. 243.

¹⁸² AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, X, 6. São Paulo: Américas, 1991. v. 2. P. 54.

¹⁸³ *Ibid*, X, 5. P. 52.

¹⁸⁴ Aqui e para o que segue, cf. RANQUET, Jean-Gabriel. *Consagração batismal e consagração religiosa*. São Paulo: Vozes, 1969. P. 65-70.

espiritual (cf. 1Pd 2,5). Portanto, a consagração é a penetração da realidade do Reino nas próprias fibras da realidade do mundo.

A Constituição Dogmática GS ofereceu uma chave importante para superar uma visão vazia de mera exclusão das dimensões de sagrado e profano. Ela afirma que a Igreja “experimenta com o mundo a mesma sorte terrena; é como que o fermento e alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus. Esta compenetração da cidade terrestre e celeste não pode ser percebida senão pela fê” (GS 40).

Com isso, a Igreja não comunica apenas a vida divina, mas, também, surge como luz que ilumina a existência humana e suas atividades cotidianas. A missão da Igreja, expressa em seus membros e em suas comunidades, será ajudar a tornar mais humana tanto a família dos homens quanto sua história, formando já agora a família de Deus enquanto espera a vinda definitiva de Cristo (cf. GS 40).

Recuperar a vocação do Irmão, bem como de todo religioso enquanto consagrado, significa ir a fundo naquilo que representa a entrega total do homem a Deus: a consagração. Façamos isso a partir das três dimensões anunciadas acima: bíblica, teológica e eclesiológica.

1.1 Consagração na perspectiva bíblica

A raiz hebraica *qdš* (קדש) consagrar, sugere diversos significados conforme a conjugação em que se encontre o verbo¹⁸⁵. Dessa raiz, deriva também o adjetivo *qādōš* (קדוש) que significa santo. Essa é uma das qualificações mais próprias de Deus. O termo “consagrar”, segundo o uso no AT, faz referência direta ao campo do sagrado e da relação com o santo¹⁸⁶.

Toda a concepção religiosa do judeu tem por pressuposto a santidade. É necessário ser santo para aproximar-se de Deus. Contudo, enquanto santidade para nós costuma ser

¹⁸⁵ Alguns significados de termos com a raiz קדש e respectivos exemplos bíblicos de seus usos: em *Qal*, santificar-se ou consagrar-se (cf. Ex 29, 21.37; 30,29); em *Nifal*, mostrar-se santo (cf. Lv 10,3); em *Piel*, declarar sagrado (cf. Gn 2,3); em *Pual*, consagrado ou dedicado (cf. Is 13, 3); em *Hifil*, santificar (cf. Lv 22, 2s); e em *Hitpael*, purificar-se (Ex 19,22) (cf. קדש . SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997. P. 571-572.)

¹⁸⁶ Cf. ORDORIKÁ, Ianire. Consagrados por la Misericordia. *Proyección*, Granada, v. 63, n. 261, p. 173-191 [aqui: p. 175].

sinônimo de perfeição moral que evoca um conjunto de virtudes, para eles, não é o oposto de imperfeição, mas de profano¹⁸⁷.

O Senhor é o único verdadeiramente santo. O texto de Isaías 6, 3-6 mostra com clareza como se dá essa relação entre o Senhor e o ser humano:

Eles [os serafins] clamavam uns para os outros e diziam: “Santo, santo, santo é YHWH¹⁸⁸ dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra”. À voz de seus clamores e gonzos das portas oscilavam enquanto o Templo se enchia de fumaça. Então disse eu: “Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros e meus olhos viram o Rei, YHWH dos Exércitos”.

Nesse trecho, aparece a coexistência do polo divino e do polo temporal. De um lado, está o Deus três vezes santo. De outro, o ser humano, que experimenta, paradoxalmente, uma sensação de absoluta distância quando se aproxima do Santíssimo. Segundo Ordorika, “este abismo que se abre entre o Senhor e a fragilidade humana se salva pelo empenho divino de acercar-se e entrar em relação. Isso explica porque o único capaz de realizar a ação de consagrar, em vista de nos introduzir na esfera do sagrado, é Deus enquanto nós somos sujeitos meramente passivos¹⁸⁹, que consentem com essa iniciativa”¹⁹⁰.

Na experiência do Povo de Deus se demarcará a profunda relação entre a identidade do Senhor, o “totalmente Outro”, como Santo, e sua ação salvífica em favor de seu povo. Pela boca de Deutero-Isaías, essa experiência se expressará nestes termos: “quando passares pela água, estarei contigo; quando passares por rios, eles não te submergirão. [...] Com efeito, eu

¹⁸⁷ Cf. VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*: según el nuevo testamento. Salamanca: Sígueme, 1984. P. 44. Para Vanhoye, a santidade pertence a Deus. A proclamação de sua santidade revela uma experiência religiosa autêntica. A santidade divina e a fraqueza humana formam um contraste radical. Por isso, “se necessita uma transformação radical e esta transformação se concebe como o passo do nível do profano da existência ordinária ao nível santo ou sagrado, que é o que corresponde à relação com Deus. Para levá-lo a cabo, já não se conta em primeiro lugar com o esforço moral, já que esse segue deixando o homem em seu próprio mundo. Se conta com uma ação divina de separação e de elevação, por meio da qual diminui a distância entre o homem e Deus, ao menos em certa medida, e se atenua a diferença qualitativa. É o que se designa com o nome de santificação ou consagração”. Nesse processo, o culto antigo consistia na separação de um povo, depois uma tribo, depois uma família e, por fim, um sacerdote e, um animal oferecido como sacrifício (*Ibid.*, p. 44.47).

¹⁸⁸ Independente da opção das fontes utilizadas, nas citações diretas, inclusive, utilizaremos sempre a versão do tetragrama, יהוה, transliterada em YHWH.

¹⁸⁹ “Pode que este ‘ser passivos’ em um mundo enfermo de ativismo não nos soe muito bem, mas, apesar do paradoxo, não há nada mais ativo que ser ‘passivos’. Consentir e não atrapalhar à ação divina implica colocar em jogo tudo o que somos, exige a máxima responsabilidade e disposição ativa de nossa parte para deixar-se moldar ao gosto do oleiro de nossa existência. A Graça requer, como sempre, o consentimento comprometido da liberdade humana” (Cf. ORDORIKA, *Consagrados por la Misericordia*, p. 175.).

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 175.

sou YHWH, o teu Deus, o Santo de Israel, o teu Salvador” (Is 43, 2-3a). Esta libertação e este cuidado que o povo experimenta é consequência direta da santidade de Deus¹⁹¹.

O ser humano se torna consagrado a Deus ou santificado, na experiência do Antigo Testamento, por meio da unção. Elas são, na maioria dos casos, ritos de consagração. Podem ser aplicados em diversos contextos. Iremos salientar quatro. O primeiro e muito antigo é em relação a objetos (cf. Ex 29,36s; 30,26-29; Lv 8,10s). O segundo está em função da unção real. Geralmente é aplicada por um homem de Deus, sacerdote ou profeta. Saul (1Sm 10,1) e Davi (1Sm 16,13) foram ungidos por Samuel. No terceiro caso, estão os sacerdotes, ou, mais precisamente, os sumos-sacerdotes¹⁹². Por fim, também são ungidos os profetas, como é o caso de Eliseu (cf. 1Rs 19,6). No Novo Testamento, Jesus é o ungido de YHWH¹⁹³. Por isso, também os cristãos serão ungidos (cf. 2Cor 1,21; 1Jo 2,20.27)¹⁹⁴.

Nos escritos apocalípticos, por sua vez, esperava-se aquele que viria como juiz para condenar os maus e recompensar os bons. Outras seitas judaicas esperavam um messias da linhagem de Aarão. Doutores e letrados judeus não associavam a figura do Messias à descrição do “Servo de YHWH” (cf. Is 53), pois consideravam um escândalo a ideia de ele vir a ser sofrendor ou paciente (cf. Mc 8,31ss; Jo 12,34; 1Cor 1,23)¹⁹⁵.

Em sua apresentação do Messias, Tristo-Isaías abre um horizonte de universalidade: “O espírito do Senhor YHWH está sobre mim, porque YHWH me ungiu: enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos que estão presos...” (cf. Is 61,1ss)¹⁹⁶. Nessa perspectiva, todos os povos acorreriam a Jerusalém. YHWH é o rei e o Messias seu ministro¹⁹⁷.

¹⁹¹ Cf. *Ibid*, p. 176.

¹⁹² Por ordem de Deus, Moisés confere a unção à Aarão (cf. Ex 29,7; Lv 8,12). Em outras passagens, a unção já é conferida a outros simples sacerdotes (Cf. Ex 28,41; 40, 15; Nm 3,3). Esses textos pertencem ao código sacerdotal pós-exílio. Por isso, “é provável que sob a monarquia só rei era ungido; na época do segundo Templo, era Sumo Sacerdote que se tornara chefe do povo, que recebia a unção, em lugar do rei, e em breve também todos os sacerdotes” (DE LA POTTERIE, Ignace. Unção. LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teología Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972. P. 1047-1050 [aqui: p. 1049].).

¹⁹³ Sabemos que “a palavra ‘Messias’ é a forma helenizada de outra palavra aramaica que significa ‘ungido’ (em grego ‘Cristo’)” (Cf. CAÑALLES, Magdalena. Jesús, hombre del Pueblo, consagrado por el Espíritu. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n. 3, p. 156-175, mayo. 1993 [aqui: 165].).

¹⁹⁴ Cf. DE LA POTTERIE, Unção, p. 1048-1050.

¹⁹⁵ Cf. CAÑALLES, Jesús, hombre del Pueblo, p. 166.

¹⁹⁶ Em Is 61,1 está a raiz de uma identificação do Espírito com a unção, que aprofundaremos à frente. Para Taborda, “unção não designa, neste texto, um rito físico, mas a própria missão. O ‘óleo’ dessa unção é o Espírito de YHWH. O dom profético do Espírito é, pois, em última análise, idêntico à

Será, por sua vez, no Segundo Isaías (cf. Is 40-45) que encontraremos o Cântico do “Servo de YHWH”. Refere-se a um salvador que realiza o desígnio do Senhor por meio de sua pregação e morte expiatória¹⁹⁸. *Cong.IMI* retoma essa experiência para salientar o significado profundo da vocação do irmão. A figura do servo escolhido como aliança do povo (cf. Is 42,6) carrega tanto um significado pessoal, quanto comunitário. Revela a missão do consagrado diante daquele que é o povo messiânico, também identificado como resto de Israel. Assim, o irmão torna-se uma memória da aliança. Essa profecia se realiza no ungido do Pai, Jesus de Nazaré (cf. 5).

Portanto, constata-se que “esta insistência na estreita relação entre santidade divina e ação salvífica não nos permite compreender nossa consagração batismal nem religiosa em chave formal e externa”¹⁹⁹. Ser introduzidos por Deus na esfera do sagrado oferece ao menos duas consequências. De um lado, “conhecer Quem é o Santo que nos faz participar de sua santidade implica necessariamente ter experimentado seu socorro e nos reconhecermos resgatados por Ele como canta Ana”²⁰⁰. De outro lado, esta vivência “não se reduz a um acontecimento pontual, mas se converte em possibilidade de confiança, na certeza de nos sabermos nas Boas Mãos de Quem revela sua santidade através de seu cuidado providente”²⁰¹.

Jesus, consagrado do Pai, foi quem experimentou de modo mais excelso esse socorro e essa confiança que vem do Senhor. A unção de Jesus está intimamente ligada a seu batismo. Quando ele é batizado por João Batista, “o céu abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele...” (Lc 3,21-22). Assim, Jesus, ungido por Deus, se deixará guiar pelo Espírito. Este o conduzirá primeiramente ao deserto (cf. Lc 4,1ss) e posteriormente à Galileia (cf Lc 4,14)²⁰².

Nos Evangelhos encontramos as características da experiência religiosa de Jesus. Ele manifesta uma fé profunda em Deus. Somente Ele é digno de louvor e glória (cf. Mt 4,10). A

unção” (TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009. P. 205.).

¹⁹⁷ Segundo Cañalles, “na ‘Nova Aliança’ descrita por Jeremias, YHWH, ao final dos tempos, perdoa a seu povo...; escreve a lei em seu coração; faz que todos o ‘conheçam’ e tenham dele aquele verdadeiro conhecimento que se exterioriza na prática (31,31-34). Em Jeremias, o Messias recebe a função sacerdotal: representante e mediador do povo (como Moises: Ex 19,22-44; Nm 16,5). Segundo Ezequiel, o fato de que YHWH habite no meio de seu povo é também, para o fim dos tempos, o supremo dom de Deus (37,27; 43,1-7)” (CAÑALLES, Jesús, *hombre del Pueblo*, p. 166).

¹⁹⁸ Cf. *Ibid*, p. 166.

¹⁹⁹ ORDORIKI, *Consagrados por la Misericordia*, p. 176.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 176. “O meu coração exulta em YHWH, meu chifre se eleva a YHWH, e minha boca se escancara contra meus inimigos, porque me alegro em tua salvação. Não há santo como YHWH (porque outro não há além de ti), e Rocha alguma existe como o nosso Deus” (ISm 2, 1b-2).

²⁰¹ *Ibid*, p. 176.

²⁰² Cf. CAÑALLES, Jesús, *hombre del Pueblo*, p. 167.

confiança e a fé estão expressas por meio de sua entrega pessoal. Esta o colocará diante de uma confrontação constante entre os diferentes messianismos e a estrutura da sociedade em que vivia²⁰³.

Enquanto João Batista compreendia a chegada do Reino de Deus como o tempo do juízo e do castigo (cf. Lc 4,16-17), Jesus compreenderá como um tempo de graça, identificando sua pessoa com a própria missão do Messias. Na sinagoga, em Nazaré, pronuncia as palavras do profeta Isaías onde está escrito: “o Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2). Será nele, portanto, que a missão do Pai se realizará em sua plenitude.

Esta consagração não é um ato somente individual. Não separa Jesus das demais pessoas. Pelo contrário, revela uma missão. É uma consagração, sobretudo em favor dos mais pequeninos e necessitados. Sua unção se dá para ele trazer a Boa Nova. Por isso, o programa de Jesus deve ser o programa de cada consagrado. Assim, também, não se deve ver a consagração do irmão que o exclua do senso fraterno e comunitário, como alguém superior, mas sim como consagração que ele vive e que se expressa em sua *diakonia*²⁰⁴.

Jesus de Nazaré “foi considerado um profeta poderoso em obras e palavras, diante de Deus e diante do povo” (Lc 24, 19). Se alguém não aceitava suas palavras, poderia meditar suas ações. Ao longo dos relatos evangélicos, pouco a pouco diminuem as explicações, devido à incapacidade de seus ouvintes de compreender. Para muitos, porém, nem mesmo os gestos foram suficientes. Na verdade, sentiam-se profundamente incomodados pela pessoa de Jesus²⁰⁵.

No batismo de Jesus está a origem do batismo cristão. Assim, a unção do batizado terá igual finalidade da unção de Jesus. O cristão assume a missão de pôr-se ao lado dos pobres, seguindo Jesus em vista da realização do direito e da justiça no mundo. Em 2Cor 1,21s encontra-se um exemplo da relação entre nossa vida em Cristo, o Espírito e a unção. Todavia, essa passagem deve ser compreendida em sentido metafórico; o significado da unção está na incorporação a Cristo que se faz no batismo. Assim, “essa unção é obra de Deus e é explicada

²⁰³ Cf. *ibid*, p 167.

²⁰⁴ Cf. ECHEVERRÍA, Álvaro Rodríguez. Consagrados: Hermanos para una misión evangélica. In: III SIMPOSIO, *Religiosos Hermanos hoy*, p. 111-127 [aquí: p. 115-116].

²⁰⁵ Cf. CAÑALLES, Jesús, *hombre del Pueblo*, p. 170.

como uma chancela sua e como o ato pelo qual ele dá o Espírito Santo que transforma o batizado na imagem do Cristo-Ungido (cf. 2Cor 3,18)”²⁰⁶.

O tema da unção também está presente no ápice da entrega de Jesus, sua morte. O gesto da unção da mulher de Betânia, identificada por João como Maria, recorda uma ação profética pela qual se reconhece que Jesus é o Messias (cf. Jo 12, 1-8). Jesus, porém, logo salientará que no seu messianismo há lugar para sofrimento e morte (cf. Jo 12, 23-27)²⁰⁷.

A unção do cristão se dá por meio do Espírito Santo. Por isso, é indispensável identificar a unção em sua dimensão pneumatológica. As três referências que aparecem em 1Jo 2,20.27 apresentam a unção que o cristão possui. Segundo Taborda, “a unção é, aqui, um nome para o Espírito [...]. A unção *do* Espírito Santo (a unção *que é* o Espírito de Cristo) transmite à comunidade o conhecimento de Cristo, conhecimento abrangente que significa clareza na fé, certeza na decisão, seguimento no amor”²⁰⁸. Aqui está a fonte da relação entre o Filho e os filhos, que é a relação do Ungido com os ungidos, que aprofundaremos mais à frente²⁰⁹.

Assim, percebemos que a consagração na perspectiva bíblica tem sua origem em Deus que atua para salvar os seus. Jesus é o consagrado do Pai por excelência. Nele, essa consagração é compreendida como a missão de anunciar a Boa Nova do Reino de Deus. Essa experiência será luz para a vida das primeiras comunidades cristãs e iluminará o itinerário de todo batizado. A VRC tem sua fonte e origem nessa experiência comum do batismo. A seguir, veremos como essa relação se dá na vivência cristã.

1.2 Consagrados por um único batismo

O fenômeno da VRC não é exclusivamente cristão ou católico, mas antropológico-religioso. Mesmo que em número mais reduzido, outras confissões religiosas cristãs ou outras religiões também têm formas de vida com semelhanças em relação a VRC. Em alguma medida, isso manifesta a tendência humana rumo à santidade ou ao mistério. Nesse encontro com aquilo que transcende a contingência humana, buscam viver, a partir da simplicidade e

²⁰⁶ TABORDA, *Nas fontes*, p. 204-205.

²⁰⁷ Cf. *Ibid*, p. 204.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 205.

²⁰⁹ Cf. *Ibid*, p. 205.

austeridade, numa profunda relação com o “santo” e em harmonia com o cosmos e com as pessoas à sua volta. Tais grupos minoritários, por sua vez, exercem uma função simbólica, crítica e transformadora para o resto da sociedade²¹⁰.

A Igreja compreende tais homens e mulheres primeiramente como consagrados. Pelo chamado a esse modo de vida é que chegam à profissão religiosa, pela qual se consagram a Deus, por meio do mistério da Igreja, passando, concomitantemente, a fazer parte de uma família religiosa. São consagrados a Deus em Jesus para que sua pertença seja exclusiva a ele (*Redemptionis Donum* 7). Essa consagração, porém, está radicada no batismo.

Na tradição cristã, o batismo é a porta de entrada para a vida da comunidade. Os batizados, afirma LG 10, “pela regeneração e unção do Espírito Santo, são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo”. Por isso, não podemos pensar nenhum ministério ou estado de vida que não tenha sua base comum nesse sacramento. O ensinamento conciliar, que acreditamos ter apresentado suficientemente no primeiro capítulo, recupera a riqueza da consagração religiosa colocando-a numa posição justaposta ao batismo²¹¹.

A definição de Karl Rahner sobre a vida religiosa nos ajuda a compreender tal modo de ser na Igreja:

os votos relativos aos conselhos evangélicos têm, essencialmente, um aspecto eclesiológico, isto é, não conferem ao que os pronuncia nem potestade hierárquica nem um *estado* na Igreja baseado *nessa* potestade, pelo qual se distingue do povo da Igreja enquanto tal. Contudo, os conselhos evangélicos são no mundo expressão, visibilidade e representação de uma peculiaridade muito determinada da essência da Igreja, a saber: de sua precedência e seu destino ultramundanos. Devem, portanto, existir na Igreja enquanto é a

²¹⁰ Cf. MACCISE, *100 fichas*, p. 3; BOFF, A dimensão da laicidade, p. 564-565; GENNEP, *Os ritos de passagem*, p. 70-103.

²¹¹ Segundo Sauvage, “a doutrina da consagração religiosa foi realçada pelo Concílio. Já é clássico situar os votos em referência à consagração que os ‘precede’, os abarca e os supera, tanto na reflexão teológica com na formulação das Regras religiosas. Na tradição mais antiga da vida religiosa, esta consagração se vinculava com o batismo. O Concílio assumiu explicitamente este ensinamento” (SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 273.). Contudo, naquilo que se refere a chamar os religiosos de “consagrados”, ou seu estado de vida de “vida consagrada”, o Sínodo da Vida Consagrada, já durante sua preparação, notou uma insatisfação sobre assunto. No *Instrumentum Laboris* se afirma que “o termo ‘vida consagrada’, mesmo se presente no Vaticano II [PC 1], é por muitos considerado bastante recente; por outros é tido como inadequado e, por vezes, até discriminatório, como se os demais cristãos não fossem radicalmente ‘consagrados’ com o Batismo. Os termos ‘consagração’ e ‘vida consagrada’ são aqui usados no seu exato sentido teológico, como vida consagrada pelos conselhos evangélicos e reconhecida como tal pela Igreja [CDC, cân. 573]” (6). Por isso, nos parece necessário, novamente, salientar que a noção de consagração ou consagrado, não é exclusivo da vida religiosa, mas que esses homens e mulheres vivem, sobretudo por meio dos votos religiosos, essa experiência de modo particular.

aparência histórica e visível da transcendente e escatológica graça de Cristo²¹².

O objetivo da consagração religiosa não é mais do que “colher frutos mais abundantes da graça batismal” (LG 44). Isso se concretizará por meio da profissão dos conselhos evangélicos (cf. LG 44). Assim, “neste povo de consagrados nasce e se insere a vida consagrada e, dentro dela, a vida religiosa laica com uma nova e especial consagração que desenvolve e aprofunda a consagração batismal” (VC 30; Cong. IMI 06).

Nesse sentido, esclarece Sauvage,

essa consagração religiosa prolonga e extrai todas as riquezas da consagração batismal pela qual o homem foi misericordiosamente arrancado às potências tenebrosas, transferido ao Reino de Deus, incorporado a Cristo e, desta maneira, habilitado para participar no culto espiritual que o Filho rende sem cessar a seu Pai. Isso quer dizer que a consagração religiosa, o holocausto que um homem faz de si mesmo a Deus não tem sentido e eficácia a não ser quando se integra ao único sacrifício de Jesus, único e verdadeiro consagrado ao Pai²¹³.

Santo Tomás define os religiosos como aqueles “que se consagram totalmente ao serviço de Deus e que, por assim dizer, se oferecem em holocausto a Ele” (STh II-II, q. 186, a. 1). Ou seja, pela consagração, o religioso se oferece totalmente, tanto a si quanto os seus bens, ao culto divino (cf. STh II-II, q. 186, a. 1, ad 1.). Essa oferta de si mesmo se dá concretamente por meio dos três votos religiosos: pobreza, continência e obediência²¹⁴. Trata-se, portanto de uma vida toda oferecida a Deus, como culto espiritual.

Segundo a Comissão dos Superiores Gerais dos Institutos Religiosos Laicais, embora essa consagração não acrescente nada à consagração batismal, implica elementos e condicionamentos específicos na forma de vivê-la. Nesse sentido, “o religioso leigo deve agir de tal modo que a oração seja uma atitude normal em sua vida, a fim de que a oração e vida se enriqueçam mutuamente”²¹⁵. Aqui, portanto, temos uma expressão plena da consagração e do sacerdócio batismais²¹⁶.

²¹² RAHNER, Karl. Sobre el apostolado seglar. In: RAHNER, Karl. *Escritos de Teologia*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1963. P. 337-377 [aqui: p. 341].

²¹³ SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 337.

²¹⁴ Conforme Tomás de Aquino, “o exercício da perfeição requer que alguém renuncie ao que poderia impedir-lhe o afeto de tender totalmente para Deus, no que consiste a perfeição da caridade. Ora, esses impedimentos são três. Primeiro, a cobiça dos bens exteriores, que é eliminada pelo voto de pobreza. Segundo, a concupiscência dos prazeres sensíveis, entre os quais predominam os prazeres venéreos, que são excluídos pelo voto de continência. Terceiro, a desordem da vontade humana, que é excluída pelo voto de obediência” (STh II-II, q. 186, a. 7.).

²¹⁵ *Irmão nos Institutos*, p. 34. Acreditamos que os convites a meditar dia e noite na Lei do Senhor bem como os métodos da oração aspirativa e prática da presença de Deus, tão presentes na

Assim, o religioso, e, particularmente o irmão, pode ser identificado como “um profissional do ‘culto’, desse culto espiritual que consiste em oferecer-se ao Pai como sacrifício de agradável odor, em Cristo, pelo movimento do Espírito Santo” (*Cong.IMI*, 10). Isso se revela na vida concreta do trabalho. Esse, por sua vez, deve ser compreendido como um sacrifício de obediência oferecido a Deus.

A consagração expressa no serviço indica que quando o irmão realiza determinado trabalho, nele não está contido apenas o sacrifício de si mesmo, mas de uma parcela do mundo que faz voltar assim a Deus. Trata-se, portanto, de um trabalho cujo valor supera os horizontes terrestres²¹⁷. Vislumbra-se, com isso, na vida do irmão, a unidade entre o sagrado e o profano, evidenciada, sobretudo, na encarnação do Filho de Deus (cf. *Cong.IMI*, 10).

Comprendemos, assim, que o irmão é simplesmente religioso. Deveríamos, de fato, enfocar naquilo que é fundamental na teologia da VRC. Na vocação do irmão, muito mais que buscar elementos novos, devemos buscar aqueles elementos que devem ser sublinhados, sobretudo, “no seu viver ao lado dos irmãos presbíteros, com os quais condivide a mesma vocação cristã e religiosa”²¹⁸.

Contudo, também se faz urgente “ver quais são os traços que mais caracterizam o religioso-presbítero, para não dar a impressão, mais uma vez, que é o irmão religioso a se separar do religioso presbítero”²¹⁹. Ademais, para colher por inteiro a identidade do irmão, é preciso ir além dos irmãos e dos presbíteros e reconhecer toda a gama de diversidade de modos de pertença que o Instituto carrega. Nesse sentido, cabe reconhecer que algumas tarefas antes confiadas aos irmãos, agora são desempenhadas pelos fiéis leigos. Nesse sentido,

espiritualidade carmelitana, possam oferecer uma chave de compreensão para uma especificidade do frei (irmão) carmelita. Ele, portanto, é convidado a vivenciar o mundo secular sob o prisma da contemplação. Curiosamente, dois grandes expoentes no que diz respeito a essas temáticas foram irmãos: o Venerável João de São Sansão, francês, que trata do modo de oração aspirativa, e Lourenço da Ressurreição, com seu tratado sobre a prática da presença de Deus. Cf. HEALY, Kilian. *Methods of prayer*. Roma; Carmelitanae, 2005. P. 60-70; 73-74; LOURENÇO DA RESSURREIÇÃO. *A prática da presença de Deus*. Rio de Janeiro: Lotus do Saber, 2000.

²¹⁶ Cf. *Irmão nos Institutos*, p. 31-35.

²¹⁷ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 336-341. Como lassalista, Sauvage cita como exemplo paradigmático o ministério de educador: “nossa consagração religiosa valoriza e ainda fomenta nosso esforço humano: esforço pessoal em diversos setores da cultura e da ciência; esforço que culmina com a entrega de nossos alunos ao serviço de desenvolvimento desse mundo. [...] Portanto, é no próprio movimento de nossa consagração pessoal a Deus que buscaremos despertar nossos alunos para o sentido de sua vocação de consagrados e consagradores” (*Ibid*, p. 341.).

²¹⁸ CIARDI, A vocação do Irmão, p. 142.

²¹⁹ *Ibid*, 142.

o impulso trazido pelo CV2 baseado na eclesiologia de comunhão não pode admitir uma autêntica teologia da VRC sem o confronto com o laicato²²⁰.

A vivência da VRC, porém, não pode ser entendida fora de um contexto eclesial. Tendo por pressuposto, assim, sua singularidade, buscaremos, agora, apresentar uma proposta de eclesiologia que seja coerente e atenta àquilo que promulgou o CV2.

1.3 Consagrados na comunidade eclesial

Antes do CV2, a VRC entendia a si mesma em termos de uma eclesiologia bastante verticalizada. Havia três estados de vida: clerical, religioso e laical. Essa clássica distinção piramidal-clericalista dos estados de vida apresentava o estado sacerdotal reconhecido como superior por ser o “dispensador da graça”, o estado da VRC como o estado de busca da perfeição e o estado laical como inferior ao do religioso. O CV2 não alterou a compreensão católica das três categorias²²¹. Todavia, a compressão do lugar da VRC foi alterada de modo significativo. Ela não está situada no esquema hierárquico da Igreja, dividida em leigos e clérigos, como no meio deles (cf. LG 43), mas no horizonte de uma participação da vocação universal à santidade²²².

Assim, surgem reações dos irmãos diante desse seu “sem lugar” em dois sentidos. De um lado, aqueles que buscam enfatizar sua consagração a partir da noção de estado de perfeição, salientando a importância de certos traços externos comuns a esse estado de vida²²³. Aqui reside o perigo de se cair numa VRC desvinculada do essencial, isto é, do seguimento de Jesus Cristo. Preocupam-se mais com elementos secundários e externos.

De outro lado, aqueles que se veem como leigos com votos religiosos e que enfatizam mais o modo externo de se portar semelhante ao dos fiéis leigos. Por vezes, a busca por classificar a figura do irmão acabou por defini-lo primariamente como leigo. Todavia, isso levanta algumas questões. Uma adequada teologia da vocação do irmão deve partir de uma

²²⁰ Cf. *Ibid*, p. 142-143.

²²¹ LG 31 evidencia essa concepção: “pelo nome de leigos aqui são compreendidos todos os cristãos, exceto os membros de ordem sacra e do estado religioso aprovado pela Igreja”.

²²² Cf. LESCHER, A prologue to Brotherhood, p. 18-19; MURAD, Afonso. Vida Religiosa e laicato: identidade e relações. *Convergência*, Brasília, v. 46, n. 438, p. 43-55, jan./fev. 2011 [aqui: p. 47-48].

²²³ Cf. LESCHER, A prologue to Brotherhood, p. 20.

teologia da VRC, e não das classificações de clerical ou laical²²⁴, e deve redescobrir a riqueza antiga de afastar-se do mundo, em vista de ser capaz de manter uma distância suficiente que lhe permita ser crítico a ele²²⁵.

