

ESTADO DE VIDA CONSAGRADA - ESTADO SECULAR.

Ensaio de caracterização
canônico-teológica.

JESUS HORTAL, S. J.

CONSECRATED LIFE — LAY STATE: OF LIFE AN ESSAY OF CANONIC-THEOLOGICAL CHARACTERIZATION.

Expecting the reformation of the Law of the Church, the author, a Dr. in Canonical Law, tries to explain the confused situation in the characterization of "clergymen", "laymen" and "religious men".

The distinction of "clergyman — layman" ist made on the level of a hierarchic-organization of the Church. On another level, which is called "charismatic-institutional" by the author, there must be set a distinction between those who follow the common way in the general vocation for sanctifying themselves ("laymen") and those who follow the special call to a "life consecrated in the Church". The denomination "lay institution" does not seem to be adequate for a kind of a consecrated life. The specific functions of the "layman's life" and of the "consecrated life are examined under the light of Vatican II. The superiority of the latter is not of a moral but of an ontologic order, and the "greater facility" of a consecrated person to get to salvation cannot be presented with discrimination.

Uma terminologia vacilante

Ao tratarmos de determinar a natureza e a essência do chamado "estado religioso", encontramos-nos com uma dificuldade inicial. O Código de Direito canônico deixa bem claro o que quer designar com esse nome: "um modo estável de vida comunitária, no qual os fiéis, além dos preceitos comuns, obrigam-se a observar também os conselhos evangélicos, mediante os votos de pobreza, cas-

tidade e obediência" (1). Essa definição, porém, é incompleta e capaz de gerar confusão. De fato, não diz nada sobre a inserção dos religiosos na vida da Igreja, nem sobre o tipo de votos (públicos ou privados, solenes ou simples...) indispensáveis para a caracterização desse modo de vida. Por outra parte, o mesmo Código, contradizendo o epígrafe da segunda parte do livro segundo ("De re-

(1) CAN. 487.

ligiosis”), dedica o título XVII dêsse livro às sociedades “que imitam o modo de viver dos religiosos”, mas que não são “religiosas”. Dificilmente, porém, um fiel será levado a distinguir entre um lazarista (membro de uma “sociedade”) e um salesiano (“religioso”, no sentido estrito).

A própria administração pontifícia é vacilante no emprêgo da palavra “religioso”. De fato, na Cúria romana, existe uma “Sagrada Congregação para os religiosos e os Institutos seculares”, dividida em duas seções. Ora, a primeira seção está encarregada dos assuntos relativos, tanto aos Institutos religiosos propriamente ditos, quanto às sociedades de vida comum, “que vivem à maneira dos religiosos” (2), e às quais não se faz nenhuma referência no nome da Congregação. Ainda mais. Embora a terminologia atual da Sagrada Congregação fale apenas de “Institutos seculares”, ao designar as instituições de que se ocupa a sua seção segunda, não deixa de haver uma certa incoerência em adscrevê-los a um Dicastério que, tradicionalmente, se ocupava daqueles que abandonavam o “saeculum”. Secularidade e vida religiosa apareciam, nos autores clássicos, como incompatíveis entre si. “Morrer para o século”, “abandonar o mundo” e outras ex-

pressões semelhantes eram bem comuns poucos anos atrás. Por que, pois, os “Institutos Seculares” dependem da Sagrada Congregação de Religiosos e não do Consilium de Laicis”? (3).

Clérigos — leigos — religiosos

Não deixa também de causar uma certa perplexidade a distinção de classes que a legislação canônica faz. “Por instituição divina, há na Igreja clérigos, diferentes dos leigos... ambos, porém, podem ser religiosos” (4). São, porventura, os religiosos uma categoria intermédia entre as outras duas? Assim parece à primeira vista, e essa impressão fica reforçada ao comprovar que “os religiosos precedem os leigos” (5) e que “os religiosos, inclusive os leigos [irmãos] e os noviços, gozam dos privilégios clericais, de que se trata nos cânones 119-123” (6). Em outras palavras: os religiosos não são necessariamente clérigos, mas a todos eles se aplica uma boa parte da legislação clerical; podem ser leigos, e, contudo, “precedem os leigos”. O concílio Vaticano II, porém, nega explicitamente essa idéia do “estado intermédio” (6 bis).

A confusão apontada poderia ser evitada se houvesse uma distinção clara, não apenas na teoria, mas também na termi-

(2) Const. Ap. Regimini Ecclesiae Universae, de 15 de agosto de 1967, ASS 59 (1967) 885-928, n. 73.

(3) De fato, o Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* cita como tarefas próprias do “Consilium de Laicis” a promoção e coordenação do apostolado dos leigos. Ora, o apostolado exercido pelos Institutos seculares seria,

tênicamente falando, “apostolado dos leigos”. Contudo, o “Consilium” não tem nenhuma autoridade sobre eles. Cf. o citado M. P. em AAS 59 (1967) 25-28.

(4) Cân. 107.

(5) Cân. 491, § 1.

(6) Cân. 614.

