



CRB

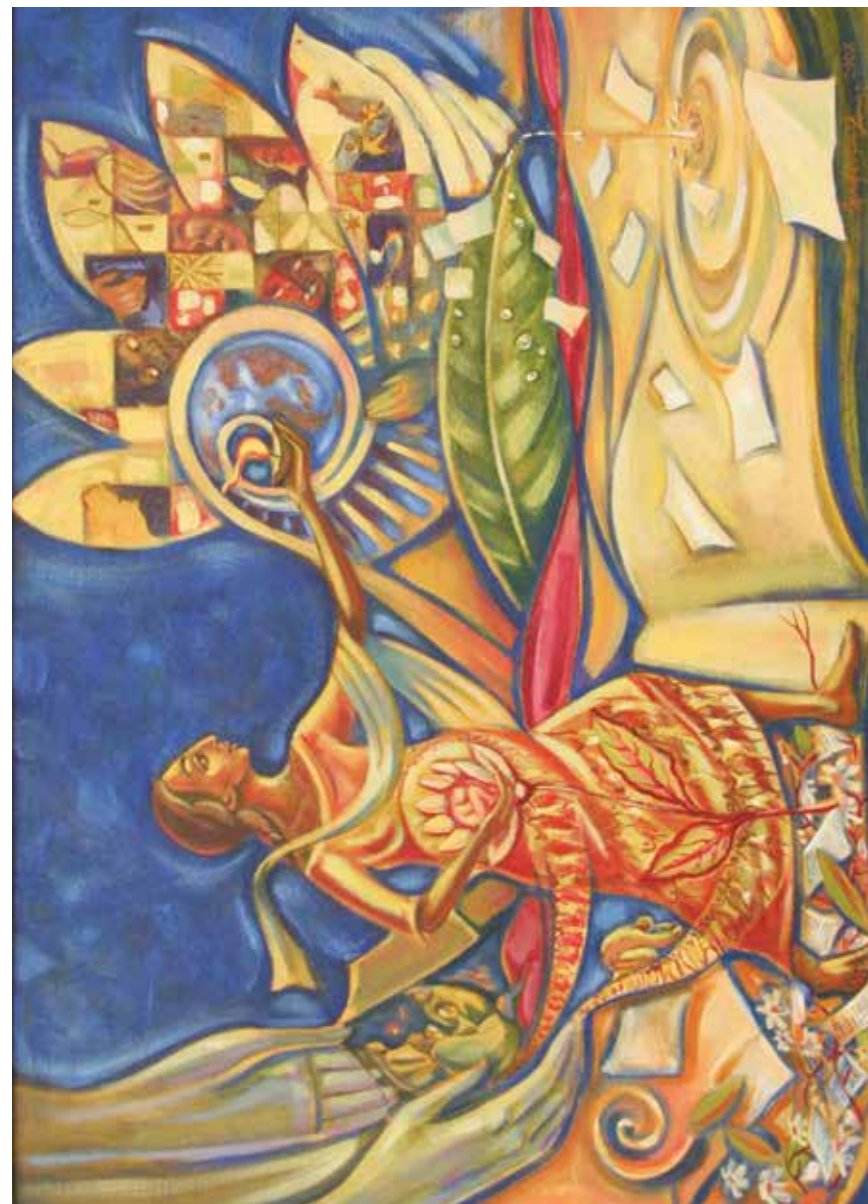
Quadro Programático da CRB 2010-2013

HORIZONTE

Em meio aos grandes desafios do mundo complexo e plural, da realidade da Igreja e da Vida Religiosa Consagrada, a Palavra de Deus nos impulsiona a avançar com os “olhos fixos em Jesus” (Hb 12,1-3), movidos/as pelo Espírito que o consagrou e enviou a anunciar a Boa-Nova (Lc 4,18). Provocados/as por uma nuvem de testemunhas (Hb 12,1), reafirmamos nossa identidade místico-profética e reavivamos a paixão pelo Reino, defendendo e promovendo a vida, assumindo a causa dos empobrecidos e construindo relações humanas, fraternas e solidárias.

PRIORIDADES

1. Redescobrir o sentido profundo da VRC, revitalizando a paixão por Jesus e seu Reino mediante a escuta da Palavra de Deus, a oração encarnada, a contemplação sapiencial da realidade, o compromisso discipular-missionário, a convivência como irmãos e irmãs e a comunhão com toda a criação.
2. Avivar a dimensão profético-missionária da VRC, atuando nas novas periferias e fronteiras, intensificando a opção pelos empobrecidos, e fortalecendo o compromisso com as grandes causas sociais, econômicas, políticas e ambientais.
3. Qualificar as relações na VRC e em seu espaço de inserção, em diálogo com as diferenças pessoais, culturais, étnicas, religiosas, geracionais e de gênero.
4. Ampliar o diálogo com as novas gerações em seus anseios e inquietações, e buscar novas metodologias para a animação vocacional.
5. Aprofundar o conhecimento da realidade juvenil e intensificar a presença e ação junto às juventudes.
6. Buscar maior leveza e agilidade institucional da VRC e ampliar as fronteiras congregacionais por meio da intercongregacionalidade, da partilha do carisma com outras pessoas e grupos de redes e parcerias.



- Ver Jesus com olhos de águia. Do “ver para crer” ao “crer sem ver”
- Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada masculina laical
- Voto de castidade: uma nova leitura antropológica
- Estresse ou fadiga de compaixão nos religiosos de hoje?

Sumário

Editorial

Passada a tormenta política, sigamos juntos..... 713

Informes

Carta da Equipe do Cone Sul – CLAR sobre a formação 716

Mensagem

Mensagem do Encontro sobre Catequese e Piedade Popular – Celam 720

Artigos

Ver Jesus com olhos de águia. Do “ver para crer” ao “crer sem ver”
NEDIO PERTILE 723

Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada
masculina laical
FABIANO AGUILAR SATLER..... 738

Voto de castidade: uma nova leitura antropológica
PAULO DULLIUS 773

Estresse ou fadiga de compaixão nos(as) religiosos(as) de hoje?
EDÊNIO VALLE..... 791



Aos nossos assinantes,

Faz três anos que o valor da assinatura da nossa revista não sofre reajuste, apesar do aumento periódico nos preços do papel, tinta, transporte etc.

Como o nosso objetivo não é obter grandes lucros, e sim ajudar no processo de fortalecimento da VRC em todas as suas dimensões, temos a intenção de segurar o preço atual até onde for possível.

Desse modo, quem renovar a assinatura de Convergência até o dia 1º de fevereiro de 2011 pagará o mesmo valor de 2010, ou seja, R\$ 84,00.

Solicitamos também que as comunidades religiosas e todos os demais assinantes ATUALIZEM SEUS DADOS e tirem suas dúvidas através do e-mail <convergência@crbnacional.org.br> ou do telefone: (61) 3226-5540.

Ficamos muito agradecidos e esperamos continuar contando com o seu apoio.



CONVERGÊNCIA

Revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB
ISSN 0010-8162

DIRETORA RESPONSÁVEL

Ir. Márian Ambrosio, dp

REDATOR RESPONSÁVEL

Pe. Plutarco Almeida, sj
MTb 2122

EQUIPE DE PROGRAMAÇÃO

Coordenadora:
Ir. Vera Ivanise Bombonato, fsp

Conselho editorial:

Ir. Helena Teresinha Rech, sst
Ir. Maria Freire, icm
Pe. Cleto Caliman, sdb
Pe. Jaldemir Vitória, sj
Pe. Roberto Duarte Rosalino, cmf

DIREÇÃO, REDAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO

SDS, Bloco H, n. 26, sala 507
Ed. Venâncio II
70393-900 - Brasília - DF
Tels.: (61) 3226-5540
Fax: (61) 3225-3409
E-mail: crb@crbnacional.org.br
www.crbnacional.org.br
Registro na Divisão de Censura e Diversões Públicas
do PDF sob o n. P. 209/73

Projeto gráfico:
Manuel Rebelato Miramontes

Revisão:
Cirano Dias Pelin e Sandra Sinzato

Impressão:
Gráfica de Paulinas Editora

Os artigos assinados são de responsabilidade pessoal de seus autores e não refletem necessariamente o pensamento da CRB como tal.

Assinatura anual para 2010: Brasil: R\$ 84,00
Exterior: US\$ 84,00 ou correspondente em R\$ (reais)
Números avulsos: R\$ 8,40 ou US\$ 8,40

COMO FAZER OU RENOVAR MINHA ASSINATURA?

Agora ficou mais simples e mais fácil!

1. Entre no site www.crbnacional.org.br e clique na seção “Convergência”.
2. Aparecendo o BOLETO BANCÁRIO coloque o seu CPF ou o CNPJ da sua Instituição.
3. Imprima o boleto e pague no banco.

Não é mais necessário mandar o comprovante de pagamento via fax para a CRB Nacional, pois a confirmação será feita automaticamente, 48 horas depois do pagamento. Se precisar de RECIBO, solicite-o a CRB Nacional via e-mail ou telefone.

Passada a tormenta política, sigamos juntos

713

EDITORIAL

Gente amiga,
irmãs e irmãos de caminhada!

Nas mãos de Deus – com muita confiança e gratidão – e nas mãos de vocês – com grande alegria –, colocamos mais um número da *Convergência*, a partir de agora “sob nova direção”. Além dos aspectos formativos e informativos, a revista da CRB quer ser também um traço de união, um sinal concreto de unidade entre as comunidades religiosas. cremos ser importante ressaltar isto porque acabamos de sair de uma conturbada campanha eleitoral com reflexos negativos no conjunto da Igreja do Brasil e da Vida Religiosa de um modo geral. Foi uma verdadeira guerra com ataques de baixo nível, mudanças repentinas de opinião, denúncias de corrupção de parte a parte e até inesperadas demonstrações de religiosidade por parte de candidatos até então considerados ateus ou quase isto.

A polarização das disputas político-eleitorais e o forte embate ideológico que se estabeleceu no Brasil, especialmente no segundo turno das últimas eleições, não deixaram de nos afetar de alguma maneira. Por isso, uma vez cessado o “temporal das paixões”, é hora de retomarmos a caminhada. E nós optamos pela Vida Consagrada justamente porque não queremos caminhar sozinhos! Agora é o momento de promover a reconciliação, restabelecer o diálogo e buscar a paz dentro de casa. Nem Serra nem Dilma, somos de Cristo!

Muito bem. A XXII AGE já passou, mas tudo o que nela foi refletido e aceito como sendo o horizonte e as prioridades

da Vida Religiosa no Brasil para os próximos três anos precisa ser constantemente retomado e “re-animado”, “re-afervorado” ousaríamos dizer. Então, achamos importante a publicação do texto do Frei Nedio Pertile. Com base nas inspirações fundamentais da última AGE, ele nos presenteia com uma reflexão simples e ao mesmo tempo profunda: “Ver Jesus com olhos de águia. Do ‘ver para crer’ ao ‘crer sem ver’”. No artigo, Frei Nedio retoma a teologia joanina para mostrar a verdadeira dimensão do olhar de Jesus e suas implicações para a vida dos cristãos.

Vale a pena ler e prestar atenção ao que diz também o Irmão Fabiano. O artigo escrito por ele é extremamente provocativo e talvez sirva até mesmo como material de estudo e reflexão a ser utilizado em nossas reuniões comunitárias, especialmente naquelas casas onde convivem padres e irmãos e onde nem sempre o papel do religioso leigo é corretamente entendido e evangelicamente aceito. No artigo “Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada masculina laical”, o Irmão Fabiano, entre outras coisas, afirma que “existem uma missão e uma identidade próprias da Vida Consagrada masculina leiga que diferem da identidade e da missão da Vida Consagrada de uma maneira mais ampla, seja na sua forma feminina, seja masculina”.

Depois, o Irmão Paulo Lari Dullius, membro da Equipe de Reflexão Psicológica da CRB Nacional, coloca à disposição de nossos leitores e leitoras uma reflexão importantíssima acerca do voto de castidade a partir de uma leitura antropológica. O texto do Irmão Paulo se orienta pela opção de “olhar o voto de castidade, ou a castidade, como uma forma de amar”. Segundo ele, “numa leitura antropológica, não há ninguém que viva plenamente o amor casto, que é plenamente casto, mas também não há ninguém que não tenha de alguma forma traços de castidade na medida em que souber amar”. Trata-se, portanto, de um material bastante instigante e que pode servir tanto para formadores e formadoras como a formandos e formandas. Aliás, seria recomendável a sua leitura por parte de todo mundo, novas

e “velhas” gerações. É sempre bom retomar este tema, sobretudo se somos provocados por novos elementos teóricos ou práticos que surgem da própria dinâmica que a vida nos impõe a cada dia.

Encerrando a parte dos artigos, o conhecido psicólogo Padre Edênio Vale escreve para trazer à tona a problemática do estresse na Vida Religiosa. Sua reflexão teve como ponto de partida uma entrevista que ele concedeu a uma jornalista que questionava os altos níveis de estresse detectados entre padres e freiras. Como ninguém hoje em dia pode considerar-se livre dessa ameaça, a matéria trazida pelo Padre Edênio poderia ser discutida (e rezada, por que não?) em cada uma das nossas comunidades de Vida Consagrada.

Encerramos esta edição com o documento final da reunião da Equipe do Cone Sul (ECOSUL), que discutiu a formação de religiosos e religiosas nas casas internacionais da América Latina. O encontro, que aconteceu em Assunção, Paraguai, de 5 a 7 de outubro, foi promovido pela CLAR.

Boa leitura!

PADRE PLUTARCO ALMEIDA, SJ

Agradecimento especial

À querida Irmã Maria Juçara dos Santos, fdz

Pela seriedade, competência, sobretudo pelo amor com que dirigiu esta revista de 2008 até agora.

Carta da Equipe do Cone Sul – CLAR sobre a formação

Assunção, 7 de outubro de 2010.

Aos membros das diretorias das Conferências
de Vida Religiosa do Cone Sul

A seus(suas) superiores(as) maiores

A seus formadores e formadoras

Queridos irmãos e irmãs,

Reunidos(as) como ECOSUL (Encontro do Cone Sul), em Assunção, de 5 a 7 de outubro 2010, representantes das Conferências da Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai, alguns formadores e formadoras e assessores(as) das Conferências convidados(as), queremos enviar a todos(as) uma saudação cordial e uma mensagem de alegria e alento, comunicando-lhes o que vivemos ao longo desses dias.

A ideia desse encontro nasceu em Bogotá, entre os(as) presidentes(as) das Conferências, em junho de 2009, como uma forma concreta de começar a viver o processo de regionalização da CLAR. Uma primeira reunião aconteceu em Curitiba, em outubro/novembro do mesmo ano. Daquela reunião brotou como tarefa a necessidade de uma reflexão sobre a formação internacional que estamos vendo crescer em nossos países.

Em preparação ao nosso Encontro, foi feita uma pesquisa com algumas perguntas enviadas às Conferências, às quais muitos(as) responderam. Queríamos ter um “panorama” da realidade das casas de formação internacional do Cone Sul.

No Encontro de Assunção analisamos os resultados dessa pesquisa. A partir dessa análise fizemos uma frutuosa partilha, da qual surgiram algumas reflexões, como anotamos a seguir.

Sentimos a necessidade de deixar claro o nosso ponto de partida. Nós o formulamos assim: abertos às culturas do mundo, como Vida Religiosa latino-americana estamos comprometidos(as) na construção, na celebração e no fortalecimento desta identidade, que é uma contribuição rica e única para a Igreja e a sociedade. Nossas experiências de formação se apoiam na história da Igreja da América Latina e do Caribe, com seus documentos, suas opções, seus encontros, suas instituições, como o Celam e a CLAR. Esta é uma forte base de sustentação, que, somada às semelhanças históricas de nossos povos, favorece o bom resultado de tais iniciativas. Esta é nossa opção e o marco de nossa reflexão.

Partilhamos aqui as nossas constatações, os desafios que delas surgem e algumas ações que vemos como possíveis para os próximos anos.

A. Constatações

1. Há um crescente processo de unir esforços por parte das Congregações e Institutos de Vida Religiosa no que diz respeito à formação inicial, o que acaba por fazer surgir, em nossos tempos, muitas casas de formação internacional.
2. A grande maioria dos sujeitos dessa internacionalidade são latino-americanos.
3. Normalmente, essas comunidades internacionais foram surgindo por motivos práticos: falta de formadores e formadoras, pequeno número de formandas(os), uso das casas disponíveis em um ou outro país, aproveitar os recursos locais (cursos, programas etc.).
4. Não obstante as motivações iniciais, as experiências se mostram muito válidas e fecundas. As avaliações são

muito positivas. E isso nos leva a crer que esse é um processo irreversível e em visível crescimento.

5. As respostas à pesquisa feita mencionaram muitas dificuldades que não necessariamente se devem ao fato da internacionalidade. Em outras palavras: referem-se a desafios que sempre encontramos na formação. Até mesmo as dificuldades mencionadas em relação à internacionalidade não são tão novas assim, uma vez que nossos países têm sido sempre pluriculturais. A diferença está em que acolhemos agora esta pluralidade e procuramos dar-lhe uma entidade, um lugar próprio.
6. Muitos problemas que foram assinalados na pesquisa referem-se a temas que sempre voltam na formação: sobretudo a formação permanente dos(as) formadores(as) e a formação personalizada com acompanhamento pessoal.
7. A “itinerância” de formandos(as) e formadores(as) traz consigo suas dificuldades próprias: aprendizagem de línguas, mudança de costumes, insegurança, solidão, saudades, adaptação etc. E tais dificuldades acabam por se transformar em nossos desafios.

B. Desafios

1. Refletir sobre o que seja uma comunidade internacional e intercultural e como isto se expressa no projeto pessoal e comunitário.
2. Respeitar as culturas, valorizando a sua contribuição, o que cada uma tem de bom, mas sabendo também que todas as culturas têm aspectos que precisam ser evangelizados.
3. Elaborar projetos globais de formação que incluam a dimensão internacional/intercultural contemplando: uma suficiente flexibilidade das estruturas, uma preparação adequada dos(as) formandos(as) e formadores(as) e um acompanhamento na reintegração à cultura própria de cada indivíduo quando de seu retorno. Esses projetos asseguram a continuidade entre as etapas e também as

condições necessárias para participar nessas comunidades internacionais.

4. Integrar a dimensão intercultural/internacional nos espaços de formação intercongregacional que já existem.
5. Integrar a dimensão intercultural/internacional também na animação de todas as Comunidades, Províncias ou Institutos, já que esta toca de perto toda a vida das Congregações.

C. Possíveis ações

Deixamos nas mãos das Conferências e/ou da coordenação do ECOSUL algumas iniciativas que podem responder a esses desafios:

1. Organizar um seminário de formadores(as) envolvidos(as) em experiências internacionais/interculturais em nível de Conferência e em nível de ECOSUL.
2. Incluir nas atividades formativas que já existem para as formadoras e os formadores reflexões sobre a interculturalidade/internacionalidade.
3. Promover oficinas e seminários sobre o tema.
4. Partilhar materiais, experiências e recursos existentes.

Apoiamos e agradecemos aos centros de formação que colaboram na formação inicial e que acolhem permanentemente formandos(as) das diversas culturas do nosso continente.

Podemos dizer que nosso encontro foi de intensa reflexão, porém em um ambiente de muita confiança, marcado pela simplicidade, pela acolhida mútua e pela celebração festiva. Para isso contribuiu muito a convivência com a cultura paraguaia e a calorosa acolhida das Irmãs Vicentinas.

Damos graças a Deus, que nos acompanhou, que veio matear¹ conosco, fazendo-se o amigo íntimo e inspirador. Nós lhes asseguramos nossa oração solidária.

Abraços fraternos.

1. Matear = tomar mate (castelhanos); tomar chimarrão (brasileiros).

Mensagem do Encontro sobre Catequese e Piedade Popular – Celam

No hoje do nosso Continente latino-americano, levanta a mesma pergunta cheia de expectativa: “Mestre, onde vives?” (Jo 1,38), onde te encontramos de maneira adequada para “abrir um autêntico processo de conversão, comunhão e solidariedade?”. Quais são os lugares, as pessoas, os dons que nos falam de ti, que nos colocam em comunhão contigo e nos permitem ser discípulos e missionários teus? (*DAp*, n. 245).

Reunidos em Bogotá, Colômbia, de 14 a 16 de outubro de 2010, com o propósito de contribuir com o diálogo entre a catequese e a piedade popular, especialmente nos Santuários, e com o objetivo de enfrentar os grandes desafios da evangelização em nossas sociedades, as equipes de especialistas dos setores de Catequese e Piedade Popular e Santuários, do Departamento de Missão e Espiritualidade do Celam, queremos compartilhar com vocês nossas inquietações surgidas do estudo e da reflexão:

a) Piedade Popular e Catequese são duas realidades complementares na Igreja. Por um lado, a piedade popular sem o querigma, com seu chamado à conversão, pode deter o crescimento espiritual e reduzir-se a uma mera expressão folclórica. Por outro, a catequese, se está alheia à piedade popular, carece de enraizamento na cultura e corre o risco de ser apenas uma doutrinação.

- b) Descobrimos a necessidade de valorizar a piedade popular, e em especial os Santuários, como espaços e tempos que nos permitem evidenciar a iniciativa de um Deus que se faz próximo e que oferece a salvação a todas as pessoas.
- c) A catequese, cuja finalidade é pôr as pessoas em comunhão com Jesus Cristo e o projeto do Reino de Deus, está chamada a inculturar o Evangelho e evangelizar a cultura.
- d) Para promover e proteger a piedade popular e levá-la à sua maturidade pelo Evangelho, é necessário buscar e descobrir novos modelos e linguagens catequéticas. Isto exige catequistas devidamente formados para acompanhar a fé já presente na piedade popular.
- e) A piedade popular – que tem como ponto de partida a busca do sentido da vida, a necessidade de amar e ser amado de forma duradoura, a superação do isolamento pela pertença e pela necessidade de dar e receber o perdão – solicita o anúncio da Boa-Nova de Jesus Cristo, que convida à esperança e suscita o desejo de segui-lo. A Igreja acompanha em um processo de iniciação a vida cristã pessoal e comunitária através da catequese as pessoas que acolhem esta proposta.
- f) A catequese deve estar em sintonia com a riqueza vocacional, afetiva e mística da piedade popular; utilizar uma linguagem simples e narrativa, própria da Bíblia, para responder significativamente às profundas necessidades vitais, sendo fiel à revelação divina.
- g) O Santuário, impregnado de uma dimensão catequética em seus sinais, linguagens artísticas, símbolos e ritos, abre os corações à conversão a Jesus Cristo, a uma maior participação na vida sacramental e a um compromisso

solidário interpessoal e social. Tudo isso possibilita um trabalho integrado dentro da pastoral orgânica.

Nossa reflexão se conclui com um convite no sentido de que se estenda este mesmo diálogo fecundo entre os responsáveis pelo serviço nestas duas realidades pastorais na Igreja a fim de que nossos povos em Jesus Cristo tenham vida abundante.

DOM JUVENTINO KESTERING
Setor de Catequese – Celam

DOM MARCO ANTONIO ORDENES
Setor de Piedade Popular e Santuários – Celam

FREI CARLOS ROCKENBACH
Departamento de Missão e Espiritualidade – Celam

A Irmã Maria Aparecida Barboza, icm, da Equipe de Reflexão Bíblica da CRB Nacional, participou do Encontro sobre Catequese e Piedade Popular promovido pela Conferência Episcopal Latino-Americana – Celam.

Ver Jesus com olhos de águia. Do “ver para crer” ao “crer sem ver”

NEDIO PERTILE, OFMCAP*

Introdução

Por ocasião da XXII Assembleia Geral Eletiva (19 a 22 de julho de 2010), a CRB propôs algumas reflexões sobre o tema “De olhos fixos em Jesus”, em continuidade à XXI Assembleia, que tinha como lema “Diga a esta geração: avance!”. Esses dois lemas têm o intuito de evidenciar a identidade e a missão dos(as) consagrados(as) na Igreja e na sociedade a partir do seguimento de Cristo. Prossegue-se, assim, na meta proposta pelo Concílio Vaticano II de refontalização bíblica da Vida Religiosa Consagrada, tendo o seguimento de Jesus como a sua “norma última” e “regra suprema” (PC 2.20).

Para o desenvolvimento do tema do “olhar fixo em Jesus”, escolhemos três episódios narrados pelo evangelista João, a saber: o chamado dos primeiros discípulos, a cura do cego de nascença e o encontro de Tomé com o Ressuscitado.¹

É nosso interesse perceber a função do ver, da busca do ver, e do olhar que conduz à fé – no caso, os discípulos –, ou do olhar que pode levar à rejeição de Jesus – no caso, os fariseus. O olho humano, chamado “espelho da alma”, é ambíguo, pois reflete as disposições interiores da pessoa, seja para o bem, seja para o mal.