Por isso, faz-se urgente aprofundarmos em uma teologia do irmão, identificando, assim, seu lugar e missão na Igreja. Há pouco mais de duas décadas, Clodovis Boff buscou apresentar uma saída possível ao discutir o tema da dimensão da laicidade da VRC, articulando-o com o contexto de renovação da VRC vigente.

Antes de ver a Igreja em sua diversidade de dons, é preciso entendê-la em sua unidade. A Igreja “é fundamentalmente *koinonia* (comunhão). Ela é o *Laós tou Theou*, o Povo dos Filhos de Deus, dos irmãos de Cristo, dos livres no Espírito. Aqui estamos na dimensão da ‘ontologia da graça’, do ser-cristão”. O membro desse *Laós* é um *laikós*²²⁶s. Trata-se, portanto de uma laicidade originária, constituída pelo batismo. Por isso, “é preciso reconduzir os ministérios e as vocações eclesiais a esta unidade fundamental, fonte de toda a diversidade e comunhão”²²⁷.

Esta unidade fundamental está contida no batismo-crisma. Uma divisão hierárquica entre fiéis leigos e fiéis ordenados é posterior. Santo Agostinho expressará essa afirmação de modo salutar: “Quando me aterroriza o que sou para vós, consola-me o que sou convosco. Pois para vós, sou bispo, convosco sou cristão. Aquele é título de uma função recebida, este é título de graça; aquele é de perigo; este de salvação”²²⁸.

Conforme Taborda, “primeira e basicamente, todos os membros da Igreja são iguais: filhos e filhas de Deus, enxertados no mistério pascal de Cristo, vivificados pelo Espírito através do batismo-crisma”²²⁹. Toda e qualquer diversidade de carismas e ministérios são

²²⁴ Nas palavra de Lescher, “irmãos que se compreendem como leigos tem aplicado erroneamente a distinção canônica leigo/clérigo” (*ibid*, p. 21.).

²²⁵ Cf. *Ibid*, p. 20-22.

²²⁶ “A palavra ‘leigo’, do latim *laicus*, vem do termo grego *laikós*, que, por sua vez, vem do termo grego *laós*, isto é, ‘povo’. O termo *laikós*, portanto, se predica daquele que é membro de um *laós*, membro de um povo. Nas ciências sagradas, por conseguinte, o termo *laikós*=leigo, se predica daquele que é *Laós tou Theou*, membro do Povo de Deus, isto é, da Igreja, o Novo Povo de Deus, predito pelos profetas (cf. 31,31-34) e do qual o antigo Israel foi uma figura” (PANINI, Fábio. Religiosos e leigos; Bispos e presbíteros; O problema da identidade. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 100, p. 88-101, mar. 1977 [aqui: p. 95].

²²⁷ BOFF, A dimensão da laicidade, p. 549-550.

²²⁸ AGOSTINHO. *Sermão XLVI*, 2. In: *Obras de San Agustín*. Sermones (1). Madrid: BAC, 1981. (Biblioteca de Autores Cristianos, 7). P. 614-616. Cf. TABORDA, *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 145.

²²⁹ TABORDA, *Nas fontes*, p. 232-233.

radicadas em tal igualdade. Nessa comunidade de iguais, buscar-se-á viver em vista da única missão da Igreja que é testemunhar Cristo ao mundo²³⁰.

Clodovis Boff não rechaça a classificação das três categorias básicas de cristãos: pastores, religiosos e leigos. Contudo, postula que essa definição não é suficiente para a variedade de carismas suscitados na Igreja²³¹. Por isso, faz-se necessário partir para um esquema mais complexo, que abarque melhor a riqueza dos múltiplos carismas da Igreja. Por isso, divide a Igreja, considerando sua variedade de dons e carismas, em dois eixos: um vertical, que privilegia a estrutura ministerial, e um horizontal, que privilegia a estrutura de vida e santidade. Esses duas linhas oferecem dois níveis básicos de laicidade: a laicidade eclesial e a laicidade secular.

A laicidade eclesial “define-se a partir da estrutura ministerial da Igreja. É o sentido corrente e mesmo técnico de ‘leigo’. ‘Leigo’ aqui se contradistingue do ‘pastor’, como o governado do governante (sem prejuízo do papel ativo e até decisório/decisivo do governado)”. Refere-se, antes, ao plano do fazer, dos serviços e ofícios eclesiais²³².

A laicidade secular, por sua vez, se estabelece no plano do ser cristão, isto, é dos gêneros de vida ou estilos existenciais de fé. Aqui, reside uma distinção, por definição, entre “leigo” e “religioso”. Nesse sentido, “a rigor, para esse gênero de vida do leigo no mundo, dever-se-ia falar de ‘secularidade’ ou de ‘vida secular’ e usar para o leigo o termo ‘secular’ no sentido plenamente teológico do termo: o que vive com o espírito evangélico as realidades seculares”²³³.

Esse esquema permite o cruzamento dos dois eixos. Cada uma das categorias, então, se desdobra em duas, respectivamente segundo os eixos referidos. Compõem-se, assim, estas

²³⁰ Cf. *Ibid*, p. 232-233; TABORDA, *A Igreja*, p. 145-146.

²³¹ Para Clodovis Boff, “cada uma dessas categorias se decompõe numa variedade muito grande: o padre pode ser diocesano ou religioso; o religioso pode ser padre ou leigo (e este por sua vez se subdivide em irmão, simples frei, Irmã, com toda a gama de carismas congregacionais); e o Leigo pode ser um simples secular ou então um leigo consagrado (com votos), incluindo o variadíssimo leque dos ‘ministérios leigos’”. Nesse sentido, por exemplo, compreende-se que “pode haver religiosos que não são nem pastores e nem leigos. Há, sim, e são os religiosos [irmãos e irmãs] que não são leigos no sentido secular (mas são leigos apenas no sentido eclesial)” (cf. BOFF, *A dimensão da laicidade*, p. 559.).

²³² Cf. *Ibid*, p. 558.

²³³ *Ibid*, p. 558.

sortes de grupos: religiosos leigos, religiosos clérigos, clérigos seculares, clérigos religiosos, leigos seculares e leigos religiosos²³⁴.

Aqui, “a primeira palavra, o substantivo, indica a escolha básica do eixo (‘poder-ministério’ ou ‘vida e santidade’) e dá a identidade de fundo de um ‘carisma’, no sentido amplo de Paulo. O adjetivo, por sua vez, designa o eixo que vem se agregar como uma dimensão segunda”²³⁵. Nessa perspectiva é que a nomenclatura “irmão leigo”, ou “religioso leigo”, poderia ser justificada. Ela será apropriada quando quisermos fazer referência à estrutura hierárquica da Igreja. Haverá uma incidência maior dessa situação, obviamente, em contextos onde as comunidades forem mistas ou clericais, ou seja, onde os irmãos partilham a vida com religiosos presbíteros. Importa considerar que anterior à dimensão hierárquica está a condição comum que os iguala, isto é, o ser religioso e a dimensão batismal.

A vida (e santidade) é o mais importante na Igreja. Por isso, antes de tratar do eixo dos ministérios de poder ou direção, cabe situarmos a dimensão do ser cristão, isto é, o eixo da vida e santidade. Esses gêneros de vida, também compreendidos como estados ou condições de vida, referem-se aos diferentes carismas vindos de Deus. Essas diferentes vocações, cuja origem está no batismo, são todas variações de uma mesma vocação que é a vida da fé ou o seguimento de Cristo, a *sequela Christi*²³⁶.

Distinguem-se, por sua vez, tais modos em dois grandes grupos: dos religiosos e dos seculares. Pode-se dizer que um desses modos de vida tem relação mais imediata com aquilo que são as coisas do Senhor (cf. 1Cor 7,32), que são os religiosos, enquanto o outro, com as coisas mais do mundo (cf. 1Cor 7,33), que são os seculares²³⁷. Importante salientar, aqui, que a distinção entre sagrado e profano designa apenas o campo de vivência da fé enquanto mediação existencial concreta. Até mesmo, porque profano para ele não quer dizer mundano

²³⁴ Cf. *Ibid*, p. 560-561. Importante recordar que essa lista se refere aos grupos, não aos indivíduos isolados, pois, mesmo dentro dos grupos, pode haver membros que compartilham de uma identidade contrária à identidade predominante do grupo, como por exemplo, um irmão numa congregação originariamente clerical, ou o contrário, ou, ainda, um presbítero numa Ordem Terceira, etc. Caso exemplar para tratar dessas variações é a tentativa de estabelecer a compreensão dos institutos mistos para atender, sobretudo, aquelas ordens mendicantes que, embora tenham nascido laicais, tornaram-se majoritariamente clericais (Cf. VC 61). Por isso, a importância, também, de que não compreendamos essas dimensões em estruturas enrijecidas.

²³⁵ *Ibid*, p. 561.

²³⁶ *Ibid*, p. 562.

²³⁷ C. Boff afirma “que entre os carismas vige uma relação de comunhão orgânica, de ‘pericorese’: eles se entrelaçam uns com os outros. São distinções relacionais e complementares e não de divisões opositivas [...]. Percebemos assim como pode haver profunda unidade e ao mesmo tempo rica diversidade” (*Ibid*, p. 564.).

ou impuro, mas simplesmente temporal e secular, “com toda a sua dignidade criacional, a abertura à graça, sua potência de santidade” Aqui, “trata-se sempre de acentos ou preferências, não exclusividades”²³⁸.

Em vista de oferecer, por sua vez, as características próprias da VRC, utilizar-se-á uma noção oriunda da antropologia: a liminalidade. Como grupo liminal, este gênero de vida aparece como minoritário, uma vez que sua radicalidade demanda certo afastamento social, e também estranho, enquanto proposta de um caminho alternativo, cuja estranheza não é somente face ao mundo, mas também na própria Igreja. Por isso, “ela deve estar com um pé no sistema, para poder dizer-lhe algo, e um pé fora, para poder anunciar o que o transcende e lhe dá ao mesmo tempo sentido supremo”²³⁹.

A tão grande e rica variedade de carismas demanda uma instância de organização. Aqui se enquadra o outro eixo que forma a Igreja, poder-ministério. A questão do governo da Igreja gera, então, dois polos: da hierarquia e do laicato. Analogamente, corresponde à noção de governo e governados. Segundo Boff, esse governo “é um serviço de comunhão entre os carismas. É um carisma-para-os-carismas. É por excelência um carisma de serviço. Se todos os carismas servem, esse serve os servidores. *Servus servorum*. O pastor é como o maestro de uma orquestra”²⁴⁰.

Aqui, compete mencionar que essa questão de haver uma hierarquia, cuja função é conservar a unidade, não se coloca como algo negativo. Boff critica certo modelo idealizado de uma igreja igualitarista²⁴¹. Para ele, o problema é outro. Em suas palavras,

²³⁸ *Ibid*, p. 562-563.

²³⁹ *Ibid*, p. 564-565. Conforme Victor Turner, “os atributos de liminalidade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais” (cf. TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2ed. Petropolis: Vozes, 2013. P. 98.). Por isso, essa certa reivindicação de laicidade não poderá ser confundida com uma secularidade em sentido pleno, mas de uma laicidade consagrada. A inserção no mundo, que geralmente faz parte da vida do irmão, não implica em sua secularização. Isso poderia fazê-lo cair facilmente numa “mundanização” (cf. BOFF, A dimensão da laicidade, p. 564-565.).

²⁴⁰ cf. *Ibid*, p. 574. Francisco Taborda compartilha essa mesma bela imagem sobre os ministros ordenados, identificando nessa metáfora sua missão principal que é a de serem ministros da unidade (cf. TABORDA, A Igreja, p. 151.).

²⁴¹ Para nossa compreensão, a hierarquia não deve ser vista como problema. Contudo, a afirmação do autor pode levar a uma aceitação passiva de modelos de opressão no governo eclesial. Defenderemos, todavia, à frente, que o serviço da autoridade seja realizado a partir de um paradigma horizontal de

A Igreja é, sim, toda ela ministerial, mas não é toda hierárquica. É toda sacerdotal, mas não toda presbiteral. Assim também, nem todos são governo numa sociedade bem constituída. Nem por isso deixam de ser cidadãos, ativos e participantes. Para se entender isso, não se precisa de muita teologia, basta o bom senso. A questão na Igreja não é que haja uma hierarquia (e por correlato, o laicato), mas que essa hierarquia seja autoritária e centralizada. Em correlação, a questão não é que exista um laicato, mas que esse laicato seja passivo, dominado e despojado de todo poder. [...] a questão não é o laicato em si, mas que laicato: adulto ou infantil, participante ou ativo, gozando de poder meramente consultivo ou também decisório”,²⁴².

Essa compreensão de ministros ordenados que temos visto, por sua vez, parte, sobretudo, da visão conciliar de que o ministro da unidade por excelência é o bispo. Daí decorre que tanto os presbíteros quanto os diáconos estão referidos diretamente à figura do bispo. Sua vida e missão estão condicionadas àquele que tem a plenitude do sacramento da Ordem (cf. *LG* 21). Isso se torna uma questão complexa, quando tratamos de religiosos ordenados. Eles carregam um caráter de certa independência em relação aos bispos²⁴³, isto é, sua ordenação pode ser chamada de absoluta. Taborda chega a chamar a situação de tais religiosos de anômala²⁴⁴. Certamente, essa posição de dupla identidade merece continuar sendo aprofundada, sobretudo, quando se constata um desprezo do dado religioso que tais consagrados carregam²⁴⁵.

liderança. Pensamos, também, que esse trecho poderia levar alguém a pensar que aceitamos o fato de que apenas presbíteros possam vir a ser superiores em comunidades religiosas. Aqui, não se trata disso. Os direitos e deveres no interior dos institutos, inclusive de jurisdição, e, enquanto modo de atuação, a partir também de relações horizontais, segundo o mandato do próprio Cristo, deveria ser baseado em suas normas próprias e não condicionado às estruturas da Igreja.

²⁴² BOFF, A dimensão da laicidade, p. 577-578.

²⁴³ Compreenda-se aqui que não se trata de que não haja certa comunhão, num sentido genérico, mas de que a organização própria de cada Instituto é que responde, em última instância, pelos seus religiosos ordenados.

²⁴⁴ Taborda apresenta o princípio da economia ou da misericórdia em vista de justificar tal situação que se configurou ao longo da história da Igreja (cf. TABORDA, Francisco. Religiosos Ordenados: tentativa de solução a partir do “princípio da economia”. *Revista CLAR*, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 38-46, oct./dic. 2008; *ID*, *A Igreja*, p. 209-220.).

²⁴⁵ Na verdade, o próprio objeto de nossa pesquisa pode apresentar uma contradição, pois caberia aos religiosos presbíteros oferecer uma explicação e justificação de sua identidade e missão, e não aos irmãos, uma vez que a origem da VRC é laical. Por isso, Bruce Lescher acredita que o que deveria voltar à tona é “a relação entre ordenação e profissão religiosa dentro de uma comunidade religiosa” (LESCHER, A prologue to Brotherhood, p. 22.).

Para Boff, porém, o âmago da questão é outro. Segundo ele “o grave não está em ser ‘clérigo’, mas em ser ‘clericalista’”²⁴⁶. O clericalismo pode atingir não só os presbíteros, mas toda a comunidade de fiéis, inclusive os irmãos. Nesse sentido, “a identidade religiosa não é ameaçada pelo sacramento da Ordem como tal, mas pelo clericalismo que o ministério presbiteral pode revestir”²⁴⁷.

O grande problema que a clericalização oferece à compreensão da VRC está no fato de ter colocado em questão essa liminalidade própria dela. Para Boff, “a VR religiosa é o ‘limiar’ do Reino escatológico. Essa ‘liminalidade’ não é só social mas também eclesial. Ora se a VRC entra na estrutura ministerial sai necessariamente da periferia para o centro da Igreja”. Assim, quando a maioria de seus religiosos são ordenados, “acontece que seu específico testemunho da gratuidade e ‘liminalidade’ perde visibilidade, isto é, desaparece”²⁴⁸. Aqui, portanto, os irmãos conservam um bem precioso que é seu espaço junto à liminalidade da Igreja.

O esquema apresentado por Boff carrega pontos positivos. O primeiro é que situa a laicidade como uma característica comum à Igreja como um todo, e não exclusiva dos fiéis leigos. Segundo é que a VRC se insere no conjunto da vocação à santidade da Igreja. Terceiro, demonstra o quão distinta dos demais estados de vida se torna a vocação do irmão, quando compreendida com clareza a partir do conceito de liminalidade.

Entretanto, é preciso estar atento para não cair nos limites que tal reflexão também pode levar consigo. O primeiro é o perigo de cair numa mera hierarquiologia, preocupando-se mais com questões relativas ao governo do que à vida de santidade como tal. Segundo, pode acabar por endossar, mesmo sem pretender, uma divisão insustentável que enfatiza demasiadamente a separação entre sagrado e profano.

Portanto, vemos o quanto a dimensão da consagração para o irmão é intrínseca a sua vida. Nela está a raiz da vocação de todo batizado e, por conseguinte, do religioso. Essa consagração pessoal feita na Igreja se concretiza no contexto comunitário. Por isso, nosso próximo tema é fraternidade.

²⁴⁶ BOFF, A dimensão da laicidade, p. 579.

²⁴⁷ *Ibid*, p. 579.

²⁴⁸ *Ibid*, p. 582-583.

2. HOMENS FRATERNOS

O substantivo feminino “fraternidade” tem origem no substantivo masculino “irmão”, que, no latim, corresponde a *frater*. Esse, expressa, fundamentalmente, a relação de parentesco entre os filhos dos mesmos pais²⁴⁹. Procedente de uma raiz comum a todas as línguas semíticas, *’āḥ* (אָח) corresponde ao termo usualmente traduzido por irmão em português²⁵⁰. Em grego, o termo corrente é *adelphos* (ἀδελφός). Ele é formado da prefixo copulativo *a* e de *delphus*, o ‘útero’, que oferece o significado de “alguém nascido do mesmo útero”²⁵¹.

Apesar desse vínculo de consanguinidade ser o significado mais básico, é bastante antigo o emprego dessa terminologia num sentido metafórico. Platão, por exemplo, chama seus compatriotas de irmãos²⁵². Xenofonte utiliza o termo para se dirigir aos amigos²⁵³. Em ambos os casos, a fraternidade estabelecida, implica a exclusão de outros para considerar a esses como irmãos. Assim, estabelece-se certa tensão que gera dois âmbitos distintos para a vida ética. Um *ethos* fundado nas relações internas, entre os irmãos; um *ethos* para as relações externas²⁵⁴.

Muito mais recente, no século XVIII, na Europa, a Revolução Francesa, a partir da concepção filosófica da Ilustração, concentrou grande atenção sobre o tema da fraternidade universal. Liberdade, igualdade e fraternidade tornam-se o lema dessa revolução. A fraternidade e a igualdade para todos os homens, por sua vez, são compreendidas como parte de um programa político e revolucionário. Há uma igualdade natural entre os homens. As

²⁴⁹ Basicamente, corresponde à “relação de parentesco entre filhos dos mesmos pais” (BUENO, Francisco. Irmão. *GRANDE DICIONÁRIO etimológico-prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1964. v. IV. P. 1989). *Frater géminus* corresponde à gêmeo e *frater germanus* à irmão uterino. Para irmãos ou irmão e irmã, *fratres*. Também se aplica a “primo-irmão; cunhado; qualquer parente chegado; amigo; aliado do povo romano; concidadão” (cf. *Frater*, tris. VALLE, Gabriel. *Dicionário Latim-Português*. São Paulo; Thomson, 2004. P. 305).

²⁵⁰ אָח. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo; Vida Nova, 1998. P. 49.

²⁵¹ WILKINS, Michael. Brother, brotherhood. In: FREEDMAN, David (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 1. P. 782-783 [aqui: p. 782].

²⁵² “Nós e os nossos, todos irmãos nascidos de uma mesma mãe, não nos consideramos nem escravos nem senhores uns dos outros, mas a igualdade de origem, estabelecida pela natureza, obriga-nos a buscar igualdade de direitos políticos” (Diálogos: Menéxeno, 239a. PLATÃO. *Diálogos*. Bauru: EDIPRO, 2010. v. VI. P. 253).

²⁵³ “Ao verem-se, saudaram-se uns aos outros com grande alegria e se abraçaram como irmãos” (JENOFONTE. *Anábasis*. Livro VI, capítulo II. In: JENOFONTE. *Historia Griega*. Barcelona: Obras Maestras, 1956. v. 1. p. 196).

²⁵⁴ Cf. RATZINGER, Joseph. *La fraternidad Cristiana*. Madrid: Taurus, 1962. P. 15-16.

diferenças entre eles se devem unicamente pelas determinações positivas, ou seja, não passam de condições oriundas de uma arbitrariedade histórica. O objetivo da Revolução Francesa será, então, restabelecer esta fraternidade originária, livre das amarras da história, e garantir o respeito a ela²⁵⁵.

Teologicamente, o tema da fraternidade humana está contido desde a primeira afirmação da antropologia cristã: o homem como criatura. É esta particular dignidade do homem que funda a unidade de todo o gênero humano. Vai muito além das tantas diferenças experimentáveis e insuperáveis, como se constata entre povos judeus e povos não eleitos, entre opressores e oprimidos, entre povos que vivem no Neolítico e que são contemporâneos de outros que vivem no séc. XXI etc²⁵⁶.

Mesmo que o ser humano possa buscar e necessitar essa unidade do gênero humano, ela não é experimentalmente comprovável. Por isso, para González-Faus, a fraternidade “fica estabelecida não como uma evidência clara e distinta, mas como uma possibilidade integrante e aberta, talvez como a melhor possibilidade oferecida ao homem”²⁵⁷.

Para o cristão, cuja fonte da experiência está em Jesus-Irmão, a fraternidade ocupará um lugar especial enquanto tesouro comum. Segundo GS, “Deus, que tem um cuidado paternal para todos, quis que todos os homens formassem uma só família e se tratassem mutuamente com espírito fraterno” (GS 24). A fraternidade “é a pérola que os religiosos irmãos cultivam com um cuidado especial. Dessa forma, são, para a comunidade eclesial, memória profética de sua origem e estímulo para retornar a ele” (Cong. IMI 11).

Vejamos como isso ocorre no desenvolvimento do tema da fraternidade desde a tradição veterotestamentária até o tempo hodierno na Igreja. Em seguida, qual o modelo de relacionamento que emerge dessa perspectiva.

2.1 Fraternidade na perspectiva bíblica

No Primeiro Testamento, como em diversas outras experiências humanas, o termo irmão tem outros sentidos mais abrangentes, além de designar homens nascidos do mesmo

²⁵⁵ Cf. *Ibid*, p. 28-29.

²⁵⁶ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I.. *Proyecto de Hermano: visión creyente del hombre*. 2ed. Santander; SalTerrae, 1987. P. 77-78.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 78.

seio (cf. Gn 4,2.). Seu significado vai da relação de consanguinidade até a aliança com povos distintos²⁵⁸. Essas diferentes situações estão expressas nas 630 ocorrências do termo 'āḥ no AT²⁵⁹. Queremos priorizar a reflexão sob três aspectos: o anseio pela fraternidade universal, fraternidade em Israel e a reconciliação dos irmãos inimigos.

Deus, ao criar o ser humano, a partir de um mesmo princípio (cf. At 17,26; Gn 1-2), deposita em seu coração a aspiração pela fraternidade. Todavia, de Adão e Eva, nascerão Abel e Caim. Abel é quem confere a Caim a consciência de irmão²⁶⁰. No último, porém, aparece o rosto de uma humanidade marcada pelo pecado com um semblante de ódio. Como consequência, ele matará, por inveja, seu irmão Abel e não irá querer saber mais dele (cf. Gn 4,9). A tradição patriarcal, por sua vez, se esforçará em mostrar exemplos de fraternidade: Abraão e Ló evitam discórdias (Gn 13,8); Jacó se reconcilia com Esaú (Gn 33,4); José perdoa a seus irmãos (Gn 45,1-8)²⁶¹.

Estabelecendo uma conexão entre os textos Gn 4,9, quando Deus pergunta a Caim sobre seu irmão, e 37,15, quando o pai manda José ver como estão seus irmãos no campo, podemos observar posicionamentos distintos. Quando um estranho se depara com José no campo e lhe pergunta a quem procura, ele responde que procura a seus irmãos (37,16). Nesse versículo está o eco da pergunta que Deus fizera a Caim. Aqui, por sua vez, “o desfecho da história mostra que José encontra os irmãos e a modalidade do encontro se dá pelo perdão, pela reconciliação. É assim que ele restaura a fraternidade e a família, é assim que ele responde à pergunta de Deus feita a Caim. Eis a vingança de José”²⁶².

A tensão existente entre a vivência ou não da fraternidade, constatada já no relato mítico da gênese do mundo, com Caim e Abel, ou na experiência da sabedoria judaica, com

²⁵⁸ Na tradição bíblica, em hebraico, “irmão” se aplica, “por extensão aos membros duma mesma família (Gn 13,8; Lv 10,4; cf. Mc 6,3), duma mesma tribo (2Sm 19,13), dum mesmo povo (Dt 25,3, Jz 1,3), por oposição aos estrangeiros (Dt 1,16; 15,2s); designa enfim os povos descendentes dum mesmo ancestral, como Edom e Israel (Dt 2,4; Am, 1,11)”. Todavia, há, também, uma fraternidade cujo vínculo é de ordem espiritual: “fraternidade pela fé (At 2,29), pela simpatia (2Sm 1,26), por função semelhante (2Cr 31, 15; 2Rs 9,2), por aliança contraída (Am 1,9; 1Rs 20,32; 1Mc 12,10)” (NÉGRIER, Armand; LEÓN-DUFOUR, Xavier. Irmão. In: LEÓN-DUFOUR, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 455-458 [aqui: p. 455].).

²⁵⁹ Cf. פא. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, *Dicionário Internacional*, p. 49.

²⁶⁰ ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *¿Donde está tu hermano?: textos de fraternidade en el libro del Génesis*. 2ed. Verbo Divino; Valencia, 1990. P. 26.

²⁶¹ Cf. *Ibid*, p. 456.

²⁶² TORQUATO, Rivaldave. Desceu com ela à cisterna: uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Convergência*, Brasília, v. 49, n. 475, p. 593-607, out. 2014 [aqui: p. 599-600]; Cf. WÉNIN, André. *José ou a invenção da fraternidade: leitura narrativa e antropológica de Gênesis 37-50*. São Paulo: Loyola, 2011. P. 48-52; BONARA, Antônio. *A fraternidade que salva: Gênesis 37-50*. São Paulo; Paulinas, 1987. P. 58-64.

José e seus irmãos, situa, no chão comum da existência humana, a fraternidade como uma meta a ser perseguida, como desafio. Mesmo quando são irmãos de sangue, a fraternidade não é algo dado de antemão. Certamente, tais textos serviam para os israelitas como fonte de busca para viver tal fraternidade, mas também como baliza para não incorrerem no perigo de uma visão demasiado romantizada do ideal de irmãos.

A compreensão de fraternidade de Israel, por sua vez, antes de chegar ao seu ápice que é Cristo, será, paulatinamente, ampliada e aperfeiçoada. Não se compreendia, de início, uma fraternidade entre todos os homens, mas uma fraternidade apenas entre os filhos de Abraão, por meio da aliança²⁶³. Esse significado inclui, por sua vez, de modo geral, todos os filhos de Israel²⁶⁴.

No livro do Deuteronômio há a maior ocorrência da palavra “irmão”. Das 51 vezes, 31 designa o membro do povo de Deus. O povo da aliança forma uma grande família. Nela, “todos são irmãos, ainda que tenham diferentes funções, como o rei (cf. 17,15), o sacerdote (cf. 18,2), o profeta (cf. 18,18) e o pobre (cf. 15,7)”. Tal fraternidade preocupar-se-á, sobretudo, com aqueles que não tem poder nem *status*. Por isso, Dt 15 enfatizará a figura do irmão pobre²⁶⁵.

Dado o risco daqueles que têm o poder de querer se colocar como maior em relação aos demais, o Deuteronômio alerta: “deverás escolher sobre ti um rei que tenha sido escolhido por YHWH teu Deus; é um dos teus irmãos que estabelecerás sobre ti [...]; ele não se levantará orgulhosamente sobre seus irmãos” (Dt 17, 15.20). Por conta do lugar central que a fraternidade ocupa no Deuteronômio, nem mesmo a função de rei é capaz de se sobrepor sobre a igualdade radical da qual todos participam, isto é, a fraternidade da aliança²⁶⁶.

Vislumbra-se aqui um avanço e um limite. Quando se ampliou a fraternidade biológica para uma fraternidade de todo o povo, preparou-se o caminho para a fraternidade universal de

²⁶³ Cf. NÉGRIER; LEÓN-DUFOUR, *Irmão*, p. 456. A distinção entre “irmão”, com todo seu leque de significados, e “próximo” é útil para perceber a tensão que há quando se cria a identidade de Israel. Enquanto “irmão” recorda mais algo que nos faz mais parecido, do mesmo seio materno, “próximo” põe em evidência mais a distância (cf. SOTERAS, Josep Maria. *Narrar la fraternidad en nuestro tiempo: la vocación del Hermano, un relato vivo de la fraternidad. Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 07-17, nov./dic. 2011 [aqui: p. 08-09]. Ver também: LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Próximo*. In: LEÓN-DUFOUR, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 846-847 [aqui: p. 846].).

²⁶⁴ Aqui pode se encontrar o pano de fundo para uso de irmão no NT como companheiros na fé. Cf. πρ. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, *Dicionário Internacional*, p. 49.

²⁶⁵ Cf. DÍAZ MATEOS, Manuel. *Ustedes todos son Hermanos: la iglesia en San Mateo*. Lima; CEP, 2005. P. 83-84; *ID.* *Teu irmão pobre (Dt 15,7). Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 137-148, 1993.

²⁶⁶ Cf. ALONSO-SCHÖKEL, *¿Dónde está tu Hermano?*, p. 267.

toda a humanidade em Cristo. Entretanto, essa mesma fraternidade mostrou-se, por vezes, sectária em relação às demais religiões²⁶⁷.