(6 bis) Conf. Conc. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, n. 43.

nologia, entre dois planos diferentes na vida da Igreja: o plano da organização hierárquica e o plano da execução da vocação geral para a santidade. No primeiro, a distinção poderia ser feita entre clérigos e leigos. No segundo, entre religiosos (ou, como diremos mais adiante, “consagrados”) e seculares. Tenha-se presente que não só os religiosos, mas também os seculares podem ser clérigos ou leigos. Esta distinção encontra a sua base na Constituição dogmática **Lumen Gentium**, do Concílio Vaticano II, onde os capítulos III (dedicado à hierarquia — clérigos) e IV (dedicado aos leigos) formam uma unidade, que desenvolve o que temos chamado de plano hierárquico-organizativo. Por sua vez, os capítulos V (vocação geral para a santidade) e VI (os religiosos) poderiam formar o núcleo de uma doutrina sobre o modo de execução dessa vocação. Devemos reconhecer, porém, que nem a **Lumen Gentium**, nem os outros documentos conciliares (notadamente o Decreto **Apostolicam Actuositatem**) empregam a terminologia que propomos, embora seja clara nêles a distinção de planos de que falávamos. O projeto de “Lei Fundamental da Igreja”, atualmente em estudo,

insiste também na antiga terminologia e continua dando base para a consideração do estado religioso como algo intermédio entre o clero e os leigos (7).

Votos: simples, solenes, públicos, privados...

A confusão maior aparece, contudo, quando se considera a terminologia relativa aos votos religiosos, no seu desenvolvimento histórico (8). Até tempos bem recentes, afirmava-se a necessidade dos votos solenes (pelo menos de uma parte dos membros) para que uma sociedade pudesse ser considerada “religião”. De fato, as Congregações (onde todos os membros emitem votos simples) só foram reconhecidas como formando parte do “estado religioso” mediante a Constituição Apostólica de Leão XIII “*Conditae a Christo*”, de 8 de dezembro de 1900. Esse fato, porém, está a nos indicar um processo de ampliação do conceito de “estado religioso”, que ainda se encontra em andamento. Vejamo-lo em linhas gerais.

A elaboração do conceito da solenidade do voto pertence por inteiro à Escolástica, e é fruto de uma reflexão sobre a realidade daquele tempo. Apesar das investidas de São Bento contra os **giróvagos** e **saravaítas** (9),

(7) “Por sua divina constituição, existem na Igreja os ministros sagrados, que no Direito se chamam também clérigos, e os outros fiéis, que também são chamados leigos”.

“De ambas estas categorias temos os religiosos...” (Projeto de Lei Fundamental da Igreja, Cân. 26, §§ 1 e 2; em SEDOC 3 (1970), cc. 401-422).

(8) Para a redação deste parágrafo, servimo-nos principalmente de duas comunicações apresentadas ao Congresso Internacional de Canonistas de

1968:

STICKLER, Alfonsus M., *De notione et conceptu status religiosi sub aspectu historico*;

BONI, Andreas, *Discrimen inter professionem sollemnem et simplicem in statu religioso*, em *Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Romae diebus 20-25 maii 1968 celebrati*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, pp. 376-392 e 393-425, respectivamente.

(9) Cf. *Regula St. Benedicti*, c. 1, nn. 6-12.

durante muito tempo continuou a haver homens que se apresentavam como religiosos, mas que não se comprometiam mediante uma profissão, no quadro de uma regra aprovada. Ora, quando os votos eram emitidos perante um superior, que os aceitava em nome da Igreja, passavam a ser "solenes"; enquanto que se emitidos por iniciativa e autoridade próprias eram "simples". Ou em outras palavras: quando, além do oferecimento do homem, expresso em todo voto, manifestava-se também a aceitação de Deus através da Igreja, podia-se falar em votos solenes; quando, pelo contrário, ninguém respondia externamente a êsse oferecimento, a profissão era simples (10). Com a proibição do Concílio IV de Latrão, de fundar novas "religiões" (11), acentua-se a tendência a considerar como votos religiosos unicamente os solenes. Os homens e mulheres que não se engajam numa ordem aprovada (como os eremitas, as "beguinas", etc.) poderão levar, mesmo publicamente, uma vida de sacrifício, de renúncia e de consagração, mas não são "religiosos". Também aqui poderia aplicar-se o ditado: "o hábito não faz o monje".

A partir desse momento, a história do conceito "religioso" na Igreja se resume numa contínua dialética entre uma negação inicial e um reconhecimento posterior. Acontece assim, em primeiro lugar, com os mendicantes. O mesmo processo seguiram, sucessivamente, os clérigos regulares e as congregações religiosas. Fundamental a êste respeito foi a novidade introduzida pela Companhia de Jesus, porque veio modificar a terminologia em uso. Com efeito, na chamada "segunda Fórmula", aprovada pela Bula *Exposcit debitum* de Júlio III (21. XI. 1550), fala-se dos coadjutores e dos escolásticos que após o tempo de provação deviam emitir votos não-solenes de pobreza, castidade e obediência. É interessante notar que êsse documento pontifício não chama "simples" tais votos (12), mas as Constituições descrevem-nos de tal forma que faz pensar na definição que do voto simples deu S. Tomás. Com efeito, os chamados "votos do biênio" (feitos depois de um noviciado de dois anos) dos escolásticos da Companhia de Jesus "não são emitidos nas mãos de alguém"; e "porque êste voto é oferecido unicamente a Deus, e não a um homem, por isso ninguém o ad-

(10) "Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est votum: scilicet simplex, et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est, quae fit per ministerium Ecclesiae, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit" (S. Th. 2, 2ae, a. 88, q. 9).

(11) "Ne quis de cetero novam religionem

inveniat, sed quicumque ad religionem converti voluerit unam de approbatis assumat": Conc. Lat. IV, c. 13 (c. 9, X, III, 36).

