

Mosteiro de Singeverga
4795-309 RORIZ STS

COMENTÁRIO

À

REGRA DE S. BENTO

Recolha e selecção, tradução,
adaptação e co-autoria de

P. João Lucas Dias, OSB

Para uso privado

*À minha comunidade
a quem devo tudo o
que sou.*

NOTA PRÉVIA

Vivemos hoje sob o signo da velocidade estonteante e das mudanças vertiginosas. Nos últimos decénios - ninguém o ignora - o homem mudou mais do que entre a idade da pedra e os meados do século XIX: nos seus “géneros de vida”, na sua mentalidade, na sua visão das coisas, nas suas maneiras de sentir e até talvez no seu psiquismo profundo. E como transformou o mundo! O presente depressa se torna passado, e vislumbra-se em muitos o desejo, quase a obsessão, de preparar o futuro.

Também a vida religiosa preparou e prepara ainda a passagem das formas que tinha no passado, para as que tem agora e terá no futuro. Mas só poderá manter esta esperança se for fiel àquilo que, sendo essencial, deve ser permanente.

A comunidade monástica, como toda a comunidade religiosa, é Dom do Espírito, mas o Espírito é livre nos seus dons. Distribui-os segundo as necessidades da Igreja. Alguns carismas aparecidos em tal ou tal época podem não ter razão de ser numa outra época. Nenhuma comunidade religiosa tem promessa de imortalidade.

Uma comunidade religiosa só tem direito de cidadania se mantiver bem VIVO o DOM do ESPÍRITO SANTO que a fez nascer. A evolução das circunstâncias históricas poderá impor-lhe formas concretas diferentes, mas só a fidelidade ao ESPÍRITO SANTO, que opera nela para o bem de todos, lhe confere o direito de perdurar.

Na mudança actual, provocada pelo Concílio Vaticano II, é pedido a cada uma destas comunidades que encontre, na sua vitalidade, este DOM do ESPÍRITO presente nela. “O regresso contínuo à inspiração original” é um dos factores fundamentais desta renovação sempre a refazer, como diz o Concílio (VR nº 2).

A presente recolha pretende ser apenas um modesto contributo para levar a efeito esta delicada tarefa. Nasceu de um desejo há muito acalentado de preencher um vazio. Com efeito, desde há longos anos, para não dizer séculos, que os monges e monjas beneditinos, como aliás o povo português, não dispunham de um comentário actualizado, em língua vernácula, da Regra de S. Bento. O que agora apresentamos é obra de vários autores: o esquema e uma grande parte dos capítulos, com alguns cortes, ampliações e adaptações, bem como um anexo, são obra de B. ROLLIN, monge d’En-Calcat, mestre de noviços do seu mosteiro durante vários anos, actual professor do Instituto Católico de Toulouse e responsável pela formação permanente do seu mosteiro. A Introdução e alguns belos e substanciosos capítulos, também com cortes e adaptações, são da autoria da Irmã A. BOCKMANN, OSB, professora do Pontifício Ateneu de Santo Anselmo, em Roma. Um dos anexos, sem dúvida o mais longo, o mais

denso e o mais profundo, pertence ao grande teólogo espanhol Olegario González de CARDEDAL. Os outros, assim como dois capítulos, são fruto de algumas palestras que, na qualidade de Prior Administrador, tive oportunidade de fazer às diferentes comunidades beneditinas existentes no nosso país.

Ousamos esperar que o Espírito Santo, cuja acção se faz sentir ainda hoje de uma forma tão palpável na Igreja, dê vida a este modesto trabalho e faça com que este grãozinho de areia possa contribuir para um melhor conhecimento e uma vivência mais autêntica da vida monástica.

Queria deixar aqui bem expresso o meu reconhecimento profundo ao P. Luís Nunes, o qual, após longas e laboriosas jornadas agrícolas, ainda dispôs de tempo, subtraído ao justo e merecido repouso, para passar ao computador este longo trabalho.

P. João Lucas Dias, OSB

BIBLIOGRAFIA *

- BESRET, B - L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, Paris, 1964.
 - *Pour un renouveau du monachisme*, in *Études*, Avril, 1967.
- BONHOEFFER, D. - *De la vie communitaire*, Paris, 1968
- BRASÓ, Gabriel - *O humilde e nobre serviço do monge*, Rio de Janeiro, 1980.
- HOLZHERR, Georg - *La Regola di San Benedetto*, 1992
- HUERRE, Denis - *Vers Dieu et vers les hommes*, Abbaye de Bellefontaine, 1987.
- JUST, Cassià - *Regla de San Benito, Zamora, 1983.*
- KLEINER, Sighard - *Dieu premier servi*, Paris, 1974
- LECLERCQ, Jean - *Aspects du monachisme, hier et aujourd'hui*, Paris, 1968.
 - *Le défi de la vie contemplative*, Paris, 1969.
 - *Moines et moniales ont-ils un avenir?* Bruxelles, 1971.
 - *Vie religieuse et vie contemplative*, Paris, 1968.
- PASCUAL, A. - *El compromiso cristiano del monje*, Zamora, 1973
- ROY, Olivier - *Moines aujourd'hui*, Paris, 1972
- TILLARD, J. M. R - *Devant Dieu et pour le monde*, Paris, 1974.
 - *Religieux, un chemin d'évangile*, Bruxelles, 1975
 - *Les religieux au coeur de l'Église*, Paris, 1963
- VOGÜÉ, A. de - *La Règle de S. Benoît*, commentaire doctrinal et spirituel, Paris, 1977
- ZEGVELD, A. - *Lectio divina*, in Coll. Cist. 41 (1979)

* Esta bibliografia refere-se apenas a alguns Anexos.

INTRODUÇÃO

Os movimentos de renovação da vida religiosa surgidos depois do C. Vaticano II têm sempre por objecto, por um lado, o retorno às fontes da vida cristã e ao espírito primitivo de cada instituto em particular, mas, por outro lado, também a adaptação às novas condições dos tempos, a abertura ao futuro. Estas duas correntes condicionam-se mutuamente. Aquele que se radica numa sadia tradição, pode expandir-se e tem mais coragem de mudar. Para utilizarmos outra imagem: aquele que está em casa, pode deixar a porta bem aberta. H. Nowen declara: *“Um progresso autêntico parece estar ligado a um refrescamento da memória colectiva. Praticamente todos os reformadores, na Igreja e nas Ordens religiosas, se inspiraram numa nova maneira de avaliar os ideais da Igreja primitiva e num confronto intenso com o passado. Não queriam simplesmente repetir. Queriam inspirar-se, para chegarem a uma autêntica renovação”*. Quase todas as comunidades beneditinas do século passado sofreram uma renovação e experimentaram um novo florescimento, que se operou no regresso à tradição mais antiga (o mais das vezes à Idade Média) e correspondia a uma necessidade daquela época. No âmbito alemão, Beuron, e no francês, Solesmes tiveram uma forte influência no conceito de monasticidade. Hoje, com a preocupação de uma renovação promissora, é de grande valia o recurso a uma tradição mais antiga, à Regra de S. Bento e à Igreja antiga. Sentimos, por um lado, que S. Bento está mais próximo da nossa época, sob muitos aspectos, do que o século passado; por outro lado, damos-nos conta também da distância de 1500 anos de História. A Regra de S. Bento, no seu contexto histórico, remete-nos, de forma cada vez mais inevitável, para a Sagrada Escritura, e, ao mesmo tempo, é capaz de nos levar a um aprofundamento da nossa espiritualidade bíblica.

A RB não tem um **género literário** preciso. Tem uma estrutura que a pode fazer passar por um texto constitucional e jurídico. Além disso, é fruto duma longa tradição espiritual que aflora em cada página: esta dimensão dá à RB o seu lugar merecido entre os textos espirituais mais fundamentais da tradição cristã ocidental. Enfim, o conhecimento dos homens de que dá provas, das suas fraquezas e das suas aspirações mais profundas faz dela um código de sabedoria humana que modelou uma cultura.

Nesta introdução, devemos esboçar brevemente o pano de fundo histórico e espiritual de S. Bento e sobre ele a sua história pessoal e o desenvolvimento da sua Regra. Por último, procuraremos estabelecer alguns princípios para uma interpretação o mais objectiva possível.

1. O contexto de S. Bento

O ano do nascimento de S. Bento situa-se pouco depois do ano decisivo de 476 que significou praticamente o fim do Império Romano do Ocidente.

A Igreja não se encontrava propriamente no seu esplendor. O **arianismo**, embora condenado oficialmente havia muito tempo (Concílio de Niceia, 325), constituía um perigo real para a Igreja.

Na Gália, prosperava o semipelagianismo.

O **paganismo** ainda estava vivo. Em contrapartida, observa-se um revigoramento dos centros monásticos.

Que tipos de pessoas eram atraídas pelo ideal monástico? Círculos da nobreza como também pessoas das camadas simples: camponeses, analfabetos, soldados, godos, como ainda letrados, sacerdotes, romanos e gregos. Os mosteiros são um reflexo fiel da sociedade mista, mas sem diferenças de raças e de classes.

O monaquismo na Itália da época de S. Bento caracterizava-se por uma grande abertura aos mais diversos movimentos e escritos monásticos, por um lado, o Oriente (S. Basílio, S. Pacómio, Padres do deserto), por outro, o Sul (S. Agostinho) e a Gália (Lérins, S. Martinho de Tours, Padres do Jura, S. Cesário, Cassiano, etc.). Como se viajava muito, conseguiam-se também muito rapidamente textos monásticos dos diversos centros.

Monte Cassino encontra-se próximo de uma importante artéria de circulação Sul-Norte. Na RB é bastante perceptível a proximidade com Roma, particularmente no que se refere à liturgia. S. Bento utilizou muitos textos da literatura patrística e monástica que tinham sido traduzidos para o latim, sobretudo os textos que ele podia usar na Liturgia. Provavelmente teve também muitos contactos pessoais. Tinha outrossim os olhos abertos para as legislações da sua época.

Se lermos a Regra sobre este pano de fundo (político, sócio-cultural, eclesial e literário), Bento aparece-nos como um homem que vive no seu tempo com os ouvidos abertos e o coração atento, que extrai as suas ideias e princípios onde quer que perceba algo de bom. Não é tanto um **criador genial**, mas um bom **seleccionador** e um **bom revisor**. No entanto, soube responder com profundidade às questões da sua época.

2. A vida de S. Bento

S. Bento nasceu em Núrsia, no seio de uma família da classe média abastada. A região situada em torno de Núrsia fora evangelizada por monges. Assim, é provável que, já na sua juventude, tivesse estado em contacto com o monaquismo. Durante os estudos em Roma pôde conhecer não apenas a decadência, mas também círculos monásticos. Tendo em conta a linguagem da Regra e a sua retórica, não nos parece que tenha sido tão “*ignorante*” como o caracteriza S. Gregório, (sabiamente ignorante e prudentemente inculto).

Enfide (Affile) foi a primeira etapa da sua “*fuga do mundo*”. Terá aí conhecido um tipo de vida comunitária agostiniana? Subiaco será a etapa seguinte. **Viveu sob a direcção espiritual do monge Romano**, como eremita, durante 3 anos numa caverna estreita. Aqui teve experiências profundas a respeito do coração humano, meditou a Sagrada Escritura, procurando fazer com que penetrasse na sua vida. Teve de aprender a vencer a “*acedia*” e a perseverar nas dificuldades. S. Gregório descreve-o, depois da vitória sobre as tentações, como um monge que agora, por sua vez, se acha capacitado para conduzir os outros (Díal. II, 2,3). Depois da **etapa de Vicovaro**, que terminou com a tentativa de envenenamento por parte dos monges locais, vemos S. Bento de novo em Subiaco, onde fundou o **primeiro cenóbio**, na antiga “*Villa Neronis*”, próximo da represa e da antiga povoação de Subiaco. De acordo com que regra viveu em Subiaco? Encontramos as mais diversas suposições. O certo é que a primeira regra foi a Sagrada Escritura. Como abade, contribuiu para que os seus ensinamentos, a sua palavra e a sua vida se traduzissem em vida para a comunidade.

No vale do Ânio opera-se uma mudança. Se, na primeira etapa, a ascese entendida como “*agere contra*” parece ter tido forte acentuação, agora nos ensinamentos da Regra **vemos um homem que não despreza o corpo nem o mundo** e coloca a ascese na linha da busca do amor. Enquanto, antes, se afasta radicalmente do mundo, agora, e mais ainda em Monte Cassino, regista-se uma nova visão do mundo e uma abertura às suas necessidades. Os três anos de vida eremítica ajudaram-no certamente a integrar os objectivos importantes e os valores do eremitismo no cenobitismo para o qual escreveu a sua Regra. Acentua o valor do silêncio, da humildade e da oração interior. Tem em conta o valor de cada pessoa diante de Deus; conhece a importância da direcção espiritual e avalia realisticamente o mal no homem e fora dele.

Ainda em Subiaco, fundou vários mosteiros cujos vestígios ainda hoje são visíveis. Surgiu assim uma espécie de federação de mosteiros.

Por volta do ano 529, parte para Monte Cassino. Podemos classificar este acontecimento como uma espécie de “*regresso ao mundo*”. A propriedade onde se

estabeleceu foi provavelmente adquirida graças às suas relações com círculos da nobreza romana. O compacto espaço cultural caracterizava-se por uma grande abertura a diversas correntes: o paganismo continuava vivo. S. Gregório descreve-nos S. Bento como um mediador de paz junto a Tótila, como protector dos espoliados, como pai dos pobres e como alguém que pregava ininterruptamente o Evangelho.

3. A Regra de S. Bento sobre o pano de fundo da tradição

a) **O principal objectivo de uma regra monástica é oferecer ajuda para que uma comunidade possa viver segundo o Evangelho.** Enquanto o fundador da comunidade viver, quase não há necessidade de textos normativos além da Bíblia. Vive-se uma tradição viva da interpretação da S. Escritura. A comunidade desenvolveu usos e costumes de vida. Para a leitura existem outros textos normativos, como as vidas dos monges e as explicações da S. Escritura. O mosteiro reuniu para seu uso, eventualmente depois da morte do fundador, talvez uma espécie de repertório de textos que eram considerados de grande valia. Essa colecção de textos podia ser completada de acordo com as necessidades. Nem sempre era organizada de maneira muito lógica. Houve uma multiplicidade de regras, cujo ponto de referência comum é a Escritura, que eram sempre adaptadas, por meio de omissões ou de acréscimos, às situações concretas. Não precisavam de ser completas, pois eram completadas pela tradição vivida.

À primeira vista, talvez se pudesse considerar a RB como um desses repertórios, pois contém igualmente secções, como, por exemplo, uma parte espiritual, um ordo litúrgico, um código penal, um ordenamento da vida em comunidade, capítulos suplementares, um Prólogo e um Epílogo. Percebe-se, contudo, ao longo de toda a Regra, que há **uma** só mão que dá a forma, e **uma** só ordem de pensamento, apesar das diferenças. Os ensinamentos da S. Escritura e dos Santos Padres e as próprias experiências de vida fundiram-se no seu coração.

Certamente, a Regra não foi escrita de uma só vez, mas cresceu, foi corrigida, refundida e completada ao longo dos anos. Pode-se ver a evolução da vida de S. Bento retratada em grandes traços na sua Regra.

b) **A Regula Magistri** não foi descoberta somente em época recente. Já era conhecida ao longo dos séculos. Bento de Aniano chama-lhe Regra do “**Mestre**”. É aproximadamente três vezes mais longa do que a RB, e foi escrita para uma comunidade menor, que vivia numa grande separação do mundo. Pensava-se, antigamente, que a RB era anterior à RM, e que esta teria utilizado e ampliado a RB. S. Bento teria sido um criador genial.

Quando **D. Augustin Genestout**, monge de Solesmes, defendeu, pela primeira vez, em 1938, a opinião, **segundo a qual S. Bento copiou, em grande parte, a RM**, esta tese foi rejeitada como absurda. Contudo, a discussão prosseguiu, sobretudo no âmbito da língua francesa e italiana. Entretanto **A. De Vogüé** provou, de forma convincente, que S. Bento conheceu e utilizou a RM. **Transcreveu quase literalmente os sete primeiros capítulos e o Prólogo**, ou efectuou ampliações e omissões; nos capítulos 8-66 segue, de modo geral, a estrutura da RM e contrapõe-se a ela, mas ao longo dos capítulos afasta-se cada vez mais da mesma. (Apesar de tudo, e com grande espanto de todos os presentes, **A. de Vogüé**, no dia 18 de Março, por ocasião das celebrações Beneditinas da Abadia de Subiaco, no grande Jubileu 2000, **voltou de novo a defender a sua velha tese de que a RM teria sido a primeira Regra escrita por S. Bento**).

É justamente sobre este pano de fundo da RM que se percebe a singularidade de S. Bento. Vê-se o que ele assumiu, o que deixou de lado, o que corrigiu e o que acrescentou, a partir de outra tradição ou da sua própria experiência.

No quadro desta introdução, **esboçaremos apenas brevemente o que a RM tem de específico**.

Escola é o conceito central que designa o mosteiro do Mestre. O monge não vem para aqui, a fim de viver em comunhão fraterna, mas unicamente para, sob a direcção do abade como mestre da arte da guerra espiritual, combater contra a própria vontade e contra o demónio. Têm mais importância as relações entre o abade e os discípulos do que as relações entre os irmãos. Tal como numa escola de estilo antigo, há uma pedagogia da emulação. Os discípulos zelosos devem causar contínua vergonha aos discípulos negligentes com o seu bom comportamento. O Mestre não acredita que os monges sejam muito capazes de responsabilidade, e ordena que sejam sempre vigiados. A imagem que tem do mundo e do homem é bastante negativa e dualista. A Regra conclui dizendo que a porta deve permanecer bem aferrolhada como sinal da separação do mundo. O corpo não é senão pó; o que é da terra deve ser estranho ao monge; ele é um estranho neste mundo e deve desprezar o que é terreno. A RM recomenda uma obediência cega sem demora. O esforço do monge é, em grande parte, um combate

contra o demónio que se encontra à espreita por toda a parte. Por isso, os decanos perguntam constantemente aos monges se estão com pensamentos maus. Ordena-se ao irmão o que não quer e proíbe-se-lhe o que deseja. Retira-se-lhe aquilo de que gosta e dá-se-lhe o que não quer. O esquema que está na base de tudo isto é o seguinte: aqui na terra devemos ser atormentados (martírio, prisão), a fim de podermos ocupar, depois, no céu uma posição mais elevada (alegria, recompensa, bem-aventurança).

A estas duas características acrescenta-se ainda uma predilecção por pequenos pormenores, por cerimónias e discursos pomposos. Uma comparação com muitos livros do século XIX revelar-nos-á muitas semelhanças. Encontramos, muitas vezes, a opinião segundo a qual **outrora vivíamos, sob muitos aspectos, mais segundo a RM do que segundo a RB.**

Se depois desta caracterização da RM, lermos a RB, ficaremos surpresos e alegres por verificarmos como **S. Bento se diferencia do seu modelo.** Ao contrário de um individualismo da salvação, enfatiza muito mais o amor fraterno. Só tem uma classe de monges, que são todos imperfeitos e necessitados de se santificarem. Desde o capítulo 6, S. Bento substitui a palavra “discípulo” por “monge”. O abade não é só mestre; é também bom pastor e pai bondoso, que pode ser amado pelos monges.

Ao contrário de uma ascese negativa, **S. Bento acentua a dignidade da pessoa humana** e a consideração que se deve ter para com os fracos e enfermos. **Tem mais confiança em cada monge em particular.** Diminui as exigências dos exercícios de penitência externa (por exemplo, dos jejuns, tamanho do ofício), mas é muito rigoroso em relação aos pontos essenciais e às atitudes fundamentais. Na sua Regra não encontramos ordens absurdas nem a mania de torturas conscientes. Preocupa-se com a tristeza dos irmãos. Já aqui na terra existem a alegria, o coração dilatado e a inenarrável doçura do amor. S. Bento demonstra uma abertura maior em relação ao mundo e uma verdadeira preocupação e cuidado com os necessitados.

Mas muitas vezes é também mais severo, por exemplo, quando se trata do vício da propriedade particular, da murmuração e da contestação da autoridade. É provável que tenha tido experiências negativas nestes três domínios.

S. Bento já encontrara na RM e assumira as grandes virtudes monásticas, como a obediência, o silêncio, a humildade, a ascese, a paciência e a perseverança até ao fim, a arte da milícia espiritual, a primazia da oração, a importância do abade como mestre e pai espiritual. Mas também acrescentou ou acentuou mais fortemente elementos da tradição cenobítica e da própria experiência: a comunhão do amor fraterno, o serviço mútuo, a consideração para com as pessoas, a compreensão das diferentes necessidades,

uma confiança maior nos monges e uma abertura maior em relação ao mundo e uma visão mais positiva da vida monástica.

Aqui se percebe claramente o seu equilíbrio entre o rigor e a bondade, entre a solidão e a comunhão, entre a abertura ao mundo e o espaço interior da comunidade, entre o desejo das alturas e a consideração para com os fracos.

c) A RB também não é completa. Precisa de ser completada. Nos primeiros tempos (época das regras mistas), foi usada e copiada (no todo ou em extractos) juntamente com outras regras e adaptada aos mosteiros (muitas vezes juntamente com a Regra de S. Columbano). Por fim foi prescrita oficialmente pela reforma de Bento de Aniana (821) e impôs-se cada vez mais. Questões políticas também tiveram aí a sua quota parte.

Bento de Aniano tinha consciência de que a RB não pode ser compreendida sem outras regras. Por isso, coligiu um “**Codex Regularum**” e a “**Concordia Regularum**”. Para explicar cada capítulo da Regra, acrescentou capítulos correspondentes de outras regras.

A partir do momento em que a Regra é considerada intocável, aparece acompanhada de **explicações**, declarações e **usos**. Em si mesma não oferece regulamentos práticos e pormenorizados para serem traduzidos directamente em termos de vida comunitária, e tem-se procurado, ao longo dos séculos, harmonizar, por um lado, a fidelidade e, por outro, a liberdade de espírito. É verdadeiramente contrário à Regra querer praticá-la ao pé da letra, sem recorrer à tradição oral ou escrita, e especialmente à Bíblia e **sem o ensinamento do Abade**. A História mostra-nos que a Regra jamais foi entendida como um código de trânsito, mas como um indicador do caminho a seguir. O próprio S. Bento diz inclusive que “*nem tudo foi estabelecido nesta Regra*”. Não é absolutamente suficiente praticá-la ao pé da letra. Viver de acordo com a Regra significou sempre, conforme a tradição: **observá-la tal como é entendida na tradição do nosso mosteiro**: como ajuda para vivermos segundo o Evangelho, e tal como é interpretada hoje pelas respectivas Declarações e pela autoridade. E mesmo aqui a interpretação depende de uma boa compreensão da letra, do sentido literal. Que pretendeu S. Bento dizer no seu tempo?

4. Princípios para uma interpretação o mais objectiva possível da RB.

a) Não existe uma interpretação totalmente objectiva. É importante viver e inserir-se conscientemente na história da acção da Regra. Existe uma semelhança com o

carisma de S. Bento quando alguém se torna beneditino. O “*parentesco*” entre o autor e o intérprete é a condição preliminar para que seja possível a compreensão. Outros falam de uma fusão de horizontes ou de um “*instinto monástico*”.

b) Mas também é importante ler a RB no seu contexto histórico e sobre o pano de fundo dos textos que conheceu, especialmente a S. Escritura, a fim de se perceber mais claramente a intenção fundamental de S. Bento. É preciso conhecer as questões a que o texto pretende responder, a fim de se poder entrar realmente em diálogo com ele. De nada adianta fazer perguntas ao texto que ele não pode nem pretende responder.

A “*leitura proporcional*” conduz a uma grande fantasia. “*Que faria S. Bento nesta situação?*” É interessante, mas diferente da verdadeira interpretação.

c) Com que tipos de textos e de fontes se deve interpretar a RB? Existem certos especialistas que a interpretam partindo da RM, de Cassiano, e outros, que preferem valer-se sobretudo de Agostinho, Basílio e Pacómio.

d) Nos nossos dias, não se pode interpretar adequadamente a RB sem recorrer à RM. Aparentemente S. Bento considerava importante aquilo que transcrevia. O facto de ter introduzido acréscimos e mudanças no interior de textos assumidos parece indicar uma preocupação especial da sua parte. Parece igualmente importante o facto de S. Bento omitir, muitas vezes, determinados tipos de ideias do Mestre no contexto assumido. É também lícito admitir que é de particular importância o facto de ele empregar expressões como “*principalmente*”, “*sobretudo*”, “*de modo algum*”, em textos que lhe são próprios.

e) Desde o século IX, tem havido uma multiplicidade de interpretações - tanto teóricas como práticas. Esta multiplicidade funda-se na história do próprio mosteiro, no carisma do seu fundador e concretamente nas próprias Declarações (Constituições) que são, por sua vez, reconhecidas pela Igreja. **Nenhuma interpretação é completa e absoluta.** As várias explicações completam-se e enriquecem-se reciprocamente.

f) Por fim, a RB remete-nos constantemente para a S. Escritura, toma-nos, por assim dizer, pela mão e encaminha-nos para a Bíblia e para Cristo, que é visto como o centro. **Não pretende absolutizar.** O estilo de vida beneditino, entendido como uma determinada maneira de viver o Evangelho no seio da Igreja, é completado por outras formas de vida. Se cada comunidade tiver a coragem de assumir o estilo de vida que lhe foi confiado, toda a riqueza da Sagrada Escritura se tornará clara na Igreja.

5. A Regra de S. Bento - HOJE

Como é que uma Regra de vida tão antiga pode ser ainda hoje considerada válida?

É primeiro uma questão de facto. É certo que existe ainda hoje uma tradição beneditina fundada na Regra de S. Bento e que muitas comunidades vivem desta tradição porque se formaram nela e por ela. Para elas a questão não se põe do mesmo modo que para as comunidades novas que procuram a sua própria orientação e têm de escolher a sua “regra de vida” entre as já existentes ou procurar uma nova. A questão consiste, por conseguinte, em saber, como é que a RB pode hoje ajudar a VIVER as comunidades novas que a têm por referência, visto que o objectivo de toda a “Regra de vida” é fazer VIVER. Como podem dizer, sem jogar demasiado com as palavras, que vivem segundo a Regra de S. Bento?

*

*

*

O longo rodeio desta introdução, para situar um pouco melhor a RB na sua tradição própria e no seu lugar de origem, deve poder colocar-nos no caminho de uma RE-INTERPRETAÇÃO autêntica. Aliás hoje parece que nos aproximamos mais da antiga concepção da “**Regra monástica**”.

O que temos de fazer está na linha do que foi realizado ao longo da história da RB. “*Suprimir, de alguma maneira, as tradições dos séculos passados desde S. Bento, agir como se se recebesse a Regra da sua mão sem intermediários*”, dizia D. Romain Banquet. Esta atitude é a da verdadeira tradição. Não foi válida somente no momento da restauração monástica do século passado. É constantemente válida, em cada geração e quase para cada monge. Não se trata de negar todas as interpretações antecedentes que são aliás ricas de experiência, mas não podem suprir o esforço permanente de síntese nova, imposta pela vida sempre em movimento. A história está aí para provar que esta atitude é a única realista.

Esta distância em relação ao texto é paradoxalmente necessária para o conservar intacto. Procurar fazer da RB a nossa verdadeira “**Regra de vida**”, é necessariamente ser levado a modificá-la, por vezes profundamente. Mas é ao mesmo tempo perder o contacto com a verdadeira referência, a experiência fundadora. Com efeito, viver

segundo a RB não quer dizer aplicar um texto, mas encontrar através dele o caminho de uma experiência.

Só simultaneamente este respeito e esta distância em relação ao texto permitem uma criação nova na continuidade de uma tradição. Com efeito, não se trata, de modo algum, de reproduzir a LETRA desta experiência fundadora, mas de encontrar o seu Espírito, isto é, uma atitude fundamental frente à VIDA e às suas questões. Esta nova síntese não se fará por um simples esforço intelectual, mas tentando a EXPERIÊNCIA, a experiência vivida, o único lugar do Espírito.

À partida, há evidentemente uma ESCOLHA, uma OPÇÃO por este tipo de experiência. Muitas outras experiências de vida podem ser tentadas ... A que é proposta pela RB também o pode ser. Só correndo o risco se pode realmente descobrir a sua razoabilidade.

No entanto, esta opção será mais credível no nosso tempo, em que se tentam por todos os lados ensaios de vida comunitária, se à partida for melhor precisado o sentido que pode tomar hoje a expressão VIVER SEGUNDO A REGRA DE S. BENTO.

A simples evocação da “**Regra de S. Bento**” pode ser ocasião de muitos mal-entendidos e confusões. **De que se fala?** O seu texto é suficientemente complexo e suficientemente rico para suscitar nos espíritos realidades tão diferentes. Ora nem tudo se deve pôr no mesmo plano na RB. Há níveis que é necessário distinguir.

1. Num primeiro nível, “*viver segundo a RB*” é estar animado de um movimento, de um ímpeto totalizante de “BUSCA da VIDA ... pelo caminho do EVANGELHO” (Pról.). Sem ele a RB não é mais que um regulamento sem alma. Mas nisto não tem nada de específico, é cristã.

2. Em segundo lugar, viver segundo a RB”, é aceitar uma estrutura fundamental que pode ser considerada como o **elemento especificante da experiência proposta pela RB**: a COABITAÇÃO para toda a vida vivida num ESPÍRITO de COMUNHÃO. Pôr em causa esta estrutura seria querer tentar uma outra experiência, sem dúvida mais válida mas diferente. Desta estrutura derivam, como por uma lei orgânica, todos os outros elementos essenciais da RB, a ponto de, mesmo sem a conhecerem, muitos daqueles que hoje tentam uma experiência análoga redescobrirem pouco a pouco estes mesmos elementos.

3. Enfim, “**viver segundo a RB**” comporta a descoberta de uma DOCTRINA ESPIRITUAL ou de uma ARTE de VIVER. No seu próprio texto, a RB está toda impregnada desta sabedoria de vida, elaborada pela experiência de numerosas gerações antecedentes. Mas uma questão importante se põe: a estrutura de comunidade por toda a

vida proposta pela RB é dissociável da sua doutrina espiritual? Pode ser vivida com outra doutrina espiritual? Por outras palavras, é possível escolher outros tipos de experiência, mas esta escolha implica necessariamente a doutrina espiritual que a acompanha na RB? Só a experiência pode dar uma verdadeira resposta. De facto, uma convicção se impõe na sequência da observação dos factos: a estrutura de COABITAÇÃO por toda a vida proposta pela RB apela, para produzir os seus frutos, a uma ARTE de VIVER: a que é descrita na RB. Sem ela esta estrutura dificilmente pode ser vivida. Esta arte de viver, esta doutrina espiritual é expressa numa linguagem e numa cultura que não é a nossa. Deve-se, portanto, retraduzir na nossa cultura e mentalidade actuais. Ainda aqui, só vivendo se poderá elaborar esta nova linguagem. Um dos objectivos deste comentário é mostrar também, com certeza de forma imperfeita, que este trabalho é possível, embora nunca se termine e se deva refazer continuamente.

Mas “**viver segundo a RB**” comporta também que esta arte de viver e esta doutrina espiritual incarnam na organização muito concreta de UMA VIDA de COMUNIDADE onde nada é indiferente, onde nada deve ser insignificante em relação ao próprio objectivo da comunidade. Negligenciar este aspecto seria não só passar ao lado da LETRA da RB, como também correr o risco de eliminar o seu ESPÍRITO que consiste justamente em acreditar na importância fundamental para o homem, de todas as dimensões do “*quotidiano*” ... É evidente que, a este nível de organização concreta da vida de comunidade, mais que a todos os outros, se impõe uma readaptação contínua aos condicionalismos contemporâneos. Esta readaptação pode por vezes ir muito longe, propor mesmo soluções aparentemente contrárias às preconizadas outrora. No entanto, mesmo a este nível, o texto da RB pode ainda trazer uma luz e orientar uma busca, sem a qual, poderia conduzir à in-significância ...

*

*

*

A RB fez entrar na definição de monge a noção de “**Regra do mosteiro**” ao lado da do Abade. Era a nova tomada de consciência de uma realidade já existente, porque, de facto, não havia mosteiro sem “**Regra**”. A função do abade foi modificada, não suprimida. Assistimos a uma nova tomada de consciência da mesma ordem: a da **função da comunidade**. Como ficou largamente demonstrado, a “**Regra**” foi sempre relativizada em relação à comunidade. Mas uma tomada de consciência mais precisa do papel da comunidade pode também não suprimir a Regra, mas modificar a sua função...

O comentário que se segue situa-se no interior de uma experiência de comunidade precisa. Exprime um “*tempo*” desta experiência, um outro lhe sucederá certamente. Escrito num período de duração bastante largo, comporta repetições, mas também evoluções de um capítulo a outro ... A Vida não pára. Desta experiência comunitária não reflecte mais que uma visão pessoal, com as suas estreitezas e limites ...

PRIMEIRA PARTE

“QUEM QUER TER A VIDA” ?

(Pról. 15)

Para uma identidade da Vida Monástica

O Sentido da vida monástica

Prólogo e Epílogo

CAPÍTULO I

PARA UMA IDENTIDADE DA VIDA MONÁSTICA

No concílio, a Igreja interrogou-se lucidamente: que dizes de ti mesma? Esta questão corajosa suscitou em todo o povo de Deus uma profunda aspiração à verdade, à lucidez, à autenticidade. O bispo, o padre, o diácono, o baptizado, o religioso, o homem casado, todos se interrogam: “o que és tu, em verdade?” Já não basta viver, é necessário saber exactamente o que se vive, o que se é, o lugar que se ocupa no corpo, a função que se deve desempenhar.

O monge não escapa a esta sede de se conhecer, a este desejo de se situar. Com os outros e ainda talvez mais do que eles, na medida em que a sua vida aparece como algo de particular, pergunta-se e o mundo pergunta-lhe com insistência: “Que dizes de ti mesmo? Que função desempenhas na Igreja e no mundo em que vivemos?”

A esta questão, que assedia tantos espíritos, ainda não foi dada, até ao presente, qualquer resposta plenamente satisfatória. Não são as definições que faltam. Pelo contrário, é a sua multiplicidade que tira a cada uma o carácter apodíctico que poderia possuir.

A solução encontra-se mais numa reflexão sobre esta multiplicidade do que na sua redução necessariamente arbitrária. Se é difícil chegar a um acordo sobre a definição do monge, é, sem dúvida, porque este, como entidade abstracta, não existe. O que existe são monges pertencentes a mosteiros bem determinados cada um dos quais tem a sua história própria que os liga a uma ou outra das grandes tradições monásticas existentes no cristianismo, no decorrer dos séculos. Ora estas tradições não são simplesmente redutíveis umas às outras.

Os estudos recentes mostram que, desde as origens do monaquismo, a tendência eremítica e a cenobítica se caracterizavam por dois dinamismos muito diferentes um do outro; a primeira tendia a uma maior solidão e a segunda, pelo contrário, a uma organização da vida comunitária.

Não devemos esquecer que o monaquismo é um fenómeno religioso anterior ao cristianismo. Apoiase no sentido religioso do homem. É um valor religioso, mas natural; como todo o valor natural, é ambíguo e deve ser baptizado no fogo do Espírito Santo para se tornar plenamente cristão. Isto explica duas tendências na ideologia

monástica. Dum lado, os teóricos que se apoiam nos fundamentos naturais do monaquismo (busca de Deus na solidão, favorável à experiência espiritual) e doutro, os que insistem no carácter especificamente cristão que esta experiência deve revestir no cristianismo: partem do Evangelho e do Novo Testamento e vêem nos Apóstolos e na primeira comunidade cristã o tipo da sua vida monástica. É o tema bem conhecido da vida apostólica, no sentido medieval da expressão. Reconhecem-se facilmente os fatores destas duas tendências. Diante da mesma realidade, os primeiros perguntam-se: “é monástico?”; os segundos: “é cristão?”

Estas duas tendências não são, de modo nenhum, exclusivas: o facto multissecular do monaquismo está aí para o provar, mas, segundo a pertença a uma ou a outra destas famílias espirituais, a apresentação que se fará do monaquismo será muito diferente. Uma e outra são boas e legítimas. Na Igreja, há lugar para um pluralismo monástico.

Na primeira perspectiva, os monges aparecerão um pouco como especialistas: os especialistas da oração e da penitência, como há os especialistas do ensino, da hospitalidade ou da pregação. Na segunda, pelo contrário, insistir-se-á sobretudo no facto de que não são especialistas em nada, mas esforçam-se por formar uma *“pequena sociedade ideal, onde reinem, enfim, o amor, a obediência, a inocência, a liberdade das coisas e a arte de bem usar delas, a predominância do espírito, numa palavra: a paz, o Evangelho”*. (Discurso de Paulo VI em Monte Cassino, em 24 de Outubro de 1964, publicado na *Documentation Catholique*, 15 de Novembro, 1964).

Mas não são apenas as tendências profundas que diversificam as tradições: há também a história vivida ao longo dos séculos. Após as provações por que passou na Revolução, o monaquismo tal qual existe actualmente em muitos países da Europa tem as suas raízes imediatas no renascimento dos diferentes ramos monásticos do século passado. É o que explica, em parte, a sua relativa homogeneidade.

Por seu turno, o monaquismo austríaco, por exemplo, com as suas escolas, paróquias e tradições tem raízes profundas na história e está longe de constituir um caso isolado no mundo.

É difícil chegar, nestas condições, a uma definição que respeite todos os aspectos duma realidade tão múltipla e matizada. Aqui, a história precede a teoria, a vida é anterior ao que dela se possa dizer. A especulação deve partir dos factos e não impor-lhe os quadros pre-fabricados de a priori conceituais.

É a solução pela qual optou, finalmente, o concílio. No decreto *Perfectae Caritatis*, recusando-se a considerar todos os monges como fazendo parte de institutos integralmente dedicados à contemplação (nº 7), consagrou-lhes um parágrafo onde

constata o pluralismo monástico (nº 9): “... *quer se dediquem exclusivamente ao culto divino na vida contemplativa, quer tenham tomado legitimamente à sua conta alguma obra de apostolado ou de caridade cristã*”.

Seria, sem dúvida, perigoso espremer mais os termos deste parágrafo, visto que os Padres conciliares nunca tiveram ocasião de o votar com possibilidade de emendas, nem, portanto, tão-pouco de suscitar respostas da Comissão sobre o sentido preciso das palavras que aí são empregadas. Pelo menos, a sua orientação geral reenvia-nos a uma atitude histórica. O decreto não fala do monge em geral e em abstracto, mas do “instituto de vida monástica”, tal como se desenvolveu no decorrer dos séculos e tal como existe hoje no pluralismo.

Este pluralismo não é só um pluralismo de facto. É também um pluralismo de carismas. Constatamo-lo, hoje, em que o Espírito sopra com veemência neste novo Pentecostes que João XXIII tanto desejava desencadear sobre o mundo.

*

*

*

Os cenobitas que reflectem sobre a sua vida, interrogam as suas origens, analisam a sua situação eclesial, redescobrem que são como toda a gente na Igreja: homens, cristãos, membros do povo de Deus.

“O monaquismo não se especifica pelas suas obras, mas quer ser apenas uma vida cristã vivida com um certo absoluto e é por esta razão que a vida monástica, embora talvez mais facilmente contemplativa, não se caracteriza pela contemplação; pode-se harmonizar com as actividades, contanto que não se tornem um fim que especifique a vida; não há monges missionários, monges professores, etc., mas monges que ensinam, que vivem em países de missão e aí trabalham. Mas estes mesmos monges perdem o fundamento da sua vida monástica, se se entregarem de tal maneira às actividades, que estas se tornem o fim, mesmo secundário, da sua vida. É, sem dúvida, possível que um membro duma abadia esteja temporariamente absorvido pelas suas actividades, mas a sua vida monástica sofre, durante esse tempo, um eclipse, momentâneo, espera-se.

O que caracteriza o monge é o facto de procurar com absoluto o que o cristão ordinário procura de mais longe; é assim que o concílio o exprime: há homens na Igreja que seguem o Senhor mais de perto. (L. G. 42). Os monges querem apenas fazer isso, pelo menos essencialmente. E aqui está a razão de ordem doutrinal para recusar aos monges o nome de religiosos, visto que o monge não deve entrar numa categoria especial de cristãos, que se caracteriza pelas obras, mesmo que se trate da contemplação. É possível que haja na Igreja institutos fundados com esta finalidade; os monges não o são. Pretendem apenas ser cristãos perfeitos”. (Extracto de um relatório apresentado à Lega Monástica por V. TRUYEN, em 13 de Fevereiro de 1967).

O monge é um cristão que prometeu radicalizar o seu compromisso baptismal, levar até às últimas consequências alguns dos aspectos essenciais deste compromisso. O monaquismo é uma resposta generosa à vocação cristã.

“O monge, diz o Cardeal Schuster, não é mais do que um piedoso cristão que aprofunda a sua própria vocação baptismal e, para poder realizá-la mais plenamente, determina levar uma particular forma de vida no âmbito de um mosteiro, em fraternidade com outros monges, sob a conduta de um abade que forma os seus cenobitas segundo o espírito da Regra, repartindo o tempo entre o Opus Dei, a Lectio divina e o trabalho”. (T. LECCISOTTI - Il Cardinale Schuster, vol. II, p. 357).

O monaquismo é a radicalização de vários aspectos fundamentais do compromisso cristão, é uma consciencialização mais profunda da vocação universal à

santidade, é uma resposta mais decidida à vontade salvífica de Deus, manifesta em Cristo.

Fazer-se monge não é mais do que tomar a sério a sua condição de cristão. O monge continua a ser um simples cristão. Um cristão que se sente chamado a viver o seu cristianismo de uma maneira especial. Mas um simples cristão. Se se faz monge, não é para ser melhor do que os outros cristãos - seria orgulho farisaico - mas porque no fundo da sua alma o Espírito Santo lho pede pelos caminhos mais imprevisíveis.

Num dado momento da sua vida, descobre com humilde gozo que está chamado, na sua qualidade de cristão, a realizar as obras do Senhor: dar glória a Deus, salvar-se e salvar o mundo; e, guiado e ajudado pelo Espírito Santo, abraça com particular energia a cruz de uma vida mais dura, voluntariamente privada de muitas coisas que a maioria dos cristãos não se julgam obrigados a deixar. Tomou consciência de que pelo baptismo se comprometeu com Cristo e decide segui-lo para onde quer que Ele vá.

O que distingue o monge dos cristãos não monges é a utilização de recursos que o cristão não monge ordinariamente não se julga obrigado a empregar - utilizará talvez outros não menos exigentes - recursos estes que o caracterizam e o colocam numa pista especial que o conduzirá à meta comum: a perfeição da caridade. Para S. Bento o mosteiro é pura e simplesmente um lugar onde se aprende a servir a Deus praticamente, uma escola especializada e com superiores exigências, onde se realizam práticas de cristianismo "*dominici schola servitii*", um *habitat* especialmente acondicionado para que a graça baptismal se desenvolva mais pujante, sem tantos elementos adversos. Consequente com esta ideia, pede-se ao candidato uma grande sinceridade na busca de Deus "*si revera Deum quaerit*" e uma decisão inquebrantável de enveredar pelos caminhos da espiritualidade cristã: culto a Deus "*si sollicitus est ad Opus Dei*", obediência "*ad oboedientiam*" e aceitação da cruz "*ad obprobria*" (RB 58). A espiritualidade que através de toda a Regra, e de modo particular no Prólogo e nos capítulos quarto a sétimo se propõe ao monge, é a espiritualidade básica de um cristão que toma a sério a sua santificação.

Na Igreja há uma única santidade: a do Espírito Santo; uma só vocação: Cristo. A Constituição *Lumen Gentium* (capítulo V) lembrou-o fortemente. Em relação à unicidade desta vocação de todos os baptizados, as diferenças ulteriores são relativamente secundárias. O baptismo, a confirmação e a eucaristia são os pilares de toda a vida cristã e as bases de toda a santidade. Antes de falar das diferentes "ordens" características quer da estrutura, quer da vida da Igreja, convém valorizar os fundamentos, as grandezas e as exigências da pertença ao povo de Deus. Tal foi a intenção do concílio, na Constituição *Lumen Gentium*, fazendo preceder todas as distinções ulteriores dum capítulo sobre o Povo de Deus na sua globalidade. A

ambiguidade da terminologia corre, por vezes, o risco de provocar uma ambiguidade do pensamento. Infelizmente não possuímos uma palavra para exprimir esta condição de todos os baptizados, membros do povo de Deus, do *laos* consagrado. Etimologicamente deveríamos utilizar para este fim a nobre palavra *laicato*. O facto de a reservar para uma só categoria dos membros do povo de Deus acarreta graves inconvenientes, dum lado, porque implica contradições (assim, no capítulo VI de *Lumen Gentium*, é dito que os religiosos podem ser quer da hierarquia, quer leigos) e, por outro lado, porque corre o risco de monopolizar, para toda uma categoria de fiéis, riquezas que pertencem teologicamente a todos. Nem a ordenação nem a consagração a Deus no celibato abrogam, evidentemente, o carácter baptismal.

Isto é capital para a vida religiosa, porque se situa precisamente no plano da vida baptismal. “*Ela não faz parte da estrutura jerárquica da Igreja*”, (*Lumen Gentium*, nº 44) porque não se situa no plano das suas estruturas constitutivas, mas no da sua vida.

Quer se seja ou não membro da hierarquia, não é a esse título que alguém se faz religioso, mas pelo facto de pertencer ao povo de Deus, através do baptismo. A vida religiosa é uma forma de desenvolvimento da graça do baptismo, da confirmação e da eucaristia, comum a todos os fiéis. Portanto, uma forma de desenvolvimento da graça do laicato, se se der à palavra o seu sentido mais estrito e mais forte. Os religiosos como tais (abstracção feita da sua eventual pertença à hierarquia) são leigos consagrados.

Os cenobitas redescobrem, hoje, com entusiasmo, o carácter laical da sua vocação. Toda a sua vida se apoia nos sacramentos que são comuns a todos os cristãos. Nada falta à vida monástica dum mulher ou dum simples irmão; podem ser monges por inteiro, porque nada exige o sacerdócio na vida monástica. Também nada o exclui: para se excluïrem, duas realidades devem ser da mesma ordem. Ora o monaquismo e o sacerdócio são realidades de ordens diferentes: o primeiro é de ordem baptismal, o segundo, de ordem ministerial. Nada impede que o monge se torne sacerdote, se a Igreja o exigir, mas ele não se propõe espontaneamente, porque a sua aspiração reside alhures. Não é eclesial. É de tipo laical: viver em plenitude a vocação baptismal de cristão.

É a redescoberta das riquezas da vocação baptismal de todos os cristãos à santidade que desencadeia o movimento actual de desclericalização do monaquismo e não um desprezo pela vocação sacerdotal. Esta só ganha em ser situada no seu justo lugar eclesial. Ela não é a recompensa dum vida virtuosa que encontraria assim a sua mais justa consagração. É o apelo a um serviço eclesial determinado. A vocação sacerdotal é exclusivamente limitada aos fiéis que a Igreja chama a receber o sacramento da ordem. Este apelo pode exprimir-se diferentemente, conforme as Igrejas e as épocas, visto ser exterior àquele que é chamado. Ninguém se pode chamar a si mesmo ao diaconado, ao sacerdócio.