Todavia, pouco a pouco, Israel deu-se conta de que também o próximo, ou seja, aquele que era considerado israelita, era mais que um semelhante: era um irmão. Segundo Maccise,

a este propósito, o capítulo 19 do Levítico apresenta uma doutrina que é de amadurecimento na fé. Ali se fala das relações entre os membros do *qahal* YHWH e são apresentadas normas que a regulam. Entre outras cumpre destacar as dos vv. 13-18. Neles se proíbe fazer dano ao próximo. Defende-se o trabalhador e pede-se compreensão para os que têm limitações. Fala-se do próximo (*rea'*). Nesta linha sublinha-se também a dignidade das pessoas e proíbe-se a calúnia e o ódio. É a propósito deste último sentimento que se transforma o próximo em irmão (*ah*), embora por irmão se entenda somente os filhos de Israel. Pequena abertura aos estranhos verifica-se no v. 34, quando é pedido tratar os estrangeiros como membros de Israel e amá-los como a si mesmo²⁶⁸.

Mesmo assim, sabemos que a lei divina, por si só, não é suficiente para consolidar um mundo fraterno. É preciso, insistir, inclusive, na reconciliação dos irmãos inimigos. Para além dos desacordos individuais, se assiste em Israel uma dissolução dos vínculos entre as tribos (cf. 1 Rs 12,24), e, como consequência, guerras (cf. Is 7,1-9). Nas relações com outros povos-irmãos, como Edom, a quem se deveria amar (cf. Dt 23,8), Israel tropeça e não demonstra grande cuidado por eles (Cf. Am 1,11; Nm 20,14-21).

Por isso, os diversos profetas se voltam a Deus. Ele, somente, é capaz de restaurar a fraternidade humana quando se realizar a salvação escatológica. Então, esta fraternidade se estenderá por todas as nações. Elas, reconciliadas entre si, enfim, recobrarão a paz e a unidade (cf. Is 2,1-4; 66,18ss)²⁶⁹. Essa promessa se cumprirá por meio do Messias, Jesus de Nazaré.

Desde o início da VRC, a comunidade de Jerusalém serviu de modelo de comunidade cristã. Assim, a comunhão de coração e a partilha dos bens, mais que características dessa comunidade (cf. At 4,32-35), tornou-se ideal dos cristãos de todos os tempos. Na comunidade

²⁶⁷ Cf. SATLER, *Todos vós*, p. 28.

²⁶⁸ MACCISE, Camilo. Fraternidade. In: RODRÍGUES; CASAS, *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*, p. 473-483 [aqui: 474].

²⁶⁹ Segundo as diversas profecias anunciadas, Deus, então, “reunirá Judá e Israel num só povo (Os 2,2s. 25), pois Judá e Efraim não se terão inveja (Is 11,13s); le reunirá todo Jacó (Mq 2,12), será o Deus de todos os clãs (Jr 31,1); os ‘dois povos’ andarão de acordo (Jr 3,18) graças ao Rei de justiça (23,5s) e haverá um reino (Ez 37,22)” (NÉGRIER; LEÓN-DUFOUR, *Irmão*, p. 457.).

de Jerusalém, cujos membros “mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações” (At 2,42), assistimos uma junção singular entre fé e vida. Os cristãos, ao acolherem a palavra que os convoca para a fraternidade, criam o espaço propício para alcançar e conservar o dom da *koinonia*. A Eucaristia, por sua vez, é um sinal dessa comunhão fraterna entre irmãos (1Cor 10,17)²⁷⁰.

É visível que no NT o tema da fraternidade ocupa um lugar central. O termo grego *adelphos* aparece 343 vezes e o seu equivalente feminino, *adelphé*, 25 vezes. Sem negar seus laços familiares, Jesus, em Lucas, esclarece que *adelphos*, em sua doutrina, vai além dos vínculos biológicos: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21). Com isso, Jesus mostra que a união enquanto família de Deus tem precedência até mesmo sobre a família de sangue²⁷¹.

O evangelista Mateus expressa a fraternidade como o paradigma que deve orientar a vida da comunidade. Diferentemente dos sinóticos, Mateus utiliza com frequência *adelphos* em sentido metafórico, indicando os membros da comunidade (cf. 5,22.23.24.47; 7,3.4.5; 18, 15.21)²⁷². Uma das evidências de que a seção Mt 5-7 está voltada à vida em comunidade é a alta concentração do termo *adelphos*. Por isso, é correta a compreensão de tal comunidade como uma irmandade²⁷³.

Tal visão da comunidade de Mt, torna-se ainda mais evidente em Mt 23, 8-11. Quando Jesus afirma: “Quanto a vós, não permitais que vos chamem ‘Rabi’, pois um só é vosso Mestre e todos vós sois irmãos”, ele confronta pessoas que reivindicam uma posição de honra e prestígio devido a sua condição junto à comunidade²⁷⁴. Segundo Overman, “idealmente, Mateus gostaria que os membros desempenhassem seus papéis de uma forma que não perturbasse o espírito igualitário que devia permear a vida da comunidade. Ministério ou função não devem relacionar-se a *status* na comunidade”²⁷⁵.

A respeito da visão de Igreja que o Evangelho de Mateus oferece, Manuel Díaz Mateo lamenta que, apesar de ser utilizada algumas vezes a designação “irmãos” em determinadas

²⁷⁰ Cf. MACCISE, 100 fichas, p. 87.

²⁷¹ Cf. WILKINS, Brother, brotherhood, p. 783.

²⁷² Marcos e Lucas usam o termo geralmente em sentido literal, a exceção de Mc 3,34 e Lc 6, 42; 8,21. Cf. OVERMAN, Andrew. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. P. 100 (nota 75).

²⁷³ Cf. *Ibid*, p. 100.

²⁷⁴ Mateus não está reagindo contra as funções na comunidade, mas “contra a hierarquia que parece estar surgindo na comunidade e a tentação de ficar em igualdade com os mestres judaicos em termos de posição e prestígio” (*Ibid*. 126).

²⁷⁵ Cf. *Ibid*, p. 126.

situações eclesiais, isso não tenha maior incidência na vida concreta da Igreja²⁷⁶. Muitas vezes, o enfoque da Igreja recai sobre o aspecto de uma instituição organizada hierarquicamente, em detrimento da dimensão fraterna. Segundo ele,

...a fraternidade brota, logicamente, da fé que professamos, se tomamos a sério que Deus é Pai e que Jesus é nosso irmão. O assunto é tão sério que, se na Igreja não se vive a fraternidade e se ela mesma não faz da fraternidade uma razão fundamental de sua presença no mundo, não é a Igreja de Jesus. E, então, ocorre com a Igreja o que ocorre ao sal que “para nada mais serve, senão para ser lançado fora e pisado pelos homens” (5,13)²⁷⁷.

Um traço novo e totalmente distinto de fraternidade, por sua vez, aparece na grande parábola do juízo, em Mt 25, 31-46. Nela, Jesus se identifica com o faminto, o sedento, o forasteiro, o nu, o doente e o preso. Tais condições humanas, ou inumanas, se preferimos, recordam Isaías 58. Porém, por detrás delas é apresentado o mundo da marginalização, da exclusão e da violência²⁷⁸.

Segundo Ratzinger, não há qualquer indício que possa levar a pensar que “irmãos mais pequeninos” (cf. Mt 25,40) faça referência aos crentes, mas sim, a todos os necessitados indistintamente²⁷⁹. Tampouco parece lícito concluir que com essa expressão Jesus chame seus irmãos a todos os homens²⁸⁰.

Assim, “a fraternidade em Cristo se baseia, segundo esse texto, não mais na livre eleição da vontade e do convencimento, mas na baixeza e miséria”. Por isso, em consonância com a parábola do samaritano (cf. Lc 10, 30-37), o próximo não aparece como o compatriota ou aquele que professa a mesma fé, mas como o necessitado, “pois por ser tal é irmão do Mestre, que se faz presente em todos e cada um dos homens mais pequenos e desprezados”²⁸¹.

²⁷⁶ “Nem ao menos os tratados teológicos sobre a igreja costumam dedicar um capítulo à Igreja como fraternidade; supõem-no, mas, talvez, deveríamos explicitá-lo mais em palavras e, sobretudo, em obras” (DÍAZ MATEOS, *Ustedes todos*, p. 79-80.).

²⁷⁷ *Ibid*, p. 79-80.

²⁷⁸ Cf. *Ibid*, p. 126.

²⁷⁹ São diversos os textos que demonstram que Jesus é mais bem representado nos pobres e miseráveis. Por isso, mais apropriado que dizer “irmãos mais pequenos” seria dizer “meus irmãos, (a saber) os mais pequenos”. Cf. RATZINGER, *La fraternidad*, p. 45.

²⁸⁰ Cf. *Ibid*, p. 44.

²⁸¹ *Ibid*, p. 45-46. Ratzinger afirma que as palavras de Jesus sobre o conceito de irmão nos deixam diante de certa ambiguidade: “por uma parte, está claro que acima de todas as barreiras, todos os menosprezados, precisamente por razão de sua miséria, são irmãos de Jesus. Por outra parte, é

O Evangelho de João, por sua vez, vai numa direção distinta. O texto não indica uma paternidade universal de Deus. Segundo Schelkle, “o Pai é exclusivamente Pai de Jesus Cristo. Jesus é o Filho único e eterno (Jo 1,18). Jesus e o Pai são um (Jo 10,30)”. É ao Pai, por sua vez, que pertence a manifestação da doutrina e da revelação (cf. Jo 10,18; 14,20; 15,15; 16,25). Será no episódio da Ressurreição que se fará referência a Deus como Pai e Jesus se autodefinirá como irmão: “... vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: subo a meu Pai e vosso pai; a meu Deus e vosso Deus” (cf. Jo 20,17). Evidencia-se, aqui, que a compreensão dos discípulos como irmãos de Jesus, uma vez que compartilham semelhante filiação, é fruto da obra de salvação²⁸².

Por isso, *Cong. IMI* irá definir a comunidade fraterna onde vive o irmão como espaço teológico, onde Jesus se faz presente no meio de seus irmãos (cf. Mt 18,20), em vista de reuni-los num só coração, para enviar-lhes o Espírito (cf. Jo 20,22) e enviá-los para anunciar que, em Cristo, todos são irmãos. Nela “o religioso irmão experiência o mistério de Jesus Ressuscitado como anúncio e envio” (cf. 17).

Em Paulo, “irmão” será a palavra utilizada para designar aquele que professa a fé cristã. Ele, por sua vez, irá criar a noção de “falso irmão” para descrever suas tristes experiências como missionário diante das dificuldades de se viver a fraternidade cristã. Em Paulo não há, no entanto, uma teoria da fraternidade elaborada, mas ideias fundamentais para elaborá-la.

Em Rm 8, 14-17.29, vê-se que o Espírito de Deus é quem conduz os filhos de Deus e ele que os permite chamá-lo *Abba*, isto é, Pai. Esse Espírito se une ao nosso espírito e testemunha que somos filhos de Deus e, por isso, herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo. Esses estão predestinados “a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos”.

A paternidade de Deus, sobretudo por meio da eleição, era a principal base para a compreensão de fraternidade judaica. O cristão também encontrará essa base comum, mas, agora, sob seu aspecto trinitário. Portanto, a paternidade de Deus é “comunicada por Cristo no Espírito. Deus é, antes de tudo, Pai de Cristo; nós somos ‘em Cristo’, e o somos mediante o

inegável que a futura comunidade de crentes, enquanto tal, constitui uma nova irmandade, segregada dos não crentes. Desta forma se dá um particularismo frente ao universalismo. Como ambas coisas se relacionam mutuamente, é uma questão que deixamos sem resolver” (*Ibid*, p. 46-47.).

²⁸² Cf. SCHELKLE, K. Hermann. *Teología del Nuevo Testamento*: Dios estaba en Cristo. Barcelona; Herder, 1977. v. II. P. 302.

Espírito Santo. Aqui, já se vê como o conceito judaico de Pai se transforma em sentido cristão, tornando-se mais intenso, mais rico”²⁸³.

Apesar de jovem, a irmandade cristã, que a princípio romperia todas as barreiras da comunidade judaica, pouco a pouco, conforme vai se consolidando, cria suas próprias barreiras. Contudo, internamente, se produz um movimento de supressão de todas as diferenças. Elas não destroem a ordem social existente, mas a carta a Filêmon, e, analogamente, a primeira carta a Timóteo, apresentam comunidades nas quais as diferenças de classe perdem seu sentido. A primeira mostra que o senhor cristão deverá ver no escravo cristão um irmão (cf. Fil 16). A segunda, na direção oposta, pede aos escravos que não menosprezem os seus senhores por serem irmãos (cf. Tm 6,2)²⁸⁴.

Todavia, a paulatina consolidação da fraternidade cristã alcançará seu cume nos escritos de São João. Refere-se a uma fraternidade entre os irmãos na fé, isto é, amor mútuo entre os cristãos e não para com os homens em geral. Tende-se, portanto, a certa exclusividade (cf. 2Jo 13; 3Jo 5-8). Isso mostra que, se de um lado, se superou aquele momento de indeterminação sobre quem são os cristãos, agora, se coloca como desafio manter a abertura fraterna que caracteriza a mensagem de Jesus²⁸⁵.

Assim se faz salutar o pedido do Papa Francisco de que as comunidades cristãs deem testemunho de comunhão fraterna e que ele se torne fascinante e resplandecente. Aqui, a afirmação de Jesus: “nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (13,35) torna-se um projeto de seguimento dirigido a todo cristão: “...que todos sejam um [...] para que o mundo creia que tu me enviaste” (cf. *Evangelii Gaudium* 99).

2.2 Chamado a ser irmão

A paternidade de Deus é o fundamento e a grande diferença entre a fraternidade cristã e outros modos de organização comunitária. Ela se expressa na relação de Deus com seu Filho. Em Jesus-irmão se estabelece a unidade fraterna de todo ser humano²⁸⁶. A visão

²⁸³ RATZINGER, *La fraternidad*, p. 48-50.

²⁸⁴ Cf. *Ibid*, p. 54-55.

²⁸⁵ Cf. *Ibid*, p. 54-56.

²⁸⁶ “Na realidade, de um Pai-Deus pode falar a mitologia, pode falar Platão, o Estoicismo, pode falar inclusive o deísmo ilustrado da Idade Moderna. Entretanto, em tudo isso se quer significar algo totalmente distinto do que expressa a fé cristã ao dizer a Deus ‘Pai-nosso’” (*Ibid*, p. 65).

judaíco-cristã não se refere a uma visão de Deus cósmico, mas pessoal. Este modo de revelação da Bíblia tem valor somente aos olhos da fé. O pressuposto da fé é essencial para compreensão da autêntica fraternidade cristã²⁸⁷.

Somente a fé “nos dá a certeza de que somos realmente filhos do Pai celestial e irmãos de todos que comungam conosco na mesma fé”. A fé que proclama “Pai nosso” deve se traduzir numa nova atitude para com Deus e diante do próximo reconhecido como irmão. Esta nova ética que se estabelece tem duas facetas. De um lado, reconhece a grandeza de Deus, que é poder e fidelidade. Por isso, o homem colocará sua confiança nele. Por outro, o unir-se a Cristo implica, necessariamente, a “renúncia ao próprio eu e a união fraterna com todos os que estão em Cristo”²⁸⁸.

Por detrás da palavra “Pai” se encontra o núcleo da verdadeira filiação em Jesus Cristo (cf. Gl 4,6; Rm 8,15ss). O valor e a profundidade dessa real incorporação a Cristo implica uma nova significação. Nesse sentido, a paternidade de Deus, bem como a fraternidade entre os cristãos, transcende o âmbito das ideias.

Por isso, Cristo, pela fraternidade cristã, faz-se presente na história permanentemente. Ademais, a própria fraternidade cristã se mostra como forma concreta de verificação da incorporação a Cristo. O batismo é o ato que efetua, primeiramente, esta incorporação. A eucaristia atesta o constante fortalecimento da unidade com o Senhor e com os irmãos. Estas bases dogmáticas são decisivas para determinar o *ethos* de uma autêntica fraternidade²⁸⁹.

Essa fraternidade cristã, contudo, “não se apoia nos laços naturais, mas na força do Espírito Santo, princípio vivo do amor entre os seres humanos” (*Cong.IMI* 21). O atestado de que somos filhos de Deus é oriundo do Espírito mesmo (cf. Rm 8, 16). Nesse sentido “a paternidade de Deus se refere em primeira linha ao Filho, a Cristo, e através dele a nós, toda vez que o Espírito está em nós e de nosso interior exclama: Pai!”²⁹⁰. Aqui está contida uma estreita relação entre Cristo e o Espírito. A paternidade, portanto, é comunicada por Cristo no Espírito. Deus é o Pai de Cristo. Nós, por nossa vez, somos filhos “em Cristo” mediante o Espírito Santo²⁹¹.

²⁸⁷ Cf. *Ibid*, p. 63-65.

²⁸⁸ *Ibid*, P. 71-76.

²⁸⁹ Cf. *Ibid*, p. 69-70.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 50

²⁹¹ Cf. *Ibid*, p. 49.

Constata-se, portanto, que, para o cristão, a experiência fraterna do ser humano, como imagem de Deus e aberto às relações, tem sua gênese na compreensão trinitária de Deus. Ela mostra que a fraternidade não se fundamenta nem numa absolutização das diferenças das pessoas e das comunidade de pessoas, nem a partir de uma comunhão e unidade que as destrua. Habita no mistério trinitário uma diferença que é capaz de se harmonizar na igualdade²⁹².

Nesse sentido, podemos dizer que a fraternidade formada pelos consagrados espelha

a família de Deus, congregada de todas as partes pela força de sua palavra e de seu nome, reunida no poder do Espírito Santo em torno do Senhor, à sombra de sua presença; o esforço mais completo da Igreja por mostrar, já nesse mundo, verdadeira sociedade dos santos na caridade²⁹³.

Na Igreja, o ideal da fraternidade irá passar por alguns percalços e transformações durante sua história. Na Patrística, era comum o uso do termo “irmão”. Inácio de Antioquia, em tempos de perseguição, insistiu na fraternidade inclusive em relação aos opressores²⁹⁴. Tertuliano identifica o batismo como o momento no qual o crente é acolhido na irmandade cristã²⁹⁵. Para ele há duas formas de fraternidade. Uma é a que se funda na comunidade de estirpe, compreendendo a todos os irmãos. A outra parte do comum reconhecimento de Deus²⁹⁶.

Ainda nos primeiros séculos da Igreja entra em desuso o termo “irmão” como denominação recíproca entre os cristãos. Ele ficará reduzido, sobretudo, aos monges e monjas. Essa concepção de irmão que se restringe aos ascetas foi sendo assumido pela Igreja e assim permanece, praticamente, até nosso tempo²⁹⁷. Como já vimos, até mesmo no interior da VRC essa noção sofrerá grandes prejuízos.

No século XIII, porém, o ideal de relações fraternas ressurgiu, a exemplo das primeiras comunidades cristãs, como elemento profético da Igreja. A tradição monástica

²⁹² Cf. MACCISE, Fraternidade, p. 478.

²⁹³ AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 361.

²⁹⁴ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Carta aos Efésios* X, 3. In: RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, 1965. (Biblioteca de Autores Cristãos, 65). P. 453.

²⁹⁵ Cf. TERTULIANO. *De Batismo*, XX,5. In: TERTULIANO. *El Bautismo; La Oración*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006. Fuentes Patrísticas 18. P. 195. *Apol* 39. In: TERTULLIAN. *Apology*. Disponível em: < <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian01.html> >. Acesso em: 14 dez. 2017.

²⁹⁶ Cf. RATZINGER, *La fraternidad*, p. 58-59.

²⁹⁷ Cf. *Ibid*, p. 59-60; Cf. STEGGINK, *Fraternità apostólica*, p. 44.

punha ênfase na vida fraterna. Todavia, a fraternidade tinha sua gênese na figura do abade. Esse pai comum é quem coordena e organiza a vida dos monges. Por isso, a aparição dos frades revolucionou o conceito de vida religiosa, adaptando-a às novas circunstâncias sociais²⁹⁸. Essa referência à fraternidade perpassa a vida comunitária.

A vida fraterna não pode ser reduzida à vida comum. A fraternidade é maior do que esse modo de vivê-la. Entretanto, ela é um caminho fecundo. A vida comum favorece intensamente a comunhão fraterna, mas “ela não será automaticamente realizada pela observância das normas que regulam a vida em comum com a observância das regras que regem a vida em comum” (*A vida fraterna em comunidade*, 3; cf. *Cong.IMI* 24).

Muitas vezes, no período pré-conciliar, se compreendia a vida fraterna e comum meramente como cumprimento da regra ou rotina estabelecida. Tal visão favoreceu uma rigidez excessiva que privilegiava a homogeneidade e estabilidade dos horários quase como valor supremo. A situação agravava-se com o conflito entre vida comum e apostolado, vocação regular e vocação pessoal. Por isso, fazia-se necessário deixar clara a verdadeira natureza da vida comum. Em decorrência se considerou como imprescindível uma abordagem mais espiritual e teológica da vida comum²⁹⁹.

A vida comunitária deve “ser e aparecer como uma célula de intensa comunhão fraterna que seja sinal e estímulo para todos os batizados” (*A vida fraterna em comunidade* 2b; cf. *PC* 15; *LG* 44). Essa “comunidade organiza sua vida para ver passar a ação de Deus através de sua agenda diária e descobrir em suas páginas a história da salvação que vai se realizando a cada dia”. O cume de sua realização está centrada na celebração da Eucaristia (*Cong.IMI* 22).

Assim, a comunidade religiosa de irmãos assume uma missão diante do mundo, como “uma embaixadora do amor de Deus no mundo, instrumento de salvação entre os que sofrem, entre os marginalizados, entre os pequenos e os fracos” (*Cong.IMI* 23). Portanto, a comunidade é, para os irmãos, uma experiência, mais que um lugar. Eles vivem em comum para poderem vivenciar mais profundamente essa experiência. Na escola da fraternidade, perseguem o desejo de ser peritos em comunhão (cf. *Cong.IMI* 24; cf. *VC* 46).

²⁹⁸ Segundo Maccise, “uma dupla fraternidade impulsiona os mendicantes: a interior ao grupo, que os faz demonstrar que é possível viver os valores do evangelho num mundo burguês e materializado, e a de projeção apostólica que os conduz a atender fraternalmente aos cristãos em um período de abandono pastoral” (MACCISE, *Fraternidade*, p. 477).

²⁹⁹ Cf. AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 358.

2.3 Um modo de compreender as relações

A comunidade religiosa se apresenta como um sinal da variedade de dons e carismas, da diversidade de necessidades e vocações, bem como da pluralidade de funções e ministérios. Essa visibilidade se torna maior quando as comunidades ou o Instituto não é formado apenas por presbíteros, mas, sobretudo, quando o ministério ordenado não absorve os ministérios dos religiosos leigos. A prática é desafiante, mas aqui está o âmago da vida comunitária dos irmãos em tais institutos. Por isso, o Concílio convida à igualdade de direitos e obrigações³⁰⁰.

O Primeiro Conselho das Províncias da Ordem do Carmo, realizado em Madri, na década de 70, concentrou sua atenção justamente sobre a dimensão da fraternidade e suas implicações dentro da Ordem. A fraternidade é um tema recorrente na Igreja e na Ordem, aqui, porém, se quis enfatizá-la como dado característico do religioso. Identificaram-se três aspectos relativos à vida fraterna³⁰¹.

O primeiro aspecto vislumbra problemas emocionais em torno da fraternidade. Pairam nas relações humanas algumas realidades das quais surgem determinados desafios, tais como instabilidade emocional, necessidade de segurança, passagem de estruturas rígidas e seguras para outras mais flexíveis e dinâmicas, certos critérios de tipo de formação, irresponsabilidade etc.

Como resultado, constata-se que diversos problemas das comunidades surgem da imaturidade afetiva. Ela impede a verdadeira liberdade da pessoa e o desenvolvimento de todos os seus talentos. Com isso, fica comprometido o anúncio de Cristo como salvador e libertador dos seus. Pois, “uma comunidade que tem Cristo por fundamento e que n’Ele se inspira, deve ser saudável, humana e feliz, para poder abrir-se em toda a sua plenitude à mensagem evangélica e anunciá-la”³⁰². A verdadeira fraternidade pode ser apresentada como princípio de uma vida madura e saudável.

O segundo aspecto é o da justiça. Tal dimensão deve começar pelo atendimento das necessidades de nossos irmãos. Contudo, a constância da fraternidade vivida nas comunidades

³⁰⁰ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 306-307.

³⁰¹ Aqui e para o que segue, cf. Empenhados no serviço da fraternidade. In: *Documentos recentes da Ordem do Carmo: um caminho de renovação pós-conciliar*. Paranaíba; São Paulo: Livraria Nossa Senhora do Carmo; Instituto de Espiritualidade Tito Brandsma, 1991. P. 31-37.

³⁰² *Ibid*, p. 32.

é um caminho eficaz para uma “atitude de abertura e de encontro com as carências e necessidades de nossos irmãos e irmãs fora dos muros dos conventos”³⁰³. Por isso, a fraternidade carmelita não é um gueto, mas, antes, testemunho autêntico da caridade e da justiça.

O terceiro aspecto é a polarização das ideias e das atitudes. Ela impede uma autêntica e frutuosa unidade. Obviamente, “cada um de nós é chamado por Deus para ser ele mesmo, para desenvolver os próprios dons na unidade fraterna. A pluriformidade, portanto, não se constitui num perigo, mas é um bem”. A polarização, “ao contrário, é um mal, porque significa a perda do fundamento comum: a caridade de Cristo; e, por isso, a perda da atitude positiva para com a contribuição do confrade”³⁰⁴. Aqui, o serviço da autoridade é bastante profícuo como meio para se encontrar ou reencontrar a base comum que orienta a comunidade. Para evitar tal polarização, será fundamental o diálogo entre todos.

Na Congregação Geral da Ordem do Carmo, de 1974, em Frascati, compreendeu-se como a Regra do Carmo se dirige indistintamente a todos como irmãos (cf. Regra do Carmo 3, 5, 9, 17 e 18) e, por isso,

...não devem existir entre nós diferenças de estado, mas apenas se podem conceber variedades de funções e tarefas. Na compreensão e respeito recíproco destas diferentes funções, a nossa fraternidade alcançará o pleno desenvolvimento tanto em nível humano com de fé em Cristo³⁰⁵.

Para atualização e retomada dessa realidade, faz-se necessário o retorno às fontes (cf. PC 2). Por isso, o novo marco eclesiológico trazido pelo CV2 exige uma verdadeira reforma estrutural e da visão dos ministérios. O Concílio ofereceu um programa teológico que deveria resultar em uma reforma das estruturas eclesiais.

Trata-se da passagem de um modelo uniforme e centralizado, para um de pluralidade e colegialidade. Para isso, faz-se necessário abster-se de uma teologia clerical para buscar uma eclesiologia ministerial enraizada na comunidade. Essa eclesiologia busca recuperar a

³⁰³ *Ibid*, p. 33.

³⁰⁴ *Ibid*, p. 35.

³⁰⁵ A fraternidade como caminho para Deus. In: *Documentos recentes da Ordem do Carmo*, p. 49-52 [aqui: p. 50].

dimensão cristológica e pneumatológica do batismo e das diversas formas possíveis de seguimento³⁰⁶.

Pelos estudos de Steggink, notamos que essa realidade está nas fontes da Ordem do Carmo:

Assim, acentuam-se as relações horizontais em oposição às tendências verticais e hierárquicas, como era no monaquismo tradicional. O modo de conceber a própria comunidade não se baseia na unidade feudal, independente e autárquica, nem na hierarquia feudal, mas parte do conceito de ordem, no sentido próprio da palavra, segundo o estilo da sociedade das nações que estava então se formando [...]. A estrutura de governo se caracteriza por sua linha democrática e a fonte jurídica é constituída pelos mesmos capítulos de frades nos âmbitos conventual, provincial e geral³⁰⁷.

Nesse sentido, o irmão é convocado a ser não apenas destinatário do amor de Deus, mas a ser ele mesmo testemunha e mediação desse mesmo dom, cujo fundamento está na Trindade e cujo fim é a comunhão. Segundo *Cong. IMI*, “tal projeto, o mistério que foi revelado a nós, em Cristo, visa estabelecer uma relação horizontal entre Deus e a humanidade, no interior da própria humanidade, ali onde Deus quis habitar”. Por isso, a própria relação de filiação torna-se, concomitantemente, relação de fraternidade. Assim, dizer “irmão” torna-se o mesmo que dizer mediador do amor de Deus, bem como mediador também do amor do Filho, levado à morte (cf. 13).

Entretanto, construir relações horizontais ainda é um desafio para a maioria das instâncias da Igreja. No interior das Ordens mistas, parece que as duas demandas principais são em relação ao envolvimento entre os pares na fraternidade e em relação às funções de autoridade no interior da comunidade.

Quanto à primeira, pressupõe-se que todos os frades sejam envolvidos com a fraternidade. Contudo, isso nem sempre ocorre e os motivos são variados: crise pessoal, imaturidade, discriminação etc. Quanto à segunda, é salutar observar, por exemplo, que na Regra do Carmo não se deixa de ver no prior a figura de Jesus Cristo, mas sua figura não é

³⁰⁶Cf. ESTRADA, Juan Antonio. La comunidad eclesial como fraternidad laical y ministerial. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 176-184, mayo. 1993 [aqui: 183-184]. Taborda afirma que o exercício de poder na Igreja “não é nem monárquico (o poder nas mãos de um só), nem aristocrático (o poder com os melhores), nem democrático (o poder é do povo), mas ‘pneumatocrático’ (o poder é do Espírito Santo) ou ‘adelfocrático’ (o poder cabe aos irmãos como irmãos). Com esses neologismos se quer acentuar que todos os membro da Igreja são sujeitos ativos, membro integrais, ‘pedras vivas’ (cf. 1Pd 2,5)” (TABORDA, *A Igreja*, p. 57.)

³⁰⁷ Cf. STEGGINK, *Fraternità apostólica*, p. 50.

compreendida como detentora absoluta da verdade e do poder. Sua missão é condicionada à participação de seus pares.

Segundo Sauvage, a igualdade entre os membros de uma comunidade religiosa aparece

de modo particular quando em um Instituto composto de Irmãos e sacerdotes não existe ‘discriminação’. Quando, por exemplo, todos, irmãos e sacerdotes, em sadia emulação, participam ativamente na oração, se unem para escutar a Palavra de Deus, discernem juntos a vida e o futuro do Instituto. Quando o sustento da palavra, do conselho, da ajuda diante de uma situação difícil é assunto de todos e quando um sacerdote experimenta a ajuda espiritual de um religioso leigo e vice-versa³⁰⁸.