A tradição cristã atribuiu a João Evangelista o símbolo da águia, por causa da “altura” e da profundidade de sua teologia, a qual procura comprovar a divindade de Cristo e mostrar a revelação de sua glória, apresentando-o como a “luz que brilha nas trevas [mundo]” (Jo 1,5) e, ao mesmo

* **Frei Nedio Pertile** é frade menor capuchinho, com doutorado em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (ISI), Belo Horizonte-MG. É membro da diretoria da CRB Regional de Cuiabá-MT, professor e coordenador do curso de Teologia no Studium Eclesiástico Dom Aquino Corrêa, e vigário paroquial da Paróquia Nossa Senhora Aparecida.
Endereço do autor: Rua Y, n. 112, CEP 78.048-378, São Francisco, Cuiabá-MT. E-mail: nediopertile@terra.com.br.

1. O presente texto foi apresentado na XXVI Assembleia Ordinária da CRB Regional de

tempo, esta luz sendo rejeitada pelo mundo. O olhar joanino, que bem poderíamos chamar de “olhar de águia”, é um olhar que vai “além das aparências” dos fatos relacionados à pessoa de Jesus e de suas ações, e que procura perscrutar seu mistério. O olhar joanino também evidencia as reações dos discípulos e os efeitos da cegueira espiritual que acometiam os que rejeitavam Jesus. É com esse “olhar de águia” que também nós queremos nos aproximar da pessoa de Jesus e do mistério que o envolve, focalizando alguns aspectos da Vida Religiosa Consagrada.

Jesus e os primeiros discípulos: “Vinde e vede” (Jo 1,39)

No dia seguinte [ao Batismo de Jesus no Jordão], João estava lá, de novo, com dois dos seus discípulos. Vendo Jesus caminhando, disse: “Eis o Cordeiro de Deus!”. Os dois discípulos ouviram esta declaração de João e passaram a seguir Jesus. Jesus voltou-se para trás e, vendo que eles o seguiam, perguntou-lhes: “Que procurais?”. Eles responderam: “Rabi (que quer dizer Mestre), onde moras?”. Ele respondeu: “Vinde e vede!”. Foram, viram onde morava e permaneceram com ele aquele dia (Jo 1,35-39).

O quarto evangelista coloca o testemunho de João Batista como um dos grandes testemunhos a respeito de Jesus. Encontrando-se diante de Jesus, que vinha para ser batizado, João reconhece sua indignidade: “[...] eu não sou digno de desatar[-lhe] as correias da sandália” (Jo 1,27). Na condição de testemunha ocular da pessoa de Cristo, João Batista apregoa: “Eu vi o Espírito descer do céu, como pomba, e permanecer sobre ele. [...] Eu vi, e por isso dou testemunho: ele é o Filho de Deus!” (Jo 1,32.34).

Conforme a narrativa do quarto Evangelho, os primeiros dois discípulos são atraídos a Jesus através do testemunho de João Batista. Trata-se de André e “o outro discípulo”, que a tradição identifica como João Evangelista. João Batista é o asceta do deserto, cuja comunidade de discípulos segue

regras próprias, e ministra o Batismo de conversão no Jordão. João Batista sabe quem é Jesus, por isso, ao vê-lo passar, reconhece-o como “Cordeiro de Deus” e “Eleito” (cf. Jo 1,29.34,36).

No texto joanino do discipulado da primeira hora, a atitude do “ver” recebe destaque. Ao ver Jesus passar, João Batista fixa o olhar nele, e seus discípulos têm a mesma atitude. Por isso, captando a intensidade daquele olhar de André e do “outro discípulo”, Jesus pergunta-lhes: “Que procurais?” (Jo 1,38). O olhar dos discípulos não é um olhar de indiferença, de neutralidade, de distanciamento, ou um simples olhar para saciar uma curiosidade de natureza informativa. Não! Trata-se de um olhar carregado de intensidade, de penetração, de indagação e de intencionalidade. É um olhar que busca!

O convite para “vir atrás” e “ver onde mora” não é uma proposta, mas um imperativo, uma ordem: “Vinde e vede” (Jo 1,39). Trata-se de uma ordem que coloca o seguimento de Jesus no âmbito da visão, ou seja, no âmbito do conhecimento que supera o nível da informação, para apoiar-se num conhecimento que brota da fé, e compromete existencialmente. É uma aposta de vida, um lançar-se ao desconhecido e à desinstalação, condição peregrinante, como a de Abraão, que saiu de sua terra em busca do desconhecido (Gn 12).

A pergunta de Jesus aos discípulos do Batista – “que procurais?” (Jo 1,38) – é bem mais do que uma pergunta banal à cata de informação, mas diz respeito à inquietação de todo ser humano que sente saudade e necessidade de Deus. O verbo “buscar”, “procurar”, em linguagem joanina, indica um movimento do ser humano para alguma coisa, em particular para a pessoa de Cristo, sob o impulso do amor ou do ódio. Há quem busque Jesus por causa da admiração e fascínio estimulado por sua presença, atitudes e palavras, mas há também, de outro lado, quem o busque por causa da intriga e do escândalo de sua presença e atuação.

O ser humano busca Deus diariamente, embora, muitas vezes, por caminhos equivocados. O ser humano não se

satisfaz com os limites do tempo de sua vida, nem com as mudanças de seu entorno, ao contrário, procura superar os limites impostos pelo pecado e pela morte, porque busca algo eterno e divino que palpita nele. Ou seja, o ser humano busca não apenas a vida, mas “a vida eterna”, ou, em outras palavras, quer eternizar a vida eterna que já está nele em gérmen. O despertar para a busca da “vida eterna” e o começar a caminhar em sua direção é um elemento importante do processo da fé.

O discipulado, conforme João, inicia quando se começa a “procurar” ou “buscar” a pessoa de Jesus para ver onde ele mora e para estar com ele. O discipulado é uma peregrinação que será completada somente quando se vir a “glória” de Jesus e quando a ele houver adesão total: “Se alguém quer me servir, siga-me, e onde eu estiver, estará também aquele que me serve” (Jo 12,26).

Ao unir discipulado e visão (da fé), visão essa centrada na pessoa de Cristo, o evangelista João apresenta Jesus como a Sabedoria divina:

A Sabedoria é luminosa e nunca murcha. Facilmente é contemplada por aqueles que a amam, e é encontrada por aqueles que a procuram [Jesus peregrino]. Ela se antecipa, apressando-se a mostrar-se aos que a desejam [a iniciativa de Jesus de se aproximar e chamar os discípulos]. [...] Pois ela mesma sai à procura dos que dela são dignos; [...] mostra-se a eles nos caminhos [...] (Sb 6,12-13.16).

Os verbos “vinde e vede” são importantes para o processo do discipulado. Tais verbos implicam uma aproximação íntima (“permanecer com”) e um relacionamento de instrução (Jo 14,25) e de iluminação (Jo 14,17). Não é por nada que, após o episódio com a samaritana, “os samaritanos foram a ele e pediram que permanecesse com eles, e ele permaneceu lá dois dias” (Jo 4,40).

O *Documento de Aparecida* resgata o seguimento de Cristo no seu frescor bíblico, diferenciando-o de outras formas de discipulado que havia em mestres da Antiguidade, formas

essas baseadas em algo externo, seja a lei, seja a ética, seja a filosofia, e apresenta o convite de Jesus ao discipulado, baseado na vinculação íntima com ele:

[...] Jesus os escolheu para “que estivessem com ele e para enviá-los a pregar” (Mc 3,14), para que o seguissem com a finalidade de “ser dele” e fazer parte “dos seus” e participar de sua missão. O discípulo experimenta que a vinculação íntima com Jesus no grupo dos seus é participação da vida saída das entranhas do Pai, é formar-se para assumir seu estilo de vida e suas motivações (cf. Lc 6,40b), seguir sua mesma sorte e assumir sua missão de fazer novas todas as coisas (*DAp*, n. 131).

O discipulado de Jesus estabelece uma relação de pertença e comunhão. O convite de Jesus para “ir atrás dele” e “ver onde mora” não se tratou de visitar bens imóveis (propriedades, casas) nem outros meios de subsistência, mas sim de “estar com uma pessoa”, ficar em sua companhia. E também não se tratou de apenas acompanhar um profeta peregrino, mas sim de conviver com o Filho de Deus, despojado de sua divindade e revestido de humanidade, cercado de pobres e sedentos de Deus, mas também perseguido por adversários.

Hoje, muitos vocacionados chegam a nós com sede de experiência de Deus, mas, muitas vezes, esta sede é obstaculizada por uma experiência apenas estética da religião, não chegando ao fascínio e ao mistério de uma pessoa, Jesus. O Papa Bento XVI, na encíclica inaugural de seu pontificado, escreveu: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*Deus Caritas Est*, n. 1).

Também de nossa parte, a nossa condição de “permanecer com ele” fica, muitas vezes, restrita ao “permanecer” nas obras e na atividade com eficiência, com *deficit* na renovação da vida interior (crise de transcendência, secularismo), ou talvez, pior ainda, quando nos limitamos somente a buscar, mas sem chegar a “permanecer com ele” (ativismo

dispersivo). João Paulo II, dirigindo-se às religiosas de clausura, na Catedral de Guadalajara, México, em 1979, dizia:

[...] Em um mundo que continua perdendo o sentido do divino, diante da supervalorização do material, vocês, queridas religiosas, comprometidas desde seus claustros a serem testemunhas dos valores pelos quais vivem, sejam testemunhas do Senhor para o mundo de hoje, infundam com sua oração um novo sopro de vida na Igreja e no mundo atual (*DAp*, n. 221).

***Jesus, o cego de nascença e os fariseus:
“[...] a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,39)***

Estamos na sessão do Evangelho joanino em que Jesus é apresentado como “luz do mundo” (Jo 8,12). Esta sessão (cap. 7-10), que se inicia com a festa dos Tabernáculos no templo e termina com a parábola do bom pastor, é uma catequese de Jesus a respeito de sua origem e destino, mas também sobre a formação dos discípulos e sua relação com ele. Jesus veio para ser “luz do mundo” e pastor do rebanho, a fim de iluminar todos os seres humanos e reuni-los num só rebanho para que participem de sua vida. Mas isso implica um juízo (discernimento) e uma decisão. A revelação que Jesus faz de si mesmo obriga a tomar uma decisão: aceitá-lo e amá-lo ou rejeitá-lo e odiá-lo. Os que a ele se opõem tornam-se “cegos”, porque rejeitam sua luz; os que o aceitam, porque sentem necessidade de sua luz, deixam-se iluminar e reunir em seu rebanho. Vejamos o texto:

Jesus ia passando, quando viu um cego de nascença. Os seus discípulos lhe perguntaram: “Rabi, quem pecou para que ele nascesse cego, ele ou seus pais?”. Jesus respondeu: “Nem ele, nem seus pais pecaram, mas é uma ocasião para que se manifestem nele as obras de Deus. [...] Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo”. Dito isso, cuspiu no chão, fez barro com a saliva e aplicou-a nos olhos do cego. Disse-lhe então: “Vai lavar-te na piscina de Siloé” (que quer dizer: Enviado). O cego

foi, lavou-se e voltou enxergando. [...] Jesus ficou sabendo que o tinham expulsado. Quando o encontrou, perguntou-lhe: “Tu crês no Filho do Homem?”. Ele respondeu: “Quem é, Senhor, para que eu creia nele?”. Jesus disse: “Tu o estás vendo; é aquele que está falando contigo”. Ele exclamou: “Eu creio, Senhor!”. E ajoelhou-se diante de Jesus. Então, Jesus disse: “Eu vim a este mundo para um julgamento, a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,1-3.5-7.35-39).

Poderia ter sido um milagre a mais da parte de Jesus, no entanto, a narrativa joanina quer mostrar, primeiramente, a superação da ligação que os judeus estabeleciam entre o pecado e a cegueira física. A cegueira física, como qualquer outra doença, para os judeus, era considerada consequência do pecado, pois impedia o estudo da Lei, deixando o cego na ignorância a respeito da vontade de Deus. O segundo interesse de João é mostrar o processo, o confronto polêmico entre o cego curado, que se tornou discípulo, e os fariseus (judeus) a respeito da violação sabática e da identidade de Jesus e do seu poder (Jo 9,8-34).

Enquanto o cego curado adere à revelação que Jesus faz de si mesmo, os fariseus persistem na obstinação de sua cegueira espiritual, por isso Jesus os chama de “cegos”. A cegueira dos fariseus é a autossuficiência das próprias certezas: para eles, o cego era um pecador; eles seguem a Lei que foi dada por Deus a Moisés (fiéis seguidores de Moisés); eles não sabiam quem era Jesus, nem de onde vinha. Os fariseus agem de má-fé: recusam-se a crer no fato de que “ele nasceu cego e recuperou a vista” por haver confessado sua fé em Jesus, por isso o expulsam da sinagoga. A cegueira espiritual dos fariseus os impede de reconhecer aí a intervenção de Deus e a identidade de Jesus, por isso não são capazes de crer nele.

Do ponto de vista bíblico, o olhar não é só a vista física, mas indica o desvelamento da totalidade da pessoa humana. O olhar diz tudo o que se passa com a pessoa. O olhar é a sede das funções psíquicas. Nesse sentido, “fixar o olhar significa ao mesmo tempo atenção e intenção, tanto em sentido favorável como em sentido desfavorável. O olho é

também o órgão do julgamento e da decisão”.² O evangelista João considera o olho, uma vez cegado pelo dinamismo fechado do mundo (“carne”), como a “sede da concupiscência” (1Jo 2,16). No Sermão da Montanha, Jesus chama o olho de “lâmpada do corpo”, pois é pelo olho que se irradia a luz da inteligência, do coração e da vontade, ou as trevas interiores. Esta lâmpada, no ser humano, pode estar acesa ou apagada: “A lâmpada do corpo é o olho: se teu olho for límpido, ficarás todo cheio de luz. Mas se teu olho for ruim, ficarás todo em trevas. Se, pois, a luz em ti é trevas, quão grandes serão as trevas!” (Mt 6,22-23).

A cegueira espiritual, no dizer desse versículo mateano, é pior do que a cegueira física. É por isso que os fariseus (judeus), mesmo vendo as obras que fazia, de antemão, intencionalmente não creem nele. Trata-se de um olhar cegado pela autossuficiência da Lei.

A narrativa do episódio do cego de nascença termina com uma sentença “discriminatória” de Jesus, indicando a divisão existente entre dois grupos: os a favor e os contra ele: “Eu vim a este mundo para um julgamento, a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,39; cf. Is 29,6-10). A missão de Jesus é “discriminar” (no sentido de “separar”) os incrédulos, pois ele é a “luz” e a salvação, e diante dele pode haver rejeição:

Ora, o julgamento consiste nisto: a luz veio ao mundo, mas as pessoas amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más. Pois todo o que pratica o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, para que suas ações não sejam denunciadas. Mas quem pratica a verdade se aproxima da luz, para que suas ações sejam manifestadas, já que são praticadas em Deus (Jo 3,19-21).

A atividade messiânica de Jesus de dar vista aos cegos que creem inclui também o “cegar” os olhos dos incrédulos e o “embotar” o coração dos que não querem sair da sua autossuficiência. A respeito disso, já havia profetizado Isaías: “[...] nesse dia [...] sem névoa ou escuridão, os olhos dos

2. MACKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984. p. 666.

cegos hão de ver” (29,18). “[...] ‘Vai dizer a esse povo: ‘Ouvi bem, mas sem entender, vede bem, mas sem perceber’. Torna pesado o coração desse povo, ensurdece-lhe os ouvidos, cega-lhe os olhos, que não tenha olhos para ver, ouvidos para ouvir, coração para entender, converter-se e ser curado” (Is 6,9-10).

A cegueira espiritual, para o evangelista João, é o não conhecimento da vontade de Deus. Isso significa que ser cego espiritualmente é ser um pagão. Se os fariseus se encontrassem na categoria dos pagãos, a sua ignorância os escusaria da culpa, mas eles não eram pagãos, por isso Jesus lhes disse: “Se fôsseis cegos não teríeis culpa; mas como dizeis: ‘Nós vemos’, o vosso pecado permanece” (Jo 9,41). O pecado da cegueira espiritual dos fariseus é uma “condenação eterna”, porque eles recusam o único que poderia salvá-los. Ao comentar a conspiração de Herodes e Pilatos, a qual resultou no homicídio de Jesus, o *Catecismo da Igreja Católica* diz: “Deus permitiu os atos de sua cegueira, a fim de realizar o seu projeto de salvação” (n. 600).

Os fariseus parecem até admitir a cura do cego de nascença e o ministério de Jesus (pregação, milagres, exorcismos), mas rejeitam a revelação que Jesus faz de si mesmo. O debate sobre a identidade de Jesus prosseguiu no decurso do primeiro século da Igreja, a ponto de os cristãos serem definitivamente expulsos das sinagogas, decisão tomada pelos judeus no Concílio de Jâmnia, entre os anos 80-85 d.C., acompanhada da seguinte maldição: “Maldito todo o que segue o Nazareno”. Pode-se perguntar se a cegueira espiritual dos fariseus (judeus) é fruto de uma dúvida persistente, “deliberadamente cultivada”(cf. *CIC*, n. 88), ou se é uma decisão prévia de não querer ver o que estava diante de seus olhos...

No episódio da cura do cego de nascença, o evangelista João quer mostrar que Jesus é a luz dos olhos, mas também a luz do coração (alma, inteligência, consciência), e isso vai além do apenas “ver fisicamente”, implica a fé. É por isso que a tradição cristã viu nesse episódio o símbolo do Batismo, pois a cura física da vista remete à iluminação dos

olhos da fé. A cura do cego de nascença era representada nas catacumbas e utilizada na preparação do Batismo da Igreja primitiva.

Os comentaristas observam que o cego ficou realmente curado somente depois de lavar-se na piscina de Siloé. O episódio mostra o poder salvífico da água. A palavra “Siloé” significa “Aquele que foi enviado”, por isso que facilmente se associa a água a Jesus. Conforme o evangelista João, Jesus é o que foi enviado pelo Pai (3,17.34; 5,36.38), e ele mesmo se apresenta como a “fonte de água viva” (7,37-38).

Para o evangelista João, o Batismo realiza um “novo nascimento”, uma transformação no ser humano (“regeneração”, “iluminação”, conforme a tradição primitiva), como explica Jesus a Nicodemos: “[...] se alguém não nascer da água e do Espírito, não poderá entrar no Reino de Deus. O que nasceu da carne é carne; o que nasceu do Espírito é espírito” (Jo 3,3-6). Ao colocar a cegueira física em contraste com a cegueira espiritual dos fariseus, talvez o evangelista João tenha querido dizer que o “cego de nascença” nasceu no pecado (Jo 9,2.34), e tal pecado só pode ser cancelado nas águas da fonte de Jesus.

Tertuliano inicia o tratado do Batismo assim: “A presente obra quer tratar o nosso sacramento da água que limpa os pecados de nossa cegueira original e nos faz livres para a vida eterna” (*Sources Chrétiennes* 35,64). Santo Agostinho, comentando o Evangelho de João, escreve: “Este cego representa a raça humana [...] se a cegueira é infidelidade, então a iluminação é a fé. Ele lava os olhos naquela piscina que é interpretada ‘aquele que foi enviado’: ele foi batizado em Cristo” (*In Jo XVIV*, 1-2: *PL* 35, 1713-14).

Diz o ditado popular que “o pior cego é aquele que não quer ver”. Não é só a ignorância que impede de ver, ou a ideologia política. Também a religião ideologizada em função de interesses imediatos e pragmáticos pode literalmente “tapar os olhos” das pessoas. Alguém comparou a cegueira espiritual ao bonde antigo: o bonde antigo está paralisado, não anda mais. Assim é a pessoa espiritualmente cega: não anda mais, não percebe mais as mudanças do seu entorno e

as novas possibilidades de vida. Nas últimas décadas, constatada-se, na Vida Consagrada, uma queda no número das vocações. É oportuno, então, perguntarmo-nos: como os de fora nos veem? Eles nos percebem? Eles nos compreendem? Eles sabem onde vivemos e como vivemos? Que ideia eles fazem de nós?

O reencontro de Tomé com Jesus Ressuscitado: “Creste porque me viste? Bem-aventurados os que não viram, e creram!” (Jo 20,29)

Os capítulos 20-21 do Evangelho de João narram as aparições de Jesus Ressuscitado. O interesse joanino não é apologeticamente – mostrar o Ressuscitado em modo material para provar a veracidade histórica do Cristianismo –, mas revelatório, ou seja, mostrar a ressurreição através dos sinais do sepulcro vazio e das aparições. Os sinais – o sepulcro vazio e as aparições – visam a revelar o novo modo de existência de Jesus depois da morte, e sustentar a fé dos discípulos medrosos pelos acontecimentos da Paixão e guiá-los a um novo relacionamento com o Ressuscitado, passando do contato físico à comunhão na fé. O papel desses “sinais”, em relação à fé, é secundário e passageiro, pois a fé verdadeira consiste na escuta e na prática das palavras de Jesus.

A escuta e a prática das palavras de Jesus conduzem à comunhão com Deus. É nesse contexto de revelação de Jesus, por meio de sinais, que João insere o episódio do reencontro de Tomé com Jesus Ressuscitado. Vejamos o texto:

Tomé, chamado Gêmeo, que era um dos Doze, não estava com eles quando Jesus veio. Os outros discípulos contaram-lhe: “Nós vimos o Senhor!”. Mas Tomé disse: “Se eu não vir a marca dos pregos em suas mãos, se eu não puser o dedo nas marcas dos pregos, se eu não puser a mão no seu lado, não acreditarei”. Oito dias depois, os discípulos encontravam-se reunidos na casa, e Tomé estava com eles. Estando as portas fechadas, Jesus entrou, pôs-se no meio deles e disse: “A paz esteja convosco”.

Depois disse a Tomé: “Põe o teu dedo aqui e olha as minhas mãos. Estende a tua mão e coloca-a no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!”. Tomé respondeu: “Meu Senhor e meu Deus!”. Jesus lhe disse: “Creste porque me viste? Bem-aventurados os que não viram, e creram!” (Jo 20,24-28).

Os outros discípulos viram e creram no Ressuscitado, mas Tomé não confiou na palavra deles e quis “ver” e “tocar”. Reagiu com a mesma obstinação que teve na ressurreição de Lázaro (Jo 11,14-15). Ao querer “tocar” (examinar) com os dedos e a mão o corpo de Jesus, Tomé pediu mais do que foi oferecido aos outros discípulos. Anteriormente, na primeira aparição, Jesus havia mostrado as mãos e o lado aberto, e “os discípulos, então, se alegraram por verem o Senhor” (Jo 19,20). Enquanto aos outros discípulos bastou o “ver” para comprovar a ressurreição, Tomé quis comprovar pessoalmente o fato da ressurreição, já que a sua preocupação era determinar a natureza da aparição de Jesus. Jesus censurou a atitude obstinada de Tomé não porque não acreditasse no que os outros discípulos lhe disseram, mas porque não lhe bastou o simples “ver”.

É bem provável que Tomé tenha chegado à fé sem tocar as chagas de Jesus, pois a narrativa joanina se limita a dizer que Jesus lhe mostrou as mãos e o lado, e diante disso Tomé faz “uma das profissões de fé mais altas do Novo Testamento”. O evangelista João não diz que Tomé tocou as chagas de Jesus. Ao descrever a incredulidade de Tomé, o evangelista João não quis acentuar o valor do gesto de “tocar” em oposição ao gesto de “ver”, mas quis evidenciar o fato de que, para o discípulo, o “ver” é a base do crer. A visão do Ressuscitado [sinal 3D aparição] está na base da fé dos discípulos. Nesse sentido é que Jesus disse a Tomé: “Creste porque me viste?” (Jo 20,29).

O “ver” de Tomé resultou no crer. Não foi um “ver” para saciar uma curiosidade, que chamaríamos “científica”, mas um “ver” no sentido de percepção e intuição da glória que revestiu a humanidade crucificada de Jesus, e de cuja glória Jesus quer fazer os discípulos participarem.

A narrativa joanina do reencontro de Tomé com Jesus termina com uma bem-aventurança direcionada não aos discípulos, mas às gerações seguintes, quando Jesus já não pode mais ser visto, mas poderá ser ouvido pela pregação das testemunhas: “Bem-aventurados os que não viram, e creram” (Jo 20,29). Com a ascensão de Jesus, dá-se início à sua presença invisível no Espírito Santo, nascendo, assim, também um novo tipo de fé: o crer sem ver. É justamente pelas gerações de cristãos posteriores aos discípulos, que creem ser ver, que Jesus orou antes de retornar ao Pai: “Eu não rogo somente por eles [os discípulos], mas também por aqueles que vão crer em mim pela palavra deles” (Jo 17,20).