Pelo contrário, a vocação monástica não exclui ninguém a priori. Para entrar no mosteiro, basta o certificado de baptismo. Mas aqui o apelo é necessariamente interior. Ninguém tem o poder de me chamar à vida monástica. Só o Espírito Santo pode insuflar-me tal desejo, isto é, a vocação monástica é essencialmente carismática, fruto da acção do Espírito na alma do baptizado.

Para se ser monge, basta, portanto, ser cristão e, contudo, os monges não são simplesmente cristãos. São leigos, é verdade, mas formam uma ordem entre os leigos. Como o seu nome o indica, (monge, do grego monos) são 'singulares' que vivem sós no celibato e não a dois na vida conjugal. Ser celibatário não é muito original. Todos o foram na sua vida. Para se ficar celibatário, não há necessidade de um sacramento como para se casar. Também não é necessário nenhum sacramento para se fazer monge. O que é original no monge não é o celibato, mas a liberdade com que é voluntariamente assumido e o sentido teocêntrico que lhe é dado. Nesta perspectiva, o monge é um leigo celibatário consagrado.

Mas, dir-se-á, isso é válido para todos os religiosos. É verdade e normal, porque todas as formas actuais da vida religiosa têm a sua origem na vida monástica primitiva e pode dizer-se que são a consequência duma diversificação e duma especialização progressiva. Todos os celibatários consagrados são monges que se ignoram.

Os cenobitas de hoje desejam profundamente ser simples religiosos, reencontrar a vocação religiosa na sua fonte e manifestação primitivas, anterior a toda a especialização e especificação. Em nada pretendem ser especialistas a não ser no Evangelho. Se rezam, é porque Cristo pede que todos os fiéis rezem. Se fazem penitência, é porque Cristo pede a todos os seus discípulos que se convertam. São contemplativos, porque não há santidade cristã sem contemplação. Mas também são activos, porque não há santidade cristã sem acção. Pretendem ser simplesmente cristãos, homens de absoluto.

Quando analisam a sua vida, apercebem-se de que são, como os membros dos institutos seculares, os celibatários consagrados mais próximos dos simples cristãos, A afirmação pode parecer audaciosa, tão habituados estamos a considerá-los diferentes dos outros.

Por outro lado, na vida tudo os distinguia dos simples fiéis: hábito, horários, alimentos, habitação e até a maneira de falar e de andar. Mas tudo isso, que conserva a sua importância, é, convém dizê-lo, da ordem do superrogatório.

Os monges são, como todos os cristãos, homens que se levantam de manhã, trabalham para ganhar o seu pão, distraem-se e rezam ainda antes de se deitar. Rezam, sem dúvida, mais e distraem-se menos do que muitos outros cristãos, mesmo

celibatários. Mas isso é uma questão de quantidade, acidental, portanto. Essencialmente, não se encontra nada na vida de um monge que não exista já na de todo o cristão.

No dia em que os monges, obedecendo ao preceito do concílio, suprimirem “*tudo quanto seja obsoleto*”, nas suas constituições e costumes, os cristãos aperceber-se-ão com estupefacção que, no seu celibato consagrado, os monges são homens normais como toda a gente. Cessarão, então, muitos mal-entendidos e falsos problemas.

CAPÍTULO II

O SENTIDO DA VIDA MONÁSTICA

Quando se quer conhecer a intenção de um autor, geralmente consulta-se a introdução e a conclusão da sua obra. A introdução dar-nos-á uma ideia de todo o conteúdo, indicar-nos-á o objecto e a importância da obra e motivar-nos-á para a leitura. O mesmo acontece com a RB. Contudo, S. Bento chama “Prólogo” à sua introdução. Isto já aponta para a palavra falada.

O Prólogo e o Epílogo (c.73) são os 2 pontos-chave e a chave de leitura de toda a RB. De um ao outro, descobre-se o verdadeiro **sentido** da vida que se vive num mosteiro. É à sua luz que devem ser lidos e interpretados todos os outros capítulos. O **sentido** indica também a direcção, a orientação, o fim último. O Prólogo e o capítulo 73 são os dois pontos fixos que determinam uma trajectória que prossegue até ao infinito.

Sem eles, a Regra correria o risco de perder o seu “*espírito*” e de se tornar um código ou uma lei, ou mesmo um regulamento a observar, quando, na realidade, ela não tem outro objectivo que não seja levar-nos a fazer uma certa **experiência de vida**, sob a conduta do Espírito Santo (fim do capítulo 7).

Esta experiência de vida é descrita pela Regra num estilo muito antigo, marcado pela mentalidade e pela cultura de uma época muito afastada de nós. Trata-se, no entanto, de uma experiência suficientemente profunda e verdadeira que ainda hoje tem algo a dizer-nos, se soubermos escutar para além das palavras. Cada um entenderá de modo diferente, em função da sua personalidade, da sua cultura, da sua história pessoal que são infinitamente variadas. Mas esta escuta da RB, admitida por todos como referência comum, dá e mantém um “*espírito*” que constrói a comunidade e faz a comunhão dos irmãos.

Situados um à entrada da RB e outro no final, escritos ambos num estilo muito semelhante que os demarca nitidamente dos outros capítulos, o Prólogo e o Epílogo formam uma espécie de grande inclusão que engloba todo o texto da RB, bem como a experiência que ela propõe. Este processo literário, querido ou não, é admiravelmente significativo.

Dá à RB a sua dimensão contemplativa fundamental. Longe de ser um código a aplicar ou uma provação a ultrapassar, embora também seja isso em certos aspectos, a RB introduz no movimento sem fim do ESPÍRITO. Mesmo dando abertura a

perspectivas sem limites, o Epílogo reconduz ao Prólogo. Qualquer que seja o nosso progresso na experiência de Deus, estamos sempre no ponto de partida. A RB é sempre útil para nos relançar numa aventura sempre a mesma e sempre nova.

A primeira e a última palavra da Regra: “**obscura**” – “**pervenies**” têm uma importância muito particular. Toda a Regra se situa entre estes dois pólos. “**Obscura**”, escuta - e isto implica a obediência no seu sentido pleno - e “**pervenies**”, alcançá-lo-ás, chegarás. Uma promessa que é feita a cada monge pessoalmente. Daqui se pode concluir que a Regra está dominada por um tom otimista.

As semelhanças existentes entre o início e o fim da Regra indicam-nos que S. Bento a concebeu como uma unidade, mesmo que os diversos capítulos em particular tenham surgido em épocas diferentes.

O que vale para a Regra como um todo, vale também, uma vez mais, para o Prólogo em particular. É justamente no início e na conclusão que se sente a mão pessoal do Autor: versículos 1 - 4 e 46 - 49. Os demais versículos do Prólogo encontram-se quase literalmente na RM, cuja introdução S. Bento certamente conhecia e constitui uma espécie de pano de fundo para as frases iniciais.

O Prólogo do Mestre esteia-se sobre estas duas fases: escutar - agir. O Autor quer dirigir a atenção do ouvinte para a Regra, através da qual Deus fala. O homem, ao qual se apresentam dois caminhos a escolher: um largo e outro estreito, deve optar pelo estreito. Se não o fizer, terá a pairar-lhe sobre a cabeça a ameaça do julgamento. A introdução principal (Tema) do Mestre é constituída por três partes: a imagem da fonte (T) oferece uma explicação de Mt 11, 28-30; é precisamente nestes versículos que ele se refere, por diversas vezes, ao baptismo. A segunda parte é uma explicação do Pai-Nosso (Tp). O Mestre acentua, aí, de modo particular, as exigências morais e as contas que haveremos de prestar.

A terceira parte é uma explicação do Sl. 33 e 14 (Ts). S. Bento só tomou esta parte. O homem deve escutar o que diz a Regra. Logo que lhe é proposta, condu-lo ao Evangelho, este ao Pai-nosso que, por sua vez, o levará aos salmos. A mensagem da Regra não pretende ser algo de original e menos ainda de independente. Escutar a Regra significa, antes de tudo, escutar a Escritura.

Provavelmente o Mestre serviu-se de um antigo modelo de catequese baptismal. Na sua introdução, fala genericamente da vida cristã, e só no final é que se refere à vida monástica. O homem converte-se do pecado, encontra o caminho que conduz à fonte de água viva, renasce, toma sobre os seus ombros o jugo de Cristo, caminha sob a sua guia, toma parte nos seus sofrimentos, e assim alcançará a glória. O novo caminho contém escolhos e dificuldades, mas é o próprio Deus que nos convida e nos ajuda com a sua

graça. No Prólogo de S. Bento transparece também o simbolismo baptismal, embora de forma menos clara do que no Mestre.

São poucas as Regras antigas que têm semelhante Prólogo. Pertence ao género literário exortativo, que se encontra também na literatura sapiencial do A. Testamento. A exortação do mestre e pai dirige-se a todos os que iniciam a vida monástica e eventualmente também a todos os monges em geral. Podemos imaginar que esta exortação ou outra semelhante pode ter sido pronunciada durante a recepção de algum candidato em presença da comunidade. Deste modo se poderia explicar melhor também a mudança do “*tu*” para o “*nós*”, ou do singular para o plural. No início é o indivíduo quem deve ouvir; depois a comunidade adquire também esta capacidade.

O primeiro versículo quer dispor favoravelmente o ouvinte para que preste toda a atenção àquele que lhe está a falar e se apreste a pôr em prática a doutrina que escutou. Em seguida, fala-se daquilo que se tem em vista: o regresso a Deus. A questão é séria. Exige-se empenho total. Mas a exigência não é muito difícil. É Deus que realizará tudo. Não está excluída aí a ideia do baptismo: trata-se de uma nova vida, que é a vida cristã intensa; trata-se da conversão, da renúncia ao pecado e a tudo o que impede o serviço a Cristo; trata-se de uma resposta plena e total ao chamamento que traz a felicidade; trata-se do caminho indicado pelo Evangelho.

VISÃO DE CONJUNTO

Os quatro primeiros versículos foram colocados pelo próprio S. Bento como introdução ao texto tomado do Mestre. Entre o versículo 4 e o 5 há uma brecha. No versículo 5 começa a seguir literalmente o Mestre. S. Bento deve ter tido motivos especiais para não começar simplesmente com as palavras do Mestre. Podemos supor que nestes quatro versículos transparece de modo particular a intenção de dizer alguma coisa pessoal.

Estes quatro versículos foram formulados com cuidado especial e constituem em si uma unidade inteligível que se harmoniza com toda a Regra e lhe dá o tom.

Esta exortação preliminar dirige-se a alguém que já fez uma certa experiência. De uma maneira ou de outra, e está aqui o mistério de cada vida, uma luz foi já vislumbrada. E a experiência desta luz foi suficientemente forte para pôr em movimento, para desencadear uma atitude. Apela a uma **decisão** capaz de comprometer toda a vida de um homem.

Esta luz é impossível de definir. Pode ter variações extremamente diferentes. É sempre mais ou menos um **desejo** de “**VIDA**” e a percepção de que só Deus pode satisfazer este desejo.

Todo o Prólogo gira à volta deste tema: por um lado, o homem sequioso de **VIDA** e, por outro, DEUS que procura apaixonadamente dar esta Vida. O meio e o lugar deste encontro entre o homem e Deus está no centro de toda a exortação: **é a Palavra de Deus**.

As formas verbais são significativas: o candidato é confrontado quatro vezes com um imperativo: “*escuta*” - “*inclina*” - “*recebe*” - “*executa*”. Por fim, vem a exortação à oração insistente.

O Autor parece colocar aqui todo o seu coração: “**o fili**” é carregado de afecto; é o “**bom pai**” quem fala; dirige-se ao ouvido do coração; o filho deve receber a palavra de boa vontade (*libenter*). O terceiro versículo contém igualmente um tom afectivo. As armas da obediência são chamadas “*gloriosas e poderosíssimas*”. Trata-se de um diálogo entre duas pessoas empenhadas. O Autor quer-nos incutir entusiasmo por Cristo e fá-lo movido pela sua vontade pessoal e pelo afecto do seu coração. Este próprio facto já nos revela uma característica de toda a Regra.

Os dois interlocutores defrontam-se nos primeiros versículos: por um lado, o mestre, que é também um pai bondoso que comunica ao outro uma palavra, um conselho e também preceitos, ensinamentos, e, por outro lado, qualquer um que se tenha decidido por Cristo, que seja designado pelo nome de filho, que tenha um coração e também as suas vontades próprias que se contrapõem ao seu projecto primitivo. Por fim, parece que existe um parceiro divino sugerido, primeiramente, de maneira muito velada, porventura na pessoa do mestre e do pai bondoso, e, em seguida, um pouco mais claramente, no versículo 2, com as palavras “*para que voltes ... àquele de quem te afastaste*”, e, finalmente, mencionado expressamente no versículo 3: Cristo Senhor, verdadeiro Rei, que tudo realiza (versículo 4).

Nestes versículos também são propostos os meios para se alcançar a meta final: escutar, receber, fazer (versículo1); no segundo versículo surge a palavra-chave obediência; no terceiro descreve-se o meio, negativamente, como renúncia às próprias vontades, e, positivamente, como milícia que usa as armas da obediência, e no quarto versículo o meio é, antes de tudo, a oração insistente.

É significativo o facto de as palavras nucleares dos quatro primeiros versículos começarem por “**O**”: **obsculta, oboedientia, oratio**.

Os primeiros versículos têm paralelos parcialmente vocabulares na “*Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem*”. Podemos supor que S. Bento conhecia o texto latino:

“Escuta, filho, o conselho de teu pai e inclina o teu ouvido para a minha palavra e ouve-me de boa vontade e obedece, com um coração cheio de fé, a tudo o que te é dito. Eu quero-te ensinar em que consiste a milícia espiritual e de que modo deves servir o teu rei”. Assim como S. Bento menciona explicitamente, de maneira especial, a *“Regra do nosso Santo Pai Basílio”*, no último capítulo, como auxílio para os monges obedientes, assim também se coloca, já desde o início, sob o patrocínio deste Padre católico e ortodoxo da Igreja oriental e Pai dos monges.

Em comparação com todo o Prólogo, os versículos 1 - 4 são uma espécie de abertura musical cujos temas se repetem diversas vezes:

Pról. 8 - 13: **ouvir - coração - fazer.**

Pról. 14 - 21: **ouvir - fazer o bem - caminho da vida.**

Pról. 23 - 24: **ouvir - despedaçar o mal de encontro a Cristo - é o Senhor que faz o bem - ouvir - fazer.**

Pról. 35 - 41: **escutar os preceitos - responder com actos às exortações - preparar o coração e o corpo - serviço da obediência aos preceitos - auxílio da graça.**

Trata-se de escutar a voz do Senhor (a Sagrada Escritura, praecepta, monita), de percorrer o caminho da obediência e de reconhecer que o bem provém do Senhor. Os versículos introdutórios apresentam também uma semelhança com RB 5 e devem ser lidos juntamente com RB 58.

V. 1: Escuta - (obsculta). É uma atitude de receptividade para fazer entrar em si a palavra ouvida. Não se trata de uma escuta intelectual mas de uma escuta com “o ouvido do coração” que vai muito além das palavras e conduz à conversão do desejo e da conduta prática. É a obediência fundamental do coração recto que *“faz a verdade”* à medida que a descobre.

S. Bento escolheu propositadamente esta palavra para o início da sua Regra. Ao contrário do início empolado da RM, S. Bento começa a interpelar o homem directamente e sem rodeios.

O nosso Patriarca foi aqui influenciado não só pelos modelos monásticos, como sobretudo pela Bíblia e, de modo especial, pelas exortações dos livros sapienciais. *“Meu filho, ouve as minhas palavras; inclina o teu ouvido aos meus discursos”* (Pr 4,20). A palavra *“escutar”* deve ser entendida no seu sentido bíblico pleno. Designa uma atitude global que inclui a obediência: com efeito, obedecer vem de uma palavra latina que quer dizer escutar (oboedire ou obaudire). Escuta-se com o coração, no íntimo de si mesmo, como no-lo indica também o Sl. 94,8, que S. Bento acrescenta logo depois ao texto do Mestre no Prólogo: *“Hoje, se ouvirdes a voz do Senhor, não endureçais os vossos*

corações” (Pról.10). A exortação principal que Deus dirige a Israel é esta: “*Ouve, ó Israel!*”: “*escutai a minha voz, e eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo ...*” (Jr. 7,23). O pecado é o não querer ouvir: “*Eles, porém, não escutaram nem prestaram ouvido ...*” (Jr. 7,24). As promessas de vida estão ligadas, em Is. 55,2-3 e no Sl. 33,12-23, que S. Bento explica ao longo do Prólogo, à disponibilidade para a escuta. Um vaso cheio não pode receber a vida. Precisa de estar vazio. Assim, o homem deve remover algo do seu interior, fazer com que se estabeleça o silêncio (cf. Sl. 44,11; RM, Pról.1), para que possa, assim, abrir-se.

Já desde o início da Regra, o homem é confrontado com um apelo, ou seja, com a Palavra de Deus. É assim que se inicia qualquer vida humana: é uma resposta à Palavra de Deus.

“**Obsculta**” — esta palavra caracteriza a espiritualidade de toda a Regra. Indica a importância da receptividade sobre a actividade e a prioridade da palavra sobre a imagem, do escutar sobre o ver. Na Regra e na Escritura prevalecem as categorias acústicas.

2. Ó filho (o fili). O vocativo mostra-nos o tom caloroso de um pai cheio de bondade (*pius pater*). O “*o*”, empregado unicamente aqui na Regra, mostra-nos que aquele que está a falar se encontra plenamente empenhado e quer ganhar o coração do outro. O emprego do vocativo remete-nos de novo para a literatura sapiencial do Antigo Testamento. O que se segue é sabedoria de vida provada, alimentada nas fontes bíblicas. É escutando - e a fé vem pela escuta, cf. Rom. 10,17 - que o homem se torna filho de Deus. O mestre remete-nos para a palavra bíblica segundo a qual nos tornamos filhos quando praticamos os mandamentos (Jo. 15,17). Quando S. Bento usa o termo “*filius*” na sua Regra nunca o entende no sentido de filho do Abade (com excepção de 2,29), mas no sentido de filho de Deus ou de Cristo Senhor.

3. O mestre (magister), o pai bondoso (pius pater). O interlocutor apresenta-se inicialmente como *magister*, mestre. O mestre ensina uma dupla doutrina, ou seja, uma doutrina constituída por acções e palavras (2,11-12). O Abade, segundo a RB, deve ter assimilado toda a doutrina da Escritura (64,9) e nada deve ensinar que não esteja dentro do preceito do Senhor (2,4). Ele próprio se tornou mestre, escutando a palavra de Deus, obedecendo e pondo em prática o que ouvia. Um mestre torna-se pai espiritual também por meio da sua doutrina. O Abade da RB deve mostrar “*a severidade de mestre e a ternura de pai*” (2,24). É o pai bondoso (*pius*). Com efeito a palavra “*pius*” aqui não significa piedoso mas bom, afectuoso, misericordioso.

Quem é este mestre e pai? Com certeza pode ser o Abade, mas também o próprio S. Bento, autor da Regra. Pela imagem que traça do Abade, podemos concluir que se trata dele mesmo. Mas por detrás dele surge, já aqui, ainda que veladamente, a imagem de Cristo, que é mencionado expressamente no versículo 3 (cf. versículo 5). Jesus diz que os discípulos a ninguém devem chamar “mestre” ou pai sobre a terra, porque só um é pai, Deus, que está nos céus, só um é mestre, Cristo.

4. Doutrina (praecepta). É possível que o termo “*praecepta*”, “*doutrina*”, se refira à própria Regra. O conteúdo fundamental dos “*praecepta*” é o amor a Deus e ao próximo. Podemos pensar certamente também na RB 72.

5. Inclina o ouvido do teu coração. Para S. Bento não basta o primeiro apelo à escuta; reforça-o com a metáfora bíblica do inclinar o ouvido. Na Regra a palavra **inclin**ar ocorre sempre em conexão com a humildade.

Para S. Bento, como para a Sagrada Escritura, o coração designa não só o que há de mais íntimo na sua capacidade de amar, mas também na sua capacidade de pensar. O coração é o campo em que cai a semente da palavra de Deus. E o ouvido deve estar ligado directamente a ele. O coração que recebe a palavra de Deus, recebe, juntamente com ela, a vida divina, podendo, assim, dilatar-se e tornar-se a morada de Deus.

6. Aceita de boa mente. À bondade do pai corresponde o acolhimento da palavra, com todo o gosto e prontidão. O coração é como a terra boa que se deve abrir para poder receber a semente. A palavra “*libenter*” só ocorre outra vez na Regra: “*ouvir de boa mente as santas leituras*”(4,55). É de novo o homem diante da palavra de Deus!

E põe-no em prática. Quase não existem paralelos para estas palavras na Bíblia e na literatura patrística. Podemos ver nelas uma caracterização do próprio Autor. A escuta precede a acção, mas a escuta em sentido pleno deve comportar a acção. “*Efficaciter*” implica certa energia; a escuta deve traduzir-se em acção de maneira rápida e com persistência. S. Bento não quer traçar uma teoria, mas estimular à acção. Neste primeiro versículo, encontra-se expressa a espiritualidade da lectio divina. Segundo o monaquismo antigo, isto significa precisamente abrir espaço à palavra, ter o ouvido atento à Escritura, recebê-la e guardá-la no íntimo do coração e fazer com que ela produza frutos, de modo que penetre em todas as veias e encarne no dia a dia. A RB quer-nos conduzir a esta atitude para com a palavra de Deus.

V. 2: Para que, pelo trabalho da obediência, tornes Àquele de quem, pela cobardia da desobediência, te afastaras.

Com este segundo versículo S. Bento indica-nos a finalidade e o tema da escuta e da realização (conj. final “*ut*”).

1. Para que tornes ... Àquele de quem te afastaras (ut ad eum ...). Aqui ressoa pela primeira vez na Regra o tema do caminho. A vida aqui na terra é um regresso à casa de Deus. O afastamento jaz no passado. Diante do homem surgem, não os dois caminhos que deve escolher: o estreito e o largo, como acontece no Mestre (cf. Prólogo 9-14), mas um só caminho positivo que conduz ao objectivo final. Quem é este “aquele”? Pelo contexto, podemos concluir que se trata de Cristo. Mas se considerarmos o pano de fundo presumivelmente bíblico, ou seja Rm. 5,12-19, onde Cristo é descrito como segundo Adão que nos abre o caminho para o Pai graças à sua obediência, ao passo que todo o género humano se afastou de Deus pela desobediência de Adão, pensaremos antes de tudo em Deus Pai.

É provável que este “aquele” se refira a Deus, de modo geral e sem distinção.

2. Obediência. S. Bento qualifica o regresso como obediência em contraposição com o afastamento. É pelo caminho da obediência que os monges vão a Deus. Provavelmente a RB quer indicar, já aqui, a virtude fundamental do cenobita. Efectivamente, o cenobita realiza o seguimento de Cristo não tanto através de uma ascese individual e trabalhosa e de exercícios penitenciais externos e ásperos, mas, antes de mais, através da obediência. A “*oboedientia*”, segundo a Regra, é obediência a Cristo, à palavra divina, à Regra e aos coirmãos.

3. A cobardia da desobediência. Depois do primeiro versículo, podemos ter agora a impressão de que estar aberto é mais importante do que agir. Ser receptivo não significa deixar que as coisas corram por si. Provavelmente S. Bento vê o homem num caminho íngreme. Se se descuida, desce, escorrega. O pecado não é só praticar o mal, é também nada fazer.

4. Trabalho da obediência. O trabalho opõe-se à cobardia (desidia). Parece que S. Bento quer dizer uma só e mesma coisa ao chamar à obediência primeiramente “*labor*” e, no final, “*bonum*” (71,1). Enquanto para o Mestre a vida aqui na terra é um martírio, tortura do começo ao fim, S. Bento pensa de maneira mais positiva. No início, o caminho é estreito (cf. Pról. 48), mas no capítulo 5 a obediência é peculiar àqueles “*que nada têm de mais caro do que Cristo*”(5,2), e no terceiro degrau da humildade, acrescenta ao texto do Mestre a motivação do amor a Cristo (RB 7,34); com o progresso na vida monástica dilata-se o coração, e, no final, o monge fará tudo “*sem nenhum trabalho ... por amor de Cristo ... pela deleitação das virtudes*”(7, 68s).

V. 3: A ti, pois se dirigem ... Podemos considerar este versículo como uma espécie de dedicatória ao candidato. É dirigido a *quem quer que sejas*. S. Bento não abre

o seu mosteiro somente a uma elite. A única condição é a procura de Deus (58,7), é o desejo de renunciar ao seu próprio eu e de se entregar a Cristo.

1. A ti, pois, se dirigem as minhas palavras. O autor da Regra faz a sua apresentação. É a única vez que se dá a conhecer directamente na primeira pessoa do singular (*mihi*). A palavra (*sermo*), que agora é dirigida directamente a cada um em particular, é a palavra falada. Uma palavra que não é própria do Autor, como já se disse antes, mas haurida na S. Escritura e na experiência (cf. 73,3-5).

2. Renunciando. Pode-se traduzir por “rejeitar”. É uma palavra originária da liturgia baptismal. Os candidatos ao baptismo renunciam a Satanás, às suas obras e suas pompas. Cassiano emprega esta palavra para designar o ingresso na vida monástica. Devemos renunciar aos bens mundanos, aos pecados e a todas as recordações do mundo.

3. Às vontades próprias (propriae voluntates). Este vocabulário é-nos estranho. S. Bento tira-o da literatura monástica corrente, e especialmente do Mestre, que fala frequentemente da renúncia à vontade própria. No Mestre, a vontade própria quase sempre indica algo de negativo, assim como em S. Bento até ao final do capítulo 7, ou seja, portanto, naqueles textos em que depende do Mestre. Nos capítulos posteriores, contudo, “*voluntas*” tem sentido negativo ou positivo, conforme as circunstâncias, e na maioria dos casos tem até sentido positivo. Isto está de acordo com a linguagem corrente da Bíblia na qual a vontade própria não tem em si sentido negativo. S. Bento não ensina que se deve fazer tudo o que justamente não se quer (como o Mestre), mas que é necessário renunciar a tudo o que é contrário à nossa relação com Deus e com os homens. Aquele que renuncia, quer agradar a Deus com todas as forças, na comunhão com os irmãos.

4. Lanças mão das mui fortes e preclaras armas da obediência. Precede enfaticamente a obediência. É ela que constitui a luta dos cenobitas, e não unilateralmente a ascese, a mortificação do corpo e o combate aos espíritos maus. Por isso o género dos cenobitas é “*fortissimum genus*”. Os cenobitas servem sob uma Regra e um Abade (1,2). Este versículo contém os três elementos de Mt. 16,24: abandonar tudo, tomar a sua cruz e seguir a Cristo. As armas são poderosas (no superlativo). As **armas fortes** representam aquelas coisas que se operam de maneira fatigosa, tais como: negar-se a si mesmo, afastar-se do mal, não injuriar aquele que pratica o mal, não ter ódio no coração, jejuar, suportar com paciência as enfermidades, etc. As **armas preclaras**, pelo contrário, representam correlativamente, os aspectos positivos: seguir a

Cristo, fazer o bem, pagar o mal com o bem, amar o próximo e os inimigos, reconfortar os pobres, visitar os enfermos.

Mas a oração que S. Bento menciona no versículo seguinte também faz parte da luta.

5. Para combater (*militaturus*). À renúncia a tudo o que se opõe à nossa relação com Deus e com os homens segue-se a adesão a Cristo através do serviço. O serviço a Cristo, o seu seguimento é-nos descrito sob a imagem do combate, da milícia. Lemos, por exemplo: “*Em todo o lugar se serve a um só Senhor, milita-se sob um só Rei*” (61,10). Percebe-se claramente que S. Bento, ao empregar esta palavra (*militare*, *militia*, etc.) tem em mente, de modo particular, a relação pessoal com Cristo no serviço.

6. Ao serviço de Cristo Senhor, Rei verdadeiro. No início do Prólogo, ergue-se soberana e gloriosa a figura de Cristo, tal como a conhecemos das ábsides das antigas basílicas cristãs. A figura do rei é estranha à nossa época. S. Bento conhecia o rei ostrogodo. Conhecia também outros soberanos poderosos. Era importante empenhar-se em favor do que fosse verdadeiro. Contudo a expressão “verdadeiro Rei” pode ser uma relativização de todos os reis humanos. Cristo é o Rei dos reis, é o único rei ao qual se quer servir em todo o lugar (*uni regi militaturus* 61,10).

Os três primeiros versículos descrevem, a traços largos, a atitude necessária para que se possa tornar membro de uma comunidade monástica. É algo de grande e magnífico, mas significa também labor, renúncia. Significa essencialmente escuta, e, depois, sobretudo obediência. A obediência é representada como escuta, como regresso a Deus, como milícia.

V. 4: Em primeiro lugar, qualquer boa obra que empreenderes ... a leve a bom termo.

1. Em primeiro lugar, qualquer boa obra que empreenderes. A “*oratio*” precede o ingresso no serviço, mas também constitui parte integrante e essencial dele. S. Bento quer chamar a atenção do recém-vindo que talvez se queira lançar na acção, com afã, para esta prioridade da oração. Trata-se de uma comunidade na qual nada se prefere ao “**Opus Dei**” (43,3). Não somos nós que realizamos este trabalho primordial mas o Senhor. S. Bento tomou de **Cassiano** a fórmula da oração contínua: “*Deus, vinde em meu auxílio*” ...(*Coll.IX,10*). Ele determina que todas as horas canónicas comecem por ela, como também o ofício da cozinha de cada semana (cf.35,17).

2. Com instantíssima oração lhe há-de pedir. O termo “*oratio*” na RB significa tanto a oração em comum como a oração privada. A palavra “*instantíssima*”

deriva de “*instare*”, insistir, instar, importunar alguém. Devemos assediar a Deus com a nossa oração. “*Instare*” significa também não perder de vista uma pessoa, ir-lhe no encalço. Assim devemos perseguir a Deus com a nossa oração insistente. A RB quer-nos conduzir a esta oração incessante (4,56; 7, primeiro degrau).

3. Que a leve a bom termo. O sujeito desta frase é aquele “que se dignou contar-nos no número dos seus filhos” (versículo 5). Trata-se de Cristo, pai dos monges. Não nos parece estranho ao ideário de S. Bento admitirmos que é Cristo quem realiza as nossas boas obras. Neste caso, a oração insistente seria dirigida a Cristo.

S. Bento conhece o grande poder da oração. O monge depende inteiramente de Deus. Tudo o que ele empreende, é fragmentário. Nunca pode realizar algo de perfeito. Mas Deus opera milagres com os fragmentos que lhe apresentamos; com eles faz uma obra perfeita.

Trata-se de uma oração que está ligada à acção e conduz à acção. Ela ajuda-nos a ver todas as nossas acções à luz de Deus e, em consequência, a conferir-lhe o lugar que lhe compete na escala de valores.

Um levantamento dos textos antigos que S. Bento porventura teria usado revelam-nos a sua autonomia em relação a eles. É um homem firmemente enraizado na tradição e procura extrair o que é bom, onde quer que o encontre. Contudo, tais coisas nada mais são do que pedras de um mosaico. S. Bento deu forma a este mosaico, mas acrescentou-lhe muita coisa própria. Fica-nos a impressão de que ele tinha um ouvido atento a todas as leituras da Liturgia e da “*lectio divina*” que ele próprio fazia, e de que essas coisas se fundiram no seu coração, formando agora algo de autónomo.

Por detrás de tudo isto transparece uma personalidade cheia de compaixão, de calor humano, dotada de uma capacidade de entusiasmar, de um pensamento metódico e de uma vontade enérgica. Um homem de Deus que, já desde o início, insiste tão fortemente na oração! A figura de Cristo destaca-se muito mais claramente do que em todos os seus modelos. Domina o começo e toda a Regra, da mesma forma que a pessoa de Cristo arrebatou o homem Bento.

PRÓLOGO 45-50: ESCOLA DO SERVIÇO DO SENHOR

Somente aqui, na parte final do Prólogo, é que S. Bento fala expressamente da vida monástica na qual nos quer introduzir. O primeiro e o último versículos desta parte (45-46) foram quase literalmente tomados do Mestre; contudo, S. Bento insere os versículos 46-49 para corrigir o conceito de escola. É especialmente esta inserção que tem semelhança com o capítulo 73.

Tudo isto é válido na suposição de que o Prólogo longo, isto é, com os versículos 40-50, provém realmente de S. Bento. O manuscrito mais antigo termina com o versículo 39. Esta incerteza vale também para RM. Segundo **Vogüé**, ao contrário de outros autores, v. g. **Manning**, o Prólogo longo seria original, bem preparado como ponto culminante de todo o Prólogo, e estaria em concordância com a Regra em todo o seu conjunto, embora a colocação dos vv. 40-50 seja de origem posterior.

Vamos então instituir uma escola do serviço do Senhor. V. 45

1. Vamos então instituir (constituenda est ergo ...). A palavra “*ergo*” leva-nos a esperar uma conclusão recapitulativa de todo o Prólogo, o qual fala da vida cristã em geral. Agora tudo se concretiza em função da vida monástica. O termo “*constituere*” (instituir, fundar, estabelecer) repete-se no versículo seguinte, o qual tem um acento legiferante e refere-se a uma instituição que tem normas e leis.

2. Escola. O conceito de escola aqui aproxima-se bastante do do Mestre. Para ele, é importante a aprendizagem sob a guia de um mestre seguro. Este Mestre é Cristo e depois dele o Abade como seu representante. Cada monge, individualmente, aprende a arte espiritual, para que saiba lutar contra o demónio e contra si próprio de modo a alcançar a salvação.

S. Bento emprega o termo “*scola*” somente neste versículo que toma do Mestre. Nos versículos seguintes acrescenta uma correcção. A “*scola*” compreende os exercícios e a aprendizagem de uma doutrina, ou seja, da S. Escritura, da doutrina de Cristo (Pról. 50). O termo escola indica que o monge está sempre a caminho e jamais cessa de aprender. Entretanto, o conceito de escola, em S. Bento, diferencia-se fundamentalmente do da RM. Não se trata de impor coisas duras e ásperas. Trata-se do amor (Pról. 47.49; especialmente RB 72), do serviço no amor (RB 35,6), da verdadeira fraternidade. Não se trata de uma emulação nas virtudes, na humildade e na ascese, mas de uma emulação no amor, na obediência mútua (71;72). S. Bento é cauteloso em relação ao termo “*escola*” e também em relação a expressões semelhantes, como discípulo, mestre, doutrina, etc. A maioria delas só ocorre nos primeiros capítulos, nos

quais depende do Mestre. Por isso podemos dizer, com segurança, que o conceito de “*escola*” não é — como por vezes se tem admitido — a expressão máxima do seu ideal de comunidade.

3. Do serviço do Senhor. Trata-se do serviço devido ao Senhor por aquele que lhe pertence. O conteúdo e a finalidade desta escola estão indicados aqui, de maneira breve e sugestiva, pela expressão “*serviço do Senhor*”.

O conteúdo dos votos da profissão é definido, também brevemente, como “*servitium sanctum*” (5,2). A vida litúrgica é “*devotionis servitium*” (18,24). S. Bento designa a oração litúrgica, a obediência, todos os trabalhos práticos em favor do bem comum, o serviço aos irmãos, aos doentes e aos hóspedes com os termos servir e serviço. Em tudo se realiza o serviço do Senhor. Se considerarmos o significado de “*scola*”, poderíamos traduzir a frase anterior também da seguinte forma: “Devemos fundar uma comunidade cuja função é um serviço especial a Cristo”.

O círculo dos discípulos reunidos em torno de Jesus é uma escola deste género: uma comunidade de serviço do Senhor. O que une os discípulos entre si não é a Tora mas a pessoa de Cristo. Também S. Bento acentua muito mais a pessoa de Cristo do que uma doutrina formal. O discípulo de Cristo nunca acaba de aprender. Será sempre alguém que escuta e obedece até à morte (cf. Pról. 1;72). Isto faz-nos estar permanentemente diante da palavra de Deus, na condição de recebedores, qualquer que seja a nossa categoria.

V. 46: Esperamos não estabelecer nada de rigoroso nem pesado.

Começa aqui a inserção correctiva de S. Bento. Para o Mestre, a escola compreende muitas “*coisas pesadas e ásperas*”, no sentido de um martírio imposto de fora, de uma repressão da vontade própria, de práticas de penitências e de humilhações.

1. Esperamos nada estabelecer. S. Bento sabe que há coisas ásperas e pesadas. Fazem parte da realidade humana. Mas ele não as procura como um meio para atingir a perfeição; não estão dentro dos seus objectivos.

2. De rigoroso nem pesado. Isto parece estar em contradição com 58,8: “*sejam dadas a conhecer (ao noviço) previamente, todas as coisas duras e ásperas pelas quais se vai a Deus*”. Se deduzirmos, a posteriori, da RB, o tipo de comunidade para a qual foi escrita, verificaremos que nela ocorreram coisas graves e sérias, como calúnias, dificuldades de toda a sorte, ódios, ciúmes, etc. A comunidade era constituída por homens vigorosos mas também por homens muito fracos, com caracteres totalmente diferentes. A isto juntavam-se os tempos difíceis em que S. Bento escreveu a Regra. Os

monges eram obrigados a trabalhos duros e a sofrer muitas necessidades. Hoje podemos pensar inclusive numa sobrecarga de trabalhos.

Se são ordenadas coisas pesadas ou impossíveis a algum irmão (68,1), ele deve estabelecer um diálogo franco com o superior. Não se impõem coisas pesadas de propósito.

V. 47: *Todavia, se ... formos um tanto mais longe no rigor para emenda dos vícios e conservação da caridade,*

V. 48: *Não vás logo, aterrorizado, abandonar o caminho da salvação, que ao princípio é forçosamente muito estreito.*

1. Se formos um tanto mais longe no rigor. Embora S. Bento nada queira estabelecer de duro e pesado, contudo agora vem um “*mas*”: é preciso, muitas vezes, proceder com um pouco mais de dureza. Este versículo e o seguinte dão-nos uma ideia do homem que era S. Bento. Ele, que já havia, certamente, feito tantos progressos na vida espiritual, é capaz de se identificar com um recém-chegado, de encorajá-lo e consolá-lo com a sua empatia. A palavra “*paululum*”, “um pouquinho”, não aparece em mais nenhum outro lugar da Regra; também é estranha ao Mestre e aos textos patrísticos que lhe servem de base.

S. Bento não quer exigir do recém-chegado aquilo que este ainda não está em condições de suportar. “*Se*”: não se exclui necessariamente a possibilidade de que as coisas venham a tornar-se difíceis. S. Bento parece o homem do meio termo entre o rigor e a frouxidão, o homem da “*discretio*”, a qual compreende, ao mesmo tempo, uma abertura para ambos os lados e uma atitude de escuta ao que nos dizem as circunstâncias.

2. Inspirados por motivo de equidade. “*Aequitas*” é a equidade, a justiça que dá a cada um o que é seu e aquilo de que necessita; não é simplesmente uma aplicação insensível da lei, mas a devida consideração pelas condições pessoais. Esta marca da equidade está presente ao longo de toda a Regra, embora a própria palavra não apareça em mais nenhum lugar. Tudo deve ser disposto e equilibrado de tal modo, “*que possam os fortes desejar mais e os fracos não achem demais*” (64,19). Dá-se a cada um conforme o necessário.

3. Para emenda dos vícios. S. Bento escreveu a sua Regra para homens pecadores que precisam de purificação, de conversão. RB descreve-nos este caminho de purificação que o monge deve percorrer até que esteja purificado dos vícios e pecados (7,70). A vida em comunidade purifica-nos, ajuda-nos a limar as arestas.

4. Conservação da caridade. A purificação dos vícios só tem sentido quando cria espaço para o amor. Mas que amor? Trata-se da caridade fraterna, da caridade praticada na comunidade, da qual não está excluída, certamente, a dimensão vertical. Esta caridade não deve ser efémera como um fogo de palha, mas deve ser conservada e defendida (*conservatio*).

5. Não vás logo aterrorizado. Com este versículo S. Bento volta ao “*tu*” do início (Pról. 1-4) e só o retoma no cap. 73, nos últimos versículos da Regra. A expressão “*ateerrorizado*” não aparece em mais nenhum outro lugar da RB, nem tão-pouco na RM, em **S. Basílio** e em **Cassiano** mas na Bíblia latina exprime a reacção do homem perante a manifestação e a acção de Deus, bem como em situações humanas críticas (cf. Gn. 41,8; Rs. 31,4; Mc 16,8, etc.). É possível que S. Bento esteja a pensar nalgum recém-chegado, inteiramente tomado de pavor. Não fujas! Provavelmente já devia ter acontecido o caso em que alguém fugira, apavorado, do mosteiro. A preocupação de S. Bento, ao longo de toda a Regra, é que os fracos não sejam sobrecarregados nem percam a coragem. Pede-se-lhes que não fujam, mas perseverem; só então sentirão os auxílios e as belezas do caminho.

6. O caminho da salvação. S. Bento emprega aqui e no próximo versículo a imagem do caminho para designar a vida religiosa. Emprega-a sempre no sentido cristão de “*caminho da vida*” (Pról. 20), de caminho que nos leva à tenda (Pról. 24), de “*caminho que nos conduz a Deus*” (71,12), de caminho estreito que conduz à vida (5,11). O mosteiro entendido como escola e caminho: as duas metáforas encerram um dinamismo que tende para um fim. Este facto não é visto como perfeição mas como “*salvação*”. É possível que alguém se espante com o facto de a vida religiosa ser classificada como “*o caminho da salvação*” para um principiante. Espanto semelhante ao do homem rico, ao perguntar a Jesus o que deveria fazer para alcançar a vida eterna (Mc 10,17—21). Observa-se, ao longo da Regra, que S. Bento lida com pecadores. Não se trata de maior ou de menor grau de perfeição, mas da vida ou da morte, da salvação ou da perdição (cf. 28,5).

7. Ao princípio é forçosamente muito estreito. O início é penoso. Este facto tem semelhança com o que se lê no texto bíblico: “*Estreita é a porta e apertado o caminho que conduz à vida*” (Mt. 7,14). Aqui, porém, é a porta e o caminho que são estreitos. Quando se trata de um caminho apertado, dizem **S. Hilário** e **S. Basílio**, deve-se andar com cuidado: existe perigo à direita e à esquerda. Precisa-se de um bom guia. Trata-se do caminho do meio, que é o caminho da virtude. A Regra também não promete que o caminho se alargará. Certamente continuará estreito.

O caminho estreito, a porta estreita significam deixar tudo para trás, pôr-se decididamente a caminho, sem falsos apegos, sem hesitação, sem olhar para trás (cf. Lc. 9,62). **S. Hilário** descreve o caminho estreito como passagem para a liberdade. **S. Agostinho** explica que a estreiteza resulta das limitações humanas e da falta de amor.

V. 49: *À medida, porém, que se vai avançando na vida monástica e na fé, o coração dilata-se e, com inefável doçura de amor, corre-se pelo caminho dos mandamentos de Deus.*

Este versículo acentua o avanço (*processus, curritur, via*), ao passo que o versículo 50 expressa a persistência. Os dois aspectos completam-se: devemos perseverar (versículo 50) no caminho (49). Encontramos o mesmo esquema: início – progresso – fim próximo e fim último, em RB 73 e 7.

“*À medida, porém, que se vai avançando na vida monástica e na fé*” (*Processu vero conversationis et fidei*). A “*conversatio*” é a prática das virtudes monásticas, a vida em comunidade, o avanço contínuo juntamente com todos os membros (72,12). Compreende a vida monástica tal como é interpretada nas respectivas comunidades bem como a missão especial de cada uma. A “*conversatio*” baseia-se na fé e expressa-se nas boas obras.

A palavra “*fides*” pode significar a vida de fé em oposição a visão, mas pode significar também a fidelidade ao chamamento, e mesmo a fidelidade à profissão religiosa. Neste sentido, os dois termos correspondem-se um ao outro (*conversatio-fides*). A vida monástica é vida de fé, vida na fidelidade à palavra dada para sempre.

2. O coração dilata-se. Esta expressão e a seguinte foram influenciadas pelo Sl. 118,32. “*Corro pelo caminho dos teus mandamentos, pois tu me dilatas o coração*”. Aqui também se trata do caminho dos mandamentos. É um versículo tirado do Sl. 118, muito apreciado pelos monges que o rezavam dirigindo-se a Cristo e com Cristo, em “*chave cristã*”. É dele que S. Bento extrai um versículo para o rito da profissão (*Suscipe*) e estabelece o número de horas do seu Ofício divino com base neste Salmo (RB 16).

É provável que tenha encontrado a sua própria experiência expressa neste versículo. Quase não precisa de criar expressões próprias para isto. À medida que amadurecia na vida espiritual, familiarizava-se cada vez mais com a S. Escritura.

3. Com inefável doçura de amor. Enche-se o coração dilatado com amor, com alegria, e com a doçura do amor. A experiência pessoal que S. Bento teve de Deus parece vir à tona e é por isso certamente que diz que é inefável. S. Paulo chama inenarrável ao dom que Deus nos concedeu.

O facto de as coisas difíceis e árduas se tornarem leves tem relação com o amor. *“Nada é pesado para aqueles que amam.”* Quanto mais largo for o espaço que o amor encontrar, tanto mais leve se tornará o fardo. O monge passará a pensar mais no Senhor, nos irmãos, no mundo inteiro, e esquecer-se-á de si mesmo. Quando o nosso coração se dilata na compaixão para com todos os homens, é prova de que é autêntica a nossa oração. **Cassiano** diz-nos que os corações se estreitam com a impaciência e a pusilanimidade, e se dilatam com a longanimidade, a paciência e o amor. A dilatação do coração é o amor, acompanhado da alegria. Quando se abre espaço dentro do homem, o coração pode tornar-se morada de Deus.

4. Corre-se pelo caminho dos mandamentos de Deus. Não se trata de um caminho especial, mas do caminho que a Sagrada Escritura nos aponta. Parece que S. Bento com o Mestre é de opinião de que não basta só caminhar e fazer algum progresso, mas é necessário apressar-se, correr (*festinare, currere* cf. RB 73). Isto constitui, sem dúvida, um sinal do amor intenso e do zelo e, por outro lado, também do anseio e da força de atracção do Deus que vem ao nosso encontro. **S. Gregório de Nissa** afirma: *“Quando estamos ancorados na rocha e no bem, avançamos rapidamente. Nunca devemos instalar-nos, mas continuar nesta corrida”*.

Estamos aqui, certamente, bem perto do coração de S. Bento e da experiência que a sua pessoa teve de Deus. Parece quase esquecer-se de si mesmo; a sua linguagem, habitualmente tão sóbria, agora torna-se quase transbordante. Mas já no versículo seguinte volta quase ao normal.

V. 50: *Deste modo, não nos desviando nunca dos seus ensinamentos e perseverando na sua doutrina no mosteiro até à morte, partilhamos, pela paciência, dos sofrimentos de Cristo, a fim de merecermos também ser participantes do seu Reino.*

1. Ensino, doutrina (*magisterium, doctrina*). Estas 2 expressões correspondem ao termo *“escola”* do versículo 45. Enquanto o Mestre manifesta preferência por estes dois termos, S. Bento emprega-os quase somente nos primeiros capítulos da Regra. De quem são o ensino e a doutrina? Parece muito provável que seja de Cristo, pois no mosteiro é Ele que exerce o magistério.