Assim, se manifestará uma das riquezas da Igreja que é mostrar a prioridade na noção de “povo de Deus sobre a distinção hierárquica e a igualdade de seus membros nos Institutos exclusivamente laicais”³⁰⁹.

Sabemos que a busca por igualdade, por sua vez, não é um desafio exclusivo a institutos mistos. Há inúmeras facetas de discriminação e elas independem da distinção entre presbíteros e irmãos. Como atesta o irmão marista Emili Turú, frequentemente, acabam-se reproduzindo no seio das comunidades, províncias e instituições, divisões que existem na sociedade. Assim, “no lugar de ser profeta da unidade e reivindicar este profetismo, temos nos limitado a reproduzir o esquema social existente”³¹⁰.

A noção de igualdade deve ser compreendida junto à noção de equidade³¹¹. São termos diferentes, mas que não se contradizem. A equidade respeita a igualdade de direito de cada um, mas leva em consideração também a realidade de cada indivíduo. Por exemplo, na relação irmãos e presbíteros: todos igualmente podem ter acesso à formação acadêmica. Mas a formação pode se dar de modo equitativo, uma vez que nem todos precisariam ser formados num mesmo curso. Nesse caso, a noção de equidade permite pensar em uma formação na qual a cada um é dado conforme suas necessidades e dons, salvaguardando os pontos aos quais todos terão igual acesso, isto é, aquilo que é imprescindível à vida do instituto.

³⁰⁸ SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 304.

³⁰⁹ *Ibid*, p. 305.

³¹⁰ TURU, Emili. Enviados: “Lo que hicisteis con uno de estos mis pequeños hermanos” (Mt 25,40). In: III SIMPOSIO, *Religiosos Hermanos hoy*, p. 39-74 [aqui: p. 69].

³¹¹ Essa noção é utilizada na Igreja, sobretudo, dirigida a questões de Moral Social. Nela se prefigura a justiça e a equidade como fruto do empenho, nesse caso do poder público, em eliminar ou diminuir as desigualdades (Cf. *Mater et Magistra*, 68-72).

Uma das perguntas que alguém poderia fazer é a quem compete garantir essa igualdade e equidade. Alguns poderiam dizer que compete aos irmãos reivindicar seu lugar junto à fraternidade. Outros poderiam acreditar que aqueles que são os presbíteros que deveriam conceder tal lugar. Essa pergunta, por sua vez, é limitada. Ela desconsidera a unidade e igualdade entre todos.

A Igreja compreende que o governo dos respectivos institutos carrega uma responsabilidade particular, diante das situações onde a visão dos irmãos foi deturpada, a ponto de dificultar uma saudável situação fraterna na atualidade. Por isso, os institutos mistos “são convidados a continuar avançando no seu propósito de estabelecer, entre seus membros, uma ordem de relações baseada na dignidade igual, sem qualquer distinção a não ser aquelas derivadas da diversidade de seus ministérios”. Para tornar esse ideal ainda mais visível, acena para a necessidade de que se resolva “a questão de jurisdição dos irmãos nesses institutos” (*Cong.IMI 39b*)³¹².

Parece-nos nítido, sobretudo a partir de um olhar histórico, que a organização hierárquica interna da VRC se orienta por um modo próprio. Daí se segue como conclusão que não há motivo para que a organização em institutos mistos deva ser condicionada à estrutura hierárquica da Igreja, pela qual somente aos clérigos é lícito ter poder sobre os demais. Por que não poderia distinguir-se entre o poder de jurisdição, a que determinados membros da comunidade religiosa estão submetidos, não enquanto religiosos, mas enquanto clérigos, e a autoridade interna à organização da VRC?

Desse modo, vemos que o ideal da fraternidade proposto a todo cristão é um elemento presente na vida do irmão. Tal vocação torna-se memória da fraternidade querida por Deus para todos os seus filhos. A profunda vivência fraterna, por sua vez, não pode se reduzir aos muros de um convento. Assim, torna-se serviço, ministério, um ir além de si. Vejamos, agora, como isso se dá.

³¹² Essa demanda também apareceu no dia 29 de novembro de 2013, quando o papa Francisco teve um encontro de três horas, no Vaticano, com 120 superiores religiosos de todo mundo. O diálogo do Papa foi reproduzido por Antonio Spadaro, jesuíta, e publicado pela revista *La Civiltà Cattolica*, 03-01-2014, nas versões italiana, inglesa e espanhola (cf. SPADARO, Antonio. “Svegliate il mondo”: Colloqui di Papa Francesco con i Superiori Generali. *La Civiltà Cattolica*, Roma, ano 165, n. 3925, p. 3-17, genn. 2014 [aqui: p. 10]). Segundo o relatório da conversa, “ao responder a uma pergunta relacionada a irmãos consagrados como superiores em ordens clericais, o Papa disse que este é um assunto canônico e que precisa ser pensado neste nível de discussão” (Disponível em: < http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/DESPERTEM_O_MUNDO.pdf > Acesso em: 28 jul.2014.).

3 SERVOS DO SENHOR

O ser humano é ser de relação. Coexiste nas relações um senso de entre-ajuda, de colaboração de uns para com os outros. Lamentavelmente, numa cultura onde impera certo individualismo, muitas vezes parece que reina certa ideia de autossuficiência e indiferença às necessidades dos outros. Não se vê muito valor em colaborar ou receber colaboração de outrem.

O Novo Testamento e os Evangelhos chamam *diakonia* (serviço), o que, na tradução latina, geralmente é traduzido por “ministério”³¹³. Por *diakonia*, se entende o serviço desinteressado, humilde, generoso e misericordioso em socorro dos que sofrem. Tal descrição reage contra qualquer visão eclesiocêntrica, de uma Igreja voltada para si mesma. A partir do CV2, “tomou-se consciência de que a Igreja está a serviço de todos os homens: não só da salvação eterna de todos, mas também da justiça neste mundo”³¹⁴

O seguimento de Cristo torna-se, para o cristão, o elemento determinante em sua trajetória. A vida de Jesus torna-se o protótipo para a vida de todo cristão. Pela ação do Espírito Santo, os discípulos buscam viver em suas vidas a partir dos valores, atitudes e compromissos pelos quais Cristo viveu e morreu³¹⁵.

Parece-nos necessário situar, de início, a diferença entre trabalho, serviço e ministério. O trabalho é uma lei da condição humana (cf. Dt 5,13). Impõe-se a todo ser humano. Diante disso, a Sagrada Escritura é severa para com a ociosidade (cf. Pv 13,4; 21,25; 26,14). Essa estima pelo trabalho, também está vinculada ao papel que tem na vida social e nas relações econômicas³¹⁶.

O serviço, conforme um significado básico, “é a atividade do escravo (*servus*) em relação ao patrão (*dominus*) e é determinada pela particular forma de domínio e de

³¹³ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. *Os ministérios na Igreja, hoje*. 2.ed. Petrópolis; Vozes, 1977. P. 26.

³¹⁴ *Ibid*, p. 29.

³¹⁵ Cf. ESTRADA, Juan Antonio. La comunidad eclesial como fraternidad laical y ministerial. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 176-184, mayo. 1993 [aqui: 178].

³¹⁶ LEÓN-DUFOUR, Xavier. Trabalho. In: LEÓN-DUFOUR, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 1030-1033 [aqui: p. 1031].).

dependência que condiciona a posição jurídico-moral do servo”³¹⁷. No contexto cristão, esse serviço tomará um novo significado.

Ministério implica um compromisso mais estável e amplo que serviço. Dentre esses ministérios, cabe distinguir entre Ministério da Igreja, que comporta a missão global da Igreja, e os ministérios que são a especificação dos diferentes serviços ministeriais. Eles surgem da comunidade eclesial e devem repercutir no bem da mesma. Como nascem do Espírito, deveriam estar expostos não a um caráter subjetivista, mas ao discernimento da comunidade em vista de sua utilidade, estabilidade, institucionalização...

Na abordagem que segue, a reflexão não partirá exclusivamente do termo “trabalho”, “serviço” ou “ministério”, mas buscará deixar aberta a interrelação entre eles. A vocação do irmão perpassa as três dimensões. Sigamos o roteiro indicado acima. Na perspectiva bíblica será priorizada a dimensão do serviço; no âmbito teológico, retomaremos a questão ministerial; e, por fim, na perspectiva eclesial, a função do trabalho, seja ele qual for.

3.1 O serviço na perspectiva bíblica

No AT, a raiz *‘bd*, (בָּדַד) corresponde aos termos “servir”, “servo” ou serviço. O verbo carrega, por sua vez, frequentemente, o sentido de “trabalhar” (cf. Ex 1,14; 5,18; Dt 5,13; 15,19)³¹⁸. Diversas vezes, *‘bd*, servir ou ser servo, será aplicado a pessoas ou grupos que tem uma obrigação direta de servir, seja por dependência, seja por escravidão. Alguns textos refletem a dramaticidade dessas condições sociais da época: Gn 29-31; Ex 21,2-6; Lv 25,39.40.46; Dt 15,12.18. Geralmente, tais tipos de relação podem ser observados até mesmo nos círculos familiares, devido a divisões criadas por dependência e alheamento (cf. Gn 9,25; 32, 5.19; 33,5)³¹⁹.

Esse serviço ou obrigação de serviço, também pode dirigir-se à conformação de um grupo ou de povos inteiros. É o exemplo de quando ocorre obrigação de pagar tributos ou de

³¹⁷ SORSOLI, C. Serviço (vida cristã, serviço a Deus). In: ALCILLI, Ermanno; PONTIFÍCIO Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo; Loyola; Paulinas, 2012. v.3. P. 2301-2303 [aqui: p. 2301].

³¹⁸ Segundo Claus-Peter März, “uma combinação dos dois sentidos talvez vislumbre na ordem de Deus o trabalhar a terra: Gn 2,15; 3, 23 (cf. 2,5; 4, 2.12). Pois Gn 3,17 ss (“no suor do teu rosto comerás do teu pão”) deixa perceber que o esforço pelo sustento da vida era sentido como um peso e uma imposição geral de serviço” (MÄRZ, Claus-Peter. Servir, servo, serviço. In: BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo; Loyola, 2000. P. 410-412 [aqui: p. 410.]).

³¹⁹ Aqui e para o que segue, cf. *Ibid*, p. 410-411.

dependência política (cf. 2Rs 18,7; 25,24; Jr 25,14. 30,8). Foi o que ocorreu na escravidão de Israel no Egito (cf. Ex 13,3.14; 14,5; 20,2).

Todavia, diante de determinadas situações, o serviço pode ser entendido também como algo honroso (cf. Gn 39, 4; Ex 24,13; Js 1,1). Nesse sentido pode estar situado o serviço a um rei (cf. 1Rs 1,4.15; 10,5; Est 1,10) ou a um profeta (1Rs 19,21; 2Rs 4,43; 6,15).

O serviço ao Senhor é, por sua vez, na tradição veterotestamentária, o destino fundamental de Israel. Nesse sentido, embora a fórmula “servir a Deus” tenha também uma dimensão cultural, “visa em primeiro lugar ser uma descrição geral e abrangente da relação com Deus (Ex 4,25; 9,1.13; Sl 2,11; 100,2; 102,3)”. Por isso, eis a obrigação de todo Israel e de cada israelita: “é a YHWH teu Deus que temerás. A ele servirás e pelo seu nome jurarás” (Dt 6,13). Vinculado ao tema da Aliança (cf. 10,12), “o serviço exclusivo a YHWH traduz seu reconhecimento como Senhor único (cf. Js 24) e com isso a observação do primeiro mandamento: Dt 6,13s; 1 Sm 7,3; Is 19,23”³²⁰. Como alternativa a essa experiência estará o serviço a outros deuses (cf. Ex 23,33; Dt 4,28; Js 23,7; Jz 2,11ss.19; 10,6ss; 2Rs 17,12.16.41; 21, 3.21; Jr 5,19; 8,2).

As celebrações de sacrifícios e outros atos culturais de adoração e reconhecimento costumavam ser reconhecidos como uma expressão concreta do serviço especial a Deus (cf. Ex 4,23; 7, 26; 8,16; 2Sm 15,8). Vida e culto, contudo, não são dissociados. Será, infelizmente, com a institucionalização mais acentuada do culto que se formula um uso tipicamente sacerdotal-cultural de *‘bd*, referindo-se ao serviço do santuário (cf. Nm 3,7-8; 4,4.19.23.30.47; 1Cr 6.17.34; 2Cr 8,14). Diante disso, os profetas reagiram “contra o perigo de o ‘serviço’ cultural se transformar em algo autônomo e virar mera formalidade”³²¹.

Segundo a experiência do povo de Israel, Deus intervém diretamente em seu favor. O Senhor vê a miséria e ouve o grito de seu povo. Por isso, desce para libertá-lo e fazê-lo subir para uma “terra boa e vasta, terra que mana leite e mel”. Ele dá a missão a Moisés de conduzir o seu povo, e lhe assegura: “eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te envie: quando fizerdes o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha”(Ex 3,7-12).

Assim como a Moisés, mediador da aliança (cf. Ex 14,31; Nm 12,7; Dt 34,5; 1Rs 8,56), o título de Servo de Deus é dado a outros homens, cuja missão sempre está em função do povo eleito. Designa o rei messiânico, que é Davi (2Sm 7,8; 1Rs 8,24s; Sl 78,70; Jr 33,26);

³²⁰ *Ibid*, p. 410.

³²¹ “Sobretudo Is 43,23s é significativo para o sentido de *‘bd*: ‘não te importunei (lit. ‘não te fiz servir’) a propósito de oblações... tu me importunastes (‘me fizeste servir’) com os teus pecados” (*Ibid*, p. 410-411.).

os patriarcas, como Abraão (Gn 26,24), Isaac (Gn 24,14), Jacó (Ex 32,13; Ez 37,25) bem como Josué, que conduzem o povo à terra prometida (Js 24,29); também os profetas, cuja missão é manter a aliança (1Rs 18,36; 2Rs 17,23; Jr 7,25; Am 3,7); assim como os sacerdotes que celebram o culto divino em nome do povo sacerdotal (Sl 134,1; Ex 19,5s). A eleição de tais servidores, por sua vez, tem por finalidade fazer com que, por meio deles, o povo se conserve fiel ao serviço de Deus (cf. Sl 105,6ss.26.45)³²².

Dentre esses, porém, serão os reis, com Davi e seus descendentes, que o AT justificará sacralmente como servos de YHWH. Todavia, a experiência de opressão a que o povo era submetido pela política internacional dos reis levou essa conjuntura ao descrédito. Os reis aproveitavam-se do título de servos para retirar do povo toda possibilidade de exercício de poder que lhes competia. Desvirtuou-se a concepção de servo, pois o “Servo de YHWH renuncia ao poder, porque reconhece que só chegará ao poder, se todos tiverem acesso ao poder. O Servo sabe que só pode realizar-se humanamente junto com os outros e, com seu aniquilamento, está contribuindo a que todos os humanos possam realizar-se”³²³.

Deus estabelece que seu servo será aquele por cujo testemunho Ele proclamará às nações a luz da salvação. No final de Isaías, está exposta a fisionomia do profeta misterioso ao qual Deus dá o nome de seu servo (Cf. 49,3.6; 52,13). De um lado, ele é inseparável de Israel, deste resto no qual Deus será glorificado (cf. Is 49,3). De outro, é distinto de Israel, na medida em que tem a missão de reuni-lo (49,5s) e de instruí-lo (cf. Is 50,4-10). Por sua humildade, oferece-se em favor do povo para, por seu sofrimento, se realizar o desígnio do Senhor (cf. Is 53, 4ss.10). Por conseguinte, Israel se une de novo a Deus, por meio de uma aliança eterna, e volta a ser mãe fecunda de todos os servidores de Deus (cf. Is 54,1-55,4)³²⁴.

No Novo Testamento, a voz que ressoa no batismo de Jesus combina o Sl 2,7 com o texto que provém dos cânticos do Servo de YHWH, em Is 42,1: “Eis o meu filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3,17). Essa voz que se ouve é bastante reveladora para uma cristologia dos Evangelhos, pois Jesus surge como o rei instituído por Deus. De um lado, “ele é o Rei cujo reino não se baseia sobre os fatores de poder deste mundo, mas cujo reino tampouco pode ser aniquilado pelo poder humano (cf. Jo 18,37)”. Por outro lado, “ele é igualmente o Servo, que é uma flecha lisa, pronta para agir, mas é guardada por Javé na

³²² Cf. AUGRAIN, Charles; LACAN, Marc-François. Servo de Deus. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 967-969 [aqui: p. 967].

³²³ TABORDA, *A Igreja*, p. 49.

³²⁴ Cf. AUGRAIN, LACAN, Servo de Deus, p. 968.

aljava” (cf. Is 49,4; 53). Por isso, “esses dois aspectos – Rei e Servo – são mantidos no decorrer do testemunho de todo o evangelho”³²⁵.

Dos diversos testemunhos expostos nos evangelhos sobre o binômio Rei-Servo³²⁶, observa-se claramente uma luz que surge:

Jesus está integralmente voltado para Deus e integralmente voltado para o semelhante. Primeiramente, é significativo que a palavra “Servo” não seja usada em relação a Deus, embora houvesse grande ensejo para isso, visto que Jesus vive em obediência para Deus. Não obstante, em relação ao Pai ele é o Filho, que vive na liberdade da condição filial (cf. Mt 17,24-27). A partir da liberdade perante o Pai, ele torna-se o Servo dos seus. Em segundo lugar, vemos agora com muita precisão que esse paradoxo de ser Senhor e servir, de estar exaltado sobre todos e ser Servo debaixo de todos é absolutamente único. Ele não é Rei até certo ponto para dali em diante ser Servo. Tampouco é alguém que serve mas que secretamente conta com ser grande e, por isso, jamais chega a se doar realmente ao próximo. Pelo contrário, ele é ambas as coisas integralmente. [...] Vem como quem serve, mas precisamente assim ele vem em majestade³²⁷.

Jesus mesmo se autodenomina *diáconos* (δῖάκωνων) (cf. Lc 22,27c). Seu serviço se dá com sua própria autodoação. Isso ficará assegurado de modo explícito pela vinculação à instituição da Eucaristia. Será, por sua vez, notória a relação que o texto diaconal de Jo 13 tem com Lc 22,27 e com a instituição da Eucaristia, mesmo que o Evangelista João não a relate³²⁸. A cena do lava-pés é igualmente imagem de uma nova forma de convivência da comunidade que segue Jesus. Temos, portanto, “o ‘testamento’ que Jesus entrega aos seus, visando moldar a vida comunitária de seus seguidores em uma organização fundamentada no exemplo

³²⁵ “A voz do batismo é repetida na transfiguração, ampliada por Dt 18,15.19. A reivindicação e o testemunho de que Jesus é o rei estabelecido por Deus constituem a premissa tácita das controvérsias (p. ex., Mt 22,15-22 e 41-46)” (BRANT, Wilhelm. O serviço de Jesus. In: NORDTOKKE, Kjell [Org.]. *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo; Sinodal, 2003. P. 20-21.).

³²⁶ Nos Evangelhos: Mt 8,17; Mc 14,24; Lc 22,37; Jo 1,29; Jo 12,38; Jo 18,33ss. Nos testemunhos apostólicos: At 8,32-33; Rm 4,25; Fl 2, 5-11; 1Pe 2,21-25 etc.

³²⁷ *Ibid*, p. 21-22.

³²⁸ “O Evangelista Marcos não relaciona a palavra diaconia de Jesus diretamente com o ato de instituição da Eucaristia, mas às instruções que Jesus dá aos discípulos quanto à forma de sua convivência comunitária. A inversão qualitativa da organização classista do sistema social vigente implicará uma comunidade sem hierarquia, onde o servir aos pequenos será o critério maior. Propõe-se, pois a forma de ser de Jesus-*diakonos* em sua convivência” (GAEDE NETO, Rodolfo Gaede. *Servir à mesa*. São Leopoldo; IEPG, 1999. P. 17.).

diaconal do Mestre”. Assim, “as pessoas que seguem Jesus tornam-se cristomórficas, servindo-se entre si e construindo a nova comunidade de convivência em amor”³²⁹.

Por isso, a vivência de Jesus torna-se paradigma para todos aqueles que são seus discípulos. As palavras de Jesus mostram claramente que elas foram transmitidas em vista de se tornarem exigência para que os discípulos sirvam (cf. Mc 10,35-45 e Lc 22, 24-27; Lc 12,37). O mesmo ocorre no lava-pés: “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (Jo 13,15). Assim, não podemos pensar a diaconia de Jesus como ações isoladas e neutras. Ela “aconteceu para que se tornasse norteadora e diretriz para o agir dos discípulos”³³⁰.

Nos Evangelhos, o primeiro ministério que se apresenta na comunidade de Jerusalém é o dos Doze³³¹. Eles são sinal do novo Israel. Aparecem como o ministério fundamental da Igreja, como colunas do novo povo de Deus. De início, assumiram toda sorte de direção e administração da Igreja, inclusive o caixa comum (cf. At 4,34-35; 5,2). Diante de dificuldades que surgiram, eles partilharam parte do seu ministério aos “Sete”³³² (cf. At 6). Tais ministros tinham como principal tarefa servir especialmente as comunidades helenistas³³³.

Nas cartas Paulinas, há diversos modos de expressar as várias formas de serviço a Deus. Ao descrever tais formas de serviço, por sua vez, geralmente não se utiliza o grupo de palavras *doulos*. Na maioria das vezes, utilizam-se outros dois grupos de palavras: *diakonos*, *diakoneō*, *diakonia* e *leitourgos*, *leitourgeō*, *leitourgiai*³³⁴.

Constata-se, assim, que o motivo fundamental que exige do cristão a oferta da vida como serviço a Deus tem origem na nova realidade em que o batizado foi inserido. O povo

³²⁹ *Ibid*, p. 17.

³³⁰ BRANT, O serviço de Jesus, p. 28.

³³¹ “Dizemos ‘Doze’ (e não ‘Apóstolos’) porque esta expressão é mais antiga e mais exata. O termo ‘apóstolo’ será aplicado também a outros que não os ‘doze’ discípulos escolhidos por Jesus” (ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja*, p. 12.).

³³² “A respeito dos ‘Sete’, é bom precisar que eles não eram simplesmente ‘diáconos’ (nesta época, aliás, o termo ‘diácono’ indica qualquer ‘ministro’ ou ‘servidor’ de Cristo). Eles não só cuidavam da assistência às viúvas e aos órfãos e de ‘servir à mesa’, mas pregavam o Evangelho (cf. Estevão, no cap. 7 dos Atos, e Filipe, no cap. 8, v. 5 e 26-40)” (*Ibid*, p. 12-13).

³³³ Cf. *Ibid*, p. 12-13.

³³⁴ Salva a exceção em 2Tm 2,24, “Nas cartas paulinas, a terminologia da escravidão (*doulos*, *douleuō*) é empregada apenas para os que são escravos de senhores humanos e com referência ao serviço de Paulo como apóstolo. [...] Paulo frequentemente refere-se a si mesmo como escravo (*doulos*) de Cristo (Rm 1,1; Gl 1,10; Fl 1,1; cf. Tt 1,1)” (KRUSE, Colin. Servo, serviço. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2ed. São Paulo: Loyola; Paulus; Vida Nova, 2008. P.1158-1160 [aqui: p. 1158-1159].).

aparece como posse reservada a Deus (1Pd 2,9). Isto é, não pertence mais a si mesmo, pois foi comprado por um alto preço (1Cor 6,19), isto é, pelo sangue de Cristo (cf. 1Pd 1,19)³³⁵.

Os batizados, assim, surgem como participantes da natureza de Deus (2Pd 1,4). Por isso, eles têm a obrigação de não “viverem para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou (2Cor 5,15)”. Devido a essa transformação radical, “os apóstolos chamam a si mesmos e os cristãos de servos de Deus e de Jesus Cristo (2Pd 1,1; At 4,29; 1Cor 7,21; Ef 6,6; Cl 4,12; 2Tm 2,24), e definem a vida cristã como serviço a Deus e a Cristo (1Ts 1,9; Rm 7,6; 12,11; 14,18)”³³⁶.

3.2 Serviço comum

Segundo a perspectiva do CV2, “o Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis como num templo. Neles ora e dá testemunho de que são filhos adotivos. Leva a Igreja ao conhecimento da verdade total. Unifica-a na comunhão e no ministério” (LG 4). A Igreja, mistério e corpo místico de Cristo, portanto, é constituída “de fiéis que se unem organicamente pela mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pelo mesmo regimento, no Espírito Santo” (*Orientalium Ecclesiarum* 2). O espírito conciliar e seus documentos realçam a dignidade igualitária de todos os batizados, a subordinação dos ministérios e carismas à comunidade e a coparticipação de todos na fraternidade cristã³³⁷.

O CV2 reafirma o mesmo princípio do Novo Testamento, pelo qual as comunidades cristãs aparecem como globalmente corresponsáveis pela missão e vida da Igreja. Mesmo com certa ênfase no papel da hierarquia no final do século I, continua firme o princípio da corresponsabilidade de todos. Nesse sentido, pode-se afirmar que a Igreja é toda ministerial³³⁸. Por isso, “a melhor organização dos ministérios será aquela que, em lugar de concentrar as

³³⁵ Cf. SORSOLI, Serviço (vida cristã, serviço a Deus), p. 2301.

³³⁶ *Ibid*, p. 2301.

³³⁷ Cf. ESTRADA, La comunidad eclesial, p. 177; PUJOL I BARDOLET, Jaume. El ministerio eclesial de los religiosos laicales. *Vida Religiosa*. v. 66, n. 6, p. 434-449, nov. 1989 [aqui: p. 434].

³³⁸ A noção “Igreja toda ministerial” foi tratada na Assembleia do Episcopado francês, em novembro de 1973, no encontro dedicado ao tema dos ministérios. Segundo Antoniazzi, “o Padre Congar achou discutível a expressão, mas também reconheceu sua eficácia. Outras fórmulas seriam mais obscuras ou menos significativas (por exemplo: ‘responsabilidade diferenciada’, ‘uma Igreja toda em serviço’, ‘uma Igreja de fiéis responsáveis’, ‘uma Igreja de responsabilidades apostólicas partilhadas’...). A expressão ‘uma Igreja toda ministerial’ tem a vantagem de frisar a mudança: de um ministério reservado aos padres para ministérios assumidos por todos os cristãos” (*Os ministérios na Igreja*, p. 35.).

tarefas nas mãos de poucos, tornará toda a comunidade mais ativa e mais responsável pela missão da Igreja”³³⁹.

Lamentavelmente, por vezes, o monopólio exercido pelos ministros ordenados da ministerialidade da Igreja e a compreensão desse ponto em chave cultural e sagrada ainda dificulta o florescimento dos ministérios laicais. A reivindicação da ministerialidade laical, porém, não implica numa negação de uma dimensão estrutural e básica do ministério ordenado. Implica, sim, a afirmação de que tal ministério não esgota toda a ministerialidade dentro do Povo de Deus e de que, por vontade de Cristo e pela ação do Espírito Santo, há multiplicidade de carismas. Esses podem e devem ser ministerializados para a edificação da Igreja e a realização de sua missão. Mesmo não sendo conferidos por meio de um rito de ordenação, gozam de reconhecimento oficial e atendem serviços variados dentro da comunidade cristã³⁴⁰.

O serviço na Igreja não é um elemento secundário ou opcional. Todo cristão é sujeito da missão da Igreja. Entretanto, cada um participará nela a partir de um ministério peculiar. Por isso, também a diversidade de ministérios, e não só o ministério ordenado, é um elemento constitutivo da Igreja. Assim como o ministério ordenado, o laical também pressupõe um carisma e nasce como doação peculiar do Espírito Santo (cf. *LG* 12)³⁴¹.

O princípio da unidade da Igreja está no próprio Espírito Santo (cf. 1Cor 12,4s). Para Antoniazzi³⁴², no número das diversas atividades exercidas pelos membros da Igreja (1Cor 12,28-30; cf. 12,8-11), há algumas que são ocasionais e espontâneas e, outras, permanentes e, por isso, reguladas por certas normas e tradições. Nesse sentido, podemos classificar o serviço

³³⁹ *Ibid*, p. 35.

³⁴⁰ Cf. GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. La vida religiosa como ministerio. *Vida Religiosa*. v. 66, n.6, p. 422-433, nov. 1989 [aqui: 422-423].

³⁴¹ Cf. *Ibid*, p. 424-425. O documento pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, de 1974, será um marco importante nesse processo, pois superará uma visão meramente litúrgica do que se compreende como ministério. O documento reconhece o lugar e o valor dos ministérios não-ordenados: “ministérios, novos na aparência mas muito ligados a experiências vividas pela Igreja ao longo da sua existência, por exemplo, os de catequistas, de animadores da oração e do canto, de cristãos devotados ao serviço da Palavra de Deus ou à assistência aos irmãos em necessidade, ou ainda os de chefes de pequenas comunidades, de responsáveis por movimentos apostólicos, ou outros responsáveis, são preciosos para a implantação, para a vida e para o crescimento da Igreja e para a sua capacidade de irradiar a própria mensagem à sua volta e para aqueles que estão distantes” (*EN* 73).

³⁴² Para o que segue, salva as intervenções referentes aos irmãos, cf. ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja*, p. 36-37.

do cristão em três níveis: ministérios em sentido mais amplo, ministérios instituídos e ministérios ordenados. O ministério do irmão estaria nos dois primeiros níveis³⁴³.

Ministério, num sentido mais amplo, pode ser compreendido como “toda atividade a serviço do Evangelho no mundo ou da edificação da comunidade cristã; todos os cristãos, neste sentido, são chamados a exercer um ministério”³⁴⁴. Ele pode ser expresso tanto pela profissão quanto por sua condição. No caso da profissão, esse caminho é utilizado por muitos irmãos num exercício, seja ele simples ou complexo, de atividades cuja repercussão se dá no meio secular. Mas, ainda, a própria condição do religioso já é ministério³⁴⁵. Por isso, mesmo se ele, por quaisquer razões, como saúde ou idade, não puder exercer seu ofício profissional, ainda assim é convidado a viver a dimensão da diaconia enquanto cristão.