(12) "Immo et il qui in Coadjutores, tam in spiritualibus quam in corporalibus, et in Scholares admittentur, quorum utrique, post sufficientes probationes et tempus in Constitutionibus expressum, vota sua ad devotionem et meritum maius, non quidem solemniter, emittere debeant" (2.^a Formula Instituti Societatis Iesu, n. 9)

mite" (13). Ainda mais, as mesmas constituições empregam expressamente o qualificativo "simples" para designar esses votos (14). Por outra parte, além dos três votos tradicionais, os escolásticos jesuítas prometem "entrar na Companhia de Jesus" (15), o que parece indicar que não pertencem a ela, pois só entra em algum lugar quem se encontra fora dele. Não é, pois, estranho que logo aparecessem impugnadores do caráter religioso de tais votos. A este respeito, ficaram famosas as pregações de Frei Diogo Peredo, O. P., na cidade de Ávila (Espanha) (16). A questão não era puramente acadêmica, mas implicava a validade ou invalidade de um matrimônio contraído por um escolástico jesuíta, sem dispensa do voto de castidade. Conforme os princípios de S. Tomás e da canonística medieval, o casamento deveria ser considerado válido, pois o voto "simples" apenas faz ilícito o ato contrário, não prejudicando a sua substância. Se ninguém "recebeu" o voto, ninguém deveria dispensá-lo; era algo que pertencia ao fóro da consciência e é sabido que "de internis non iudicat Ecclesia". O problema, porém, foi resolvido, autoritativamente, de modo diverso. Pela bula **Ascendente Domino**, de Gregório XIII (25.

V. 1584) reconhecia-se o caráter de verdadeiros votos religiosos aos chamados votos do biênio, emitidos pelos escolásticos jesuítas no fim do noviciado. Ainda mais, declarava-se que o voto de castidade irritava ou anulava o matrimônio subsequente.

Introduziu-se assim uma série de anomalias no Direito canônico. Os votos do biênio não eram "recebidos" por ninguém, mas pareciam ser aceitos com a autoridade da Igreja. Com efeito, só a autoridade eclesial é capaz de aceitar em nome de Cristo uma manifestação da vontade humana, de modo tal que a sua revogação e os seus efeitos não fiquem dependendo apenas de um ato do indivíduo, mas que exijam também o concurso da autoridade aceitante. De fato, só a Igreja, como tal, pode reivindicar um poder vicário de Cristo. Qualquer outra instituição (como a Companhia de Jesus) poderá receber uma delegação desse poder, mas não reivindicá-lo para si como algo que lhe seja intrínseco. Ora, os votos do biênio, só podem ser dispensados mediante uma intervenção do Geral da Companhia e anulam o matrimônio subsequente, logo supõem uma certa aceitação da parte da Igreja. Parecia haver, portanto, uma equiparação, pelo menos limitada, entre os votos até

(13) "Qui, peracta sua priori probatione et experimentis per biennium, in Scholasticos approbatos admittuntur, coram aliquibus domesticis, quamvis non in manibus cuiusquam vota sua emittent".

"Ut hoc votum soli Deo offertur, et non homini; ita nemo id admittit. Propterea in nullius manibus

fieri dicitur" (Societatis Iesu Constitutiones cum declarationibus, nn. 538, 539).

(14) Por exemplo, no número 14.

(15) Cf. *Examen generale cum Constitutionibus*, nn. 14, 540.

(16) Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, cap. IV, Madrid, 1909.

então chamados solenes e êsses votos "simples" dos jesuítas.

Por outra parte, caía também, a distinção entre os dois tipos de votos em razão dos seus efeitos. De fato, ambos passavam a anular o ato contrário, quer dizer o matrimônio subseqüente.

A verdade é que, apesar destas exceções abertas em favor dos jesuítas, a Canonística relutou durante muito tempo em admitir, de um modo geral, a possibilidade de votos simples verdadeiramente constitutivos do estado religioso. Foram necessários 316 anos (de 1584 a 1900) para que a exceção se convertesse em regra e para que as Congregações tivessem reconhecido o seu estatuto canônico. A doutrina teve que adaptar-se às novas condições e a idéia fundamental para a conceituação do estado religioso passou a ser não a de voto solene, mas a de voto "público" (17). Assim, conforme o Código de Direito Canônico, são religiosos aquêles cujos votos tradicionais de pobreza, castidade e obediência são aceites por "um superior eclesiástico legítimo... em nome da Igreja" (18). Por outra parte, dada a impossibilidade de encontrar uma definição unívoca dos efeitos dos votos simples, preferiu-se uma conceituação apenas formal: a solenidade ou a simplicidade dos votos dependem única e exclusivamente de que

a Igreja lhes reconheça um ou outro desses caracteres (19).

A legislação não ousou ir adiante na aplicação do qualificativo "religioso", mas a vida não podia parar. Quase simultaneamente com o aparecimento das Congregações religiosas surgem as "Sociedades de vida comum, sem votos". Há aqui uma nova confusão terminológica. As Filhas da Caridade (Vicentinas) emitem, de fato, os três votos tradicionais, embora por períodos anuais sucessivos. Não são, porém, "religiosas", mas membros de uma sociedade "sem votos". É evidente, pelo contexto do cânones correspondentes, que aqui se deveria dizer "sem votos públicos", embora o epígrafe do título XVII do livro II do Código não seja explícito. Mas o mais estranho é que, na prática, as "Sociedades" e as "Congregações" encontram-se submetidas a uma legislação quase idêntica. E os votos "privados" que os membros das primeiras podem emitir têm, quase sempre, os mesmos efeitos que os votos "públicos" das segundas.

Algo semelhante aconteceu com o aparecimento dos Institutos Seculares (20). Os votos emitidos por seus membros têm efeitos mais semelhantes aos dos votos públicos do que aos dos privados. Daí que os autores tenham tentado introduzir uma nova terminologia: votos "reconhecidos" (21), ou semi-

(17) Cf. cân. 488, 1.º.