2. Não nos desviando nunca ... e perseverando no mosteiro até à morte. Antes da entrega da Regra, diz-se ao candidato que se pode retirar livremente, contudo logo que se comprometa, não lhe será mais permitido afastar-se do mosteiro (58,15), mas deve perseverar também nas dificuldades e não se ir embora.

Diz-nos a Sagrada Escritura por 2 vezes que *“eles perseveravam na doutrina”*, e, em ambos os casos, refere-se à comunidade cristã primitiva dos Actos dos Apóstolos

(2,44). Já desde o início deve-se pôr em relevo a pessoa de Cristo e a sua doutrina como centro unitivo desta comunidade, e com isto, acentuar-se-á o carácter cristão desta comunidade, cujas raízes se ligam à comunidade primitiva.

Não se deve perseverar somente na doutrina mas também no mosteiro. Perseverar no mosteiro até à morte não significa que não se deva sair do âmbito da clausura (cf. RB 50;67). A permanência no mosteiro é a concretização normal da permanência na obediência.

“*Até à morte*” lembra-nos Cristo que se fez obediente até à morte (Fl. 2,8). Jesus também nos diz: “*Aquele que perseverar até ao fim será salvo*” (Mt. 24,13). Os mártires tiveram esta coragem. A época das perseguições passou, mas a perseverança no dia a dia exige também heroísmo.

Perseverar e permanecer não constituem algo de estático, mas significam deitar raízes. É a perseverança na corrida para Deus. Na sociedade dinâmica em que vivemos é importante conhecermos as nossas raízes. Quem tem um “*lugar*”, um ponto de vista fixo, tem a sua identidade, pois será capaz de se abrir, com segurança interior, ao mundo inteiro e de ser flexível. Sem estas raízes sucumbimos facilmente ao medo e ao imobilismo. Só aquele que admite as suas raízes é capaz de avançar.

3. Participemos, pela paciência, dos sofrimentos de Cristo. A paciência é uma virtude vigorosa, que vem associada ao desejo de perseverar sob o fardo e carregá-lo. Comprova-se na convivência com o próximo. Podemos ver este versículo à luz de RB 72: os monges devem suportar as fraquezas uns dos outros, do mesmo modo que Cristo suportou as nossas. É a resposta à paciência de Deus. Comprova-se não somente pela obediência, pelas dificuldades, como também no serviço aos enfermos (36,5) e na vida de comunhão fraterna (72,5). É pela paciência que o coração se dilata, diz Cassiano (Coll. XVI, 27,2).

Neste versículo S. Bento vincula a paciência aos sofrimentos de Cristo. Enquanto para o Mestre esta é a única visão da vida religiosa, S. Bento acrescenta o coração dilatado, a doçura inenarrável, a alegria do Espírito Santo já para o tempo presente (cf. v.49). O Mestre fala muito mais vezes nos sofrimentos de Cristo. Na época de S. Bento já não há perseguição aos cristãos, mas há as dificuldades de cada dia, as exigências do serviço, nas quais se pode operar também a vida de comunhão com Cristo, como realização do baptismo e da profissão religiosa. S. Bento, porém, não cria situações artificiais.

O Mestre diz-nos: “*para que mereçamos participar na paixão de Cristo*”. S. Bento exprime-se mais sobriamente. O sofrimento em si é pesado, mas pode tornar-se fecundo para a Igreja e para o mundo pela união com Cristo.

Numa sociedade com tendência para fugir o mais possível de qualquer dor, para evitar qualquer tristeza, e afastar o sofrimento, esta atitude, corajosa e objectiva, de admitir a realidade do sofrimento e de lhe atribuir um sentido cristão, parece-nos particularmente importante. Não são os sofrimentos que distinguem os cristãos (os monges) dos não-cristãos, mas o modo como são enfrentados.

4. A fim de merecermos também ser participantes do seu reino. Esta última parte foi influenciada por Rm. 8,17: “*se somos filhos somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo ...*” Foi participando no corpo de Cristo e partilhando uns com os outros aquilo que possuíam que surgiu a comunidade cristã primitiva. A comunidade é fundada, construída e mantida unida por Cristo.

O Prólogo encerra com a perspectiva escatológica do Reino; remete-nos assim para Cristo Senhor e verdadeiro Rei. Agora, obedecer a Cristo, servi-lo na paciência é participar dele próprio, o que nos fará participar também da sua “*doxa*”. Nisto consiste o fim último da vida monástica e cristã. Isto conduz-nos à conclusão da Regra: “*chegarás com a protecção de Deus*” (73,9). A conclusão do Prólogo foi certamente influenciada pela Liturgia e de modo particular pelas orações. Todo o Prólogo nos descreve este caminho que conduz à meta final. Como se vê, concretiza-se na escola do serviço do Senhor, cuja primeira exigência é a escuta da obediência. Obedece, e alcançarás a meta final. É o tom optimista tanto do Prólogo como de toda a Regra. Este tom é ainda sublinhado pelo “*Amén*” solene.

Todos estes conceitos fundamentais: “*escola — início estreito — coração dilatado — doutrina de Cristo — alegria — na paciência*” foram tomados da Sagrada Escritura. S. Bento apresenta-se diante de nós como alguém que é capaz de nos transmitir todas as suas experiências pessoais com as palavras bíblicas. Ele traz em si a virtude da “*aequitas*” tão determinante na alma romana; acentua o amor nos seus aspectos positivos; sobretudo aparece-nos com a sua humanidade e com o seu poder de empatia. As experiências espirituais fizeram-no amadurecer também no seu ser de homem.

PRÓLOGO (Cont.)

5-7: Com estes versículos, inicia-se o Comentário dos salmos tomado à letra da RM. Em vez do “*tu*”, usado para exprimir o carácter pessoal do chamamento, aparece o “*nós*”, que exprime comunhão.

No início, encontramos o tema da filiação divina, que nos recorda a inabituação do “*amor de Deus*” nos nossos “*corações*” e o dom do “*Espírito que nos torna filhos, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo*”. A isto está estreitamente ligado, como reverso da medalha, o tema do juízo. Segundo Basílio, julgar-nos-emos a nós próprios: “*Se renegarmos o amor de Deus, cairemos inevitavelmente na sua ira ... Nenhuma punição pode ser mais severa do que aquela que podemos infligir-nos alheando-nos do amor de Deus*”. Também nos escritos de **Ireneu** se encontram passagens, inspiradas na Sagrada Escritura, surpreendentemente semelhantes ao nosso Prólogo. “*Assim como entre os homens os filhos desobedientes aos pais e por eles menosprezados, permanecem por natureza seus filhos — embora juridicamente renegados de tal modo que já não são herdeiros dos seus pais naturais — assim também aqueles que desobedecem a Deus são rejeitados por Ele e deixam de ser seus filhos e nem sequer receberão a sua herança*”.

8-11: O Autor ilustra de vários modos o apelo bíblico à **vigilância** para que penetre “*ouvidos*” e “*corações*”. E embora normalmente privilegie expressões como “*todos os dias*”, em “*todo o tempo*”, “*sempre*”, “*em todo o lugar*”, aqui situa o apelo de Deus no “*hoje*”. S. Bento inseriu propositadamente esta passagem no texto do Mestre, pondo também em evidência que o chamamento do Senhor interpela a nossa liberdade: “*Quem tiver ouvidos ...*”, “*Não endureçais os vossos corações!*”

Na espiritualidade oriental são frequentes as advertências contra a “*dureza*” do coração, contra toda a forma de “*resistência interior*” ou de “*esclerose*”, isto é, pouca sensibilidade. Todavia os padres orientais conheciam também um remédio salutar: **Poemen**, interrogado sobre a dureza do coração, disse: “*A natureza da água é mole, a da pedra é dura. Mas um copo pendurado sobre a pedra, gota após gota, fura a pedra. Assim também a Palavra de Deus é leve, enquanto o nosso coração é duro. Todavia se o homem ouvir assiduamente a Palavra de Deus e a meditar, o seu coração abrir-se-á ao temor do Senhor*”.

É necessário prestar “*hoje*” uma autêntica atenção interior à voz do Senhor, isto é, à exortação que o Espírito dirige às “*Igrejas*”. De facto, são interpeladas por ela as igrejas particulares e as comunidades eclesiais, de que fazem parte os mosteiros.

Segundo a teologia Joanina, à escuta da Palavra de Deus corresponde a Visão da luz divina.

Estas expressões que dizem respeito à luz encontram-se no início de um Comentário dos salmos que alude ao baptismo: de facto, a Igreja viu na Palavra de Deus a “*luz*”, mas também considerou sempre o baptizado como um ser iluminado por Cristo,

que é a Luz. O duplo tema da escuta da voz de Deus e da contemplação da luz divina é particularmente caro à mística oriental.

A sua origem remonta às teofanias do Sinai e do Tabor, cujas manifestações exteriores — luz, nuvem luminosa, voz que exorta à escuta — suscitam a um tempo fascínio e temor sagrado. Esta revelação de Deus na luz e na Palavra tem agora lugar no “*coração*”. Em **Orígenes** lemos:

“Este é o ensinamento certo: não é o homem o verdadeiro mestre da virtude. Está escrito nos Salmos: “Aquele que ensina ao homem o saber” não pode ser outro senão Deus, que educa infundindo a sua luz na alma do discípulo e iluminando-lhe o espírito com a sua palavra. Embora os homens nos eduquem, todavia, é sempre o Senhor que, através deles, nos instrui. Até a compreensão e a abertura do nosso coração ao acolhimento dos divinos ensinamentos são obra da graça de Deus” (Fragmento sobre Job 22,2).

Ireneu de Leão escrevia: “*Um só é o caminho que nos conduz a todos para o alto, resplandcentes de luz celeste*” (Demonstração da pregação Apostólica, Intr. 1). Se voltarmos agora o olhar para o Prólogo de João, onde o Verbo incarnado é a Luz que ilumina todo o homem, damos-nos imediatamente conta desta concepção teológica. Em conformidade com a visão joanina, **Basílio** compreende que não somente a Palavra de Deus, mas sobretudo o amor que Ele prodigaliza ao homem, é como uma luz interior indescritível:

*“Sinto que os fulgores do **amor divino** são absolutamente inefáveis, inenarráveis: pode-se fazer a experiência, mas a palavra não pode dizer nada, o ouvido não pode acolher nada. Se lhe chamas resplendor da estrela da manhã, ou claridade lunar e luz do sol, tudo é indigno daquela glória, e, comparado com a luz verdadeira, está mais longe dela do que uma noite profunda, triste e sem lua, de um limpidíssimo meio-dia. Se um raio de tal esplendor — invisível aos olhos da carne, e somente apreensível pela alma e pela mente — atingir uma alma santa, deixa nela, intolerável, o agulhão do desejo de amor...”* “*Quando verei a face de Deus? A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo*”.

No dom do amor de Deus fazemos experiência da luz divina que contemplamos no ensinamento do Evangelho e nos sacramentos da fé, através dos quais Cristo nos dirige a sua palavra e se torna visível em sinais.

A esta luz devem ser lidos os **salmos** e os “**Profetas**” do Antigo Testamento, pelos quais o Autor mostra uma particular predileção. Ele próprio se exprime não de

modo abstracto e teórico, mas com a linguagem plástica da Bíblia que estimula a meditação. Partindo do significado literal, das imagens e das semelhanças da Escritura, somos convidados a elevar-nos até ao conhecimento das realidades mais altas da fé e à contemplação amorosa de Deus.

Difícilmente uma visão superficial consegue apreender a profundidade mística de muitas passagens da Regra. Segundo **Evágrio** e **Cassiano**, os santos ensinamentos não podem ser transmitidos a todos indiscriminadamente; a muitos “*é necessário esconder os mistérios do sentido espiritual das Escrituras*”.

12-13: O Comentário dos salmos inicia-se com a exposição do salmo 33, que era usado nas alocuções aos catecúmenos e era também o canto da comunhão preferido pela Igreja primitiva: “*Vinde, filhos, escutai-me ... Saboreai e vede ... e ficareis radiantes de alegria*”. Como acontece muitas vezes na Regra, a voz do Senhor, que aqui fala, é a do próprio Cristo. Ele chama e convida; é Ele agora o “**Senhor**” do salmo, n’Ele está presente agora o Deus da Antiga Aliança, ao qual se dirigem, embora veladamente, os cristãos quando rezam com as palavras dos salmos. Este modo de interpretar, difundido por **Orígenes**, foi apreciado sobretudo no âmbito monástico: a “*luz*” que separa das “*trevas*” é Cristo.

Quando a Palavra de Deus atinge o coração do homem, a primeira reacção que ele experimenta é uma sensação de “*temor*” que é simultaneamente “*confusão*” por causa da sua incapacidade, dos seus limites, dos seus pecados e medo perante as “*trevas*” e uma “*morte*” sem significado. Do temor servil nascem depois o amor e a veneração pela santidade de Deus que purificam o coração.

14-15: Deus quer a salvação do homem. Por isso procura-o, oferece-lhe vida e felicidade e escolhe-o como seu colaborador na obra da redenção pedindo-lhe o compromisso da conversão pessoal e o serviço do próximo.

16-17: Com o regresso ao “*tu*”, põe-se agora em evidência que a Palavra de Deus, dirigida por Cristo a todos, compromete cada um directamente. A resposta é livre e pessoal: “*Eu*”! Quem procura o sentido último da vida e a sua realização no além, deve, antes de tudo, respeitar nas relações humanas as exigências da justiça. É a premissa indispensável da **paz** de que a Regra fala muitas vezes, colocando-a em estreita relação com o amor: “*paz e amor*” (RB 65,11; 4,71-73). A “*busca da paz*” conduz ao “*amor*” que é o verdadeiro fim a atingir, como vem indicado no fim do Prólogo, nos capítulos sobre os instrumentos das boas obras e sobre a humildade, e, finalmente, na conclusão da Regra.

18-20: A experiência interior da proximidade de Deus precede a oração e é um bálsamo de consolação: Deus, pleno de atenções por nós, como nós devemos sê-lo em relação a Ele, convida-nos a um colóquio íntimo, “*face a face*”. Mal se nomeia a “voz” de Cristo, a piedade religiosa de Bento, e a dos Padres, abandona a sua habitual discrição, e prorrompe imediatamente em exclamações espontâneas, que revelam uma profunda veneração por Cristo e pela Sagrada Escritura. O mesmo acontece quando se fala do amor fraterno.

21: Estar com os rins cingidos significa estar pronto e vigilante na expectativa da vinda do Senhor, como pessoas que se dispõem a realizar um êxodo, uma longa marcha através do deserto, tendo por equipamento na peregrinação cristã a fé simples que dá a consciência da presença de Deus (o temor de Deus) e a capacidade de perseverar no bem.

No Prólogo e no capítulo conclusivo da Regra, a Escritura vem expressamente apresentada como a norma da vida cristã. O Evangelho é o seu “*guia*” e não pode, por isso, permanecer só a nível privado, mas deve ser anunciado. O chamado “texto interpolado” - o manuscrito mais antigo — acrescenta: “*(Tende) como calçado nos pés o zelo por propagar o Evangelho da paz*”. A nossa vida deve ser uma manifestação de Cristo. Esta missão, a que todos os cristãos são obrigados, requer, como premissa, que o Evangelho se torne para nós uma segunda natureza. “**Conduzidos pelo Evangelho**”, os monges alcançarão a santidade e tornar-se-ão por isso também anunciadores e testemunhas da fé em virtude da sua extraordinária força de irradiação, mesmo que não sejam pregadores itinerantes.

A “**visão**” de Deus pressupõe um coração puro, como também um caminho ascético de purificação.

22-27: Pressentida já a **meta**, se quisermos atingi-la para vivermos na intimidade com o Senhor na sua tenda e saborearmos a sua solícita hospitalidade, devemos agora apressar-nos através do longo caminho do deserto.

A imagem da corrida veloz não tem nenhuma relação com Rm. 9,16: “*Não depende daquele que quer ou daquele que corre, mas de Deus, que usa de misericórdia*”. **S. Agostinho**, aderindo ao pensamento de S. Paulo, diz que se deveria atribuir tudo a Deus que prepara a vontade boa do homem para a ajudar e ajuda-a depois de a ter preparado. O êxito do compromisso cristão parece aqui depender exclusivamente da graça. Sem de todo excluir a sua necessidade, Orígenes elogia “*a corrida para a meta, no ímpeto do bem*”, sublinhando assim que também é importante a colaboração humana: “*A nossa perfeição não se atinge sem o nosso concurso, embora seja em grande parte obra de Deus*”. Em diversas ocasiões, os Padres do monaquismo

reconheceram a importância da **liberdade** e de uma vontade firme. Dizia **Abba Alonio**: *“Se o homem quiser, da manhã à noite atinge a medida de Deus”*.

O Senhor, que nos chamou a percorrer esta via, é também o habitante da **tenda** rumo à qual nos encaminhamos; é Aquele *“que vem habitar no meio de nos”*; Ele é, por excelência, o homem da comunhão. E nós ..., seremos dignos da comunhão com Cristo? Encontramos esta pergunta e a sua resposta no salmo 15, que agora vem comentado como se fazia nas alocações aos catecúmenos, como a indicar que a ética de base do monge coincide com o programa de vida do cristão.

28: Em conformidade com a Escritura e com os escritos da Igreja primitiva, por exemplo, os Actos dos mártírios ou as Vidas dos Padres, também aqui a oposição ao maligno é descrita como uma luta corpo a corpo por e com Cristo contra o diabo. Cristo é a **“rocha”** contra a qual se esmaga tudo o que se opõe a Deus. Nesta perspectiva, Atanásio apresenta o momento culminante do **“combate”** que aos 35 anos Antão trava contra o maligno: *“Mas o Senhor nem sequer neste momento esqueceu a luta de Antão, e veio em seu auxílio. De facto, Antão, levantando o olhar, vê que o tecto estava como que aberto, e que um raio de luz descia em direcção a ele ...”* Depois, sentindo o auxílio do Senhor, exalou um suspiro de alívio, e já livre das dores rezou e interrogou a visão que lhe tinha aparecido: *“Onde estavas? Porque não apareceste desde o início para pôr fim aos meus sofrimentos?”* E ouviu uma voz que dizia: *“Eu estava aqui, Antão, mas esperava para ver a tua luta, e porque a suportaste e não foste vencido, serei sempre o teu auxílio”*.

Para o monaquismo das origens, o lugar da luta contra o maligno era o **deserto**, onde também Cristo foi tentado. Este é, de facto, o reino da solidão e da separação, que esconde o perigo do isolamento e ao mesmo tempo oferece ocasião para se reforçar a si próprio.

Aqui o monge deve enfrentar os espíritos da avidez no comer e no beber, da fornicação, da avareza, da tristeza, da angústia, da acédia, da vanglória e da soberba. Torna-se imediatamente evidente que também as inquietações e as dificuldades interiores eram personificadas e interpretadas como **“insídias do diabo”**.

As **“tentações”** de Jesus são o protótipo desta luta contra o maligno; depois dele também os mártires não hesitaram em opor-se a elas, lutando até ao sangue segundo o testemunho dos **“Actos”**. Empenhando-se no combate de uma vida ascética, os monges procuram emular-se no zelo. De **Antão**, por exemplo, se diz que *“era já mártir no desejo”*; o tratado de espiritualidade contido na RM intitula-se **“Actos da milícia do coração”** com uma evidente alusão aos Actos dos mártires, e também S. Bento não deveria estar longe desta concepção, se fala aqui de *“sugestões”* que se insinuam no

“*coração*”, e em geral a sua Regra propõe uma espiritualidade do coração. Agora a luta contra o maligno já não aparece na arena, mas perante o tribunal da consciência. Por isso **Cassiano** afirma que devemos ocupar todos os ângulos do nosso coração com as virtudes para impedir que um espírito imundo, encontrando-o vazio, ali volte com outros sete demónios.

Ao lado de Jesus, auxílio sempre pronto na luta, encontramos frequentemente também indicada a **ascese como arma** de combate. Na **Vida de Antão**, escreve **Atanásio**:

“Uma vida íntegra e a fé no Senhor são uma arma potente contra os demónios. Acreditai-me, sei-o por experiência: eles temem os jejuns, as vigílias, as orações, a mansidão, a simplicidade dos ascetas, o seu desprezo pelo dinheiro e pela glória, a humildade dos sentimentos, o amor pelos pobres, as obras de misericórdia, o domínio da ira, e sobretudo o amor a Cristo”.

A luta e as “**tentações**” foram consideradas por Orígenes como ocasiões para uma mais profunda consciência de si: “*Tudo aquilo que a nossa alma acolheu em si e está escondido a todos, mesmo a nós próprios, excepto a Deus, é tornado manifesto pelas tentações*”. Todavia, neste conflito interior é necessário o dom do “**discernimento dos espíritos**”, a propósito do qual estabeleceu algumas normas:

*“Se a nossa alma não for iluminada pela luz verdadeira e inextinguível, que é o próprio Cristo, é ferida por fugazes raios daquele que, transformando-se em “**anjo da luz**”, deslumbra a alma do pecador com uma luz falsa, afim de que tudo o que é temporal e caduco lhe apareça como bom e nobre”.* “*Pelo contrário, experimentamos a acção do Espírito bom,... quando nos sentimos impelidos ao bem e inflamados pelo desejo das realidades celestes ..., mesmo gozando de plena liberdade para consentir ou recusar. Um sinal para reconhecer com clareza a presença do Espírito bom, é que a alma, seguindo as suas moções, não fica ofuscada*” (Principi 3, 3-4).

Lendo os escritos dos Padres, poder-se-ia ter a impressão de que estes homens foram atormentados pela **obsessão dos demónios**, mas não esqueçamos que eles exprimiam assim a sua sólida convicção: onde há abertura a Cristo, ao Seu Espírito e à Sua potência, o maligno perde todas as forças.

Perante um autêntico crente, cheio do Espírito, desaparece por completo toda a sugestão do diabo. “*Para nos dar força, temos o sinal da cruz e a fé no Senhor, que é um muro de defesa*”. Só o pecado pessoal, diz **Orígenes**, permite ao maligno entrar no nosso íntimo.

Na RB fala-se pouco e de modo velado do diabo, para impedir que se difundisse uma fé supersticiosa nos espíritos. Mais tarde, **Gregório Magno**, nos seus Diálogos, descreverá Bento como um **homem de Deus**, capaz de mostrar a vaidade das sugestões com que o maligno aterrorizava os seus monges. Ele lê nos seus corações e descobre as culpas secretas, mas sobretudo possui o carisma do discernimento e não se deixa enganar por qualquer simulação. Dele se pode afirmar: “*Este homem foi cheio do espírito de todos os justos*” (ou seja, dos profetas e dos apóstolos).

29-32: O temor de Deus — a perturbação e a veneração perante a sua santidade — manifesta-se no “**serviço fiel**”, ou seja, na “**exacta observância**”, no cumprimento do dever e na ascese.

Com palavras intensas e profundas o Mestre e S. Bento exortam “*a glorificar o Senhor que opera em nós*”. É a confissão de fé no primado da graça sobre todo o esforço humano, do qual brota, como em Maria, um humilde canto de louvor. O Autor não fala abstractamente de “**graça**”, mas exorta os leitores a exaltar “*o Senhor que opera neles*”. No Prólogo 32, S. Bento não cita, como o Mestre, 2Cor 12,1 mas 2Cor 10,17. Nestes versículos o reconhecimento da acção divina em nós e a nossa humilde acção de graças dão testemunho da presença viva de Cristo no nosso compromisso ascético (Prol.28) e lançam as bases para o ensinamento sobre a oração exposto mais à frente.

33-34: Na sua brevidade, Bento omite a conclusão do salmo 15, deixando assim implícita a passagem à imagem sucessiva da “**rocha**” inabalável que é Cristo. “**Quem escuta o Senhor**” estabelece-se sobre um fundamento sólido.

35-36: Terminado este Comentário dos Salmos com as palavras conclusivas do Sermão da Montanha, o Senhor que nos falou **espera agora em silêncio** a nossa resposta. “**Todos os dias**” nos espera na oração, no trabalho, no cumprimento do dever, lançando sobre nós, como um pai, o seu olhar. Todavia, há também um “tempo fixo”, que torna urgente a conversão: desta consciência nasce o “temor de Deus”.

37-38: Na sua grande “**magnanimidade**” ou **paciência**, Deus é como o agricultor que espera com confiança o amadurecimento das messes. Felizmente que Ele nos concede uma prorrogação para nos purificarmos de toda a culpa e permanecermos em vida. Sentimos aqui novamente um eco da teologia joanina: “*Vim para que tenham a vida e a tenham em abundância*”.

39: O assim dito “**texto interpolado**” — o mais antigo manuscrito —, depois das palavras “*se cumpram todos os deveres próprios daqueles que aí habitam*”, conclui o Prólogo acrescentando imediatamente: “*herdaremos o reino dos céus*”.

A imagem da comunhão com Deus na intimidade da sua tenda vale quer para o tempo da prova quer para o do **cumprimento**. A este propósito, **Orígenes** tem uma expressão particularmente profunda: “*Deus entra na alma, e a alma morre em Deus*” (Coment. ao Cântico 2,16).

40: A espiritualidade do “*coração*” desenvolvida na Regra, não tende para a pura interioridade, mas para um humanismo **integral**. Todo o homem — alma e corpo — tem necessidade de se adestrar para o “*serviço militar*” — nesta expressão volta o tema da luta contra o maligno que procura pôr obstáculos ao Evangelho de Cristo (Pról. 51.28) —; deve entrar em si mesmo, no seu “*coração*”, na sua consciência, sem se deixar levar pelos assaltos quotidianos e sem gastar em vão as suas energias. O itinerário apresentado evita o frio intelectualismo e todo o perigo de desagregação da pessoa: se “*corpo e alma*” permanecem unidos — nisto consiste o recolhimento interior — e se submetem docilmente à vontade de Deus, o homem não corre o risco de perder o próprio “*centro*”, mesmo que se encontre imerso em situações complexas e contrastantes.

41: Esta afirmação não deve ser entendida em sentido semipelagiano (Pról.4). Aqui alude-se a Ef. 2,3-5: a graça é o único auxílio daqueles que são **per natura** “*merecedores da ira*” (Pról. 5-7). O autor não cai na ilusão de um “*mundo bom*” por natureza, e todavia, mesmo estando consciente da fragilidade da existência humana, não duvida que a criatura esteja aberta a Deus, crê que seja possível a oração.

42-44: Encontramos aqui uma breve síntese dos temas até agora apresentados: morte e vida, luz e trevas, prorrogação do tempo e termo definitivo, existência no corpo e vida nova, temor e confiança, caminho e corrida para a meta.

O EPÍLOGO ou CAPÍTULO 73

Rematando os 72 capítulos da regra, o capítulo 73 encontra-se na linha recta do Prólogo. Compreende uma curta frase que situa no seu lugar a Regra que acaba de ser escrita e uma exortação a abrir-se a muito mais vastas perspectivas.

O epílogo é, por assim dizer, uma visão global de toda a Regra ou uma declaração explícita dos seus objectivos. Deste modo, Bento revela as intenções que o

moveram, as suas mais importantes “fontes” e os principais escritos monásticos aos quais se sente devedor. Com isto fornece-nos a chave de interpretação da Regra.

Contudo, o seu conteúdo, forma e vocabulário são muito diferentes do penúltimo capítulo. Depois da bela frase conclusiva de RB 72, com a sua perspectiva escatológica, RB 73 começa, de modo inteiramente prosaico, na terra. O capítulo precedente, tinha mencionado o amor como o objectivo da vida monástica. Aqui, este amor é ilustrado com a justiça, a perfeição e a virtude. Alguém chamou a atenção para o número elevado de palavras que só aparecem neste capítulo (19 hapax), bem como para a maneira, pouco habitual na RB, de alinhar seguidamente três perguntas retóricas. A partir de todos estes indícios, muitos concluíram que este capítulo não teria sido redigido por S. Bento. Alguém o teria acrescentado posteriormente, para responder a determinadas objecções, pois a Regra não tinha tratado da vida contemplativa (Manning, cap. 139, 131-134).

É evidente que S. Bento não escreveu a Regra de uma só vez, capítulo por capítulo. Encontramos vestígios de várias redacções. É possível que RB 66,8 tenha sido uma primeira conclusão da Regra. Numa redacção posterior, o capítulo 73 pode ter constituído a conclusão, acrescentando-se, em seguida, 67-72 entre um e outro. Segundo Vogüé e Gribomont, a diferença de vocabulário explica-se não só pela época diferente da redacção, como especialmente pela dependência do seu pensamento e do seu vocabulário em relação a Cassiano. Daí o número elevado de hapax. A conclusão de um documento exige o emprego de meios retóricos; é perceptível um certo **pathos**. O conhecimento aprofundado do monaquismo oriental deve ter fortalecido, em S. Bento, o sentimento de decadência do monaquismo da sua época. A sua própria experiência de Deus e da vida deve ter relativizado as suas acções e as suas obras a seus próprios olhos (cf. Pról. 49; Diál. II, 35, 5-7), de modo que pôde chamar à sua Regra “*pequeno esboço de Regra*” (versículo 8). Quem teria proferido, posteriormente, tal juízo, a não ser o próprio S. Bento? O capítulo está em consonância com a sua personalidade e a sua obra. Foi escrito, certamente, de propósito, como epílogo, e posteriormente acrescentado a RB 72 e unido a ele.

Este capítulo dá continuidade ao carácter de caminho de RB 72: sob a guia de Cristo, (72,12) com a protecção de Deus. Já a última frase de RB 72 começava com a primeira pessoa do plural, com a qual principia agora 73. Todos os textos na primeira pessoa do plural, nos quais S. Bento se inclui juntamente com os seus monges, e que ele acrescentou ao Mestre, ressaltam a decadência, a consciência de que nos achamos no início (18,25; 40,6; 49). O epílogo relaciona-se com o Prólogo, com o seu começo e a sua conclusão. No Prólogo 45-50 encontramos o mesmo esquema: começo e progresso no caminho, até nos apressarmos, com grande amor, em direcção ao objectivo final, um

caminho que se percorre na “*conversatio*”. Na Regra só se encontra a interpelação directa de 73,8, na conclusão e no começo do Prólogo, isto é, naquilo que é especificamente de S. Bento. Também em Prólogo 1-4 se contrapõe a obediência à desídia (*negligência*), e começar (*inchoare*) a realizar plenamente (*perficere*). Parece importante que a primeira e última palavras da Regra tenham sido relacionadas uma com a outra: “*escuta — e chegaras*” (**obscura — pervenies**). Tanto no início como no final, S. Bento quer estimular o indivíduo que deseja alcançar a meta final, a empunhar a Regra, na obediência a Cristo e com o seu auxílio, como norma de vida. Apesar das diferenças, a Regra, com os seus 73 capítulos e o Prólogo, forma uma unidade impressionante; é obra de uma personalidade forte.

VISÃO DE CONJUNTO

Uma das características de todo o capítulo são as indicações das diversas etapas do caminho: em que ponto se encontram os monges? Vivem mal e são negligentes e relaxados (versículo 7). Com a ajuda da pequena Regra de iniciação, têm algum início de observância monástica, uma certa honestidade de costumes, e não uma justiça perfeita. A Regra, porém, remete-nos para os cumes da doutrina, das virtudes e da perfeição (objectivo próximo — versículos 2.9). Com o auxílio das doutrinas dos Santos Padres (versículos 2.4), da Sagrada Escritura como “*rectíssima norma*” (versículo 3), dos escritos monásticos (versículo 5), viverão bem e serão obedientes (versículo 6). O objectivo final é descrito com os termos “*nosso Criador*” (versículo 4) ou “*pátria celeste*” (versículo 8). Para atingirem estes dois objectivos, os monges necessitam da ajuda pessoal de Cristo e da protecção de Deus. (versículos 8.9).

O Capítulo tem duas partes: Os versículos 7 - 9 repetem, de algum modo, os versículos 1 - 2, ou referem-se aos mesmos (pequena Regra de iniciação — cumes da doutrina e das virtudes). Entre estas duas partes, encontram-se as perguntas retóricas referentes à Sagrada Escritura, aos Santos Padres Católicos e aos escritos monásticos. O versículo 6 e o versículo 7 acham-se contrapostos entre si, relativamente às virtudes dos monges ideais e ao relaxamento dos monges reais. O versículo 9 junta os cumes da doutrina aos cumes das virtudes, e certamente quer remeter-nos para todos os escritos anteriormente mencionados (nos versículos 2-5).

Impressionante, neste capítulo, é o vocabulário dinâmico (início, iniciação, apressar-se, conduzir, norma, por caminho direito, cumes). É uma vontade enérgica de sentir os efeitos, de conduzir realmente ao objecto e de motivar um apressamento sistemático e permanente.

Na conclusão, S. Bento não se dá por satisfeito nem diz: “*Eis a Regra que vos tornará perfeitos*”. Outros autores de Regras são certamente da mesma opinião de que não captaram toda a sabedoria, e remetem para outras obras, mas nenhum deles se expressou com tanto rigor e humildade sobre a sua própria obra, como S. Bento. O Mestre é muito seguro de si e repete frequentemente que Deus fala pela sua boca. Para S. Bento não basta cumprir as normas da Regra. Ele não conclui com uma porta fechada, como faz drasticamente o Mestre, mas com uma porta aberta e um estímulo enérgico para que não descansemos, mas continuemos, cada vez mais, a empenhar-nos (62,4).

V. 1. “Escrevemos”, no perfeito: é, por assim dizer, o “*dixit*” de S. Bento, como que uma assinatura pessoal aposta a um documento pronto e acabado.

A conjunção “ut” (para) indica o objectivo de toda a Regra: “*ensinar apenas um começo*”, mas no caminho que conduz ao objectivo final, ao Criador. É uma indicação de que todo o pensamento de S. Bento está orientado para um objectivo bem determinado, contudo formula-o com muita prudência. Com o “*nós*” S. Bento associa-se aos seus monges como alguém que se acha igualmente no começo. Continua aqui o “*nós*” de 72,12: Cristo conduz-nos juntos para a vida eterna. Também no final da sua vida S. Bento não se sente como alguém que já tivesse chegado e se encontrasse soberanamente acima dos seus monges.

O verbo “observar” ocorre precisamente três vezes neste capítulo e refere-se à justiça (Ti), à Regra (v.1) e às doutrinas dos Santos Padres (v.2). Em todas elas constitui o fio condutor da vida humana, que não deve ser apreciado apenas de fora, mas seguido com atenção: a observância da Regra constitui uma das principais preocupações de S. Bento (cf. 3,11; 60,9; 65,17 — todas partes próprias de S. Bento), mesmo que se trate apenas de um primeiro passo. O plural “*os mosteiros*” não é comum na Regra (“*o mosteiro*”, no singular, ocorre cerca de 73 vezes). S. Bento pensa naturalmente, e sobretudo, no seu mosteiro de Monte Cassino, mas, como ocorre ainda em diversas outras passagens da Regra (48,7; 35,4; 55,2.7, onde fala de diversas circunstâncias locais), dá-se a entender que a Regra foi escrita tendo em vista também outros mosteiros.

Honestidade de costumes. Com a expressão “**honestas morum**”, de difícil tradução, S. Bento adoptou certamente uma formulação filosófica, como já acontecera no Novo Testamento. S. Paulo exorta os cristãos a andarem “*honestamente*”, como de dia. “*Honestas*” é tudo aquilo que corresponde à natureza do homem. O conceito ocorre frequentemente associado à gravidade, à temperança, à modéstia e à virtude e, no

âmbito cristão, à ordem e à medida (*moderatio — ordo — mensura*). Compreende tudo o que se refere aos bons costumes, a formas exteriores e a atitudes interiores. A Regra quer conduzir-nos a um tipo de vida como convém a monges no mosteiro, o que implica o decoro, as boas maneiras, a disciplina, a modéstia e a gravidade, mas também a capacidade de convivência na comunidade, bem como sentimentos nobres e sobretudo a caridade, que não age de maneira inconveniente.

Início de vida monástica. Pode parecer decepcionante que, com a observância da Regra, se tenha apenas um início de vida monástica. Não esqueçamos porém, que a “*conversatio morum*” constitui parte dos votos monásticos emitidos no dia da profissão. Duas experiências parecem ter-se cristalizado nesta formulação:

— O desenvolvimento orgânico da vida espiritual tem as suas etapas que devem ser respeitadas. S. Bento fala inclusive de um início que pode ser estreito e, em seguida, do progresso da vida monástica na fé. Para esta segunda etapa não precisa de escrever a Regra. As vidas dos monges, que S. Bento certamente conheceu, contam-nos a respeito de um irmão que, logo depois de ter sido recebido no estado monástico, quis viver como recluso na solidão. Precisou de se converter e reconhecer que ainda não tinha sequer iniciado a vida espiritual. Ainda mais drástico é o seguinte ensinamento: “*Se vires um jovem a querer subir ao céu com a própria vontade, detém os seus passos e trá-lo para a terra*”.

— Quanto mais alguém progride na vida espiritual, tanto mais os seus actos humanos se tornam relativos em face da grandeza de Deus. Quantos religiosos reconhecem, depois de muitos anos de vida na ordem que nem sequer começaram ainda de verdade. Graças a tais experiências dispomo-nos a permitir que o Deus misericordioso nos conceda graciosamente os seus dons. “Estando para morrer, o abade Pambo disse: “*Vou para Deus como alguém que nem sequer começou a servi-Lo*”. Concomitantemente, e em ligação com isto, encontram-se também o desejo de recomeçar cada dia, e mesmo a cada hora, e o optimismo de que é possível fazê-lo com o auxílio da graça divina.

V. 2. S. Bento dirige-se àquele que deseja apressar-se e que não se contenta só em se antecipar, de algum modo, no caminho. É um apressar-se individual, sem se levar em conta as perdas? Em conexão com RB 72 e 66,4, podemos dizer que o apressar-se é sinal de zelo bom, da caridade que ajuda os outros a chegarem todos juntos.

A palavra “**perfeição**” hoje não faz parte do nosso vocabulário religioso. Neste versículo, S. Bento dirige-se ao homem em geral, a qualquer um, indicando, deste modo, que não pensa numa perfeição reservada a um determinado grupo. Na antiguidade cristã, a perfeição não estava limitada a uma determinada categoria de

pessoas, em oposição, por exemplo, aos leigos. Tinha-se bem consciência de que todos os cristãos eram chamados à perfeição.

Na RB, a perfeição contrapõe-se ao início na vida monástica e significa um progresso. S. Basílio distingue entre uma primeira fase, que é de renúncia, e um progresso. Para ele é muito claro que isto se processa na comunidade. De modo geral, distinguem-se pelo menos duas etapas: a da vida “prática”, da observância dos mandamentos, da ascese, e a da vida “teórica”, da contemplação, chamada “*Teologia*” no seu mais alto grau. Cassiano, que usa frequentemente a expressão “*cume da perfeição*”, vê a pureza do coração, a contemplação, a oração ininterrupta e sobretudo a “*vida apostólica*” como conteúdo da perfeição.

Como a plenitude da justiça, também a perfeição inclui o amor a Deus de todo o coração e o doar-se aos outros no amor. Parece que para S. Bento a perfeição se situa na linha do zelo bom, do amor ferventíssimo (RB 72). Rahner afirma a este respeito:

“A perfeição significa (segundo Mt. 5,48) o estado de maturidade moral e religiosa do homem, propiciado e concedido pela graça divina, realizado pela liberdade do homem e correspondente à lei objectiva de Deus e às diversas possibilidades do indivíduo, e o amor a Deus e ao próximo de todo o coração e com todas as forças”.

Os ensinamentos dos Santos Padres. Trata-se certamente dos Santos Padres da Igreja, isto é, daqueles que são capazes de conduzir os outros à perfeição com o duplo ensinamento da própria vida e da palavra. Desde o século V, eram denominados Santos Padres aqueles que deixaram escritos, que levaram uma vida santa e cuja doutrina era reconhecida como ortodoxa pela Igreja, por exemplo, **Santo Agostinho, Santo Ambrósio, S. Basílio, S. Cipriano, S. Jerónimo, S. Leão Magno.**

Cuja observância conduz o homem. A palavra latina aqui usada (**perducere**) é aplicada, em RB 72, a Cristo que nos conduz à vida eterna através da Sagrada Escritura e das suas explicações por parte dos homens santos, contudo nós devemos também fazer alguma coisa, ou seja, seguir as suas directrizes. S. Bento sente-se solidário com toda a humanidade que se encontra a caminho rumo ao Criador e deve deixar-se ajudar, nesta caminhada, pelos Santos Padres e, sobretudo, pela Sagrada Escritura. Os vv. 3-6 são três perguntas retóricas, um indício, talvez, de que S. Bento queria apenas lembrar aquilo que fora confiado aos ouvintes e com o qual eles se encontravam quotidianamente em contacto. No caminho em direcção ao objectivo final e ao objectivo próximo mencionam-se a Sagrada Escritura, os Santos Padres e a literatura monástica como meios auxiliares de orientação.

V. 3. Nenhum de nós afirmaria com certeza que cada página, cada folha da Sagrada Escritura pode constituir uma norma. Temos muitas vezes a tendência de saltar algumas delas. Pelo contrário, S. Bento tem um grande respeito por cada página e acredita que é através delas que Deus nos comunica a sua luz na nossa caminhada.

“**Sermo**” é a palavra falada que penetra nos nossos ouvidos. A fé dos Santos Padres ensina-nos que basta uma só palavra para operar a salvação. Mas “**sermo**” é também diálogo, colóquio, conversa. Deus trava um diálogo connosco através da Sagrada Escritura. Ao contrário da palavra humana, que pode ser boa mas também ociosa, esta palavra é credenciada por Deus, é de autoria divina. S. Bento diz igualmente em 9,8: “*Leiam-se, nas Vigílias, os livros de autoria divina, tanto do Antigo como do Novo Testamento*”. Poderíamos traduzir: livros de autenticidade e de garantia divinas, de autoridade e de origem divinas.

Rectíssima norma de vida humana. No seu significado concreto, “*norma*” é uma régua, uma fita métrica, um fio de prumo. Em sentido moral, o termo é usado para indicar uma directriz, um preceito, que nos ajuda a percorrer o nosso caminho, em linha recta. A Sagrada Escritura é vista, na sua autoridade e no seu carácter normativo, como um auxílio para levarmos uma vida recta e sem desvios. Uma regra monástica, sob este aspecto, quer fazer com que a Sagrada Escritura impregne a vida de uma comunidade concreta. O vocábulo “**rectíssima**” refere-se ao caminho que nos conduz ao objectivo desejado. Há caminhos, como diz S. Bento em 7,21, que parecem rectos, mas não conduzem a Deus. Por isso é importante o auxílio da Sagrada Escritura (cf. Pról. 21). Como homens, somos fracos. A rectidão do nosso procedimento não provém de nós mesmos. Precisamos de um apoio, de um fio condutor para podermos correr em linha recta. E esta é a função que cada página tanto do Antigo como do Novo Testamento pode desempenhar. As palavras de S. Bento demonstram uma grande veneração e um profundo espírito de fé.

Terá a Sagrada Escritura, também para nós, em cada uma das suas páginas e mesmo em cada palavra, a mesma importância que para S. Bento? Os “**Santos Padres Católicos**” eram os comentários vivos de então. Hoje em dia temos muitos meios que nos ajudam a compreender a Sagrada Escritura: os comentários da nossa época, os exegetas e os homens da Igreja. Mas isto não torna os Santos Padres supérfluos. Hoje fala-se, precisamente, de um renascimento dos Santos Padres, os quais podem ajudar-nos, de modo especial, a cavar fundo, a partir da letra, e a descobrir o “*coração de Deus por debaixo da letra*” (S. Gregório Magno). Podem iniciar-nos na exegese espiritual.

V. 4. (**liber resonat**). Isto deixa-nos espantados. Mais uma vez é possível que tenhamos aqui uma indicação de que se tratava de leituras feitas na comunidade e

durante as quais as palavras penetravam nos ouvidos (cf. 42,3-8; 4,55). O verbo “**resonare**” é usado com a máxima exactidão: alguém pôs o significado dentro do texto (o Autor) e agora as páginas ressoam-no. Um acontecimento vivo!

Os Santos Padres católicos. Depois de ter falado dos santos Padres, de modo geral, já no v.2, S. Bento volta a eles, isto é, àqueles que ensinaram a recta doutrina. O Mestre aparentemente não tem esta preocupação e não usa a palavra “**catholicus**” nem “**orthodoxus**”. Emprega, igualmente, mais escritos apócrifos, e, no conjunto, não distingue tão claramente, como S. Bento, o que é a Sagrada Escritura e o que é acessório posterior. Vemos, aqui, mais uma vez, a ligação de S. Bento com a Igreja de Roma, então ameaçada pelas heresias da época. Uma comparação com outras Regras mostra-nos que uma das grandes preocupações de S. Bento era a de viver no coração da Igreja Católica e de fazer suas as preocupações dela.

A Sagrada Escritura, no seu todo, juntamente com a Tradição e ligada à interpretação da Igreja: eis as duas colunas mestras da ortodoxia. Hoje em dia, o círculo dos “Santos Padres Católicos” tem-se alargado consideravelmente. Também devemos estar abertos a este fenómeno, em conformidade com a Regra, e com o Vaticano II.

“**Para chegarmos ao nosso Criador por caminho recto.**” “*Chegar por caminho recto*” é também a nossa preocupação: é não termos de nos desviar ou mesmo de entrar por caminhos falsos que parecem rectos, mas não conduzem ao objectivo visado (7,21). Os Santos Padres, que já o alcançaram, podem ajudar-nos com a sua sabedoria de vida e a sua experiência em relação à Sagrada Escritura.

VV. 5 - 6. Só depois de ter falado dos Santos Padres oficiais da Igreja e particularmente da Sagrada Escritura, é que S. Bento menciona os Pais do monaquismo e algumas obras importantes da literatura monástica como auxílio para se viver uma boa vida religiosa. Parece que é uma espécie de lista de leituras para o mosteiro, mas dá-nos também, indirectamente, informações sobre as fontes que S. Bento utilizou para escrever a sua Regra. Para as Completas S. Bento recomenda: “*leia um deles as Colações ou as Vidas dos Padres ou mesmo outra coisa que edifique os ouvintes*”.

Em 73,5, enumeram-se quatro obras importantes: as “**Collationes**”, os “**Instituta**”, as “**Vitae Patrum**” e a “**Regra de S. Basílio**”.

Colações dos Padres e as suas Instituições. Mencionam-se, em primeiro lugar, estas obras. Tem-se discutido muito sobre o que é que S. Bento pretendia recomendar, de concreto, com isto: tais tipos de literatura monástica, ou as obras de Cassiano? É possível que ele tenha tido a coragem de recomendar Cassiano, que era suspeito de heresia? Queria ele, por isso mesmo, evitar mencionar o seu nome? Ou pressupõe que

as obras de Cassiano eram de tal modo conhecidas, que não precisava de lhe mencionar o nome?