Num sentido mais estrito, ministério é entendido como “aquelas tarefas que uma pessoa assume em nome e por mandato da comunidade ou que, pelo menos, a comunidade cristã reconhece de algum modo como ‘serviços’ que lhe são prestados”³⁴⁶. Entre eles, há aqueles que são publicamente instituídos, geralmente recebidos por meio de uma investidura e submetidos a certas regras, e aqueles que são reconhecidos, embora sem formalidades. Os ministérios instituídos são do leitorado e acolitado, mas também outros podem ser instituídos conforme as Conferências Episcopais. Nada impede que os irmãos os recebam.

A perspectiva assumida pelo Concílio, por sua vez, necessita de um grande passo na compreensão eclesiológica dos ministérios e que é capaz de motivar novas configurações ministeriais. Entretanto, tais serviços são apresentados apenas em chave eclesiológica, isto é, ministérios na Igreja e para a Igreja. Por isso, esses, talvez, deveriam ser assumidos num

³⁴³ O Documento 62, parágrafo 87, da CNBB, enumera quatro grupos de ministérios: a) ministérios simplesmente reconhecidos, variáveis conforme as circunstâncias; b) ministérios confiados, conferido ao seu portador por algum gesto litúrgico ou forma canônica; c) ministérios instituídos, conferidos pela Igreja através de um rito litúrgico; d) ministérios ordenados, ou apostólicos ou pastorais, que se dão por meio do sacramento da Ordem (CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Paulinas; Paulinas, 1999. P. 69-70.).

³⁴⁴ *Ibid*, p. 36.

³⁴⁵ A consagração do irmão é eclesial. Foi ratificada publicamente e aceita pela Igreja. O ministério do irmão se situa a partir de um sistema de vida aprovado pela Igreja e com finalidade de serviço na mesma. Seu ministério, então, estará vinculado à natureza do Instituto ao qual pertence. Vislumbramos assim, que “no religioso leigo existe, por uma parte, uma ‘motivação religiosa’ que dá sentido ao gênero de vida próprio da consagração, e, por outra, há um ‘trabalho profissional’ que se realiza. A motivação vocacional toma o ser mais profundo da pessoa e a profissão ou ocupação realizada representa a encarnação concreta da consagração. A vocação, ao proceder do Espírito, é criativa por si mesma e condiciona a modalidade do trabalho que se realiza. Todo trabalho profissional no religioso leigo deveria ser consequência do alento vocacional ou carisma...” (PULOL I BARDOLET, *El ministerio eclesial*, p. 440-441.).

³⁴⁶ ANTONIAZZI, *Os ministérios na Igreja*, p. 36.

contexto mais amplo, no qual Igreja aparece como Povo de Deus, enquanto dimensão histórico-cósmica do Reino de Deus. Assim, “os ministérios, entendidos e instituídos na perspectiva do Reino receberiam novos conteúdos e explicariam muito melhor sua razão de ser na Igreja, Povo de Deus”³⁴⁷. Ministérios não só para a Igreja, mas também para o mundo.

Nesse sentido,

independentemente das formas que adota, a vida religiosa é carisma que exerce dentro da Igreja função simbólica e representativa sumamente importante. Próprio da vida religiosa é exercer na Igreja um *ministerium representationis* ou *ministerium signo eschatologici*. Este é o ministério fundamental dos religiosos; é o ministério a partir do qual adquirem sentido e razão de ser todos os demais ministérios que as diversas formas de vida religiosa realizam.³⁴⁸

Assim, o ministério do irmão tem identidade e características de caráter profético. Não está situado tanto no culto, mas participa dele quando compreendido o caráter sacerdotal dado no batismo. Ele “se situa no serviço das necessidades e urgências do homem e do mundo que tem que atender. Por isso, cabe dizer com justiça que o lugar teológico do religioso leigo é o mundo que tem que converter para Deus, ou melhor, para que o mundo entre na perspectiva de Deus”³⁴⁹

Irmãos nos institutos apresenta cinco características do serviço realizado pelos irmãos. Primeira, o trabalho dos irmãos é radicado em sua consagração batismal e na confirmação, consagração que eles querem vivenciar em toda a sua plenitude. Segunda, tais serviços pertencem à grande ação salvífica. Terceira, tal missão é recebida e aprovada pela Igreja, uma vez que eles a recebem por meio das Constituições de seu Instituto. Quarta, há uma estabilidade e continuidade no exercício desses ministérios. Por fim, quinta, o Instituto garante uma formação adaptada e específica ao ministério³⁵⁰.

Essa oficialização ou ministerialização do carisma, por sua vez, não deve ser vista como uma forma de controle institucional. Afinal, como sujeito eclesial, cada crente batizado tem o direito de ser aceito e reconhecido pela Igreja com sua vida e missão. Essa

³⁴⁷ GARCÍA PAREDES, La vida religiosa, p. 425.

³⁴⁸ GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. Ministério . In. RODRÍGUES; CASAS, *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*, p. 649.

³⁴⁹ PUJOL I BARDOLET, El ministerio eclesial, p. 440.

³⁵⁰ Cf. *Irmãos nos institutos*, p. 45.

ministerialização dos carismas acaba por evitar qualquer tentativa de monopólio, por parte do ministério ordenado, de grandes campos de corresponsabilidade na Igreja³⁵¹.

3.3 A Igreja do avental

A novidade eclesiológica trazida com o CV2 rompe tanto com a concepção hierárquica tradicional, quanto com o dualismo clérigos-leigos. Recupera-se a dimensão do batismo e o sentido de consagrado que se aplica a todo cristão. Assim, “a representação por excelência do Cristo é a do ‘cristão’, que significa etimologicamente ‘outro Cristo’, ‘outro ungido’”. Nesse sentido, o título “vigário de Cristo” pode ser aplicado a fieis leigos e clérigos, indistintamente³⁵².

Essa revalorização da identidade laical e secular como protótipo do cristão vem acompanhada de uma radical modificação eclesiológica. No lugar do binômio clérigo-leigo, uma noção mais bíblica e atestada pelo primeiro milênio tem tomado lugar: uma comunidade-pluralidade de ministérios e carismas. Recupera lugar uma eclesiologia cujo valor maior se percebe na dimensão da comunhão.

O CV2, em *PC 15*, enfatizou a necessidade de não haver diferença entre clérigos e irmãos, a não ser as que são derivadas da ordenação. Com isso, se quis afirmar que “embora diferentes no plano do ministério eclesial, clérigos e [irmãos] leigos deveriam ser iguais no plano da profissão e da vida religiosa comum”³⁵³.

Nas Ordens mistas, uma participação limitada dos irmãos na vida da comunidade se dava, sobretudo, devido à mentalidade de eles serem considerados necessariamente ignorantes enquanto os presbíteros seriam os homens das letras e únicos capazes de intervir com acerto na condução da comunidade. Sobre essa visão classista da sociedade se apoiava a concepção clericalista da Igreja. Os irmãos tinham direitos reduzidos, tendo por escusa sua inabilidade e falta de preparação para determinadas atividades³⁵⁴.

São Francisco de Assis exerceu tanto o trabalho apostólico como manual. Em suas palavras,

³⁵¹ GARCÍA PAREDES, *La vida religiosa*, p. 431.

³⁵² Aqui e para o que segue, cf. ESTRADA, *La comunidad eclesial*, p. 177.

³⁵³ RITO, *Nossos irmãos*, p. 538-539.

³⁵⁴ AGUILAR, *Renovación de la Vida Religiosa*, p. 370-371.

...e eu trabalhava com minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto. E os que não souberem trabalhar, o aprendam, não por interesse de receber salário do trabalho, mas por causa do bom exemplo, e para afastar a ociosidade. E se acaso não nos pagarem pelo trabalho, vamos recorrer à mesa do Senhor, e pedir esmola de porta em porta³⁵⁵

Nesse sentido, Francisco concorda que os frades que podem trabalhar, devem fazê-lo. Contudo, sobre o tipo de atividade, demonstra preocupação para que o trabalho não tire deles o caráter de seguidores de Cristo pobre e despojado³⁵⁶.

A Regra do Carmo 15, toma de Paulo a reflexão sobre a importância do trabalho³⁵⁷. Considera esse caminho santo e bom. Em suas palavras, o carmelita deve estar sempre ocupado para que o diabo não encontre espaço em suas vidas. Esse trabalho tem em vista que nenhum irmão seja pesado ao outro (cf. 2Ts 3,8; 2Cor 11,9; 12,13-14; At 20,33-34). Desse trabalho sai o sustento. Por isso, afirma o texto, “pedimos e ordenamos, em nome do Senhor Jesus Cristo, que trabalhem em silêncio e ganhem o seu próprio pão” (cf. 2Ts 3,12). Afinal “quem não quiser trabalhar, não coma”. A Regra, porém, não especifica que tipo de trabalho é esse, deixando assim o leque aberto para as diversas possibilidades de serviço e trabalho³⁵⁸.

³⁵⁵ XXVI Testamento 5, 19b-22. In: FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias*.

³⁵⁶ Cf. Regra não-Bulada 7, 2. In: FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias*. “Em razão da crescente clericalização da Ordem, dentro do contexto de clericalização de toda a Igreja, o trabalho da pregação se restringiu sempre mais aos clérigos e o trabalho manual, inclusive o trabalho profissional, ficou sempre mais restrito aos irmãos leigos” (RITO, op cit., p. 538.).

³⁵⁷ “O tema do trabalho não só está presente na Regra do Carmo, como ocupa um lugar importante na economia do texto em unidade com os temas das armas espirituais e do silêncio [...]. Certamente, no Monte Carmelo, a vida dos eremitas que aceitaram viver segundo a Regra escrita pelo patriarca Alberto era ritmada por meio do trabalho físico como a agricultura, a cópia de manuscritos e outros trabalhos úteis ao sustento comunitário e, de outro lado, por trabalhos espirituais (*opus Dei*), tais como leitura, meditação, pregação, eucaristia”. O mesmo não pode ser afirmado com a passagem da ordem para a Europa e a transformação do grupo de eremita em uma verdadeira Ordem mendicante”. Sobretudo a partir de 1247, a evangelização passa a ser considerada como trabalho (BATTAGLIA, Gregorio; FERNANDEZ, Ruiz. *Lavoro manuale*. BOAGA; BORRIELLO, *Dizionario Carmelitano*, p. 499-503 [aqui: p. 500.501]; cf. CICONETTI, Carlo. *La Regola del Carmelo*: origine, natura, significato. Roma: Institutum Carmelitanum, 1973. P. 410-414.).

³⁵⁸ A RC apresenta, objetivamente, o conteúdo de uma vida comunitária *ad intra*. Não sistematiza atividades extra-conventuais de modo explícito. Contudo, como Edmilson Borges de Carvalho defendeu recentemente, na frase que conclui a regra “fazer mais do que o prescrito” (RC 24; cf. Lc 10,30-35) encontra uma abertura para uma gama de possibilidades de serviços. Ele utilizou tal passagem para demonstrar como o modo de viver, encarnar e explicitar o carisma carmelitano, assumido pelos frades e leigos do Comissariado Geral dos Carmelitas do Paraná junto aos pobres – de modo particular, na Associação Casas do Servo Sofredor – está dentro da Regra do Carmo e explicita e amplia seu sentido nos dias de hoje (cf. CARVALHO, Edmilson Borges. *A mística carmelitana e o serviço da misericórdia*: “Cuida dele, no meu retorno, retribuirei o que tiverdes feito a mais” (Lc

A colocação da dimensão do serviço em relação aos irmãos é, porém, muitas vezes contestada. Nas últimas décadas, aflora uma recorrente “reivindicação” de tirar do irmão uma qualificação que o tem caracterizado ao longo dos séculos: servidor. Se, de um lado, reivindicações por igualdade, fraternidade, respeito pela pessoa são lícitas e necessárias, por outro, se não se conformar ao espírito cristão, tal “reivindicação” será antievangélica³⁵⁹.

Para falar da Igreja e seu serviço, Emili Turu retoma a imagem da Igreja do Avental, utilizada frequentemente por dom Tonino Bello. Ela se baseia em Jesus que serve na última ceia. Apesar de que alguém poderia objetar ser uma imagem muito serva, essa é a Igreja que Jesus prefere, pois foi nessa direção que ele seguiu sua vida. É um convite para fazerem-se servos do mundo³⁶⁰.

O CV2 confirma o importante múnus pastoral dos irmãos na Igreja. Cooperam na instrução da juventude, na assistência aos doentes e no desempenho de outros ministérios (cf. PC 10). Há uma multiplicidade de ministérios que emergem de sua consagração e o Concílio reconhece a importância da ministerialidade da vocação do irmão³⁶¹.

No chamado cristão, importa mais a intensidade que se coloca no ministério exercido e no sinal de salvação para o qual ele aponta. Nas palavras de João Paulo II,

todas as atividades humanas, da mais simples à mais elevada aos olhos do mundo, podem tomar a medida de autênticos “ministérios laicais”, os quais, enraizados no batismo e na consagração religiosa, cantam a glória de Deus e contribuem para a atuação daquela civilização do amor que é o desígnio de Deus para a humanidade, na expectativa da vinda do Senhor³⁶².

Nesse sentido, a vocação do irmão carrega um valor profético. Sua figura na compreensão de que a Igreja *koinonia* não se separa da Igreja *diakonia*. Ele é memória de Cristo que se fez servo. São sinais da dignidade mais do serviço do que do poder³⁶³.

Desse modo, já não deve tratar como coisas separadas as atividades terrestres e temporais dos cidadãos e as atividades religiosas e espirituais dos cristãos. Assim, o Concílio rejeitou a oposição artificial entre o mundo e a Igreja (cf. GS 43). A exemplo de Jesus, “que

10,35b). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017. Tese de Doutorado em Teologia não publicada. P. 16.).

³⁵⁹ Cf. CIARDI, A vocação do Irmão, p. 143.

³⁶⁰ Cf. TURU, Enviados, p. 57.

³⁶¹ Cf. CIARDI, A vocação do Irmão, p. 144.

³⁶² JOÃO PAULO II, A função dos religiosos leigos, p. 326.

³⁶³ CIARDI, A vocação do Irmão, p. 144.

exerceu a profissão de operário e o ministério de salvação, os cristãos são chamados a unir, numa síntese vital, atividades profissionais e valores religiosos”³⁶⁴.

A dimensão laboriosa perpassa a vida de todo ser humano. Nesse sentido, todos, enquanto membros da *polis* e filhos da terra, são chamados a colaborar para a organização da sociedade humana e a sustentabilidade da teia da vida. O estado de vida do cristão não anula esses compromissos vitais. As formas de realizá-los até podem variar. Contudo, seria inoportuno e altamente perigoso pensar que uma adesão dos religiosos ao sagrado os poupasse do fato de serem humanos³⁶⁵. Nessa missão em que todos compartilham diferentes serviços, um não anula o outro.

João Paulo II dedicou uma audiência com a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica, em 24 de janeiro de 1986, ao tema dos irmãos. Nela, pediu que eles assumissem a consciência de que, ao lado dos religiosos ordenados, eles são responsáveis por tudo o que pode favorecer a vitalidade dos institutos. Assim se empenharão na missão de serem fiéis ao carisma de fundação em relação às demandas atuais da Igreja³⁶⁶.

A noção de complementaridade, nesse contexto, surge como uma via salutar para compreender como os diversos trabalhos se interconectam em uma Igreja de comunhão. Por isso, ele recordou “a todos os religiosos – leigos e sacerdotes – a complementaridade do respectivo caminho, no interior da mesma vida religiosa”³⁶⁷. Afinal, numa comunidade mista, entre os pares, há uma disparidade em relação ao serviço que cada um exerce. Complementaridade, por sua vez, não se situa na dimensão da falta, mas do compromisso com essa mesma diversidade. Refere-se ao dado cristão da riqueza de uma comunidade onde os dons e carismas se complementam para uma vivência mais perfeita da missão.

De modo concreto, partindo de uma concepção que enfatiza a característica mais marcante de cada modo de vida religiosa, o papa entende que, de um lado, “ao religioso sacerdote, empenhado em múltiplas atividades pastorais, o irmão leigo recorda que a vida religiosa tem uma dimensão comunitária que não deve esquecer”. Por outro lado, “ao irmão, empenhado em humildes trabalhos domésticos ou em tarefas de serviço secular, o sacerdote

³⁶⁴ Cf. RITO, Nossos irmãos, p. 540.

³⁶⁵ Cf. MURAD, Vida Religiosa e laicato, p. 48.

³⁶⁶ Cf. JOÃO PAULO II, A função dos religiosos leigos, p. 325.

³⁶⁷ *Ibid*, p. 326.

lembra a dimensão apostólica daquilo que realiza”³⁶⁸. Nessa visão de comunhão, não se vê qualquer serviço como superior ao outro, mas todos enquanto partes do mistério da Igreja, inclusive no caminho já aberto da profissionalização.

A partir desse modo de compreensão da ministerialidade, os religiosos tornam-se sinal de esperança para o mundo. Eles, “completando-se nos respectivos serviços que prestam à pessoa humana, são um testemunho vivo de que ‘devemos entender como integral a missão salvífica da Igreja em relação ao mundo’”³⁶⁹.

Não deveria haver nada que impedisse a visibilidade da corresponsabilidade dos irmãos nos seus respectivos institutos mistos. Não justifica qualquer tipo de discriminação. Pelo contrário, o exercício da corresponsabilidade tanto deveria ser sinal visível de que a Igreja também é assunto dos leigos, quanto mostrar como a participação dos presbíteros nas atividades materiais deveria ser cada vez mais o comum³⁷⁰. Isto é, já veríamos de modo muito expressivo nas comunidades religiosas o que é previsto para toda a Igreja.

Desse modo, é mais que evidente que é equivocada e atemporal hoje uma visão dos irmãos compreendidos meramente como auxiliares dos presbíteros. Por isso a importância de cada vez mais enfatizar os ministérios próprios dos irmãos. Afinal, “ninguém é ‘auxiliar’ de outrem, ‘somos todos colaboradores de Deus’ para uma missão determinada. Esta referência dinâmica e concreta não é absolutamente obstáculo para a ‘ajuda mútua’”³⁷¹.

A visão de complementaridade e corresponsabilidade se mostram como referências importantes para se pensar na ministerialidade dentro de comunidades religiosas mistas. O serviço carrega a força do sinal profético oriundo da consagração e expressa a vida em fraternidade. Por isso, quando o irmão se predispõe e viver tal dimensão como o fez Jesus, corrobora e participa da missão da própria Igreja.

Portanto, vimos que a dimensão do trabalho, do serviço e do ministério, compreendidos interligados, é um elemento constitutivo da experiência cristã. Jesus mesmo se fez servo. Por isso, para o irmão, o serviço será norma essencial de sua vida. Demos agora, um passo adiante: olhar a vocação do irmão como sinal de esperança para a VRC.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 326.

³⁶⁹ *Ibid*, p. 326.

³⁷⁰ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 306.

³⁷¹ *Ibid*, p. 306.

CAPÍTULO III

UM SINAL DE ESPERANÇA QUE VEM DA VOCAÇÃO DO IRMÃO

David Werthemann define a vocação do irmão nos institutos clericais como uma “dádiva escondida”³⁷². Perguntamo-nos, primeiramente, sobre seu escondimento. Certamente, até podemos ver nesse “escondido” uma conotação espiritual positiva, enquanto sinal de humildade. Entretanto, cabe a pergunta: até quando será escondida?

Ele oferece três razões principais pelas quais a renovação da VRC leiga ainda não tenha atingido seu ápice. Primeiro, há certas situações e conflitos antigos de ambas as partes, isto é, dos irmãos e dos presbíteros, e que ainda não foram resolvidos. Segundo, a proibição das leis da Igreja para plena participação de irmãos na organização do instituto. Terceiro, que os irmãos sejam minorias entre os membros de tais institutos³⁷³.

Nas próximas páginas, como feito até aqui, não deixaremos, quando necessário, de aprofundar esses e apresentar outros desafios que não permitem que tais dádivas se tornem mais visíveis na Igreja. Contudo, o esforço maior será por apresentar as dádivas mesmas.

Os irmãos não precisam justificar sua vocação, sua existência. A história da VRC e uma compreensão teológica adequada do CV2 já o fazem. Trata-se, antes, de mostrar como é rica essa presença diversa nos institutos religiosos. É lamentável que isso seja necessário, mas a realidade de exclusão e discriminação dos irmãos ainda permanece em diversos contextos.

³⁷² No original, “hidden gift”.

³⁷³ Cf. WERTHMANN, Brothers in Clerical Institutes, p. 88.

A vocação do irmão, suscitada pelo Espírito Santo, num instituto misto, é “importante, não só pela contribuição para a satisfação das necessidades materiais ou outras, mas, acima de tudo, porque em tais congregações são a memória permanente da dimensão fundamental da fraternidade em Cristo” (*Cong. IMI* 11; *VC* 60).

Com efeito, é paradoxal que em muitas congregações clericais ou mistas – algumas delas altamente clericalistas – em que a vocação do irmão parece tão distante, o Espírito Santo suscita homens dispostos a esse modo de seguimento. Às vezes, alguém decide ser irmão sem nem mesmo ter conhecido qualquer irmão no seu instituto.

Por isso, na terceira parte, como resposta às bases estabelecidas na primeira e na segunda, tratar-se-á da VRC do irmão como um lugar de esperança, sobretudo para uma redescoberta de suas raízes em uma Ordem mista. Por isso se trabalhará de forma propositiva a redescoberta do valor da consagração, a redescoberta das relações de autoridade a partir da fraternidade e a redescoberta do serviço dos irmãos.

1. O IRMÃO: SINAL DE CONSAGRAÇÃO

O sinal da consagração que o irmão traz consigo representa uma genuína fonte de esperança para a VRC. O enfoque na consagração representa um retorno às fontes. Significa a recuperação de um elemento que muitas vezes corre o risco de se perder.

A seguir, apresentaremos três dimensões da vida do irmão. Primeiro, será a primazia que deve haver em simplesmente “ser” irmão. Em seguida, apresentaremos tal vocação em relação à dois grupos da Igreja: os leigos e os presbíteros religiosos.

1.1 A primazia do ser

O dado mais fundamental e essencial da experiência de um Irmão parece estar no seu chamado e envio a “ser” irmão. Em outras palavras, a qualidade de sua vida não é medida pelo que *faz*, mas sim por aquilo que ele “é”³⁷⁴. Lamentavelmente, o “fazer”, ao longo da história da VRC, foi tomando o lugar do “ser”.

³⁷⁴ Cf. TURU, *Enviados*, p. 44.

Esse fenômeno não é novo³⁷⁵. Contudo, principalmente após o advento da Revolução Industrial se tornou ainda mais evidente. Assim, o “fascínio sedutor do produtivismo e da produtividade crescentes começa a fazer parte da própria VRC, tornando-se às vezes sua dimensão privilegiada”. Muitas vezes, buscou-se justificar esse ativismo, inclusive, no fato de determinados institutos terem sido fundados com vistas a uma determinada perspectiva apostólica. Com isso, “toma-se a parte pelo todo, o secundário pelo essencial”³⁷⁶.

Na dimensão do “ser”, os temas da experiência de Deus, do encontro pessoal e íntimo com Jesus e sua Boa-Nova, bem como da comunhão e da convivência entre as pessoas são implícitos e centrais. Mas, quando emerge a ênfase puramente no “fazer”, “verifica-se um deslocamento da primazia da ação do Espírito na vida pessoal e comunitária para o afã irrequieto e irrefreável de multiplicar obras e atividades”³⁷⁷.

Nesse sentido, alerta Gonçalves,

os critérios da produção em velocidade, próprios da economia capitalista, cada vez maior invadem comunidades e institutos. Esse deslocamento explica a frenética corrida de não poucas congregações de VRC ao acúmulo de obras em diversos campos: assistência social, saúde, educação, promoção humana, entre outros. A multiplicação das obras torna-se a unidade de medida do grau de incidência e de eficácia na VRC. Pior ainda, o valor de tais atividades – as quais, no fundo, conduzem bem cedo ao ativismo puro e simples – longe de representar a ação do Espírito na Igreja, passa a ser atribuído ao mérito e capacitação pessoal, ou à eficácia deste ou daquele instituto³⁷⁸.

O documento sobre os irmãos critica profundamente o ativismo, pois ele acaba por esvaziar as motivações evangélicas e impede o irmão de contemplar a obra que o próprio

³⁷⁵ Para ilustrar, podemos tomar Lc 10, 38-42. Para Fabris, “o retrato das duas irmãs e, sobretudo, o diálogo característico entre Jesus e Marta não querem tanto contrapor a ação de Marta à contemplação de Maria, quanto pôr em relevo a atitude essencial e distintiva do discípulo: escutar a palavra do Senhor é condição para que o serviço, a *diakonia*, não se torne uma estéril agitação no vazio pela necessidade de autogratificação” (FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II. 4.ed. São Paulo; Loyola, 2006. P. 127.).

³⁷⁶ GONÇALVES, Alfredo. Vida religiosa consagrada: “O que fazer?”. *Convergência*, Brasília, v. 52, n. 502, p. 21-24, jun. 2017 [aqui: p. 22.].

³⁷⁷ *Ibid*, p. 22.

³⁷⁸ *Ibid*, p. 22.

Deus realiza na sua ação apostólica. Desse modo, a vontade de Deus acaba sendo substituída pela vontade própria e pela busca de autossatisfação (*Cong.IMI* 40)³⁷⁹.

A profecia é a chave da vocação da VRC³⁸⁰. Essa profecia se configura na vida dos irmãos não tanto por grandes atos ou ofícios, mas pela própria simplicidade de sua consagração. Cria-se, assim, um poderoso paradoxo que faz de suas próprias vidas um ato profético. Ele, orientado e liberado por meio de seus votos religiosos para buscar a vida no espírito, deve ser capaz de estabelecer novos modos de relacionamento fora e dentro da Igreja, bem como encarnar uma vida de serviço³⁸¹.

Nessa perspectiva, há duas palavras que ajudam na definição da vocação do irmão na Igreja e no mundo: sinal e memória. O irmão recorda a todo batizado a sua consciência dos valores fundamentais do Evangelho, bem como a necessidade de se responder com a santidade de vida ao chamado de amor que Deus nos faz (cf. Rm 5,5; *Cong.IMI* 7). Nas palavras do CV2, “a profissão dos conselhos evangélicos se apresenta como um sinal que pode e deve atrair eficazmente todos os membros da Igreja para o cumprimento dedicado dos deveres impostos pela vocação cristã” (*LG* 44).

O próprio documento dos irmãos interpreta essa passagem, salientando que a dimensão do sinal não é para si, mas algo externo, que está em função da comunidade eclesial. Com isso, a própria consagração religiosa torna-se “um convite para que cada um

³⁷⁹ Segundo Paulo Dullius, muitos na Igreja, parecem estar mais voltados ao aspecto utilitarista, ainda que eles realmente deem um testemunho de engajamento concreto da Igreja no mundo. Pensar sob o prisma utilitário pode nos levar a ver, na Igreja, qual ministério é mais útil. Isso não parece corresponder a uma eclesiologia suficientemente renovada. O oposto, porém, também é, conforme Dullius, perigoso, pois a valorização da consagração não quer minimizar o apostolado. (Cf. DULLIUS, Paulo. O religioso leigo no pós-concílio: conquistas, impasses, desafios. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 204, p. 350-362, jul/ago. 1987 [aqui: p. 352].). Para o documento *Irmão nos Institutos Religiosos Leigos*, é um grande erro apreciar a vida religiosa mais sob o aspecto da utilidade, pela consagração aos ministérios, em detrimento daquilo que ela realmente é. A Igreja reconhece a vida consagrada dos religiosos como um meio de evangelização, por si mesma, eficaz. Segundo o texto, “a vida religiosa leiga é mais importante pelo caráter profético e de testemunho do mundo futuro do que por sua utilidade, até mesmo pastoral” (Cf. *Irmão nos Institutos*, p. 45-46.73-75.). Situação semelhante ocorre, muitas vezes, quando se pergunta, na Igreja, erroneamente, porque ordenar um diácono se qualquer leigo autorizado pode fazer o que ele faz na liturgia. Aqui reside uma compreensão rasa de tal ministério (cf. TABORDA, *A Igreja*, p. 205).

³⁸⁰ Para Emili Turu, “a vida religiosa ministerial tem sido qualificada como forma de vida profética tanto em documentos oficiais como em escritos espirituais praticamente desde seus inícios. Está claro que aquilo que a torna profética é a ‘forma de vida’ e não cada uma das pessoas que ingressam na vida religiosa; não estamos afirmando, portanto, que todos os religiosos são profetas ou que a vida religiosa tem o monopólio do carisma da profecia na Igreja” (TURU, *Enviados*, p. 45.).

³⁸¹ Cf. COUGHLIN, *Religious Brothers*, p. 145.

conceba sua vida como um caminho de radicalidade nas diferentes situações e estados de vida, abertura aos dons e às inspirações do Espírito” (*Cong.IMI* 7; cf. VC 84-94).

Os irmãos assumem o compromisso público de tornar o rosto de Jesus-irmão visível. A VRC é sinal de que o mistério de Cristo se realiza já na contingência de nosso tempo, aqui e agora, por meio da Igreja. Por isso, ela surge como “memória viva do modo de ser de Jesus, como Verbo encarnado, ante o Pai e ante os irmãos” (*Cong.IMI* 15; VC 22).

Assim, a história dos diversos grupos de irmãos, mas também a existência de religiosos que abraçam hoje esse modo de vida surge como memória. O cristão deve ser memória viva da vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo. Por isso, nela está contida determinada antecipação do futuro, cujo horizonte é o da esperança dos fracassados e oprimidos. Metz chama essa memória de perigosa³⁸².

Aqueles que buscam ser parte da família de Jesus, seus irmãos, devem ser “uma recordação perigosa e libertadora, que importuna e põe em questão o presente, porque ela não recorda um futuro qualquer aberto, mas este futuro e porque ela força o crente a se modificar constantemente para dar atenção a este futuro”³⁸³. Por isso, ao retomar a história dos irmãos, surge ela mesma como potência libertadora.

A partir daí, podemos reafirmar que o valor fundamental que o cristão tem está não na atividade que ele exerce, mas na condição de discípulo que assume pelo batismo. Ele *faz* porque *é*, e não o contrário. Os irmãos – e tampouco os religiosos presbíteros – não são moeda de troca, não são máquinas de serviço ou empregados do sagrado. São homens que buscam seguir a Cristo de modo autêntico e que, por isso, assumem em seus ofícios e serviços atitudes que expressam um carisma e promovem a propagação do Reino de Deus.