(18) Cf. cân. 1308, § 1, em relação com o cân. 488, 7.º

(19) Cf. cân. 1308, § 2.

(20) Foram reconhecidos juridicamente pela Const. Apost. *Provida Mater Ec-*

clesia, de 2. II 1947: AAS 39 (1947) 114-124. O seu aparecimento de fato deu-se há dois séculos.

(21) Cf., por exemplo, J. BEYER, *Etudes sur les Instituts Séculiers*. Paris, 1963-66. 3 v.

públicos" (22). Contudo, a Igreja nega o caráter de "religioso" aos membros destes Institutos (23).

A terminologia relativa aos votos religiosos não é, portanto, nem unívoca ao longo da História, nem clara no momento atual. O Concílio Vaticano II nem sequer abordou este problema, limitando-se neste ponto a utilizar as denominações já existentes.

Estados de perfeição — Estado de vida consagrada, na Igreja — Estado de profissão dos conselhos evangélicos

As dificuldades que surgiam na aplicação da doutrina tradicional, levaram a diversas tentativas de superação do termo "estado religioso". O conceito de "estado de perfeição", ou melhor de "status perfectionis acquirendae" é bem antigo e encontrou a sua formulação escolástica na síntese tomista (24). Aplicava-se, porém, unicamente aos "religiosos" em sentido estrito. Falava-se em estado e não em estados de perfeição. A Constituição Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, de 2 de janeiro de 1947 (25), veio modificar essa terminologia. De fato, a matéria desse documento é descrita como "de statibus canonicis Institutisque Saecularibus christianae perfectionis acquirendae".

A partir desse momento, os autores passaram a falar de três estados de perfeição: as "religiões" (Ordens e Congregações), as "sociedades" e os "institutos". De conceito teológico, a denominação "estado de perfeição" passou a ser conceito jurídico: aplicava-se ao modo de vida reconhecido como tal pela Igreja.

A existência, porém, não pára e novas formas de realização do ideal da santidade foram surgindo na Igreja. Tomando como base a secularidade — que já era essencial nos Institutos — mas rejeitando a organização destes, homens e mulheres começaram a consagrar sua vida, mediante a profissão e a prática dos conselhos evangélicos. Essa profissão era emitida, com frequência, nas mãos do bispo, sem contudo implicar na pertença a uma instituição de estruturas rígidas. Procurando uma denominação comum aos três estados canônicos de perfeição e a estas novas formas de vida (ativa ou contemplativa, mas no mundo e sem ligação a um instituto), alguns autôres propuseram o termo "vida consagrada na Igreja" (26). Não ocultamos a nossa preferência por esta terminologia, embora devamos reconhecer que não passou, até agora, à legislação oficial da Igreja, pelo menos de um modo explícito. Poderia objetar-se

(22) Assim, entre outros, S. ALONSO MORAN, em *Comentários ao Código de Derecho canônico*, I, Madrid, 1963.

(23) Cf. Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*, l. c.; Conc. Vat. II, Decr. de *accommodata renovatione vitae religiosae, Perfectae Caritatis*, n. 11.

(24) Um rápido resumo da doutrina de

S. omãs pode ver-se em R. MASCARENHAS ROXO, *Os Religiosos no Senhor e na Igreja*, São Paulo, 1970, pp. 37-42.

(25) AAS 59 (1947) 114-124.

(26) Assim, por exemplo, J. BEYER nas suas *Annotations de Statibus Perfectionis aliisque formis vitae consecratae, Romae* (pro manuscripto).

que o batismo já constitui uma consagração de todo cristão. É verdade. Mas, como adverte a **Lumen Gentium**, "o fiel cristão... pela profissão dos conselhos evangélicos na Igreja... consagra-se mais intimamente ao divino serviço" (27). A denominação "vida consagrada na Igreja" poderia aplicar-se a qualquer um dos estados canônicos de perfeição atualmente reconhecidos e a outros que pudessem surgir no futuro. Por outra parte, não despertaria as resistências e desconfianças que a palavra "perfeição" encontra hoje no mundo. Para muitos, de fato, com razão ou sem ela, a denominação "estado de perfeição" evoca uma certa soberba por parte daqueles que o professam. E não está demais lembrar a defesa cerrada que se tem feito da "superioridade" dos religiosos sobre os leigos.

O Concílio Vaticano II não se preocupou muito com a terminologia, e dentro do cap. VI da **Lumen Gentium** ("De religiosis") inclui evidentemente, tôdas as formas de vida consagrada na Igreja. Com efeito, de um lado não faz referência à vida comum e do outro não se fala unicamente dos votos, mas também de "outros sagrados vínculos a êles análogos" (28). O Decreto "Perfectae caritatis" distingue, sim, os "Institutos religiosos" dos "Institutos seculares" mas deixa de lado as "Sociedades" e as outras for-

mas de vida consagrada, atuais ou futuras. Para o Concílio, o conceito fundamental parece ser o de "profissão dos conselhos evangélicos" (30).

Por sua vez, os consultores da Pontifícia Comissão para a reforma do Código de Direito Canônico se, por um lado, reconhecem a inadequação do termo "religiosos" ou "vida religiosa", por outro, não conseguiram superar a terminologia tradicional. Propõem, de fato que a parte correspondente à segunda do atual livro II do Código leve o título "De Institutis perfectionis" (31). Já dissemos, porém, que êsse nome não é o mais adequado para o nosso tempo.