A enumeração dos dois títulos: “**Collationes**” e “**Instituta**” aponta para Cassiano, que pessoalmente os empregou. Estas obras eram muito conhecidas e muito elogiadas no Ocidente. Houve quem “*se inflamasse com a meditação das Instituições e das Colações*”. O semipelagianismo, condenado pelo sínodo de Orange, em 529, não atingiu S. Bento. Nos séculos V e VI, os Papas e a própria Liturgia, em Roma, tinham-se pronunciado, com muita clareza, sobre esta questão, que, por isso mesmo, fora praticamente decidida. S. Bento deve ter certamente conhecido esta questão, mas é provável que as distinções e formulações teóricas subtis não tenham sido tão decisivas para ele, visto ter um temperamento muito prático. Não assumiu expressamente uma atitude contrária, mas, na Regra, atribui maior peso à graça em relação à vontade humana, do que o Mestre, e é interessante notar que ele nunca utiliza o capítulo 13 das Colações — embora empregasse assiduamente os outros — suspeito de heresia.

Podemos admitir que S. Bento podia recomendar um autor, mesmo tendo conhecimento da sua duvidosa ortodoxia. Quase da mesma época são as recomendações de Cassiodoro, que exortava, ao mesmo tempo, os seus leitores a separar o que era certo. (Cassiodoro, In Ps. 118,28). É prova da largueza de coração de S. Bento o facto de recomendar um tal autor, na suposição de que os seus monges seriam capazes de distinguir entre o que era bom e o que era perigoso. Contudo, é possível que a proximidade de Roma o tenha, talvez, impedido de mencionar expressamente o nome de Cassiano, ou não precisaria de o mencionar, porque as obras eram por demais conhecidas.

A preocupação com a ortodoxia não transforma S. Bento num homem estreito e medroso. Comportava-se de acordo com a Sagrada Escritura: “*Examinai tudo e retende o que é bom*” (1Ts 5,21).

As suas vidas. Logo após as obras de Cassiano, mencionam-se as Vidas, que exerceram tão grande influência. As exortações instruem, mas os exemplos arrastam e gravam-se-nos na memória. Pensemos, por exemplo, em **S. Antão**, **S. Paulo** (eremita), **S. Pacómio**, nas “**Histórias dos Monges**”, etc. S. Bento recomenda-as também para a leitura de Completas (42,3).

A Regra do nosso Padre S. Basílio. S. Basílio é o único autor mencionado nominalmente. É chamado também “**nosso Padre**”, provavelmente como fiador da ortodoxia, como pai dos monges e Padre da Igreja Católica e Oriental. Da mesma forma que o menciona nominalmente no final da Regra, também se deixa influenciar por ele nos quatro primeiros versículos do Prólogo. A sua “**Regra**”: é o pequeno “**Asketikon**”

traduzido para o latim por Rufino e conhecido de S. Bento. Embora não pretenda que seja uma regra como tal, S. Bento dá-lhe este nome. S. Basílio queria apenas proporcionar algumas directrizes extraídas da Sagrada Escritura e aplicá-las à vida em comunidade. Neste sentido, é uma Regra directriz, uma ajuda para se levar uma vida recta. E é justamente isto que a RB também pretende ser.

RB 73,2-6, chama-nos a atenção para a importância de não isolar a RB, mas de a ler no contexto dos Santos Padres e especialmente da Sagrada Escritura. Por isso, nos respectivos mosteiros, devemos levar em consideração os Padres da Igreja e do monaquismo, nas leituras da Liturgia, na “*lectio divina*” pessoal e na leitura à mesa. Tem-se visto claramente como é importante a literatura do Oriente para S. Bento.

Instrumentos das virtudes. Nos nossos dias, temos dificuldade com esta terminologia. Para o homem de hoje a palavra “**virtude**” é, por assim dizer, coisa morta. Antigamente, atraía os homens e entusiasmava-os. Etimologicamente, provém de “**vir**”! (varão) e contém em si algo de enérgico. Nela vibram concomitantemente a força, a aptidão, a valentia, a coragem. Na Sagrada Escritura, a palavra virtude significa, muitas vezes, o poder, o exercício do poder, a demonstração do poder divino. Devemos amar a Deus, diz-nos RB 4,1, com todas as forças (**tota virtute**). S. Bento segue aqui a linguagem bíblica. Nos demais textos, foi influenciado, provavelmente, por Cassiano, que se compraz em empregar o termo e desenvolve uma doutrina das virtudes (e dos vícios). A “**discretio**” é a mãe das virtudes (diz S. Bento em 64,19), e no final da subida da escada da humildade há até mesmo uma deleitação das virtudes (7,69). Há os instrumentos das virtudes e, no final, os cumes da doutrina e das virtudes (73,9). A virtude é a movimentação de todo o homem em direcção a Deus, na força do Espírito. A graça precede. É preciso dar-lhe cada vez mais espaço, para que se apodere mais do homem.

O vocábulo **instrumenta** foi tomado do trabalho manual. Nos nossos dias, preferimos, talvez, a expressão abstracta “*meios auxiliares*” ou subsídios. O que implicam em concreto estes meios auxiliares? Cassiano menciona os Salmos, a oração, a “*lectio*”, o recolhimento, a humildade de coração, a ascese. Na Igreja antiga, a Sagrada Escritura era também chamada **O** instrumento. S. Bento refere-se aqui aos escritos monásticos que eram indicados para a leitura dos monges zelosos. Para ele a Sagrada Escritura e a literatura patrística e monástica encontram-se indissolivelmente ligadas entre si. O vocábulo “**instrumenta**” também quer dizer que o homem deve fazer alguma coisa pela sua parte. Não existem instrumentos apenas para serem contemplados. Devemos tomá-los nas mãos e trabalhar com eles. Por isso, não adianta ter belas ideias, é preciso traduzi-las na vida prática.

Monges de vida santa e obedientes. S. Bento emprega certamente os conceitos “*viver bem*” e “*ser obediente*” como sinónimos. Acham-se em contraposição com os monges que “*vivem mal*”, são relaxados e negligentes do versículo seguinte. No Prólogo 2, S. Bento descreve também a desobediência com o termo *desídia* (indolência). Por conseguinte, a obediência exige um certo esforço. Mais uma vez a obediência é posta em destaque como o elemento principal da vida monástica.

V. 7. S. Bento deixa agora as perguntas e volta à realidade dos seus monges e à preocupação pela sua pequena Regra. Sente fortemente o contraste entre os monges (talvez do Oriente) que vivem bem e são obedientes e os monges da sua época. Um duro julgamento: são decadentes, mas S. Bento inclui-se pessoalmente entre eles. Não abandona os religiosos que vivem mal e não procura a perfeição somente para si. S. Bento escreve a sua Regra justamente para pecadores; todavia, não deixa de falar das experiências negativas que já teve.

Relaxados e negligentes. Relaxado (*desidiosus*) é aquele que se senta e fica ali, ocioso, de braços cruzados, simplesmente sem fazer nada. É o deixar de praticar o bem sob todos os aspectos. Não fazer nada leva-nos ao despenhadeiro, pois somos inclinados ao mal por causa do pecado. A negligência ainda é pior: consiste em deixar de prestar atenção a uma coisa, descuidar-se dela, esquecer-se de a fazer, ou mesmo menosprezá-la. Já Cassiano afirmava: “*Quanta indolência vemos, hoje em dia!*” S. Bento estava firmemente convencido do estado de decadência dos seus monges e do seu tempo, em comparação com a sublimidade dos tempos passados. Por um lado, isso é sinal de uma profunda experiência de Deus, mas, por outro, é também um dado antropológico o facto de cada geração pensar que os tempos antigos foram melhores. Talvez nos console observar que isto já era assim no século VI. Existe também uma regra retórica que consiste em depreciar a própria obra. S. Bento, contudo, parece estar convencido, ao longo de toda a sua Regra, deste estado de decadência.

São de nos fazer corar de confusão. Rubor, confusão são quase sinónimos e significam confusão, embaraço, perturbação, acanhamento, vergonha. Os dois casos têm algo a ver com o rubor da face.

Com esta insistência, enraizada na pedagogia da sua época, S. Bento quer estimular-nos a uma conversão profunda. “*Se não sois capazes de viver como os nossos Pais, pelo menos procurai cumprir esta Regra*”.

O que é que hoje em dia nos pode motivar para um novo impulso e um novo começo, para uma conversão individual e comunitária? Esta é a pergunta que nos faz S. Bento neste momento. Talvez o exemplo dos inícios do nosso mosteiro, da nossa

comunidade? Ou talvez, antes, a situação mundial dos nossos dias, a pobreza e as injustiças?

V. 8. Neste versículo, S. Bento passa, de novo, do “**nós**” para a alocação directa (**tu**): dirige-se a uma pessoa, individualmente, como já o fizera no início do Prólogo.

Quem quer que sejas que te dás pressa. Esta palavra “**ergo**”, que é quase como uma espécie de pequena badalada, mostra-nos que o texto se aplica ao indivíduo ao qual S. Bento se dirige. Agora é preciso que se faça alguma coisa. “**Quem quer que sejas**”: não se trata de qualificações determinadas, de uma escolha segundo a raça, a classe social, ou a formação preliminar. Pelo contrário, tem-se em vista todo aquele que pretende correr, decidida e realmente, pelo caminho que o levará à pátria, e não apenas andar normalmente.

À pátria celeste. Só aqui, neste lugar da Regra, é que se descreve o objectivo final. Talvez seja um eco de “**aquele**”, provavelmente o Pai, ao qual se volta pela obediência (Pról. 2). “**Pátria**” é o país de origem, a terra natal, e designa a casa paterna. A expressão “pátria celeste” é provavelmente inspirada na linguagem bíblica e provém de “**pater coelestis**”, usado correntemente.

Põe em prática com a ajuda de Cristo. O auxílio de Cristo refere-se, provavelmente, ao verbo “realizar”, sobretudo se S. Bento estiver a aludir aqui ao início do Prólogo. Parece que S. Bento — ao contrário do semipelagianismo — está bem consciente da necessidade da graça e do auxílio de Deus, que ele enfatiza em relação ao agir do homem. Com isto situa-se, mais uma vez, inteiramente na linha da ortodoxia. “*Em primeiro lugar, qualquer boa obra que emprenderes, com instantíssima oração lhe hás-de pedir que a leve a bom termo*” (Prólogo 4). Aqui: “*Põe em prática, com a ajuda de Cristo, este pequeno esboço de Regra*”. Não poderás iniciar esta Regra, uma só vez sequer, com as tuas próprias forças. É necessário o auxílio de Cristo para cada obra, por menor que seja. S. Bento vê aqui a graça a assistir o monge, concretamente, na pessoa de Cristo. A mesma coisa afirma com respeito à protecção de Deus, no versículo seguinte. Mostra-nos, assim, que tanto a realização, concebida mais em sentido activo, como a consecução, concebida mais em sentido passivo, são obras da graça divina. É provável que tenha sido influenciado pelo capítulo de Cassiano sobre o “*Deus, vinde em meu auxílio*”. Cassiano acredita que, neste versículo, estejam compreendidas a confiança de que seremos atendidos e a esperança segura de que nos será concedida uma protecção sempre eficaz e permanente. De facto, quem invocar constantemente o seu Protector, poderá estar certo de que sempre o assistirá. Este versículo compreende também o fervor do amor interior (Coll. X,10).

Pequeno esboço de Regra. É pequena porque é breve, comparativamente a outras Regras (pensemos, por exemplo, na do Mestre ou na de S. Basílio). É mínima, porque pretende oferecer ajuda sobretudo aos principiantes que ainda se encontram na primeira etapa do caminho. Qualifica-se de insignificante em confronto com os Santos Padres e as suas doutrinas. Prova de humildade e da experiência de S. Bento! Por outro lado, é também um estímulo para que pratiquemos verdadeiramente este esboço de Regra. Se acrescentássemos aqui a conclusão do Prólogo, poderíamos parafrasear: “*Não fujas; esta Regra é um esboço, mas ajuda aqueles que se reconhecem principiantes*”. S. Bento não tem um bom conceito acerca da sua Regra. É isto o que vemos claramente, se a compararmos com o sentimento de segurança do Mestre, que se colocava no mesmo plano dos Santos Padres. O verbo começar indica a primeira etapa da vida espiritual. Só é usado em Prólogo 4. S. Bento quer lançar os fundamentos com esta “*minima inchoationis Regula*”, depois Deus continuará. Conquanto seja bom o querermos apressar-nos, a verdade é que não podemos pretender saltar, plenos de zelo, as etapas e os degraus.

V. 9. A expressão conjuntiva “**e então, finalmente**”, mostra-nos que existe um progresso, e exprime a certeza de que o mesmo é a consequência normal, depois que se realizou o início da Regra. Cassiano é de opinião que, se alguém deseja verificar se estas coisas são possíveis, deve, primeiramente, aceitar, com fervor, esta forma de vida, e então (**tunc demum**) descobrirá que aquelas coisas que parecem acima das possibilidades humanas são não somente possíveis, mas até mesmo fáceis (Coll. 1). Refere-se aqui não a uma mudança de estado, mas a uma nova etapa da vida espiritual. Alguma coisa muda no interior do homem quando ele cumpre realmente o que lhe foi imposto.

Chegarás com a protecção de Deus. Aqui não se diz: “*sob a guia de Cristo*” (cf. 72,12), nem “*com o auxílio de Cristo*” (73,8), mas “*com a protecção de Deus*”. Com efeito, Ele é o nosso abrigo, a nossa protecção e a nossa segurança no caminho que talvez seja perigoso, mas que nos conduz à liberdade. Antes disto, os homens, as coisas, os instrumentos podem oferecer protecção, mas, no final, só Deus é capaz de o fazer. A fórmula talvez tenha sido influenciada pela Liturgia. Nas completas, lemos: “*sub umbra alarum tuarum protege nos*” (cf. RM 19,5) — “*Chegarás, alcançarás o objectivo*”. S. Bento emprega esta palavra não só em relação ao objectivo final: “*a tenda do seu reino*” (Pról. 22), a “*vida eterna*” (Pról. 42), o Criador (73,4), a exaltação celeste (7,5), mas também em referência ao objectivo da vida monástica e cristã: o amor a Deus (7,67), o “*cume*” em sentido geral (73,9).

Muitos manuscritos acrescentaram “*amén*” depois da palavra “*chegarás*”; alguns simplesmente: “*termina a Regra dos mosteiros*”; outros: “*termina a Regra de S. Bento*”; e alguns poucos: “*O reino do céu está aberto a todos aqueles que isto observam*” (Hanslik 181).

A essas sublimes alturas de doutrina e de virtudes. Em que consistem estes maiores cumes? Constituem o grau superior da perfeição que podemos atingir se sairmos da comunidade que vive segundo a RB? O vocábulo “*culmen*” aparece, ainda uma vez mais, em S. Bento: “*Se queremos atingir o cume da suprema humildade e chegar rapidamente àquela celeste altura . . .*” (7,5). Provavelmente tem em vista um objectivo que o monge pode atingir (*culmen*) na comunidade, aqui na terra, e que o prepara para chegar à exaltação celeste (objectivo distante). Esta exaltação não é o resultado de uma escalada. Ultrapassa qualquer cume humano. E quando se atinge este cume, o objectivo distante parece ainda mais distante, como o próprio S. Bento deve ter verificado.

Com esta expressão e outras semelhantes (*culmen perfectionis, culmen doctrinae, culmen virtutum*), Cassiano pensa nos cumes da virtude, da perfeição, na vida segundo as Bem-aventuranças, vivida na liberdade de espírito. Só uma vez se refere aqui à vida eremítica. S. Bento detém-se na primeira parte da vida ascética: emenda dos vícios, prática das boas obras, e, para a segunda parte, remete-nos para os clássicos, sobretudo os do monaquismo oriental. Entretanto, este ideal parece-lhe possível dentro de uma comunidade fervorosa. Se considerarmos outros textos da Regra que S. Bento acrescentou como fruto da própria experiência, poderemos traduzir os cumes com as seguintes palavras: doçura inenarrável de amor (Pról.49), zelo bom, zelo ferventíssimo (72,3) e amor a Deus, que afasta o temor.

Neste capítulo tocamos no problema da letra e do espírito, da observância literal e da liberdade de espírito. Assim como Cristo infringiu a Lei do Antigo Testamento e, ao mesmo tempo, a “*cumpriu*”, em sentido mais profundo, assim também o monge deve “*infringir*” a Regra, não se esquivando das suas obrigações, mas interiorizando-as na liberdade dos filhos de Deus e no amor de Cristo. Os antigos tinham sempre consciência do perigo do legalismo. Uma Regra, tomada como lei, por melhor que seja, pode refrear, enquanto letra, o ímpeto da vida espiritual. Ninguém pode quedar-se apenas numa observância ao pé da letra. A Regra só é educadora para a liberdade e para o amor. A letra, por mais necessária que seja, pode impedir-nos também de chegar ao essencial. É preciso romper a casca, assumir a vida, com o auxílio do Espírito Santo, deixando que impregne todas as coisas, e, assim, viver na liberdade do amor. Trata-se certamente de uma libertação, à qual S. Bento alude aqui, e que S. Gregório Magno descreve na história do último colóquio de S. Bento com S. Escolástica: o que conta é o amor maior.

À luz disto, ficam excluídos qualquer divinização, qualquer culto à Regra. Ela é um instrumento que, enquanto letra, se torna tanto mais desnecessário, quanto mais nos aproximarmos do objectivo.

DINAMISMO DA RB

Os beneditinos, em geral, dão a impressão de estabilidade; entretanto aqui, neste último capítulo, enfatiza-se o dinamismo do caminho, a abertura para a amplitude infinita, um movimento que só se esgota quando se alcança o objectivo final de toda a vida humana. É um contraste com a RM, a qual conclui justamente com a estabilidade e a segurança no mosteiro (95,23). Hoje em dia, numa época de incertezas, sentimo-nos muitas vezes tentados a instalar-nos, a fixar-nos e a tomar uma posição de defesa. O Concílio Vaticano II empregou a imagem da Igreja enquanto povo de Deus em marcha. O caminho da peregrinação conduz-nos através de uma reforma permanente. Poderíamos dizer que para S. Bento a estabilidade consiste precisamente em perseverarmos neste caminho de peregrinação? Creio que sim.

A sua Regra apresenta muitas vezes esta imagem do caminho, que não é um passeio nem um andar sempre a vaguear, sem estabilidade (1,11), como o dos giróvagos; tem um objectivo certo; é um regresso (Pról.2; 73,4.8) ao Criador, à pátria, ou também à tenda (Pról. 23-24). O objectivo positivo ajuda-nos a avançar com alegria nesta caminhada.

S. Bento descreve este movimento como sendo o caminho da vida (Pról.20), da salvação (Pról.48), dos “*mandamentos de Deus*” (Pról. 49), ou como os “*seus*” caminhos (do Senhor) (Pról. 21). Não é, portanto, um caminho especial, mas um caminho normal para todos os cristãos, sob a guia dos mandamentos e dos Evangelhos, um caminho que tem um objectivo comum a todos os homens enquanto caminho de Cristo.

S. Bento ensina também alguma coisa sobre as etapas deste caminho. Toma do Mestre a imagem do caminho estreito, para indicar a obediência que o monge escolhe (5,11). Mas nos textos que lhe são próprios só fala do início estreito (Pról.48). Depois o coração dilata-se (Pról. 49). Nalgumas passagens, afirma que o caminho se dirige para cima, especialmente em RB 7. No capítulo 73, encontramos também uma imagem parecida: a escalada do cume da perfeição ou da doutrina e das virtudes (versículos 2.9). Entretanto, é evidente também que não somos nós que erguemos a escada; é o próprio

Senhor, como lemos em 7,8. Esta imagem inspira-se no modelo bíblico, ou seja, na escada de Jacob, na subida dos montes Sião e Sinai e revela-nos uma das componentes do caminho, ou seja, a de que devemos esforçar-nos e empregar as nossas próprias forças. Não podemos, entretanto, ter a esperança de encontrar a Deus no cimo. É ali, e só ali, que saberemos quanto nos encontramos infinitamente distantes do verdadeiro objectivo.

Naturalmente não podemos correr nem apressar-nos durante uma escalada. Por isso, as imagens da corrida e da subida entrelaçam-se. S. Bento usa frequentemente a imagem da corrida. Este “*correr*” é uma das características da espiritualidade de S. Bento. “*Se queremos ir morar na mansão desse reino, saibamos que a não poderemos atingir senão correndo para lá com boas obras*” (Pról.22). “*Se queremos alcançar a vida eterna, temos de correr e agir, agora*”(Pról. 42-44). Neste sentido, S. Bento usa também o verbo apressar-se. Apressamo-nos para a perfeição e para a pátria celeste (73,2.8). Queremos chegar rapidamente à exaltação (7,5). O facto de o tempo que Deus nos concede ser breve está em conexão com a consciência (Pról. 42-44), e talvez também com a expectativa do fim próximo, com a confiança de que o Senhor chegará em breve.

É importante observar que aqui não se usa o verbo “*apressar*” em relação ao acto de se antecipar, como se poderia ainda supor, no contexto, por exemplo da obediência. Esta obediência sem demora (5,4-9) ainda é motivada pelo medo. Mas apressamo-nos igualmente para o Ofício divino (43,1-3), ao qual nada se deve antepor. Os monges apressam-se e antecipam-se uns aos outros, mas também se despertam mutuamente (22,5-8).

A velocidade é então necessária nas relações fraternas, sinal de que é em comunhão que se dá o apressar-se. O Abade deve “*correr*” (diz o texto) com toda a sagacidade e indústria, para que não perca nenhum dos irmãos (27,5); o celerário deve dar, sem demora nem arrogância, o que se lhe pede (31,16). Cristo conduz-nos todos juntos à vida eterna (72,12). Todos devemos chegar juntos à meta final. A mesma presteza se exige no trato com as pessoas de fora. Os irmãos devem correr ao encontro dos hóspedes (55,3) — prova do zelo bom. O porteiro deve responder com presteza e ardente caridade (66,4). Isto não significa que se faça aqui a defesa de um certo activismo, mas que se deve acentuar o fervor da caridade e da prontidão.

A fonte donde dimana aquela força que nos move a apressar-nos está em Deus. É o Senhor que nos convida (Pról.19) e nos chama (Pról.21), mostra-nos o caminho (Pról. 20.24) e espera por nós (Pról. 35; 7,30). E não apenas isto. Vem também ao nosso encontro; vai à nossa procura (27,8), dá-nos protecção, abrigo e ajuda (73, 8-9), dá-nos asas para que possamos correr (Pról.49). E, por último, também se atribui a Deus a

acção de se apressar: “*Domine, ad adjuvandum me, festina*”, “*Senhor, apressai-vos a socorrer-me*”. É um anseio de Deus por nós que o faz antecipar-se a nós, nos estimula interiormente e nos torna aptos a apressar-nos. Mas, da mesma forma que o seu apressar-se é uma prova de amor, assim também o nosso apressar-nos deve consistir em amá-lo e em amarmo-nos uns aos outros, um apressar-nos em comum, praticado em comum, em comunhão, não apenas entre nós, mas como parte de todo o povo de Deus.

No final deste capítulo, temos uma percepção clara da personalidade de S. Bento. É um homem da Igreja que quer viver e permanecer propositadamente na linha da sua tradição e da catolicidade. Apoia-se na coluna da ortodoxia e adere estreitamente à Igreja Católica Romana. Por isso, vê o seu monaquismo como uma parte desta Igreja, em caminho, com todos os homens.

É impressionante a sua humildade, que se manifesta no facto de reconhecer que está permanentemente no início, como pecador, como pequeno diante do grande Deus. Também em relação à sua Regra, remete-nos para outras culminâncias e não a absolutiza. É o homem da liberdade, que se abre a si mesmo e aos seus monges em direcções diversas no interior da Igreja e no mundo. É o homem que escuta e sabe escolher, de entre tudo, o que é melhor. É o homem que quer sobretudo avançar sempre, não sozinho, mas juntamente com os seus monges.

Anexo 1

“ESCUTA, Ó FILHO” - (Prólogo da RB)

A Regra de S. Bento abre com um Prólogo. Como o indica a sua etimologia, prólogo é um escrito preliminar composto com a finalidade de apresentar ao leitor ou ao espectador um livro, um poema, um discurso ou uma obra teatral. O prólogo da RB - um dos documentos mais belos e impressionantes que nos legou o monaquismo antigo - é, na realidade, uma catequese, uma instrução religiosa. É um valioso documento de espiritualidade, que descreve a vocação monástica e as grandes linhas do seu itinerário. Tem carácter sapiencial, isto é, entra na série dos escritos dos grandes mestres de sabedoria da antiguidade, dos quais alguns nos deixaram obras incluídas no catálogo da Bíblia (Provérbios, Eclesiástico, Eclesiastes, Sabedoria...). Este carácter sapiencial depreende-se do vocabulário e do estilo do Prólogo: o autor é um Pai que se dirige a seu filho e a quem chama por “tu”; é também um mestre que fala ao discípulo; propõe uma exortação que tende a suscitar uma decisão concernente ao destino temporal e eterno do leitor. Dois caminhos são assim propostos - o da vida e o da perdição -, de modo que é preciso fazer uma escolha de importância capital. Estes traços comunicam ou emprestam ao Prólogo um carácter dramático: S. Bento lembra que há um tempo limitado ou passageiro para que o discípulo se converta; este deverá prestar contas da sua decisão a Deus, justo juiz; prepare-se, pois, conscientemente enquanto tem a luz da vida... Ao lado, porém, destas passagens severas, o prólogo apresenta outras, muito encorajadoras: o chamamento de Deus é grandioso, o ideal proposto é sublime, pois trata-se de participar da vida do próprio Deus no seu reino, sob a orientação de Jesus Cristo.

A primeira sentença do Prólogo não contém apenas o início da Regra, mas os princípios fundamentais de todo o monaquismo. Muito frequentemente S. Bento, na sua Regra, costuma, na primeira frase de um capítulo, formular em termos muito gerais o que depois pretende desenvolver em particular, de tal modo que os pormenores aparecem como sendo consequências deduzidas dos princípios universalmente aceites. Em sentido mais restrito, pode dizer-se o mesmo das palavras iniciais: "*Obsculta, o fili*".

S. Bento foi buscar o seu Prólogo, quase por inteiro, ao Mestre, mas, ao contrário deste, sabe conduzir o seu discípulo através duns contornos oratórios que lhe são próprios: *Obsculta, o fili*, escuta, meu filho. Sublinha assim a sua importância existencial.

Durante muito tempo, usou-se a forma *ausculta*, em vez de *obsculta*, termo derivado do latim decadente do sul de Itália, o qual, em toda a literatura latina, só ocorre nesta passagem. Mas, como provam os melhores manuscritos, foi *obsculta* que S. Bento escreveu. O seu significado é "escutar" e não apenas "ouvir". Poder escutar, isto é, escutar solicitamente, é condição essencial para ser monge. O escutar, ainda por cima especificado pela paternidade e filiação, é indicado aqui como um dos elementos essenciais de toda a Regra. *Obscultare* inclui de antemão a vontade de realizar a acção; exprime a atitude que o recém-chegado deve assumir perante o estado monástico. Indica outrossim o encontro de uma doutrina e forma de vida perfeitas com um recém-chegado, ávido de aprender e necessitado de formação. S. Bento com a sua palavra vai ao encontro do ouvinte.

O nosso Patriarca só utiliza este termo - filho - duas vezes, além das citações da Sagrada Escritura (cf. 2,3. 29); fora destes casos, fala aos seus irmãos - porque escutar com esta ingénua liberdade de espírito de filho, é próprio do filho; escutar-se mutuamente entre irmãos, num pé de igualdade, é uma atitude que implica naturalmente um juízo pessoal responsável de um acolhimento mais ou menos favorável. Esta maneira de proceder é típica de S. Bento. Enquanto o Mestre exige ser escutado de uma maneira incondicional pelo seu discípulo, S. Bento é mais subtil e deixa ao Senhor o seu papel de "único Mestre"; o Abade, à imagem de Cristo, que é o primogénito de uma multidão de irmãos, é o irmão mais velho dos seus monges. Contudo o *obsculta* não perde a sua força. *Escutar* é a atitude do homem perante Deus. O monge deve sobretudo repetir: "*Falai, Senhor, que o vosso servo escuta*". O objectivo da Regra é educar o monge para esta atitude de ouvinte atento de Deus, para lhe fazer compreender o privilégio de ser chamado a ouvir a voz do Senhor que procura o seu operário e responder-lhe: "*Eis-me aqui*".

E, de facto, desde o Prólogo, S. Bento faz-nos compreender com eloquência que, antes de tudo, precisamos de escutar: "*de ouvidos atentos escutemos a voz divina: Quem tem ouvidos para ouvir ouça*" (prólogo).

Deus fala-nos de diferentes maneiras. Fala-nos através da natureza, da criação. O Ofício divino sabe reunir os cantos triunfantes da criação que celebram a voz do Criador, e a própria natureza serve-lhe de voz poderosa. Fala-nos através da história, através dos acontecimentos e das circunstâncias da nossa vida. Fala-nos através dos nossos irmãos, da nossa comunidade; enfim, fala-nos de uma maneira toda particular através da sua Igreja e da Sagrada Escritura.

S. Bento reserva no horário diário, segundo as estações, quatro horas ou mais para a *lectio divina*, a fim de que o monge tenha todo o tempo para escutar o Senhor. Recomenda-lhe que ouça de boa mente as leituras santas (RB 4), e apresenta-lhe uma

lista dos livros mais importantes: à Sagrada Escritura, que é de autoridade divina, devem acrescentar-se os livros dos Santos Padres da fé católica, as *Instituições* e as *Conferências* de Cassiano, as *Vitae Patrum*, isto é, as biografias dos antigos monges conhecidas do seu tempo, e, finalmente, a Regra de S. Basílio; a Regra do “Mestre” nunca é mencionada. Estes livros podem servir, se forem bem escutados e seguidos, de guias seguros para as alturas da perfeição. Se a fé nasce da pregação, o impulso para a perfeição deve vir da doutrina dos nossos santos mestres.

Evidentemente que se S. Bento escrevesse hoje a sua Regra alargaria esta lista introduzindo outros autores, por exemplo, S. Teresa de Ávila, S. João da Cruz, S. Francisco de Sales, D. Marmion e outros.

Aqui, poderíamos perguntar-nos se nós, homens deste século vinte e um agitado, não carecemos desta capacidade para as leituras longas e calmas: por isso o método para nos alimentar espiritualmente deve comportar tempos mais curtos e mais frequentes. *Obsculta*, escuta, isto é tanto mais indispensável quanto as ondas e as imagens nos assaltam ininterruptamente não nos deixando tempo para acolher a doce voz da verdade; no entanto, precisamos de fazer um grande esforço para escutar, para inclinar o ouvido do nosso coração.

Obsculta, escuta, é, antes de tudo, um convite para ouvir os preceitos do Mestre e as instruções dum pai cheio de ternura. (Prólogo). A Regra não é uma obra inspirada, mas é uma espécie de compêndio de toda a doutrina monástica anterior, uma síntese da sabedoria dos antigos. Merece toda a atenção respeitosa e obediente por parte daqueles que ingressam na sua escola. Ela é a *Magistra*, a mestra que devemos seguir em tudo (cf. RB 3). Ora, como ao mestre pertence falar e ensinar, ao discípulo compete calar e ouvir (RB 6). S. Bento apresenta-se aqui como mestre e pai, e na sua pessoa introduz o abade cujo dever é ensinar, pelo exemplo e pela palavra, a fim de que a sua doutrina penetre, se derrame nas almas dos seus discípulos como fermento da divina justiça.

Portanto, os monges deverão escutar os ensinamentos do Abade. Aqui abre-se toda uma problemática. Por um lado, a Regra escrita, um livro; por outro, o Abade, representante da Regra, uma pessoa viva, por quem se tem simpatia ou antipatia, uma relação de compreensão ou de contestação, um acolhimento natural, sem artifícios ou preconceitos. Aqui o *obscura* faz sentir toda a sua força e todo o seu peso. Se o monge não sabe escutar com um respeito religioso, como discípulo, levanta um muro de incompreensões, de mal-entendidos e de críticas destrutivas entre ele e o seu Abade, coloca-o na impossibilidade de lhe falar em nome de Cristo e desencoraja-o, paralisa-o.

O monge não é obrigado a escutar a palavra do seu Abade sem senso crítico - o nosso intelecto é dotado da faculdade de discernimento -, mas deve-lhe reservar o

acolhimento devido à palavra de Deus. S. Bento não hesita em aplicar ao Abade a palavra de Cristo dirigida aos mensageiros da boa nova: "*Quem vos escuta a mim escuta*" (RB 5). O monge deverá, portanto, acolher o ensinamento do seu Abade com uma disponibilidade sincera, franca e aberta, a qual fará nascer entre eles uma atmosfera confiante e criadora, portadora de salvação.

Escutar não é atitude passiva, indiferente, céptica ou insensível. Devemos agir. O imperativo *escuta* é precedido de um outro: *põe-no em prática* (Prólogo). O monge não entra numa escola de filósofos, onde cada um conserva a sua plena liberdade de acção; entra numa escola do serviço divino onde se pratica a obediência porque aí se obedece a Deus. Portanto, não pode haver hesitação (RB 5), uma vez recebida a ordem - esta ordem esperada com tanta atenção - e assim vê-se seguir com pé tão pronto a voz de quem manda ... que não há intervalo entre a ordem do superior e a acção do discípulo (RB 5). Eis a razão por que as noções de escutar e de obedecer parecem por vezes sobrepor-se na Regra.

Ensinando-nos a escutar, S. Bento quer-nos ensinar a saber distinguir a voz de Deus. Sim, nós desejamos ouvir o Senhor falar-nos pelos livros santos, pelos ensinamentos dos Padres e Doutores da Igreja, pela sabedoria dos Anciãos e pela Regra. É sem dúvida necessário aplicar as regras da hermenêutica para distinguir a voz do Senhor daquilo que pode ser puramente humano e mutável. Porque é a Ele que nós queremos obedecer; e, como sabemos, a obediência prestada aos superiores é a Deus que se presta.

E, na verdade, é nosso dever íntimo captar a voz de Deus. Jesus prometeu manifestar-se àquele que O ama. Nós temos plena confiança na sua promessa e parece-nos falaz esta ciência que, ultrapassando os seus direitos, nos quer separar de toda a transcendência e nega o que não pode atingir pelos seus próprios meios. A alma humana sente em si uma profunda e secreta correspondência com a voz do Deus Criador e Pai, e o próprio Deus dignou-se confirmar a nossa esperança pelo seu Verbo; nós temos tanta necessidade de receber a mensagem de Deus, porque por nós próprios não temos nenhuma certeza! O nosso intelecto é feito para pensar, para conhecer, para descobrir, para inventar, mas tem necessidade da voz de Deus para não se extraviar do seu próprio destino. Deus dotou-o de um sentido sobrenatural para compreender as verdades que o ultrapassam.

O homem corre o risco de se restringir ao domínio sensível. Este perigo é tanto mais sério quanto o intelecto é hoje solicitado por uma multidão esmagadora de conhecimentos, de impressões e de imagens que o absorvem por completo e lhe barram o caminho a toda a transcendência.

Possuiremos nós, em presença desta onda crescente de impressões - o próprio monge não pode subtrair-se a ela inteiramente - a necessária disciplina de discernimento, capaz de nos fazer reter o útil e deixar de lado o frívolo ou o mau? Não nos permitiremos muitas vezes um juízo superficial e apressado sobre a oportunidade ou a recusa de tal ou tal estudo ou conhecimento? Nós escutamos, mas vezes demais o que agrada à natureza, às nossas tendências egoístas, vaidosas e sensuais. E assim fechamos o ouvido interior, o ouvido do coração (Pról. 1) e tornamo-lo incapaz de captar as palavras do Senhor. Ou então, escutando-nos a nós mesmos, fechamo-nos nas nossas opiniões e juízos pessoais e não prestamos atenção ao outro. Quantos diálogos, na realidade, não passam de monólogos, porque deixando falar o outro sem o seguir verdadeiramente, desenvolvemos em nós o curso do nosso próprio pensamento. Fechados sobre nós mesmos, como poderíamos estar abertos a Deus?

Saber escutar é, portanto, uma arte, é mesmo o princípio da arte espiritual. É saber discernir, entre todas as palavras que impressionam o ouvido do nosso coração, o Verbo de Deus, a Verdade que nos liberta e é a nossa verdadeira felicidade.

A gravidade da regra do silêncio explica-se a esta luz (RB 42). O monge, não falando, aprende pouco a pouco a fazer calar as vozes discordantes dos seus sentidos, e assim capta melhor a Palavra divina. Na medida do seu recolhimento, discerne a voz daquele que habita nele e introdu-lo no segredo do Deus uno e trino, onde o Pai lhe mostra o seu Filho, o esplendor da sua Majestade, e nos baptiza com o seu Espírito. "*Que coisa para nós mais doce, irmãos caríssimos, do que esta voz do Senhor que nos convida*"? brada S. Bento (Prólogo 19).

A nossa vida espiritual tem e sempre terá necessidade do leite da leitura. Mas, segundo a opinião dos mestres espirituais, pode chegar um momento em que as leituras e as meditações em vez de nos servirem nos embarçam; em que todo o pensamento discursivo nos afasta do principal, isto é, de apreender a voz do Senhor, ou pelo menos de Lhe deixar campo livre na nossa alma. Este feliz momento pode chegar quando a alma já está desprendida dos apetites deste mundo, mais livre de si própria e das suas vontades, quando começa a tomar gosto pelas coisas de Deus. Então o Senhor torna-se activo nela. Este estado de passividade não é ociosidade, mas o início da contemplação. Se de tempos a tempos o Senhor quiser conceder à alma esta graça do simples olhar, talvez por breves instantes, ela deverá colocar-se à sua inteira disposição, plenamente obediente. Então poderá apreender toda a profundidade deste convite da Regra: *Obsculta, o fili!*

Quando S. Bento fala da oração feita com o fervor do coração (RB 52), não tem em vista precisamente esta oração interior, silenciosa, mas que se manifesta pelas lágrimas e pelo fervor do espírito? S. Bento, podemos supô-lo, quis, sem falar das suas

experiências místicas, conduzir docemente os seus monges à atitude de perfeita disponibilidade para com a vontade santificadora do Senhor.

Inclinar o ouvido do nosso coração para o Senhor é oferecer-lhe a nossa pessoa. Se, ouvindo o Seu apelo, nos mostrarmos generosos, Ele não se deixará ultrapassar em generosidade e responderá: *“E quando isto fizerdes, estarão então os meus olhos sobre vós e os meus ouvidos atentos às vossas preces; e, antes que por mim chameis, dir-vos-ei: “Aqui estou” (Prólogo).*

Três personagens aparecem no Prólogo: Cristo, o autor e o candidato à vida monástica. O que se pede deste, é que escute com toda a boa vontade. O autor apaga-se logo no início para reaparecer no final; em consequência, Cristo vem a ser a grande figura que domina o discurso, e que é proclamado Rei no começo e no fim do texto (Prólogo 3 e 50). É Cristo Mestre quem vai aos poucos revelando ao discípulo o caminho que leva à vida. Desta maneira, a vocação monástica aparece, antes de mais, como um encontro com um Grande Personagem: Jesus Cristo, sempre actual. Porque, sendo Deus, pertence ao mesmo tempo, ao presente, ao passado e ao futuro. O que comunica tanto encanto e tanta vida ao prólogo da RB, é, sem dúvida alguma, esta realidade íntima, profunda, plenamente sentida. Segundo ele, a existência do monge consiste *“num diálogo com Cristo”*. O Senhor fala ao monge no presente, mas também lhe falou no passado, e seguramente continuará a falar-lhe no futuro. É n'Ele que o discípulo há-de descobrir a resposta para os seus anseios, a luz para as suas dúvidas e a firmeza para os seus passos.

A estrutura do prólogo é bastante nítida e lógica, embora não proceda de um orador de classe; as ideias vão-se concatenando de maneira progressiva, dentro do estilo de uma alocução movimentada e vivaz.

Vejamos o seu desenrolar:

VV. 1-3: Começa por formular, com admirável concisão, o programa de toda a vida humana - voltar a Deus pelo caminho da obediência, ... do qual nos tínhamos afastado pela via da desobediência.

VV. 4-7: esse programa só pode ser executado se Deus nos der a sua graça ou força para o realizar. Daí a necessidade absoluta de pedirmos o dom da fidelidade.

VV. 8-13: o Senhor chama todos os homens para entrarem na vida enquanto têm a luz e as trevas da morte não os surpreendem.

VV. 14-21: esse chamamento geral toma forma particular quando o Senhor o dirige ao seu *“operário”* procurado na multidão dos homens.

VV. 22-24: quem responde *sim* ao chamamento de Deus, deve observar as condições para poder habitar no tabernáculo do Reino: vida pura e humilde.

VV. 35-44: a proposta feita pelo Senhor reveste-se do carácter de urgência; o momento presente é de alto valor, pois é agora que preparamos a vida definitiva; cada dia tem um peso de eternidade, e não sabemos quantos dias teremos.

VV. 45-49: uma vez exposto o convite do Senhor, S. Bento toma directamente a Palavra para dizer que, em vista de tão significativa proposta, vai construir uma escola do serviço do Senhor... Escola que não pode deixar de ser exigente, pois visa extirpar os vícios e fomentar a caridade, mas que conduz certamente à fruição da doçura do amor de Deus.

V. 50: quem perseverar nesta escola até ao fim, colherá o melhor dos frutos: o consórcio do Reino de Cristo, que decorre da comunhão com a Paixão do Senhor. E termina, em seguida, como costumam os sermões, desejando a todos a glória eterna, sem que falte o Amén conclusivo.

Anexo 2

O EVANGELHO: NORMA SUPREMA DA VIDA CRISTÃ-MONÁSTICA

“*Cinjamo-nos os rins com a fé e com a prática das boas obras e, conduzidos pelo Evangelho, andemos os seus caminhos a fim de merecermos contemplar Aquele que nos chamou para o seu Reino*”. Esta frase pode ser considerada como o núcleo central do Prólogo da RB. Podemos aproximá-la desta outra do Concílio Vaticano II: “*Sendo a norma última da vida religiosa seguir a Cristo, como propõe o Evangelho, esta deve ser tomada por todos os institutos como regra suprema*”.

A Regra de S. Bento deve ser lida a esta luz do Evangelho. Se assim procedermos, rapidamente nos daremos conta de que reside ali o seu centro de gravidade mais certo.

O Abade nada deve ensinar, estabelecer ou ordenar que não esteja conforme com os preceitos do Senhor (cf. RB, 2) e deve ser versado na Palavra de Deus, de modo que saiba e tenha donde tirar coisas novas e velhas (cf. RB, 64), sentenças eficazes, como também unguentos de exortação, mezinhas das divinas Escrituras para curar as almas feridas e perturbadas (cf. RB, 64). As santas escrituras formam a trama da Regra; o Novo Testamento é citado mais de 130 vezes, o Antigo mais de 110, sem contar alusões frequentes. A medula da sua doutrina é evangélica. A Regra conduz-nos à Palavra do Senhor. Ela não é mais do que um resumo do seu ensinamento para aqueles que O querem seguir pela via da vida monástica.

Eis a razão por que o monge nada mais se propõe do que desenvolver integralmente a vida evangélica, esta vida divina recebida no baptismo.

O leigo cristão não será um cristão completo? A vida monástica acrescenta alguma perfeição à vida cristã, à qual o *simples* cristão não poderia aspirar? Eliminemos da nossa mente tais pensamentos. Houve de facto um tempo em que o casamento era muitas vezes considerado como uma via de segunda classe para os cristãos, e em que a perfeição e a santidade eram quase apanágio de certos modos de vida. O Concílio Vaticano II reivindicou vigorosamente a vocação à santidade de todos os cristãos. Todos são chamados a procurar a Deus - lembremo-nos da condição posta pela Regra ao noviço: “*se procura verdadeiramente a Deus*” (RB, 58) -, todos são chamados a encontrá-Lo, a contemplá-Lo, a estar unidos a Ele. Todos pelo baptismo recebem o Espírito Santo pelo qual são estabelecidos na condição de filhos de Deus e têm direito de acesso ao coração de Deus.

Portanto, os monges não são privilegiados pela sua vida particular, como se recebessem um dote para obter graças recusadas ao comum. Estas graças têm de as merecer como todos os outros. Todos os cristãos são chamados a passar pelo mesmo mistério pascal de Cristo, a viver as suas alegrias e tristezas, os seus sucessos e a sua solidão, os seus combates e a sua morte com Cristo Jesus que, sendo de condição divina, se aniquilou até à morte (cf. Filip. 2, 6), para chegar com Ele à ressurreição e à vida eterna.

Em tudo isto não há nada que distinga o monge dos outros cristãos. Pelo simples facto de ter feito profissão, não é mais qualificado do que os outros para falar dos caminhos do Senhor, ou para se considerar como um perito nas vias da oração. Se atraí, pelo seu modo de vida, a admiração dos cristãos humildes, que repita bem alto para si próprio que o seu único título de distinção é uma verdadeira virtude.

O Evangelho é o guia de todo o cristão, e o próprio S. Bento faz-nos compreender que a Regra lhe está subordinada, para chegar aos cumes da perfeição, isto é, à caridade, que as santas escrituras ensinam a cada palavra como norma mais exacta de vida humana (cf. RB. 73). Fora da vida religiosa, o caminho para a santidade está totalmente aberto; a sua entrada é estreita para todos, mas conduz à glória.

Sim, os monges são simples cristãos como todos os outros. A Boa Nova é a sua lei, a sua esperança, a sua sorte e a sua salvação. O seu compromisso com o Evangelho está reforçado por uma promessa suplementar. No entanto, não se encontram entre eles alguns que são muito fiéis e exigentes quando se trata da observância de certas regras, mas que, ao mesmo tempo, não têm compreensão, discrição e caridade para com os seus irmãos, o que contraria uma lei fundamental do Evangelho? Não acontece muitas vezes nos nossos mosteiros pensarmos demasiado na eficiência, no sucesso, no dinheiro, na produção, e pouco nas obras de misericórdia e de justiça que o Evangelho pede a todos e a cada um segundo a sua situação? A vida nas alturas espirituais não está isenta de desvios, como a história o testemunha. Uma orientação espiritual insuficientemente equilibrada pela humilde fidelidade ao Evangelho pode fazer esquecer deveres fundamentais. Eis a razão por que S. Bento não hesita em citar no seu catálogo virtudes e preceitos que poderiam parecer supérfluos ou inúteis para os monges. Deste modo, faz-nos compreender que seria vão ou farisaico querer construir uma vida espiritual autêntica à margem da pedra sólida de uma vida cristã integral. Uma bela aparência não resiste mais ao sopro de doutrinas duvidosas do que às tentações.

Não se pode explicar o fracasso de certas vidas monásticas pelo desequilíbrio em que se encontra o monge que, substituindo o essencial, isto é, a vida segundo o Evangelho, por formas acidentais ou superestruturas da vida espiritual, se encontra

perante o vazio no dia em que essas formas forem contestadas? O estado monástico corre também o perigo de uma espécie de integrismo, pois, agarrando-se a usos veneráveis mas caducos, vê relaxamento e ruína na mais pequena mudança considerada necessária.