Há quem pense que a bem-aventurança joanina – “Bem-aventurados os que não viram, e creram” (Jo 20,29) – tenha sido elaborada a partir de uma antiga bem-aventurança da tradição sinótica relacionada ao privilégio dos discípulos de ver pessoalmente Jesus e compreender os sinais do Reinado de Deus inaugurados por ele: “Felizes os olhos que veem o que vós estais vendo” (Lc 10,23). “Felizes são vossos olhos, porque veem, [...]” (Mt 13,16).

A bem-aventurança dos sinóticos é apropriada ao ministério histórico do Jesus terreno; já a bem-aventurança joanina seria dirigida à Igreja, depois da ressurreição de Jesus. Há uma declaração semelhante à do Evangelho de João na Primeira Carta de Pedro: “Sem terdes visto o Senhor, vós o amais. Sem que agora o estejais vendo, credes nele. Isto será para vós fonte de alegria inefável e gloriosa, [...]” (1Pd 1,8).

O gesto de Tomé de “querer tocar”, conforme o Evangelho de João, era suficiente para esclarecer que o corpo de Jesus pudesse ser tocado, mas o decisivo para a fé era o simples “ver”. Infelizmente, tal sutileza joanina foi esquecida pela geração posterior ao evangelista, quando se desenvolveu a tradição segundo a qual Tomé e os discípulos teriam “tocado” o Senhor Ressuscitado:

Eu, porém, sei e dou fé que ele, mesmo depois da ressurreição, permanece em sua carne. Quando se apresentou também aos companheiros de Pedro, disse-lhes: “Tocai em mim,

apalpai-me e vede que não sou espírito sem corpo”. De pronto nele tocaram e creram, entrando em contato com seu corpo e com seu espírito.³

Esta interpretação, considerada errônea e insustentável, foi baseada em outro texto joanino: “[...] o que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos e o que as nossas mãos apalparam da Palavra da Vida [...]” (1Jo 1,1). Nesse versículo, aludindo ao prólogo de seu Evangelho (cf. 1,14), João está se referindo à humanidade histórica e terrena de Jesus, não ao Jesus Ressuscitado.

Vivemos hoje na era da imagem, da informação e do conhecimento. Somos a civilização que, desde o início da Modernidade, vai se organizando e construindo sobre a racionalidade e a utilidade. O que não é visto não é conhecido nem lembrado, parecendo não existir. Nesse sentido, parece-nos oportuno evocar alguns provérbios populares: “Uma imagem vale por mil palavras”, “a primeira impressão é a que fica” e “longe dos olhos, longe do coração”. “Ser visto é existir, fazer ver é viver” (Frei Moacir Casagrande).

A visibilidade da Vida Religiosa Consagrada, num mundo que caminha para a dessacralização, para a secularização e os fundamentalismos, é um importante contraponto para lembrar ao ser humano a sua necessidade de viver para “além das aparências”. Gostaria de ressaltar a importância dos(as) consagrados(as) como “testemunhas” ou “sinais” de Deus. É por essas testemunhas-sinais que as pessoas compõem para si mesmas uma imagem de Deus. Nesse sentido, o(a) religioso(a) funciona como “lembrança” de algo nostálgico no íntimo das pessoas, ou como a “memória” de um ideal que fascina as novas gerações, mas, às vezes, a esses últimos faltam coragem e decisão para perseguir o ideal.

Mas, aqui, é importante que a testemunha-sinal seja coerente com o que anuncia aos outros. É preciso que a mensagem seja coerente com a imagem e vice-versa. Não adianta, por exemplo, dizer, em folhetos ou sites, que somos isso ou aquilo, quando as condições de nossa vida não condizem com o anúncio. Em se tratando de promoção vocacional ou

3. INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Epist. ad Smirn.* III, 2.

de divulgação de um carisma, as pessoas querem “ver para crer”.

Conclusão

O “olhar de águia” com que o evangelista João nos ensina a perceber o mistério que envolve a pessoa de Jesus Cristo é um olhar penetrante que atravessa a superfície das aparências e possibilita sondar as realidades da fé. O fascínio das aparências (leia-se “exterioridades”) pode embotar os “olhos da fé”. Também as ideologias e a religião dos interesses imediatos podem impedir o caminho do seguimento de Jesus. Isso explica por que, não raro, muitos pararam no meio do caminho. Para o seguimento de Jesus, não basta um olhar a curta distância, mas de longa distância, e que envolve toda a existência. Aprendamos isso dos que já têm prática em ver Jesus com o “olhar de águia”, pois ninguém nasce com esse olhar. Esse “ver” se aprende, mesmo sem ver.

Questões para ajudar a leitura individual ou o debate em comunidade

1. De modo concreto, como se dá em nossa dinâmica comunitária e pastoral a experiência do “vinde e vede”?
2. Há alguma situação na qual podemos nos considerar incapazes de olhar a partir da pessoa de Jesus Cristo?
3. Nos tantos encontros de “olhares” envolvendo a pessoa de Jesus, qual é (quais são) o(s) mais interpelador(es) para a Vida Religiosa Consagrada do século XXI?

Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada masculina laical

FABIANO AGUILAR SATLER, OFM*

O religioso consagrado leigo vive, no nosso tempo, a consciência de uma incompreensão relacionada com o entendimento do seu carisma e da sua missão na Igreja e no mundo. Tal incompreensão pode ser percebida de forma mais ou menos explícita no interior dos próprios Institutos aos quais esses religiosos estão ligados, no meio da hierarquia eclesial, no seio da própria Vida Consagrada, em meio aos fiéis leigos e, de uma maneira mais ampla, na própria sociedade civil onde vive e interage o religioso leigo. Alguns exemplos de tal incompreensão podem nos ajudar a situar a questão a ser abordada.

Um jovem religioso leigo chega a um país de missão na África. Um de seus coirmãos no país de missão, desconhecido de que o jovem não era ordenado, afirma a outro irmão: “Ah!, finalmente, um padre para nos ajudar na missão”. Quando se esclarece que o jovem missionário é um “simples irmão”, o entusiasmo se converte em um lacônico “Ah!, que pena”. Situação semelhante ocorre com o irmão candidato às missões *ad gentes* aconselhado a pensar seriamente em ordenar-se presbítero previamente, para ter uma “atuação efetiva” no país de missão. Em outra situação, um bispo religioso afirmou categoricamente: “Na minha diocese não preciso de religiosos leigos, pois o que um religioso leigo faz um fiel leigo também pode fazer. Preciso é de padres”. Em uma diocese no Nordeste do Brasil, um conceituado religioso leigo, chamado a assessorar um encontro de formação de presbíteros da diocese, foi abordado com a seguinte observação: “Então, o que você vem fazer aqui? Não

* **Frei Fabiano Aguilar Satler** é irmão franciscano da Ordem dos Frades Menores, graduado em Informática pela Universidade Federal de Viçosa, cursou Teologia Pastoral no Instituto Marista de Ciências Humanas, em Belo Horizonte-MG, e concluiu estudos de Ciências Religiosas no Instituto Superior “Maria Mãe de África”, em Maputo, capital de Moçambique, onde trabalhou de 1998 a 2005. Reside, atualmente, em Belo Horizonte.
Endereço do autor: Blog: www.freifabiano.blogspot.com. E-mail: freifabiano@gmail.com.

sabe que todos nós somos presbíteros e que muitos de nós estudaram em Roma?”. No meio de religiosas, é comum encontrar a seguinte observação: “Ah!, tão inteligente! Por que você não pede a ordenação presbiteral?”. Entre os fiéis leigos, um religioso leigo é visto como um “seminarista”, alguém que ainda não concluiu os estudos por um ou outro motivo e que, por isso, ainda não foi “elevado” à ordenação presbiteral. Um frustrado, portanto. Mais difícil, ainda, é esperar compreensão da vocação de um religioso leigo no meio da sociedade civil, que se pergunta: “Quem são esses homens que não são padres e vivem juntos na mesma casa? Eles podem se casar?”.

Os exemplos anteriores, aparentemente triviais, mas reveladores de uma problemática mais profunda, sinalizam para a necessidade de se repensar com agudeza a identidade e a missão da Vida Religiosa Consagrada masculina leiga na Igreja e na sociedade onde ela se insere. Nesse propósito, é preciso chamar a atenção para uma questão prévia.

Soa estranho o fato de ser necessário discernir a identidade e a missão da Vida Consagrada masculina leiga. Isso porque a laicidade é a identidade originária e ordinária da Vida Consagrada, como é bem conhecido e como assinaremos de maneira breve adiante. Necessário se faz, ainda com maior urgência, discernir a identidade da Vida Consagrada masculina clerical, associada com muita proximidade à identidade do clero diocesano.¹ Por ter-se convertido no modelo “ordinário” de religioso consagrado, o religioso consagrado clérigo esquece-se de que seu estado constitui o extraordinário da Vida Consagrada, e que ele é chamado a dar uma resposta sobre o sentido do seu ministério ordenado sobreposto à sua consagração religiosa.²

No propósito de discernir a identidade e a missão da Vida Consagrada masculina leiga, nós nos deparamos com uma questão crucial: existem uma missão e uma identidade próprias da Vida Consagrada masculina leiga que diferem da identidade e da missão da Vida Consagrada de uma maneira mais ampla, seja na sua forma feminina, seja masculina (clerical ou laical)? Há uma dupla resposta a essa questão. Perguntar-se sobre a identidade e a missão da Vida Religiosa

1. A própria identidade do clero diocesano é multifacetada, em parte por causa da diversidade de formas de exercício do ministério presbiteral, em parte por causa da diversidade de realidades onde o ministério presbiteral é exercido, como aponta o documento final do 13º Encontro Nacional de Presbíteros, realizado em Itaici, de 3 a 9 de fevereiro de 2010.

2. Ver, por exemplo: TABORDA, Francisco. O religioso presbítero: uma questão disputada. *Convergência*, Rio de Janeiro, n. 329, p. 43-52, jan./fev. 2000.

Consagrada masculina laical é ir à raiz do sentido da própria Vida Consagrada e, portanto, as possíveis respostas dirão respeito à totalidade da Vida Consagrada. Essa busca dos religiosos leigos converte-se, portanto, em serviço à identidade de toda a Vida Consagrada. Contudo, como religiosos leigos, vivendo a sua vocação em Institutos exclusivamente laicais, formados exclusivamente por religiosos leigos, ou em Institutos mistos, formados por religiosos leigos e religiosos clérigos, há algo de próprio que nos diz respeito. E é justamente esse *proprium* que deve ser o objeto da nossa reflexão e do nosso discernimento coletivo.

Alertamos, antecipadamente, que esta reflexão não trará respostas acabadas a essa questão, faltosa de uma bibliografia mais densa e aprofundada. Mas fornecerá, acreditamos, algumas provocações que poderão estimular esse desejado aprofundamento em que, esperamos, os religiosos leigos serão os protagonistas, sem excluir, é claro, a colaboração de todos(as) aqueles(as) que conosco compartilham a busca de uma Vida Consagrada fiel às suas origens e aos sinais do nosso tempo e, também, a busca de uma eclesiologia com características mais fraternas. Finalmente, é necessário lembrar que, quando esta reflexão tratar da realidade dos diferentes Institutos onde se insere a vocação do religioso irmão, deverá lidar com três realidades distintas: a realidade dos Institutos laicais, formados, em sua maioria, exclusivamente por religiosos leigos; a realidade dos Institutos clericais, que, por força do seu carisma fundacional, são formados majoritariamente por religiosos clérigos, mas que contam com a presença de religiosos leigos; e a realidade dos Institutos “mistos”, formados tanto por religiosos leigos quanto por religiosos clérigos, e que na sua origem acolhiam indistintamente um e outro tipo de religioso, sem qualquer forma de discriminação.

A questão da terminologia

Frater, frei, irmão, religioso leigo, religioso irmão, irmão leigo. São diversos os termos utilizados para referenciar os

homens de vocação consagrada leiga. Cada termo carrega uma história institucional e carismática e exemplifica a diversidade de formas de vivenciar a consagração masculina leiga na Igreja. Não se pode, de antemão, definir a figura e a identidade de um religioso leigo de maneira unívoca, seja por causa da diversidade de Institutos onde se insere a vocação do religioso leigo, seja por causa das diferentes formas de o religioso leigo testemunhar a sua vocação nesses Institutos.

O documento *Vita Consecrata* faz a opção pela terminologia *Institutos religiosos de Irmãos* para designar os Institutos de índole laical, isto é, aqueles Institutos que, “por determinação do fundador ou em virtude de uma legítima tradição, têm caráter e finalidade que não comportam o exercício da Ordem sacra” (VC, n. 60). Por analogia, o indivíduo desses Institutos seria designado por *religioso irmão* ou, simplesmente, *irmão*. Ao se evitar a terminologia *Instituto religioso laical* ou *religioso leigo*, que denota uma identidade secular (da qual, efetivamente, compartilhamos), o documento afastou-se dessa realidade secular para afirmar uma realidade existencial rica de conteúdo evangélico: *irmão*.

O termo *irmão*, no entanto, utilizado para designar os religiosos dos Institutos de índole laical, como maristas e lassalistas, levanta algumas questões quando transposto para o contexto de Institutos como os três ramos dos Frades Menores. Os frades franciscanos (menores, conventuais e capuchinhos), apesar de sua qualificação como Instituto clerical, afirmam em suas respectivas Constituições algo semelhante ao artigo 3 das Constituições Gerais da Ordem dos Frades Menores: “A Ordem dos Frades Menores, por sua própria natureza, compõe-se de irmãos clérigos e leigos. Todos os irmãos, em virtude da profissão, são inteiramente iguais no que se refere aos direitos e obrigações religiosas, salvo aqueles derivados da Ordem Sagrada”. Em virtude de uma herança institucional e carismática que remonta ao próprio Francisco de Assis, *todos* os franciscanos são e se chamam *irmãos* (freis, na sua versão latina).³ A referência entre aqueles que não são vocacionados ao ministério ordenado e os

3. É curioso e ao mesmo tempo sintomático notar que, apesar de esforços da Ordem dos Frades Menores em afirmar essa comum designação e identidade (irmão) para todos os frades, persiste em alguns frades clérigos uma cultura estranha ao espírito da Ordem, na qual esses frades se autointitulam não “freis”, mas “padres”, ou, em um remendo mal costurado, “padres freis”, numa tentativa de se destacarem dos demais membros leigos da Ordem. De maneira inversa pode ser interpretado o fato de que alguns frades ordenados bispos conservam a designação de frei junto ao substantivo que lhes é próprio, como forma de manter a memória do seu carisma originário.

que são se dá através do binômio *leigo e clérigo* (irmão leigo/irmão clérigo).

Seguindo a linha do documento *Vita Consecrata* para designar os Institutos de índole laical, passaremos a utilizar o termo *religioso irmão* de uma maneira mais genérica para referenciar os religiosos consagrados leigos nos diferentes Institutos, laicais ou clericais. Afinal, como sinalizamos anteriormente, o termo *irmão* possui um rico conteúdo evangélico, ao qual somos chamados para discernir e colocar a lume, a exemplo do pai de família que tira do baú da Palavra de Deus ensinamentos novos (cf. Mt 13,52b).

A fraternidade universal como proposta de Deus à humanidade⁴

O Antigo Testamento faz pouco uso do termo *irmão* fora do contexto familiar ou clânico. O Livro do Êxodo informa que “Moisés cresceu e saiu para ver seus irmãos. E notou que eram submetidos a trabalhos forçados” (cf. Ex 2,11). O Livro do Deuteronômio usa o termo *irmão* no sentido mais amplo da comunidade de Israel, num contexto legislativo: “[os juízes] escutem seus irmãos e façam justiça no julgamento” (cf. Dt 1,16); “quando no seu meio houver um pobre, mesmo que seja um só de seus irmãos, não endureça o coração. Abra a mão!” (cf. Dt 15,7.11); “se qualquer objeto do teu irmão se extraviar, devolve-o” (cf. Dt 22,1-4); “não oprimas o pobre, irmão ou estrangeiro” (cf. Dt 24,14). Há, como pano de fundo do Livro do Deuteronômio, a consciência de que o povo é como uma grande família, constituída pela aliança com YHWH. Essa consciência foi forjada pela atuação dos profetas do Reino do Norte, que pregavam que a justiça nas relações está acima dos cargos, das funções e dos ritos religiosos. Algumas passagens do Livro do Levítico retomam esse princípio de justiça fraterna expressa no Livro do Deuteronômio (cf. Lv 19,17s; 25,17.25.35.47). O Sl 133 pode ser interpretado como o “salmo da fraternidade”. O salmista manifesta a sua alegria pelo reencontro fraterno dos peregrinos a caminho de Jerusalém por ocasião das grandes

4. Esta fundamentação bíblica é uma exposição mais sistematizada e detalhada dos tópicos apresentados por Afonso Murad no Encontro Nacional de Religiosos Leigos, ocorrido em Belo Horizonte, de 3 a 6 de junho de 2010, e promovido pela Conferência dos Religiosos do Brasil.

festas: “Oh! Como é bom, como é agradável os irmãos morarem juntos!” (v. 1).

A proposta de uma fraternidade messiânica aparece de forma implícita na profecia do Primeiro Isaías. A sociedade ideal proposta por Deus ao seu povo assume a forma de uma fraternidade cósmica. A consequência da chegada do Messias, o ungido com o espírito de YHWH, será a instauração de uma relação fraterna no meio da humanidade e dela com o restante da criação:

O lobo, então, será hóspede do cordeiro, o leopardo vai se deitar ao lado do cabrito, o bezerro e o leãozinho pastam juntos, uma criança pequena toca os dois, a urso e a vaca estarão pastando, suas crias deitadas lado a lado; o leão, assim como o boi, comerá capim. O bebê vai brincar no buraco da cobra venenosa, a criancinha enfia a mão no esconderijo da serpente. Ninguém fará mal, ninguém pensará em prejudicar, na minha santa montanha. Pois a terra estará repleta do conhecimento do SENHOR, assim como as águas cobrem o mar (Is 11,6-9).

Jesus de Nazaré: Deus se faz irmão

A fraternidade humana e universal sinalizada no Antigo Testamento revela-se plenamente em Jesus de Nazaré. A encarnação é, fundamentalmente, a irmanação do divino com o humano, da transcendência de Deus com a imanência da história humana e cósmica. Na introdução do seu Evangelho, João resume esse caminho assumido por Deus, a encarnação do Verbo: “E a Palavra se fez carne e veio morar entre nós” (Jo 1,14). Deus desceu das alturas e armou a sua tenda no meio da humanidade. No ventre de Maria, fez-se carne da nossa carne e sangue do nosso sangue. Na oficina de José, irmanou-se com todos aqueles que, com o seu trabalho, transformam o mundo e provêm o seu próprio sustento e o dos seus. Nos campos da Galileia, irmanou-se com as demais criaturas e recomendou-nos que olhássemos as aves do céu e os lírios do campo e que aprendêssemos com eles algo sobre a natureza de Deus (cf. Mt 6,25-30).

Com a sua prática e a sua pregação, Jesus propõe novos critérios para os laços de fraternidade. Já não bastam o critério biológico e o clânico, insuficientes para abarcar a proposta de Deus. Diante da aflição de sua mãe e de seus parentes que foram ao seu encontro, Jesus sentencia quem constitui a sua nova família: “Eis minha mãe e meus irmãos. Pois todo aquele que faz a vontade do meu Pai, que está nos céus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (Mt 12,49s). Os laços da fraternidade biológica não são abolidos, mas integrados em um projeto maior e mais radical.

Ainda hoje, a exemplo do contexto cultural e familiar da sociedade de Jesus, o conceito de clã e de laços familiares é muito forte, como em algumas sociedades africanas. Nesse tipo de sociedade, resguardados valores da mesma, há, literalmente, uma posse da família sobre o indivíduo, que resulta em conflitos quando o indivíduo se rebela contra essa forma de dominação, principalmente as mulheres. Embora o conceito de fraternidade seja, nessas sociedades tradicionais, muito mais arraigado do que nas sociedades ocidentais (conceito de família alargada x conceito de núcleo familiar restrito), isso parece ser feito à custa do indivíduo. É contra esse tipo de dominação que Jesus sinaliza, ao mostrar seus novos irmãos e familiares, numa fraternidade fundamentada não mais em princípios biológicos ou clânicos, mas na acolhida a uma proposta do próprio Deus. E, se a acolhida da proposta de Deus gera fraternidade, a fraternidade é, ela mesma, objeto de oferta de Deus.

Fazer a vontade do Pai constitui o critério de irmandade e de pertença ao Reino inaugurado por Jesus e, nesse sentido, o autor da Carta aos Hebreus entende a vida e a missão de Jesus (cf. Hb 10,7). Mas para Jesus se entregar à vontade do Pai foi necessário, antes, conhecê-la e discerni-la ao longo da sua vida. Nesse ponto, tocamos no núcleo da vida de Jesus, que não fez de si mesmo o centro da sua vida, missão e pregação, mas viveu-a orientada para o Pai e o Reino do Pai. Os Evangelhos narram que, com frequência, Jesus se afastava da multidão e mesmo dos seus discípulos para orar (cf. Mc 1,35; 6,46; 14,32; Lc 6,12). Nesses momentos em

que Jesus se entregou à solidão da sua oração, ele aprendeu a discernir o rosto paterno-materno de Deus e encontrou no seu Pai a força e o sentido da sua missão. Na solidão da sua oração, Jesus descansava no Pai. A experiência do Pai, entretanto, não o deixava descansar, e Jesus retornava à sua missão.

O próximo é sempre nomeado como *irmão* por Jesus: “[...] todo aquele que tratar seu irmão com raiva deverá responder no tribunal” (Mt 5,22); “[...] quando estiveres levando a tua oferenda ao altar e ali te lembrares que teu irmão tem algo contra ti, deixa a tua oferenda diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão” (Mt 5,23); “por que observas o cisco no olho do teu irmão e não reparas na trave que está no teu próprio olho?” (Mt 7,3); “se teu irmão pecar contra ti, vai corrigi-lo, tu e ele a sós!” (Mt 18,15).

Na sua prática e na sua pregação, Jesus contrapôs duas formas de relacionamentos: relacionamentos assimétricos e de dominação, personificados pelos senhores deste mundo, e relacionamentos horizontais e de serviço, sintetizados na categoria *irmão*. Jesus denuncia que há, na natureza humana, um impulso para a dominação que deve ser convertido em espírito de fraternidade. Jesus denuncia que os reis e governantes deste mundo agem com poder-dominação sobre os demais e disfarçam essa dominação sob o manto da benevolência (cf. Lc 22,24s). De maneira idêntica, as autoridades religiosas do tempo de Jesus usam a religião para dominar e oprimir as pessoas. Todo o capítulo 23 de Mateus é um longo discurso de Jesus contra os doutores da lei e fariseus que “amarram fardos pesados e insuportáveis e os põem nos ombros dos outros” (v. 4), que “fecham o Reino dos Céus para os homens” (cf. v. 13) e que “exploram as viúvas, e roubam suas casas e, para disfarçar, fazem longas orações!” (v. 14).

Contrapondo a proposta de dominação dos senhores seculares e religiosos deste mundo, Jesus apresenta a proposta do Reino e a natureza daqueles que nele tomam parte: “um só é vosso Mestre e todos vós sois irmãos” (Mt 23,8). No Reino do Pai, não deve haver relações de dominação e

opressão de um irmão sobre o outro, mas relações de amor e serviço. Tampouco devem vigorar relações assimétricas de maiores/menores, de senhor/servo, mas tão somente relações horizontais e de serviço mútuo: “o maior dentre vós deve ser aquele que vos serve” (Mt 23,11). A prática de Jesus foi a manifestação clara dessa irmandade transformada em serviço. Como canta Francisco de Assis no seu *Cântico das Criaturas*, Jesus é o altíssimo que se fez humilde, é o onipotente que se fez servo de todos.