Da nossa parte, gostaríamos que tanto a Lei Fundamental da Igreja quanto o novo Código de Direito Canônico fizessem uma distinção clara entre o plano hierárquico-organizativo e o carismático-institucional. No primeiro, deveria estudar-se a diferença entre clérigos e leigos, evitando o positivismo jurídico do Código atual e procurando uma base teológica mais firme do que a simples recepção da "prima tonsura". No plano que chamamos carismático-institucional, a distinção não deverá ser entre "leigos" e "religiosos", mas entre aqueles que procuram realizar a comum vocação para a santidade pelos meios ordinários e aqueles a quem o Espírito San-

(27) Conc. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, **Lumen Gentium**, n. 44.

(28) *Ibid.*

(29) "Os Institutos seculares, embora não sejam institutos religiosos" (Decr. de *accommodata renovazione vitae religiosae, Perfectae caritatis*, n. 11).

(30) "Um estado, cuja essência está na profissão dos conselhos evangélicos..." (L. G., n. 44). Os institutos seculares... comportam uma verdadeira e completa profissão dos conselhos evangélicos" (P. C., n. 11).

(31) Cf. *Communicationes* 2 (1970) 168-181.

to deu uma graça especial a ser vivida mediante uma vida consagrada na e para a Igreja. Os primeiros poderiam receber o nome de "seculares", porque não fazem profissão de renunciar a nenhum dos bens dêste mundo, do "saeculum". Pelo contrário, os segundos, mediante a sua consagração, aceita e assumida como coisa própria pela Igreja, renunciam, em maior ou menor medida, mas sempre de um modo que poderíamos chamar oficial, a alguns bens do "saeculum", a fim de procurar e testemunhar melhor os bens do "aevum". Daí a denominação que propomos: "vida consagrada, na Igreja". Daí também que nos pareça deva ser modificado o nome "Instituto secular". Pois, se nessas instituições há uma profissão dos conselhos evangélicos, não podemos dizer que os seus membros permanecem no "saeculum". Mediante a sua consagração, êles renunciam, por um nôvo título distinto do baptismal, à tríplice concupiscência de que nos fala S. João (32). E isso não se realiza no puro segredo das consciências, mas com intervenção da autoridade da Igreja. Os membros dos chamados Institutos seculares têm um modo de vida não apenas tolerado, mas confiado a êles pela Igreja, que os assumiu como seus. A sua consagração, ao igual que a dos religiosos tradicionais já não lhes pertence como coisa exclusiva, pois, mediante ela, a comunidade eclesial testemunha a sua vocação

para a santidade e o seu caráter escatológico. Qualquer outra forma de vida, que possa surgir no futuro, mas que comporte uma consagração a Deus de alguns bens, se fôr aceita pela autoridade eclesial, será vida consagrada na Igreja. A autoridade, por sua vez, não foi constituída para matar, mas para reconhecer o carisma, a obra do Espírito Santo. Daí que não deva impedir, mas favorecer o surgimento de novas formas de vida consagrada.

Função eclesial do estado de vida consagrada

"Na constituição do Corpo de Cristo há variedade de membros e de ministérios" (33). Cada cristão exerce uma função que lhe é própria e específica. Nenhum pode reclamar para si com exclusividade a tarefa de re-apresentar o Cristo na terra, de torná-lo presente entre os homens nesta era pós-pascal. Cristo não está dividido ou multiplicado. "Porque assim como o corpo é um e tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, embora sejam muitos, são contudo um só corpo, assim é também Cristo" (34). Tem que haver, portanto, uma função própria daqueles que fazem profissão de uma vida consagrada, como há também uma função própria daqueles que vivem apenas a consagração comum do batismo. Mas simultaneamente, por pertencerem todos ao mesmo cor-

(33) Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, n. 7.

(34) 1 Cor. 12, 12.

(32) Cf. 1 Jo 2, 16.

po, essas funções não são exclusivas, isoladas. Num certo sentido, todos os membros participam delas. Especificidade não é sinônimo de exclusividade. Os membros são variados, mas a vida que os anima é única: é a vida que flui da cabeça, que é Cristo.

Haverá funções mais ou menos "nobres", mas os membros do corpo não poderão envaidecer-se nem envergonhar-se da sua tarefa respectiva. "Antes, pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários; e os que temos por mais vis membros do corpo, a esses cobrimos com mais decôro" (35). Qual é, pois, a tarefa própria de cada uma das duas classes de fiéis que distinguíamos no plano carismático-institucional? (36)

Os leigos (aquêles que nós temos chamado "seculares") — declara o Concílio Vaticano II — "ao viver no meio do mundo e dos negócios temporais, são chamados por Deus para que, ferventes no espírito cristão, exercitem o seu apostolado no mundo à maneira de fermento" (37). O secular, dentro da tarefa fundamental da Igreja, faz presente o Cristo que se encarnou, o Cristo que assumiu tôda a realidade humana, que se fêz em tudo semelhante aos homens exceto no pecado (38). "Competem aos leigos, própria,

embora não exclusivamente, as tarefas e o dinamismo seculares... Os leigos, que desempenham parte ativa em tôda a vida da Igreja, não só estão obrigados a cristianizar o mundo, mas a sua vocação se estende também a serem, em todo momento, testemunhas de Cristo, no meio da sociedade humana" (39). O secular realiza a sua tarefa não pela renúncia, mas pelo uso dos bens dêste mundo, não por uma ação de fora para dentro, mas por um dinamismo que parte da própria realidade temporal para terminar na eterna. O secular faz presente, de um modo específico, mas não exclusivo, o aspecto temporal do Cristo, a sua inserção na História humana, o seu anúncio da salvação já aqui e agora. Ele faz presente o Cristo que cura, que ensina, que consola, que come e bebe com os pecadores; o Cristo de quem os habitantes de Nazaré pensavam ser apenas o filho de um artesão da cidade (40); o Cristo da infância, da adolescência e da juventude escondidas.