³⁸² METZ, Johann B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo; Paulinas, 1981. P. 105-106. Autores que aplicam a noção metziana de “memória perigosa” ao contexto da vocação do irmão: SCHIELER, Robert. An experience of Jesus and his Brothers. *Review for religious*, Saint Louis, v. 66, n. 1, p. 64-73, 1999. P. 64; FORKAN, Donatus. Los institutos religiosos de hermanos denotan una rica espiritualidad. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 45-54, nov/dic. 2011. P. 49-51. Carlos Mesters, remetendo à história da caminhada do povo de Deus no tempo do profeta Elias, afirma que “a ‘memória perigosa’ é fonte de constantes tensões salutares na comunidade. Essa é a tradição viva do povo de Deus, a fonte de sua identidade. É essa que, sempre de novo, permite ao povo encontrar-se consigo mesmo e com Deus para superar a divergência interna. Essa memória perigosa ofereceu ao profeta Elias o quadro de referência para poder denunciar e reivindicar as posições erradas de seu tempo. Ela persiste ainda hoje na igreja, produzindo no hoje um respiro desconfortável de renovação (MESTERS, Carlos. Camminare alla presenza del Signore nello spirito e nella forza di Elia. In: SECONDIN, *Profeti di fraternità*, p. 15-40 [aqui: p. 20].).

³⁸³ METZ, *A fé em história*, p. 105-106.

O simples fato de ser consagrado já desponta como profecia na Igreja para o mundo. Queremos agora, porém, ver como isso se dá de modo particular em duas situações. A primeira é em relação aos leigos. A segunda, com respeito aos irmãos presbíteros nos institutos mistos.

1.2 O irmão e os fiéis leigos

O irmão, em certa medida, por não fazer parte da hierarquia, pode oferecer, com maior liberdade, um rosto de Igreja próxima e fraterna. Deveria chegar com mais facilidade àqueles que muitas vezes estão distantes do contexto eclesial. Ser irmão pode facilitar uma proximidade maior com os leigos³⁸⁴. Segundo Turu, “é fácil constatar que, em torno das famílias religiosas, muitas pessoas leigas, entre elas, muitas mulheres, encontraram ‘seu lugar’ a partir do qual construir Igreja e comprometer-se com sua missão”³⁸⁵. Propomos oferecer aqui uma apreciação da relação entre os irmãos e os leigos.

É preciso começar se questionando sobre como os religiosos estão dispostos a se relacionarem com os leigos:

Estarão os religiosos habilitados a permitir, ou melhor, a estimular a promoção do laicato responsável para que, como tal, desempenhe o seu papel na Igreja? Permitirão eles aos leigos enriquecerem o carisma do Instituto como outra maneira de interpretá-lo, ou, então, limitar-se-ão eles a transmitir-lhes a própria interpretação? Não ficarão os leigos como meros subordinados dos religiosos? Perpetuar-se-á a obra a partir da identidade própria dos religiosos ou ficará ela enriquecida pelo aporte dos leigos que com eles trabalham? Os leigos desejam estar com os religiosos, mas uns e outros devem preservar a própria identidade. Cada grupo deve gozar da própria autonomia em função de sua especificidade e de suas possibilidades.³⁸⁶

Em sentido amplo, a trilogia dos votos vale para qualquer cristão. Todo aquele que se propõe o seguimento de Cristo, deve buscar integrar a sexualidade com a afetividade, lidar

³⁸⁴ Entenda-se, aqui, os fiéis leigos.

³⁸⁵ TURU, *Enviados*, p. 54-56.

³⁸⁶ *Irmãos nos Institutos*, p. 68.

com o poder e a liberdade, e aprender a utilizar as coisas do mundo sem se deixar dominar por elas³⁸⁷.

O Povo de Deus, conforme entendido pelo CV2 vive no mundo. É constituído de cidadãos de um país e do nosso planeta. Por isso, a busca pelo específico nos leigos e nos consagrados deve ser feita com cuidado e respeito, sobretudo, por se basear, às vezes, em determinadas posturas eclesiológicas bastante questionáveis hoje. Mais que uma distinção rígida, trata-se, antes, de uma aproximação.

O documento pós-sinodal, *Christifideles laici*, busca ultrapassar interpretações anteriores prevalentemente negativas sobre a figura do leigo. Nele, afirmou-se “a plena pertença dos fiéis leigos à Igreja e ao seu mistério e a índole peculiar da sua vocação, a qual tem como específico ‘procurar o Reino de Deus tratando das coisas temporais e ordenando-as segundo Deus’”(9)³⁸⁸. Conclui-se, disso, que o seguimento de Jesus na sociedade e no mundo é um traço predominante dos leigos. Colaboram efetivamente para que o espírito de Jesus e do Reino penetrem tanto na sociedade quanto em suas estruturas.

Os leigos, maioria absoluta entre os membros da Igreja, participam diretamente na edificação da comunidade cristã. Todavia, mesmo com a ampliação da lista de ministérios e serviços que prestam na Igreja, nem sempre exercem, ainda, o protagonismo que é próprio daqueles que são membros plenos da comunidade eclesial.

Entre eles, aumenta cada vez mais o número daqueles que se associam em determinados grupos eclesiais. Visa reforçar a fé, nutrir a esperança e exercitar o amor fraterno. Segundo Murad, “embora seja um traço de nosso tempo, a adesão a determinado grupo com carisma e espiritualidade própria não é uma característica essencial do laicato, como o é para os consagrados. Trata-se de uma necessidade do momento, mas não constitui o cerne da vocação laical”³⁸⁹.

A vocação dos fiéis religiosos, por sua vez, tem seus traços particulares, apesar da base comum com os fiéis leigos. Já se reconhece, hoje, “que a radicalidade ao seguimento de Jesus não necessariamente se traduz em votos ou profissão pública nem é marca exclusiva dos consagrados”. Os religiosos “professam publicamente esta orientação de vida e querem orientar sua existência para ser um sinal da prioridade do seguimento de Jesus”³⁹⁰. Para

³⁸⁷ Aqui e para o que segue, cf. MURAD, Vida Religiosa e laicato, p. 47-54.

³⁸⁸ CL supera, mas não abandona a visão de LG.

³⁸⁹ Cf. MURAD, *op. cit.*, 50.

³⁹⁰ Cf. *Ibid*, p. 51.

assumirem tal prioridade em suas vidas, renunciam à sua família biológica e passam a manter novos vínculos com seus irmãos, assumindo um novo conceito de família que vai além dos laços de consanguinidade.

Se para os fiéis leigos a aproximação de um determinado carisma ou modo de vida não é constitutivo de seu estado, para o religioso, por sua vez, é algo fundamental. Sem anular as características pessoais do religioso, o acesso a determinado carisma de um instituto acaba por moldar os hábitos e influenciar sua atitude. Isso se dá, inclusive, por meio das atividades cotidianas realizadas pelos mesmos.

Dessa relação, fiéis leigos e fiéis religiosos podem aprender muito uns dos outros. Muitas lideranças leigas têm uma vida mais radical de seguimento a Cristo que muitos religiosos. Eles enfrentam e superam grandes crises em suas vidas. Nesse sentido, encontram diante de seu cotidiano familiar e profissional atribulado, tempo para se dedicarem a tarefas de caráter apostólico. Dado o contexto em que cada um vive, acabam que “moldam modelos originais de santidade no mundo, integram realidades díspares, fazem o fermento do Evangelho penetrar onde não havia chegado ainda”³⁹¹.

Os religiosos também têm muito a oferecer aos leigos. A sua “radicalidade não deve ser entendida de forma exclusiva (como se não fosse possível aos leigos) nem como privilégio que os fazem melhores e mais santos que os outros”³⁹². Quando um religioso assume tal radicalidade, por sua vez, pode tornar-se uma referência cristã para o leigo. Os institutos religiosos conservam um grande patrimônio espiritual. A própria diversidade carismática entre os institutos são distintas e fascinantes formas de viver o Evangelho. Por isso, os consagrados devem partilhar tal riqueza com os fiéis leigos, em vista de seus processos de iniciação ou de aprofundamento na fé cristã.

Além disso, nesse empenho de encontrar e levar as sementes do Reino na sociedade, o irmão torna-se sinal de algo diferente. Nas palavras de Álvaro Echeverría, “diante das incertezas planetárias, parece-me que cobra muito mais força a nossa vocação de irmão, como grupo limial que oferece um modelo alternativo”³⁹³. A consagração não coloca o irmão acima, mas ao lado dos jovens, dos pobres, dos enfermos, dos excluídos, dos não amados, enfim, de todas as vítimas de injustiça³⁹⁴.

³⁹¹ *Ibid*, p. 52-53.

³⁹² *Ibid*, 53-54.

³⁹³ ECHEVERRÍA, Consagrados, p. 144.

³⁹⁴ Cf. *Ibid*, p. 144.

Assim, o Irmão tem um lugar privilegiado junto aos fiéis leigos. Sua vida e missão são compartilhadas, apesar do distinto estado de vida. Com isso, o irmão é sinal de alguém que assume a vocação de leigo de modo positivo. Uma vocação de irmão feliz e realizada demonstra que ela tem valor em si. Não se trata de uma falta de opção, por falta de condições intelectuais ou algo que o valha³⁹⁵. Aqui está um sinal profético para os leigos. São sujeitos eclesiais por si e isso deve bastar-lhes.

Essa integração com os leigos, porém, não deixa de apresentar questões a serem refletidas e aprofundadas. Uma delas está na tentação de o irmão viver sua vida como se não fosse religioso. O fato de a vocação estar radicada no batismo, não significa que seu modo próprio de vida não tenha exigências e características próprias. O religioso não pode abrir mão da profissão que fez³⁹⁶.

Mas não é só aos fiéis leigos que a vocação do irmão pode ser sinal da vivência radical de Cristo. Também para os religiosos presbíteros, seus confrades, ele pode ser sinal de uma vida mais rica e evangélica.

1.3 O irmão e o religioso presbítero

Na Igreja de comunhão retomada pelo CV2, se reconhece que a dimensão radical daquilo que nos faz cristão – o batismo –, é a base para aquilo que segue – a diversidade de carismas. O lugar onde estamos diz algo daquilo que somos. Por isso, ser irmão num instituto laical é diferente de ser irmão num instituto clerical. Nessa direção, ser irmão numa

³⁹⁵ Estamos convencidos de que aqui há um problema a ser resolvido. Uma pergunta pode ser refletida: é lícito a um instituto de VRC não permitir a ordenação de um candidato por falta de condições intelectuais? Uma resposta apressada e superficial para qualquer lado pode ser perigosa para esse momento histórico em que o tema do irmão toma corpo e diversos institutos de VRC tomam decisões em projetos de formação em congregações mistas pensando num programa não voltado ao presbiterado. Contudo, é nítido que a pergunta é fruto de uma visão clericalista, para a qual o centro da VRC masculina estaria no presbiterado e não na consagração. Lamentavelmente, ao vocacionado, por vezes, já lhe é apresentada essa visão desde a Pastoral Vocacional. Quando, geralmente devido a certa incapacidade intelectual, não lhe permitem a ordenação, sente-se excluído. Há grandes chances aqui de termos irmãos infelizes e rancorosos.

³⁹⁶ Afonso Murad alerta para uma confusão de identidade sobre o que é mais dos leigos e o que é mais dos religiosos. Somente com o respeito a tais diferenças, a riqueza de carismas e serviços na Igreja será salvaguardada. Para ele, assistimos hoje a um perigoso fenômeno no qual, de um lado, alguns leigos parecem preferir uma vida de maior formalismo, mais parecido com o que costumava ser mais próprio dos religiosos. Esse formalismo, porém, geralmente é vazio. Por outro lado, há religiosos que mais parecem viver como leigos. Por vezes, caem num laicismo desenfreado. Surge, então, uma certa inversão de papéis (cf. MURAD, Vida Religiosa e laicato, p. 46.].).

determinada Ordem Mendicante também tem suas nuances. Por isso, por vezes, as belezas e os desafios apresentam particularidades³⁹⁷.

A VRC não surgiu como instituição eclesiástica, mas como dom do Espírito. Também os Irmãos hoje, como tal, não fazem parte da estrutura hierárquica da Igreja. Em relação ao clero diocesano, podemos dizer que, diferentemente deles que prometem sua obediência ao bispo e seus sucessores, os religiosos, sejam irmãos ou presbíteros, antes, fazem os votos a Deus. É na presença do superior, mas o voto é somente a Deus³⁹⁸.

Os irmãos não são chamados a atuar diretamente como agentes da instituição eclesial³⁹⁹. São chamados a atuar, sobretudo, como profetas no meio do Povo de Deus e da sociedade. Justamente por isso, os irmãos acabam podendo mostrar com mais facilidade e liberdade um rosto de Igreja próxima e fraterna⁴⁰⁰. Mas os irmãos presbíteros não podem esquecer esse aspecto de sua profissão religiosa que antecede a dimensão presbiteral⁴⁰¹. Muitos dos presbíteros nas congregações religiosas tem uma genuína vocação à VRC. Contudo, tantos outros não aprofundaram seu discernimento antes de fazer parte de uma comunidade religiosa⁴⁰².

³⁹⁷ O modo como as Ordens compreendem a relação do ser religioso com a ordenação presbiteral pode variar bastante. Sauvage faz alusão a algumas dessas realidades: “certos institutos pensam que é o chamado à vida religiosa que é prioritário. Todos os candidatos se formam juntos para a mesma forma de vida religiosa. O chamado ao sacerdócio é ulterior, não se propõe a todos. E o convite à ordenação é o resultado conjugado do desejo do candidato e do discernimento do superior. Esta maneira de proceder é perfeitamente legítima. Põe, talvez, mais em evidência o valor da ‘vocação’ sacerdotal como sendo primeiro um ‘chamado’ exterior, em função de necessidades do povo de Deus ou de tal ou qual de suas células, e não tanto, prioritariamente, o fruto de um desejo pessoal ou de atração. Contudo, não se pode generalizar este ponto de vista. Porque há institutos que estão por si orientados ao exercício do ministério sacerdotal (as Ordens chamadas de Clérigos Regulares correspondem bem a essa categoria)” (SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 240-241).

³⁹⁸ Cf. TURU, *Enviados*, p. 47-48.

³⁹⁹ Entenda-se aqui que não se trata de dizer que o irmão está alheio ou que não representa a Igreja. Refere-se, antes, à afirmação de que, justamente por seu lugar limial, tem maior liberdade para, sendo Igreja, buscar sempre caminhos alternativos.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid*, p. 51-54.

⁴⁰¹ O mistério vocacional tem nuances variadas. Em certos casos, o rapaz pode perceber seu chamado a ser presbítero inseparavelmente do chamado a ser religioso. Em outros, sua atração pode se dar primeiramente em ser religioso, mas com disponibilidade para a ordenação. Também pode ocorrer que primeiramente haja inclinação ao presbiterado e acabe optando pela VRC leiga (cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, 240.). Já a Pastoral Vocacional, por sua vez, deve deixar bem claro ao candidato qual a prioridade de seu instituto. David Werthmann defende que “o chamado ouvido pelos irmãos não é idêntico ao chamado ouvido pelos presbíteros, ainda que dentro de uma mesma congregação religiosa. Claramente, os dons e obrigações diferem daqueles dos presbíteros” (WERTHMANN, *Brothers in Clerical Institutes*, p. 93.).

⁴⁰² Cf. *Ibid*, p. 88.

Na década de 70, como partícipe do movimento de volta às fontes, a Ordem do Carmo também se questionou ao aprofundar sobre sua realidade enquanto VRC. Ela reconhece que a fraternidade, dom divino, é o elemento que une os frades em uma única Ordem. Para uma Ordem na qual quase todos os frades são ordenados, ela afirma que “devemos viver em primeiro lugar como religiosos Carmelitas e depois como sacerdotes”⁴⁰³. Trata-se de uma compreensão de que a fraternidade, formada por meio da oração, é um aspecto da identidade carmelita e que serve de testemunho para a Igreja⁴⁰⁴.

A constatação feita nesse tempo de renovação é bastante clara e direta:

Embora recordando com gratidão os nossos educadores, reconhecemos que na maioria dos casos fomos educados e formados para sermos sacerdotes mais do que religiosos. Isto é, fomos educados pouco à vida de fraternidade, que por si só é tão difícil, comportando o desenvolvimento das relações interpessoais cultivadas e vividas de modo intenso e com maturidade, como procura e comunhão de fé em Cristo. Com efeito, até agora, construímos mais uma Ordem de padres do que de frades, isto é, irmãos. Desta constatação, deriva a convicção de que só a “escola de fraternidade” pode tornar a dar-nos a qualidade de “frades da Bem-aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo”⁴⁰⁵.

⁴⁰³ A fraternidade como caminho, p. 50.

⁴⁰⁴ Cf. KOSASIH, Franciscus. *The prophetic dimension of the Carmelite charism*. Roma; Carmelitane, 2001. P. 169.

⁴⁰⁵ *Op. cit.*, p. 50. O nome “completo” dos Carmelitas é, atualmente, “Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo”. Duas referências saltam aos olhos o nome. Um é a referência ao sentido de confraria, a outro em relação à figura de Maria. Sobre seu sentido de confraria, estudiosos atestam que, no início, os carmelitas não têm nenhum título especial. A regra é dirigida apenas aos eremitas que vivem no Monte Carmelo: “aos eremitas sob sua obediência que vivem junto à fonte no Monte Carmelo”. Em alguns documentos papais, a partir de 1226, são chamados de “eremitas do Monte Carmelo”. O termo “eremita”, para referir-se ao membro da Ordem, aparece também na Bula de Inocêncio IV, em 1247. Nela, a Ordem é qualificada como mendicante. Acredita-se que o termo “irmão”, por sua vez, está relacionado à bula de 1247, mas parece que era um título muito mais antigo. Será a partir do fim do século XIII que “o termo ‘eremita’ desaparece e o termo ‘irmão’ é usado exclusivamente” (ALBAN, Kevin. *Titolo ufficiale e popolare dell’Ordine*. BOAGA; BORRIELLO, *Dizionario Carmelitano*, p. 958-960 [aqui: p. 959]; cf. BOAGA, Emanuelle. *A Senhora do lugar*. Paranaíba; Carmo; Tito Brandsma: 1994. P. 24-25). Sobre o tema da irmandade de Maria, Valabek defende que “uma série de escritores falam de Maria como ‘irmã’ dos carmelitas. Salvo algum opositor isolado – como Lezana que preferia o título de *regina* – este título deriva do forte sentido que os carmelitas colocavam no termo ‘frades da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo’. Logicamente, se todos os carmelitas são irmãos da Virgem, ela é irmã de todos. Para alguns, o uso deste título leva-os a remover qualquer distância entre Maria e sua família, porque em alguns casos ‘mãe’ soa superioridade ou posição de proximidade. Enquanto ‘irmã’ indica intercâmbio, relações íntimas de paridade, de confiança, de abertura” (VALABEK, Redento. *La presenza di Maria nella fraternità Carmelitana*. In: SECONDIN, Profeti di fraternità, p.103-124 [aqui: p. 113].).

O carisma carmelita está situado de modo particular sobre o tema da vida de contemplação. Sua tradição e inúmeros místicos deixam isso explícito. Segundo as Constituições vigentes, “os carmelitas vivem o seu obséquio a Cristo, empenhando-se na busca do rosto do Deus vivo (dimensão contemplativa da vida), na fraternidade e no serviço (*diakonia*) no meio do povo”⁴⁰⁶.

Tal vivência se apresenta de modo não clerical, como bem indica não só a Regra, mas as diferentes reformas durante a história da Ordem⁴⁰⁷. A própria busca pela vivência profunda do carisma carmelitano já visa muito mais a dimensão do “ser” do que do “fazer”, isto é, mais da consagração do que do ofício que se exerce. Portanto, o próprio carisma é o terreno em que a vida nos moldes religiosos deve brotar com maior facilidade. A vivência dos valores do silêncio, da contemplação, da *lectio divina*, entre outros, é expressão de seu carisma e independe de a pessoa ser irmão ou presbítero. Por isso, há necessidade de fomentar um profundo senso de corresponsabilidade entre quaisquer irmãos na VRC carmelitana.

A presença do irmão numa Ordem mista contribui de modo eficaz e original para o desenvolvimento da missão da Igreja na evangelização e no múltiplo caráter ministerial do apostolado. Aqui, os irmãos cumprem o papel de recordar aos presbíteros a riqueza do próprio batismo. Nesse sentido, a discriminação em relação aos irmãos acaba por revelar um problema, senão uma doença, de natureza teológica e eclesial: o religioso presbítero não foi capaz de compreender ainda em que consiste a Igreja de comunhão.

É preciso e urgente superar esses equívocos. A busca de se viver o ideal da vida fraterna é o caminho mais seguro na construção da Igreja-comunhão. Vejamos como essa fraternidade, que o modo de vida do irmão oferece, pode servir de luz nesse caminho.

2. O IRMÃO: SINAL DE FRATERNIDADE

A fraternidade é o lugar a partir do qual o irmão realiza sua missão. Ele é convidado a viver, irradiar, criar e difundir fraternidade. A seguir, estudaremos como a fraternidade, de que os irmãos se dizem portadores, é carregada em vasos tão frágeis. Depois, refletiremos

⁴⁰⁶ Constituições Carmelita 14. In: *CONSTITUIÇÕES da Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo*. p. 25-182 [aqui: 31].

⁴⁰⁷ Cf. KOSASIH, *The prophetic dimension*, p. 169.

sobre os irmãos e suas relações na VRC. Por fim, como essa afinidade se desenvolve para o mundo.

2.1 Tesouro da fraternidade em vasos de barro

Em uma eclesiologia na qual a dimensão trinitária é radical, a fraternidade é indispensável. De Deus, nós nos aproximamos pela humanidade de Cristo. Contudo, Jesus nos ensinou que chegamos a ele por meio do irmão. O irmão não é elemento de distração, “mas de edificação daquela unidade que contém Deus. [...] A relação de amor ao irmão se torna meio e expressão do amor a Deus e para a introdução na *koinonia* trinitária”⁴⁰⁸.

O tema da comunhão na Igreja tem sido retomado e amplamente difundido após o CV2. Em *Cong.IMI*, ela ocupa um lugar central. Apenas contabilizando as aparições explícitas, são mais de sessenta ocorrências do termo “comunhão” no breve documento. Tal comunhão se expressa na centralidade do amor.

Para Ciardi,

O ágape fraterno não é só *signum*, isto é, demonstração de ter sido atingido pelo amor de Deus (linha descendente: o irmão como dom de Deus), mas também *sacramentum* no sentido de caminho para ter acesso a Deus (linha ascendente: o irmão como sacramento para o encontro com Deus). O próximo se torna sacramento, *sacramentum proximi*: trata-se exatamente do *sacramentum Ecclesiae*, o sinal fundamental do encontro com Cristo⁴⁰⁹.

Os irmãos são, com isso, sinal da missão profética da Igreja. Rompem com seu lugar de origem, amigos, família, para depois recuperá-los a partir do enraizamento na nova família. Buscam “viver a fraternidade como dom recebido de Deus e construí-la com sua ajuda e com o compromisso dos irmãos, dentro e fora da comunidade” (cf. *Cong.IMI* 25-26).

O papa Francisco compreende a fraternidade como o tesouro comum dos cristãos (*Evangelii Gaudium* 99). *Cong.IMI* 11 afirma que ela “é a pérola que os religiosos irmãos cultivam com um cuidado especial. Dessa forma, são para a comunidade eclesial, memória profética de sua origem e estímulo para retornar a ela”.

⁴⁰⁸ CIARDI, Fabio. *Koinonia*: itinerario teologico-spirituale della comnità religiosa. Roma; Città Nuova, 1996. P. 293-294.

⁴⁰⁹ *Ibid*, p. 294.

Por isso, se antes o irmão era descrito pelo que ele fazia ou por aquilo que lhe faltava, uma nova e adequada abordagem deve equilibrar a visão com quem o irmão é, numa tônica de relação. A maioria dos autores descreve tal vocação a partir do prisma das relações. Uma atitude que lhe é própria é a de irmanar, fraternizar⁴¹⁰. Foi o que Jesus fez com os necessitados. A própria palavra “irmão” sugere relação⁴¹¹. Por isso, o irmão poderia ser definido “como um homem cristão que é chamado por Deus para se comprometer pelos votos a uma relação pessoal com Deus e relações fraternas com os demais e para agir em favor daqueles que necessitam”⁴¹².

Contudo, não sejamos ingênuos de acreditar que a fraternidade é garantida devido ao estado de vida escolhido. Optar institucionalmente por ser “irmão” não oferece garantia de vivência de fraternidade. Os irmãos são como vasos frágeis que carregam esse precioso tesouro. Essa fraternidade, compreendida como dom, precisa de renovação constante. O dinamismo evangélico é que deve orientar e recriar constantemente as estruturas (cf. *Cong. IMI* 25).

Nas comunidades mistas, essa comunhão é expressa primeiramente dentro da própria comunidade. Os irmãos valorizam a vida comunitária. Contudo, Martin Helldofer acredita que existe um sério problema do mundo contemporâneo em relação a eles: como viver dentro de tantas comunidades?⁴¹³

São os diversos círculos que envolvem a vida humana. Para o irmão, existe o círculo dos conhecidos, o de amizades, o da família, o do seu trabalho ministerial. Assim, quando volta para a comunidade, de modo semelhante aos irmãos ordenados, suas energias serão

⁴¹⁰ Traduzimos por irmanar e fraternizar o termo *to brother*. Joseph Martin tomou o substantivo inglês *brother* e o transformou em um verbo, uma ação. (MARTIN, Joseph. *Heroes seldom ask permission*. In: MEISTER, *Blessed Ambiguity*, p. 192-208 [aqui: p. 196].).

⁴¹¹ A nota que *Cong. IMI* traz sobre o termo “irmão” oferece uma boa explicação a esse respeito: “o irmão só é irmão em meio aos irmãos, no contexto da fraternidade, nunca solitário. Ser irmão implica sempre uma relação...”. (nota 1, In: *Cong. IMI* 1). Para Juan Moral, “que o ‘título’ ou a atitude de irmão/ã facilita o acesso em muitos ambientes é comprovável. Faz-nos menos agressivos, menos fechados, mais abertos à comunicação e a facilitar a interpelação, porque nos faz menos possessivos, menos dominantes, menos vinculados a ‘status’ privilegiados, menos interessados, mais oblativos na doação. Mais próximos na relação, mais atentos às necessidades e mais livres na manifestação” (MORAL, Juan. *Laicos, consagrados y educadores. Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 206-213, mayo. 1993. [aqui: p. 210.]; cf. SECONDIN, Bruno. *La Règle du Carmel*. Parole et Silence; Paris, 2004. P. 132).

⁴¹² MARTIN, *Heroes*, P. 196.

⁴¹³ Cf. HELLDOFER, Martin. *Brothers and priests as confreres*. In: ARMSTRONG, *Who are my brothers?* p. 79-95 [aqui: p. 94-95]. Como exemplo dessa realidade de comunidades diversas, basta recordar o fenômeno atual do mundo digital no qual as redes sociais multiplicam “comunidades virtuais”.

mínimas. Por isso, “os irmãos devem encontrar meios para viver de modo vibrante na comunidade enquanto é intensamente envolvido com o mundo fora dela”⁴¹⁴.

Encontrar a medida certa para ser irmão em todas essas realidades parece ser a grande chave para a realização plena de sua vocação. A comunidade, por sua vez, se revela como uma espécie de sementeira onde essa vocação será primeiramente cultivada e aprofundada. Nesse sentido, a comunidade mista, como veremos a seguir, é um lugar privilegiado.

2.2 O irmão e as relações na VRC

São inúmeros os meios para redefinir o lugar do irmão nos institutos mistos e fomentar sua participação da forma mais concreta possível, em todos os âmbitos da comunidade. Isso perpassa desde a tomada de cargos na vida interna da comunidade, cuja base está na fraternidade comum, quanto na participação do ofício divino, dos conselhos, das eleições, dos capítulos, do governo até no exercício do apostolado específico das comunidades⁴¹⁵.

Para construir comunidades mistas mais fraternas há três dimensões que precisam ser observadas: o processo de desclericalização, a ênfase em relações mais horizontais e uma base teológica adequada. Esses três elementos refletem a relação interna nos institutos masculinos, mas certamente podem servir como luz para a VRC feminina também.

Verificamos, ao longo do primeiro capítulo, como o processo de clericalização e o clericalismo instaurado na Igreja trouxeram e ainda trazem grandes problemas à Igreja. A clericalização da Ordem do Carmo, porém, faz parte da história do Carmelo. Não cabe, agora, ignorar essas páginas de nossa história, seja por suas marcas negativas, seja por suas marcas positivas.

Isso não significa dizer que a Ordem não precise rever e avaliar o processo de clericalização que nela se instaurou. Processo semelhante deve ocorrer também na Igreja. A desclericalização não significa buscar criar uma Igreja destituída de ofícios específicos de funções de liderança. Mas, “realmente precisamos desvinculá-la das mentalidades e climas

⁴¹⁴ *Ibid*, p. 94-95.

⁴¹⁵ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 203.

que não são fiéis ao chamado do evangelho ao discipulado, dentro da igualdade e comunhão basilar que são nossos pelo batismo e confirmação”⁴¹⁶.

Não podemos reduzir o ideal da vida fraterna nas comunidades mistas a uma questão canônica ou hierárquica. Isso é um perigo muito grande. Não raro encontramos irmãos que parecem optar por esse caminho. A questão jurisdição é importante, mas os desafios da fraternidade são mais complexos. Uma nova e atualizada compreensão da vocação do irmão reflete sobre o tema da fraternidade, mas em suas nuances mais amplas, na busca verdadeira, seja com os irmãos de dentro, ordenados ou não, seja com todos, na construção de um mundo novo.

Nesse sentido, *Cong.IMI* afirma que a “fraternidade dos religiosos irmãos é um estímulo para toda a Igreja, porque torna presente o valor evangélico das relações horizontais diante da tentação do domínio, da busca do primeiro lugar, do exercício da autoridade como poder”. A Igreja tem por meta ser uma casa e escola de comunhão (7).

Os irmãos, pelo ideal do próprio surgimento da VRC e do nome que carregam, “são habitantes ativos nesta casa e são, por sua vez, alunos e professores desta escola; por isso fazem sua a urgência que a própria Igreja se coloca a si mesma, de implantar e promover a espiritualidade de comunhão” (*Cong.IMI* 7). Nessa escola de comunhão, importa que cada um tenha consciência de seu lugar e missão na Igreja. Para isso, além de uma vivência concreta da espiritualidade cristã, ajudará uma formação teológica consistente.