Outros, derrotados por tais fenómenos, descobrem um contraste entre o Evangelho e a Regra, como se a Regra se tornasse a rival ou a substituta da Escritura. Ora a Regra, como é evidente, está ao serviço do Evangelho. O seu objectivo vai além do do Evangelho, uma vez que é escrita só para monges, no entanto, está em plena conformidade com o espírito e mesmo a letra da Sagrada Escritura. Portanto, não é uma espécie de prolongamento do Evangelho, um Evangelho para uso dos monges, embora seja um verdadeiro resumo do Evangelho, uma síntese completa e sucinta da sua doutrina, sem contudo querer substituí-lo.

Mas qual é justamente o objectivo da Regra na vida cristã? Quererá formar uma elite cristã, uma espécie de supercristãos? Não, a Regra não tem esta pretensão. Simplesmente apresenta ao cristão meios particulares tirados do Evangelho para realizar a sua vida cristã num quadro e organização apropriados. Mas, acrescentemo-lo de imediato, mesmo estes meios particulares, estes conselhos, de castidade, de pobreza e de obediência, são oferecidos a todos os cristãos e impõem-se mesmo a todos pelas suas exigências fundamentais. Todos os cristãos devem obedecer á vontade de Deus, todos devem viver castos segundo o seu estado, todos devem ser pobres em espírito, porque os ricos dificilmente entrarão no Reino dos céus.

O monge procura, portanto, seguir fielmente o Evangelho. Penetrando nesta Boa Nova, descobre nela a amável pessoa de Jesus que o atrai. Escuta as suas palavras e medita na sua vida. Começa a amá-Lo e a não ter nada de mais caro do que Ele (cf. RB. 5). Deseja imitá-Lo, na medida do possível. Descobre que Jesus viveu a obediência, a castidade, a pobreza, de uma maneira muito mais absoluta do que as impôs ao conjunto dos seus discípulos, pregando-lhes a *metanoia*, a conversão e o Reino. Arrastado pelo exemplo da sua vida, deseja segui-Lo.

S. Bento parece ter em vista esta *conversio*, esta conversão, esta decisão de seguir a Cristo no seu modo especial de vida. Todos pecaram desobedecendo a Deus. Todos, sem excepção, devem converter-se pela obediência (Pról. 2). Mas, entre os que consentem em fazer este esforço de obediência, alguns escolhem meios particulares, desejam ir até ao fim da obediência, são os monges. Portanto, S. Bento prossegue: “*É a ti que se dirigem, neste momento, as minhas palavras*” (Pról. 3), a partir de agora falo a um monge: “*a ti que queres renunciar à tua vontade própria e lançar mão das fortísimas armas da obediência*” (cf. ib.), isto é, uma obediência particular, a obediência monástica.

Mas, uma vez mais, aqui, verificamos que as intenções e as esperanças da vida monástica estão na linha e na lógica do Evangelho. Neste sentido, o monge é muito simplesmente cristão, e vive a sua vida *per ducatum Evangelii*, guiado pelo Evangelho, mas seguindo a Cristo *pressius*, de mais perto (Decreto P. C. 1), escolhendo a maneira de viver que escolheram Jesus e a sua santa mãe. (cf. ib. 25).

Portanto, não se devem classificar os monges numa categoria especial de homens que querem fazer mais do que ensina o Evangelho. Pelo contrário, querem vivê-lo integralmente, aceitando alguns conselhos que ele propõe, e que cada um é livre de abraçar ou não. Estes homens querem seguir de mais perto os caminhos do Evangelho, e S. Bento encara-os de uma maneira realista. Observa-os e mostra-lhes o objectivo: a perfeição da caridade. Mas, como bom psicólogo e educador, prefere insistir nos meios. Chegamos a Deus pelo amor, e a obediência é uma expressão da caridade. A sua insistência assenta menos neste dado do que no lado prático da obediência: *mandata*, os mandamentos. Numa regra escrita para monges poderíamos julgar que seria suficiente realçar o motivo do amor. S. Bento escolheu fazer avançar o seu monge *per ducatum Evangelii*, pelos caminhos do Evangelho, pelos caminhos divinamente traçados por Aquele que é o Caminho para o Pai. Mas Jesus repete-nos que vem antes de tudo para obedecer a este Pai e fazer a sua vontade: amar o Pai é observar os seus mandamentos. S. Bento insiste, portanto, na obediência e na observância das boas obras (Prólogo 21), que se traduz pela observância da regra (capítulo 73) e conduz à perfeição.

O caminho dos monges rumo à salvação é, portanto, o de todo o cristão. Se a observância monástica lhes pede obras que o cristão como tal não é obrigado a realizar, *que eles não se julguem superiores por causa da sua boa observância*. A bondade do Pai pede-lhes pessoalmente que a ponham em prática para bem da sua alma e proveito da comunhão dos eleitos. Que glorifiquem a Deus que opera neles. O Senhor usa para com eles de extrema misericórdia, chamando-os à vida monástica no quadro de uma comunidade de irmãos, para lhes facilitar a obra da salvação.

Homens que durante toda a vida seguiram o caminho do Senhor, podem cair na tentação de se julgarem melhores do que os outros. O monge não se deve deixar dominar por este espírito de orgulho. Eis a razão por que S. Bento insiste tanto neste aspecto do homem caído e desobediente, do homem pecador, daquele que vem de longe e deve converter-se. Fazendo-se monge, este homem transforma-se e abraça a obediência. Deste modo, nenhuma vaidade domina o seu coração, porque S. Bento encarrega-se de lha tirar. Tornando-nos monges, não fazemos nada de extraordinário, não somos a melhor parte da cristandade, uma raça eleita. Se o monge foi muitas vezes considerado como um penitente, não devemos procurar a razão somente na história de

conversões célebres e estrondosas, mas ir à raiz, à própria Regra; ela segue de perto a Boa Nova e convida-nos à *metanoia*, à conversão. O Reino de Deus só nos é prometido com esta condição.

Portanto, a Regra não tem outro objectivo que não seja introduzir-nos no espírito do Evangelho. Aliás é importante verificar até que ponto a leitura da Palavra Divina, a *lectio divina*, é constitutiva da jornada monástica, da qual ocupa uma grande parte. A Regra só é um écran diante do Evangelho para aquele que não a sabe penetrar e se fixa em pormenores contingentes. O monge fiel à Regra aprende o caminho do Evangelho, e, sob a sua conduta, encontra o Senhor.

Por conseguinte, o Evangelho abrange toda a vida cristã, e a vida monástica é uma parte deste todo. Os monges têm a sua missão própria, mas em união com os seus irmãos e irmãs na Igreja, já que todos contribuem para a sua expansão. Todos temos de fixar o nosso olhar em Cristo e esforçar-nos por pôr em prática a sua doutrina nos diferentes aspectos da nossa vida. É um tema de suma importância, e, quando o examinamos atentamente, vemos, talvez, como nos encontramos lamentavelmente muito longe da Regra Evangélica.

É possível que no início da nossa conversão monástica não compreendamos bem quanto implica viver a regra do Evangelho - mesmo como comunidade -, mas, se estudarmos continuamente a Regra de S. Bento e procurarmos vivê-la, estaremos bem preparados para buscar nas Sagradas Escrituras a nossa Regra de Vida.

A partir do Concílio Vaticano II, os nossos olhos abriram-se para esta necessidade. As condições não são as mesmas em todas as partes do mundo; mas, onde quer que estejamos, seremos capazes de discernir a mensagem viva do Evangelho, se estivermos em contacto permanente com o Espírito de vida mediante uma formação baseada no estudo e na meditação da escritura vivida com interioridade. Por conseguinte, é muito importante que desde os começos da nossa vida cristã-monástica estudemos a Palavra de Deus para aprendermos a viver de acordo com os seus ensinamentos.

Como diz S. Bento, cada um tem o seu próprio dom particular e temos de aceitar o contributo de todos e de cada um, para que o Corpo de Cristo possa ser edificado no meio de nós.

Não nascemos cristãos e mesmo que tenhamos nascido numa família cristã, somo-lo por graça e livremente e temos de o ser cada vez mais. Não nascemos monges: fizemo-nos por vocação ou conversão; nem tão-pouco deste ou daquele mosteiro: chegámo-lo a ser e, frequentemente, de um modo bem contingente; não chegámos ao mosteiro como prior, ecónomo, sacristão, porteiro ... chegámo-lo a ser por obediência.

Que seria de um monge que não se recordasse que, antes de ser monge é cristão e que a profissão monástica não o dispensa das obrigações contraídas como cristão mediante o baptismo? Que seria de um cristão que não agisse nem se comportasse como homem? Deste modo a nossa vida especifica-se cada vez mais, mas não nos deve fazer esquecer as opções mais generosas, as alternativas mais fundamentais e, em primeiro lugar, a nossa condição humana. Os que têm dificuldades em aceitar um cargo, frequentemente sofrem do mal de não se aceitarem a si próprios.

A primazia do Evangelho vê-se reflectida, ilustrada e confirmada por alguns textos ou frases da Regra de S. Bento. Citarei alguns mais de outras Regras que ilustrarão, a modo de conclusão, a primazia do Evangelho sobre as Regras particulares:

“Filhos e irmãos muito amados: os diferentes itinerários que os Padres descreveram e que se chamam Regra de Basílio, Agostinho e Bento, não são a base da vida religiosa, mas simplesmente gomos; não são a raiz, mas a aparição da folha. Só há uma regra de fé e salvação; uma Regra essencial da qual manam todas as demais como regatos da mesma fonte: o Santo Evangelho que os Apóstolos receberam”. (Prólogo da Regra de Grandmont, Estêvão de Muret).

S. Francisco diz taxativamente aos seus frades: *“vivei segundo o Evangelho. Recuso ouvir falar de outra Regra, seja a de Agostinho, Bento ou Bernardo”.*

Instrutivo e delicioso é o comentário que a este propósito faz Paulo Justiniano: *“Ingressa-se em religião para seguir a Cristo e a Ele só. S. Domingos e S. Francisco foram homens sujeitos a erro: mas Cristo era o Filho de Deus, a quem eles seguiram. Imitamos na verdade a Domingos e a Francisco, a Agostinho e a Bento, quando seguimos a Cristo; eles próprios também se esforçaram por imitá-Lo. Cristo é o verdadeiro Chefe, é o caminho e a meta. Com Francisco e Domingos, com todos os que o seguiram, corramos atrás dele, atrás do seu perfume. Não corramos para estes santos fundadores, mas corramos com eles para Cristo...”*

Tudo isto não diminui em nada a estima por estes santos; simplesmente, nós queremos seguir o mesmo chefe que eles seguiram. S. Agostinho, S. Bento, S. Domingos que fazem através das Regras senão orientar-nos para Cristo? Mostram-nos o caminho por onde devemos seguir a Cristo, mas não se oferecem como chefes: só há um chefe tanto para eles como para nós.

Seja a vida de Cristo a Regra da nossa vida, que a nossa regra escrita seja o Evangelho; tenhamos-lo sempre nas nossas mãos e vigiemos para jamais

nos afastarmos das regras de Cristo. Aí está a verdadeira vida religiosa, a norma de toda a perfeição. Que há na Regra de S. Bento, de S. Domingos ou de S. Francisco que não esteja no Evangelho?

Uma vez que somos cristãos, renovemo-nos, como no nosso baptismo, para seguir a Cristo. O que dizia S. Paulo aos fiéis de Corinto é válido também para nós: porventura Domingos ou Francisco resgataram-nos com o seu sangue?

Cristo é a fonte da água viva, e todos os santos não são mais do que riachos. Vamos beber à fonte e, pelo caminho real, sigamos, como eles, Aquele que nos chamou”.

O monge milita sob uma Regra e um Abade (RB. Capítulo 1).

S. Bento assinala, no capítulo 1 da sua Regra, duas fontes de autoridade: um texto escrito e uma pessoa viva. A vida monástica liberta-se assim de um duplo perigo: o de um recurso exclusivo a um texto venerável que se poderia aplicar às vezes sem muito discernimento e prudência, e o de um superior arbitrário que se dispensaria, ao tomar as suas decisões, de se referir a um texto legislativo.

A relação recíproca destas duas autoridades é complexa: o Abade fica sujeito à Regra tanto ou mais do que qualquer outro e, no entanto, compete-lhe a ele interpretá-la. Incumbe-lhe a ele discernir o que convém fazer em determinada época ou região.

Longe de regulamentar de maneira minuciosa, como lemos noutras regras do seu tempo, que não deixavam os monges viver e trabalhar em paz, nem o Abade governar com sossego, S. Bento confia tudo isto à sabedoria e prudência do Superior. Eis aqui a razão que explica o êxito da Regra. Disposições demasiado minuciosas e pormenorizadas podem valer para um tempo e lugar determinados, mas depressa se tornam inaplicáveis. Directrizes flexíveis, inspiradas num espírito de liberdade, permitem ao abade ser o intérprete vivo de um texto mais que milenar que correria o risco de se converter não só em letra morta, mas numa letra que mata.

Não nos desalentemos com o temor de que no nosso mosteiro não estejamos a viver o Evangelho como desejaríamos, e, realmente, deveríamos. Aqui, na terra, nunca atingiremos o nosso ideal, mas Cristo está entre nós e temos o seu Espírito Santo que dá testemunho no nosso interior de que somos filhos de Deus. Este espírito de filiação é central na RB. Desde a primeira linha do Prólogo até ao final da Regra, somos conduzidos ao Pai através de Cristo, que é o Caminho, a Verdade e a Vida. A Regra

mostra-nos Cristo como o Filho que manifestou o seu amor ao Pai através da obediência até à morte, e ensina-nos a seguir as suas pegadas para aprendermos como filhos de Deus. A amorosa obediência filial de Cristo está difundida em todo o seu Corpo e quando obedecemos por seu amor, estamos a permitir que Ele obedeça em nós e nos leve no seu próprio movimento ascendente para o Pai.

Este conceito da nossa filiação é tão importante para S. Bento que, de maneira especial, constitui o Abade como Pai do mosteiro, dando-lhe um título que é próprio de Cristo; constituiu-o seu representante, o que faz as suas vezes e participa na sua missão paterna.

Ao obedecer ao Abade em espírito de fé, educamo-nos para obedecer à vontade do Pai, conforme se vai manifestando nas diferentes circunstâncias providenciais da nossa vida. Um aspecto importante da renovação é voltar a captar, dia após dia, a nossa espontaneidade inicial e abandonar todas as coisas, mesmo os nossos esquemas de conduta habitual e seguir a Cristo com toda a disponibilidade, sempre prontos para o que ele exigir de nós. Temos de ver Cristo nos hóspedes, nos doentes, no Abade e em todos os irmãos e amá-Lo neles.

O culto da Regra praticado sem discernimento provocou muitas vezes como reacção um regresso salutar às fontes evangélicas, mas com a condição de não cair no erro oposto de um "evangelismo ingénuo". Os monges vivem o Evangelho conforme o seu carisma. Pelo facto de a instituição sofrer de esclerose, ou de os ritos se terem fossilizado, não se justifica um regresso puro e simples ao Evangelho.

Para limpar a escória de séculos foi necessário - e continua ainda a sê-lo - uma grande limpeza; mas a operação é delicada. Importa evitar a remoção de certa pátina que tem o seu encanto; sobretudo havemos de temer que, como diz S. Bento, por demasiado querer raspar a ferrugem, se venha a quebrar o vaso.

Na sequência do que acabo de expor, surge uma pergunta imediata: que devemos entender por viver o Evangelho? Porque, certamente, não se trata de um sentimentalismo fácil.

A vida e o ensinamento de Cristo são normativos para todos aqueles que se reclamam dele. É isto o que faz do Evangelho a Regra da nossa vida, que é essencialmente continuar na Igreja a vida de oração de Cristo e a sua austera simplicidade.

João Paulo II rezava por um novo Pentecostes e dir-se-ia que Deus está a responder à sua oração. Os cristãos de todo o mundo dão-se conta de que só com o poder do Espírito poderemos chegar a ser verdadeiros discípulos de Cristo Ressuscitado e testemunhas do seu amor redentor. O gozo dos redimidos e a alegria da Boa Nova

deveriam ter a possibilidade de brilhar em cada um de nós, para que o mundo conheça e creia que Jesus Cristo é o seu Salvador.

SEGUNDA PARTE

“A ESCOLA DO SERVIÇO EVANGÉLICO”

segundo a Regra de S. Bento

A Estrutura fundamental (RB 1)

O ESPÍRITO (RB 71 e 72)

O QUOTIDIANO (RB 48)

Ofício - Lectio - Trabalho

Capítulo III

A ESTRUTURA FUNDAMENTAL (RB 1)

Desde o primeiro capítulo, a instituição de que se fala no fim do Prólogo está nitidamente situada e enquadrada.

O Autor encontra-se num contexto de grande efervescência e confusão a todos os níveis. Demarca-se nitidamente deste contexto, parte de bases precisas e traça uma orientação.

Tudo é dito em algumas palavras: “**cenobitas**, isto é, aqueles que vivem num mosteiro e militam sob uma regra e um abade”.

Os fundamentos essenciais da vida que é proposta e as suas características distintivas estão aqui indicadas.

*

*

*

O Mestre, do qual foi tirado em grande parte este capítulo, evita quase sempre o uso do termo “*monge*”, ao qual prefere o apelativo “*irmão*”. Da mesma forma procede Bento, que só em contextos de particular importância se serve da palavra “*monge*” como de um empenhativo título honorífico. O capítulo I abre exactamente com este termo, que define o “solitário”.

Agostinho retém um termo apropriado, porque a comunidade monástica não é uma multidão, mas “**um** só coração e **uma** só alma”. (Coment Sal 132,6).

A tradição interpreta-o também em referência à busca do “*único necessário*” ou à representação da unidade de Deus contraposta à multiplicidade.

Para a classificação dos diversos géneros de monges o Mestre recorre amplamente a Cassiano, o qual, por sua vez, se baseia numa descrição do monaquismo egípcio feita por Jerónimo, em 384.

O “**cenobita**” vive no “**Koinobion**”, isto é, numa “**comunhão de vida**” que o Autor traduz com o termo “**monasterium**” (casa dos monges).

O cenobitismo está na origem da forma de vida religiosa mais expandida na Igreja actual. A vida comum é hoje reconhecida como um dos elementos essenciais da “*vida religiosa*” como tal, embora não seja objecto de um voto.

Também no início de outras regras monásticas vem desenvolvida a ideia da “*comunhão de vida*”. É este o pensamento central do monaquismo pacomiano. O próprio **Pacómio** encontrou o caminho para a fé cristã e para a vocação à vida monástica na experiência concreta das virtudes próprias da comunhão fraterna.

O seu segundo sucessor, **Orsiesi**, não diz somente que “*o pai (Pacómio)... fundou primeiramente a koinonia*”, mas também que ela é “*lugar de comunhão*”. A mesma coisa se lê nos Actos dos Apóstolos: “*a multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma e ninguém chamava seu ao que lhe pertencia, mas entre eles tudo era comum (koina). E era com grande poder que os Apóstolos davam testemunho da Ressurreição de Jesus*”. A ideia da koinonia ou comunhão constitui assim o tema dominante da espiritualidade pacomiana.

Cassiano toma como modelo a descrição da primeira comunidade de Jerusalém: “*Toda a Igreja apresentava então um espectáculo que hoje só é possível ver num restrito número de cristãos, isto é, nos cenóbios*”. Estas palavras vibram de nostalgia pela “*vida apostólica*” da Igreja primitiva.

O quadro idealizado pelos Actos dos Apóstolos é entusiasmante. É também evidente uma certa tendência de Cassiano para crer que a vida cristã fosse vivida quase exclusivamente nos mosteiros, pois só ali se encontra a comunhão de bens.

A “**Regra dos quatro Santos Padres**” sublinha também outros aspectos da vida comum presentes na descrição dos Actos dos Apóstolos, ou seja, a unanimidade, o amor e a alegria. Estes aspectos constituem o fundamento da vida comum cristã.

Estas referências bíblicas como fundamento da vida cenobítica são património comum dos escritores monásticos.

Basta pensar em **Agostinho**, para o qual a vida comunitária da Igreja das origens constitui o modelo do mosteiro. O próprio S. Bento se refere a isto, embora de modo menos explícito e certamente sob a influência de Agostinho. O tema do amor fraterno vem plenamente desenvolvido por Bento somente nos capítulos conclusivos, para que apareça qual a meta que conduz a Deus.

A RB está nos antípodas de toda a separação possível entre ordem temporal e ordem espiritual. Para ela, trata-se de “*evangelizar*” a totalidade da vida penetrando-a de

caridade verdadeira sob a moção do Espírito Santo. Este equilíbrio foi sempre uma das forças da Regra.

Parte integrante da definição do mosteiro é o conceito de “**prestar serviço**” (militar). O termo, que alude ao compromisso ascético e à luta por Cristo contra o mal, no tempo de S. Bento já tinha perdido o seu significado originário de “*militar*” e tomado o de “*servir*”.

O serviço é prestado “**sob uma Regra**”. Desde que há vida em comum, faz-se sentir a necessidade de uma organização: é preciso uma lei. Para viver, para fazer frente às exigências da vida comum, é necessário uma regra que todos reconheçam de comum acordo. Este acordo sobre questões muitas vezes materiais é já o fundamento da comunhão dos corações e exige de cada um uma saída de si, uma superação do seu único ponto de vista.

Cassiano, falando dos “*cenobitas*”, não se refere à existência de uma Regra: “*Vivem agrupados numa comunidade, sob a guia e a direcção de um ancião*” (senior).

O Mestre, no capítulo que precede o do abade, apresenta as motivações que no monaquismo da Gália meridional levaram a atribuir à Regra uma importância prioritária: “*O Senhor estabeleceu na sua Igreja ... três ordens de pregadores da doutrina: “em primeiro lugar os profetas, em segundo os Apóstolos, em terceiro os mestres”, a fim de pôr sob a sua autoridade e o seu ensinamento as Igrejas e as escolas de Cristo...*” Quem escuta os “*pastores*” e os “*nossos doutores*”, escuta o próprio Cristo. Nesta óptica, o “*ensinamento de Cristo constitui a lei fundamental do mosteiro*”. Tal “*ensinamento*” entrou em boa parte na Regra escrita, que sempre se apoia nas “*palavras reveladas por Deus*” através da Escritura. A necessidade de obedecer à Regra justifica-se em virtude do seu carácter de compêndio do ensino da Sagrada Escritura e, mais concretamente, de síntese da “*Disciplina*”, isto é, da tradição escrita, espiritual e disciplinar do período precedente, que S. Bento desenvolve ulteriormente a partir do seu próprio conhecimento experiencial.

A Regra torna-se necessária, todavia não tem valor por si mesma. Existe para permitir que todos e cada um vivam segundo certos valores que foram escolhidos. A RB não foi escrita antes de ter sido vivida. Ela dimana de uma experiência que só produziu fruto mediante certas condições, as quais foram em seguida precisadas e fixadas por escrito para servirem de referência.

“... e **um abade**”: para criar um laço constante entre a Vida e a Regra, é necessário uma palavra autorizada, um responsável: **o Abade**

Há sempre uma margem entre o que se vive e o que se escreve. Esta margem é mesmo necessária para que a corrente da vida possa passar. Num certo sentido, a comunidade cria incessantemente a sua própria regra. Mas quase a cada instante, ao nível de cada decisão, são possíveis soluções diferentes. O responsável tem por missão própria manter a orientação de todos e de cada um no sentido admitido por todos, isto é, segundo o sentido da Regra comum. Aceitar fazer uma comunidade, é aceitar que ela seja modelada num sentido ou noutro pelas personalidades dos que a compõem e, em primeiro lugar, pela personalidade do seu responsável último.

A **comunidade**, a **regra** e o **abade** são os três pilares da instituição descrita por S. Bento. Aliás todas as sociedades procedem mais ou menos da mesma estrutura: homens que se organizam em conjunto para se entreatudarem, uma lei escrita, uma autoridade viva. Mas a figura de cada sociedade varia segundo o equilíbrio da relação estabelecida entre estes três termos. É esta relação que vai ser precisada nos capítulos seguintes.

Todavia, já é possível dizer que todo o desequilíbrio introduzido nesta relação compromete seriamente a experiência da vida desejada. E isto é tão verdade no plano pessoal como no colectivo.

Quando e onde o poder do abade for alargado, a centralização do poder acarreta o infantilismo dos irmãos e a arbitrariedade da orientação comunitária. Se, pelo contrário, for diminuído, é o juridismo que prevalece ou a demagogia dos grupos de pressão. Igualmente no plano pessoal, todo o membro que se liga ou se afasta demasiado exclusivamente de um destes três pólos compromete o seu equilíbrio espiritual e mesmo humano ...

O resto do capítulo não faz mais que sublinhar este tríplice fundamento da vida que S. Bento escolherá finalmente.

Sem autoridade, nem regra, uma comunidade, mesmo unida, tende para o “*sarabaitismo*”, e determina o Bem e o Mal seguindo os seus próprios interesses ou gostos. Sem comunidade, o monge torna-se “*giróvago*”. Mesmo hoje, há muitas maneiras de girovagar e de sarabaitar...

6–9: Os “*sarabaítas*” são, segundo Cassiano, cenobitas depravados. Sem superiores e sem qualquer regra, facilmente nos tornamos escravos de uma falsa ascese e permanecemos enredados nas preocupações materiais.

Historicamente, o monaquismo teve início com os ascetas das primeiras gerações cristãs, os quais viviam sós ou em grupos muito restritos. Esta forma originária, surgida espontaneamente mas não livre de perigos, encontrou, em seguida,

uma organização no cenobitismo. S. Bento põe limites às tendências extravagantes, sectárias ou desagregadoras, exigindo que os verdadeiros monges se submetam a uma Regra e sejam dóceis em acolher os **ensinamentos espirituais** de um ancião.

O Mestre e Bento exprimem um juízo severo sobre os sarabaítas: são monges fechados no próprio egoísmo mascarado de religiosidade, que seguem uma presumida liberdade, que não é mais que uma falta absoluta de directivas. O quadro descrito faz emergir ainda mais claramente, por contraste, o valor de um autêntico cenobitismo.

10-11: Os “**Giróvagos**” são monges “*vagabundos*”. O Mestre deu um nome a este “*quarto género*” de monges, enquanto Bento se limita a delinear, de modo conciso, o seu comportamento egoístico. Cassiano desaprova um monaquismo privado de energia espiritual, como também o ócio e todos aqueles costumes que, como o girovagar, são, na realidade, um alibi.

Além da busca de uma compensação, presente numa vida desordenada, S. Bento condena também decisivamente a **instabilidade**. Não se queda noutros perigos mencionados por Cassiano, mas insiste marcadamente, aqui como alhures sobre este ponto. Todavia isto não autoriza a menosprezar a existência de um monaquismo itinerante inspirado em autênticas motivações religiosas: pense-se, por exemplo, nos evangelizadores ou noutros ascetas que procuravam exactamente na peregrinação a paz interior.

S. Bento vê o eremitismo com outros olhos. Apresenta-o como uma consequência legítima da vida em comunidade. O nosso Patriarca insiste para que a vida eremítica não seja tentada antes da lenta maturação de uma vida comum. Deixando entrever esta possibilidade de mudança de vida, contribui para dar à sua regra um carácter de “**regra aberta**” ...

O Espírito fica sempre livre para chamar tal ou tal irmão a uma outra missão ... O nosso tempo lembrou-nos este limite de todo o compromisso, mesmo religioso, que nunca é absoluto. Só o chamamento de Deus merece a resposta absoluta do crente. É uma questão — muito delicada — de discernimento dos espíritos.

12-13: A nota conclusiva sobre a “**fortíssima estirpe dos cenobitas**” mostra-nos a preferência de Bento e introduz-nos no capítulo sobre o abade.

A experiência de vida descrita pela RB tem, portanto, uma certa estrutura que a determina e a situa em relação a outras experiências. É uma forma de vida particular querida e escolhida.

Falta dar um “*espírito*” a esta estrutura. Os capítulos **68** a **72**, em particular, são como que a sua descrição **utópica**.

Os capítulos 4 a 7 indicam a via que conduz a este “*espírito*”. Contêm a “**doutrina espiritual**” da RB.

E para manter esta estrutura neste “*espírito*”, está prevista toda uma organização concreta. São os capítulos mais numerosos da RB, os mais sujeitos a variações, mas cuja meditação não se pode negligenciar, de tal maneira eles são portadores deste “*espírito*”.

CAPÍTULO IV

O ESPÍRITO

(RB 71-72)

Uma mesma estrutura pode ser vivida de maneira muito diferente segundo o espírito que a anima.

A estrutura de coabitação vitalícia pode designar tanto uma prisão como um mosteiro, se nos mantivermos apenas a este nível.

Tudo depende, portanto, do “*espírito*” que vai impregnar e condicionar os pormenores da vida quotidiana assim como as grandes orientações e decisões comunitárias e a sua organização interna.

Todo o texto da RB revela o seu espírito, o espírito da instituição que descreve.

No entanto, os capítulos 71-72 têm um alcance muito particular.

Fazem parte da última secção da RB, daquela que a partir do capítulo 67, não tem correspondência na RM. Estes últimos capítulos, de interesse capital, revelam mais a marca pessoal do autor final da RB. Se ele recebeu muito das Regras já existentes, também fez numerosas escolhas, triagens, opções que são outros tantos sinais do seu espírito. É evidente que este espírito se manifesta ainda de forma mais nítida nos capítulos que escreveu directamente.

O capítulo 73 já foi ligado ao Prólogo. Como ele, situa-se ao nível da atitude pessoal que ultrapassa de forma absoluta as particularidades e as determinações da instituição. É notável que formem uma espécie de grande “*inclusão*” que engloba a regra propriamente dita. Esta só tem valor relativamente à atitude pessoal para a qual está ordenada. Em determinado sentido, a atitude pessoal “*contém*” a regra de vida e não o inverso ...

Os capítulos 71-72, por seu turno, podem ser considerados como fazendo igualmente “*inclusão*” com o primeiro capítulo. Estão, como ele, ao nível da instituição, mas revelam o seu espírito.

CAPÍTULO 71

S. Bento sente necessidade de completar ulteriormente o conceito de obediência herdado do Mestre. Na RM a obediência era considerada na sua dimensão ascética e

definida como “*fadiga*” ou “*trabalho*”; pelo contrário, aqui, torna-se, antes de tudo, um “*valor*” ou um “*bem*”.

1. “O Bem da obediência”: estas simples palavras implicam toda uma hierarquia de valores, um “*espírito*”.

Na maior parte das comunidades humanas, a obediência é considerada como uma necessidade que se impõe, mas que se limita ordinariamente ao mínimo estrito.

Aqui, a obediência é considerada como um “*bem*” que se tenta, por conseguinte, alargar o mais possível: “*não somente aos responsáveis, mas a todos*”. **É a obediência mútua.**

A própria natureza desta obediência deverá ser precisada longamente. Basta sublinhar que aqui é considerada como a “*regra do jogo*” comunitário. Todas as nervuras internas da RB estão concebidas em função deste primeiro dado já largamente indicado no Prólogo. Atenção: não se trata aqui do exercício da autoridade, mas da própria obediência como expressão do DESEJO de todos, visto que é desejada como um “*bem*”.

2. Uma comunidade de voluntários: “na certeza de que ...” (scientes) (versículo 2). Efectivamente este bem da obediência é reconhecido por todos num acto lúcido e querido, aceite. RB emprega muitas vezes o verbo “*saber*” num sentido extremamente forte. Na maior parte dos casos, trata-se muito mais do que de uma simples aquisição de conhecimentos. Visa antes uma **tomada de consciência responsável que fundamenta uma opção de vida.**

3. Uma comunidade de “fé”: “... *que por este caminho irão para Deus*” (versículo 2). Reaparece aqui o eixo pessoal que, desde o Prólogo ao capítulo 73, serve de base a toda a RB e lhe dá o seu sentido.

O objectivo da instituição prevista não é outro senão o que motivou cada um e o pôs em marcha. Pelo contrário, a instituição só mantém o seu SENTIDO se este objectivo continuar a ocupar o primeiro lugar no coração de cada um. Se esta energia fundamental afrouxar, todo o maquinismo corre o risco de gripar pouco a pouco ...

Estes dois versículos são uma espécie de “*suco*” do Evangelho. Pensa-se imediatamente nos últimos capítulos de S. João e no gesto de Cristo que lavou os pés dos seus discípulos pedindo-lhes que fizessem o mesmo uns aos outros, no momento em que lhes abre o caminho para Deus. Trata-se, com efeito, de fundar uma “*escola*” onde se aprende a “*servir*” como o Senhor, o “*Servo de Deus*” que o fim do Prólogo

convidava a seguir até ao fim. O capítulo 7 mostrará as etapas que balizam o caminho e atribuirá a nossa progressão à acção do Espírito Santo em nós.

A Palavra de Cristo e o poder do Espírito são, por conseguinte, pelo acto de fé pessoal de cada um dos irmãos, os fundamentos da comunidade.

A sequência normal destes dois primeiros versículos seria o capítulo 72. Mas a RB interrompe-se para fazer uma observação também ela profundamente reveladora do seu “*espírito*”.

V. 3. Uma comunidade estruturada e ordenada: não se trata de se evadir na “*caridade*”. É a ilusão que conduz às piores aberrações. Com efeito, a caridade não resolve por si mesma os problemas da vida.

Comunidade de coabitação, a comunidade desejada por S. Bento é confrontada com todas as exigências de uma gestão material necessária à subsistência e à vida de todos. Estas exigências reclamam competências que não podem ser supridas só pela caridade. São elas que exigem numa comunidade, por pequena que seja, a repartição dos cargos e, por conseguinte, também uma hierarquia. “*Por conseguinte, postas acima de tudo as ordens do abade e dos oficiais por ele instituídos - às quais não permitimos se antepõem as dos particulares —, quanto ao mais, os mais jovens obedeçam aos seus superiores, com toda a caridade e solícitude*” (71,3).

Trata-se aqui dos “*responsáveis*”. Vogüé faz notar que a palavra “*praepositi*” nunca é empregada pela RB para designar, por exemplo, os decanos aos quais se faz aqui provavelmente alusão com as palavras: aos seus superiores (anciãos). Trata-se antes de irmãos designados para serem oficialmente responsáveis de um sector de actividades. O abade é evidentemente o último responsável pelo andamento da casa. Hoje, falaríamos de “*competências*”, acrescentando-se cada vez mais imperativamente o sentido técnico ao sentido jurídico por causa da tecnicidade da vida moderna.

Sem endurecer o texto, parece que através desta observação da RB, é o carácter totalmente incarnado da comunidade beneditina que aparece. Surge no próprio coração do movimento mais pessoal de cada um e que é o motor mais sobrenatural da vida comum. Também aqui há um “*espírito*”.

O movimento espiritual que vem do Espírito até nós não pode desprezar as realidades mais concretas da vida e das suas exigências. A obediência só será autêntica se ultrapassar a generosidade subjectiva e souber ser “*objectiva*”. Só a intenção não basta. Com inteligência e bom senso, **respeita as competências!**

(5-9) - Duas reacções cujo vigor mostra a importância do que está em causa. Tudo o que diz respeito ao que é expresso nos versículos 1 e 2 atinge o espírito fundamental da comunidade que não pode ser posto em causa.

(6-9) - Aplicado tal qual, este ritual pode conduzir a efeitos directamente contrários ao seu objectivo ... sobretudo no nosso contexto actual. A obediência mútua não é uma questão de “*poder*” que estabeleceria na relação de obediência um vencedor e um vencido. Noutros lugares, a RB previne aqueles que têm autoridade contra todo o abuso de poder pessoal. Aqui previne contra um outro perigo: o de procurar “vencer” ... mesmo obedecendo!

Longe de ser uma relação de força, a obediência que está em causa é uma relação de confiança. São dois espíritos opostos. O caminho é rude e longo para passar de um ao outro ... É necessário todo o poder do Espírito que converte o coração.

Os capítulos 4 a 7 balizarão o caminho desta conversão do coração.

O capítulo 72 descreve o seu resultado.

*

*

*

Capítulo 72

Este capítulo é uma espécie de “*utopia*” da RB ... no sentido que se dá hoje a este termo. Poder-se-ia também chamar-lhe “*a hipótese de trabalho*” que condiciona os projectos e planos a todos os outros níveis. Isto quer dizer que ele nunca se realiza plenamente, mas está sempre em devir.

Se prestarmos atenção ao título do capítulo: “**Do bom zelo ...**” e o compararmos com o sentimento geral do mundo, o que ocorre ao nosso espírito é exactamente o inverso: o “**zelo mau**”. Ódio, desconfiança, mentira, fanatismo e terror, e, como concretizações dos mesmos: a corrida armamentista, violações dos direitos humanos, injustiças, o isolamento do homem: tudo isto nos parece bem mais próximo de nós. Por outro lado, temos conhecimento de movimentos pela paz, de lutas pela dignidade humana, de procura de diálogo, de novas formas de comunidade, mesmo no interior da Igreja.

Nesta situação, não é uma vida religiosa burguesa, em que tudo funciona bem, que pode oferecer uma resposta aos anseios profundos da humanidade, mas apenas aquela que se caracteriza por um “*zelo ardentíssimo*” (72,3), pela radicalidade do Evangelho, pelo amor a Deus e ao próximo.

A época de S. Bento não era muito diferente da nossa; era uma época de desagregação e de transição. RB 72 foi escrito provavelmente durante as guerras godas. Nesse contexto, imaginamos, sobretudo, que tipos de pessoas compunham a comunidade de S. Bento. É provável que, para muitas entradas no mosteiro, tenham contribuído também certos motivos tais como a fuga do campo, do serviço militar, assim como a pobreza entre os camponeses e operários, e, no âmbito eclesial, o rigorismo das penitências públicas da Igreja. O mosteiro oferecia segurança a quantos entravam e uma via de recuperação para os pecadores. Ao lermos os Diálogos de S. Gregório Magno e a própria Regra, vemos uma mistura variegada na comunidade de S. Bento: nobres, ricos, pessoas de alta formação, pobres, miseráveis, analfabetos, soldados, funcionários, oficiais da corte, artesãos, romanos e godos, sacerdotes, monges estrangeiros, antigos escravos e livres, velhos e jovens e, por fim, pecadores que queriam penitenciar-se de pecados mais graves. S. Bento fala de fortes e fracos, de indisciplinados, inquietos, obedientes, mansos, pacientes e negligentes.

Como é que de pessoas tão diferentes poderia ter origem uma comunidade em Cristo? S. Bento mostra-no-lo no capítulo 72. Concomitantemente, a práxis deste capítulo pode ser uma indicação do caminho para o mundo de hoje, da mesma forma como foi um sinal para o mundo de então.

VISÃO DE CONJUNTO

O capítulo 72 foi cuidadosamente elaborado: nos versículos 1 - 2, S. Bento parte de um princípio geral: é apresentada primeiramente a realidade positiva, e, em seguida, a negativa. O versículo 12 remete-nos de volta a estes aspectos e constitui, juntamente com o versículo 2, uma inclusão, ao repetir algumas palavras com mudanças marcantes. O versículo 3 é uma primeira concretização do zelo bom e, ao mesmo tempo, uma espécie de epígrafe das sentenças seguintes. Os versículos 4 - 8 foram elaborados como uma espécie de poesia, começando cada versículo com uma senha e terminando com um verbo (o versículo 7 foge a este esquema e parece constituir a frase nuclear). Estes cinco versículos descrevem as concretizações quotidianas do zelo bom no amor fraterno. Os

versículos 9 - 11 têm uma forma estilisticamente semelhante. Indicam-nos o fundamento (Deus, Abade, Cristo) a partir do conteúdo.

Cada uma das frases relaciona-se engenhosamente com as outras, mostrando-nos assim o entrelaçamento entre a obediência mútua e o amor fraterno, (versículos 6 e 8), entre o amor fervoroso aos irmãos e o amor fervoroso a Deus (versículos 3 e 19), entre a atenção recíproca e o amor a Cristo (versículo 4 e 11), entre o amor ferventíssimo e a paciência sem limites (versículos 3 e 5).

Em quase todas as frases se acentua o modo “*como*” se deve agir. No final, S. Bento já não oferece mais normas exteriores de comportamento, mas apela ao coração com objectivos simplesmente impossíveis de se “*cumprirem*”, mas que reclamam o homem na sua totalidade. Todavia, S. Bento não quer que estes objectivos permaneçam apenas no plano das intenções, mas, pelo contrário, que sejam praticados no dia a dia. Este capítulo é um dos mais densos de toda a Regra. Todas as três palavras latinas que designam amor aparecem nele, além de certas expressões que indicam a reciprocidade no relacionamento (*caritas — amor — diligere — se invicem — sibi certatim — sibi ... alio — fraternitas — pariter*).

Nos versículos 1 - 2 é o zelo bom ou mau que agem; a partir do versículo 3 são os monges (versículo 7: ninguém); por fim, no versículo 12, é Cristo que assume a actividade. Os monges devem deixar-se guiar por Ele. Nos versículos 1 - 2 acentua-se a dimensão vertical, e a partir do versículo 3 a dimensão horizontal, e no versículo 12, toda a comunidade é assumida na dimensão vertical, juntamente com a pessoa de Cristo.

Do ponto de vista da história das formas, este capítulo é uma colecção de sentenças, à qual S. Bento acrescentou duas concretizações monásticas (versículo 6 e 10: obediência e relação com o Abade). Estas duas palavras-chave, comodamente utilizáveis, são fáceis de gravar na memória e capazes de nos “convencer”.

RB 72 é o coroamento dos últimos capítulos da Regra. No capítulo 71, S. Bento já tinha falado da obediência mútua, realçando a devida aos mais velhos. O conjunto de RB 63 - 72 pode ser intitulado “**Caminho da Ordem para o Amor**”. O monge deve ser educado para o amor através da lei da ordem e da disciplina. Quando a lei se interioriza nos corações, já não são necessárias normas pormenorizadas. Alguns manuscritos acrescentaram a palavra “*amén*” depois deste capítulo. De facto, é uma bela conclusão da Regra.

Uma comparação com o capítulo 4, mostra-nos que S. Bento resumiu aqui, no capítulo 72, precisamente o essencial e se orientou praticamente por 4,1-2: amar o Senhor Deus de toda a alma, e com todas as forças, e ao próximo como a si mesmo. Uma comparação com RB 7 mostra-nos que o capítulo 72 começa onde termina o

capítulo 7. A humildade conduz o monge ao amor perfeito, a Deus e a Cristo (7,67.69). No capítulo 7, a escada começa imediatamente pelo amor ferventíssimo.

O Abade, que foi formado, evidentemente, na comunidade, através da Regra, reflecte as qualidades do capítulo 72 que S. Bento exige de cada monge. RB 72 tem, então, relações especiais com RB 27s e 36, onde se comprova o zelo bom para com os irmãos faltosos e enfermos, ou com 35, onde este zelo se concretiza no serviço diário da cozinha e da casa. Encontramos um paralelo claro, respectivamente, na primeira parte dos capítulos 53 e 66. O zelo bom não deve ser praticado somente no interior da comunidade, mas também no trato com as pessoas de fora.

S. Bento certamente não escreveu este capítulo no início da sua vida monástica, mas depois das suas experiências na vida de comunidade, chegou à conclusão de que a dimensão do amor é o que importa. *“A preocupação fundamental da Regra de S. Bento é a realização de uma comunidade cristã, de uma comunidade em Cristo”*.

Por tudo isto, podemos afirmar, realmente, que este capítulo é o cume da RB, e, por assim dizer, o seu testamento; mostra-nos a dimensão profunda da sua Regra e dá-nos uma ideia da sua preocupação mais íntima. Surgiram dúvidas sobre a autoria de muitos capítulos, mas nunca se aventou a hipótese de que este pertenceria a outro autor. Podemos compará-lo mais ou menos com o cântico dos cânticos da caridade de 1 Cor 13. Dá-nos uma perspectiva sob a qual devemos ler toda a Regra, para a interpretar com o coração de S. Bento.

V. 1-2 - Nos dois primeiros versículos, S. Bento apresenta dois tipos de zelos e dois tipos de caminhos. É no paralelismo linguístico que se introduzem os elementos contrastantes. Assim se confrontam respectivamente: 1. o zelo bom e o zelo mau; 2. separa de Deus, separa dos vícios; 3. conduz ao inferno, conduz a Deus e à vida eterna. A segunda e terceira contraposições não são inteiramente lógicas. Em rigor, deveria dizer-se: separa do diabo (ou, no caso do zelo mau: separa das virtudes). S. Bento certamente quer dizer que é no próprio homem que se opera esta separação. No último membro não se diz apenas: *“conduz à vida eterna”*, mas, de propósito, S. Bento acrescenta **“Deus”** antes da **“vida eterna”**. É claro que não se trata apenas da bem-aventurança eterna do homem mas de Deus enquanto termo final dos nossos caminhos. Talvez cause espanto o facto de S. Bento mencionar em primeiro lugar o zelo mau, e só depois o zelo bom, pois o versículo 1 está em oposição ao título. Entretanto, parece que S. Bento quer partir da realidade por ele vivida e experimentada da mesma forma que a experiência do zelo mau no mundo é a que mais próxima está de nós.

Dois zelos. A Epístola de S. Tiago (3,14-18) fala de um zelo amargo que compreende o espírito de polémica e vanglória. A este zelo contrapõe a sabedoria do

alto e caracteriza-a como pura, pacífica, cheia de misericórdia e isenta de dissimulação. S. Paulo exorta os Gálatas (Gal. 4,17-18) a que sejam zelosos, não no mal, mas no bem. Num contexto mais amplo, poderíamos pensar em Gal. 5,13-26. Fomos chamados à liberdade e não nos comprometemos com a lei. A liberdade implica que nos sirvamos uns aos outros no amor. Às obras da carne S. Paulo contrapõe os frutos do Espírito: “o amor, a alegria, a paz, a longanimidade, a benignidade, a bondade, a fidelidade, a mansidão e o autodomínio” (5,22s). A lei deve educar para o amor e para a liberdade. É este processo que se vê na Regra de S. Bento. Quem ama, não precisa de prescrições; cumpre a lei naturalmente, a partir de dentro (cf. 7,67-70).

O tema do zelo bom e do zelo mau está muito difundido nos círculos patrísticos e monásticos da época de então. A carta de S. Clemente de Roma aos Coríntios (da qual se encontrou uma tradução latina antiga, que S. Bento talvez tenha conhecido) contrapõe: a inveja e as contendas conduzem à morte; o zelo santo, a justiça e a paz constroem a comunidade. **S. Agostinho** fala de dois amores:

“Um é santo e o outro impuro; um está voltado para a comunidade e o outro para si mesmo; um pensa no bem comum ... e o outro subordina a si também o bem comum para dominar com arrogância; um submete-se a Deus, e o outro tem ciúmes de Deus; um é tranquilo, e o outro inquieto, um é pacífico, e o outro agitador; um prefere a verdade aos elogios, e o outro está sempre e por toda a parte à procura de elogios; um é amável, e o outro invejoso; um deseja para o próximo o mesmo que para si mesmo, e o outro subjuga o próximo; um guia o próximo em benefício do próximo e o outro em benefício de si próprio” (DE Gen. ad litt. 11,50,20).

É nas pequenas comunidades monásticas que se trava a luta entre o bem e o mal. A confrontação deve motivar os monges a colocarem-se do lado do zelo bom. A experiência do zelo amargo e destruidor no mundo chama-nos para o polo oposto: o zelo bom. É possível que esta radicalidade nos amedronte. Entretanto, não existe uma “mediocridade santa”. Jesus convida os seus seguidores a decidirem-se por ele ou contra ele. O compromisso deve ser total.