Por sua parte, os "consagrados", aquêles que fazem uma profissão dos conselhos evangélicos, reconhecida pela Igreja, têm como tarefa específica "servir como distintivo que possa e deva atrair eficazmente todos os membros da Igreja a cumprir, sem desânimos, os

(35) 1 Cor 12, 22—23.

(36) Nas considerações seguintes servimos, em grande parte, da conferência pronunciada por Mons. R. MASCARENHAS ROXO durante a XI Assembléia Geral da CNBB: Teologia do laicato, reproduzida posteriormente em: **Leigos na XI Assembléia**, Rio de Janeiro, 1970, pp. 31-41.

(37) Conc. Vat. II, Decr. de Apostolatu Laicorum, *Apostolicam Actuositatem*, n. 2.

(38) Cf. Hebr. 4, 15.

(39) Conc. Vat. II, Const. past. de Ecclesia in Mundo huius temporis, *Gaudium et Spes*, n. 43.

(40) Cf. Mc 6, 2—3.

deveres da vocação cristã” (41). O consagrado faz presente o Cristo que não apenas se encarnou, mas que o fez num ato de obediência total ao Pai; que viveu uma vida de pobreza extrema, até o ponto de não ter onde reclinar a cabeça (42), que escolheu para si, para sua Mãe e para o seu discípulo predileto um estado de castidade perfeita, anunciador do Reino consumado, onde “nem os homens terão mulheres, nem as mulheres maridos, mas serão como os anjos de Deus no céu” (43). O consagrado, mesmo permanecendo no “saeculum”, está anunciando o “aevum”, pois toda consagração (mediante votos, promessas ou qualquer outro tipo de vínculo) supõe uma renúncia aos bens terrenos, um desafio ao mundo, uma contestação pública da tendência humana para “instalar-se”, para transformar o provisório em definitivo. Embora usa dos bens deste mundo, proclama, simultaneamente, a sua inconformidade com os aspectos negativos que o pecado introduziu nêles. O consagrado realiza, portanto, sua tarefa, fundamentalmente, mediante uma renúncia que a Igreja acolhe como coisa própria (44). O seu dinamismo coloca-o, num primeiro momento, fora, além do “saeculum”; não para ficar isolado, estranho à realidade temporal, mas para voltar a ela com o anúncio profético da

realidade futura. O consagrado, na sua contestação e no seu dinamismo, encontrará as mesmas resistências e incompreensões que Cristo teve que enfrentar. O fato de, com frequência, os homens rejeitarem o sinal da vida consagrada não significa — como poderia facilmente pensar-se — uma incompreensibilidade desse sinal. Pode até ser uma demonstração palpável de estar atingindo a sua meta: o desafio a um mundo dominado pela concupiscência dos olhos, pela concupiscência da carne e pela soberba da vida.

Superioridade da vida consagrada?

“Se alguém disser que o estado de matrimônio deve ser preferido ao estado de virgindade ou de celibato, e que não é melhor e mais santo permanecer em virgindade ou celibato do que estar ligado em casamento, seja anátema” (45). Enfrentamo-nos aqui com o tão discutido problema da superioridade dos consagrados sobre os seculares. E insistimos aqui no termo consagrado, porque é evidente que o Concílio de Trento não tinha em mente um simples celibato de fato, mas um celibato “pelo Reino dos céus”; trata-se de um “estado”, de algo definitivo, livremente escolhido, não de um momento provisório na vida do cristão.

(41) Conc. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, n. 44.

(42) Cf. Lc 9, 58.

(43) Mt 22, 30.

(44) Sobre o papel da renúncia na con-

sagração cf., sobretudo, K. RAHNER, *Zur Theologie der Absagung*, em *Schriften zur Theologie*, III, pp. 61—72.

(45) Conc. Trid., Sess. XXIV, can. 10 (DS 1810).

Fala-se de “permanecer”, não de estar atualmente em celibato ou virgindade. Pois bem, os Padres de Trento parecem afirmar uma superioridade moral (“melhor e mais santo”) do consagrado sobre o secular. Semelhante é a posição de Pio XII na Encíclica *Sacra Virginitas* (46).

Por outra parte, a Igreja, tanto na sua doutrina como na sua prática, afirmou e afirma a existência de uma “vocação”, de um chamamento de Deus, sem o qual a profissão dos conselhos evangélicos seria impossível. E aqui surge a dificuldade. Pode Deus obrigar alguém a viver num estado “pior” ou “menos santo”? Pois essa seria a condição daqueles que, por carecer de uma vocação divina, não se consagraram de um modo especial mediante a renúncia ao matrimônio, ao serviço de Deus e do próximo. Os seculares seriam apenas “cristãos de segunda classe”, incapazes da perfeição dos consagrados, relegados a uma condição de inferioridade. Não podemos negar que, talvez sem a crueza destas formulações, estas idéias se encontravam espalhadas nos livros ascéticos, nos folhetos de propaganda vocacional ou nas palavras dos pregadores e missionários populares. O Concílio Vaticano II, porém, discorda frontalmente dessas atitudes. “Todos os fiéis — ensina o Concílio —, de qualquer estado ou classe de vida, são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade” (47). “Nos

diversos gêneros de vida e de profissão, é única a santidade que é cultivada por todos aqueles que, guiados pelo Espírito de Deus, obedecendo a voz do Pai e adorando a Deus em espírito e em verdade, seguem a Cristo pobre, humilde e carregado com a cruz, para merecer a participação da sua glória” (48).