Deve ser oferecida ao irmão a oportunidade de se formar teologicamente. Para *Cong.IMI*, “um estudo adequado da eclesiologia de comunhão irá ajudá-lo a relacionar-se com as pessoas que seguem as diversas formas de vida com as quais articula-se a vida eclesial”. Por isso, “a intuição teológica carismática que fundamenta sua vocação deve estar muito presente no início da formação inicial” (34).

A preocupação por uma reflexão teológica no programa de formação⁴¹⁷ tem sido cada vez mais difundida. O documento expressa sua preocupação a esse respeito:

⁴¹⁶ CLARKES, Thomas. Theological explorations in service of a pastoral imperative. In: ARMSTRONG, *Who are my brothers?* p. 55-78 [aqui: p. 77].

⁴¹⁷ Satler defende que se deveria “organizar para os irmãos leigos cursos intercongregacionais para aqueles que não se veem vocacionados para o curso de quatro anos de teologia.” Mas, ele pondera que há desafios: “como organizar esses cursos institucionalmente, se os candidatos se fazem presentes em número cada vez menor? Como evitar o imprevisto e a falta de organicidade nesses cursos de formação teológica para irmãos leigos?” (*Todos vós*, p. 167-168). A questão segue aberta. Também, há outro problema tão grave quanto esse: onde estudar teologia, uma vez que tantos cursos parecem unicamente

A teologia da vida consagrada é chamada a desenvolver uma reflexão em profundidade, especialmente pelos próprios Institutos de Irmãos, sobre a vida religiosa destes. Essa reflexão inspirar-se-á na eclesiologia e na espiritualidade de comunhão, fundamento do estilo de vida religiosa, que se desenvolveu na Igreja nos últimos séculos sob a forma de fraternidades de serviço (*Cong.IMI* 39).

Não seria o grande problema da teologia de comunhão a incompreensão e não vivência dessa Igreja de comunhão? Aqui, não se trata apenas de estudo. Se assim fosse, tantos presbíteros com seus doutoramentos em renomadas instituições teológicas não chegariam ao absurdo de desprezarem tal vocação. Por isso, a importância de enfatizar que essa formação para a Igreja de comunhão é fundamental para os irmãos, pois dá identidade a eles, mas é igualmente fundamental para todos os membros da Igreja que não são capazes de compreender essa unidade na diversidade do Povo de Deus.

Apenas para citar, há membros de dois grupos que, no dia a dia, por vezes, questionam porque certos irmãos não se ordenam. Essa pergunta nos faz pensar se realmente eles próprios entendem sua vocação. De um lado, estão os do episcopado⁴¹⁸. Os bispos são constituídos ministros da unidade e, por isso, deveriam reconhecer a riqueza da diversidade e favorecer a comunhão entre os membros da Igreja. De outro, estão as de congregações femininas. As irmãs compartilham da mesma vocação dos irmãos, não fosse o gênero e toda a complexidade que isso representa.

A questão da formação teológica da VRC também é grave. Falta clareza da identidade religiosa. Na vida dos irmãos, isso pode levar ao esvaziamento de sentido de sua orientação religiosa, numa vida baseada apenas no seu fazer profissional. Os religiosos ordenados nos institutos mistos podem esquecer sua identidade primeira como consagrados. A formação inicial deve estar atenta a esses riscos. Além disso, é preciso haver paridade de compreensão da comunhão. Por óbvio que pareça, vale recordar que os irmãos nos institutos mistos não farão comunhão se os ordenados também não se empenharem, tanto intelectualmente quanto pela prática, nesse sentido.

voltados para uma formação clericalista, seja pela linha de reflexão, seja pela composição do próprio corpo de alunos. Por vezes, o curso nem quer ser clericalista, mas o fato de quase todos os candidatos serem vocacionados a esse estado acaba se fechando nessa perspectiva. Por isso, é fundamental a abertura e incentivo desses cursos para toda sorte de cristão em vista de que a riqueza de vocações, já nos bancos da faculdade, enriqueça um diálogo de comunhão.

⁴¹⁸ A esse respeito, *Cong.IMI* afirma que “os pastores e a hierarquia da Igreja são convidados a favorecer o conhecimento e a valorização do religioso irmão nas Igrejas locais, a qual se traduz na promoção desta vocação, especialmente na pastoral juvenil, e facilitar que os irmãos e as irmãs participem ativamente nos organismos de consulta, decisão e ação das Igrejas locais” (39).

Como dito de início, os três elementos vividos no contexto da VRC masculina podem trazer luzes para a reflexão da VRC feminina. Numa rápida releitura, observa-se muitas vezes que o processo de clericalismo na Igreja é tão forte que muitas irmãs parecem viver num extremo ou de subordinação cega aos presbíteros ou de rivalidade. Os irmãos, já vivendo num mesmo convento, são os primeiros a buscarem viver integração com os ordenados de modo saudável e equilibrado. Depois, por vezes, os irmãos recordam às irmãs a força de sua vocação e profundidade de sua escolha e a busca por construção de relações mais horizontais⁴¹⁹. Por fim, o quanto é fundamental para a VRC ter uma formação teológica consistente e adequada sobre a Igreja de comunhão para compreender a riqueza que a VRC é para a Igreja e para o mundo.

Os irmãos são potencialmente portadores dos tesouros da VRC ao conectá-la às suas origens e apresentarem hoje com maior clareza as bases da fraternidade por meio da vida em comunidade. Essa vocação se torna ainda mais eloquente por sua abertura diante dos desafios que se apresentam no mundo e na sociedade de hoje.

2.3 A fraternidade para o mundo

Os irmãos são homens e vivem sua vocação como tais. O fato de serem homens é importante para a construção de sua identidade. Sua consideração ajudará tanto na construção de novos paradigmas quanto no olhar crítico sobre determinadas realidades. Joseph Martin atribui o início da crise de papéis quando a VRC, tanto de irmãos quanto de irmãs, passa a ser considerada uma força de trabalho na Igreja mais que um testemunho profético⁴²⁰.

Irmãos e irmãs são convidados a conviverem a partir de ambientes inclusivos que pressuponham “a valorização do sentimento, do coração, da proximidade, do relacionamento, tão desprezados na cultura machista. Os varões precisam assumir esses valores como contrapeso à eficiência, concorrência, autoritarismo”. Nesse sentido, a relação homem-mulher

⁴¹⁹ Para Sauvage, de fato, “a distinção entre ‘classes’ de religiosos existe igualmente na vida feminina onde não se apresenta a diferenciação sacerdotal” (SAUVAGE, *Vida Religiosa*, p. 202, nota f.).

⁴²⁰ Cf. MARTIN, *Heroes*, p. 196

não se baseia numa complementação, mas em reciprocidade e em mutualidade. Nisso se encontrará a humanização⁴²¹.

A VRC costuma preocupar-se em oferecer uma proposta holística de vida, integrando todas as dimensões do ser humano necessárias para o desenvolvimento e maturidade humana. Nesse sentido, “a vida espiritual permite muitos irmãos a incorporar algum senso das chamadas qualidades femininas necessárias para uma masculinidade integrada: receptividade, nutrição, paciência, vulnerabilidade, humildade e confiança”. O balanço desses dois polos, masculino e feminino, pode oferecer uma grande maturidade humana aos irmãos⁴²².

Mesmo que a pregação e o ministério sacramental sejam considerados o centro e um marco para alguns institutos mistos, cada vez mais se redescobre o valor da comunidade mesma, como lugar central na VRC. Para Werthmann,

aqui é onde o dom dos irmãos, se for reconhecido, pode ser usado mais efetivamente. O exemplo dos irmãos relacionando-se com os outros pode tornar-se uma inspiração para as congregações clericais, servindo como modelo para uma verdadeira construção comunitária dentro de uma missão mais ampla de cada instituto⁴²³.

O irmão, quando equilibrado e bem integrado, representa uma possibilidade de homem alternativo para a sociedade e para o interior de seus institutos tantas vezes marcados por valores do anti-reino. O ser humano ainda busca por referências. Os jovens anseiam por comunidade e espiritualidade. Infelizmente, alguns vão por caminhos equivocados⁴²⁴. Por isso, os “irmãos que são modelos masculinos saudáveis poderiam ajudar na cura de algumas dessas situações doentias”. Para desempenhar tal papel, porém, o irmão mesmo, antes, deve

⁴²¹ Nesse processo, o feminismo tem um papel importante como uma etapa provisória, mas necessária da história humana. Ele “rebela-se contra uma cultura androcêntrica, sexista, patriarcal” (TABORDA, Francisco. *Feminismo e Teologia feminista no primeiro mundo. Perspectiva Teológica*, v. 22, n. 58, p. 311-337, 1990 [aqui: P. 319]; cf. JOHNSON, Elizabeth. *Nossa verdadeira irmã: Teologia de Maria na Comunhão dos Santos*. São Paulo: Loyola, 2006. P. 77-100.

⁴²² MARTIN, Heroes, p. 198-199. Para muitos religiosos presbíteros, seu ministério ordenado acabava se apresentando como sustentáculo de suas vidas. Muitos poderiam afirmar que facilmente deixariam a comunidade, mas não o ministério. A vida dos irmãos, por sua vez, tinha uma relação mínima com o mundo exterior. Criava-se como que dois grupos distintos. Acabava que a vida do irmão se reduzia ao universo interno do convento. Isso nem sempre favorecia seu desenvolvimento humano e afetivo. Cf. HELLDOFER, Brothers and priests, p. 82-83.

⁴²³ WERTHMANN, Brothers in Clerical Institutes, p. 93.

⁴²⁴ “As gangues são claras manifestações do profundo sentimento de necessidade de comunidade. Abuso de drogas é um exemplo de busca por êxtase e comunhão” (MARTIN, Heroes, p. 198.).

ter a coragem para uma viagem interior. Requer-se dele uma abertura interior para se transformar⁴²⁵.

No período pré-conciliar, se salientava muito o quanto os irmãos eram devotados e simples. Com o avanço das ciências humanas e a apropriação de conhecimentos psicológicos, hoje percebemos que até mesmo esse devotamento e simplicidade escondiam, na verdade, muitas vezes, diversas questões humanas não trabalhadas. A mudança de função, por exemplo, era uma situação na qual isso ficava bastante explícito⁴²⁶. Em comunidades maduras, esse elemento e preocupação com o crescimento de todos deve ser uma norma.

Contudo, o chamado para a orientação espiritual e o desejo de ajudar os outros no crescimento espiritual deveriam constituir o desafio mais radical da maioria dos irmãos. Eles deveriam ser os mais preparados para os tempos de mudanças que vivemos. Nesse sentido, a novidade de suas vidas deveria oferecer uma nova visão na Igreja e no mundo de hoje⁴²⁷.

Diante das profundas necessidades da Igreja, os irmãos devem discernir sua oportunidade singular no trabalho da transformação do momento presente, se estiverem preparados para tal. Nesse sentido, se os irmãos estivessem em posições de liderança, poderiam assumir várias instâncias proféticas, seja na perspectiva da promoção da justiça, seja a partir de opções mais assertivas, nas quais os indivíduos são reconhecidos, o poder é compartilhado, as decisões são tomadas, e o serviço ministerial é prestado⁴²⁸.

Portanto, a vida do irmão deveria oferecer ao mundo um modelo de seguimento de Jesus a partir de relações interpessoais saudáveis e humanizadoras. Sua vocação constitui um modo de vida alternativo para o mundo. Isso será realizado de modo mais explícito por meio de suas atividades ministeriais.

3. O IRMÃO: UMA VIDA DE DOAÇÃO

O serviço é uma das primeiras referências externas da vida de uma pessoa. É, essencialmente, um sinal visível. Existem modos variados de serviço. Primeiramente abordaremos como o ser do irmão torna-se doação ao mundo. Em seguida, quais são os

⁴²⁵ *Ibid*, p. 198. .

⁴²⁶ Cf. HELLDOFER, Brothers and priests, p. 83-84.

⁴²⁷ Cf. COUGHLIN, Religious Brothers, p. 137-138.

⁴²⁸ Cf. *Ibid*, 141-142.

caminhos variados e criativos por onde ele pode caminhar. Por fim, como se dá a complementaridade entre os irmãos e os religiosos presbíteros nos institutos mistos.

3.1 Ser de doação ao mundo

O seguimento de Jesus Cristo é a característica central da VRC. Foi recuperada no CV2. Entre outras coisas, isso significa fazer visível hoje seu rosto de Irmão. Nesse sentido, a ênfase que se tem dado à espiritualidade de comunhão é um dos importantes aportes que os Irmãos podem oferecer tanto ao mundo, à Igreja e à VRC⁴²⁹.

O irmão é chamado a viver a dimensão apostólica de sua vocação em sentido pleno. Isso ocorre quando seu trabalho profissional também se torna expressão da total consagração batismal do religioso. Diante dessa radicalidade da vida cristã, duas dimensões servem de suporte à opção de vida. Primeiro, o trabalho não é assumido apenas visando o lucro e o ganho. Segundo, há justo equilíbrio entre autopromoção e autorrealização com a opção religiosa⁴³⁰. Esses dois paradigmas provados na vida do irmão recordam a primazia da vida evangélica na vida de todo fiel cristão.

Ele exerce diversos serviços e ministérios relacionados a várias necessidades humanas. Por meio de sua consagração é que ele faz sua experiência de Deus e os realiza com qualidade e competência. Ele busca e sinaliza Deus nas realidades seculares, tais como o trabalho, a cultura e a ciência, mas principalmente entre os pobres (cf. *Cong.IMI* 9-10).

Nas diversas tarefas “profanas” nas quais o irmão está envolvido, ele é convidado a configurá-las segundo os princípios e valores evangélicos. Refere-se a “olhar a realidade complexa e contraditória do mundo com os olhos da fé para ser uma presença do Reino de Deus inaugurado por Jesus Cristo”. Assim, tal especificidade está em como configurar a consagração e o ministério ao qual está chamado a realizar em nome da Igreja no mundo⁴³¹.

Segundo *Cong.IMI*, “o irmão não pode fugir deste mundo que Deus ama tanto; pelo contrário, é impulsionado a ir ao seu encontro e a amá-lo”. Ele vive como instrumento de Deus. Como reconhece que toda criação está impregnada do amor e da presença de Deus,

⁴²⁹ Cf. ECHEVERRÍA, Consagrados, p. 122-123.

⁴³⁰ Cf. RITO, Nossos irmãos, p. 541-542.

⁴³¹ NICODEM, Edgar. Identidad y misión de los Religiosos Hermanos. In: *Revista CLAR*, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 09-17, oct./dic. 2008 [aqui: p. 14].

“nasce, no irmão e na comunidade de irmãos, o compromisso pela qualidade de seu serviço profissional em tudo o que faz, por mais profano que pareça ser” (13).

Essa dimensão profunda de relação com o mundo que o irmão mantém deve partir de uma capacidade que ele cultiva para ler os sinais dos tempos. Desse modo, será capaz de captar, através deles, o apelo para trabalhar de acordo com seus planos (Cf. VC 73). Essa atitude é fundamental para perceber a presença de Deus. É o olhar contemplativo que faz ver o mundo com os olhos de Deus (*Cong.IMI* 19).

O documento sobre os irmãos chama esse modo de perceber a realidade de espiritualidade encarnada e unificadora. Ela “facilita o encontro com Deus, não somente pela escuta da Palavra, nos sacramentos, na liturgia, na oração, mas também na realidade cotidiana, em todas as tarefas, na história do mundo, no projeto temporário da humanidade, na realidade material, no trabalho e na técnica”. Em sua vida se concilia a oração oficial da Igreja e a dimensão do serviço, capacitando-o a vislumbrar a presença de Deus na história (cf. *Cong.IMI* 19).

Entretanto, vale recordar que a missão do irmão não está reduzida àquilo que ele realiza. Não são coisas distintas a consagração e a missão. O próprio ser irmão é uma missão. Sua vida faz brotar o fogo que ilumina, abençoa, vivifica, levanta, cura, liberta etc (cf. *Evangelii Gaudium* 273; *Cong.IMI* 28). Nesse sentido, *Cong.IMI* 27 cita Bento XVI dizendo que a missão não é “o que faz”, mas a sua própria vida feita comunhão com os pequenos: “para que o dom não humilhe o outro, não só devo dar algo de meu, mas dar a mim mesmo; preciso ser parte do dom como pessoa”⁴³² (*Deus caritas est*, 34).

Com isso, essa ênfase na missão compreendida não somente como tarefa que é realizada, mas como a pessoa mesma do consagrado que está na Igreja e no mundo, pode nos ajudar a refletir sobre as metas que buscamos como cristãos. Por vezes, há uma busca desenfreada por resultados que nem sempre correspondem à eficácia que a Igreja perscruta em seu anúncio. É inapropriada a redução da identidade de qualquer membro da Igreja apenas àquilo que ele faz.

⁴³² Aqui é interessante, por exemplo, ver a sábia menção que o documento faz à realidade daqueles que são impossibilitados de exercerem alguma atividade na VRC: “mesmo quando devido à idade ou outras circunstâncias, os irmãos não podem exercer funções profissionais, a presença da comunidade consagrada neste contexto é um sinal que mostra o caminho e aponta para um horizonte revelador de sentido” (*Cong.IMI* 31)

3.2 Uma variedade de caminhos

O irmão deve estar atento aos sinais dos tempos para atender aos apelos de Deus ao mundo. Aqui, porém, cabe perguntar sobre qual é a abertura e a criatividade que move os caminhos vocacionais do irmão? Os institutos religiosos, sem perder sua identidade, são convidados a buscar caminhos novos e autênticos no anúncio da Boa Nova. Num grupo misto, o irmão está num lugar privilegiado. Não está “preso” pelo caráter sacramental como presbítero. Por isso, deveria estar na vanguarda da abertura de novos campos de missão dentro de suas instituições. Por isso, a relevância de que estejam bem preparados para tal.

O irmão que surge em nosso tempo, em sua maioria, tem acesso a uma formação mais científica. Mas é preciso que essa formação seja sólida e profunda. Deve haver, também, uma formação humana que lhe possibilite abertura ao mundo atual. Agregado a elas, uma formação religiosa que lhe abra espaços a uma dimensão doutrinária correta e saudável, retomando, sobretudo, alguns elementos clássicos da formação dos irmãos⁴³³.

Segundo *Cong.IMI*,

Entre os serviços e ministérios realizados pelos irmãos, alguns estão mais ligados à vida interna da Igreja, enquanto outros destacam seu caráter missionário. Alguns dependem de tarefas mais espirituais, como o serviço da Palavra de Deus ou a liturgia, outros expressam melhor a Igreja preocupada pelo bem material dos homens, como a força do Espírito para a cura e a transformação do mundo (28).

No referente às atividades internas da Igreja, a relação do irmão com o presbítero no interior dos institutos mistos deve ser observada com atenção. Sobretudo diante dos leigos, parece salutar que as atividades do irmão não se confundam com atividades que sejam mais próprias do ministério presbiteral. Com isso, o irmão poderá explorar melhor seu lugar na Igreja. As províncias devem cuidar para que os irmãos não estejam somente em situações cujo ordenamento está em função do ministério presbiteral. Disso, surgem dois riscos. Se houver um confrade presbítero, corre-se o risco de o irmão parecer estar sempre a sua sombra. Se não houver e ele acabar ocupando alguma função, pode gerar uma situação em que o irmão torna-

⁴³³ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p. 203-204.

se um quase-padre. Essa posição não parece condizente com a riqueza de carismas da Igreja⁴³⁴.

O exercício dos ministérios pelo irmão acarreta, por outro lado, muitas vezes, o engajamento numa tarefa profissional. Essas tarefas inserem o irmão na trilha da cidade terrena. Exige dele a mesma competência, o mesmo acatamento das leis, o mesmo engajamento e as mesmas qualidades requeridas ao leigo. O testemunho do leigo relembra ao religioso que sua consagração não pode deixá-lo indiferente à salvação do mundo. A vida do irmão, assim, se revela como importante sinal de inculturação e abertura para um aprendizado contínuo⁴³⁵.

O trabalho do irmão, contudo, deveria achar-se em adequação perfeita com o sopro de sua vocação ou de seu carisma. O trabalho que ele realiza deveria ser uma consequência de seu ser. Animado pelo Espírito Santo, o irmão deverá ser mais fiel a Ele do que a uma mera competência profissional⁴³⁶. Por isso, o carisma e a espiritualidade de uma instituição religiosa não podem ser reduzidos ao trabalho que determinada congregação executa.

Os religiosos, dada a prioridade de sua consagração, em relação à sociedade civil, busca uma postura equilibrada entre presença qualitativa e distanciamento crítico. O desenvolvimento profissional é importante como capacitação para a execução de determinadas tarefas e superação do amadorismo, mas o cerne da VRC não está aí. Embora isso corrobore para a tradução e encarnação da consagração e da missão, a prioridade desse estado de vida continua sendo o seguimento de Jesus⁴³⁷.

3.3 Comunidade servidora: complementaridade

Refletir sobre a complementaridade dos serviços baseia-se no princípio da diferença entre o irmão e o presbítero. A beleza da vivência do carisma se dá por meio do empenho de toda a comunidade. Entre os carmelitas, por exemplo, os vários ministérios que

⁴³⁴ Até que ponto a falta de ministros ordenados poderia justificar a atuação de leigos e religiosos(as) em atividades tipicamente presbiterais, como nas celebrações da Palavra? Essa pergunta pode conduzir a outra: será que não seria o caso de a Igreja repensar os moldes de conceber o presbiterado, em vez de precisar recorrer a essas soluções momentâneas? A possibilidade de padres seculares casados é um exemplo de alternativa possível.

⁴³⁵ *Irmão nos institutos*. p. 46-48.

⁴³⁶ *Ibid*, p. 30-31.

⁴³⁷ Cf. MURAD, Vida Religiosa e laicato, p. 52.

desempenham, segundo a vocação de cada um, nascem da força de uma fraternidade viva que, ao mesmo tempo, é testemunhada aos fiéis⁴³⁸.

Para *Cong. IMI*,

Quem realiza o ministério não é um indivíduo, mas a comunidade. Os membros de uma comunidade ministerial podem desempenhar funções muito diversas; alguns até mesmo podem estar impossibilitados de realizar qualquer tarefa externa, por doença ou por idade. O ministério não é identificado com uma tarefa específica. É o conjunto da comunidade que a realiza através de vários serviços de seus membros, incluindo o da oração, da oferta do sofrimento por parte dos enfermos, da atitude solidária de alguns com os outros... A comunidade inteira é responsável pela missão que a Igreja lhe confiou. (23).

Numa relação saudável com os irmãos presbíteros, a diferença de funções não é um problema para a vida em fraternidade. Aqui, assumimos uma posição que prioriza a comunhão. Temos claro que o que nos une é que deve ser colocado em evidência. Inclusive, um exagero sobre a dimensão da diferença num discurso somente reivindicativo pode nos conduzir facilmente a cairmos no erro de apresentar uma concepção equivocada, que coloca os presbíteros tão distantes que não favorece a vivência da fraternidade.

Todos os serviços são uma mesma participação no ministério de Jesus Cristo. Ele é o Bom Pastor que dá sua vida pelas ovelhas (cf. Jo 10,11). Ele se fez servo humilde e totalmente sacrificado para a salvação de todos (cf. Mc 10, 45). Jesus com toalha cingida na cintura, “fala-nos não do poder, mas do serviço, do amor e do sacrifício, até o de dar a vida. Assim, o irmão deve entender seu serviço, quaisquer que sejam as funções concretas que lhes forem confiadas, em complementaridade com seus irmãos” (*Cong. IMI* 28).

Quando refletimos sobre as características “mais específicas”, não estamos falando de elementos que pertençam somente ao irmão. O sacerdócio comum é constitutivo da dimensão da consagração religiosa. Os ministérios chamados “leigos” não são inacessíveis aos religiosos ordenados. Como visto anteriormente, a presença em realidades temporais não são exclusivas dos leigos. O próprio da comunidade eclesial é o congregar membros diversos em uma única Igreja⁴³⁹.

Para Sauvage,

⁴³⁸ Cf. Constituições Carmelita 159. In: *CONSTITUIÇÕES da Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo*, p. 99.

⁴³⁹ Cf. SAUVAGE, *Vida Religiosa Laical*, p.269.

não se trata de comparar “sacerdotes” com “leigos”, de querer excluir aos primeiros do que seria patrimônio dos segundos. Não se trata, tampouco, de sublinhar em primeiro lugar a “complementaridade” em um instituto entre “irmãos” e “sacerdotes”, ainda que, de fato, possa existir. O que está em jogo nesta investigação acerca de certa especificidade é, em primeiro lugar, a referência a algumas dimensões essenciais de toda a vida da Igreja. De fato, a responsabilidade destas dimensões, assumidas pelos religiosos leigos, conota uma afinidade particular com sua própria condição. Quando as exercem, manifestam, no nível dos sinais, que toda a Igreja é sacerdotal, ministerial, presente no mundo e servidora das necessidades dos homens e comunhão fraterna⁴⁴⁰.

A experiência da relação de amor ao mundo contemporâneo que o presbítero experimenta é diferente da de um irmão. No seu ministério, a evangelização é a agenda principal de sua vida. Sua mensagem está configurada principalmente na afirmação de que há outro Reino e que há muito mais para viver do que aparece⁴⁴¹.

A maioria dos irmãos não tem essa agenda de modo tão direto. Eles são “leigos” como os professores, pesquisadores, cozinheiros, químicos, clínicos, encanadores, técnicos ou artistas. Não têm um distanciamento tão expressivo em relação ao que se chama normalmente de mundo. Aqui, em grande medida se pode observar uma substancial diferença com os presbíteros. O irmão “não tem um poder especial cujo exercício é reservado a ele somente. Aqui está precisamente o dom dos irmãos e porque sua presença é tão importante em nossa Igreja e cultura”⁴⁴².

O irmão participa do encargo pastoral da Igreja tanto quanto os presbíteros, embora não na dimensão própria do ministério ordenado, mas por meio do exercício de ministérios leigos. Isso se dá por meio do exercício dos ministérios leigos. O CV2 reconhece que “esta vida, tão útil ao múnus pastoral da Igreja na educação da juventude, na assistência aos doentes e no desempenho de outras formas de apostolado, é tida em alta consideração pelo Concílio, que confirma os membros em sua vocação e exorta-os a acomodar sua vida às exigências do mundo hodierno” (PC10).

O ministério hierárquico e clerical não esgota o ministério eclesial. Nesse sentido, *Ad Gentes* adverte que “a Igreja não se acha deveras consolidada, não vive plenamente, não é um

⁴⁴⁰ *Ibid.* 368-36.

⁴⁴¹ Cf. HELLDOFER, *Brothers and priests*, p. 91-92.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 91-92.

perfeito sinal de Cristo entre os homens, se aí não existe um laicato de verdadeira expressão que trabalhe com a hierarquia” (21)⁴⁴³.

A preocupação em promover os ministérios leigos não se deve atribuir à carência de presbíteros. O ministério dos leigos é necessário à comunidade toda. Mesmo que houvesse abundância de presbíteros, ainda assim, o lugar dos leigos permaneceria fundamental. A questão central não está na substituição dos presbíteros, mas no ser sinal de salvação. Isso não é uma questão clerical, mas eclesiológica⁴⁴⁴.

Tanto os ministros quanto os fiéis leigos são responsáveis pela missão salvífica da Igreja no mundo. Cada vez mais a Igreja pós-conciliar vem tomando consciência da vocação e missão dos leigos. Também “o serviço particular que o religioso é convocado a prestar deverá integrar-se com o do bispo, em comunhão com ele, a quem compete harmonizá-lo com os demais ministérios eclesiais” (LG 37).

A base do ministério de um religioso está na comunidade em que vive:

Na Igreja, a comunidade fraterna dos religiosos expressa, de maneira visível, a dignidade comum dos membros, a sua igualdade fundamental de filhos de Deus, de escolhidos, de consagrados. Os diferentes carismas, funções e ministérios ficam subordinados a esta igualdade fundamental que, de maneira mais clara ainda, aparece nas comunidades compostas exclusivamente de religiosos leigos⁴⁴⁵.

O grande valor dessa comunidade está, acima de tudo, no ser sinal. Por isso, “o essencial não está no serviço profissional prestado, mas no sinal dado ao mundo de que o Reino da Fraternidade já está aí presente, até mesmo num mundo cheio de rivalidades, e de que o celibato dispõe o religioso para a plenitude do amor a Deus e ao próximo”⁴⁴⁶.

O serviço prestado por tais comunidades não pertence tanto à ordem da utilidade, mas da profecia. Edifica-se em torno do chamado e do seguimento de Cristo. Assim, na Igreja, a

⁴⁴³ Pio XII, em 31 de março de 1954, dirigiu-se, por meio de uma carta, ao cardeal Valério Valeri, prefeito da Congregação dos Religiosos, nos seguintes termos: “É para nós motivo de alegria que esses religiosos se dediquem ativamente e com grande zelo à tarefa que lhes tem sido confiada, tarefa que pode ser de grande valia para a Igreja, para a vida familiar e mesmo para o Estado. Trata-se de assunto de elevada importância, pois a juventude é a esperança do futuro... Que ninguém menoscabe os membros de tais institutos religiosos, sob o pretexto de que não são sacerdotes, nem desconsidere a fecundidade de seu apostolado”. Tradução de *Irmãos nos Institutos*, p. 40. Cf. In: < https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/letters/documents/hf_p-xii_lett_19540331_procuratores-generales.html >.

⁴⁴⁴ Cf. *Irmãos nos institutos*, p. 42.

⁴⁴⁵ *Ibid*, p. 36.

⁴⁴⁶ *Ibid*, p. 36-37.

comunidade expressa o senso de corresponsabilidade de todos os membros, cada um exercendo seu encargo na organização e realização da missão do Instituto⁴⁴⁷.