Dois caminhos. Um dos caminhos conduz a Deus e à vida eterna, e o outro ao inferno. Este tema é também um lugar comum. S. Bento alude a ele, embora não teça reflexões técnicas sobre os dois caminhos. O caminho estreito que conduz à vida é a obediência (5,10-11). Queremos fugir das penas do inferno e chegar à vida eterna (cf. Pról. 42). Muitos caminhos parecem rectos, mas conduzem às profundezas do inferno (7,21).

O Mestre descreve expressamente estes dois caminhos no início do Prólogo (10-14). Em comparação com ele, que descreve o caminho da perdição em toda a sua amplitude, S. Bento fala-nos mais do objectivo positivo deste caminho (Pról. 2).

O Sermão da Montanha exorta-nos a trilhar, não o caminho espaçoso, mas o estreito que conduz à vida (Mt. 7,13-14; cf. Pról. 46-49). O tema dos dois caminhos é também corrente no A. Testamento. Citamos aqui apenas um texto: *“Eis que coloco hoje diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. Se ouvires os mandamentos ... amando o Senhor teu Deus, andando nos seus caminhos ... então viverás ..., contudo, se o teu coração se desviar, e não ouvires ... é certo que perecerás... Proponho-te a vida e a morte. Escolhe, pois, a vida para que vivas ... Ama o Senhor teu Deus, obedece à sua voz e apegate a ele, porque é a tua vida”* (Dt 30,15-20).

O termo **zelo**, como palavra-chave, ocorre três vezes somente neste capítulo. O **“zelus”**, em si, revela uma intensidade do anseio e é indicativo das forças de motivação de uma pessoa. Se o zelo se orienta para a virtude, é bom; se se orienta para o mal, é mau, inclui-se na inveja, no ciúme, e é destruidor e mau. O termo **“zelus”** ocorre na RB com estes dois significados. Se as pessoas da vizinhança da abadia estiverem empenhadas em que se faça uma boa escolha do Abade, deverão proceder desinteressadamente e com zelo divino. O termo **“zelus”** é usado três vezes com o significado de inveja e ciúme que se devem evitar (ciúme: 4,66, cf. 65,22; 64,16).

Na Bíblia latina, o termo **“zelus”** ocorre sob três aspectos: **“zelus”** é ciúme, ira e rixa, e prejudica as pessoas (cf. Eclo 40,4; Pr 6,34; ICor 3,3). Mas Deus também tem **“zelus”**. É um Deus ciumento e muitas vezes iracundo, pois é santo e tem um coração cheio de amor (cf. Sl 78,5; Ez 5,13, etc.). E fala-se, por fim, do **“zelus”** de uma pessoa que arde de zelo por Deus, como, por exemplo, Elias. *“O zelo da tua casa devora-me”*, diz o Salmista (Sl 68,10; cf. Sl 118,139), e este versículo do salmo é aplicado ao próprio Jesus (Jo 2,17). A partir do exposto, pode dizer-se que o **“zelus”** é uma paixão totalizante no homem; é exclusiva, monopoliza tudo e não faz as coisas por metade; é uma realidade dinâmica. O oposto da frouxidão baça, cansada, temerosa e mal-humorada.

O zelo da amargura, que é mau, afasta de Deus. Na Regra de S. Bento, o termo **“amargura”** só aparece aqui, enquanto o Mestre se refere frequentemente a esta vida como sendo uma vida de sabor amargo, e chama ao céu a bem-aventurança sem amargura. **“Amaritudo”**, aqui, é a amargura corrosiva, férina, que, por sua vez, provoca amargura nos outros. Trata-se provavelmente de uma simples explicitação do zelo mau, isto é, a amargura, a maldade. De acordo com outros textos da Regra, esta amargura é

ciúme (cf. 65,22; 64,16), uma força misteriosa que impele o homem para um dinamismo cada vez mais forte. O indivíduo vê-se no centro e poderá viver se os outros forem pequenos. Como força motora má e intensa, este zelo destrói a comunidade. Na própria Regra encontramos duas explicitações: “*Daí nascem invejas, rixas, detracções, rivalidades, dissensões, desordens*” (65,7); e a exortação: “*não ter ódio a ninguém, não ser ciumento, não se deixar levar da inveja, não ser amigo de discussões, fugir do orgulho*” (4,65-69).

Leva ao inferno. Nos capítulos anteriores, S. Bento tinha descrito a desobediência como caminho que conduz ao inferno (7,21; cf. Pról.2). Agora trata-se do ódio e do ciúme. S. Bento vê claramente que existe esta terrível possibilidade e quer exortar o monge a decidir-se pelo bom caminho. Contudo evita as descrições dramáticas do inferno que nos faz o Mestre, entre outras (cf. RM 90, 14s.45). Em resumo: S. Bento não coloca o acento no caminho largo, como faz o Mestre.

Zelo bom. O reverso agora é o zelo bom. De acordo com a Regra, trata-se do zelo pela causa de Deus. Se o compararmos com RB 4,64-73, podemos exemplificá-lo com os seguintes termos: *venerar os mais velhos; amar os mais novos; orar, no amor de Cristo, pelos inimigos ... reconciliar-se com aquele que estiver de mal consigo; amar a castidade*; ou, com o começo deste mesmo capítulo: “*amar a Deus de todo o coração, com toda a alma, com todas as forças, e amar ao próximo como a si mesmo*”. A intensidade do anseio está agora dirigida para o bem. No versículo seguinte percebe-se claramente que este zelo é amor ferventíssimo.

O zelo bom, em S. Bento, é totalmente diferente do “zelo bom” que o Mestre queria ver no seu mosteiro, isto é, aqui os irmãos devem rivalizar uns com os outros na humildade, nas boas obras e na observância; devem avantajarem-se uns aos outros no “*zelo pelo bem e no desejo de dignidade*” (92,51). Trata-se do zelo em querer ser o sucessor do abade, e o Mestre admite que todos aspirem realmente a ocupar este cargo. Aqui vê-se muito claramente quanto S. Bento se distancia do seu modelo.

Aparta dos vícios. S. Bento sabe que o monge terá de lutar a vida inteira contra o pecado, que as suas raízes são muito profundas dentro dele, e que o desligar-se dos vícios é cada vez mais doloroso. No final do capítulo sétimo, afirma-se que o monge se purifica dos “*vitia*” (7,70). Encontra-se, há muito tempo, no caminho da purificação. É justamente para este tipo de monges que S. Bento quer escrever a sua Regra. Muitas vezes, deve-se proceder com um pouco mais de rigor, para emenda dos “*vitia*” e para conservação da caridade (Pról.47). É no monge que se reconhece como pecador que a caridade pode encontrar acesso; é nele que o Espírito Santo trabalha. S. Bento começa, no capítulo 72, onde RB 7 termina.

Conduz a Deus e à vida eterna. “A Deus”: esta expressão ocorre três vezes na Regra: *vai-se a Deus pelas coisas duras e ásperas* (58,8) e *pela obediência* (71,2). Agora trata-se do dinamismo do zelo bom, ou seja, do amor que impele para Deus.

“**E à vida eterna**”. Nos capítulos precedentes, S. Bento tinha indicado que o caminho que leva à vida eterna é a obediência (5,11; 71,2), as boas obras (Pról. 17) e a humildade (7,5). No capítulo 72 existe somente o amor que tudo abrange. Espontaneamente vem-nos à mente o Apóstolo João, para quem, na sua velhice, todos os mandamentos cedem perante o único mandamento do amor.

V. 3. Agora percebe-se claramente que o zelo e o amor ardentíssimo se interrelacionam. Antes, talvez ainda se pudesse duvidar de que este zelo implica a humildade, a ordem, a fidelidade à Regra, a ascese.

Portanto (ergo). É assim que começa este versículo no texto primitivo. É uma palavra muito característica de S. Bento que se encontra frequentemente em lugares marcantes (v.g., em Pról. 3; 19,6; 49,10). É como um sinal que faz com que nos ponhamos à escuta. Depois de se estabelecer a verdade universal que todos naturalmente admitem, segue-se agora a primeira consequência importante para o monge.

Amor — “*amor*”, em latim, indica, em contraposição com “*caritas*”, o amor vital, que abrange todo o ser do indivíduo. S. Bento acrescenta, diversas vezes, o tema do amor a Cristo ou a Deus num texto tomado do Mestre. O monge deve orar, no amor de Cristo, pelos inimigos (4,72), e submeter-se ao superior por amor de Deus (7,34); e é justamente por este motivo que chama ao superior “**abbas**” (63,13); e, no termo do caminho da humildade, “*o monge ... fará tudo ... por amor de Cristo*”. A palavra “Cristo” foi acrescentada por S. Bento em 7,69. “Amor” para S. Bento tem sentido positivo, enquanto o Mestre conhece também o amor ao mundo ou à família, caracterizado negativamente como empecilho para a vida monástica (RM 86,3; 91,48).

Com ardentíssimo amor. É curioso que S. Bento tenha empregado o termo “*ardente*” no superlativo. Coloca nele, por assim dizer, todo o seu coração, e quer despertar todas as energias espirituais e as forças mais profundas dos seus monges. “**Fervor**” nunca é empregado na RB em sentido negativo (como, por exemplo, em RM 15,11). Quando algum pobre chama, o porteiro deve apressar-se a responder “*com o fervor da caridade*” (66,4). Aqui, de novo, o fervor e a caridade são sinónimos. Devem ser praticados não só no interior da comunidade, mas também no relacionamento com todas as pessoas que precisam de nós. O zelo é, portanto, um entusiasmo fervoroso, um empenho de todas as forças do amor. Impele-nos não somente a caminhar, mas a apressar-nos (cf. RB 73), e a apressar-nos juntamente com a comunidade (72,12), e

determina todas as nossas acções. No Prólogo 49, S. Bento promete um coração dilatado ao monge esforçado. Se pensarmos nos textos patrísticos que nos inculcam que é o próprio Espírito Santo quem dilata o nosso coração, que é o amor em pessoa que habita em nós, então poderemos dizer também: o zelo não é somente uma força boa existente no homem e proveniente do homem, mas também a presença actuante do próprio Cristo, que nos impulsiona. É o fervor, o fogo do Espírito Santo. E esta é a energia motora tanto da comunidade como do apostolado. “*A caridade de Cristo impele-nos*” (2 Cor 5,14).

Devem exercitar. Depois deste voo a grandes alturas, vem uma palavra inteiramente prática: deve-se exercer, exercitar, praticar o zelo. Isto implica trabalho e esforço. Que adiantaria um impulso fervorosíssimo, se não fosse traduzido para o cinzento dia a dia? Este versículo revela-nos um traço do carácter de S. Bento: a ligação entre um idealismo fervoroso e um realismo objectivo. Indica-nos também um entrelaçamento entre a acção de Deus e a acção do homem. A acção de Deus tem a preferência; o monge deve dar largas ao zelo, mas é também necessário que dê tudo da sua parte.

V. 4. Os versículos 4-8 encontram-se intimamente interligados. Os agentes são os monges, excepto no versículo 7, onde a exortação se dirige ao monge individualmente. As frases sucedem-se umas às outras sem partícula de ligação.

Quer dizer: A estrutura da frase é de novo um sinal do pensamento metódico de S. Bento. Segue-se uma série de consequências práticas, justapostas entre si através de sentenças facilmente utilizáveis. Depois de termos ouvido a palavra sobre o amor ardentíssimo, poderíamos esperar grandes coisas ou acções heróicas, se a palavra “*exercere*” não nos tivesse preparado antes. S. Bento menciona atitudes que se podem concretizar no dia a dia. O zelo não consiste em correcção e ordem, nem mesmo primariamente em obras de caridade, mas em atitudes que podem expressar-se de maneiras diferentes segundo o caso. Em quase todas as frases (excepto no versículo 7) nos é dito de que maneira devemos fazer qualquer coisa. Por isso, é fácil pôr em prática este capítulo, seja em que lugar for, por muito diferentes que sejam as formas de expressão em cada país.

S. Bento pressupõe prudentemente, com certeza, uma citação da Escritura para os diferentes instrumentos. Todo este capítulo corresponde ao espírito da Escritura, de modo que não é necessário sequer um “*scriptum est*”. O texto bíblico subjacente a este versículo (e a outros?) é o seguinte: “*Que a vossa caridade seja sem fingimento ... amai-vos uns aos outros com amor fraterno. Rivalizai em honrar-vos reciprocamente. Sede diligentes, sem fraqueza, fervorosos de espírito, dedicados ao serviço do Senhor*” (Rm 12,9-11). Lemos na Primeira Carta de S. Pedro: “*Honrai a todos, amai os irmãos, temei*

a Deus” — a mesma sequência que se encontra em RB 72. É característico de S. Bento o facto de começar com a honra mútua. É o pressuposto fundamental do amor fraterno.

Honra. Nos capítulos anteriores, S. Bento acentua a honra devida a Deus, ao Abade, aos mais velhos e a todos os homens (cf. 36,4; 63,10.13). Em 63,17, cita a mesma palavra, mas, na aplicação prática, trata-se mais da honra devida aos mais velhos. Em RB 72, a honra estende-se a todos, mesmo aos jovens e às crianças. É a honra prestada ao outro enquanto irmão, enquanto pessoa, e não por causa da idade, da condição social ou da posição. Significativamente, o Mestre usa esta palavra “honra” no contexto da busca de honra; e assim, só no capítulo 92, ocorre 19 vezes.

O cristianismo dos primeiros séculos reagia contra as demonstrações de honra e acentuou a fraternidade. É verdade que o Novo Testamento também conhece a norma: “*Honra a quem se deve honra*” (Rm 13,7), mas toma posição contra aquelas honrarias ... no seio da comunidade, que se baseiam na raça, na condição social, no cargo (cf. Tg 2,1-6). É uma consequência da igualdade fundamental de todos perante Deus e da nova fraternidade fundada por Cristo. “*Todos vós sois um só em Cristo*” (Gal. 3,28; RB 2,20). O comportamento natural do mundo de então, como também a ordem observada nos mosteiros são superados pela caridade que se expressa fundamentalmente através da honra recíproca (cf. Rm 12,10; IPd 2,17). É a dignidade da pessoa humana que está em jogo. Todos foram criados por Deus, amados por ele e redimidos por Cristo. Para S. Bento, a honra não é simplesmente uma virtude humana, mas estriba-se na fé em Cristo presente no homem, e precisamente no mais pequeno (cf. 36,3; 53,15).

Cassiano (coll. XVI,11) interpreta este versículo da Bíblia no sentido de que cada um deve considerar os outros superiores a si próprio. Se alguém presta honra a outrem, submete-se a ele, levanta os olhos para ele

Previnam-se uns aos outros. A palavra “*invicem*” é característica de S. Bento e ocorre muitas vezes, ao contrário da RM, com o sentido de serviço mútuo (36,1.6), de obediência mútua (77), de honra mútua (63,17 e aqui). Prevenir-se: significa que um não deve esperar que o outro comece — como deveria ser — mas deve prestar de antemão honra ao outro. Existe um antecipar-se por ambição que o Mestre, por exemplo, conhece; mas existe também um antecipar-se para ser o primeiro a chegar ao Ofício Divino (22,6); mas, se nos anteciparmos a prestar honra aos outros, chegaremos juntos (*pariter*) ao fim desejado.

Se pensarmos na comunidade do tempo de S. Bento, constituída por uma mistura variada, perceberemos claramente como é importante o respeito para com aqueles que pensam diferentemente de nós, que se comportam de modo diferente, têm qualidades e capacidades diferentes. Apesar de muitas experiências negativas, e talvez justamente

por causa delas, S. Bento enfatiza esta consideração para com os outros. Significa não quereremos modificar o outro de acordo com os nossos próprios critérios, mas respeitarmos a sua singularidade, o seu direito à diferença e mesmo o seu mistério, ainda que o outro proceda mal. Poderíamos resumir telegraficamente o conteúdo para os dias de hoje, por exemplo, da seguinte maneira: *“Sentido da honra e da dignidade, consideração pela pessoa e pelas características pessoais, culto dos valores, consciência dos direitos e dos deveres, primazia do homem sobre as coisas e os objectos, respeito pelas convicções do outro, despertar e promover a liberdade e o devotamento aos outros, sensibilidade por tudo o que reduz e marginaliza o homem”* (Schutz, Ben. Gemeinsh.leben,8).

Relativamente às formas de expressão do respeito para com o outro, temos assistido a uma mudança nos últimos decénios. Neste capítulo, S. Bento não prescreve mais nenhuma forma exterior. Todas estas formas podem converter-se em fachada, se não forem animadas por um profundo respeito para com o mistério de cada um, especialmente dos humildes; em última análise, se não forem animadas pelo respeito para com a presença de Cristo no outro.

Questões importantes para cada comunidade: como se exprime hoje esta consideração mútua? Que formas podemos adoptar? S. Bento quer que os seus monges rivalizem em prestar honra uns aos outros. Esta honra é importante, de modo particular quando convivemos diariamente com outros em ambientes estreitos, ou quando trabalhamos ao lado de pessoas com mentalidade e passado cultural e social diferentes. Os documentos conciliares apontam esta consideração para com os outros como o pressuposto fundamental para um verdadeiro diálogo (cf. GS 92; 23).

V. 5: Se perguntarmos o que é que torna tão difícil a mútua prestação de honra, depararemos com diversos géneros de fraquezas, que S. Bento menciona realisticamente, sem dissimulação. Ele sabe que no cenóbio se pode praticar o mesmo heroísmo que é exigido ao eremita. O homem deve empenhar-se com toda a sua capacidade de amar.

Suportem (tolerent). Esta palavra só ocorre aqui. À pergunta para saber como os mais fortes devem suportar as fraquezas dos mais débeis, S. Basílio remete para as palavras da Escritura: *“Ele tomou sobre si as nossas fraquezas e carregou com as nossas enfermidades”* (Is 53,4). Cristo curou-nos, tomando sobre si as nossas fraquezas. Carregou os nossos fardos e assim os retirou de cima de nós (S. Basílio, Reg.177s).

Tolerar pacientissimamente as fraquezas dos outros significa, portanto, também: tomá-las sobre si, ajudar a carregá-las, percorrer o caminho com os outros e, deste

modo, estimulá-los a superar o que existe de negativo em si próprios. Isto é sinal do amor ardentíssimo (72,3 e 1 Cor 13,7) e uma forma de seguimento de Cristo.

Com a máxima paciência. S. Bento sabe certamente, por experiência, porque é que enfatiza tanto a paciência. Na verdade, ela corresponde ao amor ardentíssimo e é uma das suas expressões. Para o Mestre a paciência é um degrau da escada das virtudes que conduz a Deus, mas S. Bento amplia o seu domínio: está ao serviço do amor; por exemplo, em 36 está ao serviço dos enfermos e mesmo dos enfermos difíceis. A paciência não consiste simplesmente em aceitar, resignar-se, mas é firmeza, força e coragem para suportar e tolerar activamente alguma coisa. “*A caridade é paciente*” (1 Cor 13,4.7). Cassiano adverte que “*devemos dilatar o coração por meio do amor que tudo ... suporta e tolera*” (Coll. XVI,27). A paciência é a forma quotidiana do amor.

As enfermidades. Parece que S. Bento alude ao facto de que todos têm as suas fraquezas, por conseguinte, não se pode dividir uma comunidade em fracos e fortes. Todos fazem parte, sob certos aspectos, dos fracos, e, sob outros aspectos, dos fortes. Dependemos todos uns dos outros, da paciência e da compreensão mútua. Podemos também pensar em suportar as nossas próprias fraquezas, de outro modo, tornar-se-ão a melhor lente de aumento das fraquezas e erros dos outros.

Enfermidades físicas e morais. São, antes de mais, enfermidades do corpo (por exemplo, 36), mas o conceito é mais amplo: um excita-se e confunde-se facilmente (42,4); outro fica deprimido com o peso do trabalho e quer fugir (48,24); um não consegue executar os serviços da cozinha sem um auxílio (35,4); outro não pode viver tão pobremente como os demais (34,4; 55,21), precisa, por exemplo, de mais coisas, ou de outro tipo de comida (39,1; 40,3). Também pode haver culpa. O homem pecador é chamado “enfermo” (28,5). O Abade recebeu o cuidado dos monges fracos e enfermos, isto é, pecadores (27,6). Pode haver até mesmo injustiças contra os outros. Neste sentido, S. Bento declara que se devem suportar os falsos irmãos e mesmo as perseguições (4,30-33; 7,35-43). Em RB 7, S. Bento resume todas as fraquezas humanas sob dois qualificativos (do “corpo” e do “carácter”).

O Mestre fala, neste contexto, de fraquezas fingidas ou de preguiça (cf. RM 1,67; 7,10). S. Bento, em toda a sua Regra, demonstra uma atitude misericordiosa para com os fracos de corpo e de carácter. Este comportamento lança as suas raízes na Sagrada Escritura. 1 Ts 5,14 exorta-nos a “*suportarmos os fracos e a sermos pacientes para com todos*”. A palavra da Epístola aos Gálatas: “*Levai o fardo uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo*” (Gl 6,2), teve uma influência especial sobre as comunidades monásticas. A lei de Cristo é o amor, como no-lo ensina o capítulo 72.

V. 6: Obedeçam-se à porfia uns aos outros. Os irmãos devem até mesmo superar-se uns aos outros na obediência. S. Pacómio recomenda que haja uma emulação na humildade. O Mestre conhece uma disputa na busca de honras (22,11). Pelo contrário, a emulação na obediência é geradora de laços de comunidade.

Concretamente falando, a emulação na obediência pode, por exemplo, assumir os seguintes aspectos: sintonizar com os outros; adaptar-se ao passo do outro; inserir-se; e mais ainda: estar sempre aberto para receber uma correcção por parte do outro, uma palavra de crítica, uma opinião diferente da sua e reflectir sobre ela à luz de Deus, perguntar qual é a mensagem que cada membro traz da parte de Deus, para cada um, pessoalmente, e o que se pode aprender com cada um individualmente ... A vontade de Deus também nos chega de fora, através das necessidades do tempo, através dos indivíduos com que deparamos (cf. RB 61,4). O próprio S. Bento é um mestre consumado nesta atitude de escuta em todas as direcções e na prática da obediência.

A obediência está vinculada à paciência (cf. o quarto degrau da humildade). Nos capítulos anteriores, S. Bento enfatiza a importância da obediência a Cristo, aos superiores e aos mais velhos, embora já no capítulo 71 se mencione a obediência mútua. Mas, no capítulo 72, vale para todos. Enquanto o Mestre recomenda: “obedecer de todo o coração a todos os que são bons” (3,76), S. Bento quer que se pratique a obediência para com todos, até mesmo independentemente das suas qualidades morais. Já em 4,61, S. Bento havia inserido a seguinte norma no texto do Mestre: *“Obedecer em tudo às ordens do Abade, mesmo que este (o que Deus não permita!), proceda de outra forma, lembrando-se do preceito do Senhor: “Fazei o que dizem, mas não o que fazem”*. S. Bento sabe como é fácil querer esquivar-se da obediência, alegando os vícios e as fraquezas dos que mandam. Porque é que ele generalizou tanto a importância da obediência? Porque é o caminho que conduz a Deus (Pról 2; 71,1-2). A vontade egoísta do homem é o seu maior inimigo (Pról. 2-3). A obediência é para o indivíduo um meio que ajuda o amor a desabrochar. A última palavra sobre a obediência nas dificuldades é esta: *“confiando pela caridade no auxílio de Deus, obedeça”* (68,5). S. Bento vê a obediência como uma forma de amar.

Cada um de nós pode ser o intermediário da vontade de Deus para os outros. E para isso Deus emprega frequentemente instrumentos muito frágeis. Nem sempre se serve de pessoas virtuosíssimas para manifestar a sua vontade a alguém. Toda a vida do monge deve ser um grande acto de escuta e de obediência a Deus, ao qual se dirige, em última análise, todo o acto de obediência. Neste sentido, S. Bento pode dizer que a obediência é um bem (71,1).

V. 7. Esta frase é a única que não tem paralelos directos em RB. Contudo, a Regra como um todo quer educar-nos para este fim. O versículo 7 é uma explicação prática do zelo bom. Não devemos pensar em função de nós próprios, em círculos concêntricos: “Como posso realizar tantos serviços de amor?” Talvez pudéssemos assim procurar o que é útil para nós, sob uma forma refinada, por exemplo, a própria função como pessoa virtuosa e prestável. A questão importante parte do outro: Quem precisa da minha ajuda? Temos aqui uma inversão. O eu já não está no centro. Com este aspecto a frase tem um paralelo em RB 4,10: “*Renunciar a si mesmo para seguir a Cristo*”. Transformar o outro em centro, como fez Cristo, é uma concretização da frase central que ordena nada preferir a Cristo, é uma forma de seguimento de Jesus.

Ninguém procure o que julga útil para si. Na comunidade de S. Bento há a possibilidade de “*considerar*”, de julgar, de decidir e, depois, de seguir aquilo que é útil para o outro. Na RM, não há espaço nem liberdade para isto, pois, naturalmente, tudo vem prescrito de antemão com regras minuciosas e estritas. Além disso, o Mestre considera os indivíduos incapazes de formular um juízo.

Mas antes o que o é para os outros. Enquanto o Mestre fala, muito frequentemente, daquilo que é útil ao mosteiro e se apressa em mostrar que os bens materiais aumentam, S. Bento quer que pensemos no verdadeiro bem-estar, na utilidade dos outros. Isto é, devemos pensar não naquilo que lhes faz bem no momento, mas naquilo que lhes é útil, e poderíamos acrescentar: em função do caminho que nos conduz a Deus. Não se trata de uma falsa necessidade.

A procura daquilo que me é útil conduz a um círculo vicioso. Juntamente com a respectiva satisfação das diversas necessidades crio novas necessidades. S. Bento aponta-nos uma outra direcção. Também se alcança a auto-realização, uma vida feliz, quando o indivíduo se dá aos outros (Pról. 15). Se alguém a procura somente para si, está enganado; se, porém, se orienta pela utilidade dos outros, alcançará a felicidade também para si. S. Bento aponta-nos um meio que nos ajudará a transformar o irmão e, em última análise, por via de consequência, o próprio Senhor no centro da própria vida.

Cassiano reúne numa só frase três passagens das Epístolas de S. Paulo, sob o tema do amor e da verdade: “*A caridade não procura o seu próprio interesse*” (1 Cor 13,5). “*Ninguém procure satisfazer os seus próprios interesses mas os do próximo*” (1 Cor 10,24), e “*Não procuro os meus interesses pessoais, mas os do maior número*” (1 Cor 10,33). Fil. 2,4 ilustra e explica RB 72,7: “*Não atenda cada um aos seus próprios interesses, mas aos dos outros*”. Os filipenses devem ter em si o mesmo sentimento de Cristo, que se esvaziou, se humilhou, tornando-se obediente até à morte, para lhes ser útil. Os monges encontram-se neste seguimento de Cristo, e S. Paulo, que procurava o

que era útil para todos, a fim de salvar a todos, sabe também que está neste mesmo seguimento (cf. 1 Cor 9,19-23). É a concretização da caridade apostólica; do amor ardentíssimo a Cristo e aos irmãos.

Tudo aqui se encontra em jogo. Por isso, S. Bento faz com que esta frase fuja do esquema normal e põe-na no centro do capítulo. E só aqui se determina que “ninguém” (nullus) deve procurar o que é útil para si. Dito por outras palavras: todos, sem exceção, devem seguir a norma fundamental da Sagrada Escritura, a lei de Cristo.

V. 8. Paguem castamente. A palavra “castus” tem-nos levado, muitas vezes, a pensar em casto e a ver neste versículo uma proibição da amizade particular. Nos textos patrísticos “castus” significa, muitas vezes, desinteressado, puro, que não procura os seus próprios interesses. Em 64,6, S. Bento diz também que as pessoas que se empenham para que haja uma boa escolha do Abade deverão fazê-lo desinteressadamente (caste) e com zelo divino. Dekkers traduz este versículo da seguinte maneira: “*Que os irmãos cumpram com o dever de amor ao próximo com total esquecimento de si próprios*” (Dekkers, Caritatem, 666). Santo Agostinho escreve: “*Se alguém procurasse a Deus,*” seria “castus ...”

“**Caritas**” é a segunda palavra aqui usada para designar o amor. Na RB, designa frequentemente o modo ou motivo de uma acção, por exemplo, da obediência (68,5; 71,4), do serviço na comunidade (35,6), do serviço para fora (53,3). Muitas vezes é necessário que se proceda mais duramente, para a conservação da “**caritas**” (66,4). Se considerarmos todos os textos em que S. Bento fala da “**caritas**”, veremos que ela se relaciona com a comunidade e se confirma na maneira de agir para com os fracos (27,4). O ponto alto do capítulo sobre a humildade consiste em que o monge atinja a “**caritas Dei**” (7,67).

Na literatura latina cristã antiga, o termo “**caritas**” é empregado quase sempre para traduzir o “**ágape**” bíblico. A “**caritas**” é a virtude cristã por excelência e compreende ao mesmo tempo o amor a Deus e ao próximo. Concretiza-se no serviço ao próximo. Enquanto o “**amor**” pode conduzir também ao mal, a “**caritas**” só é empregada em sentido positivo. É a “**caritas**” que foi infundida pelo Espírito Santo nos nossos corações (Rm 5,5).

Fraternidade. É o amor próprio da fraternidade, o amor fraterno, em contraposição com o amor à família, aos amigos, aos inimigos, ao amor universal para com a humanidade. Todos os monges são irmãos uns dos outros, por mais diferentes que sejam entre si. **Aqui é o único lugar da Regra onde ocorre a palavra “fraternidade”,** embora S. Bento e o Mestre já tivessem falado em 1,5 da “*fraterna*

acies”, das fileiras fraternas. Em 63,12, S. Bento acrescenta que se deve usar o título honorífico de *“frater”* antes do nome do irmão. Isto indica-nos a redescoberta daquilo que é a fraternidade cristã numa época em que a Igreja tinha ultrapassado os limites de uma simples fraternidade. Os monges querem tentar realizar este ideal cristão universal ... Esta parece-nos ser uma das preocupações fundamentais da RB. Nem mesmo se priva o monge do título de “irmão” quando se mostra indigno dele (27-28).

FAMÍLIA- FRATERNIDADE

No capítulo 72, aparece a palavra *“fraternitas”* e com ela também a pergunta: a comunidade é, antes de tudo, uma fraternidade ou uma família?

O Congresso dos Abades de 1967 dizia: *“Por causa da estabilidade e dos laços vivos que unem intimamente os seus membros, a comunidade beneditina é comparada, e com razão, a uma família, cujo nome a tradição também lhe atribui. Como a família, também ela tem a sua peculiaridade original, o seu próprio estilo de vida, os seus problemas e o seu destino singular”*. Até que ponto esta visão concorda com a RB? A RM, em 2,31, inculca que o Abade deve apresentar-se aos monges como mãe pela sua igual caridade para com todos e mostrar-se como pai pela sua bondade. S. Bento omite este aspecto. Omite igualmente a comparação da comunidade com uma grande família (RM 11,6-7). Enquanto o Mestre diz que se deve honrar pai e mãe (3,8), S. Bento escreve: *“honrar todos os homens”* (4,8). No capítulo 64, refere-se a um texto bíblico, quando diz que se deve constituir um digno dispensador para a casa de Deus, mas omite a expressão *“sobre a sua família”* e fala de *“conservos”*. É como se quisesse evitar a analogia com a família. A RB nunca usa a palavra *“mater”* para designar alguém do mosteiro. O *“pater”* é Cristo. Mais significativo é o facto de os interlocutores do Abade não serem os seus filhos (*fili*) mas os irmãos (*fratres*).

Mais importante nos parece o facto de S. Bento não querer que os irmãos se chamem uns aos outros pelo simples nome (63,11), como acontece nas famílias, mas devem tratar-se mutuamente pelo título honorífico de “irmão” ou de “nono”. Em vez de uma grande familiaridade, S. Bento inculca o respeito e a ordem na comunidade. Os monges não podem defender-se uns aos outros, mesmo quando sejam originários de uma mesma família. Os laços de sangue não devem prejudicar a comunidade (69). Quando S. Bento fala de crianças (*pueri*), trata-se de verdadeiras crianças. Não emprega este termo para designar os monges adultos.

A comparação com a família tem os seus perigos: poder-se-ia desenhar um quadro harmonizador e, deste modo, camuflar os conflitos: a assimilação dos superiores aos pais e dos monges às crianças poderia favorecer, por um lado, o infantilismo, e, por outro, exigir demais dos superiores. Ao utilizar-se a comparação com a família, convém estar consciente dos seus limites.

V. 9: Temam a Deus com amor. É no mosteiro que se aprende o temor de Deus (Pról.12). Trata-se de uma atitude global, que compreende a confiança em Deus (2,36), e exige que lhe prestemos honra (Pról.29), que lhe obedeçamos (5,9) e o sirvamos na pessoa dos irmãos e no Ofício Divino (19,3; 36,7). Compreende a justiça no relacionamento com os nossos semelhantes (65,15). É, de modo particular, em relação aos oficiais do mosteiro (Abade, celerário, enfermeiro, hospedeiros, porteiro) que S. Bento exige o temor de Deus como qualidade fundamental e necessária. Enquanto na RM prevalece o temor do inferno, do juízo e o temor do superior, em S. Bento o temor já se encontra vinculado ao amor.

A tradição, que S. Bento certamente deve ter conhecido, é ainda mais expressiva. Cassiano e, depois dele, Doroteu de Gaza, descrevem-nos um caminho que conduz do temor servil ao temor do amor. O primeiro é próprio dos escravos; a motivação é o medo do castigo. O segundo é próprio daqueles que amam. É o temor da caridade perfeita.

Enquanto Cassiano reserva este temor da caridade só para os eremitas, S. Bento exige-o dos cenobitas. O versículo 9 é, também sob este aspecto, um dos pontos altos da Regra e descreve a atitude que se deve ter perante Deus enquanto “*mysterium fascinosum et tremendum*”. Sem qualquer temor, Deus é rebaixado à mera condição de avozinho benévolo ou de bom camarada, e, sem o amor, à condição de tirano apavorador.

V. 10: Amem o seu Abade. Neste capítulo, fala-se primeiramente da **comunidade** e da caridade fraterna, e, em seguida, menciona-se o **Abade**. É possível que esta sequência tenha sido influenciada por S. Agostinho (Praec.) (cf. RB 64) e quisesse significar que uma das tarefas primordiais do Abade consiste em possibilitar e fortalecer a comunidade. Ele é chamado “seu” Abade. Faz parte integrante da comunidade. Tudo o que se disse a respeito da relação para com os irmãos se aplica também a ele. Os monges devem antecipar-se a ele em honra, e mesmo suportar pacientíssimamente as suas falhas, rivalizar em prestar-lhe obediência, pensar naquilo que lhe é útil, e amá-lo desinteressadamente, com caridade fraterna. Mas o Abade não se situa apenas no plano desta relação horizontal; ele foi assumido na dimensão vertical, o que, para nós, deve ser fonte de estímulo. A caridade para com o Abade apoia-se nos fundamentos do amor e

do temor a Deus e é uma concretização do amor preferencial a Cristo (v.11). “Ao Abade, já que se crê fazer as vezes de Cristo, dê-se-lhe o título de “Dom” e “Abade”, não porque ele o pretenda, mas pelo amor e honra devidos a Cristo” (63,13). Como o amor para com o irmão também, e com mais forte razão, o amor para com o superior não pode subsistir se não estiver estribado na fé.

Com caridade. Este versículo é também, no interior da RB, um dos pontos altos das afirmações sobre o comportamento dos monges em relação ao Abade. Nos primeiros capítulos, ainda não estava claro se se podia e se devia amar este Abade. Na RM, o Abade não é amado, mas temido (7,64; 11,6; 89,20). S. Bento quer, justamente nestes últimos capítulos, que haja um relacionamento pessoal, caloroso, entre os irmãos e o superior, que não se caracterize só pelo respeito e pela obediência, mas também pelo amor que radica na fé. Isto pressupõe um esforço de ambos os lados. Por isso, S. Bento exigia obviamente do Abade: “Odeie os vícios, ame os irmãos ... esforce-se mais por ser amado do que temido” (64,11.15): tanto uma coisa como outra na esteira de S. Agostinho.

Sincera e humilde caridade. Estes dois adjetivos caracterizam a caridade para com o Abade. “Sincero” é um termo que só ocorre neste lugar da Regra e significa recto, puro, leal, sem fingimento. Significa eventualmente também animado da coragem de dizer a verdade. Segue-se imediatamente o adjetivo “humilis”, que estabelece o equilíbrio com “sincerus” e com a caridade. Parece que isto se diz com respeito a uma falsa familiaridade, a um comportamento por demais livre, camaradescos. A relação deve ser marcada pelo respeito, pela humildade e pela sinceridade.

V.11-12: Encontramo-nos agora perante os fundamentos e o ponto culminante deste capítulo e provavelmente também da RB. É como se S. Bento quisesse, mais uma vez, deixar bem gravada na nossa mente a sua preocupação mais cara. Sem Cristo, tudo o que precede é incompreensível e impraticável. Aqui, como no Pról. 49, parece que irrompe com toda a força o ardor do seu amor a Cristo.

Nada absolutamente antepõem a Cristo. S. Cipriano tinha dito: “Nada antepõemamos a Cristo, porque ele nada antepôs a nós” (De dom. or. 15). Nada antepor a Cristo é apenas a resposta ao seu amor por nós. Na Regra, este facto do amor de Cristo por nós não se encontra, naturalmente, expresso de uma maneira tão forte como na Sagrada Escritura, pois a Regra só quer tirar dela as consequências práticas para uma comunidade. Entretanto, S. Bento alude, várias vezes, ao amor preveniente de Deus, ao dizer que é o Senhor quem procura o seu operário (Pról. 14); que Cristo vai em busca da ovelha desgarrada; que “não é para os sãos que o médico é necessário, mas para os

doentes” (27; cf. Pról. 3). O entusiasmo por Cristo está no início da Regra e também no final. Enquanto em 4,21 se diz .: “*Nada antepor ao amor de Cristo*”, agora ordena-se: “*Nada absolutamente antepor a Cristo*”. Daqui podemos concluir que o amor a Cristo deve ser mais radical, mais ardente? O entusiasmo inicial deve aprofundar-se, crescer através das dificuldades e do desânimo (Pról. 48) e, deste modo, tornar-se mais radical e apossar-se de toda a pessoa. O monge está sempre exposto ao perigo de antepor alguma coisa a Cristo: as pessoas, a própria honra, a sua comodidade, os próprios interesses; mas há também a graça da segunda ou terceira conversão, como oportunidade para nova decisão.

Para S. Bento, o amor a Cristo tem uma relação especial com a comunidade. Os homens que a compõem são todos “*um em Cristo*” (2,20). Quanto mais cada um nada antepuser a Cristo, tanto mais se tornará um com o irmão. Quanto mais se afastar de Cristo, tanto mais também se afastará do irmão, e vice-versa. É por meio de Cristo que todos estes homens se unem entre si, e é nele que têm o seu centro. Esta relação fervorosa com Cristo não se concretizará apenas na obediência, como no Mestre, mas igualmente no amor para com todos aqueles com quem nos encontramos. O cristocentrismo é como que o fio condutor da RB. Quando S. Bento ensina outra práxis diferente da do Mestre, refere-se a Cristo, por exemplo, a Cristo presente no enfermo (36); o cuidado pelos irmãos excomungados é fundamentado com uma referência a Cristo bom pastor (27); o acolhimento cordial prestado aos pobres e estrangeiros é justificado com uma referência ao facto de Cristo vir na pessoa deles (53.1.7.15), a misericórdia encarnada de Deus (53,14). A vida religiosa é o seguimento de Cristo, verdadeiro rei. Cristo está presente no Abade. É o centro unificador da comunidade. É ele quem nos conduz pelo caminho do Evangelho.

Nos conduza. S. Bento reforça o “**ducit**” dos versículos 1 e 2. É ele, Cristo, quem o leva a termo. Nesta palavra reaparece o tema do caminho. Não estamos reunidos em comunidade, em torno de Cristo, simplesmente como numa ilha. Estamos também a caminho com Cristo, enquanto Igreja, que é o povo de Deus em peregrinação.

Com a palavra “**perducat**”, S. Bento exprime um pedido ou mesmo uma oração para que Cristo o concretize. Com o pronome “*nós*” inclui-se a si próprio, pois sabe que também está a caminho (cf. 73). Enquanto, anteriormente, eram os monges que agiam, agora é Cristo quem assume o papel activo. Torna-se claro que ele é o zelo bom em pessoa.

Podemos olhar daqui, retrospectivamente, para todo o capítulo e interpretar quase cada um dos versículos com esta “**chave**”. Os monges estavam habituados a esta interpretação feita à luz da Bíblia. Pode-se despedaçar o zelo mau de encontro a Cristo.

Jesus é o zelo ardentíssimo: amou-nos sem medida, até à consumação (cf. Jo 13,1). É porque Cristo está presente em cada homem, e de modo especial em cada irmão, que devemos antecipar-nos mutuamente em honra. É porque Cristo foi obediente, que devemos obedecer à porfia, e também porque ele pode revelar-nos a sua vontade através de cada homem. É porque Cristo não viveu a seu bel-prazer, mas se esvaziou para nosso bem (salvação), que nós também devemos pensar no bem dos outros. É porque Cristo se tornou nosso irmão e vive em cada irmão, que nós podemos praticar a caridade fraterna.

Juntos (pariter). Cristo não conduz à vida eterna cada um de per si. Isso seria exacto para o Mestre, mas, para S. Bento, Cristo conduz-nos juntos. Isto significa que ninguém se deve perder, como se vê claramente em 27-28. Diante do perigo, o Abade deve ir, qual bom Pastor, em busca do que se perdeu e reconduzi-lo ao aprisco (27,8-9). Não se trata de uma competição durante a qual cada um quer chegar em primeiro lugar, mas de uma corrida na qual cada um quer ser coroado juntamente com os outros, como diz S. Agostinho.

Esta corrida de todos começa com a cerimónia da profissão. Nela o monge é incorporado não só no serviço de Cristo, mas, concomitantemente, na comunidade. A partir deste momento, ele é responsável pelos outros, e os outros por ele. Não pode chegar sozinho à meta, sem consideração pelos outros. E quando há o perigo de que um não chegue juntamente com os outros ou se tresmalhe, é então que se deve “*confirmar a caridade para com ele*” (27,4).

É significativo que esta palavra “**pariter**” ocorra tão poucas vezes na Vulgata: duas vezes apenas nos Actos dos Apóstolos (2,1 e 2,44). Teria S. Bento pensado na “**Koinonia**”? E que a comunidade monástica se encontra unida por obra do Espírito Santo, como a Igreja nascente?

À vida eterna. Aqui já não se diz “**a Deus e à vida eterna**” (versículo 2), pois em Cristo já estamos junto a Deus.

Uma comparação com a RM, da qual S. Bento se afasta cada vez mais ao longo da Regra, mostrar-nos-á que o nosso Patriarca se tornou inteiramente ele próprio no capítulo 72. Se tivermos presente o contexto bíblico e literário, veremos que os seguintes elementos se encontram espalhados por este ou por aquele autor: zelo amargo ou zelo bom; dois caminhos; fervoroso(s) na caridade; antecipar-se mutuamente na caridade; suportar pacientemente as fraquezas; a caridade não procura os seus próprios interesses, mas o que é útil aos outros na caridade fraterna; temer a Deus com amor; nada antepor a Cristo; que nos conduz ao Pai.

Com certeza S. Bento não trabalhou como um artista que reúne pedrinhas daqui e dacolá e, em seguida, compõe uma imagem com elas. Sem dúvida aparece aqui, na linha de continuidade com a tradição, mas sobretudo como autor independente, que sabe o que quer e sabe também empregar adequadamente os meios necessários. O conjunto parece ter sido meditado em seu coração: brota da sua experiência e corresponde ao espírito da Sagrada Escritura. É provável que reminiscências das leituras litúrgicas, dos santos Padres, da sua própria *“lectio divina”* e também relatos orais o tenham ajudado, aqui e ali, a formular as suas ideias com precisão. Relativamente a este capítulo, S. Bento pode ser considerado realmente um criador.

O capítulo 72 foi preparado no conjunto de toda a Regra e constitui o ponto culminante ou a dimensão profunda da Regra. Neste capítulo reflectem-se os temas importantes da Regra: o temor, a obediência, a paciência, o suportar as fraquezas, a caridade fraterna, a *“discretio”*. Mas são particularmente os versículos 11-12 que parecem constituir, com magistral concisão, o núcleo fundamental da Regra. Encontramos aí o ardor e a radicalidade do amor a Cristo e aos irmãos, a importância da comunidade e da fraternidade, o cristocentrismo, o dinamismo do caminho que nos conduz a Deus, o entrelaçamento entre graça e cooperação do homem, a importância da oração, a interpenetração entre a dimensão vertical e a dimensão horizontal. Estes versículos, de modo particular, mas igualmente todo o capítulo põem-nos na mão a chave com que poderemos abrir as portas da Regra na linha do espírito de S. Bento.

Se vivermos este capítulo, estaremos a realizar o seguimento de Cristo na comunidade, segundo o Evangelho, e prestaremos ao nosso tempo o serviço de que ele precisa.

ANEXO 3

NADA PREFERIR AO AMOR DE CRISTO

A personalidade de Jesus tornava os judeus perplexos. Era um homem, visivelmente, mas extraordinário. Uns escandalizavam-se de o ouvir falar tão bem senão melhor do que um rabi sem ter feito estudos, outros de o ver fazer milagres. Como é que um homem pode fazer tais prodígios? Outros, enfim, optavam pela possessão: *Daemonium habes* (Jo. 17,20). Para todos, ele era um enigma, uma interrogação que tocava a fibra mais profunda da vida e suscitava a angústia existencial: Quem é Ele? Os seus interlocutores não podiam simplesmente olhar para ele e passar adiante depois de terem discutido entre si superficialmente. Ele exigia uma resposta da sua parte.

Cristo era, portanto, um ponto de interrogação para os judeus. Lendo o Evangelho, podemos dar-nos conta da angústia de muitos. Entre a multidão foi grande o número dos que acreditaram nele (Jo. 7,31). Outros não sabiam o que pensar.

Quem é este homem? Esta mesma questão se coloca, hoje, às nossas consciências. Para nós, Cristo é o mistério central, este Ser que exige de nós uma resposta, um compromisso ao qual não podemos subtrair-nos. Mesmo o intelectual não pode ignorá-lo; cedo ou tarde encontra Jesus e questiona-se acerca dele. É tomado pela angústia, e dá-se conta de que este homem exige uma resposta que parta do fundo do seu ser. Mesmo para aqueles que se contentam com a morte de Deus, permanece uma questão: quem é Jesus?

Esta questão encontramos-la, nós monges, na Regra. Ela não é seguramente um tratado teológico, e não se poderia falar de uma cristologia da Regra. Contudo, vemos e sentimos Cristo presente em quase todas as suas páginas.

No cristianismo tudo deriva de Cristo ou se refere a Cristo: a busca de Deus, a esperança humana, a relação com o próximo. Porque nele Deus deu-nos a sua medida; nele aprendemos os seus comportamentos para com os mortais e pecadores; e soubemos também até onde pode ir o anelo humano que tende para o Absoluto. Nele descobrimos quem é o nosso próximo, quando e como somos próximos para os outros. A parábola do Bom Samaritano não nos disse apenas quem era o nosso próximo, mostrou-nos também como devemos comportar-nos para que sejamos realmente próximos de todo o próximo.