Jesus vivenciou a proposta fraterna do Reino com o núcleo mais próximo de seus discípulos, com Maria Madalena e as outras discípulas que o acompanhavam, com Marta, Maria, Lázaro e Zaqueu. Mas se a fraternidade do Reino se manifesta por meio do serviço e do cuidado mútuo, é com os pecadores, endemoninhados e doentes do seu tempo que Jesus manifesta essa fraternidade e proximidade de uma maneira mais evidente. Na prática e na pregação de Jesus, a *fraternidade* aparece estreitamente ligada a um outro elemento: a *compaixão*. A compaixão, o sofrimento comum, é a dor que nos causa o mal alheio e que nos une de maneira existencial e cordial ao irmão que padece. Movido pela compaixão é que o samaritano – diferente do sacerdote e do levita, movidos pelo apego à lei – apeou da montaria e cuidou daquele que se encontrava caído à beira do caminho. Em outras parábolas contadas por Jesus, a compaixão também será invocada em favor daqueles que sofrem. Quando o pai avistou ao longe o filho que regressava a casa, foi a compaixão que sentiu por ele que o fez lançar-se-lhe ao pescoço e cobri-lo de beijos (cf. Lc 15,20). O rico aprisionado na mansão dos mortos invocou a compaixão de Lázaro para se ver livre dos seus tormentos (cf. Lc 16,24). O coletor de impostos que subiu ao templo para rezar, reconhecendo a sua condição de pecador, batia no peito e invocava a compaixão de Deus para com ele (cf. Lc 18,13). Tomado de compaixão, o senhor perdoou a dívida do servo que lhe devia dez mil talentos (cf. Mt 18,27). Mais importante, os evangelistas mostram com insistência esse sentimento de compaixão que movia Jesus. Jesus sente compaixão pelas multidões, porque

estavam prostradas e exaustas como ovelhas sem pastor (cf. Mt 9,36). Movido por compaixão, cura os doentes (cf. Mt 14,14), cura o cego Bartimeu (cf. Mc 1,41) e mais dois cegos (cf. Mt 20,34), alimenta quatro mil homens (cf. Mt 15,32), ressuscita um jovem na aldeia de Naim (cf. Lc 7,13).

Embora sem recorrer explicitamente e com frequência ao termo *irmão*, o escrito neotestamentário que reflete com maior profundidade a irmandade de Jesus com o gênero humano é a Carta aos Hebreus, que retoma e desenvolve de maneira mais detalhada as linhas fundamentais do cântico recolhido por Paulo na sua Carta aos Filipenses (cf. Fl 2,5-11). Jesus, o Filho de Deus constituído herdeiro de todas as coisas, por meio de quem o mundo foi criado, irradiação da glória de Deus e pelo qual Deus se expressou tal como é em si mesmo (cf. Hb 1,2s), foi constituído e se fez irmão do gênero humano:

Deus, por causa de quem e para quem todas as coisas existem, quis conduzir muitos filhos à glória. Por isso, por meio de sofrimentos, levou à perfeição aquele que iniciou a salvação deles. Pois tanto o Santificador, quanto os santificados, todos procedem de um só. Por esta razão, ele não se envergonha de chamá-los *irmãos*, quando diz: “Anunciarei o teu nome a meus irmãos; e no meio da assembleia te louvarei” (Hb 2,10-12).

Há, aqui e ao longo do texto da Carta, um elemento de suma importância para a fundamentação cristológica da vocação de irmãos e que merece um aprofundamento futuro: *por ter-se feito irmão do gênero humano é que Jesus operou a salvação da humanidade e de todas as demais criaturas*. Pela encarnação, Jesus, renunciando à glória exposta no início da Carta aos Hebreus, irmanou-se com a debilidade e com a grandeza humana, teve de ser semelhante em tudo a seus irmãos (cf. Hb 2,17), foi provado como nós, em todas as coisas, menos no pecado (cf. Hb 4,15), para, junto com seus irmãos reunidos na grande assembleia da humanidade, voltar-se para Deus e reconhecer a sua natureza amorosa, tomar juntos a refeição, celebrar e cantar o louvor de Deus.

O autor da Carta aos Hebreus coloca nos lábios de Jesus o sentido da sua encarnação e irmanação com a humanidade: “[...] ‘Não quiseste vítima nem oferenda, mas formaste um corpo para mim. Não foram do teu agrado holocaustos nem sacrifícios pelo pecado. Então eu disse: Eis que eu vim, ó Deus, para fazer a tua vontade, como no livro está escrito a meu respeito’” (Hb 10,5-7).

Na sua irmanação com a nossa corporeidade e com a nossa humanidade, também Jesus teve de percorrer um caminho humano de fé e de conhecimento de Deus e talvez aqui se coloque a realidade mais profunda da irmanação do Filho de Deus com a humanidade: a irmanação na busca e no conhecimento de Deus. Pela sua encarnação Jesus inaugurou para nós um caminho novo de acesso a Deus (cf. Hb 10,20). Com seus pais, foi iniciado na fé do seu povo. Com o seu povo, aprendeu a Sagrada Escritura e o senso de temor de Deus. Entretanto, e isso constitui a novidade da fé de Jesus, ele fez a experiência de uma filiação única e particular com o Pai. A fé de Jesus no Pai foi um processo de contínuo discernimento, que passou pelo crisol da experiência dolorosa de um aparente abandono na cruz. É necessário cautela ao se acentuar por demais a exclusividade desse caminho vivido por Jesus, sob o risco de excluirmos a possibilidade de trilharmos esse mesmo caminho. Jesus inaugurou o caminho de acesso ao Pai e nos convida a nos colocarmos em marcha nessa mesma busca: “[...] Corramos com perseverança na competição que nos é proposta, com os olhos fixos em Jesus, que vai à frente da nossa fé e a leva à perfeição” (Hb 12,1-2).

Os discípulos e as discípulas de Jesus: irmãos de Jesus e filhos em Jesus

A experiência da fraternidade fundada na fé em Jesus e no Deus de Jesus marcou os seus primeiros seguidores. Enquanto se encontrava hospedado em Damasco, durante o processo de cegueira e conversão que precedeu a sua entrega a Cristo, Paulo foi visitado por Ananias, que o saudou

dizendo: “Saul, meu irmão, [...]” (cf. At 9,17). O tratamento fraterno dado por Ananias a Paulo marcou-o tão profundamente que, anos depois, ao fazer memória daquela etapa de sua vida, ele retoma a saudação fraterna (cf. At 22,13). Nos escritos paulinos, o termo irmão, de maneira inversa à do Antigo Testamento, aparece poucas vezes no sentido biológico e quase que exclusivamente na linha da proposta de Jesus. Paulo nomeia irmãos e irmãs e vive a fraternidade/sororidade cristã com pessoas concretas: Apolo (cf. 1Cor 16,12), Timóteo (cf. 2Cor 1,1), Tito (cf. 2Cor 2,12), Tíquico (cf. Ef 6,21), Epafrodito (cf. Fl 2, 25), Filêmon (cf. Fm 1,7), Febe (cf. Rm 16, 1) e Ápia (cf. Fm 1,2). Utilizando o mesmo tratamento, nomeará *irmão* e *irmã* os destinatários mais amplos das suas cartas.

Para Paulo, cada indivíduo, feito à imagem de Jesus, o irmão por excelência, é predestinado a viver irmanado com seu semelhante humano:

Sabemos que tudo contribui para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Pois aos que ele conheceu desde sempre, também os predestinou a se configurarem com a imagem de seu Filho, para que este seja o primogênito numa multidão de irmãos (Rm 8,28-29).

Dando um passo adiante, Paulo estende essa fraternidade humana à fraternidade com a totalidade da criação. Irmanadas com a humanidade, por meio do poder criador de Deus, as demais criaturas partilham com seus irmãos humanos o mesmo anseio pela comunhão trinitária escatológica:

De fato, toda a criação espera ansiosamente a revelação dos filhos de Deus; pois a criação foi sujeita ao que é vão e ilusório, não por seu querer, mas por dependência daquele que a sujeitou. Também a própria criação espera ser libertada da escravidão da corrupção, em vista da liberdade que é a glória dos filhos de Deus (Rm 8,19-21).

Irmãos com Jesus, Filho de Deus, nele vivemos a realidade da adoção filial da parte do Pai, origem e fundamento da fraternidade humana. A vivência humana dessa fraternidade traz implicações concretas aos irmãos e irmãs de Jesus. As cartas de Tiago e de João explicitam as consequências éticas da nova fraternidade proposta por Deus na encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus. Em uma comunidade de irmãos e irmãs, não deve haver quem passe necessidades (cf. 1Jo 3,17) e amar o(a) irmão(ã) é o critério fundamental para discernir uma autêntica busca do amor de Deus (cf. 1Jo 4,20).

“Os membros dessa comunidade [cristã] são todos chamados eleitos, santos, discípulos, mas, principalmente, irmãos, pois formam uma (fraternidade). Fraternidade era o nome dado a pessoas unidas pela mesma fé (cf. At 6,3; 1Cor 6,6).”⁵

Vida Religiosa Consagrada como proposta de seguimento de Jesus irmão

Identificar as motivações e os elementos históricos que estão na origem do monaquismo cristão oriental, no qual se radica a atual forma de Vida Religiosa Consagrada, não parece ser tarefa fácil. Afirmações comuns como a de que o monaquismo surgiu como resposta ao anseio de uma vida evangélica mais radical em substituição ao ideal do martírio cristão não são satisfatórias. Antão, considerado o pai do monaquismo cristão, retirou-se para o deserto por volta do ano 270, mais de quarenta anos antes do Édito de Milão (313). Tampouco basta afirmar que os monges foram para o deserto para viver o ideal da fraternidade cristã primitiva descrita nos Atos dos Apóstolos. Essa é uma interpretação posterior dos historiadores, que não se fundamenta em fontes textuais do período em questão. Insuficiente, também, é querer associar a vida desses primeiros monges com o estilo de vida dos monges essênios.⁶

Um elemento, entretanto, pode ser delineado com um certo consenso na identificação dos fatores que deram origem ao monaquismo cristão. Em meados do século III,

5. ALMEIDA, Antônio José de. *Leigos em quê? Uma abordagem histórica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 19.

6. Cf. CASTILLO, José M. *O futuro da vida religiosa. Das origens à crise actual*. Lisboa: Paulus, 2004. p. 20-21.

massas de habitantes do debilitado Império Romano começaram a ingressar na Igreja, uma grande maioria motivada por algum tipo de medo ou busca de alguma forma de estabilidade, mas não por desejo de seguimento de Jesus de Nazaré. Sintomático é o fato de Cipriano de Cartago, o papa da África, narrar a sua conversão sem fazer uma só referência às palavras *Jesus, Cristo, Evangelho, Igreja, Reino de Deus ou comunidade cristã*.⁷ Nesse contexto pode ser situado o início do monaquismo cristão: a busca de uma vivência de qualidade evangélica em oposição a uma vivência medíocre do seguimento de Jesus pelas massas cristãs do Império Romano do século III ao VI.

A partir do século IV, a expansão do monaquismo, um movimento fundamentalmente leigo, vai absorver quase totalmente a dimensão carismática da Igreja. Os monges são herdeiros dos mártires e dos confessores, mas também, em alguma medida, dos profetas e dos didáscalos da Igreja primitiva.⁸

Esses monges primitivos que se retiraram para lugares solitários não o fizeram por algum tipo de motivação pastoral ou projeto apostólico, menos ainda por ideias de caráter social ou político.⁹ Não quiseram ser ordenados presbíteros, não se propunham qualquer tipo de ação pastoral nem trabalho intelectual. Entretanto, principalmente nos séculos III e IV, esses monges exerceram uma profunda influência nos indivíduos e nas instituições de seu tempo. Essa influência não intencional foi conseguida não à custa de Obras ou Instituições, que eles não nos legaram (a não ser, é claro, a própria Vida Consagrada, que neles tem origem), mas à custa da sua própria forma de vida, isto é, graças àquilo que eles *foram* na sociedade do seu tempo. O que esses monges *foram* nas sociedades dos séculos III e IV pode ser entendido a partir de três elementos: a sua *mística*, a sua *liberdade* e o seu *profetismo*.

Uma mística muito profunda: a experiência religiosa que levou os primeiros religiosos a abandonar as suas cidades e as suas casas, as suas famílias e a sua vida instalada, para irem viver para os

7. Ibid., p. 23.

8. ALMEIDA, *Leigos em quê?...*, p. 50.

9. Cf. CASTILLO, *O futuro da vida religiosa...*, p. 26.

desertos, fazendo deles a sua cidade. Ninguém duvida de que isso teve que ser muito forte, porque era perder todas as condições e toda a segurança. Aqueles homens e aquelas mulheres foram capazes de o fazer. O que os atraía não era a prática religiosa, já que no deserto não podiam sequer participar na Missa. Não se tornaram sacerdotes e muitos deles não tinham capelães. Mas isso não os preocupava. Era a experiência da ascese e da contemplação em estado puro.

Uma liberdade muito radical: era a liberdade de homens que rompiam com o sistema econômico (*anachóresis*), com as suas necessidades e comodidades mais elementares (*ascesis*), num ambiente hostil (o *deserto*). Naturalmente, nele se rompiam todos os laços que, muitas vezes sem nos darmos conta, nos prendem a certas normas de conduta social, econômica e até política.

Uma atitude profética: é a consequência inevitável das duas coisas que acabo de indicar. A atitude profética não consiste primordialmente em *dizer* determinadas coisas (denunciando, protestando etc.), mas em *viver* de tal modo que a nossa própria vida se converta em protesto e denúncia.¹⁰

Se a Vida Religiosa Consagrada masculina laical constitui o modelo original e fundante de toda a Vida Religiosa na Igreja, é necessário interpretar e viver, hoje, esses três elementos indicados por Castillo. Fazendo isso, viveremos com uma fidelidade maior o seguimento de Jesus irmão, que viveu sua vida em uma profunda comunhão com o Pai, que lhe possibilitou uma liberdade em face do poder religioso e civil do seu tempo e que, por isso, provocou a ira dos poderosos da sua sociedade, causando-lhe a morte na cruz. Dessa fidelidade amorosa no seguimento de Jesus os religiosos irmãos nada podem esperar neste mundo: nem um aumento de suas vocações, nem o reconhecimento da Igreja pelo seu testemunho, tão somente recordar a si mesmos o ensinamento do irmão Jesus, que nos ensinou a afirmar ao fim da nossa jornada: somos empregados inúteis, fizemos o que devíamos fazer; fomos aquilo que, pela graça de Deus, fomos chamados a ser (cf. Lc 17,10).

10. Ibid., p. 83-84.

A clericalização da Vida Religiosa Consagrada

A Vida Religiosa Consagrada masculina é diretamente afetada pelo clericalismo, que pode ser entendido quer como um paradigma, quer como um processo. Como paradigma, o clericalismo pode ser entendido como a hipertrofia do sacramento da Ordem em relação ao sacramento do Batismo.¹¹ Embora essa inversão não encontre qualquer forma de sustentação teológica, ela é sustentada na prática e na organização da Igreja. O resultado prático desse paradigma é a supervalorização teológica e institucional dos bispos e dos presbíteros (não contam nem mesmo os diáconos) e a consequente desvalorização teológica e institucional de leigos e leigas:

À medida que cresce a autoridade do bispo, chegando às raias do arbítrio, o leigo torna-se uma figura submissa, dependente, passiva. Os leigos não podem pedir contas ao bispo daquilo que lhe doam: “É o Senhor Deus que lhe pedirá contas, ele que lhe confiou este cargo e o julgou digno do sacerdócio de um tal nível”. São reduzidos a um estado de inferioridade e passividade: “Ai daquele que questiona quem o modelou, ele que é barro, barro do chão! Acaso o pote vai dizer ao oleiro: ‘Que estás fazendo?’ ou ‘Tua obra não tem asas!’” (Is 45,9).¹²

A Contrarreforma católica acentuou a superioridade do clero sobre o povo e o Concílio Vaticano I representou a consagração oficial desse paradigma, centrado no Papa e na autoridade, o que Yves Congar chamou de uma verdadeira “hierarcologia”, uma eclesiologia centrada na hierarquia eclesial. O Concílio Vaticano II, por sua vez, tentou superar tal tipo de paradigma. A *Lumen Gentium* dedicou todo o capítulo II a afirmar a igualdade fundamental de todo o Povo de Deus, que, pelo Batismo, torna todos participantes do único sacerdócio de Cristo (cf. n. 10). Afirmada a igualdade batismal de todo o Povo de Deus, os capítulos seguintes tratarão das diferenciações no interior do Povo de Deus: bispos, presbíteros, diáconos, leigos e consagrados,

11. O Papa Bento XVI parece entender o clericalismo de uma maneira distinta: “[...] o viver alienado da realidade do mundo numa ‘urna protegida’ no seio da Igreja”, de acordo com a sua resposta à pergunta colocada pelo padre japonês Atsushi Yamashita, em nome dos presbíteros da Ásia, durante a vigília de encerramento do Ano Sacerdotal realizada em 10 de junho de 2010, em Roma.

12. ALMEIDA, *Leigos em quê?...*, p. 45.

13. Poder-se-ia argumentar que o surgimento de movimentos de leigos, tais como as Comunidades de Vida Cristã, os Focolares, as Equipes de Nossa Senhora, o Movimento de Schönstatt, a Renovação Carismática Católica e o Neocatecumenato, serviriam como contra-argumento à afirmação do revigoramento do clericalismo na Igreja. Uma análise mais aprofundada desses movimentos, entretanto, revela uma continuidade desses movimentos com o viés clericalista. Em relação às Comunidades Eclesiais de Base, é preciso reconhecer que, apesar das atuais declarações de documentos eclesiais afirmando a validade e a importância das mesmas, tais declarações chegaram tarde, quando as CEBs foram desmanteladas, parte por causa da própria mudança de contexto social

cada um exerce carismas, serviços e ministérios em uma articulada diferenciação em vista do bem de toda a Igreja e do seu serviço a toda a humanidade. Vislumbra-se, com essa eclesiologia conciliar, a volta à tradição primitiva da Igreja no que se refere ao papel dos(as) leigos(as). O Concílio Vaticano II conseguiu aproximar leigos e leigas aos ministros ordenados e incorporar de maneira mais satisfatória leigos e leigas nos serviços e ministérios na Igreja (não sem um certo risco de clericalização desses mesmos leigos). Faltou, entretanto, aproximar os ministros ordenados do cotidiano e da vida de leigos e leigas. Infelizmente, os esforços de superação dessa eclesiologia clerical parecem ter logrado poucos resultados. Pelo contrário, o que se percebe atualmente é um revigoramento de uma mentalidade clerical na Igreja.¹³

É importante afirmar que o clericalismo não pode ser identificado como uma mentalidade exclusiva dos ministros ordenados, nem se pode afirmar que seja uma mentalidade predominante nesse meio. O clericalismo pode ser encontrado no meio de religiosos irmãos, de religiosas, de clérigos e dos fiéis leigos. Da mesma forma, a tentativa de superação desse paradigma pode ser encontrada no meio de cada uma dessas categorias do Povo de Deus.

Como processo, a clericalização da Igreja firmou-se bem cedo. Se o Novo Testamento desconhece o termo “leigo” e, conseqüentemente, a oposição leigo/clérigo, a virada clerical firmou-se bem cedo na história da Igreja, ainda no início do século III. Nos primeiros anos do século III já estava delineada, no interior do Povo de Deus, a fronteira que distinguia clérigos e leigos.¹⁴ Mas, nesse mesmo período, do meio dos leigos surgiu uma terceira categoria, que, embora laical em sua origem e em sua forma, começou a assumir uma identidade distinta: a vida monástica.

A vida monástica nasceu leiga e assim conservou-se durante alguns séculos, mas não escapou ao processo de clericalização que tomou conta da Igreja. Os clérigos nos mosteiros, inicialmente uma minoria para suprir os serviços litúrgicos, tornaram-se cada vez mais numerosos à medida que a vida monástica deixava-se influenciar pela mentalidade

clericalista da hierarquia eclesiástica, acabando por, finalmente, reproduzir essa lógica no interior dos mosteiros. A vida monástica leiga ficou reservada aos iletrados, a quem ficaram destinados os trabalhos manuais e domésticos dos mosteiros.

O rápido processo de clericalização da Ordem dos Frades Menores Franciscanos é emblemático por reproduzir, em um curto espaço de tempo,¹⁵ aquilo que, na vida monástica, demorou alguns séculos para ser concluído.

No momento da sua conversão, Francisco era leigo¹⁶ e, como tal, junto com seus doze companheiros, entre os quais havia um único presbítero, obteve do Papa Inocêncio III a aprovação do seu projeto de vida. Mas a exemplo de outros movimentos pauperísticos¹⁷ daquele período, o movimento iniciado por Francisco não foi exclusivamente leigo. Desde o seu início conviveram na Ordem Franciscana leigos e clérigos de todas as classes sociais, eliminando qualquer tipo de discriminação em virtude da condição social, cultural ou eclesiástica do candidato: “Começaram a vir a São Francisco muitos do povo, nobres e sem nobreza, clérigos e leigos, compungidos pela divina inspiração, desejando militar para sempre sob a instrução e magistério dele”.¹⁸ Na prática, a única condição para ingressar no movimento franciscano era a conversão ao Evangelho.

Todos os que acorriam ao movimento inaugurado por Francisco viviam sob um único projeto expresso pelo nome que Francisco escolheu para o seu grupo: *Ordem dos Frades Menores*. Sob esse título – frades, irmãos – militavam todos aqueles que se propunham viver o ideal de minoridade evangélica. Viver como irmãos menores significava viver uma vida de máxima familiaridade e igualdade, tanto na dimensão existencial quanto teológica e jurídica. As fontes textuais franciscanas são abundantes nos exemplos em que, nas atividades de pregação e missão às quais todos os frades são chamados, há uma orientação comum para os frades leigos e os frades clérigos.

Nessa fraternidade igualitária todos têm o direito e o dever de exercer os serviços que em nada conservam o sentido

e eclesial, parte por causa de um trabalho sistemático de setores da hierarquia eclesiástica em desacreditá-las.

14. Cf. ALMEIDA, *Leigos em quê?...*, p. 42.

15. Apenas 34 anos, decorridos da morte de São Francisco, em 1226, e a promulgação das Constituições de Narbona por São Boaventura, em 1260. Embora no momento da morte de Francisco os clérigos, muitos deles letrados em Teologia, fossem numerosos, a fraternidade franciscana, pela força carismática de Francisco, conservava seu aspecto fraterno e igualitário entre os frades leigos e os frades clérigos que nela conviviam.

16. As fontes textuais franciscanas informam que Francisco, em algum momento após a sua conversão, deixou-se ordenar diácono. Sobre esse tema, cf.: TEIXEIRA,

756

Celso Márcio. *O diaconato de São Francisco*. Disponível em: <<http://enilcfmb.blogspot.com>>. Na audiência geral de 22 de fevereiro de 1995, o Papa João Paulo II assim se manifestou: “O ideal de uma vida consagrada sem sacerdócio é vivo ainda em São Francisco de Assis, que pessoalmente não sentia a vocação para o ministério sacerdotal, ainda que tenha aceito, em seguida, ser ordenado diácono. Francisco pode ser considerado como exemplo da santidade de uma vida religiosa ‘laical’ e, com o seu testemunho, mostra a perfeição que este modo de vida pode alcançar”.

17. Movimentos laicais da Idade Média, centrados na pobreza de Cristo e dos seus apóstolos, como os Pobres de Lyon, Albigenses e Cátaros. Muitos desses movimentos assumiram uma atitude abertamente contestatória à rica

de poder. A Regra definitiva, aprovada em 1223, ao tratar do tema da penitência a impor aos irmãos que pecaram, instrui que “os ministros, no entanto, se são presbíteros, com misericórdia lhes imponham a penitência; se, porém, não são presbíteros, façam com que lhes seja imposta por outros sacerdotes da Ordem, como lhes parecer melhor segundo Deus”.¹⁹ Como tal, esse texto foi aprovado pelo Papa e encontrou sustentação no direito eclesiástico de então. 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 (1227-1232) e Elias de Assis (1232-1239).

Tal situação, entretanto, mudou radicalmente após o generalato de Elias de Assis. Acusado de conduzir a Ordem de maneira despótica e de favorecer de maneira escandalosa os leigos nos serviços de governo da Ordem, foi deposto no Capítulo geral de 1239, que também promulgou as primeiras Constituições gerais, que normatizaram vários aspectos relacionados com a organização interna da Ordem.²⁰ Ao mesmo tempo, assistiu-se a uma transformação interna da fraternidade, que se tornou eminentemente clerical. Os leigos foram afastados dos serviços de governo, ficando-lhes reservados os serviços domésticos, uma vez que também fora proibido o trabalho manual fora das casas como maneira de sustento da fraternidade. Finalmente, restringiu-se o ingresso de frades leigos.²¹

Esse processo de clericalização e exclusão dos irmãos, primeiro dos serviços de governo e, depois, da própria Ordem, tem seu ponto alto no generalato de São Boaventura, durante o qual foram revisadas e promulgadas novas Constituições:

E porque não somente para a causa de nossa salvação nos chamou Deus, mas também para a edificação dos demais mediante o exemplo, conselhos e saudáveis exortações, ordenamos que ninguém seja recebido em nossa Ordem, a não ser que seja um clérigo instruído em gramática ou lógica ou a não ser que seja um leigo cujo ingresso seja célebre e sirva sua fama para

edificação do povo e do clero. Se alguém é recebido fora destas normas, será para o conveniente exercício dos ofícios domésticos, e nesse caso seja recebido sem urgente necessidade e com licença especial do Ministro-geral.²²

Ainda hoje, há correntes na Ordem Franciscana que, a exemplo de São Boaventura, defendem que a clericalização da Ordem não foi o abandono da dimensão fraterna e da inspiração fundacional de Francisco, mas, antes, uma positiva e definitiva evolução da Ordem. Assim, São Boaventura expressa a sua percepção acerca do ingresso do grande número de clérigos letrados na Ordem, que se confunde com a clericalização e o impedimento de ingresso de frades leigos na Ordem Franciscana:

Não te assustes ao pensar que os Irmãos foram, ao princípio, simples e iletrados. Ao contrário, este fato te deve confirmar a fé na Ordem. Confesso-te, diante de Deus, que isto é o que me fez amar mais a forma de vida do bem-aventurado Francisco. Era semelhante nos começos à perfeição da Igreja, que começou primeiro com pescadores simples e logo irá progredindo até ter em suas fileiras doutores eminentíssimos e doutíssimos. O mesmo poderá observar na Religião do bem-aventurado Francisco, demonstrando Deus que não foi inventada pela prudência dos homens. E porque as obras de Cristo não desfalecem, mas progredem, fica claro que tal obra era divina, dado que os sábios também não desdenharam em abaixar-se para a convivência com homens simples.²³

Num breve espaço de tempo, o processo de discriminação e divisão entre frades leigos e frades clérigos na Ordem Franciscana estava completo, numa situação que, tanto no âmbito canônico como no âmbito da cultura interna da Ordem, perdura até os dias de hoje.