Como solucionar essa aparente contradição? Em primeiro lugar não esqueçamos o quadro histórico das formulações de Trento e de Pio XII. Na época do Concílio Tridentino, os reformadores, principalmente Lutero, não só negavam a “superioridade” do estado religioso, mas chegavam a afirmar que os votos religiosos eram invenção do demônio. A Reforma não acabou unicamente com o celibato do clero secular, mas derrubou também os muros dos conventos e arrancou o véu das noviças. Só em contadíssimas exceções, sobreviveram comunidades religiosas nos territórios reformados.

Nos tempos de Pio XII, embora de forma mais sutil, mas não menos perigosa, corriam idéias contrárias à vida consagrada no celibato ou na virgindade. A primeira metade do século XX vira crescer as responsabilidades dos seculares, no seio da Igreja. São os tempos que vão dos “Congressos Católicos” de Leão XIII até a Ação Católica de Pio XI e o Primeiro Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos, de Pio XII. Simultaneamente, desenvolve-se

(46) AAS 46 (1954) 175; DS 3911.

(47) Conc. Vat. II, Const. dogm. de Eccle-

sia, *Lumen Gentium*, n. 40.

(48) *Ibid.*, n. 41.

uma teologia da vida matrimonial, que tenta superar certos rastros de maniqueísmo, perceptíveis nos autôres ascéticos e moralistas dos séculos imediatamente anteriores. Deixam-se de lado as elucubrações dos tratados de Moral acêrca do tempo que os casados deveriam abster-se da vida matrimonial antes de receber a Sagrada Comunhão, e começa a interpretar-se o casamento como aquilo que verdadeiramente é: como uma união não apenas natural e tolerada, mas abençoada por Deus e pela Igreja, portadora da função sacramental de representar a entrega absoluta e total de Cristo à sua Igreja. De tal modo se aprofundou esta teologia matrimonial, que as águas começaram a correr no sentido contrário: não só deixou de considerar-se o matrimônio como um estado inferior, mas passou a ser olhado, dentro de alguns círculos, como superior ao celibato ou à virgindade consagrados: afinal, o matrimônio era um sacramento da Igreja, enquanto que os votos religiosos não passavam de pura instituição humana .

Nos contextos históricos de Trento e da Encíclica de Pio XII, encontramos, pois, razões plausíveis para uma acentuação da "superioridade" da vida consagrada. Como tôda afirmação dialética, esta resultaria incompreensível sem o contexto da sua antítese, da sua negação. O Vaticano II representa

a síntese, o momento de equilíbrio. Se, de um lado, não poupa os louvores à vida religiosa, d'outro reconhece, como dizíamos, o chamamento de todos os fiéis a "uma única santidade", "à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade".

Todavia, devemos reconhecer, que o contexto histórico não explica em que consiste essa "superioridade" afirmada por Trento e por Pio XII e que, apesar de tudo, nos parece não ter sido desmentida, antes confirmada pelo Vaticano II. De fato, o último Concílio fala de "um fruto mais abundante" (49), de consagrar-se "mais intimamente ao divino serviço" (50), de unir-se "com a Igreja e com o seu mistério de uma maneira especial" (51), de imitar "mais de perto" a forma de vida que o Filho de Deus escolheu (52), de pôr "à vista de todos, de um modo peculiar a elevação do Reino de Deus sobre o terreno" (53). Tôdas essas expressões indicam uma certa superioridade do estado de consagração sobre o estado de pura secularidade. Em que consiste?

A única solução que nos parece viável, se não queremos contradizer os próprios ensinamentos da Igreja acêrca da vocação para uma única santidade, está na diferenciação de funções dentro do Corpo místico de Cristo. Não se trata, pois, de afirmar uma superioridade moral, mas ontológica do estado de vida consagrada sobre o

(49) Conc. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, Lumen Gentium, n. 44.

(50) Ibid.

(51) Ibid.

(52) Ibid.

(53) Ibid. Os grifos são nossos.

estado de vida secular. O primeiro representa, como dizíamos, de um modo específico, o definitivo, o mundo que vem, a consumação, a salvação realizada, o consórcio plenamente vivido entre Deus e a natureza humana. Mediante a renúncia aos bens dêste mundo, institucionalizada e proclamada nos votos ou promessas, o consagrado apresenta diante do mundo o ato supremo da renúncia que foi a morte de Cristo.

O secular, por sua parte, na sua especificidade, representa o Cristo presente no provisório, no mundo que passa, na transitoriedade, na salvação já iniciada, mas ainda não consumada; anuncia um consórcio já incoado, mas não perfeito, entre Deus e o homem. Mediante o uso dos bens terrenos, o secular apresenta diante do mundo o Deus que se insere na História humana.

Se as tarefas são diversas, é natural que se possa falar de uma "maior ou menor" bondade delas. E até de uma "maior ou menor" santidade, pois esta consiste fundamentalmente numa maior ou menor entrada no estado definitivo, no qual estaremos plenamente consagrados, reservados para o nosso Deus. Podemos, pois, dizer com toda verdade que o estado de virgindade é "melhor e mais santo" do que o estado de vida matrimonial. Não deveríamos, porém, perder de vista duas coisas. Em primeiro lugar, como dizíamos, especificidade não