O essencial no cristianismo, por conseguinte, não é a busca que o homem faz de Deus mas o encontro que Deus fez do homem em Cristo: a afirmação da nossa natureza e destino, a assunção da nossa humanidade como mediação expressiva da própria

condição divina em forma temporal e mortal, a identificação com uma vida totalmente humana até ao ponto de ser uma pessoa com ela. Esta identificação de Deus com a pessoa humana descobrimo-la à luz do destino concreto de Jesus de Nazaré, sobretudo da forma da sua morte e da sua ressurreição “por nós”. Deus encontrou o homem que jazia no caminho, ferido pelos golpes dos salteadores, e, acolhendo-o e levantando-o, entregou-o ao estalajadeiro para que o curasse. A parábola do Bom Samaritano, como no fundo todas as parábolas, é, antes de tudo, um retrato teológico (definição de Deus) e só depois um programa antropológico (norma para o homem). Diz-nos como Deus encontrou o homem, quando pela encarnação fez o mesmo caminho que nós; como nos encontrou dominados pelo pecado, pelo temor da morte, pela irreconciliação entre nós, pela falta de atenção ao próximo; e como nos tratou, ao ver-nos feridos e doentes, outorgando-nos perdão, justificação, cura, esperança, liberdade.

O comportamento de Cristo foi absolutamente valorizado pelos homens porque nele reconheceram a Deus que mantém uma estreita relação connosco e não só uma forma de exemplaridade moral do homem. A grande pergunta dos homens, mortais e pecadores, é se o Eterno se ocupa e preocupa com eles, se o seu Poder está próximo da nossa debilidade e se, por conseguinte, a sua vida está próxima da nossa morte até ao ponto de passar por ela, vencê-la e anulá-la como poder perene que anula a liberdade necessária para respirar com alegria no mundo. Na figura humilde de Jesus, no silêncio da sua morte e na paz da sua ressurreição, receberam resposta estas perguntas: Deus não é alheio à história; não vive despreocupado com o nosso destino; fê-lo seu em Cristo. Sofrendo as suas consequências negativas e vencendo-as, associou-nos à sua própria condição divina. Num admirável intercâmbio de destino fez-se o que nós somos para que chegássemos a ser o que ele é.

A vida cristã compreendeu-se sempre a si mesma como seguimento e imitação não só dos comportamentos do homem Jesus, como também da encarnação do Verbo Eterno, gesta suprema, em que Deus se nos revela e se dá aos homens. Para os primeiros Padres da Igreja esta encarnação, antes de ser um problema metafísico a resolver, era um facto pessoal e amoroso de Deus a admirar e a imitar. Desde S. Ireneu, este é um princípio sagrado:

“Nós seguimos o verdadeiro mestre, o Verbo de Deus, Jesus Cristo Nosso Senhor, que pelo seu imenso amor desceu ao que nós somos para que nós possamos subir ao que Ele é”.

Daí em diante, a consciência cristã só falará de Deus a partir da experiência humana de Cristo, da sua pessoa, das suas acções e paixões. E falando de Cristo estará a falar de Deus. O Novo Testamento, fazendo uma correlação de termos, identifica o evangelho de Deus com o evangelho de Cristo, o Reino de Deus com o Reino de Cristo,

a justiça de Deus com a justificação em Cristo. No filho de Maria aparece um homem e transparece o Eterno, demonstram-se os afectos humanos de um judeu e mostra-se o afecto do próprio Deus para com os homens. O amor de um coração humano foi a mediação e a expressão do coração de Deus. Com ele aparece algo que os seres finitos, sujeitos à caducidade e ao pecado, nunca nos tínhamos atrevido a pensar: que Deus tem coração, que ama com entranhas de misericórdia, que sofre com a dor dos seus filhos, que compartilha os abismos do seu destino, que passou pela suprema angústia da morte. Quando os homens viram e acreditaram que Deus estava verdadeiramente a reconciliar o mundo consigo em Cristo e não lhe imputava os seus pecados, mas o afirmava de maneira absoluta no seu Filho e lhe outorgava a própria justiça, então toda a realidade apareceu transformada. S. Paulo formula assim esta intuição, que alterou o eixo da sua existência: *“É pela sua graça que estais em Cristo Jesus, que da parte de Deus nos foi constituído sabedoria, justiça, santificação e redenção”*.

O amor e a contemplação de Cristo são a essência da actividade cristã. Amor de Cristo no duplo sentido: o seu amor precedeu-nos e engendrou-nos, surgimos dele como homens novos, por ele fomos regenerados no baptismo, ungidos com o seu Espírito e integrados no seu corpo: a Igreja. E a esse amor preveniente responde o nosso amor agradecido, admirativo e imitativo. Que significa no Novo Testamento a fórmula *“amor de Cristo”*? É o amor que o próprio Deus nos ofereceu na vida e consciência humana de Jesus; é o amor que derramou nos nossos corações, como participação na alma de Jesus, pelo seu Espírito Santo; é o amor que, lançando raízes em nós, se torna nosso e, suscitando a nossa liberdade, a assume e exercita em resposta amorosa a Cristo e por ele a Deus? É as três coisas ao mesmo tempo e inseparavelmente.

Contemplação referida, antes de tudo, à história que os evangelhos nos relatam. História de um homem como nós, numa primeira perspectiva, e como o próprio Deus, num segundo aspecto, até ao ponto de se poder dizer que Cristo é absolutamente como nós e que Deus é absolutamente como Ele. Por isso, ao longo de vinte séculos de cristianismo, não cessou a leitura desses textos evangélicos, a contemplação da sua figura, a recriação dos seus sentimentos, a adesão à sua pessoa e aos seus estados de alma. E recreou-se a sua imagem na arte, na literatura, na piedade popular. Nenhum rosto, mãos, olhos, corpo e toda a vida de homem foram tão reinterpretados pelos artistas como os de Cristo. Contemplou-se a sua forma e figura humanas ao mesmo tempo que a sua forma e figura divinas.

E nesta contemplação encontra o homem a suprema consolação, porque nada tinha desejado tanto como saber se a sua carne teria assento em Deus e se os seus olhos chegariam a vê-lo. Porque ver e viver para o homem é a mesma coisa. A luz é a vida e a

vida engendra a luz. E nós saberemos quem somos quando o virmos tal qual é, isto é, quando tivermos conhecido totalmente a Jesus.

A partir da vida concretíssima de Jesus, reconhecida como realização de uma liberdade humana e como transposição humanizada da própria liberdade divina, os crentes foram descobrindo como é Deus, como quer ser para nós e como nós podemos ser para Deus. Os actos de Jesus eram admiráveis e amáveis. Por isso se sentiu sempre a necessidade de ir à terra que foi cenário da sua vida e reviver o lugar físico, o ambiente humano, os protagonistas e antagonistas, as sensações e acções da sua vida neste mundo. Desta forma, se integravam os sentidos no conhecimento e amor de Jesus.

Se toda a matéria é transparente em relação à sua origem e ao seu último destino, a matéria em que Cristo existiu, e que foi matéria e forma do Verbo Eterno, converteram-se em visibilização de Deus. Por isso, depois da encarnação, os crentes atreveram-se a dizer coisas aparentemente inconciliáveis: que Deus nunca foi mais misterioso do que quando se fez homem, que nunca se tornou tão longínquo como quando se aproximou da nossa terra. O homem, açoitado pela morte, considera mortal tudo o que é seu; por isso esforça-se por afastar Deus deste mundo, por lhe atribuir uma transparência absoluta, a fim de o pôr a salvo das ondas submergentes do tempo, da mudança e da dor. E, no entanto, ao mesmo tempo, os cristãos atreveram-se a dizer que com Cristo o mundo invisível se tornou visível, o inacessível se tornou próximo. Já não precisamos de fazer viagens fora da nossa história para encontrar a Deus noutra mundo. Nem temos necessidade de sair da nossa geografia para nos encontrarmos com Cristo, Deus é coextensivo ao mundo e Cristo é contemporâneo de cada tempo.

A contemplação cristã não é só *teoria filosófica*; aquela que, admirando a realidade, discerne a sua estrutura, se deixa captar pela sua beleza e reflecte no sujeito a harmonia e proporção do objecto, para acabar por se identificar o sujeito contemplante e o objecto contemplado. É isso e algo mais. A contemplação cristã é subsequente ao amor que esse objecto projectou sobre o homem, suscitando o seu interesse e desejo. É a resposta ao interesse que Deus manifestou pelo homem, colocando-o na realidade, fazendo-o bom, chamando-o à sua amizade e constituindo-o um dialogante proporcional à sua divina infinitude. Deus, antes de ser contemplado, é contemplador. Com os seus olhos benévolos colocados sobre o homem, constitui a sua bondade, suscita a sua atenção e torna-lhe possível o olhar, contemplativo. Este surge, por conseguinte, como descoberta acolhedora e agradecida daquele divino olhar que nos é constituinte e agraciante.

“*Videntem videre = ver o que nos vê, para participar da sua vida*”, foi a paixão de todos os contemplativos. Ver e viver, já que a luz é a vida e a ausência de luz e de visão é a morte. A terra dos videntes é assim sinónimo de terra dos viventes.

A contemplação cristã é contemplação do que cria e redime na história. É resposta a um amor precedente. É, por conseguinte, amor. Ou, se se preferir, o amor que Deus nos manifestou (dando-se-nos na sua Palavra reveladora e redentora e no Espírito Santo derramado em nossos corações), suscita o nosso amor admirativo e agradecido. Esta contemplação, por conseguinte, tem na fé o seu fundamento de possibilidade e no amor a sua forma de realização. Aquele que acreditou no amor de Deus manifestado em Cristo Jesus e consentiu nele, esse faz memória, busca sentido, eleva o olhar e torna-se presente a ele.

O ponto de partida da existência cristã, num sentido, e o ponto de chegada, noutro, é a afirmação: *“Nós conhecemos o amor que Deus nos tem e acreditámos nele”*. Conhecer este amor e acreditar nele, vivendo dele e para ele, é a última fibra da existência cristã. Tudo o mais prepara, acompanha ou se deduz daqui.

A vida e a morte de Jesus tornaram credível este amor, ao mostrar-nos Deus próximo da nossa miséria de homens, de pecadores irreconciliados com Deus. Esta situação de radical debilidade ou incapacidade para nos subtrair ao pecado e à morte e para nos reconciliar com o nosso próximo foi a que os cristãos viram superada e transformada pela morte de Cristo em nosso favor. Esta morte afectou a própria realidade do ser, a forma de existência do homem e a própria organização da sociedade. *“Quando ainda éramos fracos, Cristo, no seu devido tempo, morreu pelos ímpios. Deus fez brilhar o seu amor para connosco, porque, quando ainda éramos pecadores, Cristo morreu por nós. Quando éramos inimigos, fomos reconciliados por Deus na morte de seu Filho”*.

Os homens, atezados pelos limites da finitude e pelo remorso dos pecados, atrevem-se a quase tudo menos a crer que Deus seja tão bom que nos possa perdoar com um amor absoluto. A definição cristã de Deus como Amor só é aceitável por um coração humilde que se deixa transformar e santificar.

A presença do amor de Deus dá um fundamento à nossa existência e é um convite à resposta. *“Nisto consiste o amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi ele que nos amou primeiro e nos enviou o seu Filho para expiar os nossos pecados”*. Um amor precedente é um destino que decide uma vida. E chamo destino àquilo que nos coloca perante uma decisão e nos propõe uma missão, através das quais podemos crescer absolutamente ou afundar-nos por completo. Propor um amor é sempre um repto que reclama uma resposta. Se esta for proporcional ao repto, então a própria vida transforma-se e cresce até à altura do amor oferecido. Se ao repto não se seguir a resposta, então a vida afunda-se e até se degrada em relação à situação anterior. Depois de um amor oferecido, ninguém pode ficar na situação anterior: ou cresce até à altura e densidade desse amor ou se reduz ao extremo limite da sua miséria retida.

S. João explicou-nos a anterioridade do amor de Deus, que funda a possibilidade da nossa resposta, arrancando-nos à anterior solidão e debilidade nascidas do pecado. S. Paulo, a partir da sua experiência peculiar, sublinhou o carácter pessoal e experiencial desse amor. Não se trata de um amor universal e abstracto, mas do amor a ele, Paulo, perseguidor e pecador, na sua situação concreta: *“Amou-me e entregou-se a si mesmo por mim”*. Este amor é criador de uma nova forma de realidade pessoal, a partir da qual, o homem que é amado começa a existir. Vive plantado nela, e se fosse arrancado dessa nova terra, já não poderia viver nem dar fruto. Quando uma árvore recebeu um enxerto que transformou toda a sua capacidade frutificadora e foi transplantada para uma terra nova, mesmo permanecendo na sua identidade pessoal, graças à memória metafísica, já se considera outra. Nada nem ninguém poderá sem violência arrancá-la ao seu viver para a devolver à sua anterior natureza silvestre e à terra sem humidade. Este é o sentido mais profundo das palavras de S. Paulo.

“Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada? Em todas estas coisas somos mais que vencedores pela virtude daquele que nos amou. Porque estou persuadido de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas presentes, nem as futuras, nem as alturas, nem os abismos, nem outra qualquer criatura poderá arrancar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, Nosso Senhor”.

Este amor de Cristo, por conseguinte, dá fundamento à existência cristã, fá-la ser o que é e sem ele não teria consistência. S. Paulo deixou-nos uma fórmula tão rica que dificilmente se pode traduzir: *“O amor de Cristo sustenta-nos, contém-nos, impele-nos”*. Mas também poderíamos traduzir por: abarca-nos, mantém-nos, alenta-nos. O conhecimento de Cristo, que é amor, e o amor, que é conhecimento, constituem a chave de compreensão de Deus e de realização da própria vida. O seu passado e o seu presente já são compreensíveis à luz da *“justiça”* que nele se revela: *“mas tudo isso que para mim eram vantagens, considereei perda por Cristo. Na verdade em tudo isso só vejo dano, comparado com esse bem supremo: o conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor. Por ele tudo desprezei e tenho em conta de esterco, a fim de ganhar a Cristo, e nele ser achado. Não com a minha justiça, que vem da Lei, mas com aquela que nasce da fé em Cristo, a justiça que vem de Deus pela fé”*.

A partir daqui, compreende-se que o cristianismo, constituído como religião do amor, tenha feito transbordar toda a compreensão moral, intelectual, psicológica ou utópica da religião. Estas dimensões são essenciais a toda a forma radical de compreensão do homem, mas no cristianismo só foram retidas depois de serem

refundidas numa compreensão personalista e misteriosa. O mistério, como revelação do Deus pessoal na história do homem, suscitou uma mística que integra na resposta à graça todos os dinamismos intelectuais, experimentais e somáticos. A palavra e a graça divinas afectam o homem em todos os seus níveis de existência. Com razão os místicos foram considerados como a expressão mais criadora de uma religião dinâmica.

E quando o amor é centro da vida não há lugar para a ideologia, no sentido negativo do termo, isto é, para a utilização de uma ideia ao serviço de uns interesses degenerados, egoístas, nos quais o sujeito é o centro da realidade e da relação. O amor funda a realidade objectiva, cria a transparência de motivos, desiste da retenção de si. O amor de Cristo, que se realizou passando pela desistência de si mesmo na morte, é assim a fonte da nossa paz e da nossa liberdade; da nossa alegria para nos afirmarmos como criaturas nascidas das mãos de Deus e da nossa disponibilidade para nos entregarmos ao próximo, sem fazer dele um instrumento da nossa auto-afirmação e sem o submeter aos nossos próprios projectos.

É na base destes textos do Novo Testamento e de muitos outros da vida da Igreja, que poderíamos ter explicado, que se compreendem as sóbrias e admiráveis fórmulas de S. Bento, o qual, por sua vez, foi hauri-las à tradição patrística: “*nada antepor ao amor de Cristo*”. São dois os contextos originários desta fórmula: um é formado pelas afirmações de S. Paulo, segundo as quais, a Igreja e cada cristão estão constituídos em edifício espiritual; um edifício cuja solidez e consistência derivam do facto de Cristo ser o fundamento que o sustenta. Ele é o apoio que lhe permite crescer porque sustenta o peso de toda a ulterior edificação. Só Cristo é capaz de sustentar o nosso peso e de aliviar as nossas tristezas. Por isso, o sentido da fórmula paulina, nesta linha interpretativa, seria este: Não se comece a construção sem ter posto o único fundamento válido para sustentar o edifício: Cristo. “*Ninguém pode pôr outro fundamento além do que já está posto, Cristo Jesus*”.

A outra linha interpretativa da frase de S. Bento: “*Nada absolutamente antepõem a Cristo*”, tem a sua origem na experiência do martírio na Igreja primitiva. Os cristãos, ao acreditarem, arriscavam a vida, visto que cada nova situação política podia colocá-los perante a encruzilhada de perderem a fé ou de perderem a vida. Em tais situações era esta a pergunta: haverá alguma coisa na vida que mereça mais a pena e a morte do que Cristo? Valerá mais a vida sem fé ou a morte com fidelidade? E a resposta era clara. Em Cristo foi-nos dada a palavra verdadeira sobre Deus e sobre a nossa própria vida. Nele sabemos qual é o comportamento digno de Deus e digno de um futuro com esperança. Mas Cristo tornou digna de crédito esta palavra verdadeira, não antepondo absolutamente nada à sua missão, isto é, à sua morte por nós. Nós fomos a

sua preferência absoluta, mesmo à custa da vida. Se Ele nos preferiu a nós, preferiremos nós alguma realidade deste mundo ao seu amor?

Esta reflexão é o fundamento da fortaleza dos mártires e das razões dadas para os exortar a permanecerem fiéis perante a prova suprema. Na sua *Exortação ao martírio*, S. Cipriano escreve estas palavras programáticas: “*os redimidos e vivificados pelo sangue de Cristo não devem antepor nada a Cristo, porque ele também não antepôs nada a nós*”. E do caso limite aprende-se o que são dinamismos e exigências que sustentam a vida na sua trama diária. Por isso, para S. Cipriano, toda a vida de Cristo foi uma fiel preferência por nós. Prefere-nos ao seu próprio viver e morrer. Porque ser conosco e para nós até ao extremo era para ele a vontade do Pai.

O martírio levou a consciência cristã até ao limite da sua auto-compreensão. Cristo era superior ou inferior em valor à própria vida? Esta forma de vida é um absoluto, que se deve reter e preferir a todo o preço? Ou há, pelo contrário, uma maneira de existir que degrada e anula a pessoa, enquanto existe uma forma de morrer que a enobrece e a afirma na sua última dignidade? E a resposta foi clara: é mais importante a fé do que a vida; Cristo é superior à nossa existência mortal. O seu amor preferiu-nos e não reteve a sua condição divina nem a sua existência humana, mas fez-se solidário da nossa vida e da nossa morte; isto é, preferiu-nos a nós e não a si mesmo. Já o salmista tinha repetido perante Deus alvoroçadamente: “*A tua graça vale mais do que a vida*” (Sal. 63). E depois dele, o cristão posto à prova de morte, repetirá: “*O teu amor, Cristo, vale mais do que a minha vida. Nada nos poderá arrancar dele e por nada do mundo nos separaremos dele*” (cf. Rom. 8, 35-39).

O martírio trouxe à superfície o que há de mais profundo na existência cristã e revelou o valor supremo do amor de Cristo: nada lhe é superior, nada lhe é preferível, não se pode abandonar por nada deste mundo. Esta reserva de ultimidade que o amor de Cristo implica e que foi descoberta perante o caso limite do martírio, é essencial a toda a vida cristã tanto em tempos de perseguição como em tempos de adulação por parte do mundo e seus poderes. Quando, passadas as perseguições, o evangelho se aclimatou no império romano, após a conversão de Constantino, pareceu que esse carácter incondicional e essa radicalidade do evangelho tinham perdido vigência. Nesse instante, surge o monaquismo como herdeiro da experiência martirial, recolhendo e universalizando a descoberta feita pela Igreja do mártires.

Quando cessa o martírio, como violência infligida do exterior, surge o monaquismo, como violência que o cristão exerce sobre si mesmo para ser fiel a Cristo.

“Quando a um mundo em que os cristãos, só pelo facto de o serem, eram separados, proscritos, sucede outro mundo em que vão ser honrados, mas

cujos espíritos, no entanto, não tinham mudado, por instinto, os melhores entre os cristãos escolheriam livremente este estado de proscricção que não lhes é imposto pelas circunstâncias. Num mundo que já não os trata como inimigos, eles sentem-se obrigados a viver como inimigos do mundo: compreendem com toda a clareza que sem esta atitude rapidamente se converteriam em escravos do mundo. A reacção foi tão natural que cada vez parece mais evidente que se deu simultaneamente em diferentes lugares”.
(L. Bouyer, *histoire de la Spiritualité chrétienne*, Paris 1960).

Nada deste mundo nem do vindouro é superior ao amor de Cristo. Os monges legam à história aquela experiência, a partir da qual desentranhámos o sentido último da liberdade que Cristo nos confiou: *“Ele não se preferiu, nada antepôs às nossas pessoas, preferiu-nos, por isso também nós o preferimos a qualquer preço, em qualquer situação”*. Continuar a dizer isto em tempos de paz foi a missão do monaquismo. Esta é a sua perene missão, sejam quais forem as bonanças ou tempestades do destino da Igreja no mundo.

Os monges são o sinal, levantado no coração da Igreja, perante o mundo, para pregar com o silêncio que esse amor de Cristo vale a pena, vale mais do que uma vida centrada sobre si mesma, abre a existência a um Futuro absoluto que é o transbordamento definitivo do amor de Deus sobre nós. Amor que vence a morte, desaloja o temor e devolve a liberdade. Sinal que mostra a fecundidade pessoal, a eficácia histórica e a esperança escatológica desse amor de Cristo derramado em nossos corações. Ele é a raiz da qual nasceram as grandes criações monásticas: o culto na liturgia, a cultura literária e filosófica, o cultivo dos campos. A Europa nasceu desse amor a Cristo, que os monges viveram com toda a simplicidade e realismo nos três campos: o estritamente religioso (culto-liturgia), o humanista (cultura dos saberes clássicos transmitidos e completados), o social (hospitalidade, ordenamento agrário e económico).

Cristo está no coração da Regra, que indica e traça um caminho para O encontrar, O amar e O seguir. O verdadeiro monge *“nada tem de mais caro do que Cristo”* (RB 5). Em resposta Àquele que nada lhe preferiu, ele *“nada antepõe ao Seu amor”* (RB 4).

Este amor é revestido de um profundo respeito. Perante o arianismo ambiente, que vê no Verbo de Deus apenas uma criatura, e que os Godos tentam impor na Itália, S. Bento reage vigorosamente. Com toda a força e toda a rectidão da sua fé, não cessa de insistir na divindade de Cristo, o verdadeiro Rei ao serviço do qual o monge se compromete e milita (RB Pról.).

Fala da sua humanidade com muita discrição, mas nunca lhe dá o nome humano de Jesus. Como S. Paulo, só insiste no acontecimento capital da sua existência terrestre, que manifesta a sua obediência total ao Pai: a sua paixão e a sua ressurreição.

Cristo não é simplesmente um personagem da história humana. É Alguém sempre vivo, actual e actuante. A sua presença entre os homens é a do próprio Deus. Abraça o passado, o presente e o futuro. O monge vive em relação e em comunhão com Aquele que o chamou a segui-Lo.

Cristo é o verdadeiro Mestre espiritual que ensina o seu discípulo e o guia ao longo da sua existência, especialmente pelo seu Evangelho.

Escrevendo uma Regra, S. Bento preocupa-se sobretudo com o amor que o seu discípulo dispensa a Cristo e que move a sua existência. Sente uma certa predilecção por esta sentença tradicional: *“Nada preferir ao amor de Cristo”* (RB 4). O monge segue o ideal que lhe oferece o amor do Filho por seu Pai. Para aí chegar, firma a sua vontade na vontade do seu Senhor. A sua vida não é conduzida por uma lei exterior, embora a conheça e a siga. É animada por uma Pessoa que conquistou o seu coração e para a qual *“nada há de mais caro”*: Cristo, que é o tudo da sua existência (RB 5).

É por isso que, fiel à sua vocação, o monge *“renuncia inteiramente a si mesmo para seguir a Cristo”* (RB 4). Renuncia a si mesmo, não por renunciar, mas para pertencer a um Outro. Só pode seguir o seu Senhor se se despojar do seu ser egoísta.

Este amor concretiza-se na obediência que prometeu, uma obediência imediata, total, expedita e alegre, para com o seu abade. Obedecer-lhe, é obedecer a Deus. Nisto, o monge não faz mais do que imitar a Cristo, como S. Bento lho lembra com insistência. A obediência é a forma mais acabada da imitação de Cristo. Por amor a Ele, o cenobita compraz-se em fazer não só a vontade do seu abade e dos anciãos, mas mesmo a de todos os irmãos (RB 71; 72). Para aí chegar, não hesita em sacrificar os seus gostos, os seus desejos pessoais, a fim de se fazer tudo para todos, até nas circunstâncias mais difíceis, tais como as humilhações e os ultrajes, merecidos ou não (RB 7). Como Cristo na cruz, *“reza pelos seus inimigos”* (RB 4).

Vivendo assim em comunhão com Cristo, o monge descobre-O nos múltiplos acontecimentos da sua existência. Sabe reconhecê-Lo sob as diferentes aparências que pode revestir. Com o olhar da fé, vê-O e encontra-O muito particularmente naqueles com quem compartilha a vida em comunidade: desde o abade ao mais humilde dos hóspedes de passagem.

Assim, encontra-se o Senhor em todo o lado. Ele é a alegria da sua vida, a razão pela qual se sente bem no mosteiro *“e vive dias felizes na casa de Deus”* (RB Pról.).

Está em comunhão com aquele que o chamou. Próximo dele, sente-se próximo de seus irmãos.

Amar realmente a Deus e aos irmãos, tal é o testamento espiritual que S. Bento lega aos seus discípulos no fim da sua Regra. Resume todo o seu ensinamento nesta última recomendação e neste vibrante anelo, que é ao mesmo tempo uma oração: “*Nada absolutamente prefiram a Cristo, o qual todos juntos nos conduza à vida eterna*” (RB 72).

CAPÍTULO V

A VIDA QUOTIDIANA

(RB 48)

I – O Equilíbrio activo

O capítulo 48 intitulado “**Do trabalho manual de cada dia**” descreve o ritmo quotidiano da vida no mosteiro.

Ora é esta vida de todos os dias — este “*terrível quotidiano*” — dizia Pio XI aos Cartuxos — que dá a sua força à vida monástica.

Ela é o seu **elemento formador principal** pela sua regularidade e mesmo pela sua monotonia.

O próprio ritmo desta vida quotidiana pode parecer lento e pouco dinâmico a quem acaba de chegar ou está simplesmente de passagem. Mas não se pode esquecer que este ritmo está feito para ser aguentado durante anos e mesmo durante toda a vida! O monge é mais um “*corredor de fundo*” do que um “*sprinter*”.

O capítulo abre com uma máxima de S. Basílio, válida para toda a vida, mas ainda mais para a vida monástica: “*A ociosidade é inimiga da alma*”. Esta **ociosidade** é simplesmente a **preguiça** que pode revestir muitas formas e impregnar com a sua moleza todas as actividades e domínios da vida. A regularidade da vida monástica pode ser uma força. Mas também pode ser ocasião de uma grande passividade. Numa grande comunidade, este risco é ainda maior. Muito frequentemente, a ausência de responsabilidades muito urgentes pode fazer perder de vista certas exigências simplesmente humanas. É então possível, sem nada fazer de mal, viver num regime restrito que só pode engendrar a mediocridade humana e, por conseguinte, espiritual. As reincidências dos nossos próprios actos são mais ou menos absorvidas pela comunidade sem que tenhamos de arcar sempre com as consequências; o seu valor educativo, que é a lei da vida, fica muito diminuído. É tudo isto que fazia dizer a um Padre Abade: “*A nossa vida é perigosa ...*”, no sentido de que pode facilmente enganar e é possível passar ao lado do seu verdadeiro projecto sem que nenhuma catástrofe venha rapidamente advertir-nos disso.

Portanto a regularidade não basta. É necessário que todos os dias cada um assuma e saiba conduzir a sua vida. Cada irmão deve tomar a seu cago a vida pessoal,

no interior das disposições comuns. O tonus da comunidade depende da vitalidade de cada um, isto é, deste zelo de que se falou a propósito do capítulo 72 da RB. Assim como a água sob pressão penetra através de todos os interstícios e invade todos os espaços que lhe são oferecidos, assim este zelo interior, que os monges devem cultivar com um ardentíssimo amor (72), anima e unifica todos os seus dias.

É este zelo, este desejo de fazer “*o que agrada a Deus*” que dá sentido às três actividades fundamentais do monge:

- a oração comum ou **Ofício Divino**;
- a **Lectio Divina** e o alimento do espírito;
- o **trabalho** e a animação da vida da comunidade.

Deve manter-se um certo equilíbrio entre estas três actividades, pois é ele que dá ao mosteiro a sua característica própria. É ele que, no decurso de toda uma vida, modela o monge e o unifica. Nestas circunstâncias instáveis dos tempos e das épocas, as modalidades deste equilíbrio têm variado e continuarão a variar. No entanto, não pode ser profundamente modificado sem que o seja também a experiência que é desejada e proposta pela RB. Daqui a importância deste capítulo que, sem fazer teoria, permite apreender alguns dados fundamentais deste equilíbrio.

II — O Ofício coral

“Este capítulo de Bento é singularmente sóbrio, para não dizer pobre, a nível espiritual. Exceptua-se a importante nota sobre o trabalho para ganhar o pão, a exemplo dos nossos pais os apóstolos ... Todo o tratado se desenrola num plano puramente prático. Estamos longe da obsessão de agradar a Deus evitando o pecado que penetra com todos os seus pormenores no regulamento do Mestre (RM). Este assunto explicitamente religioso dá lugar, na RB, a uma extrema discrição quanto ao aspecto moral e teológico das actividades monásticas” (A. de Vogüé, la RB, t.5, p.592).

Para a RB, o espiritual está de tal maneira interligado com o temporal que constituem um todo único. Falar da organização temporal da comunidade, é já falar da sua experiência espiritual sem que esta motivação fundamental seja incessantemente expressa. Esta ausência de inflação espiritualista é uma das características da RB que

pode às vezes desconcertar pelo seu prosaísmo. Na realidade há aqui uma verdadeira educação espiritual.

No mesmo sentido, este capítulo é igualmente notável pelo lugar dado concretamente ao Ofício litúrgico. A. de Vogüé, que estudou a fundo a questão sob o ponto de vista histórico, faz a seguinte observação:

*“O horário muito simples da RM, cujas horas de Tércia, Sexta e Noa são imutáveis, torna-se, na RB, um sábio mosaico onde cada ofício é susceptível de ser avançado, atrasado ou mesmo omitido, segundo as **comodidades do trabalho** ... O aspecto complicado deste horário contrasta com a tendência geralmente simplificadora da RB ... Por outro lado, esta complicação é tanto mais notável quanto, nem antes, nem depois de Bento, se encontrarão semelhantes cálculos. Toda a tradição cenobítica está de acordo com RM para celebrar pontualmente cada ofício. Perante esta fidelidade, Bento manifesta uma singular desenvoltura a respeito dos momentos sagrados. Dir-se-ia que a hora exacta não lhe interessa muito quando se trata do Opus Dei, enquanto põe toda a sua atenção em medir exactamente o tempo conveniente do trabalho e da lectio. No Mestre, estas duas ocupações aparecem, antes de tudo, como duas maneiras de guarnecer os intervalos entre os ofícios. Aos olhos de Bento, são tarefas reais, que exigem uma certa duração **para serem realizadas seriamente**” (ibidem).*

E ainda:

*“Está aqui o facto capital sobre o qual nos devemos deter para apreender todo o seu alcance. Enquanto RM, com toda a tradição, constrói o seu emprego do tempo em torno das horas do ofício, Bento funda o seu sobre a leitura e o trabalho, a sesta e as refeições. O que sobressai, no sistema tradicional, é o serviço divino; em Bento, pelo contrário, é o **ritmo da vida humana**, com as suas alternâncias de esforços e de repouso, de trabalho manual e de trabalho espiritual. Não se pode dizer que a hegemonia passou do sagrado para o profano: tudo é sagrado na vida do monge. Mas é pelo menos estranho que os ofícios pareçam ser introduzidos no horário em vez de determinarem a sua estrutura ... Tão ousada era a iniciativa de Bento que não foi seguida por nenhum autor de regra posterior, mesmo dependente dele. O sistema de Bento manterá, portanto, em toda a história do cenobitismo antigo, a originalidade que lhe valem ao mesmo tempo a sua subtil dosagem das ocupações e a liberdade com que altera o quadro sagrado das horas do ofício” (p.603-604).*

Esta maneira de agir não põe de maneira nenhuma em causa o que Bento diz no capítulo 43: “*nada preferir ao Opus Dei*”. Mesmo neste capítulo 48, o dia é ritmado pelas reuniões comunitárias do Ofício. Este constitui a actividade comum que deve ser preferida a todas as outras. Mas esta preferência não deve ser entendida materialmente nem se deve traduzir por uma observância rígida, o que seria talvez sinal de uma insuficiente compreensão da própria natureza da oração litúrgica. A liturgia não tem valor em si. É a expressão de toda uma vida e tem o valor desta vida. Desenvolver a liturgia em detrimento do húmus sobre o qual cresce, é inverter a ordem das coisas. Periodicamente, desde S. Bento de Aniano ou Cluny, a história mostra que sempre que a liturgia se desenvolve em detrimento da verdade da vida, e principalmente da vida de trabalho ou da vida pessoal de leitura e de oração, o tonus da vida monástica sofre uma perda. A liturgia nutre, alimenta, exprime a vida, mas não a substitui. Adaptando a liturgia aos imperativos do trabalho e às necessidades da lectio, a RB restabelece a ordem: para que o ofício seja verdadeiro, é preciso uma vida verdadeira.

Será necessário voltar a esta questão da oração litúrgica, a propósito dos capítulos 8 a 20.

*

*

*

III – A Lectio

No estabelecimento do horário de cada dia, é dada uma atenção extrema às horas reservadas à lectio.

A lectio é este esforço de escuta pessoal da Palavra de Deus que, desde o Prólogo ao Epílogo, aparece como o coração da vida monástica. Se a palavra nos atinge já na liturgia, como também através de outros canais muitas vezes imprevisíveis e cujo mestre é Deus, a sua escuta verdadeira exige da nossa parte um grande contributo. Exige a participação de todas as nossas faculdades, segundo os dons recebidos por cada um. Por vezes cheia de atracção e de reconforto, pode também tornar-se pesada e árida. Oração e lectio vão a par e sofrem muitas vezes as mesmas flutuações. A assiduidade à lectio é um dos critérios da vitalidade espiritual. No entanto, pode evoluir muito no decurso da vida tanto na sua forma como na importância material do tempo que lhe é reservado.

É uma das forças e das riquezas da vida monástica poder facilitar e encorajar a lectio. Segundo o horário da RB, estava reservada a esta actividade uma média de três horas. Contudo, a lectio não se distinguia nitidamente do que chamamos “*estudo*”. Este tempo é relativamente considerável, sobretudo se tivermos em conta que a leitura não tinha com certeza, nesta época, o lugar que ocupa actualmente na vida da maior parte das pessoas. Compreendem-se, então, melhor as disposições tomadas pela RB no sentido de salvaguardar o valor destes tempos da lectio que deviam exigir um verdadeiro esforço a muitos.

Mesmo hoje, a constância na lectio é uma das “*provações*” da vida monástica e tem necessidade de encorajamento mútuo. O alerta lançado contra a preguiça pode aplicar-se directamente a ela. Os Padres tinham chamado a atenção para esta forma de preguiça especial a que chamavam “*acedia*” e à qual a RB faz aqui alusão: “*algum irmão preguiçoso (acediosus em latim), entregue à ociosidade ou a conversas frívolas, em vez de se aplicar à leitura...*” (18). Cassiano consagra-lhe um capítulo nas “Instituições monásticas”. A falta de gosto pela leitura traduz-se rapidamente por uma falta de gosto pelo que quer que seja e pode acabar na impaciência, na irritação, na revolta contra o seu estado ...

É possível fugir da lectio de muitas maneiras: pelo trabalho, pelo ministério, pela distração e mesmo por uma certa busca de oração. É uma questão de vida pessoal, mas pode também ser mais ou menos influenciada pelo clima ambiente da comunidade. Aprender a alimentar a sua vida pela lectio é um dos pontos mais importantes da formação inicial.

Voltaremos também a esta questão da lectio. Basta situá-la aqui em relação às outras actividades maiores da vida monástica.

Embora a RB consagre cuidadosamente largos momentos à lectio, também não é ela que determina as variações do horário mas antes os imperativos do trabalho.

*

*

*

IV — O Trabalho

Este capítulo não trata da organização do trabalho na comunidade, nem sequer faz, propriamente falando, uma reflexão sobre o conceito monástico do trabalho. Só a

alusão ao facto de ter de ganhar a vida com as próprias mãos, em caso de necessidade, iria neste sentido (48,8). Todas estas questões assim como as que dizem respeito à inserção económica da comunidade na sociedade devem ser revistas noutro lugar. No quadro deste capítulo, a alusão a esta necessidade imperativa de ganhar o pão sublinha mais uma vez esta prioridade dada pela RB às exigências primárias da vida.

O trabalho é visto aqui mais na sua realidade quotidiana, na vida da comunidade e na de cada irmão. É evidentemente a este nível que a máxima que abre este capítulo adquire todo o seu valor: “*A ociosidade é inimiga da alma*”. Se é difícil não fazer nada sem rapidamente ser notado, é muito mais fácil fazer pequenos “**nadas**” e estar portanto ocupado, mesmo com pouco zelo e piedade. Dois lugares comuns estão muito espalhados a respeito dos monges: “**trabalho de beneditino**” ou “**monge parasita**”. Os dois são verdadeiros. Particularmente sensível à solidariedade de todos perante as tarefas a realizar, a nossa época é alérgica a todas as formas de parasitismos. Pelo contrário, o valor do trabalho é universalmente reconhecido. É o meio de inserção mais autêntico na sociedade de hoje.

Três pequenos incisos apresentam-nos o carácter próprio deste trabalho: “*vão trabalhar no que for preciso*” (3); “*continuem a trabalhar no que houver para fazer*” (6); “*trabalhem no que lhes for mandado*” (11).

Carácter objectivo do trabalho: é comandado pelos imperativos do momento, e pelas necessidades da vida comum. Como para toda a gente, até um certo ponto, é o trabalho que comanda. Numa vida chamada a viver num certo grau de interioridade, esta lei do trabalho é a salvaguarda do equilíbrio humano. Por outro lado, o trabalho é repartido entre todos. Não é escolhido, mas dado pelos responsáveis. É uma das consequências da vida de comunidade e da partilha dos bens e das forças.

No quotidiano da vida, o facto de pôr ao serviço da comunidade todas as faculdades e meios é uma das peças mestras desta “escola de caridade” que a RB quer estabelecer. É, portanto, um dom contínuo de si que pode ir por vezes até ao sacrifício de reais capacidades e de legítimos desejos, mas que pode também, se for feito com alegria e em espírito de fé, prodigalizar pouco a pouco a verdadeira liberdade interior: “*não se entristeçam*” (7). É nele e por ele que se cria verdadeiramente a comunidade e que se tecem os laços entre os irmãos. Faz parte da solidariedade total à qual nos comprometemos quando entramos em comunidade, comunidade de coabitação.

O título do capítulo fala do “**trabalho manual**”. Será necessário tomar a expressão no sentido estrito? Cada um responderá, sem dúvida, em função da sua

experiência. É certo que o trabalho manual tem um valor próprio. É também um facto que as comunidades monásticas seguem a curva da vida moderna que vê desenvolverem-se os trabalhos de tipo terciário e de tipo mais intelectual. Daqui deriva uma questão de equilíbrio que não é fácil de encontrar tanto no plano da comunidade como no das pessoas. O que importa, neste capítulo, é que se trate de um “verdadeiro” trabalho. E o verdadeiro trabalho é aquele que tem de se fazer, diz a RB, isto é, aquele que é útil à vida da comunidade e à sua acção, qualquer que seja o seu valor, se se julgar segundo os critérios da sociedade.

Esta disponibilidade total para o bem comum não corre o risco de fazer da comunidade um ídolo ao qual são sacrificadas as pessoas? Efectivamente, por vezes pode haver um conflito grave. Todo o monge pode um dia ser confrontado com este dilema de que fala o capítulo 68 da RB. Trata-se aqui de uma questão muito mais vasta, a da obediência, das suas exigências e dos seus limites. Outra questão que desenvolveremos mais à frente, em particular a propósito dos capítulos 5 e 7 e também quando se tratar da organização da comunidade.

Este mesmo conflito entre o bem das pessoas e o bem comum diz também respeito à autoridade. Uma observação basta para fazer sentir o espírito em que deve inspirar-se: “*tudo se faça (mesmo no caso em que a necessidade se torne mais urgente) com peso e medida, em atenção aos fracos*” (9). O capítulo termina com uma reflexão semelhante: “*o abade deve ter em consideração a sua fraqueza*” (25). O bem comum não deve fazer perder de vista as pessoas. É a tremenda tarefa do abade que consiste em manter este espírito em todos os organismos da comunidade, para que ela não se torne uma empresa polarizada em torno de uma tarefa a realizar, mas que continue a ser uma casa de Deus.

*

*

*

O ritmo quotidiano está englobado num ritmo mais largo, o da semana e o do ano com as suas estações e os seus tempos litúrgicos.

O domingo ocupa um lugar especial e quebra o ritmo quotidiano. “*Em relação aos outros dias, parecem ser concedidos aos irmãos variedade e repouso por respeito para com a Ressurreição do Senhor. Esta prática parece amaciar a observância de toda a semana e, ao introduzir assim a variedade, incita a esperar o regresso deste mesmo dia com mais solenidade, ... o que faz sentir menos duramente o jejum da*

semana. Com efeito, suporta-se a fadiga com mais constância e realizam-se as tarefas sem qualquer tipo de desgosto, se for introduzida no trabalho qualquer modificação ou alteração, seja ela qual for” (Cassiano, Instituições L.III, c.11). Bento admite esta modificação do ritmo da jornada para o domingo, mas é necessário reconhecer que as breves linhas que dedica a este horário dominical não têm o mesmo tom que as de Cassiano. Os problemas de repouso também não se colocavam aparentemente como hoje.

O ritmo anual é marcado pelos tempos litúrgicos: tempo da quaresma, tempo pascal. A liturgia dá uma cor espiritual a estes períodos, mas não modifica o decurso das jornadas. Este é modificado unicamente pelo ritmo dos fenômenos naturais e pelas condições de trabalho que impõem.

Hoje somos menos tributários destas condições naturais mas muito mais dos condicionalismos sociais e culturais. Não se manterá melhor o espírito da RB adaptando incessantemente o ritmo da vida monástica a estes condicionalismos sempre tão movediços? É uma questão a colocar constantemente dada a rapidez da evolução das condições de vida ... O importante é que seja mantida, através destas evoluções, a mesma relação entre as três actividades fundamentais: O TRABALHO — A LECTIO — A ORAÇÃO. O espírito da RB será então salvaguardado.

Anexo 4

LECTIO DIVINA

Falamos muito de “lectio divina”.

Que entendemos por esta expressão?

Dois excessos a evitar:

— Dar a esta expressão um sentido demasiado lato que englobaria muitas coisas e lhe tiraria a sua força;

— ou, pelo contrário, dar-lhe um sentido demasiado estrito que dificultaria a liberdade da nossa busca espiritual.

*

*

*

A lectio divina é como a oração uma actividade essencialmente “*pessoal*”, por conseguinte, é tão variada como as pessoas. Haverá, portanto, maneiras variadas de a praticar.

Além disso, ainda como a oração, é uma actividade “**vital**”, portanto, concreta, é pela prática que se descobre.

Enfim, sempre como a oração, é uma **busca** que tende sempre a renovar-se.

Por todas estas razões, conhecer a experiência concreta dos outros pode ser uma fonte de enriquecimento para melhorar e tornar mais frutuosa a sua própria maneira de proceder.

I - Como fazer a “lectio divina”?

1- Faz-se de maneiras variadas

Difere

— segundo os temperamentos: não querer “copiar” os outros.

— segundo as épocas e a evolução espiritual de cada um:

Não se fechar no “*seu*” método; tal maneira de proceder que, neste momento, não “*diz*” nada, será, pelo contrário, muito proveitosa, noutras circunstâncias - as necessidades variam, o alimento deve variar - a experiência dos outros pode ajudar-nos.

Podem ser utilizadas simultaneamente muitas maneiras de proceder, e isto é talvez ... a boa maneira:

2. Podem-se assim descrever diferentes “*tipos*” de lectio divina.

— A **lectio lenta e saborosa de um texto** cujo conteúdo espiritual se *rumina*, “*medita*” enquanto “*disser*” qualquer coisa ao coração e ao espírito. Pode-se dizer que esta maneira é o B - A BA e o ponto culminante da lectio divina.

Ponto de partida: meditação de um texto para o conhecer e compreender.

Ponto de chegada: meditar um texto conhecido e assimilado para aí encontrar a Deus mais directamente.

É a “**meditação**”, muito próxima da oração. Bastam alguns minutos para a fazer, mas pode prolongar-se ...

É bom fazê-la todos os dias.

É um “*saborear*” espiritual.

- **A leitura livre e espontânea de textos que se atraem uns aos outros**, deixando-se guiar pelos paralelos, as reminiscências, as harmónicas. Mantém também esta plena liberdade, sensível às inspirações momentâneas do Espírito. No entanto, põe em marcha um carácter **mais activo** de busca para melhor apreender um pensamento do Senhor expresso de diferentes maneiras. É um “cocktail espiritual”.

- **A leitura contínua e mais rápida de um texto mais longo**, de uma unidade literária que tem a sua mensagem própria.

Esta maneira tem a vantagem de fazer penetrar melhor na mentalidade bíblica, de fazer ler ou redescobrir passagens ordinariamente deixadas de lado porque menos importantes, de fazer ver com um olhar novo passagens bem conhecidas integradas assim no seu contexto mais global.

Seria bom aproveitar um tempo mais longo, por exemplo um domingo, para mergulhar assim num texto e, liberto o espírito de qualquer tipo de preocupação, beber dele a longos tragos para se impregnar dele. Pode-se fazer também todos os dias. (Um evangelho lê-se de um trago numa hora ou duas).

- **A leitura que é mais uma pesquisa, uma interrogação do texto.**

Caracteriza-se pelo emprego de meios mais **metódicos** cuja gama é imensa e varia segundo cada um.

Será a busca da mensagem própria de um livro, de um autor, com o auxílio de comentários, etc. ...

Será a busca de textos que respondem a uma questão que se coloca ou a uma luz que se quer explorar, ao seu confronto com os lugares paralelos ou com o recurso aos comentários antigos ou modernos, ao texto original, etc. ... até que brote uma maior **luz de vida** que se impõe pouco a pouco a nós.