757

hierarquia eclesiástica de seu tempo. Por causa do seu estilo de vida pobre, conseguiram angariar a simpatia dos medievos. Alguns, como os patarinos, chegaram a atos de violência e saques contra as propriedades da Igreja. O mesmo Papa Inocência III, que lançou a cruzada contra os Albigenses, aprovou o projeto de vida de Francisco de Assis e seus companheiros, que se assemelhava, em sua essência, à forma de vida dos movimentos pauperísticos do século XIII.

18. Vita I de Tomás de Celano 37,4. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 223.

19. *Ibid.*, p. 162 (Regra Bulada da Ordem dos Frades Menores 7,2).

20. Cf. IRIARTE, Lázaro. *Historia franciscana*. Valencia: Editorial Asis, 1979. p. 75.

21. *Ibid.*, p. 76.

Consequências da clericalização da Vida Religiosa

Na mesma medida em que a Vida Religiosa Consagrada masculina se clericalizava, a vocação do religioso irmão foi sendo acuada e enquadrada em uma realidade da qual, com dificuldades e um lento caminhar, tenta se libertar hoje. A título de exemplo, citemos três questões atuais que os religiosos irmãos devem enfrentar.

Uma primeira questão diz respeito à sua formação e profissionalização. O domínio do latim e das letras pelos clérigos selou, nos séculos que se seguiram às invasões bárbaras (IV e V), a separação desses em relação aos leigos iletrados. Essa mesma separação entre letrados e iletrados foi reproduzida no interior dos mosteiros e dos conventos. Embora São Boaventura pudesse se ufanar de que “os sábios também não desdenharam em abaixar-se para a convivência com homens simples” no interior da Ordem Franciscana, o fato é que essa convivência entre frades clérigos doutos e frades leigos iletrados já não correspondia àquela realidade do tempo de Francisco de Assis. Os frades leigos foram rapidamente afastados das tarefas de pregação penitencial própria da Ordem, além de ter-lhes sido vetado o trabalho fora dos conventos, sendo-lhes destinados os trabalhos domésticos. No espaço de tempo que nos separa da Vida Religiosa medieval aos nossos dias, a vocação do religioso irmão sobreviveu nas cozinhas, nas oficinas, nas hortas e nas portarias dos mosteiros e dos conventos. Nesses lugares de trabalho humilde esses religiosos irmãos consumiram as suas vidas em silêncio, exercendo aquele sacerdócio santo de Jesus: o serviço aos demais irmãos. A Vida Religiosa Consagrada masculina leiga de hoje é devedora desses anônimos religiosos irmãos “iletrados”,²⁴ como o próprio Francisco de Assis costumava se definir. Apesar de terem vivido uma realidade discriminatória que os confinou nesses serviços específicos, eles mantiveram viva a vocação do religioso irmão ao longo dos séculos que nos separam dos primeiros monges irmãos eremitas do deserto.

22. BOUGEROL, J. G.; DEL ZOTTO, C. *Opere di San Bonaventura*. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. p. 129. (Opusculi Francescani/1.)

23. Epistola de Tribus Quaestionibus, 13, em *Opera Omnia* 336.

24. Mesmo Institutos como Maristas, Lassalistas ou Fráteres de Nossa Senhora Mãe de Misericórdia, que, por força do seu carisma fundacional, exigiram de seus membros, desde o início, uma qualificação profissional e acadêmica, são devedores daqueles irmãos que, na cozinha ou na portaria dos mosteiros e conventos, mantiveram viva a vocação do religioso irmão.

Hoje, entretanto, a realidade se nos apresenta de maneira distinta. Os religiosos irmãos qualificaram-se profissionalmente, formaram-se teologicamente e começaram a produzir teologia, inseriram-se na pastoral orgânica das Igrejas, tornaram-se formadores de um laicato consciente e amadurecido na vivência de sua fé, assumiram serviços antes reservados apenas aos clérigos nos seus Institutos, passaram a atuar nos movimentos sociais. O itinerário formativo profissional/teológico do religioso irmão, entretanto, ainda enfrenta algumas dificuldades, principalmente no meio dos Institutos clericais. Pensou-se, num primeiro momento, que o resgate da vocação do religioso irmão nesses Institutos equivalia a equiparar o seu itinerário formativo ao do religioso clérigo, principalmente nos estudos da filosofia e da teologia. Embora uma formação filosófica/teológica seja indispensável, hoje, para uma vivência amadurecida da vocação do religioso irmão, e que tal formação deve ter primazia em relação a outro tipo de formação profissional e técnica, é necessário encontrar um itinerário formativo que equilibre de maneira adequada a formação teológica e a formação técnico-profissional do religioso irmão.

A segunda questão diz respeito à diminuição das vocações de religiosos irmãos. Embora essa seja uma realidade mais visível nos Institutos laicais, ela não é menos verdadeira nos Institutos clericais. Se toda a Vida Consagrada, tanto masculina como feminina, vem sofrendo um decréscimo acentuado a partir da década de 1970, esse decréscimo ocorre com maior rapidez no meio dos religiosos irmãos do que em relação aos religiosos clérigos. A título de exemplo, no período compreendido entre 1965 e 2009 o número de frades clérigos na Ordem dos Frades Menores decresceu numa proporção de 47% (em números absolutos, passaram de 20.033 para 10.572 frades clérigos). Nesse mesmo período, os frades leigos diminuíram em 56%, numa velocidade 9% maior (passaram de 4.853 para 2.125 frades leigos). No Brasil, durante esse mesmo período, a redução foi menor, mas, ainda assim, mais acentuada no meio dos frades leigos (redução de 34% dos frades clérigos e 36% dos frades leigos).

Várias explicações podem ser encontradas para essa maior taxa de diminuição dos frades leigos em relação aos frades clérigos. Uma delas, por exemplo, parece ser evidente: a excessiva valorização do ministério ordenado na Igreja, que evidencia não somente o presbítero diocesano, mas também o presbítero religioso em detrimento do religioso irmão.

Nesse contexto, não é inconcebível propor, hoje, para a vocação do religioso irmão, aquilo que, na sociedade civil, convencionou-se chamar de “ações afirmativas” em favor de minorias historicamente marginalizadas. Se se reconhece o valor da vocação do religioso irmão e se reconhece, simultaneamente, o risco de desaparecimento desse carisma, nada mais normal do que propor ações específicas com o objetivo de despertar tais vocações. Poder-se-ia argumentar, contrariamente a tal proposta, que não se pode “forçar” um carisma ou uma vocação, dom livre e gratuito de Deus. No entanto, qualquer vocação se dá na história concreta onde se insere o vocacionado e é por essa história afetada. A desproporção de vocações religiosas clericais em relação à escassez de vocações religiosas laicais pode ser explicada por uma determinação divina ou pelos influxos da história, marcada, na Igreja, pelo clericalismo apontado anteriormente? Nada mais natural, portanto, do que propor ações afirmativas nos diversos serviços de animação vocacional e na formação inicial em vista ao desabrochar de possíveis vocações de religiosos irmãos.

Finalmente, uma terceira questão diz respeito a um ponto que, mal interpretado, pode ser origem de incompreensões e tensões desnecessárias. Trata-se do acesso dos religiosos irmãos aos serviços de governo no interior dos Institutos clericais. Atualmente, nenhum religioso irmão pode assumir serviços de governo nos Institutos classificados como clericais. De maneira análoga, nenhum religioso clérigo pode assumir esses mesmos serviços em Institutos laicais. Essa é uma realidade que fere os fundamentos fraternos da Vida Religiosa Consagrada e à qual não se dá a devida importância. Uma analogia, simplista, à primeira vista, pode ajudar a situar a real gravidade da questão: qual seria o

posicionamento do conjunto da Vida Consagrada se a uma parte dos seus membros fosse impedido o acesso aos serviços de governos nos seus respectivos Institutos em função da identidade étnica ou cultural desse grupo? Por exemplo: se pessoas negras não pudessem assumir serviços de governo em função do simples fato de serem negras? Ou se os latino-americanos não pudessem assumir o serviço de governo-geral dos seus Institutos? Substitua-se negro ou latino por religioso irmão e a gravidade da questão permanece inalterada. Uma interpretação errônea dessa questão por parte de alguns setores da própria Vida Religiosa Consagrada e da hierarquia eclesástica vê nesta questão um posicionamento reivindicativo por acesso ao poder de governo pelos religiosos irmãos nos Institutos clericais. Afirmamos, entretanto, que a natureza da questão diz respeito a algo fundamental já assinalado anteriormente: a identidade fraterna da Vida Religiosa Consagrada, no meio da qual não podem vigorar discriminações, quaisquer que sejam elas.

O Sínodo sobre a Vida Consagrada, realizado em 1994, tratou da questão da proibição de acesso dos religiosos irmãos aos serviços de governo nos Institutos clericais. Vislumbrou-se, nessa altura, a possibilidade de uma solução por parte da Santa Sé, com a criação dos assim chamados “Institutos mistos”, isto é, uma nova categoria a ser acrescentada aos já existentes Institutos laicais e Institutos clericais. Com efeito, na exortação apostólica relacionada com o Sínodo, o Papa João Paulo II assim se manifestou:

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.

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. 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, n. 61).

Passados já quinze anos desde a publicação do documento *Vita Consecrata*, pouco ou nada fez essa referida comissão. Para exemplificar a falta de interesse da Santa Sé em levar adiante tal discussão, basta citar que a Conferência dos Ministros Gerais da Primeira Ordem Franciscana e da Terceira Ordem Regular Franciscana criou uma comissão mista para um “Estudo da Ordem Franciscana como ‘Instituto Misto’”, cujo resultado veio à luz em 1999. O estudo condensa de maneira precisa os principais pontos relacionados com os aspectos teológicos e jurídicos da fraternidade franciscana no momento da sua fundação, isto é, entre a aprovação do *projeto de vida* da fraternidade em 1209 e a aprovação da Regra de Vida definitiva em 1223. A comissão conclui afirmando que

o acesso de todos os frades à responsabilidade do *ministerium fratrum* na Ordem nunca foi considerado uma simples reivindicação de direitos em nível humano ou um elemento meramente estrutural ou sociológico; foi proposto ao “Senhor Papa” e vivido como necessária consequência da impostação evangélica da identidade dos frades menores segundo a vontade ou a intenção de Francisco Fundador. [...] Todos os cargos e ofícios na Ordem, segundo a vontade ou a intenção fundacional de Francisco, foram igualmente acessíveis a todos os irmãos, independente do seu estado clerical ou laical, conquanto conferidos em base à idoneidade de cada um.

Finalmente, a comissão conclui que é possível afirmar que a Ordem Franciscana, no momento da sua fundação, foi, de fato, um Instituto misto, no sentido em que foi uma realidade existencial e efetiva na qual coexistiam irmãos

sacerdotes (clérigos) e irmãos não sacerdotes (leigos). Com esse estudo em mãos, os ministros gerais franciscanos foram bater à porta da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica. Desde então, não houve qualquer avanço na discussão da questão ou nos possíveis encaminhamentos. Chegou-se mesmo a propor à Ordem Franciscana que realizasse um tipo de plebiscito entre os frades para saber se a maioria deles concordava com a constituição da Ordem Franciscana como Instituto misto. Essa proposta da Sagrada Congregação, entretanto, foi recusada pelas obediências franciscanas com um argumento muito simples: a identidade fraterna da Ordem não é objeto de votação. Essa identidade é um dom e, como tal, deve ser preservado, mesmo na situação hipotética de a maioria dos frades rejeitarem-na por meio de uma votação.

O número 61 da *Vita Consecrata* é, no presente momento, letra morta.

A identidade sacerdotal do religioso irmão

Tornou-se lugar comum a terminologia sacerdote/leigo para designar, na Igreja Católica, a diferenciação entre aqueles que receberam o sacramento da Ordem (principalmente no grau do presbiterato) e os demais fiéis. Esse mesmo princípio vigora no interior dos Institutos religiosos clericais, onde há a presença simultânea de religiosos clérigos (nomeados sacerdotes) e religiosos irmãos (nomeados leigos). O processo de significação de algumas palavras não é um processo neutro, mas carrega uma história de construção ideológica/teológica para a qual é necessária a nossa atenção, seja no sentido de entender as consequências dessa construção, seja no sentido de ressignificar tais termos, tendo em vista um propósito diferente.

O Concílio Vaticano II não conseguiu escapar a essa lógica em relação ao uso do termo *sacerdote/sacerdócio* aplicado de maneira exclusiva aos ministros ordenados. A *Lumen Gentium*, apesar de apresentar nos números 10 e 11 o sentido do sacerdócio comum de todos os batizados, usa os termos

sacerdote e *presbítero* para se referir aos ministros ordenados, como no texto seguinte, a título de exemplo: “Todos os presbíteros, e especialmente aqueles que por título particular da sua ordenação são chamados sacerdotes diocesanos, lembrem-se de quanto ajudam para a sua santificação a união fiel e a cooperação generosa com o próprio Bispo” (n. 41). A constituição *Gaudium et Spes* utiliza o termo *sacerdote* para designar os ministros ordenados e jamais o faz em relação aos demais membros do Povo de Deus. O decreto *Presbiterorum Ordinis* utiliza nove vezes o termo *sacerdote* e oito vezes o termo *presbítero*. O decreto *Perfectae Caritatis* não traz nem um nem outro termo relacionado com os religiosos ordenados.

O vocabulário sacerdotal, ao fazer referência ao ministério ordenado, não corresponde à teologia do Novo Testamento e não pode ser fundamentado no ensinamento e na prática de Jesus. Não se podem contrapor as categorias sacerdote/leigo ou religioso sacerdote/religioso leigo, pois essas duas categorias encontram-se intimamente unidas por meio da categoria *Batismo*, por meio do qual se é incorporado ao Povo de Deus e, assim, o fiel torna-se a “gente escolhida, o sacerdócio régio, a nação santa, o povo que ele adquiriu, a fim de que proclameis os grandes feitos daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa” (1Pd 2,9). Todo batizado é um sacerdote, chamado a oferecer “sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus, por Jesus Cristo” (1Pd 2,5c). Não há, nesta linha de pensamento, nada que diga respeito exclusivamente à Vida Religiosa Consagrada, menos ainda à Vida Religiosa Consagrada masculina leiga. Trata-se de algo que diz respeito à totalidade do Povo de Deus, onde se insere a Vida Religiosa Consagrada. No entanto, para o propósito da nossa reflexão, abordaremos a questão na perspectiva do religioso irmão.

Todo religioso irmão é um *religioso-irmão-sacerdote*. Se renunciarmos a essa realidade, estaremos renunciando à compreensão da nossa própria identidade carismática e batismal. É necessário, portanto, entender o sentido do sacerdócio do irmão religioso. Por sua vez, o sentido do sacerdócio do

irmão religioso somente pode ser entendido à luz do sacerdócio de Jesus irmão. Tal propósito pode ser conseguido recorrendo, mais uma vez, ao ministério de Jesus e à Carta aos Hebreus:

O primeiro a dizer do ministério de Jesus é que ele não foi um ministério sacerdotal nem podia ser, porque Jesus não pertencia à tribo de Levi nem à família de Aarão. Mas isso ainda não explica o direcionamento dado por Jesus ao seu ministério. É preciso acrescentar que, no que diz respeito à religião instituída (âmbito em que se localiza o sacerdotal), Jesus não foi dos piedosos (que eram os fariseus e os zelotes, cada qual ao seu modo), mas antes um “liberal”.²⁵

Em nenhum momento Jesus é visto pelos seus contemporâneos associado à figura de um Messias sacerdotal, conforme as expectativas presentes nos manuscritos de Qumram e no Testamento dos Doze Patriarcas.²⁶ Se o sacerdócio do tempo de Jesus exercia a função de absolutização e sacralização da ordem vigente (cósmico-política-religiosa), Jesus entrou em confronto com os representantes desse sacerdócio, pois, no Reino inaugurado e proposto por Jesus, o único absoluto era o Pai. Os três pilares do Judaísmo – lei, sábado e templo –, absolutizados pelos doutores da lei, fariseus e sacerdotes, são relativizados por Jesus. Sem criticar e polemizar abertamente com os sacerdotes do seu tempo,²⁷ essa posição de Jesus em relação à absolutização do tripé lei-sábado-templo foi a causa remota da sua condenação à morte pelo sinédrio. A causa formal no processo religioso que o condenou à morte foi a alegação da destruição do templo (cf. Mt 26,61; Mc 14,58; Jo 2,19), que fundamentava a existência do sacerdócio judaico. Morto na cruz, Jesus estava fora da esfera sagrada. Jesus foi, portanto, vítima do sacerdócio do seu tempo, e assim a Carta aos Hebreus entende o sacerdócio de Jesus.

O autor da Carta aos Hebreus informa que não tratará de coisas elementares e próprias de iniciantes na fé, tais como “o arrependimento das obras mortas, a fé em Deus,

25. TABORDA, Francisco. O ministério eclesial à luz da atuação de Jesus. A propósito do “Ano Sacerdotal”. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 116, p. 15, jan./abr. 2010.

26. *Ibid.*, p. 20.

27. Devemos levar em conta que o contato de Jesus com os sacerdotes do seu tempo deve ter sido raro e limitado aos seus últimos dias de vida, se levarmos em conta a cronologia dos sinóticos. Mais conflituoso e intenso foi o contato com os fariseus e doutores da lei, presenças constantes durante o ministério de Jesus.

a doutrina acerca dos batismos, a imposição das mãos, a ressurreição dos mortos, o julgamento eterno” (Hb 6,1-2), mas que o ponto central da sua argumentação é que “tal é o sumo sacerdote que temos, que se sentou à direita do trono da Majestade, nos céus” (Hb 8,1).

A Epístola aos Hebreus é o único escrito canônico que apresenta a Cristo como sacerdote. Nem por isso contradiz a prática de Jesus. Pelo contrário, pois a tese do seu autor é que o sacerdócio de Cristo não é ritual, mas histórico, vivencial, existencial. Por isso é o livro do Novo Testamento que, depois dos Evangelhos, mais valoriza a história de Jesus. Ele nos salva assumindo a história humana e, assim, impelindo-nos a tomar a sério nossa própria existência histórica, onde se realiza a salvação.²⁸

Jesus, diferente dos sacerdotes do Antigo Testamento, não se faz sacerdote separando-se dos demais, mas irmanando-se com os que sofrem (cf. Hb 2,17s). O seu culto foi a participação na história humana e na dor daqueles que com ele se encontraram. O seu sacrifício na cruz não foi um elemento meramente cultural, mas um evento histórico causado pela sua atuação na história humana e pela sua solidariedade com os marginalizados e impuros do seu tempo. O seu sacerdócio foi a obediência ao Pai e a entrega aos seus irmãos e irmãs.

O sacerdócio do religioso irmão deve revestir-se do sentido de *serviço* à Igreja e à humanidade. É o que mostra o evangelista João quando associa a ceia pascal de despedida de Jesus ao lava-pés (cf. Jo 13,1-17). É essa a concepção “agostiniana” do sacerdócio, dos quais São Carlos Barromeu e o Irmão Carlos de Foucauld parecem ser os exemplos mais evidentes. A forma de Vida Religiosa que surgiu a partir do século XVII é profundamente marcada pelo sentido do serviço aos marginalizados da sociedade do seu tempo: enfermos, jovens, viúvas, idosos, órfãos. Hoje, quando a maioria dos estados assumiu essa ação social em que a Vida Consagrada foi pioneira, os religiosos irmãos são chamados a discernir como viver o sentido do serviço do

28. TABORDA, O ministério eclesial..., p. 21.

seu sacerdócio na sociedade onde se inserem. Nesse sentido, os religiosos irmãos devem atentar com força redobrada à irmandade com os marginalizados. O sentido da nossa vocação na Igreja apareceria com maior brilho evangélico se ela fosse vivida em locais de fronteira geográfica, cultural ou social. O testemunho dos religiosos irmãos não está limitado a estruturas paroquiais onde se desenrola, ordinariamente, o ministério do religioso presbítero.

No seguimento de Jesus-irmão-sacerdote, o religioso irmão exercita a *obediência*: escutar e discernir, pessoal e comunitariamente, o que Deus pede de nós no contexto histórico em que nos inserimos. Como o Servo de YHWH, somos chamados a abrir nossos ouvidos e estar atentos ao que o Senhor nos fala na sua Palavra e na história (cf. Is 50,4s). Devemos avaliar seriamente a centralidade da leitura da Palavra de Deus e dos sinais dos tempos na vida das nossas fraternidades. Não pode haver renovação, refundação ou redimensionamento (ou seja lá que substantivo o tempo ditar) dos nossos Institutos que não passe pelo exercício quotidiano e fraterno da leitura, escuta e discernimento da Palavra de Deus.

Finalmente, se o Batismo nos torna todos participantes do único sacerdócio de Jesus, a assembleia eucarística, presidida pelo ministro ordenado, é o lado visível e sacramental dessa unidade de todo o Povo de Deus. Na mesa da Palavra e na mesa do Pão eucarístico, todos são colocados sob a mesma Palavra proclamada e todos comungam do mesmo corpo e sangue sacramental de Cristo. Pela Palavra proclamada e auscultada e pelo Pão consagrado e comungado, todos são santificados pela comunhão com o Ressuscitado. Ao comungar do mesmo corpo e sangue de Cristo, manifesta-se sacramentalmente a nossa comunhão com toda a Igreja que comunga do mesmo corpo e sangue. Entretanto, tudo o que se possa dizer acerca dessa comunhão efetivada pela Palavra e pelo Pão eucarístico fica obscurecido – mas jamais a comunhão fica anulada ou mesmo diminuída, pela graça do sacramento em si – por práticas que, longe de sinalizarem para a comunhão e unidade de todo o Povo de Deus, revelam

a segregação entre religiosos leigos e religiosos clérigos no interior dos seus Institutos. Mais grave ainda: revelam uma divisão mais profunda e ainda não superada entre leigos e clérigos no meio do Povo de Deus. Dois exemplos bastam para sinalizar o que queremos afirmar neste parágrafo.

No contexto das comemorações do oitavo centenário da Ordem dos Frades Menores, o governo-geral convocou um encontro destinado a reunir jovens frades da Ordem com até dez anos de votos solenes. Esse encontro foi realizado no mês de julho de 2007, em Jerusalém, e contou com representantes de todos os continentes. Na celebração eucarística de abertura do encontro, aos poucos frades leigos presentes foi impedido o acesso ao altar eucarístico, onde os frades clérigos tomavam a sagrada comunhão (um frade se encarregou de separar os irmãos na fila de comunhão). Aos frades leigos foi impedido o acesso ao altar para a comunhão, sendo-lhes destinado um frade clérigo para servir a Eucaristia separadamente. Acontecimentos como esse remetem a um passado recente, ainda vivo na memória de alguns frades da Ordem, em que aos frades leigos eram destinados um noviciado separado, acomodações separadas, refeitórios separados e proibição de contato com os candidatos clérigos. Se, num capítulo destinado a reunir os jovens frades – a vanguarda da Ordem Franciscana –, tais fatos se fazem presentes, justamente no momento da “comunhão”, que grau de esperança nos resta? E tudo isso diante do silêncio do ministro-geral e dos demais membros do governo-geral da Ordem dos Frades Menores presentes naquela celebração.

Algo idêntico ocorre nas Eucaristias das assembleias anuais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A comunhão no altar eucarístico fica reservada aos bispos e presbíteros. Os poucos leigos e mulheres presentes recebem a comunhão separadamente. É preciso lembrar que tal prática não ocorre em virtude de uma questão de facilidade na distribuição do pão eucarístico, mas em virtude do *status* laical/clerical de cada comungante presente.