O caráter profético de uma comunidade mista, portanto, será capaz de mostrar ao mundo que a valorização do outro não se dá pelas funções que esse exerce. É profético porque é assumido como missão por uma comunidade onde todos se consideram irmãos, sejam esses ordenados ou não. Desenvolve-se no “aqui e agora” do Reino, mas é motivada e animada pelo além escatológico, pelo “ainda não” do Reino. Aqui está um sinal inequívoco da Igreja na qual o serviço não é motivado por quaisquer outras razões senão o amor.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

CONCLUSÃO

A pergunta que norteou nossa pesquisa foi: como a vocação do irmão e sua relação fraterna com os irmãos presbíteros no interior dos institutos mistos podem ser um sinal de esperança para VRC e para a Igreja? O clericalismo, o autoritarismo, o individualismo, a autossuficiência tem sido, muitas vezes, grandes desafios a serem enfrentados no interior da VRC. A vocação do irmão é sinal de esperança na medida em que faz memória de um modo de ser particular na Igreja e no mundo.

No interior dos institutos religiosos, onde pode haver irmãos leigos e irmãos presbíteros, não há nada que seja dado exclusivamente aos primeiros e que os segundos não sejam convidados, senão obrigados, a buscar viver igualmente. Analogamente poderia se dizer o mesmo, guardadas as devidas proporções, em relação a todo batizado na Igreja. A especificidade do irmão está em seu modo de ser, no modo que busca viver a vocação à santidade dirigida a todo ser humano. Isso orienta de modo particular suas relações e é expresso em seu serviço à Igreja e ao mundo.

Aqui, no primeiro capítulo, apresentamos o *status questionis* da vocação do irmão. O percurso histórico traçado nos mostra como, em sua origem, a VRC era genuinamente laical. Contudo, nem sempre a presença de religiosos ordenados foi um problema dentro da mesma. Na variedade de carismas da VRC, os irmãos tiveram momentos diversos dentro de cada Instituto. A grande novidade recente sobre o tema, porém, vem do CV2. A partir de uma eclesiologia de comunhão, cuja fonte comum a todos está no batismo, o Concílio rechaçou qualquer discriminação dos irmãos e apresentou tal modo de vida como completo em si mesmo. O magistério da Igreja, por meio dos documentos do CELAM e do Sínodo da VRC, e o *CDC* buscaram atualizar os ensinamentos conciliares. Apresentam uma visão bastante positiva sobre tal modo de vida, apesar de deixarem em aberto algumas questões que ainda precisam de soluções. Mais recentemente, vimos que os documentos *Irmãos nos Institutos*

Laicais e Identidade e missão do religioso irmão são um sinal de esperança e visibilidade sobre esse tema.

No segundo capítulo, foram recuperadas as dimensões de consagração, fraternidade e serviço. Elas, por sua vez, não são exclusivas dos irmãos. Jesus é o consagrado do Pai. Nele, também assumimos essa vocação. Jesus, filho de Deus, se fez nosso irmão e nos faz irmãos uns dos outros. Por ele, na ação do Espírito Santo, nos tornamos todos irmãos. A fraternidade é concreta, é ação em direção ao irmão. Jesus é o servo de todos. Em sua autodoação, a vida cristã se torna um convite à entrega de uns pelos outros na cotidianidade da vida.

No terceiro capítulo, vimos como os três elementos analisados anteriormente se tornam um sinal profético dentro dos institutos, mas também da Igreja e da sociedade através dos irmãos. Em relação à consagração, o irmão recupera o valor do “ser” em contraposição ao excesso de ênfase dada à dimensão do “fazer”. A consagração religiosa tem origem no batismo. Por isso, o irmão recorda a todo batizado, presbíteros inclusive, o valor singular que o batismo traz consigo. A fraternidade nos orienta para relações sempre novas. A horizontalidade parece um modo de relação mais condizente com a conduta de Jesus que se encarnou em nosso meio. Tal fraternidade, porém, é sempre busca, caminho por se fazer. Portanto, o desafio não se reduz aos irmãos, mas a todos da VRC. Por fim, essa consagração e fraternidade levam a um serviço na Igreja. A especificidade do serviço do irmão não está tanto no que faz, mas no como faz. O trabalho realizado parte do princípio da complementaridade. No interior dos institutos mistos, as vocações não se anulam, mas, sob o prisma da comunhão, completam-se umas as outras.

Somos cômicos de que esse trabalho deixa em aberto algumas questões que necessitam de aprofundamento. O tema foi abordado numa perspectiva mais intraeclesial: o irmão como sinal de esperança no interior da VRC e da Igreja. Como a vocação do irmão é recebida no mundo, enquanto sinal profético, por meio de uma inserção direta nas atividades sociais e profissionais? Qual a formação adequada para atender tais demandas? Quais são as frentes de trabalho possíveis e urgentes? Será que a Ordem do Carmo, por meio de seu modo particular de vivenciar o carisma da contemplação, pode oferecer algum contributo particular à Igreja nesse sentido?

Portanto, concluímos que o ideal da vocação do irmão é um sinal de esperança e renovação para a VRC, porque ele traz presente a busca primeira pelo seguimento de Jesus consagrado ao Pai, irmão e servo. É esse o mistério que há tanto tempo tem estado escondido

em tantos conventos pela vida e testemunho de irmãos que, na cotidianidade e simplicidade de suas relações e tarefas, revelam o rosto de Jesus irmão. Sim, são irmãos. Nada mais que isso. Simplesmente irmãos!

REFERÊNCIAS

Documentos

A REGRA de São Bento. 3.ed.rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

BENTO XVI. *Deus caritas est*: sobre o amor cristãos. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html >. Acesso em: 15 dez. 2017.

BOAGA, Emanuelle; TINABUNAN, Edison (orgs). *Corpus Constitutionum Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*: 1281-1454. Roma; Carmelitane, 2011. v. 1.

CONFEDERACIÓN Caribeña e Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR). *Crônicas*. Manuscritos não publicados, em pdf. Gentilmente cedido por Luis Alberto Mojica Paz, coordenador da equipe de irmãos da CLAR.

CONSELHO Episcopal Latino-Americano. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*: conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Medellin, 1968. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Santo Domingo, 1992. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 8 ed. Brasília; São Paulo: CNBB; Paulinas, Paulus, 2008.

CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Paulinas; Paulinas, 1999.

CONGREGAÇÃO para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. *Identidade e Missão do Religioso Irmão na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. *A vida fraterna em comunidade*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 1994.

COMISSÃO dos Superiores Gerais dos Institutos Religiosos Laicais. *Irmão nos Institutos Religiosos Leigos*. Roma: s/ed., 1991.

COMPÊNDIO do Vaticano II. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÕES da Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo. Lisboa: s/ed., 1996.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus: anotadas pela Congregação Geral XXXIV e Normas complementare aprovadas pela mesma Congregação. São Paulo; Loyola, 1997.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DOCUMENTOS RECENTES da Ordem do Carmo: um caminho de renovação pós-conciliar. Paranavaí; São Paulo: Livraria Nossa Senhora do Carmo; Instituto de Espiritualidade Tito Brandsma, 1991.

FRANCISCO. *EVANGELII GAUDIUM: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*: Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html >. Acesso em: 20 jul. 2017.

JOÃO PAULO II. *Novo Millennio Ineunte*: Jubileu do ano 2000. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html >. Acesso em: 14 dez. 2017.

_____. A função dos religiosos leigos na missão da Igreja. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 204, p. 323–326, jul./ago.1987.

_____. *Exortação Apostólica pós-sinodal Christifideles Laici*: sobre a vocação e a missão dos leigos na Igreja e no mundo. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Exortação Apostólica Redemptionis Donum*: a consagração religiosa a luz do mistério da redenção. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. *Exortação Apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1996.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. Notas, comentários e índice analítico Jesús Hortal. São Paulo: Loyola, 1983.

KLOPPENBURG, Boaventura (org.). *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1962. 5 v.

LOS SACROSANTOS CONCILIOS. Madrid: S/e, 1793. Tomo III.

PAULI VI. Decretum Clericalia Instituta. *Acta Apostolicae Sedis*, Vaticano, v. 61, n. 1, p. 739-740, 27 nov. 1969.

_____. *Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização do mundo contemporâneo. Disponível em: < http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html >. Acesso em: 14 dez. 2017.

SÍNODO DOS BISPOS. A Vida Consagrada e a sua Missão na Igreja e no Mundo: *Instrumentum Laboris*. SEDOC, v. 27, n. 247, 262-329, nov./dez. 1994.

_____. *A Vida Consagrada e a sua Missão na Igreja e no Mundo*: Lineamenta. São Paulo: Paulinas. 1993.

REGRAS dos Monges: Pacômio, Agostinho, Bento, Francisco de Assis, Carmelo. São Paulo: Paulinas, 1993.

SEMINÁRIO NACIONAL DOS RELIGIOSOS IRMÃOS, IV. “*Identidade e Missão do Religioso Consagrado Irmão na Igreja*”: mensagem final. Curitiba: CRB, 2016. Disponível em: < <https://drive.google.com/drive/folders/0B2OLNTIntOCycEtzckRVRU80d1E> >. Acesso em 08. dez. 2017.).

Dicionários

ALCILLI, Ermano; PONTIFÍCIO Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo; Loyola; Paulinas, 2012. 3 v.

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo; Loyola, 2000.

BOAGA, Emanuelle. BORRIELLO, Luigi. *Dizionario Carmelitano*. Roma: Città Nuova, 2008.

DICIONÁRIO elementar de liturgia. Disponível em: < http://www.liturgia.pt/dicionario/dici_ver.php?cod_dici=484 > . Acesso em: 26 dez. 2016.

DICIONÁRIO etimológico Nova Fronteira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

GRANDE DICIONÁRIO etimológico-prosódico da Língua Portuguesa. São Paulo: Saraiva, 1964. v. 2.4.

FREEDMAN, David (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York; Doubleday, 1992. v. 1.

HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo; Vida Nova, 1998.

HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (orgs). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. 2ed. São Paulo: Loyola; Paulus; Vida Nova, 2008.

KASPER, Walter *et al* (Dir.). *Diccionario Enciclopédico de los Santos*. Barcelona: Herder, 2006. 3 v.

LEÓN-DUFOUR, Xavier *et al* (Dir.). LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo (orgs.). *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma: Pauline, 1976. v. 2-4.

MARCEL, Viller (dir). *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1936. v. 2.

RODRÍGUES, Angel; CASAS, Joan (dir). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994.

SALVADOR, Carlos C. (dir.). *Dicionário de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1993.

SARTORE, D.; TRIACCA, A. (orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992.

VALLE, Gabriel. *Dicionário Latim-Português*. São Paulo: Thomson, 2004.

Obras Principais

III SIMPOSIO ITVR (INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA). *Religiosos hermanos hoy: don para la Iglesia y la sociedad*. Madrid: Claretianas, 2011.

ARMSTRONG, Philip (ed.). *Who are my brothers? Cleric-Lay relationships in men's religious communities*. New York: Alba House, 1988.

LAWRENCE, Clifford. *I mendicanti*. Milano: San Pablo, 1998.

MEISTER, Michael F. (Ed.). *Blessed Ambiguity: brothers in the Church*. Landover: Christian Brothers Publications, 1993.

MÜLLER, Ivo. *Fundamento da cooperação dos irmãos da ordem dos frades menores no poder de regime da Igreja: Perspectiva teológico-jurídica do cânon 129, § 2*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999. Tese de Doutorado em Direito Canônico não publicada.

PERAZZOLO, Giuseppe. *Irmão, uma vocação para os tempos atuais: o Irmão Servo da Divina Providência – origem e evolução*. Porto Alegre: Pobres Servos da Divina Providência, 2012.

SATLER, Fabiano. *Todos vós sois irmãos*. São Paulo: Paulus, 2015.

SAUVAGE, Michel. *Vida Religiosa Laical y vocación de Hermano*. Bogotá: RELAL, 2003.

TACCONE, Fernando (org.); Atti del I Convegno Intercongregazionale (Roma 18-23 aprile 1982). *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi: La vocazione religiosa del Fratello negli istituti clericali*. Roma; Edizioni CIPI, 1983.

Artigos Principais

ABEYASINGHA, Nihal. Can laypersons and religious enrich one another? *Review for religious*, Saint Louis, v. 62, n. 2, p. 185-203, 2003.

ARMSTRONG, Philip. Who is a brother? *Review for religious*, Saint Louis, v. 60, n. 1, p. 30-39, Jan-Feb. 2001.

AZPELETA, Isidoro. ¿Cómo presento hoy la vocación de hermano en pastoral vocacional? *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 73-77, nov/dic. 2011.

BASTERRECHEA, Pablo. A vocação do irmão nas congregações laicais, clericais ou mistas. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 279, p. 78, jan./fev. 1995.

BAZARRA, Carlos. Relaciones entre Hermanos y Clérigos en la Vida Religiosa. *Revista CLAR*, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 28-37, oct./dic. 2008.

BEDNARCZYK, Paul. Religious Brothers: one Vocation Director's Perspective. *Review for religious*, Saint Louis, v. 58, n. 5, p. 490-499, sept-oct. 1999.

BOFF, Clodovis. A dimensão da laicidade da Vida Religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 54, n. 215, p. 547-588, set. 1994.

BOTANA, Antonio. Desafíos de hoy para el religioso laico: en la Iglesia y en la sociedad. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 55-64, nov/dic. 2011.

CABEZAS, Carlos Bermejo. El hermano laico en Institutos clericales: la experiencia franciscana. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 199-205, mayo. 1993.

CIARDI, Fábio. A vocação do Irmão a partir de uma teologia da Vida Religiosa. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 271, p.135-150, abr. 1994.

DULLIUS, Paulo. O religioso leigo no pós-concílio: conquistas, impasses, desafios. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 204, p. 350-362, jul./ago. 1987.

ESTRADA, Juan Antonio. La comunidad eclesial como fraternidad laical y ministerial. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 176-184, mayo. 1993.

FALQUETO, Claudino. Identidad de la vocación del hermano. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 110, p. 14-21, nov/dic. 1988.

FORKAN, Donatus. Los institutos religiosos de hermanos denotan una rica espiritualidad. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 45-54, nov/dic. 2011.

GLODEK, Stephen. El religioso hermano: su razón de ser como consagrado. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 37-44, nov/dic. 2011.

GIALLANZA, Joel. “Come closer... I am your brother”: Being and doing brotherhood. *Review for religious*, Saint Louis, v. 58, n. 5, p. 481-489, sept-oct. 1999.

JOHNSTON, John. Os institutos religiosos de irmãos à luz de *Vita Consecrata*. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 299, p. 42-47, jan./fev. 1997.

KNEALE, Brendan. Identifying identity among nonclerical religious. *Review for religious*, Saint Louis, v. 65, n. 2, p. 177-185, 2006.

MACCISE, Camilo. Towards a new identity. The vocation and mission of Lay Brother in the Order. Roma, 2002. Disponível em: <
http://www.paulus.net/identita/pdf/documenti/Maccise_eng.PDF >. Acesso: 28 jul. 2014.

MALAVIARATCHI, Anthony. Religious brotherhood today. *Review for religious*, Saint Louis, v. 67, n. 1, p. 67-73, 2008.

MATOS, Henrique Cristiano José. A vocação do religioso irmão. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 384, p. 338-344, jan/fev. 2000.

MATOS, Henrique Cristiano José. A vida consagrada de Irmãos. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 329, p. 53-62, jan/fev. 2000.

_____. O Religioso Leigo na Igreja e no Mundo. *Convergência*, Rio de Janeiro, v.22, n. 204, p. 335-349, jul/ago. 1987.

_____. O religioso leigo e as CEB's: apenas uma reflexão. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 187, p. 559-562, nov. 1985.

MENSAGEM final do 3º Seminário Nacional de Irmãos. *Convergência*, Brasília, v. 47, n. 457, p. 726-729, dez. 2012.

MORAL, Juan. Laicos, consagrados y educadores. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 206-213, mayo. 1993.

MUJICA, Mauricio Rojas. Testimonio de un laico sobre la relación con los religiosos hermanos. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 82-84, nov/dic. 2011.

NICODEM, Edgar Genuino. Identidad y misión de los Religiosos Hermanos. *Revista CLAR*, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 09-17, oct./dic. 2008.

PANINI, Fábio. Religiosos e leigos; Bispos e presbíteros; O problema da identidade. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 100, p. 88-101, mar. 1977.

PUJOL I BARDOLET, Jaume. El ministerio eclesial d e los religiosos laicales. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 66, n. 6, p. 434-449, nov. 1989.

_____. Las Religiosas y los Religiosos laicales, profesión y ministerio de fraternidad. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 185-198, mayo. 1993.

RAFFIN, Pierre. Des laïcs consacrés? *Vies Consacrées*, Bruxelles, v. 78, n. 2, p. 101-105, avril-mai-jun. 2006.

_____. Identité et mission du religieux frère dans l'Église. *Vies Consacrées*, Bruxelles, v. 88, n. 2, p. 13-18, avril-mai-jun. 2016.

REHG, William. The Value and Viability of the Jesuit Brother's Vocation. *Studies in Spirituality of Jesuits*, Saint Louis, v. 40, n. 4, p. 1-39, 2008.

RIESCO, Valentín. Hermanos en el Ministerio de la asistencia: Hermanos Hospitalarios de San Juan de Dios. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n.3, p. 214-219, mayo. 1993.

RITO, Honório. Nossos irmãos de vocação laical. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 177, p. 526-543, nov. 1984.

RUIZ, Oscar. Narración de mi propia espiritualidad como Hermano religioso. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 66-68, nov/dic. 2011.

SAENS DE UGARTE, Genaro. La espiritualidad laical del hermano. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 110, p. 22-30, nov/dic. 1988.

SALAVERRI, José M. El religioso laico en la preocupación de la Iglesia. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 110, p. 05-13, nov/dic. 1988.

SAMMON, Sean. Hermanos en la Iglesia: ¿quiénes son y para que están? *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 29-36, nov/dic. 2011.

SATLER, Fabiano. Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada masculina laical. *Convergência*, Brasília, v. 45, n. 437, p. 738-772, dez. 2010.

SCHIELER, Robert. An experience of Jesus and his Brothers. *Review for religious*, Saint Louis, v. 66, n. 1, p. 64-73, 1999.

SCHALÜCK, Hermann. O lugar dos irmãos leigos nos institutos clericais. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 279, p. 76, jan./fev. 1995.

SOTERAS, José Maria. A vocação de Irmão, referência viva de fraternidade. *Convergência*, Brasília, v.47, n. 452, p. 385-409, jun. 2012.

_____. Narrar la fraternidad en nuestro tiempo: la vocación del Hermano, un relato vivo de la fraternidad. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 07-17, nov/dic. 2011.

SMET, Joaquin. The Origen of the Carmelite Laybrothers. *The Sword*. Darian, n. 2, p. 121-136, Apr. 1942.

TABORDA, Francisco. O Religioso leigo numa ordem clerical. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 129, p. 46-51, jan/fev. 1980.

TEJEIRO, Leonardo. Memoria del Hermano en la historia de la Vida Religiosa. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 18-28, nov/dic. 2011.

VARONA GREGORIO, Mariano. Los ministerios de los religiosos laicos. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 110, p. 31-43, nov/dic. 1988.

VINK, Theo van M. La formación del religioso laico: problemas y desafios. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 110, p. 44-52, nov/dic. 1988.

ZUGNO, Vanildo Luiz. Os religiosos leigos na Igreja: uma aproximação teológica. Disponível em: <http://freivanildo.files.wordpress.com/2013/07/osreligiososleigosnaigrejaumaaproximacaoteologica.pdf> >. Acesso: 8 ago. 2013.

Obras Secundárias

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. São Paulo:Américas, 1991. 3 v.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*: Salmos 101-150. Paulus: São Paulo, 1998. Pt. 9/3.

AGUILAR, Fernando Sebastian. *Renovación de la Vida Religiosa*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1967.

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *¿Dónde está tu Hermano?:* Textos de fraternidad en el libro del Génesis. 3ed. Navarra; Verbo Divino. 1997.

ANTONIAZZI, Alberto. *Os ministérios na Igreja, hoje*. 2.ed. Petrópolis; Vozes, 1977.

ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010. Pt. 18.

AUBRY, Joseph. *Teologia da Vida Religiosa à luz do Vaticano II*. São Paulo: Dom Bosco, 1971.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 3. Impr. São Paulo: Paulus, 2004.

BRUNELLI, Gianfranco (org.) *Monaquismo, laicidade e vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1999.

BOAGA, Emanuelle. *A Senhora do lugar*. Paranavaí; Carmo; Tito Brandsma: 1994.

_____. *Como pedras vivas: para ler a história e a vida do Carmelo*. Roma; Litografia Príncipe, 1989.

BONARA, Antônio. *A fraternidade que salva: Gênesis 37-50*. São Paulo; Paulinas, 1987.

CADA, Lawrence *et al.* *Em busca de um futuro para a Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARVALHO, Edmilson Borges. *A mística carmelitana e o serviço da misericórdia: “Cuida dele, no meu retorno, retribuirei o que tiverdes feito a mais” (Lc 10,35b)*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017. Tese de Doutorado em Teologia, não publicada.

CASADEVALL, Pau. *El Carmel: un Projecte de vida*. Barcelona: Pares Carmelitas, 1985.

CIARDI, Fabio. *Koinonia: itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*. Roma; Città Nuova, 1996.

CICCONETTI, Carlo. *La Regola del Carmelo*: origine, natura, significato. Roma: Institutum Carmelitanum, 1973.

CODINA, Víctor; ZEVALLOS, Noé. *Vida Religiosa: História e Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DÍAZ MATEOS, Manuel. *Ustedes todos son Hermanos*: la iglesia en San Mateo. Lima; CEP, 2005

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. Os Evangelhos II. 4.ed. São Paulo; Loyola, 2006.

GONZÁLEZ-FAUS, J. I.. *Proyecto de Hermano*: visión creyente del hombre. 2ed. Santander; SalTerra, 1987.

GODOY, Manoel; AQUINO JÚNIOR, Francisco de (org.). 50 anos de Medellín: revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.

FAIVRE, Alexandre. *Os leigos nas origens da Igreja*. Petropolis: Vozes, 1992.

FRANCISCO DE ASIS. *Escritos; Biografías; Documentos de la época*. Madrid: BAC, 1978. (Biblioteca de Autores Cristianos, 399).

FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GAEDE NETO, Rodolfo. *Servir à mesa*. São Leopoldo; IEPG, 1999.

GC XXXIII. *The Jesuit Brothers` Vocation*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1981.

GERALDO, Denilson. *A vida consagrada no Código de Direito Canônico*. Aparecida: Santuário, 2012.

HEALY, Kilian. *Methods of prayer*. Roma; Carmelitane, 2005.

JOÃO CASSIANO. *Conferências*: I-7. Mosteiro da Santa Cruz: Juiz de Fora, 2003. v. I.

JOHN CASSIAN. *Institutes*. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *From Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1894. v. 11. Disponível em: < <http://www.newadvent.org/fathers/3507.htm> >. Acesso em: 10 fev. 2017.

JENOFONTE. *História Griega*. Barcelona; Obras Maestras, 1956. v. 1.

JOHNSON, Elizabeth. *Nossa verdadeira irmã*: Teologia de Maria na Comunhão dos Santos. São Paulo: Loyola, 2006.

KOSASIH, Franciscus. *The prophetic dimension of the Carmelite charism*. Roma; Carmelitane, 2001.

LAWRENCE, C.H. *Medieval Monasticism*. London; New York: Longman, 1984.

LIBANIO, João B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano*: do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

LECLERCQ, Jean. *Chances de la Spiritualité Occidentale*. Paris: CERF, 1966.

LEKAI, Lous. *The Cistercians: Ideals and Reality*. Kent: Kent State University Press, 1977.

MACCISE, Camilo. *100 fichas sobre la Vida Consagrada*. Burgos: Monte Carmelo, 2005. Disponível em: < <http://documents.tips/documents/maccise-camilo-100-fichas-sobre-la-vida-consagradapdf.html> >. Acesso em: 17 jul. 2017.

METZ, Johann B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo; Paulinas, 1981.

MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. 1, 1857- 167, 1866.

MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 1, 1841 – 217, 1855.

NERY, Irmão. *A Vida Consagrada hoje à luz do Sínodo de 1994*. Petrópolis: Vozes, 1997.

NORDTOKKE, Kjell (Org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo; Sinodal, 2003.

OVERMAN, Andrew. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo; Loyola, 1997.

PACHOMIAN KOINONIA: the life of saint Pachomius and his disciples. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1980. Disponível em: < <https://sucialin.files.wordpress.com/2011/10/veilleux-pachomian-koinonia-1.pdf> >. Acesso em: 31 jul. 2017.

PLATÃO. *Diálogos*. Bauru; EDIPRO, 2010. v. VI.

RAHNER, Karl. *Chi è tuo fratello?* Padova: Messaggero Padova, 2006.

_____. *Escritos de Teologia*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1963.

RANQUET, Jean-Gabriel. *Consagração batismal e consagração religiosa*. São Paulo: Vozes, 1969.

RATZINGER, Joseph. *La fraternidad cristiana*. Madrid: Taurus, 1962.

LOURENÇO DA RESSURREIÇÃO. *A prática da presença de Deus*. Rio de Janeiro: Lotus do Saber, 2000.

ROSA, Henrique. *Os Jesuítas*. Petrópolis: Vozes, 1954.

ROZIN, Claudemir. *“In obsequio Iesu Christi”: A fraternidade Carmelitana na Igreja de Comunhão: Aspectos eclesiológicos da Regra do Carmo à luz do Concílio Vaticano II*. Roma: Edizioni Carmelitane, 2013.

RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, 1965. (Biblioteca de Autores Cristãos, 65).

SANTOS, Elias Dimas. *Novas Comunidades: dom da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2003.

SCHELKLE, K. Hermann. *Teología del Nuevo Testamento: Dios estaba en Cristo*. Barcelona; Herder, 1977. v. 2.

SECONDIN, Bruno. *La Règle du Carmel*. Parole et Silence; Paris, 2004.

_____. (Org.). *Profeti di fraternità: per una visione rinnovata della spiritualità carmelitana*. Bologna; Dehoniano, 1985.

_____. SECONDIN, Bruno. *Reflexões sobre a “Vita Consecrata”*. São Paulo: CRB; Loyola, 1996.

SILVEIRA, Ildefonso *et al.* *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975.

SMET, Joaquin. *Los Carmelitas: história de la Orden del Carmen (I)*. Madrid: BAC, 1987. (Biblioteca de Autores Cristianos, 495).

SUSIN, Luiz C. (org.). *Vida Religiosa Consagrada em processo de transformação*. São Paulo: CRB; Paulinas, 2015.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

TERTULIANO. *El Bautismo; La Oración*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006. Fuentes Patrísticas 18.

TERTULLIAN. *Apology*. Disponível em: <
<http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian01.html>>. Acesso em 14.dez.2017.

TÓMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*: II seção da II parte, questões 123-189. São Paulo: Loyola, 2005. v. 7.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2ed. Petropolis: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo: según el nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1984.

WÉNIN, André. *José ou a invenção da fraternidade: leitura narrativa e antropológica de Gênesis 37-50*. São Paulo; Loyola, 2011.

Artigos Secundários

ANTONIAZZI, Alberto. O que fizemos do Vaticano II? *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 17-26, jan/fev. 1987.

AMARO, Jose de Jesús. De Jerusalén a Jericó. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 69-72, nov/dic. 2011.

BOFF, Leonardo. A proposta do Vaticano II e sua recepção pela vida religiosa no Brasil. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 27-39, jan/fev. 1987.

CAÑALLES, Magdalena. Jesús, hombre del Pueblo, consagrado por el Espíritu. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 74, n. 3, p. 165-175, mayo. 1993.

DÍAZ MATEOS, Manuel. Teu irmão pobre (Dt 15,7). *Perpectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 137-148, 1993.

DULLES, Avery. A Ecclesiologia católica desde o Vaticano II. *Concilium*, Petrópolis, n. 208, p. 9[665]-20[676], 1986.

GONÇALVES, Alfredo. Vida religiosa consagrada: “O que fazer?”. *Convergência*, Brasília, v. 52, n. 502, p. 21-24, jun. 2017.

HENRIQUEZ, Sandra. Testigos de una fraternidad alfarera. *Testimonio*, Santiago (Chile), n. 248, p. 78-81, nov/dic. 2011.

HILL, Richard. A Vida Religiosa e o Novo Código. *Concilium*, Petrópolis, n. 205, p. 92[348]-99[355], 1986.

KRASEVAC, Edward. Clericalism and the Religious life. *Review for religious*, Saint Louis, v. 66, n. 3, p. 248-264. 1999.

LIBÂNIO, João Batista. A Vida Religiosa no pós-concílio. Um modelo concreto na A. Latina. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 199, p. 40-54, jan/fev. 1987.

LEERS, Bernadino. A clericalização da Vida Religiosa. Um problema pastoral ou eclesiológico? *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 204, p. 363-378, jul/ago. 1987.

MURAD, Afonso. Vida Religiosa e laicato: identidade e relações. *Convergência*, Brasília, v. 46, n. 438, p. 43-55, jan./fev. 2011.

ORDORIKI, Ianire. Consagrados por la Misericordia. *Proyección*, Granada, v. 63, n. 261, p. 173-191.

GARCÍA PAREDES, José Cristo. La vida religiosa como ministerio. *Vida Religiosa*, Madrid, v. 66, n. 6, p. 422-433, nov. 1989.

SECONDIN, Bruno. A Vida Consagrada no pós-concílio: entre a crise e o kairós. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 263, p. 303-313, jun. 1993.

SPADARO, Antonio. “*Despertem o mundo*”. Diálogo do papa Francisco sobre a vida religiosa. Disponível em: http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/DESPERTEM_O_MUNDO.pdf Acesso: 28 jul. 2014.

SPADARO, Antonio. “Svegliate il mondo”: Colloqui di Papa Francesco con i Superiori Generali. *La Civiltà Cattolica*, Roma, ano 165, n. 3925, p. 3-17, genn. 2014.

SUSIN, Luiz Carlos. O Concílio Vaticano II e a renovação da Vida Religiosa Consagrada. *Convergência*, Brasília, v. 47, n. 457, p. 750-762, dez. 2012.

TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia feminista no primeiro mundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 22, n. 58, p. 311-337, 1990.

_____. O Religioso Presbítero: uma questão disputada. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 329, p. 42-52, jan./fev. 2000.

_____. Religiosos Ordenados: tentativa de solução a partir do “princípio da economia”. *Revista CLAR*, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 38-46, oct./dic. 2008.

TORQUATO, Rivaldave. Desceu com ela à cisterna: uma abordagem sobre José do Egito na perspectiva do sofrimento e da sapiência. *Convergência*, Brasília, v. 49, n. 475, p. 593-607, out. 2014.