significa exclusividade. Também o secular pode e deve ser testemunha dos bens futuros, assim como o consagrado poderá, e às vêzes deverá, inserir-se plenamente no dinamismo temporal. Algumas formas de vida consagrada (por exemplo, os chamados Institutos seculares) pedem uma maior inserção do que outras. Não esqueçamos, porém, que, mesmo nesses casos, o consagrado tem uma renúncia a viver; renúncia que foi proclamada em face da Igreja e do mundo; renúncia que, ao ser aceita pela autoridade eclesial, se transformou em algo que já não pertence aos particulares, mas à Igreja toda. Em segundo lugar, a diferença de funções, apesar da sua diferente virtualidade na apresentação de Cristo ao mundo, não indica uma maior santidade moral dos indivíduos; esta depende da realização da própria vocação, da união com a vontade concreta de Deus sobre a vida de cada um. E, como advertia S. Paulo no texto acima citado, nenhum membro do Corpo poderá gabar-se da sua função ou desprezar os outros membros, por considerá-los inferiores. Da bondade ou santidade moral, subjetiva, só Deus pode julgar, não o homem. Mas é o mesmo S. Paulo quem, depois de pedir que "os membros tenham o mesmo cuidado uns pelos outros" (54), exorta aos Coríntios para que aspirem aos "dons melhores" (55). O reconhecimento da superioridade ontológica da vida

(54) 1 Cor 12, 25.

(55) 1 Cor 12, 31.

consagrada não deve conduzir ao ensoberbecimento daqueles que receberam o dom da vocação, mas pode e deve incitar a um trabalho para incentivar o aparecimento dos carismas que Deus dá a quem quer. Ainda mais, por não ser a vida consagrada propriedade de alguns indivíduos, mas da Igreja inteira, a comunidade eclesial, aspirando "aos dons melhores", pode e deve orar para que o Senhor suscite abundantes vocações religiosas. A própria Igreja nos dá o exemplo, estabelecendo um dia mundial das vocações, não genericamente, como ultimamente se pretendeu, mas especificamente das vocações sacerdotais e religiosas (55 bis). E o mesmo se pode dizer da missa votiva pelas vocações.

Maior facilidade?

Algo semelhante ao que levamos dito sobre a maior ou menor "santidade" do estado religioso poderia ser dito em relação à facilidade que êle pode proporcionar na consecução da salvação. Não há dúvida de que uma boa parte dos homens e mulheres que entraram na vida religiosa foram movidos, pelo menos em parte, pelo desejo de conseguir "mais facilmente" a vida eterna. Como fundamento bíblico dessa atitude, costumava aduzir-se a famosa passagem de S. Paulo sobre a possibilidade de servir ao Senhor, mediante a virgindade ou o ce-

libato, sem a divisão do coração implícita na vida matrimonial (55 tris). Apenas citamos o fato, sem pretendermos resolver os problemas exegéticos que êsse trecho apresenta. Chama, porém, a atenção que o Concílio Vaticano II afirme expressamente que a virgindade e o celibato servem "para entregar-se mais facilmente só a Deus" (56). Ainda mais, o fiel cristão, "pela profissão dos conselhos evangélicos na Igreja, trata de **libertar-se** dos impedimentos que poderiam afastá-lo do fervor da caridade e da perfeição do culto divino" (57).

Na propaganda vocacional não seria difícil encontrar textos suficientes para formar uma extensa antologia sobre a **facilidade** que o religioso tem para salvar-se. Na realidade, porém, existe essa facilidade? Não há dúvida (e o Concílio Vaticano II nô-lo ensina) de que os votos afastam obstáculos no caminho da entrega a Deus. Os bens aos quais os consagrados renunciaram constituem o objeto da tríplice concupiscência de que falava S. João; concupiscência decorrente não da criação, mas da desordem introduzida pelo pecado. Nesse sentido, pode-se falar de uma maior "facilidade" na consecução da perfeição cristã. Mas, por outra parte, ao professar a pobreza, a castidade e a obediência, o consagrado aumenta as suas dificuldades, pois não

(55 bis) "Seja dedicado [o dia mundial das vocações] a todas as vocações de especial consagração: sacerdotais, religiosas, missionárias, contemplativas": Comunicação da S. C. para a Educação Católica, em Comunicado mensal

da CNBB, janeiro de 1971, p. 43.

(55 tris) 1 Cor 17, 32-34.

(56) Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, n. 42.

(57) *Ibid.*, n. 44. Cf. também S. Th., II-IIae, q. 184, a. 3.

arranca do seu ser a concupiscência que o inclina de volta aos bens oferecidos. Apresentar o estado de vida consagrada como o caminho fácil, o atalho para o céu, além de dar a impressão de minimalismo e comodismo, não corresponde à realidade dos fatos. A renúncia expressa pelos votos não é algo que se consume num único momento, mas deve ser vivida e renovada cada dia. É evidente que fidelidade e graça de Deus correm paralelas, todavia isso serve não apenas para a vida do consagrado, mas para a de todo cristão. Quem viver mais fielmente a vocação que Deus lhe concedeu terá maior graça e, conseqüentemente, maior facilidade. O argumento, aduzido com certa freqüência, de que é muito maior o número de santos canonizados entre os consagrados do que entre os seculares não carece da sua falácia. A grande maioria dos san-

tos dos primeiros séculos são cristãos leigos que realizaram de um modo exemplar a sua renúncia total na morte martirial, no testemunho de quem dá a vida pelo seu amigo. Nos séculos posteriores, outros fatores entraram em jogo, entre os quais não é o último a facilidade que a organização das ordens e congregações religiosas confere à prossecução do processo de canonização dos seus membros.

A vida consagrada na Igreja não precisa de apresentações que falseiam a sua natureza. É, e será sempre um dom do Espírito Santo, dom ao qual, como a carisma mais excelente, todos podem aspirar, mas que deve ser vivido apenas por aqueles que receberam o impulso, o chamado divino para testemunhar diante do mundo o poder do mesmo Espírito, para a edificação do Corpo.