A Eucaristia deixa de ser, em situações como essas, sinal visível de comunhão. Exemplos como esses podem parecer

sem maiores consequências. Entretanto, tais fatos são reveladores de uma determinada mentalidade e eclesiologia. Além do mais, acabam por levar a um certo descrédito os pronunciamentos oficiais e as intenções de boa vontade acerca da promoção do laicato ou acerca da promoção dos religiosos irmãos, pela CNBB ou pelo governo-geral dos Frades Menores franciscanos, respectivamente.

*A identidade laical do religioso irmão*²⁹

Os documentos do Concílio Vaticano II, quando tratam da Vida Religiosa Consagrada, não parecem estabelecer com clareza o *status* e a pertença da Vida Consagrada no conjunto do Povo de Deus. A *Lumen Gentium*, de uma maneira coerente, trata dos religiosos após o capítulo V, dedicado à *vocação de todos à santidade na Igreja*, retirando da Vida Consagrada a antiga concepção de ser um privilegiado caminho de santidade na Igreja, em detrimento, principalmente, do caminho secular dos leigos. No capítulo dedicado à Vida Consagrada, afirma que “o estado constituído pela profissão dos conselhos evangélicos, embora não pertença à estrutura hierárquica da Igreja, está contudo inabalavelmente ligado à sua vida e santidade” (n. 44) e que “este estado [da Vida Consagrada] não é intermédio entre o estado dos clérigos e o dos leigos; de ambos estes estados são chamados por Deus alguns cristãos” (n. 43). A Vida Religiosa tem, portanto, uma dimensão *laical*, representada pelos religiosos irmãos e pelas religiosas, e uma dimensão *clerical*, representada pelos religiosos presbíteros. Há, entre essas duas dimensões, uma tensão que merece um melhor aprofundamento futuro.

Embora a *Lumen Gentium* exclua os religiosos do estado dos leigos (n. 31), eles compartilham, com esse estado, uma afinidade e uma identidade, graças ao comum fundamento batismal da sua vocação. Para o religioso irmão, essa identidade leiga torna-se mais evidente e não devemos dela nos afastar, mas, pelo contrário, entendê-la em vista de uma melhor compreensão da nossa própria identidade e do sentido da nossa vocação.

29. Sobre esse tema, ver: BOFF, Clodovis M. A dimensão da laicidade da vida religiosa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 54, p. 547-588, 1994.

A identidade do religioso irmão não pode ser compreendida a partir do que ele *faz*. Esse é um erro comum quando se olha a Vida Consagrada leiga a partir de uma perspectiva utilitarista, aparentemente comum na hierarquia eclesial. É claro que o religioso irmão *deve* fazer algo: o trabalho na Igreja e na sociedade é um imperativo da vida adulta, social ou cristã. O religioso irmão deve trabalhar para prover o seu próprio sustento e o dos seus coirmãos, evitando qualquer forma de ócio. Também o trabalho de evangelizar é um imperativo da nossa vocação (mas, não necessariamente, o trabalho a partir das estruturas paroquiais). Na perspectiva do trabalho, tudo o que um leigo cristão consciente faz um religioso leigo pode fazer e nesse sentido não há campo privilegiado de trabalho para o religioso leigo, mas todo lugar converte-se em lugar do seu testemunho.³⁰

Também, no âmbito daquilo que ele *é*, não se pode encontrar na vocação do religioso irmão um elemento que o distinga ontologicamente dos leigos. O religioso irmão é chamado a uma radicalidade no seguimento de Jesus e na doação ao serviço do Reino (como todo batizado). É chamado a uma vida de comunhão e de oração dirigida ao Pai por Jesus no Espírito (e, também, todo batizado). É chamado a viver o seu sacerdócio batismal no mundo secular e nas realidades mundanas onde ele se insere (da mesma forma que todo fiel leigo).

Aqui podemos colocar com pertinência a pergunta: que nos resta, então, a nós, religiosos irmãos, que nos distingue dos fiéis leigos? Essencialmente, pouco: compartilhamos com eles o mesmo chamamento a uma vida de santidade no seguimento de Jesus irmão, a mesma luta por um mundo mais fraterno onde a proposta do Reino do Pai se torne mais evidente, o mesmo empenho por uma Igreja mais fraterna. Mas nos distinguimos deles graças a uma *forma de vida*, expressa por meio dos conselhos evangélicos e da vivência de um carisma institucional que nos habilitam a viver essa comum vocação batismal no meio de uma fraternidade de consagrados que se propõe viver, toda ela, sem protagonismos individuais, o seguimento de Jesus irmão.

30. Na verdade, há uma distinção importante em relação ao fiel leigo: o religioso irmão faz parte de uma fraternidade, não vive sozinho, portanto qualquer atuação sua deve estar articulada com a atuação da sua fraternidade nos diferentes níveis e estar em coerência com os conselhos evangélicos que ele professou. Isso não constitui um limite à sua atuação, pelo contrário, é a garantia de um testemunho fraterno e comunitário.

O nosso dom particular

Se Jesus propõe o Reino do Pai a todos, ele não o faz em relação à forma como ele mesmo viveu a sua vida: sendo virgem e pobre (cf. Mt 8,20; Lc 9,58), remiu e santificou todos os homens pela obediência até à morte da cruz (Fl 2,8) (*VC*, n. 1). A partir da leitura que os antigos fizeram da forma de vida de Jesus, nasceu a vida monástica e, a partir dela, a Vida Religiosa Consagrada como a conhecemos hoje. Essa *formae vitae* gestada pelos nossos Pais e Mães do Deserto marcou a sociedade do seu tempo: havia nela algo de profético e questionador da sociedade e da Igreja de seu tempo. Com o passar dos anos, as contradições presentes na sociedade e na Igreja acabaram por tomar conta, também, da Vida Consagrada. A clericalização da Vida Consagrada masculina foi a reprodução, no interior da Vida Consagrada, da crescente separação do binômio leigo/clérigo na Igreja, em detrimento do polo laical. Os diferentes períodos de revigoração da Vida Religiosa, seja por meio de reformas das Ordens religiosas existentes, seja por meio do surgimento de novas formas e Institutos de Vida Religiosa Consagrada, representaram o esforço em conferir à Vida Consagrada o seu primitivo vigor profético.

Vivemos, hoje, o interregno entre esses períodos de revigoração. Não obstante todo um esforço e empenho de refundação/ressignificação da Vida Religiosa Consagrada, poucos parecem ser os resultados visíveis desse esforço. A Vida Religiosa perdeu a sua dimensão profética. A consagração por meio dos conselhos evangélicos pouco diz à sociedade onde nos inserimos. E isso afeta diretamente a Vida Religiosa Consagrada masculina laical. Diante de uma carência de identidade, de significado e de profetismo da consagração religiosa, um religioso clérigo pode socorrer-se da sua identidade clerical e do exercício do seu ministério presbiteral para estruturar a sua identidade e o sentido da sua missão. A nós, religiosos leigos, entretanto, não se admite tal possibilidade. Temos a nossa consagração e nada mais. E é esse dom particular que deve ser discernido e cultivado.

O empenho por restituir a dimensão profética à nossa forma de vida e à nossa consagração deve guiar a nossa reflexão e o nosso discernimento. Para esse exercício, é necessária a

formação teológica dos religiosos irmãos, para que eles sejam sujeitos desse processo. É necessário o discernimento dos sinais dos tempos, que, por sua vez, supõe a sensibilidade e a nossa presença nos locais de fronteira geográfica e cultural e de rupturas sociais. Mas, fundamentalmente, é necessário um espírito de confiança e de serenidade, que nasce de uma atitude orante do indivíduo e do conjunto da Vida Consagrada: Deus é o Senhor da história humana e cósmica.

O religioso irmão encontra-se hoje, talvez de uma maneira mais profunda que o conjunto da Vida Consagrada, diante de um desafio na Igreja e na sociedade: mostrar a que veio, ressaltando a sua identidade, a sua missão e o seu profetismo. Diante desse desafio poderá acomodar-se na mediocridade ou buscar respostas e fazer brilhar, com um novo ardor, a luz do seu carisma, levando as pessoas com quem interage a um encontro transformador com Jesus, nosso irmão, modelo supremo de fraternidade

Questões para ajudar a leitura individual ou o debate em comunidade

1. “Na minha diocese não preciso de religiosos leigos, pois o que um religioso leigo faz um fiel leigo também pode fazer. Preciso é de padres.” A afirmação foi feita por um bispo. Nas nossas dioceses onde há religiosos irmãos, como sua missão é acolhida?
2. “A fraternidade universal como proposta de Deus à humanidade.” Que provocações e interpelações o estilo de vida dos irmãos religiosos suscitam na Igreja e na Vida Religiosa em geral?
3. Como entendemos o dom particular dos religiosos irmãos?
4. A “Vida Religiosa Consagrada como proposta de seguimento de Jesus irmão”. Tal afirmação pode ser aplicada a toda a Vida Religiosa? Há alguma configuração em que o Jesus irmão não é visibilizado?
5. Que sobressai mais na Vida Religiosa Consagrada masculina: a fraternidade ou o clericalismo?

Voto de castidade: uma nova leitura antropológica

PAULO DULLIUS, fsc*

Título e enfoque

A VR baseia-se em três valores que se apresentam como a realização concreta da perfeição da vida cristã e como modelo do seguimento de Cristo. Esses três valores têm a sua formulação nos três votos ou conselhos evangélicos. Isso quer dizer que se transmite aos cristãos que o mais perfeito é a renúncia à sexualidade (voto de castidade), a renúncia à liberdade (voto de obediência) e a renúncia aos bens lícitos deste mundo (voto de pobreza).¹

Com essas palavras Castillo situa um pouco o tema que nos foi proposto, acenando à ambiguidade presente na compreensão do seguimento de Cristo.

O título proposto – “Voto de castidade: uma nova leitura antropológica” – sugere reflexões interessantes e diversificadas. Pelo que podemos entender, trata-se de três conteúdos diferentes: uma coisa é um voto; outra coisa é a compreensão de castidade; uma terceira coisa é um enfoque antropológico. Como este texto destina-se mais a uma realidade de Vida Religiosa Consagrada, poder-se-ia cair na tentação de querer justificar o voto de castidade do ponto de vista antropológico. Queremos evitar essa tentação.

Há diversidade de compreensões sobre castidade que se encontram muito bem explicitadas em experiências – pessoais e institucionais –, em publicações variadas. A tendência dessas publicações é associar o voto de castidade à forma

* **Irmão Paulo Dullius** é religioso lassalista, membro do Grupo de Reflexão de Psicólogos da CRB do Rio Grande do Sul e integrante da Equipe de Reflexão Psicológica da CRB Nacional. Formado em Filosofia e Teologia, com licenciatura e mestrado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma, e doutorado em Antropologia Filosófica pela Universidade Pontifícia Salesiana, de Roma.
Endereço do autor: R. Honório Silveira Dias, 636, CEP 90550-150, São José, Porto Alegre-RS. E-mail: pdullius@delasalle.com.br.

1. CASTILLO. José M. *O futuro da vida religiosa; das origens à crise atual*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 8.

de viver a sexualidade, especialmente a genitalidade. Ainda que esse aspecto esteja nele incluído, do ponto de vista antropológico seria uma visão muito frágil e limitada. Seria a visão da parte pelo todo. Ora, isso causaria muita culpa e resultaria numa supervalorização da sexualidade em suas diferentes manifestações. Já se poderia perguntar: de qual reflexão e conceito se partiu para poder pensar e afirmar que a castidade está ligada à sexualidade e à genitalidade? Por isso nossa opção será olhar o voto de castidade, ou a castidade, como uma forma de amar. Amar com um amor casto, amor de respeito profundo. Este “amor casto” pode ser vivido na castidade, na obediência, na pobreza, na comunidade, na missão. Com esta nossa opção vamos nos distanciar da compreensão da castidade ligada à sexualidade e à genitalidade.

Preferimos refletir mais a partir do amor casto,² ou seja, um autêntico amor que requer “castidade”, “pureza” em todas as manifestações humanas, incluindo a forma de viver a genitalidade e a sexualidade humana em sua expressão masculina ou feminina. Proporemos, assim, um desafio – nada fácil nem redutivo – de uma vida inteira vivendo de forma casta a capacidade de amar; portanto, uma forma madura de expressar todas as características antropológicas. Segundo essa visão, praticamente ninguém é verdadeiramente casto no sentido pleno da palavra, pois seu amor não é total nem integral a ponto de não poder mais crescer. Numa leitura antropológica, não há ninguém que viva plenamente o amor casto, que é plenamente casto, mas também não há ninguém que não tenha de alguma forma traços de castidade na medida em que souber amar.

Inicialmente, é preciso definir alguns termos que estarão presentes em nossa reflexão. A partir disso, é preciso distinguir estado de vida e castidade, pois o primeiro define uma opção existencial de características sociais no modo de viver reconhecido socialmente como casado, solteiro, celibatário-consagrado; a segunda se refere a uma qualidade de ser na vida, a uma característica moral. É importante ressaltar ideias sobre a castidade como forma específica de amar. Dentro da visão antropológica que propomos,

2. Inspiro-me na ideia de “amor casto” sugerida por Adrian Van Kaam em *The Vowed Life* (New Jersey: Dimension Books, 1968). É um amor difícil, mas não impossível.

podemos eliminar a ilusão de uma vida verdadeira e plenamente casta. De alguma forma pecamos contra a castidade, mesmo que isso não signifique culpa moral. A capacidade de castidade está intimamente ligada à capacidade de amar e viver com liberdade as opções existenciais, comunitárias e apostólicas. Podemos propor, então, uma expressão do amor casto em muitas dimensões antropológicas para, como conclusão, propor formas de crescimento na castidade, ou no amor casto.

Voto de castidade e celibato; castidade e sexualidade

“Voto”³ em seu conceito histórico original, é uma espécie de promessa que significa levar a termo alguma coisa significativa. Requer que aquele que o emite se dedique plenamente a tal compromisso. “O juramento obriga a quem o faz a ser garantia dele, quando escalou a si ou algum de seus parentes como penhor de seu empenho: ele está, pois, vinculado à sua própria vida, à sua honra, ao seu patrimônio.”⁴ Por isso supõe-se que aquele que jura sempre tenha como objeto algo verdadeiro. O juramento remonta a costumes bem antigos. Trata-se de uma forma de coerção muito poderosa. Mas o juramento se presta, também, ao mau uso e por isso é um pouco suspeito no mundo da ética, da política. Muitas vezes o juramento exige uma prova: a do fogo, do desafio, ou destruição simbólica de algum objeto determinado.

Quando se fala em voto, tem-se mais presente um dom que provoca um movimento recíproco de dar e receber. O dom tem uma relevância pessoal, pois as promessas que implica só devem ser mantidas se aquilo que se dá – o dom – for tido como aceitável. O voto é uma promessa desse tipo, ou seja, não precisa ser mantida por questões de jurisprudência, mas depende da pessoa que regula o dar e o receber. Não se dá nada que não seja aceitável, e não se pode aceitar nada que não possa ser dado. O voto involuntário

3. Além de tantos conceitos que se pode ter sobre “voto”, algumas distinções úteis podem ser encontradas no estudo feito por Elmar KAGAN na *Enciclopedia delle Religioni* (Milano: Jaca Book, 1994. v. II: Il Rito, p. 623-628).

4. *Ibid.*, p. 623.

não é válido. O uso de votos – nas religiões – é atentamente limitado, seguindo regras bem claras.

Na Bíblia, voto (no hebraico) significa uma especial submissão a Javé. O homem que pronunciou um voto deve abster-se de vinho, de cortar os cabelos e de entrar em contato com outro corpo (Nm 6,3-6). Ressalta não o aspecto ascético, mas seu completo empenho pela causa de Javé. São Paulo fez um voto (At 18,18) antes que a comunidade de Jerusalém lho ordenasse (At 21,23ss). Pode durar por toda a vida ou por um período determinado. Dessa visão do Antigo Testamento pode-se entender alguns aspectos do voto de castidade, sobretudo o de “não entrar em contato com outro corpo”. Nesse aspecto tende-se a acentuar a dimensão de renúncia, o que hoje já não justifica um voto, sobretudo quando o aspecto de serviço ao Reino de Deus fica um pouco obnubilado. Às vezes, na história, a humanidade descobriu que deveria abster-se de algo prazeroso para aplacar os deuses. E o que mais produz prazer é o sexo e a comida. Daí o campo das renúncias, em geral, incluir esses dois aspectos.⁵ Tem-se comprometido muita energia com a “desconfiança” dos relacionamentos humanos, quando, na realidade, todos nós precisamos intensamente deles. Até se diz que nos ferimos nos relacionamentos e nos curamos através deles.

Num sentido amplo, o voto é a promessa incondicionada de fazer algo específico, indiferentemente de ser bom ou mau.⁶ Em sentido mais específico, ao contrário, o voto é a promessa incondicionada de cumprir o bem e não o mal. Esta é a acepção que utilizamos hoje.

O conceito de “castidade” tem recebido conotações o mais diversas possível. Não há argumentos suficientes para ligar necessariamente a castidade à sexualidade. Mesmo que se insista em outros aspectos, esta ligação entre castidade e sexualidade – sobretudo genitalidade – está ainda dominante em nossa cultura, e também em todo conteúdo ligado à Vida Religiosa, especialmente a algum tipo de voto.

De alguma forma procuramos nos relacionar com as pessoas. Entre esses relacionamentos encontra-se também o

5. SCHUBART, Walter. *Eros e religião*. São Cristóvão: Artenova, 1975.

6. KAGAN, *Enciclopedia delle Religioni*, p. 624.

relacionamento que inclui a sexualidade genital. Mas é preciso ter presente três aspectos: formas de relacionamento – as quais são muito mais amplas e diversas do que as de natureza sexual –, sexualidade, genitalidade. A tendência é ligar a castidade apenas à genitalidade. Mas tal conexão é um tanto pobre do ponto de vista humano.

Se é verdade que animais precisam de outros para a sobrevivência das espécies, é mais verdade ainda que as pessoas precisam de pessoas.

Não podemos sobreviver e crescer sozinhos. Do primeiro ao último dia da vida estamos juntos. Tudo depende de alguma forma de comunidade. No ser humano, por estar dotado de *insight* e liberdade, a gregariedade instintiva dos animais superiores permite a sublimação da atração bioafetiva para amor humano. O amor humano é livre e não uma força instintiva. O ser humano pode escolher amar ou não amar. Sua liberdade torna-o, inclusive, capaz de destruir em si esta condição fundamental de harmoniosa autopreservação.⁷

Assim, é preciso ampliar o campo da “castidade” para compreendê-la melhor e inseri-la no conjunto da experiência humana.

Mas como se poderia entender castidade ligada à sexualidade? A mesma pergunta se poderia fazer em relação a uma palavra, já menos usada hoje, referente ao mesmo tema: pureza. Esta “pureza” se refere apenas à genitalidade ou deveria se referir a um modo de ser e de se relacionar consigo, com os outros e com Deus em todas as expressões humanas? A “pureza” apenas genital ou uma “castidade” interpretada praticamente no sentido biológico não é conteúdo suficiente para se transformar num voto, assim como pode ser compreendido a partir da Bíblia e da Tradição da Igreja.

A partir de que se pode compreender essa “castidade”? Amedeu Cencini escreve:

Castidade, em russo, *tselomudrje*, composto por duas palavras – *tselo* e *mudrje* – que significam sabedoria integral. A castidade

7. VAN KAAM, *The Vowed Life*, p. 27.

cristã se refere ao âmbito da pessoa, já não do ponto de vista de sua sexualidade, mas sob a ótica da integridade da sabedoria à qual é chamada. O termo russo *tselomudrje* significa a unificação da pessoa em termos de um conhecimento de si e dos outros, de toda a vida, de um modo geral, e de Deus, experiência amadurecida como a bem-aventurança dos puros de coração. A castidade, segundo Florenskij, é uma manifestação da sabedoria do coração e da beleza espiritual, “beleza ofuscante da pessoa luminosa”.⁸

Essa compreensão já desloca bem a castidade da sexualidade. Ainda que a ideia de “sabedoria integral” seja muito ampla e boa para justificar um voto de castidade, carece de dados sobre o conteúdo desta sabedoria. É por isso que preferimos olhar o voto de castidade e todo processo humano a partir e dentro do “amor casto”. Para desenvolver essa compreensão, Amedeu Cencini prefere entrar na compreensão de “virgindade”. Olhando o estado de Vida Religiosa a partir dessa perspectiva, desvia-se de algumas compreensões literais de sexualidade que poderiam estar próximas à genitalidade, à renúncia, à ascese. Ele prefere entrar numa análise de um modo de ser mais livre e de um amor específico da Vida Religiosa. A virgindade procede de um amor acolhido e manifestado – e não só de uma “renúncia a alguma coisa”.

Dentro dessa visão de virgindade, Cencini analisa os aspectos positivos de uma opção:

A virgindade favorece a qualidade da vida: o gosto pela beleza, o espírito de sobriedade, a elegância no trato, o culto da verdade, a eficácia do testemunho, a transparência contagiosa. O oposto também é verdade. Uma virgindade de pouca qualidade – pobre de amor e de vida espiritual, feita apenas de renúncias e de medos, ou vaga e ambígua – empobrece a vida e as relações, estando na origem daqueles processos de compensação bem conhecidos e tão perigosos: abuso de comida, de bebida, de dinheiro e de poder, tendência para a acumulação, uso incorreto dos meios de comunicação, necessidade excessiva de contatos e relações, ou em nível comunitário: desleixo geral, tornando o

8. CENCINI, Amedeu. *Virgindade e celibato hoje; para uma sexualidade pascal*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 9.

relacionamento comunitário pesado e estragando os ambientes, tornando inconsistente o testemunho e aborrecida a oração.⁹

Mesmo considerando muito iluminadora e prática essa visão de Cencini, todos nós somos cientes de que as características positivas enumeradas não se referem necessariamente à virgindade, mas muito mais à integração de todas as características humanas. Trata-se mais de uma maturidade, de um “amor casto”, do que de virgindade. Por isso não optaremos por tal concepção, ainda que reconheçamos tantos aspectos positivos propostos pelo autor. Talvez uma das maiores contribuições desta análise da virgindade esteja realmente nesta questão mais positiva sobre a Vida Religiosa, sobretudo naquilo que decorre da área afetivo-sexual.

Tratar deste tema com objetividade requer não desviar de algumas considerações sobre a *sexualidade*. Felizmente, sempre são menos os que pensam paralelizando sexualidade e genitalidade. A genitalidade é uma das formas de expressão da sexualidade.

A. Manenti situa a sexualidade mais numa dimensão de energia. “A sexualidade é uma das mais fortes e maravilhosas energias da pessoa humana, mas também símbolo do mistério humano, lugar de contraposição e recomposição dos extremos.”¹⁰ E continua, mais adiante, valorizando sua dimensão de abertura para a realidade:

A sexualidade é, antes de mais nada, energia que se abre para a relação e a reciprocidade, ou para o amor e o mútuo dom de si. Nesta abertura, o indivíduo reencontra a sua radical ambivalência, mas também a sua própria identidade, que balança entre a necessidade do outro e a capacidade de o tomar a seu cargo.¹¹

Essa percepção da sexualidade como energia é uma de suas características. Há também energias humanas que não têm muito a ver com a sexualidade. Todas as características humanas estão carregadas de desejos de realização e de energia. Claro, a pergunta sobre a energia se faz necessária,

9. Ibid., p. 10.

10. CENCINI, A. *Virgindade e celibato hoje; para uma sexualidade pascal*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 60.

11. Ibid. p. 71.

pois temos certa quantidade de energia e precisamos saber bem onde e como a empregamos.

É preferível compreender a sexualidade num sentido amplo da identidade humana, como forma característica de sua expressão. Nas palavras de Laurent Boisvert, “compreende-se por *sexualidade* a dimensão masculina ou feminina com a qual é marcada a personalidade de cada indivíduo, desde o primeiro instante de sua concepção e através de todo o seu desenvolvimento posterior”.¹² Todos nós nascemos sexuais e nos tornamos sexuais, ou seja, nascemos com uma identidade de gênero – masculino ou feminino –, mas precisamos de toda a vida para dar forma adequada e adulta a esta identidade de gênero. Como afirmamos acima, a genitalidade é uma das formas de expressão da sexualidade. Aqui se poderia analisar temas como as expressões sexuais pela genitalidade, como relações sexuais, masturbação, ou outras formas, mas não é este o enfoque que pensamos dar à compreensão do voto de castidade. Por isso o leitor está convidado a aprofundar tais aspectos nas bibliografias citadas no texto até o presente momento, especialmente a de Boisvert.¹³ Quanto à castidade, este autor não se distancia muito da compreensão mais sexual da castidade. Após analisar várias definições de “castidade”, ele a define segundo critérios seus: “Castidade é domínio libertador dos impulsos sexuais”.¹⁴ Portanto, trata-se de um controle libertador, mas de impulsos sexuais, através de processos de sublimação, segundo o autor. Subjaz a tal visão certo medo dos impulsos sexuais e não se os integra bem dentro do conjunto da pessoa. Não creio que possamos avançar muito, e bem, seguindo tal compreensão. Ainda indica a já conhecida antiga visão um tanto platônica da prioridade e superioridade da alma e da dimensão negativa do corpo. Dentro de uma visão antropológica ampla, tal visão não se sustenta.

Considerar a castidade como fundamental e mais central do que ela é na realidade leva a desequilíbrios em outros aspectos da pessoa. Todos sabemos que a ela podem ser atribuídas questões de outra natureza. Precisamos evitar certo extremismo ou exagero que pode ser projetado na castidade

12. BOISVERT, Laurent. *O celibato religioso*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 8.

13. Boisvert analisa bem esta questão, sobretudo comparando a sexualidade animal com a sexualidade humana. Analisa também a questão da castidade como forma de controle de impulsos sexuais, os instintos de agressividade e de pertencer a um grupo e participar nele.

14. BOISVERT, *O celibato religioso*, p. 14.

ou em outras características da vida. As palavras de Boisvert o reconhecem:

A supervalorização da castidade tem como consequência o exagero da gravidade das faltas sexuais. São consideradas mais graves do que as faltas de justiça e de caridade. Constituem, por assim dizer, o pecado grave por excelência, aquele que gera a mais forte culpabilidade e as mais profundas perturbações.¹⁵

Dependendo de cultura e de épocas históricas, bem como de realidades da história pessoal, a supervalorização da castidade pode provir de conflitos e se transformar em mecanismo de defesa. Por isso as crises afetivo-sexuais que poderiam caracterizar problemas na castidade nem sempre têm sua raiz nesta área.

É importante saber que *na origem* da grande maioria das crises afetivo-sexuais das pessoas consagradas *não está uma motivação afetivo-sexual*, mas outro problema qualquer que, não tendo sido devidamente revelado, acabou por se introduzir na área afetivo-sexual, ocultando-se precisamente aí ou tornando cada vez mais difícil e talvez impossível a sua vida como virgem ou a observância da castidade.¹⁶

Todas as pessoas com razoável compreensão das características e das dinâmicas humanas têm muitas experiências que confirmam esta realidade.

Amor casto e estado de vida

A castidade não necessariamente está ligada a um estado de vida. Não se pode pensar a castidade como uma forma de vida presente apenas naqueles que fizeram a opção celibatária pelo Reino de Deus.

A castidade é uma atitude de fundo; é como uma maneira de ser e de entender a vida e de se relacionar consigo mesmo e com os outros que ultrapassa o fato puramente genital-sexual, mas

15. Ibid., p. 19.

16. CENCINI, *Virgindade e celibato hoje*;..., p. 52.

que depois permite apreender a sua verdade e realizar os seus objetivos. É um fato místico e não só ascético.¹⁷

Essa ideia de Cencini nos dispõe a entrar no conceito de “amor casto” já anteriormente citado, mas não explicitado. Estar juntos, para os seres humanos, pode tornar-se amor humano somente quando é modulado livremente pelo respeito por si e pelos outros. Amor próprio não marcado pelo autorrespeito e autoaceitação pode levar ao pecado do autoabuso, não no sentido periférico de mero abuso corporal, mas no sentido mais profundo e pernicioso de abusar do verdadeiro eu, reprimindo-o e falsificando sua expressão. O autoabuso psicológico e espiritual é a pior forma de autoabuso possível.¹⁸

A compreensão que temos da castidade inclui outros aspectos da vida humana e se transforma mais e mais numa qualidade positiva de ser e de viver diante da realidade pessoal, coletiva e do cosmo. Boisvert nos introduz, encaminha (ou acentua) nesta perspectiva: “A castidade tem como objetivo global tornar autêntica a relação da pessoa consigo mesma, com os outros, com Deus e com as coisas. Ou, tem por fim promover a verdade do amor a si, aos outros, a Deus e ao cosmos”.¹⁹

Quando falamos do amor humano autêntico, usamos o termo “amor casto”. É preciso evitar usar essa expressão para a mera preocupação biossexual.

Amor casto é um conceito demasiado amplo para que ingenuamente creiamos que nosso amor é automaticamente humano e espiritual, se não abusamos de outro de forma corporal. Amor casto ou respeitoso é infinitamente mais abrangente e profundo que evitar imposição corporal em outros. É um esforço que dura a vida inteira para ser uma presença respeitosa ao outro no matrimônio e fora dele com um amor que de forma alguma viola sua integridade, sua dignidade, seu direito de privacidade, e seu chamado único pessoal e espiritual.²⁰

17. Ibid., p. 98.

18. VAN KAAM, *The Vowed Life*, p. 28.

19. BOISVERT, *O celibato religioso*, p. 18-19.

20. VAN KAAM, *The Vowed Life*, p. 29.

O amor casto é, portanto, um amor respeitoso, ou um profundo respeito a si e aos demais. Por isso, antes de continuar, precisamos guardar bem a questão da castidade ligada a um amor casto – vivido não apenas na castidade, mas na pobreza, na obediência, na comunidade, na missão. Com isso abrimos o leque para a leitura antropológica que nos propomos.

Antes de continuar, precisamos conceituar um pouco o amor e ver que ele é casto na mesma proporção em que é puro, adulto, autêntico, verdadeiro. Quando falamos em amor, entendemos uma qualidade ou modo de ser, de agir e de se relacionar que tem as características da vida, a defesa e a promoção da mesma. O amor está presente em tudo que significa acolhida, valorização, promoção, cuidado, atenção, interesse, compreensão, perdão e misericórdia, alegria pela presença, reconhecimento, estima, respeito... Este amor está no interior das pessoas e busca seu modelo em Deus desde a concepção em diante. Como é a primeira e primordial experiência humana, ninguém pode viver sem amor. Se o experimenta, manifesta-o a si e aos demais; se não o experimenta, na mesma proporção pode vingá-lo, compensá-lo ou entrar em processos de autodestruição diretos ou indiretos em relação a si ou aos demais. Ora, esse amor se estrutura e se manifesta nas diferentes características antropológicas. Está presente na dimensão física – por isso inclui a questão da sexualidade e da genitalidade –, na dimensão psíquica e também na dimensão espiritual. Está claro que o amor não é algo específico do nível espiritual. À sua maneira específica, está presente em outros níveis ou dimensões da pessoa. Não se pode, portanto, *a priori*, aceitar que o amor espiritual seja sempre de excelência, e o amor físico seja de segunda categoria, para não dizer – talvez – que não é amor, e suas manifestações possam ser colocadas dentro de forças instintivas, vistas como negativas.

Esse amor também existe na dimensão de abertura ao outro, na abertura ao transcendente, nas relações de cunho social, educacional, formativo... Portanto, trata-se de uma qualidade do modo de ser, de se relacionar e de agir em

relação a si e ao mundo circundante. Esse amor, para que continue a ser amor e para que leve à maturidade, precisa ser um amor casto. Amor casto no sentido de continuar respeitando profundamente cada característica humana.

A partir dessa visão, o voto de castidade se reveste fundamentalmente dessa atitude de respeito profundo. Seria mais um compromisso humanizante intenso e global decorrente da missão que temos para desenvolver positivamente tudo que nos caracteriza, e de forma intensa e nunca acabada. Nesse sentido de amor casto e de “voto de castidade” pode-se compreender o compromisso do *crescei e multiplicai-vos* do Gênesis. *Crescei* no processo de humanização, *multiplicai-vos* – não necessariamente apenas na manutenção e aumento da espécie humana – na partilha e multiplicação das experiências humanizantes acumuladas na história da humanidade e em cada ser humano. O amor casto é uma profunda obediência à nossa estrutura humana em suas várias características estruturais, e também um respeito profundo e reconhecimento a Deus por sermos como somos. Podemos transformar isso num voto, não no sentido de uso ou não uso da sexualidade genital, mas no sentido de um compromisso existencial para amar de forma casta e respeitosa a Deus, que tem um projeto neste mundo – para o mundo como um conjunto, para os subgrupos e para cada pessoa.

O amor casto tem algo a dizer sobre o uso que se faz da corporeidade própria e da dos outros seres humanos. A pergunta não é, primeiro, por um uso prazeroso da genitalidade através de relações sexuais – homo e hetero – ou masturbação, mas sim se nesta forma está presente um verdadeiro amor respeitoso a si e aos demais, dentro do projeto de vida pessoal e do projeto dos demais. Isso não se refere, porém, apenas à genitalidade, mas também ao cuidado com o corpo, com suas leis, seu contexto, sua expressão cultural. O cuidado com o corpo faz parte desse amor casto. A castidade inclui esse profundo respeito pelo próprio corpo e pelo corpo dos demais, com a natureza e com Deus, caracterizando em amor toda forma de ser e se relacionar consigo e com os demais.

Esse amor casto, transformado em voto, significa um compromisso positivo de respeito pela nossa afetividade, desenvolvendo-a dentro de suas características; significa compromisso em desenvolver e usar a inteligência a serviço do amor e do bem; significa tomar decisões que promovam a vida, que comprometam com a tarefa de crescer na capacidade de amar em todos os âmbitos humanos. Amor casto também significa “deixar Deus ser Deus”, ou seja, não transformá-lo em ídolo ou transferir a ele questões que não lhe competem; significa melhorar nossa capacidade de amar como homenagem a ele; significa, ainda, abandonar-nos a ele e oferecer-lhe o que temos de melhor em nossa vida. É desse amor casto a Deus que decorre nosso respeito profundo – amplo – por nós e pelos demais, incluindo os conteúdos e processos presentes no voto de castidade. Amor casto na castidade não é uma realidade fisiológica, mas uma vida na qual não é a pessoa quem determina o que fazer com o corpo, mas sim Deus, que lhe deu estruturas com finalidades específicas, podendo renunciar a algumas expressões que significam ações livres para entregar-se a uma causa mais abrangente. Amor casto quer orientar também nossos relacionamentos para que mais e mais expressem uma obediência ao projeto de vida pelo Reino de Deus. Amor casto também pode ser visto num grande respeito a Deus, que tem um caminho e modo de ser para cada pessoa. O profundo respeito por aquilo que Deus quer de cada qual e da comunidade é uma questão de castidade, de pureza. E, transformado em voto, dá uma conotação de amor a tudo que decorre dessa opção.

Amor casto, ou respeito profundo, inclui os compromissos com a humanidade, com a Igreja, com a Congregação, com cada ser humano, para que seja curado de suas feridas de desamor e possa ser introduzido mais e mais no amor e na capacidade de amar os demais. Amor casto inclui os conteúdos do voto de pobreza, por levar em alta consideração o respeito profundo pelas coisas, pelos projetos de vida e outros aspectos. Amor casto ou respeitoso abarca também os conteúdos da obediência, uma vez que se trata de obedecer

às dinâmicas do corpo, às realidades sociais, à vontade de Deus para conosco e para com o mundo.²¹

A aplicação do compromisso de amar como profundo respeito é a realidade de castidade conforme podemos compreender.

“Pecar” contra a castidade

Quem não pecou e quem não peca contra a castidade? As considerações feitas até aqui quiseram abrir o leque da compreensão de castidade. Já não tão ligada à sexualidade e à genitalidade, é considerada mais segundo a capacidade de amar em todos os aspectos humanos – incluindo aspectos da sexualidade e genitalidade. Aqui não faremos nenhuma consideração sobre o conceito de pecado. Não é a intenção deste escrito. Cada qual pode manter sua visão de pecado. O que se pode fazer é olhar tudo segundo a capacidade de amar. Quanto maior a capacidade de amar dentro desta perspectiva aqui analisada, maior a castidade, mais pura a intencionalidade. Não pensamos que o centro da questão esteja em pecar contra a matéria do voto de castidade, mas sim em avaliar o amor casto expresso no conjunto e em cada dimensão da pessoa. Pecar – não no sentido moral, mas no sentido existencial – seria toda falta de amor ou toda expressão de desamor. Gestos, sentimentos, ações que denotam rejeição, não aceitação, isolamento, desarmonia, destruição, fechamento, egoísmo, agressividade, exploração, descaso, desatenção, afastamento de ideais integradores, confusão ideológica, dominação, anulamento, repressão de aspectos importantes da vida, da pessoa e dos grupos, ambientes hostis e maus... em qualquer nível e abrangência, tudo isso podemos chamar de desamor, pois diminui a dignidade humana de alguma forma. Seriam formas de pecado. Ao conjunto desses atos de desamor existentes nas pessoas, nos grupos e nas culturas desde que existe a humanidade poderíamos chamar de “desamor da humanidade” ou, numa linguagem religiosa, de “pecado original”.

21. Algumas compreensões mais amplas sobre os votos, incluindo o de castidade, sobretudo dentro dos níveis psicofisiológico, psicossocial e racional espiritual, o leitor pode encontrar no livro de Joyce RIDICK, *Os votos*; um tesouro em vasos de argila (São Paulo: Paulinas, 1983). Ainda que o livro olhe os votos bastante a partir do enfoque de usos e abusos, ao menos abre a visão dos mesmos e os estende ao conjunto de expressão da pessoa.

Viver a castidade é viver o amor expresso de muitas formas. É o que consideramos “amor casto”. Por isso, em vez de ficar analisando o voto de castidade a partir da sexualidade e genitalidade, convém olhá-lo a partir da capacidade de amar e empenhar-se num processo de crescimento permanente dentro da opção fundamental feita e dentro do estado de vida assumido. Volta a pergunta: quem de alguma forma não pecou ou não continua pecando contra a castidade? Quem pode dizer que nunca objetificou alguma pessoa – não necessariamente do ponto de vista sexual – em sua dignidade? Este pecado pode existir também como omissão, ou seja, reprimir aspectos humanos para preservar valores que considera importantes.

A omissão está associada muitas vezes à repressão. A Vida Religiosa, sobretudo em épocas passadas, primou pela excelência da dimensão espiritual e encorajou muitos religiosos e religiosas a desenvolverem visões negativas de conteúdos ligados aos votos. Por isso se compreende que há posturas negativas diante da castidade, diante da pobreza e diante da obediência. A dimensão de renúncia algumas vezes prevaleceu sobre a opção livre por um bem. Não se pode aceitar que todo e qualquer aspecto humano seja, *a priori*, contrário à possibilidade de desenvolver um amor casto. Certas renúncias incluem um desamor à verdadeira finalidade de aspectos de nossa constituição humana. Para que a renúncia não seja de alguma forma um desamor e, portanto, pecado, ela precisa ser antecedida de uma opção de amar existencialmente ampla e integradora. É preciso fazer as coisas com gosto e com amor dentro de um amor casto.

Podemos concluir a questão sobre castidade, pecado e amor casto assumindo novamente o aspecto de plasticidade da sexualidade. A sexualidade integrada corresponde a pessoas muito integradas. Pessoas imaturas, feridas no amor em vários aspectos, podem projetar na sexualidade essa mesma forma de maturidade ou imaturidade. Em muitos aspectos de pouco equilíbrio na sexualidade genital estão subjacentes outros tipos de questões, entre as quais: a agressividade, a inferioridade, a dominação, a ansiedade, a solidão, o medo

do futuro e outros. É o que se chama plasticidade da sexualidade. Os livros citados neste texto dão-nos boas pistas dessa interpretação. Num contexto mais amplo e não tanto afetivo e psicológico, Paul Ricoeur fala da sexualidade como maravilha, erro, enigma.²² Muita coisa é projetada ali por causa da sensação de insignificância, pela perda de valor pela facilidade em tratar questões importantes da vida como se fossem insignificantes. Há também grandes decepções no emprego, ilusões diante das expectativas políticas, decepção pelo sentido da vida. Ora, tudo isso pode levar a formas de desamor que maculam o amor casto.

Crescer no amor casto

Certamente, há vários aspectos que poderiam ser aprofundados e mereceriam um aprofundamento, tais como: fatores facilitadores ou obstaculizadores do amor casto; avaliação das características de profundo respeito por si, pelos demais e por Deus; e, ainda, relação entre capacidade de amar e experiências comunitárias e apostólicas; o amor casto e a consagração no estado de vida religioso; e outros mais.

O crescimento no amor casto tem como pressuposto um bom conhecimento antropológico de si e da realidade humana. O mesmo crescimento tem a ver com um autocohecimento profundo da história pessoal e da forma pela qual cada um e os grupos se organizaram como indivíduos, grupos e culturas. Importa compreender profundamente as razões e causas dos sucessos no amor e dos fracassos na capacidade de amar. Dessa compreensão podemos passar para profundos processos de reconciliação e de celebração do amor casto. Resulta disso uma pacificação capaz de expressar a liberdade objetiva de um ferimento para uma liberdade de oblatividade em relação a um grande projeto de vida a serviço do Reino de Deus. Autoestima e autorrespeito significam formas éticas e morais capazes de manter o amor casto e puro em relação a si e aos demais. Essa mesma autoestima e o autorrespeito estão presentes em conteúdos antropológicos diversos, incluindo aqueles específicos do voto

22. RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955. p. 198-209. (Collection Esprit.)

de castidade, considerado numa linguagem de formulação do voto dentro da espiritualidade da Igreja e sua estruturação histórica e institucional.

Pelo voto de castidade optamos por uma liberdade e por um compromisso cada vez maior com o crescimento integral segundo Deus. Tal entrega libera todas as energias para amar com todo coração, com todo entendimento e com todas as forças, dentro da ampla constituição antropológica. Há pessoas que entregam sua vida a Deus, um ato de grande amor casto, mas nelas, depois, se instala uma reação passiva, como se não precisassem empenhar-se em mais nada. Há também pessoas que se conformam com uma mediocridade de amor e de vida. Essa mediocridade só pode provocar tédio, regressão para formas de desamor, entre as quais compensações na qualidade frágil de sua sexualidade genital.

O voto de castidade explicita também um amor celibatário, não apenas como estado de vida, mas como qualidade de amar plenamente como ser humano. “O amor celibatário é o testemunho celibatário para uma forma específica de amar a Deus e as pessoas. Celibato não é uma inibição ou diminuição do amor humano. Não é apenas uma forma específica de amar a Deus, mas também um estilo especial de amar as pessoas.”²³ Dito isso, vivência plena da solidão e da comunicação e partilha fazem com que esse amor casto seja uma presença significativa e de qualidade no mundo de hoje.

À guisa de conclusão

Fizemos um itinerário sobre o tema voto de castidade. Compreendemos que o voto envolve o todo da pessoa, tomando conteúdos centrais da pessoa, e que segue algumas exigências, as quais podem tomar primazia e acentuar os aspectos de renúncia, produzindo efeitos repressivos e frustrantes. Em vez de nos concentrarmos na área da sexualidade e genitalidade, preferimos optar por uma forma de amar de maneira casta, ou seja, de respeito profundo a tudo que existe para manter e promover dentro da finalidade original

23. VAN KAAM, *The Vowed Life*, p. 56.

de sua existência: a si – com toda estrutura antropológica complexa –, o outro, o mundo, Deus. A tarefa de amar com grande liberdade é também a forma de viver uma “pureza” bem mais ampla do que física. Há um desafio e uma tarefa ampla que dura toda a vida, e que ninguém realiza plenamente, mas estamos a caminho.

Questões para ajudar a leitura individual ou o debate em comunidade

1. Além do que já sabemos do voto de castidade, como ele poderia ser entendido para ser uma expressão humana mais integral e mais plena?
2. A centralidade no voto de castidade poderia provocar uma inversão de uma sadia hierarquia de valores. Como isso pode ser verificado na história da Vida Religiosa e ainda hoje?
3. O texto fala de *amor casto ou profundo respeito*. Como ele pode ser vivido não apenas na área compreendida comumente como “castidade”, mas também em outras, tais como pobreza, obediência, comunidade, missão, espiritualidade etc.?

Estresse ou fadiga de compaixão nos(as) religiosos(as) de hoje?

EDÊNIO VALLE, SVD*

Hoje em dia todo mundo fala em estresse, uma coisa que já em outros tempos existia, mas tinha soluções aparentemente mais fáceis. Para muita gente, até para nós, religiosos(as), o estresse era algo que devia parar diante da porta dos conventos, um lugar tido como um oásis de paz. Há, porém, indícios extremamente claros de que não é (nem nunca foi) assim.

Prova aparente disto é o fato de que, faz algum tempo, fui procurado por uma jornalista da revista *Veja* que se dizia surpreendida com os resultados de uma pesquisa realizada pela International Stress Management Association (ISMA-BR), de Porto Alegre. Usando métodos científicos, um grupo de psicólogos brasileiros avaliou e comparou o nível de estresse de 1.600 profissionais que atuam em contato direto com um público carente de ajuda e, em especial, nas chamadas profissões de ajuda, ou seja, pessoas como jornalistas, policiais, controladores de tráfego aéreo, profissionais de bolsas de valores, médicos, professores e religiosos. Pela primeira vez em pesquisas desse tipo realizadas em nosso país, também foi incluído na amostragem um grupo de religiosos católicos (padres e freiras). Ao comparar os resultados de cada um dos grupos, constatou-se que os padres e as freiras eram os mais estressados de todos. Cerca de um quarto deles se sentiam sobrecarregados do ponto de vista físico e psíquico, enquanto era inferior o índice de estresse de grupos constituídos por policiais (23%), executivos em empresas (21%) e motoristas (15%).

* **Padre Edênio Valle** é psicólogo. Nos últimos quinze anos dedicou-se ao trabalho de acompanhamento psicoterapêutico a padres, religiosos(as) e seminaristas. Desde o ano 2000 é presidente do Instituto Terapêutico Acolher (ITA), que reúne cerca de quinze profissionais em uma clínica especializada para tanto. Informações sobre o trabalho do ITA estão disponíveis em: <www.institutoacolher.org.br>.

792

Um nível tão elevado de ansiedade em religiosos(as) não estava sendo previsto pelos pesquisadores, que se sentiram na necessidade de buscar uma explicação psicológica para os dados efetivamente encontrados. À jornalista, por sua vez, interessava saber o que os(as) próprios(as) religiosos(as) diziam disso. Então, dirigiu-se diretamente à CNBB, perguntando qual a interpretação que as autoridades eclesásticas davam a tal resultado. Alguém na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil a encaminhou a mim. Perguntei à repórter qual a razão de sua surpresa. Ela me respondeu, de imediato, que ela, como os pesquisadores, supunham que padres e freiras, por serem consagrados(as) a Deus, viviam ao abrigo das confusões e lutas cotidianas enfrentadas pelos comuns mortais e seriam, por tal razão, pessoas que gozam necessariamente de grande força e paz interior.

Achei interessante a opinião da jornalista. A resposta dela mostra que, apesar das muitas mudanças que se deram na imagem do padre e da freira, os católicos continuam supondo que os(as) religiosos(as) são pessoas que gozam de uma especial proteção de Deus. Ao “deixarem o mundo” eles estariam comprando um passaporte para a harmonia interior e a superação das agitações a que estão submetidos os que têm de se preocupar com família, profissão e contas a pagar, além de não terem sido iniciados nas bem-aventuranças prometidas aos que deixarem pai e mãe, bens e posições por causa do Reino de Deus. Talvez muitos(as) de nossas próprias famílias tenham a mesma opinião. Nós, religiosos(as), porém, sabemos muito bem que essa imagem um tanto romântica não corresponde à realidade. Definitivamente, não somos super-homens ou supermulheres. Como todo e qualquer mortal, às vezes nos sentimos desmotivados e cansados. Podemos mesmo chegar ao que os psicólogos chamam de estresse ou, em casos mais extremos, de “total exaustão” de nossa capacidade de enfrentar os problemas de maneira razoavelmente equilibrada.

A fadiga de compaixão

Alguns psicoterapeutas católicos dos Estados Unidos estudaram melhor o que acontece psicologicamente com religiosos(as) que entram em estado de cansaço e os procuram em busca de apoio psicológico. Começaram a chamar de “exaustão pastoral” e de “fadiga de compaixão” o cansaço que se instala na pessoa em virtude de sua permanente tarefa de ter dó de quem sofre. Em vez de continuarem se inclinando sobre quem carece de ajuda, também eles começam a desenvolver atitudes de fechamento sobre si mesmos e de autocompaixão. São vários os sintomas desse cansaço pastoral e espiritual: o ideal de serviço e de entrega a Deus e ao próximo passa a um segundo plano; dá-se uma baixa na vida de oração; as dificuldades nos relacionamentos interpessoais e na vida em comum se multiplicam; aparece uma tentação de fuga ou passividade com relação aos compromissos assumidos; e por aí vai. Isso sem falar dos sintomas de tipo somático que podem se multiplicar: insônia, enxaquecas, dores estomacais etc. Todas essas reações ou sintomas de abatimento são vivências autoperceptivas que dependem de uma espécie de abatimento que se expressa, no plano emocional, em sentimentos de baixa autoestima, bloqueios volitivos, instabilidade afetiva, irritação, desmotivação vocacional, depressão etc. São vivências que necessariamente influenciam as relações consigo e com os outros e, no caso dos(as) religiosos(as), sua relação pessoal com Deus.

Evidentemente, todos esses sintomas existem em qualquer ser humano que entra em estresse agudo. Nos últimos anos, os psicólogos criaram vários instrumentos para a avaliação desses sintomas e também para seu enfrentamento. Interessaram-se também em entender melhor os recursos de que as pessoas lançam mão para sair de tais situações. Em inglês, a palavra usada para designar essas estratégias de enfrentamento é *coping*, palavra hoje muito usada na mídia brasileira em geral, pois trata-se de um assunto que até virou moda, tal sua frequência em quem vive na precariedade das condições de vida de hoje em dia. São instrumentos de

793

grande interesse para se entender a fadiga pastoral no padre ou no(a) religioso(a) que percebe um aumento dos sintomas de desânimo, de desmotivação, e de sintomas tais como: diminuição do nível de concentração e da capacidade de avaliação e decisão; ansiedade e compulsão em relação ao uso do álcool e de medicamentos e drogas; sensação de esvaziamento; atritos e impasses constantes nas relações interpessoais na comunidade, na família e no trabalho, com repercussão na vida de oração (relação com Deus) e na dedicação aos ideais vocacionais.

Instrumentos para avaliar o estresse

Menciono aqui dois instrumentos muito usados no mundo inteiro.

O primeiro foi criado por Cristina Maslach. Destina-se a avaliar o grau maior ou menor de esgotamento de pessoas que sentem ter queimado quase totalmente seus recursos internos a ponto de quase não verem possibilidades de saída, quer quando olham para fora, quer quando olham para dentro de si. A autora vê o estado de quase total exaustão psíquica como sendo o resultado de fatores de tensão (ou estressores) causados especialmente por condições e ambientes negativos de trabalho e de convivência.

No instrumento por ela criado (*M.B.I – Maslach Burnout Inventory*) aparecem três dimensões fatoriais muito claras do *burnout*:

- *a exaustão emocional (EE)*, que tem como sintoma principal a fadiga emocional intensa e a falta de forças e motivação para encarar o dia de trabalho por causa de sentimentos de impotência física e emocional para enfrentar o que a situação vivida estaria exigindo da pessoa;
- *a despersonalização (DE)*, que se caracteriza por uma espécie de distanciamento e indiferença em relação ao trabalho, às responsabilidades e ao bem-estar dos que deveriam ser beneficiados pela ação do profissional encarregado – em nosso caso, do agente pastoral. Além disso,

a despersonalização atinge igualmente a autovalorização da própria pessoa;

- o terceiro aspecto se refere à diminuição do senso de *realização pessoal (RP)*, que se manifesta na falta de perspectivas para o futuro e em sentimentos de incompetência, frustração e fracasso. Também são comuns sintomas corpóreos, tais como: insônia, ansiedade, dificuldade de concentração, alterações de apetite, irritabilidade e desânimo.

Um segundo instrumento é o inventário de Lazarus e Folkman, fruto de longos anos de pesquisa empírica. Eles estudaram não tanto as situações causadoras do estresse. Na análise fatorial realizada por eles, com todos os cuidados de uma boa metodologia de pesquisa, os autores encontraram sete diferentes modalidades de enfrentamento de situações que provocam estresse grave, a saber:

- o modo empregado no confronto com o problema;
- os comportamentos de afastamento e/ou de aproximação ao problema;
- os elementos pessoais de autocontrole utilizados;
- a necessidade (maior ou menor) de buscar apoio e suporte social;
- o tipo de aceitação ou não da própria responsabilidade pela situação;
- as tentativas concretas usadas para resolver o problema enquanto tal;
- a capacidade – positiva ou negativa – de avaliar e/ou reavaliar a questão.

Recentemente, Irmã Maria de Fátima Alves de Moraes, ascj, psicóloga do Instituto Terapêutico Acolher (ITA), em sua tese de doutorado apresentada na PUC-SP,¹ estudou a questão do estresse do clero brasileiro usando os dois instrumentos acima indicados, que, como se pode ver pelos sintomas que tentam colher, são mais de índole psicológica. E usou ainda um terceiro instrumento que tenta mapear mais os sintomas psicossomáticos e orgânicos que costumam

1. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7719>.

acompanhar a baixa física que se instala em pessoas realmente estressadas. Trata-se de um instrumento desenvolvido no Brasil por Marilda Lipp, pesquisadora brasileira da PUC-Campinas. Espera-se que aos poucos os resultados encontrados por Fátima Moraes possam ser divulgados e discutidos, além de mais bem verificados e aplicados.

Um olhar desde a espiritualidade

No caso dos padres e das freiras, não há como evitar a pergunta sobre as relações entre o estresse e a espiritualidade. Também os psicólogos se perguntam se o cultivo de uma espiritualidade pessoal não representaria um elemento importante para a superação das dificuldades que também os padres e as religiosas enfrentam.

Saliento que o talvez mais importante estudioso dessa questão, o norte-americano Kenneth Pargament, baseando-se em pesquisas bem conduzidas, chega a um resultado interessante: o enfrentamento das dificuldades da vida através de uma postura espiritual e religiosa fundamentada em um desenvolvimento psicoafetivo maduro tem uma real eficiência psicológica e, em certas circunstâncias, é até superior à que resulta de outras modalidades profanas de enfrentamento.

Não é tão simples dar uma resposta precisa a tal pergunta, mas opiniões como a de Pargament, porque fundadas em pesquisas empíricas, têm hoje peso no campo da discussão científica da questão em ambientes médico-psicológicos. Pessoalmente, penso que a resposta mais adequada seja a seguinte: presbíteros e religiosas que são psicológica e emocionalmente bem integrados encontram em sua vivência pessoal de fé – para lá de possíveis vacilações e crises (normais e até saudáveis) – um ponto de apoio e um estímulo de enorme valor no enfrentamento de possíveis crises pessoais. Ao contrário, os que são portadores de problemas psicológicos não bem resolvidos podem ser facilmente desmontados por crises de exaustão também no que se refere às suas reservas de resistência espiritual.

Tais pessoas exigem um acompanhamento especializado, seja no nível espiritual, seja no psicológico. Um bom encaminhamento das situações de crise emocional aguda só é logrado através de uma dupla retomada na vida da pessoa: um retorno a uma caminhada espiritual mais madura e outra orientada para a solução dos conflitos humano-afetivos vividos pela pessoa e que implicam muito provavelmente conflitos conscientes e inconscientes mal resolvidos. E, evidentemente, há que contar com a graça de Deus, mas torna-se imprescindível o recurso a profissionais competentes no campo psicológico e, às vezes, no psiquiátrico.

Naturalmente, quando se trata de um estresse no sentido técnico do termo, é preciso estar atento também às circunstâncias situacionais que o provocam. A prática de aconselhamento e terapia de clérigos, religiosos e religiosas mostra que este é um aspecto que não pode ser esquecido em uma ajuda psicoespiritual bem conduzida. Há, ainda, outro elemento digno de especial atenção. É o referente a uma instabilidade que inexistia (ao menos nessa forma tão marcante) nas anteriores gerações de presbíteros. Reina hoje – dentro e fora da Igreja – uma atmosfera de insegurança e indefinição quanto ao futuro. Se no passado as biografias pessoais pareciam estar concluídas ali pelos 30 ou 40 anos de idade, hoje as definições parecem permanecer abertas por muito mais tempo. Não por acaso sociólogos falam hoje de uma “sociedade de risco” e de uma “cultura do vazio”. A instabilidade é uma tônica da vida na Modernidade em crise. Também os padres sentem que sua opção de vida é um risco a ser constantemente retrabalhado desde a fé pessoal.

A opção pelo sacerdócio não se define no momento da ordenação. Ela é permanentemente testada pelas inúmeras vicissitudes que o exercício da missão presbiteral traz consigo. Ser religioso(a) ou padre, hoje mais do que nunca, é um exercício e uma opção continuada. Não à toa Jesus falava de “carregar a cruz” e de “cair na terra e morrer”, como faz uma semente. Essa é uma realidade que a vida humana exige de cada um e não algo privativo de quem se propõe seguir o caminho do discipulado e da missão.

Para de alguma maneira concluir, volto à estatística apresentada no início destas considerações, lembrando que hoje o ministério do padre o coloca, *ipso facto*, dentro de um grupo social que corre o risco de se exaurir. Em inglês, esse tipo grave de combustão total é um grito extremo de alarme do corpo e do espírito. Sinaliza também, sem dúvida, uma necessidade de uma reorientação de vida. É o ser humano em seu todo que entra em estado de alarme. Não é em si uma patologia, mas um desarranjo de fundo que se processa não apenas no interior do coração, mas no todo do organismo psicofísico humano. Sua solução construtiva se faz através de uma nova maneira de olhar para si e para o outro, em um modo novo de se situar no mundo. Implica um olhar novo e livre, um novo sentir, pensar e agir, isentos de coações internas mais ou menos neuróticas. Evidente que situações deste gênero tocam fundo também no zelo pastoral e na própria espiritualidade do padre, com sérios danos para as vidas da comunidade e do próprio presbítero.

Do que até aqui dissemos se pode inferir que a ideia ingênua de que os cuidadores profissionais sejam super-homens ou supermulheres é destituída de base. A atual geração de presbíteros católicos foi descida do pedestal pelos fatos que se deram nos últimos trinta ou quarenta anos. Mais do que as gerações anteriores, passou a perceber seus limites. Os dois extremos – fugir no trabalho excessivo ou esconder-se dos outros em lugares isolados – não representam soluções. O jeito é ir à raiz do problema, criando condições pessoais e coletivas para enfrentá-lo em si mesmo e no ambiente em que se vive. Mergulhar no trabalho pode trazer certo alívio, mas seguramente será apenas passageiro. Seja por excesso, seja por falta de preparo competente, o padre pode se sentir inseguro ante as incumbências que recebe dos superiores ou da comunidade onde trabalha. Pode sentir-se cansado o tempo inteiro ou ter vontade de fugir e de se isolar, de chorar ou de explodir. Tudo se lhe torna penoso, mesmo as coisas que costumava realizar com facilidade. Tem medo dos outros e se sente desvalido ante o que pode acontecer amanhã. A convivência com outras pessoas não traz alívio,

ao contrário. A oração parece não trazer repouso ou consolo e passa a ser um peso a mais.

Claro que juntamente com a situação de estresse e as reações concomitantes a ela podem estar ocorrendo outros problemas psicológicos individuais que contribuam para agravar a reação. São exemplos cada vez mais frequentes a depressão – em suas várias modalidades –, os estados de ansiedade e as compulsões, para dar alguns exemplos hoje bastante corriqueiros. No entanto, como escreveu um cardiologista² que também é psicoterapeuta, a dificuldade em resistir a estressores exigentes está muitas vezes na equipe de cuidadores, e no estado de desânimo, rivalidade e pessimismo que ela pode estar cultivando. Para esse médico, em uma equipe que se dedica a acolher pessoas fragilizadas por sérias doenças cardiológicas é indispensável que reine um clima de aceitação e ajuda mútua entre os membros que a compõem.

Esse ambiente propicia um sentimento de segurança e confiança que redobra as forças e provoca atitudes de apoio mútuo. Sem tal clima interno nem o chefe, nem os diversos auxiliares especializados existentes na equipe têm condições de aguentar a tensão de quem atende, por exemplo, em uma UTI no imediato pós-operatório. Creio que algo análogo vale para uma comunidade religiosa ou um grupo de presbíteros que serve em uma determinada diocese ou tarefa especializada.

Para resistir bem às inevitáveis tensões de um trabalho em conjunto, como é o da Pastoral, quatro aspectos são de grande importância em termos de suporte social e clima de entendimento. O primeiro é o de aceitação mútua e confiança aliada a uma razoável estabilidade emocional do grupo enquanto tal. Faltando essa dimensão afetiva e humana, alguém no grupo, em geral o mais frágil psiquicamente, irá fraquejar e acusar sintomas de fadiga pastoral. Ao lado dessa dimensão, sem dúvida mais psicológica, há outra, de índole pragmática: é preciso haver uma organização, entrosamento e distribuição adequados das tarefas que sejam eficientes, isto é, que satisfaçam mesmo quando os resultados não são

2. CAMPOS, Eugênio Paes. *Quem cuida do cuidador?* Uma proposta para os profissionais da saúde. Petrópolis: Vozes, 2005.

os que se esperavam. Tarefas mais complexas exigem sem sombra de dúvida gente mais preparada, mas apenas o preparo não substitui a confiança, a cordialidade e a certeza do apoio.

Trabalhar junto em um presbitério deveria normalmente levar a amizades construtivas. Em terceiro lugar, é indispensável que a equipe toda saiba descansar e ter seus momentos de lazer e recreação. Finalmente, é necessário que haja uma formação e capacitação permanentemente cultivada. Um cuidador não nasce só do jeito e do talento natural da pessoa. É a prática do cuidar (e, já antes, do ser cuidado) que torna alguém capaz de se cuidar e de cuidar dos outros.

Para responder à pergunta latentemente levantada pela jornalista da revista *Veja* (os padres são um grupo propenso ao estresse?), vejamos o que foi constatado pelo Centro de Pesquisa da Opinião Nacional da Universidade de Chicago³ em um levantamento sobre as profissões que resultam em maior senso de realização nos Estados Unidos. Lê-se:

O levantamento aponta os padres (87%) e os bombeiros (80%) como os trabalhadores com maior grau de satisfação nos Estados Unidos. Logo depois estão os fisioterapeutas (78%). No total, 47% dos entrevistados (que totalizavam mais de 200 profissões) disseram se sentir “muito satisfeitos” com seu trabalho, enquanto 33% asseguraram sentir-se “muito felizes” a esse respeito. Outros trabalhos nos quais 60% ou mais dos pesquisados se declararam “muito satisfeitos” são administradores educacionais, pintores e escultores, professores, escritores, psicólogos e professores de educação especial.

Que concluir da aparente diversidade das duas pesquisas, a americana e a brasileira? Difícil dizer. Na minha opinião, não existe uma resposta única. Todas as profissões – não só as de ajuda – são de certo modo estressantes. É a vida humana em si que pode trazer pesos demasiadamente grandes para nossa forças. A do padre e a do(a) religioso(a) também. A nossa capacidade de resistência e a habilidade em lidar com o estresse irão depender de ao menos três fatores:

primeiro, do nosso grau de integração e maturidade; segundo, da maior ou menor estabilidade ou instabilidade da comunidade na qual se vive e atua; terceiro, das dificuldades de cada conjuntura ou situação concreta, cujas dificuldades objetivas podem ir bem além dos problemas vividos nos contextos menores que costumam deslanchar as reações de estresse e exaustão.

Mas cabe agora uma pergunta fundamental para nós, religiosos(as): a qualidade espiritual de nossa vida não conta? Pessoalmente, estou convencido de que conta, e muito. Só que sozinha ela não faz milagres!

Questões para ajudar a leitura individual ou o debate em comunidade

1. Que podemos considerar que provoca altos níveis de estresse na VRC atualmente?
2. Considerando os valores originais e essenciais da VRC, a que podemos atribuir tanto cansaço em pessoas jovens?
3. Em sua Comunidade e/ou Instituto, que elementos precisam ser avaliados para garantir a vitalidade dos membros quanto à vivência do carisma e ao seguimento de Jesus Cristo?

3. A notícia é do jornal *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 jul. 2007.

Índice anual/2010

Editorial

N./MÊS	PÁG.	TÍTULO	AUTOR(A)
428/Jan-Fev	1	Júbilo que fortalece a esperança. “Este é o meu Filho amado; nele está o meu agrado” (Mt 3,17)	Paulo Petry, fsc
429/Março	129	“Não é hora de perder a esperança”	Maria Juçara dos Santos, fdz
430/Abril	209	É Páscoa!	Maria Juçara dos Santos, fdz
431/Maio	281	Fé, mistério e missão: peregrinando nas pegadas de Jesus	Maria Juçara dos Santos, fdz
432/Junho	353	“Até aqui o Senhor nos socorreu” (1Sm 7,12)	Maria Juçara dos Santos, fdz
433/Jul-Ago	417	Justiça e verdade: pressupostos para o seguimento de Jesus	Maria Juçara dos Santos, fdz
434/Setembro	505	Na Palavra de Deus o dinamismo que constrói o Reino	Maria Juçara dos Santos, fdz
435/Outubro	577	De olhos fixos em Jesus	Márian Ambrosio, idp
436/Novembro	625	Esperando contra toda esperança	Irmã Maria Juçara dos Santos, fdz
437/Dezembro	713	Passada a tormenta política, sigamos juntos	Plutarco Almeida, sj

Mensagens

N./MÊS	PÁG.	TÍTULO	AUTOR(A)
428/Jan-Fev	–	–	–
429/Março	133	Palestra que a Dra. Zilda Arns preparou para apresentar no Haiti	Zilda Arns Neumann
430/Abril	216	Mensagem do Santo Padre para o 47º Dia Mundial de Oração pelas Vocações: “O testemunho suscita vocações”	Bento XVI
431/Maio	304	Mensagem do Papa Bento XVI para o 44º Dia Mundial das Comunicações Sociais: “O sacerdote e a pastoral no mundo digital: os novos <i>media</i> ao serviço da Palavra”	Bento XVI
432/Junho	363	III Congresso Vocacional do Brasil	Ângelo Ademir Mezzari, rej
433/Jul-Ago	430	Mensagem ao Povo de Deus sobre as Comunidades Eclesiais de Base 48ª Assembleia Geral da CNBB	CNBB
434/Setembro	529	A ação política	Geraldo Majella Agnelo
	531	Mensagem dos Bispos do Brasil sobre a Palavra de Deus e a Animação Bíblica de toda a Pastoral	CNBB
435/Outubro	581	Mensagem de abertura	Márian Ambrosio, idp
	586	Mensagem de Dom Leonardo	Leonardo Ulrich Steiner
	589	Carta da Vida Religiosa Jovem	Junioristas do Brasil

804

436/Novembro	629	Mensagem do Papa Bento XVI para o Dia Missionário Mundial/2010	Bento XVI
437/Dezembro	720	Mensagem do Encontro sobre Catequese e Piedade Popular	CELAM

Informes CRB

N./MÊS	PÁG.	TÍTULO	AUTOR(A)
428/Jan-Fev	–	–	–
429/Março	147	3ª Seminário Interdisciplinar CRB Nacional – Rumo à XXII AGE	Equipe de Redação Convergência
	149	Convite à missão no exterior	Alessandro Ruffinoni, cs
	151	Toninho, bom humor invicto. Homenagem póstuma ao Padre Antônio Aparecido da Silva	Luiz Carlos Susin, ofmcap
430/Abril	213	Padre Marcello de Carvalho Azevedo, sj. Memória e gratidão	Nilson Marostica, sj
431/Maio	283	Vida Religiosa na Amazônia: discípula missionária de Jesus	Antonia Mendes Gomes, ndc
	287	Um perfil do Pe. Marcello de Carvalho Azevedo	Manuel Eduardo Iglesias, sj
	295	Mutirão de comunicação – <i>Carta de Porto Alegre</i>	Equipe de Redação do MUTICOM 2010
	300	Rumo ao XVI Congresso Eucarístico Nacional	Equipe de Redação Convergência

805

432/Junho	356	Haiti: “Gente sofrida, onde a esperança insiste em germinar...”	Antonia Mendes Gomes, ndc
	358	Entrevista com Auguste Dufraine, do Haiti	Rosa Maria Martins Silva, mscs
	361	De olhos fixos em Jesus. A caminho da XXII Assembleia Geral Eletiva	Rosa Maria Martins Silva, mscs
433/Jul-Ago	421	Comunidades eclesiais de Base: o que são?	Cleto Caliman, sdb
434/Setembro	508	1º Acampamento da Vida Religiosa Consagrada Mineira	CRB Regional Belo Horizonte
435/Outubro	–	–	–
436/Novembro	–	–	–
437/Dezembro	716	Carta da equipe do Cone Sul – CLAR sobre a formação	CLAR

Artigos

N./MÊS	PÁG.	TÍTULO	AUTOR(A)
428/Jan-Fev	5	Por uma Vida Religiosa místico-profética a serviço da vida	Pedro Ricardo Barreto Jimeno, sj
	22	Diante da densidade do futuro	Ignacio Madera Vargas, sds
	38	Vida Consagrada e teologia latino-americana. Celebração da CLAR	João Batista Libanio, sj
	64	Uma dracma perdida foi reencontrada. Celebramos a festa do reencontro com a Palavra de Deus	Lucia Weiler, idp

806

428/Jan-Fev	97	As contribuições da Vida Religiosa à Teologia da Libertação para o futuro	Bárbara P. Bucker, mc
429/Março	153	Desequilíbrios no sistema econômico. A parábola do administrador (Lc 16,1-13)	L. Stadelmann, sj
	165	Vida Religiosa, evangelização e feminismo. Desafios e perspectivas a partir da proposta do “discipulado de iguais”	Alzira Munhoz, cf
	180	A profecia na Igreja segundo o testemunho de Dom Oscar A. Romero	José Comblin
	193	A cultura digital como instrumento de missão na Vida Religiosa	Darlei Zanon, ssp
430/Abril	221	Campanha da Fraternidade 2010: compromisso para a Vida Religiosa	Lisaneos Prates, om
	240	<i>Caritas in Veritate</i>	João Batista Libanio, sj
	257	Hermenêutica da continuidade com descontinuidade: leitura dialética do Concílio Vaticano II	Paulo Suess
	266	A criação em face do novo paradigma ecológico: dom de Deus e responsabilidade humana	Sinivaldo S. Tavares, franciscano
431/Maio	309	Espiritualidade dos presbíteros afro-brasileiros	Ari Antônio dos Reis
	324	O amadurecimento humano em Jesus Cristo, o amadurecimento pessoal e os obstáculos ao amor e à fé	José Del-Fraro Filho

807

431/Maio	339	Irmã Ana Roy: semente germinando no coração da Vida Religiosa Consagrada	Maria Zení do Nascimento, icm
432/Junho	369	Eucaristia e Vida Consagrada	Juan A. Ruiz de Gopegui, sj
	386	O seguimento de Jesus Cristo na “Pós-Modernidade”	Paulo Roberto Gomes, msc
	396	Olhando para Jesus: aspectos antropológicos	Paulo Dullius, fsc
	402	A Vida Religiosa Inserida no mundo afro	Jean Hérich Jasmin, omi
433/Jul-Ago	440	O tesouro do escriba	Massimo Pampaloni, sj
	458	Para compreender as novas comunidades católicas	Brenda Carranza e Márcio Fabri dos Anjos, cssr
	478	A dimensão social da fé	Francisco de Aquino Júnior
	490	Eleições: critérios para um discernimento político	Pedro A. Ribeiro de Oliveira
434/Setembro	535	A leitura da Bíblia na ótica dos povos da Amazônia	Sandro Gallazzi
	552	Jonas. Profeta ou antiprofeta?	Francisco Orofino e Carlos Mesters, ocarm
	564	Resgatando São João para uma espiritualidade libertadora	Ronaldo L. Colavecchio, sj
435/Outubro	596	O olhar que faz a diferença	Moacir Casagrande, ofmcap

435/Outubro	606	Paixão pelo Reino e opção pelos pobres	Élio Estanislau Gasda, sj
	617	Religiosos: os mais humanos dos humanos	Paulo Dullius, fsc
	622	Mensagem final	Márian Ambrosio, idp
436/Novembro	634	O desafio de cultivar o silêncio em meio à cultura do barulho	Rogério Gomes, sj
	652	“Conduzi-la-ei ao deserto e, com ternura, falar-lhe-ei ao coração” (cf. Os 2,16)	Nelsa Cechinel, fdz
	669	A Vida Consagrada nos Institutos Seculares	Moema R. Muricy
	687	Pan-Amazônia: de “quintal” a “praça central do planeta”. Qual é nossa missão profética?	Fernando López, sj; Laura Valtorta, mdi; Arizete Miranda Dinelle, csa,
437/Dezembro	723	Ver Jesus com olhos de águia. Do “ver para crer” ao “crer sem ver”	Nedio Pertile, ofmcap
	738	Todos vocês são irmãos. Algumas considerações sobre a vocação religiosa consagrada masculina laical	Fabiano Aguilar Satler, ofm
	773	Voto de castidade: uma nova leitura antropológica	Paulo Dullius, fsc
	791	Estresse ou fadiga de compaixão nos(as) religiosos(as) de hoje?	Edênio Valle, svd