Esta maneira exige mais esforço e perseverança e pode passar por períodos mais áridos, mas tem o condão de fazer penetrar de uma forma mais profunda no sentido da Bíblia e de fazer com que a Bíblia penetre mais em nós. Contribuindo para nos dar convicções profundas, estrutura a nossa vida espiritual, se este trabalho for a expressão de uma verdadeira busca interior e não uma simples curiosidade espiritual. O que leva mais tempo a entrar, permanece mais e melhor.

3. Não estabelecer compartimentos estanques entre estas diferentes maneiras

— Elas enriquecem-se mutuamente: a paragem meditativa e saborosa num texto vivifica a busca mais metódica e esta permite que se dê toda a densidade espiritual a um texto particular. É muitas vezes por ocasião da meditação de um texto, ou da sua confrontação com um outro que brota a luz que responde a uma longa busca.

— Também se completam, porque cada um pode ter os seus desvios. Os temperamentos afectivos que se contentassem com as primeiras maneiras correriam o risco de se enredar nos seus próprios pensamentos, se não se obrigassem a um estudo mais profundo do texto. Os “*intelectuais*” que não se inflammassem de tempos a tempos com uma ou outra passagem poderiam evadir-se em belas sínteses sem repercussão na sua vida.

II — Condições para a “lectio divina”

— **Gratuita** — não no sentido de que não teria objectivo, mas no sentido de que a intenção que a alma transcende todos os objectivos secundários que não estão directamente ordenados para alimentar a **nossa vida pessoal**. Poder-se-ia mesmo dizer

que é **esta intenção** e a sua pureza que fazem com que a nossa leitura seja uma lectio divina: quem procuramos nós no final de contas? Toda a questão reside aqui.

No limite, toda a leitura pode tornar-se lectio divina, se for feita com este espírito, como, pelo contrário, a leitura dos textos mais sagrados não será lectio divina se este espírito não estiver presente.

Um trabalho feito com um outro objectivo (estudo, instrução do próximo) pode assim ser assumido e tornar-se lectio divina; tudo depende da intensidade e da actualidade da nossa busca interior.

— **pessoal** — corresponde ao nosso desejo de viver sempre mais plenamente. Deve ser personalizante e portanto “*interiorizada*”.

— **espiritual** — isto é, sob a acção do Espírito Santo. A lectio é uma escuta com os dois ouvidos: o exterior que escuta a Palavra, e o interior que escuta o que o Espírito nos diz dela no coração. Daqui a importância da oração antes de começar.

— **vivida** — insere-se em todo o contexto da vida. Deve haver harmonia entre o texto lido e o contexto vital para que possa ser assimilado. Toda a vida conduz à compreensão da Palavra (ou se opõe a ela), e a Palavra deve impregnar toda a vida para que possa desenvolver-se o gosto pela lectio.

— **exacta** — isto é, que seja verdadeiramente “**escuta**” objectiva da Palavra. Não se trata de lhe fazer dizer qualquer coisa, mas de escutar o que ela diz; para isso é necessário um espírito de humildade e de pobreza: acreditar que temos sempre muito a aprender, a receber, a rever as nossas maneiras de pensar.

É nesta perspectiva que uma leitura mais metódica é indispensável para responder à necessidade cada vez mais intensa de verdade que normalmente deve crescer em nós à medida do nosso amadurecimento espiritual para atingirmos uma fé adulta.

Esta exactidão da Palavra só se pode encontrar na referência à sua interpretação pela comunidade eclesial. Daqui a **importância dos estudos**. O seu objectivo não é outro que pôr-nos em contacto com a Palavra actual da Igreja, fruto da Tradição e da vida do momento. Eles fazem-nos ler a Palavra de Deus “*em Igreja*”. É essencialmente com este objectivo que um monge prossegue os seus estudos de Sagrada Escritura, teologia, patrologia e outros ... Cada um deve entregar-se a eles na medida das suas capacidades. Mais escolares no tempo de formação, devem prosseguir-se durante toda a vida segundo o ritmo apropriado a cada um. A acédia está muitas vezes ligada a uma falta de coragem para os estudos! Pelo contrário, quando o gosto espiritual é vivo e

desenvolvido, a fronteira entre a lectio e os estudos tende a diminuir. Ambos conduzem a Deus.

— **Perseverança** — mesmo quando não se tem vontade de comer, é necessário alimentar-se,

— mesmo quando certos alimentos são amargos, é necessário tomá-los,

— mesmo quando se tem pouco tempo, é necessário utilizá-lo,

— quanto mais se for fiel a ela, mais se gosta dela ...

— quanto menos se praticar, menos necessidade se tem dela.

III— Objectivo da lectio divina

— No capítulo 73, S. Bento pede que se leia a Sagrada Escritura e os Padres a fim de aí encontrar “*uma norma de vida*” e “*um caminho directo para chegar ao nosso Criador*”.

— O objectivo profundo e verdadeiro da lectio divina é “*evangelizar*” pouco a pouco a nossa vida na sua totalidade (oração, trabalho, relações fraternas, comunitárias, sociais, conduta de si mesmo, etc. ...) para a pôr de harmonia com “os mandamentos do Senhor”.

— Para isso, é necessário primeiro impregnar-se do seu pensamento, transformar pouco a pouco o nosso espírito e o nosso coração segundo o seu Espírito através de uma leitura assídua.

— Sendo esta leitura um contacto com a Palavra é já igualmente um contacto com o Senhor e uma contemplação. É bom e normal procurar e saborear esta alegria e esta plenitude do contacto com Deus. A Escritura é-nos dada “*para nossa consolação*” (Rom. 15,4), mas mais profundamente é uma instrução (id.) para ensinar a viver. É a alma da nossa “*conversação de costumes*”.

IV — O que se deve ler?

— Tudo o que nos pode conduzir a Deus.

— Primeiramente e essencialmente a **Sagrada Escritura** que nos foi dada para isso. Ela é a **Palavra de vida** com que o homem se alimenta. Toda a vida cristã

insuficientemente alimentada pela Palavra de Deus, e por um contacto directo, corre o risco de definhar.

— Para melhor penetrar na Palavra de Deus, é preciso ler a dos homens que a compreenderam e viveram: **os Padres**, isto é, aqueles que receberam graças de paternidade espiritual pela sua irradiação: quer os da antiguidade quer os do século XX.

— Por conseguinte, usando prioritariamente a Bíblia para a lectio divina, referindo-se incessantemente a ela, e voltando a ela continuamente, não devemos pretender contentar-nos com ela.

NB. Tudo o que foi dito acima, diz respeito sobretudo à leitura da Bíblia mas, guardadas todas as proporções, isto pode também aplicar-se a todas as outras leituras.

CONCLUSÃO

Situar bem a nossa lectio divina: ela situa-se exactamente **NO EIXO DA NOSSA BUSCA DE DEUS**

Daqui a sua importância para um monge que veio ao mosteiro justamente para buscar a Deus, isto é, que *“corre pelo caminho dos mandamentos de Deus ... sem nunca se desviar dos seus ensinamentos ... persevera até à morte no mosteiro, comungando pela paciência nos sofrimentos de Cristo, para merecer também ter parte no seu Reino”* (fim do Prólogo).

Àquele que, com este desejo, vem bater à porta do mosteiro, responde-se *“Ausculata”, “escuta”*. Toda a vida da comunidade, desde o ensino do Abade, até às leituras comuns e directrizes mais particulares deve pô-lo à escuta da Palavra. Mas é pela sua escuta pessoal da Palavra, na *“lectio”*, que ele atingirá a sua *“estatura de homem perfeito em Cristo”* (Ef. 4,23).

*

*

*

“Põe primeiramente todo o teu zelo
na leitura da Sagrada Escritura,
com fé e a boa vontade que agrada a Deus.

Não te basta bater e procurar;
O que te é necessário, **antes de tudo**,
para obteres a inteligência das coisas divinas,
é a **O R A Ç Ã O**”.
(Orígenes, Epist. ad Greg.3)

Anexo 5

LECTIO DIVINA E VIDA MONÁSTICA

Remontando, na sua dinâmica fundamental, às origens mais antigas, carregada de um passado ilustre e glorioso, mas progressivamente esquecida, a partir dos séculos XIII-XIV, na sequência da afirmação de uma **lectio scholastica** doutrinal mais que mistérica e sapiencial, e depois ocultada pela **devotio moderna** e pela meditação introspectiva e psicológica de tipo inaciano, a **Lectio Divina** conhece hoje um verdadeiro ressurgimento, a ponto de ser praticada mesmo entre os leigos, nas paróquias e na realidade da Igreja local. Na pegada dos movimentos bíblico, ecuménico, litúrgico e da redescoberta dos Padres da Igreja, o Concílio Vaticano II deu um impulso essencial ao renascimento desta prática orante da Escritura, recomendando-a a todos os fiéis, sobretudo aos religiosos (D. V. 25, P. C. 6). Pondo termo ao secular exílio da Escritura da vida eclesial, o concílio colocou-a no centro da vida de uma Igreja saída do regime de cristandade, para alimentar e revigorar a vida espiritual dos cristãos que vivem agora numa situação de exílio, num mundo descristianizado.

Como os filhos de Israel, que viviam na diáspora, encontraram na Tora uma “*pátria portátil*”, assim os cristãos podem encontrar hoje na Sagrada Escritura uma luz que ilumina o caminho, uma raiz que dá estabilidade.

A lectio divina, embora destinada a todo o crente, entra constitutivamente na forma de vida monástica e faz parte da radicalidade evangélica que o monge quer viver no meio do celibato e da vida comunitária. Como se pode viver o celibato sem crer no “*poder de Deus*” e sem “*conhecer as Escrituras*”? Como viver a vida comunitária sem a escuta obediente, por parte de cada um, da Palavra que edifica o corpo comunitário e estrutura a sua comunhão?

Para muitos mosteiros, a redescoberta da lectio divina, hoje, é uma ocasião de graça, sobretudo uma ocasião de conversão ao Senhor mas também de concentração e de simplificação da sua própria vida; ela é um bálsamo e uma consolação nas situações de velhice ou de ausência de perspectivas; é alimento forte, “**alimento sólido**” para a formação do noviço. Sobretudo, é a ocasião de uma renovação e de uma reforma. Aliás, no início de toda a vida monástica e de toda a tentativa de reforma, houve sempre um retorno às raízes e às fontes, isto é, a esta Raiz e a esta Fonte que é a Palavra de Deus. Com efeito, é sempre a Palavra que preside à irrupção da santidade na história e que

torna os rostos dos homens e das mulheres semelhantes ao rosto de Cristo, Palavra feita carne.

O que é a lectio divina?

A lectio divina apresenta-se, antes de tudo, como **Deus que fala**, que educa o homem mediante a Sua Palavra divina contida nas Escrituras. Perante esta Palavra, o homem deve responder com atenção: a lectio é **escuta**. Nasce assim um **diálogo** entre Deus e o homem, do qual este último sai favorecido, visto que a Palavra de Deus, objecto da lectio, é maná, alimento. A lectio transforma-se assim em **comida** que estreita os laços de intimidade entre o homem e Deus. Esta intimidade divino-humana permite-nos conceber a lectio como **encontro amoroso e pessoal** cujo fruto natural é um maior conhecimento de Deus, entendido em sentido bíblico. A lectio torna-se uma autêntica **mestra** que ensina e corrige.

O objecto da lectio divina, o único que justifica o seu nome, é a Sagrada Escritura. Pela lectio preparamos tudo para que, no processo de **lectio — meditatio — oratio** aconteça uma “*visita do Verbo*” (S. Bernardo); a Lectio Divina é então abertura a um acontecimento do Espírito que introduz o orante na consciência cada vez mais profunda da sua relação filial com o Pai. Existe uma afirmação de S. Isidoro que constitui a chave para uma correcta interpretação do conceito de lectio divina como **Deus que fala** ao homem: “**Quando rezamos, falamos com Deus quando lemos, Deus fala connosco**” (Sent.3,8,2).

Rupert de Deutz escreve:

“O amor que esta leitura produz em nós é um símbolo da processão do Espírito Santo, que é o amor de Deus. O Pai doa-nos a Escritura para que nela aprendamos a conhecer o Filho. Com a lectio divina, o orante abre os ouvidos à escuta, reza escutando e na escuta revela-se-lhe a vida divina e a sua participação na vida trinitária. Faz-se, portanto, a lectio divina, ou melhor, ela acontece”.

É divina quando se torna o lugar de encontro entre a Palavra de Deus e o coração do homem. É verdade que a dimensão sacramental da Escritura se manifesta quando se transforma em Palavra viva dirigida, graças à proclamação litúrgica, a uma assembleia reunida em nome do Senhor; aqui é Cristo que fala à Sua Igreja, fazendo dela a sua interlocutora. Com efeito, “*Cristo está presente na Sua Palavra, uma vez que é Ele que fala quando se lê a Escritura na Igreja*” (SC 7). E se é verdade que a lectio divina

peçoal não pode aspirar a esta plenitude, é, no entanto, essencial para a necessária personalização das exigências da aliança solenemente manifestada na proclamação litúrgica: a lectio divina pessoal é essencial para a proclamação e a audição pública da Escritura, assim como a oração pessoal deve necessariamente acompanhar a oração litúrgica. Mas, precisamente, a comunidade monástica poderia ser o lugar ideal para dar forma, através de uma criatividade litúrgica inteligente, a lectios divinas comunitárias onde a Palavra de Deus seria vivida no contexto litúrgico até ser escutada “*como o que ela é realmente, Palavra de Deus*” (1 Tm 2,13) e não como uma palavra sobre Deus. Aqui, a Escritura pode manifestar a sua sacramentalidade na relação orgânica com um corpo comunitário determinado, pode desenvolver a sua capacidade eficaz de renovar hoje a aliança entre o Deus que fala e o povo que escuta, pode mostrar o lugar da presença divina que edifica o corpo comunitário. Uma liturgia monástica da lectio divina poderia tornar-se um auxílio que as comunidades monásticas forneceriam à Igreja para inventar espaços litúrgicos onde poderiam ter lugar uma escuta comunitária e uma regeneração comunitária da Palavra. Não é a oração o espaço onde se manifesta a qualidade da comunidade enquanto sujeito que faz teologia? Ora a comunidade monástica faz teologia orando, isto é, reconhecendo sempre o primado da Palavra de Deus em relação à Palavra sobre Deus, e celebrando esta Palavra.

Em todo o caso, deve ficar claro que a lectio divina pessoal só deve ter como objecto a Sagrada Escritura! E não textos dos Santos Padres ou de autores monásticos, nem qualquer leitura piedosa ou espiritual! Um texto Patrístico poderá intervir, sobretudo na fase da **meditatio**, isto é, aquela em que o leitor-orante se compromete com o aprofundamento do texto, em busca da mensagem reveladora, contudo os textos patrísticos devem ocupar sempre o lugar de servos em relação à Escritura. É a ignorância das Escrituras que é ignorância de Cristo (S. Jerónimo), e “*a leitura das Escrituras é largamente suficiente, em si própria, para a contemplação da verdadeira ciência e não há necessidade do ensinamento dos comentadores*” (Cassiano). Só da Sagrada Escritura pode brotar a lectio divina como uma arte do encontro com o Senhor através do itinerário que, da **escuta**, conduz ao **conhecimento** e do conhecimento ao **amor**.

Leitura e espiritualidade

Tradicionalmente a leitura da Sagrada Escritura está ligada com o coração, com a afectividade. Assim, por exemplo, na Regra de S. Bento, a leitura é **saborosa**, introduz e conduz a uma experiência existencial daquilo que se leu. Faz-se sempre “**na presença**

de Deus” e está, por conseguinte, em estreita conexão com a oração. É, poderia dizer-se, a introdução à oração: lê-se, tenta-se deixar penetrar no coração o que se leu, rememora-se, a fim de exprimir, em seguida, o que se interiorizou como uma homenagem que se devolve a Deus.

Além disso, não se encontram, nos escritos antigos, muitas indicações práticas sobre a maneira de fazer a leitura. A situação só muda na Idade Média. Encontramos em Guido o Cartuxo, cerca de 1150, um exemplo clássico de elaboração escolar sobre a maneira de ler.

Na sua **Carta sobre a vida contemplativa**, Guido distingue quatro degraus espirituais: **leitura** (*lectio*), **meditação** (*meditatio*), **oração** (*oratio*) e **contemplação** (*contemplatio*).

“A leitura — diz ele — é o estudo atento das Escrituras, feito por um espírito aplicado (animus). A meditação é uma operação da inteligência (mens), que procede da investigação estudiosa de uma verdade escondida, com o auxílio da razão. A oração é uma aplicação religiosa do coração a Deus para afastar males ou obter bens. A contemplação é uma certa elevação a Deus da alma atraída acima de si mesma e saboreando as alegrias da doçura eterna”.

Numa terminologia que parece talvez um pouco seca, Guido faz ver como um texto pode ser lido com os quatro sentidos espirituais, ou de quatro maneiras, ou a quatro níveis, o que quer dizer que haverá sempre quatro espécies de experiência. Em primeiro lugar, há o estudo do **espírito**, ou seja, a simples leitura afim de apreender unicamente o texto, depois o texto tal como se apresenta na sua forma literária. Em seguida, o leitor reflecte no que leu: a meditação é uma **investigação**, uma penetração, ou melhor, uma busca do conhecimento da verdade escondida no texto através de uma aplicação estudiosa da própria razão; mas não com o intuito de poder conhecer **objectivamente** ficando de fora. O leitor quer também experimentar e aplicar a si mesmo o que leu e compreendeu.

Temos, portanto, quatro degraus: **procurar, penetrar, pedir, saborear**; são as respectivas actividades do espírito, da inteligência, do coração e da alma. Com as próprias palavras de Guido, diríamos: “*A leitura procura ..., a meditação encontra ..., a oração pede ..., a contemplação saboreia*”.

Estabelece-se uma relação cada vez mais íntima entre quem lê e o que lê até se produzir uma identidade. Guido diz também que existe uma relação temporal e causal (na ordem do tempo e das causas) entre estes quatro degraus: a leitura é o fundamento, fornece o assunto (ocupação exterior); a meditação penetra mais fundo, mostra o bolo

mas não o pode apreender (ocupação interior); a oração pede para saborear o que foi lido e compreendido, a suavidade (desejo): e, por fim a contemplação goza desta suavidade. Mas Guido mostra igualmente que a contemplação é, em última análise, um dom: leitura, meditação e oração são, de facto, trabalhos (officia), mas a contemplação é um fruto (effectus). Isto significa que os três primeiros degraus são actividades, mas que o último produz um fruto que se obtém gratuitamente.

Mas devemos ter sempre presente que esta divisão quadripartida é esquemática. Porque os quatro degraus influenciam-se mutuamente. Diz Guido:

“Podemos deduzir que a leitura sem meditação é árida, a meditação sem leitura está sujeita a erro, a oração sem meditação é tibia, a meditação sem oração não produz fruto ..., o dom da contemplação sem oração é raro ou miraculoso”. “A lectio leva à boca alimento sólido, a meditatio corta-o e mastiga-o, a oratio saboreia-o, a contemplatio é a própria doçura que alegra e recreia”

Meditatio—Ruminatio

A **meditatio** é um conceito fundamental que exprime a familiaridade com a Sagrada Escritura no monaquismo cristão primitivo. Designa o acto de aprender ou de recitar de cor certos textos escriturísticos, quer durante o trabalho, quer em viagem ou noutras circunstâncias. A. de Vogüé distingue fundamentalmente duas funções diferentes da **meditatio**: uma forma de actividade espiritual que acompanhava o trabalho ou qualquer outra ocupação, e um exercício distinto em relação com a leitura espiritual. Em conformidade com o uso bíblico, está ligado à **meditatio** um elemento físico, acústico. Com efeito, ela comporta o murmúrio que repete a meia voz os textos aprendidos de cor. O conceito designa, além disso, um processo espiritual, a absorção interior da Palavra de Deus.

Sob o ponto de vista da terminologia como sob o ponto de vista da realidade, **meditari** pode encontrar um certo apoio na Bíblia. O que não é o caso, à primeira vista, de **ruminare-ruminatio**. E, no entanto, os testemunhos cristãos mais antigos estabelecem uma relação entre a prática da **ruminatio** e a Sagrada Escritura. Uma interpretação alegórica da Escritura estabelece de facto uma relação entre os que frequentam constantemente a Palavra de Deus e os ruminantes que, segundo o Levítico (11,3) e o Deuterónimo (14,6), passam por animais puros.

Os ruminantes puros são, portanto, aqui, os símbolos daqueles que temem a Deus e meditam sem cessar no seu coração a lei do Senhor. O fruto da ruminação é a alegria experimentada em presença do Senhor que dá o alimento.

Não podemos determinar se a comparação dos que temem a Deus com os ruminantes puros provém do autor da carta de Barnabé ou se já existia antes dele. De qualquer maneira, a carta de Aristeu que fala da gênese dos Setenta e que foi sem dúvida escrita no início do século primeiro a. c. compara já o comportamento dos ruminantes ao dos devotos, e, na literatura profano-pagã, também se conhecia o termo ruminação para designar uma assimilação mental intensa de certas verdades ou descobertas.

A imagem e a prática da ruminação expandiram-se muito cedo por todo o ocidente.

O conceito de **ruminatio** comporta dois elementos. Por um lado, trata-se de repetir uma palavra ou um texto, e mesmo de o repetir de maneira frequente senão contínua; por outro lado, de saborear e de assimilar interiormente esta palavra, de fazer frutificar a repetição. Sob este aspecto, a ruminação é, em larga medida, idêntica à **meditação** monástica.

Ora o conceito da **meditatio** sofreu uma transformação, de sorte que, pouco a pouco, acabou por ser entendida como uma reflexão sobre as verdades da fé. Nos tempos modernos, o elemento racional predominou largamente em matéria de contemplação e de meditação, o que não é nada vantajoso para as práticas estudadas. No entanto, o conceito de **ruminatio** resistiu melhor que o de **meditatio** a este perigo de intelectualismo. A imagem da mastigação, da digestão e da assimilação interior exprime melhor a ideia de fazer passar a Palavra de Deus não para a cabeça mas para o coração. E mesmo quando, na dependência de **ruminatio**, se fala de “*pensar*”, trata-se de um “*pensar com o coração*”, como numerosas passagens o exprimem. Trata-se, portanto, não só de uma compreensão clara mas de uma impregnação do coração, do íntimo do homem: todo o ser é atingido numa experiência que o transforma a partir do interior.

André Louf descreve o processo de maneira expressiva:

*“Que se passa então? quando escuto a Palavra de Deus, na liturgia pública da Palavra, ou no decurso de uma leitura em privado, eis-me de repente tocado por uma determinada palavra. O meu coração foi ferido, varado — literalmente: **compunctus** — por esta Palavra. Não a largo mais. Vou parar junto dela, deter-me, montar guarda. Apodero-me dela, repito-a lentamente no silêncio do meu coração, embalo-a neste espaço interior a mim mesmo,*

remoo-a, deixo que ela impregne totalmente o meu coração”. (Seigneur, apprendis-nous à prier, p.74)

UM MÉTODO PARA A LECTIO DIVINA

A tradição rabínica e patrística autoriza-nos a esboçar um método de lectio divina. Mas, quando se fala de método, há sempre o risco de pensar em qualquer coisa de férreo, de rigidamente fixo, de não maleável: um percurso obrigatório que se deve encarar absolutamente como vem descrito. Isto significaria mortificar o Espírito, não deixar espaço à graça para agir de modo eficiente, negar que o único mestre da oração, e, por conseguinte, o único mestre da lectio divina é e permanece o Espírito Santo.

Um tempo para a lectio

A primeira coisa necessária para a prática da lectio divina é o tempo. Como para as outras formas de oração, também para a lectio, não podemos contentar-nos com qualquer momento de tempo livre. A oração deve constituir a ossatura, a nervura da jornada do cristão. Ser fiel a um horário de oração não é só uma questão de ascese mas sobretudo de seriedade e de autenticidade com que nos colocamos perante Deus, nos preparamos para o encontro com ele, para as celebrações da aliança com o Senhor das nossas vidas, para nos nutirmos do alimento da palavra de Deus.

Por isso, os pais e mestres espirituais insistiram sempre na necessidade de fixar um horário preciso para a lectio divina de cada dia, escolhendo o tempo mais propício e atendo-se a ele com toda a seriedade. Um cristão, e muito mais um monge, que afirma não “*ter tempo*” para as coisas de Deus, faz do tempo um ídolo, é um idolatra que, em vez de se servir do tempo, tornou-se escravo dele. O tempo é a coisa mais preciosa que temos, porque é a nossa própria vida: aceitar oferecê-la a Deus é o gesto fundamental de uma luta anti-idolátrica, é o testemunho quotidiano de que queremos servir só o Senhor, de que o reconhecemos como o autor da nossa vida a quem, pontual e fielmente, a confiamos.

Encontrar e manter preciosamente um tempo para a lectio é um ponto de partida imprescindível para uma prática autêntica desta forma de oração.

O Espírito Santo como protagonista da lectio

O segundo elemento da lectio divina, no qual insistem os Santos Padres, é a invocação do Espírito Santo, a epiclese. Assim como é o Espírito Santo que transforma o pão e o vinho no corpo e sangue de Cristo, assim só a descida do Espírito Santo com as suas energias transforma a Escritura em palavra de Deus. Discernir na Escritura o Senhor que fala, saber ouvi-lo é uma operação pneumática, fruto do Espírito Santo; eis por conseguinte a necessidade da sua invocação: seja ele a desvendar-nos aquilo que não conseguimos compreender, a dar-nos aquela compreensão que vai além da letra do “*está escrito*”.

A epiclese não é um simples acto formal, o repetir mecanicamente o *Veni Creator* ou uma oração apropriada: é a operação essencial para quem se aproxima com fé da Sagrada Escritura. Perante a palavra de Deus devemos confessar a nossa cegueira e invocar o Senhor para que nos faça ver: “*Senhor, faz que eu veja*”; devemos confessar a nossa surdez e pedir ao Senhor a capacidade de ouvir. Sem a epiclese e a descida do Espírito Santo a lectio divina não passa de um exercício humano, esforço intelectual.

A lectio como obediência

Um outro elemento aparentemente banal mas cuja importância é fundamental: a obediência a um texto que me é dado e não escolhido por mim. O essencial é que não seja eu a procurar o texto correspondente ao meu estado de espírito ou às minhas preocupações do dia ou às minhas necessidades funcionais. A obediência a um texto que **recebo** e não **escolho** obriga-me a uma ascese que me liberta do subjectivismo, do descartar-me de textos que temo possam ferir-me. Submeter-se com humildade à objectividade de um texto, talvez pobre, é aceitação da quotidianidade, do alimento simples mas nutritivo, da banalidade do bem. A tentação que me assalta é sempre a de querer excertos ricos de significado que satisfaçam o meu desejo de emoções fortes, ou textos que não me perturbem, perícopas que me confirmem nas decisões já tomadas autonomamente pela vontade de Deus. Em vez de pedirmos ao Senhor que se ponha ao nosso serviço, confessemos-nos seus servidores: “*Não se faça a minha vontade mas a tua*” (Lc 22,42).

Lectio: deixar falar o texto

Lectio significa, antes de tudo, leitura e leitura que deve ser escutada. Trata-se de ler com atenção, várias vezes, o excerto da Escritura. Nesta leitura, que não deve ser distraída, cada um deve utilizar as armas que julga mais adequadas para vencer a tentação da pressa, a presunção de já conhecer o texto, a superficialidade de quem sabe antecipadamente aquilo que o texto tem a dizer-lhe. Tudo deve concorrer para que esta leitura seja autêntica: pode ler-se muitas vezes o texto, talvez em voz alta, pode copiar-se, ler-se numa tradução diferente ou nas línguas originais ou no latim da Vulgata, pode fazer-se a experiência de o repetir de cor para verificar quais as particularidades que negligenciámos. É um exercício que pode parecer elementar, mecânico, estéril, e, no entanto, é um elemento fundamental que não se pode suprimir. Todos nós, sacerdotes, religiosos e religiosas, exegetas, pressionados pelo ministério que temos na Igreja, somos sempre tentados a ler um texto para “fazer” imediatamente qualquer coisa: uma homilia, uma conferência, um artigo, etc. Pelo contrário, a Escritura deve ser lida por si mesma, para fazer emergir a palavra de Deus para mim, hoje, para me pôr à escuta obediente de tudo quanto o Senhor me pede por meio do que “*está escrito*”.

Esta leitura atenta será depois prolongada, dilatada na base do princípio da “*Escritura, intérprete de si mesma*”: trata-se então de enquadrar o excerto lendo a períclope que o precede e a que o segue; de procurar eventuais excertos paralelos, concordâncias, alusões explícitas ou implícitas de outros textos. Também aqui cada um utilizará os instrumentos mais oportunos segundo a própria sensibilidade e preparação. Aqui será útil, mais que qualquer outra coisa, a perseverança, a regularidade e a seriedade com que fazemos a nossa lectio quotidiana. Gregório Magno, retomando um adágio patrístico anterior a ele, costumava dizer “**Scriptura crescit cum legente**”, “**Divina eloquia cum legente crescunt**”: a Escritura, as palavras divinas crescem ao mesmo tempo com aquele que as lê. Os Santos Padres diziam que devemos tornar-nos “*concordâncias vivas*”.

Meditatio: escavar ou aprofundar o texto.

Como já foi dito, meditar significa, antes de tudo, pesquisar, aprofundar o texto para entrar num conhecimento sempre mais profundo da vontade de Deus. Para esta

meditação podem ser úteis comentários patrísticos, espirituais ou exegéticos da Sagrada Escritura, mas sempre usados como suporte para a **nossa** meditação e não como escapatória para evitar o trabalho da pesquisa. Trata-se pois de fixar o olhar não em si mesmo mas em Cristo: talvez esteja aqui a diferença fundamental entre lectio patrística e meditação inaciana. Se fixarmos o olhar em nós próprios, teremos apenas autocomplacências ilusórias ou decepções profundas, se, pelo contrário, fixarmos os olhos e o coração em Cristo, teremos “*o conhecimento da glória divina, que se reflecte na face de Cristo*” (2 Cor 4,6) e “*seremos transformados de glória em glória, nessa mesma imagem, sempre mais resplandecente, pela acção do Espírito do Senhor*” (2 Cor 3,18). É para isto que tende a meditação da Escritura.

O beato Francisco de Sena numa belíssima carta dizia que na lectio divina se deve procurar “*não a erudição mas a unção, não a ciência mas a consciência, não o diploma mas a caridade*”. Todo o nosso trabalho de pesquisa deve então tender para esta caridade que só pode nascer da escuta que se faz obediência.

Oratio: falar não de Deus mas a Deus

Da lectio e da meditatio deve brotar a oração: o resultado da aproximação que fizemos da Escritura deve ser eucológico, isto é, devemos deixar espaço para a oração, uma oração sugerida e guiada por aquilo que lemos e meditámos. Para esta oração de louvor, de intercessão, de súplica, de acção de graças confluirão as preocupações e as esperanças dos nossos irmãos os homens, sobretudo os mais débeis e os que sofrem, bem como as alegrias e as dores da nossa vida, as dificuldades e as incompreensões que encontramos, as provações e as tentações a que estamos expostos. Nada disto que é humano nos deve ser estranho, porque o próprio Deus quis assumir em tudo a nossa condição humana, excepto o pecado.

Oração confiante de quem fala face a face com um amigo, de quem confia que toda a sua oração — se nascer do Espírito Santo — já foi acolhida pelo Senhor, que tanto ama os homens.

Contemplatio: ter o olhar de Deus

Quanto a esta última etapa da lectio divina, devemos ser extremamente discretos. Estamos no âmbito do diálogo íntimo entre Deus e o crente, diálogo do qual todo o estranho deve retirar-se para não perturbar com a sua presença o face a face com o Esposo. Além disso, como já foi dito, nem sempre nos é concedido que a nossa oração desemboque na contemplação. Importa, no entanto, esclarecer que a contemplação não é uma experiência extraordinária ou reservada excepcionalmente a pouquíssimos místicos. Significa ter em nós os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus (Fil 2,5), ter os mesmos olhos de Deus, ver as realidades e as pessoas que nos cercam com o olhar de Deus e não com os nossos olhos doentes. Todo o cristão é chamado a esta contemplação. Não se trata de êxtases, nem de aparições, nem de outros eventos extraordinários negados aos pobres mortais que somos nós: trata-se, pelo contrário, do “*olho simples*” que ilumina todo o corpo e permite ver o irmão, mesmo o mais pecador, como Deus o vê.

E a “actio”?

Nestes últimos anos, depois da descoberta do método da lectio divina e da difusão da sua prática, muitos julgaram que era necessário acrescentar um degrau à “*escada*” proposta por Guido: a **actio**. Aqui não podemos calar, com o risco de parecermos polémicos, que toda a tradição ignorou sempre e unanimemente uma semelhante conclusão. E isto não por falta de discernimento ou por uma recusa a incarnar a Palavra na história de todos os dias, mas antes por respeito pela realidade profunda da lectio, que não é uma “*fórmula*” boa para todas as nossas exigências pastorais, mas uma busca da Palavra do Deus vivo a partir da Escritura.

Não esqueçamos que quando as multidões perguntaram a Jesus: “*Que devemos fazer para realizar as obras de Deus?*”, Ele respondeu: “*A obra de Deus é esta: que acrediteis naquele que Ele enviou*” (Jo 6,28-29). Esta é a acção por excelência, que não significa evasão das tarefas actuais do mundo, mas exige que a nossa relação com Deus não seja reduzida às acções deste mundo.

Hoje mais do que nunca devemos ser extremamente claros: ai de nós se a nossa lectio divina não nos leva a viver a caridade fraterna e a solidariedade com os homens! Mas atenção porque a caridade, e a lectio que deve conduzir a ela, vai muito além das obras que cada um de nós pode realizar. A caridade desce como dom de Deus e

significa, antes de tudo, uma comunhão com Ele de tal maneira íntima que podemos crer que o nosso corpo de miséria será transfigurado em corpo de glória, que estamos destinados a herdar o reino, ainda que agora choremos, que nos espera uma vida em plenitude para além da morte. Se perdermos este horizonte, a nossa vida cristã torna-se sal sem sabor, bom para ser lançado fora e calcado pelos homens; se perdermos esta dimensão escatológica, o cristianismo reduz-se a simples filantropia e a fé em Jesus Cristo desaparece.

ALGUNS PRINCÍPIOS PARA UMA GENUÍNA LECTIO DIVINA

A lectio divina distingue-se dos outros tipos de leitura pelo modo como é feita. Vejamos algumas diferenças de fundo:

1. A lectio divina é uma actividade a longo termo. Mais que um fruto imediato, deve esperar-se dela um abastecimento geral para a vida. A fidelidade e a constância são os dois factores de máxima importância na lectio divina.

Não podemos ser autênticos seguidores de Cristo sem um contacto contínuo com a sua Palavra. Quanto mais empenhados estivermos em actividades apostólicas, maior deve ser a bagagem com que devemos reabastecer-nos. Não podemos dar aos outros o que não possuímos.

A lectio divina nem sempre é qualquer coisa de excitante; por vezes põe à prova a nossa constância e fidelidade. Mas deve ser sempre obrigatória. Encontrar escusas para nos dispensarmos dela significa afastar-nos da via normal; neste caso seria útil consultarmos um bom director espiritual.

2. A lectio divina está relacionada com a nossa vocação pessoal. O objectivo da leitura é escutar a Palavra de Deus que nos chama na nossa situação presente.

A lectio divina não faz parte de um programa de **aggiornamento** pessoal. É antes uma **resposta** a um convite. A primeira fidelidade que se requer de um discípulo é que esteja aberto a aceitar as directrizes concretas do seu mestre. Abrindo-se plenamente à sua influência, começa a assimilar as suas atitudes e valores e chega a aprender lentamente a conformar a sua vida com eles. Na lectio divina damos a Deus a possibilidade de vir até nós, de nos guiar, de nos instruir, talvez de pôr também em questão algumas das nossas ideias brilhantes e alguns dos nossos projectos mais queridos. Pondo de parte por momentos as nossas crenças e os nossos planos,

disponhamo-nos a estar prontos para responder ao chamamento de Deus e a ceder-lhe a iniciativa.

3. A lectio divina aplica a Palavra de Deus à nossa situação pessoal de vida, permitindo que a Revelação se sobreponha à nossa experiência concreta.

Através da leitura, o Espírito Santo procura ou deseja renovar a nossa vida e conformá-la com o plano de Deus. Por isso é importante que a lectio divina não seja feita à margem da nossa vida real, constituída por altos e baixos, por passado e presente, por alegrias e tristezas. Deus fala-nos na nossa situação actual e concreta, fala-nos como somos.

A lectio não tem por objectivo fazer-nos acumular informações, mas ensinar-nos a saber interpretar a nossa experiência pessoal de vida com todos os altos e baixos, à luz da Palavra de Deus na fé da Igreja. A lectio divina implica a aceitação da verdade incrível de que Deus me fala tal como sou. É muito importante que na leitura se ponham de parte todas as fantasias e sejamos só nós próprios. Só a consciência da minha pobreza me impelirá a pedir a Deus força para me elevar acima dela. Quando, consciente da minha real necessidade, procuro luz e auxílio na Palavra de Deus, então o êxito está à vista. Se carecer de seriedade e de profundidade, a lectio reduz-se somente a um passatempo de diletante, não produzirá nenhum fruto concreto e duradouro.

4. A lectio divina caracteriza-se por uma ausência de objectivo imediato, por uma gratuidade que se reflecte na calma e na paz em que se desenrola, intervalada espontaneamente pela oração.

A noção de lectio divina não implica um valor utilitarista imediato. Existem actividades úteis, de carácter espiritual, que incluem a leitura sobre assuntos espirituais, teológicos, bíblicos; devem-se preparar conferências, etc. Mas nenhuma destas actividades é lectio divina. Para esta requer-se um tempo adequado que permita uma leitura calma e serena durante a qual a graça de Deus possa operar.

A calma, a serenidade, a tranquilidade rodeiam a lectio de uma pacata doçura. É neste clima que brota a oração. Quando esta, durante a lectio, surge com naturalidade, em vez de a reprimir, deixemos que se desenrole livremente. Quando o coração está inflamado, não tenhamos pressa em avançar. Na lectio divina as “*interrupções*” normalmente são mais importantes do que a própria leitura. Uma vez que a Palavra de Deus entrou no coração, dêmos-lhe a possibilidade de agir sem restrições, de exercer a sua influência sobre nós sem obstáculos nem impedimentos.

5. A Lectio divina não é só um exercício interior : tanto quanto possível, deveria ser também tarefa de todo o corpo.

Quando fazemos lectio divina, deveria ser a pessoa toda a comprometer-se nesta abertura à Palavra de Deus. Deveríamos preocupar-nos com a posição do corpo, procurando estar relaxados e disciplinados. Seria útil encontrarmos um lugar e posição particulares que não usamos para outras actividades, por exemplo, longe da nossa mesa de trabalho.

Na antiguidade, a leitura era feita em voz alta. Também para nós modernos tem um certo valor pronunciar as palavras com a boca quando lemos. Obtém-se o efeito de ler mais devagar e de apreender melhor o sentido. Quanto mais ocupados nos tiver a participação corporal, tanto mais agirá como bloco eficaz contra as distrações.

6. Quando a meditação discursiva se torna difícil ou impossível, pode substituir-se por uma repetição constante, lenta, ruminante de alguma palavra ou frase que nos tenha causado impacto.

7. Na lectio diária, deve-se tentar reter sempre algum pensamento ou ideia no fundo da memória, para que assimilado, seja frequentemente ruminado ao longo de todo o dia.

8. A experiência da lectio divina ensinar-nos-á prontamente que precisamos do auxílio do céu para podermos escutar a Deus.

A Sagrada Escritura é um lugar privilegiado de encontro com Deus. Na vida do cristão, a lectio divina não é um exercício isolado; em certo sentido, poderíamos dizer que é o essencial da vida cristã. O cristão perfeito é aquele que sabe ler a Escritura, com a condição de que compreenda que não se trata de um exercício puramente intelectual mas de uma leitura que compromete o homem na sua conversão a Deus e aos irmãos. Deve existir uma unidade profunda entre a leitura e a vida. A Sagrada Escritura está no coração da vida cristã, como um dos seus elementos fundamentais e também como a sua maior exigência.

É a um tempo lugar de encontro com Deus, pão de vida e vinho que embriaga, força nas provações, luz na noite e fogo que consome o coração.

“Assim como da pedra fria, talhada pelo martelo, saltam faíscas, da lectio, por inspiração do Espírito Santo, brota fogo” (S. Gregório Magno).

“Vós que percorreis os jardins das Escrituras não tendes de o fazer depressa ou com negligência. Cavai cada palavra para dela tirar o Espírito. Imitai a abelha laboriosa que de cada flor recolhe o seu mel”.

Oração ao Espírito Santo que nos acompanha na Lectio

“Vem, Espírito Santo, abro-Te a porta,
entra na pequena cela do meu coração,
enche de luz e de fogo as minhas entranhas,
como um raio *laser* opera-me às cataratas.
Queima a escória dos meus olhos
que não me deixa ver a luz.

Vem. Jesus prometeu que não nos deixaria órfãos.
Não me deixes só nesta aventura, neste caminho.
Quero que sejas meu guia e meu alento,
meu fogo e meu vento; minha força e minha luz.
Preciso de Ti na minha noite
como um grande facho luminoso e ardente
que me ajude a perscrutar as Escrituras.

Tu que és vento
sopra no borralho e acende o fogo
que o lume e as chamas não têm calor.
Levo uma vida monótona e aborrecida;
tenho as respostas rotineiras, mecânicas, frases feitas.
Tu que és vento, acende a chama que gera a luz.
Tu que és vento, empurra a minha barquinha
nesta aventura apaixonante de ler a Palavra,
de encontrar Deus na Palavra
de me encontrar a mim próprio na leitura.

Oxigena o meu sangue ao ritmo da Palavra
para que eu não morra de tédio.
Sopra com força, varre, limpa o pó,
leva para longe todas as folhas secas
e todas as flores murchas do meu próprio coração.

Vem, Espírito Santo, acompanha-me nesta aventura
e que se renove a face da minha vida
diante do espelho da Palavra.
Água, fogo, vento, luz. Vem, Espírito Santo,
Ámen”.

Anexo 6

FORMAÇÃO NA LECTIO DIVINA.

A lectio divina é, a par do trabalho, uma das principais ocupações do monge previstas pela santa Regra: "*A ociosidade é inimiga da alma. Por conseguinte, devem os irmãos ocupar-se a certas horas no trabalho manual e a outras na leitura divina*" (RB 48).

Hoje insiste-se cada vez mais na lectio divina e muitos pensam que uma instituição de vida religiosa que conceda menos tempo à leitura do que ao Ofício Divino não pode pretender ser beneditina, visto não ser conforme à Regra de S. Bento, no respeitante a uma das suas prescrições fundamentais.

A expressão clássica lectio divina adquiriu foros de cidadania nos meios monásticos e mesmo fora deles. Consiste fundamentalmente no contacto meditativo e orante com a Palavra de Deus, tanto a nível pessoal como comunitário.

Uma das suas características mais salientes reside no facto de constituir uma verdadeira ocupação, que enche uma parte notável da jornada monástica. Distingue-se nitidamente do que, desde há séculos, se vem chamando leitura espiritual e meditação. Estas são uma paragem no caminho para refazer forças, tempos breves - a clássica meia hora - incrustados entre as ocupações, e não propriamente uma ocupação. A lectio divina do monge é, pelo contrário, uma das suas ocupações mais típicas.

Desde o princípio da vida monástica, é tão importante aprender a ler como a rezar. Cassiano diz que a leitura visa a compreensão, a inteligência das Escrituras, o verdadeiro conhecimento. A noção de lectio divina cumpre-se em grau eminente na leitura meditada e orante da Sagrada Escritura. Objectivamente é aqui que se dá a máxima densidade, que a lectio atinge o seu mais alto grau de divina, que o encontro com o Verbo é mais intenso e imediato. Sempre que abro a Escritura e disponho o meu coração e a minha inteligência, no mesmo instante, Deus fala-me e pede-me que adira à sua palavra de fé.

“Todo o mistério da lectio na nossa vida é como se oferecêssemos o nosso coração a esta liturgia eficaz da Palavra que o próprio Deus celebra e que tem lugar a um tempo no nosso coração e na Bíblia; há uma interacção entre os dois” .(A. LOUF, em Coll. Cist. T. 32-1970-3).

Lectio - atenção a Deus.

O monge, diz S. Bento, deve ter por certo que em toda a parte Deus o olha.

Em princípio, não se deve dissociar a lectio da oração, entendida esta no sentido de “*oração contínua*”. No entanto, a lectio não é a oração.

“A meditação é uma actividade do pensamento, enquanto a oração é a rejeição de todo o pensamento. Segundo o ensinamento dos Padres do Oriente, mesmo os pensamentos piedosos e as considerações teológicas mais elevadas, se sobrevierem durante a oração, devem ser considerados como uma tentação, porque, dizem os Padres, é estúpido reflectir sobre Deus e esquecer que se está na sua presença. Todos os guias espirituais da ortodoxia nos põem de sobreaviso contra a tendência de substituir o encontro com Deus pelos pensamentos sobre Deus”. (Mons. BLOOM, Living Prayer, Londres, 1966).

Contudo, o objectivo final da lectio é colocar-nos em estado de oração. S. Bento marca bem esta conexão, quando une no capítulo IV da Regra:

"ouvir de boa mente as leituras santas e aplicar-se com frequência à oração".

“A oração purifica-nos, a leitura instrui-nos; ambas são boas, se possíveis; doutro modo, mais vale rezar do que ler. Aquele que quer estar unido a Deus deve rezar frequentemente. Porque, quando rezamos falamos a Deus, mas quando lemos é Deus que nos fala. Todo o progresso vem das leituras e da meditação. Porque o que não sabemos aprendemo-lo pela leitura; mas o que aprendemos, conservamo-lo pela meditação”. (ISIDORO DE SEVILHA – Sentenças, III, 8).

É importante situar a vida monástica sobre o fundamento da fé e antes de formar para a oração, é necessário formar para a vida de fé: a fé está na base de tudo e é ela que põe "em presença de". S. Bento diz que o monge deve viver na consciência desta presença de Deus e é também nesta consciência que ele deve fazer a sua leitura. Um bom número de sentenças e de apotegmas sublinham que a atenção a Deus, em cada instante, é a actividade mais perfeita para o monge. Esta fé recebida no baptismo deve desenvolver-se, consolidar-se. Cristo conhece-nos e nós conhecemos o Senhor. Ele conhece-nos na sua luz e nós na obscuridade da fé.

O Senhor conhece-nos e chama-nos a conhecê-lo e porque nos conhece, chama-nos a amá-lo, partindo do nosso conhecimento de fé. Quando há esta fé fundamental, a partir da qual se estabelece um laço de amor, inicia-se um diálogo, que, do lado do

homem, será sempre uma resposta de amor a um apelo de amor. Ora o amor deve actualizar-se a cada instante e é a fé que permite encontrar o Senhor por todos os meios.

A lectio é um destes meios privilegiados e é por isso que o monge se deve colocar numa disposição de acolhimento a esta palavra que o Senhor quer dirigir-lhe talvez hoje.

“A Palavra de Deus pode exigir de mim, hoje, qualquer coisa que não exigiu ontem e é por isso que devo estar absolutamente aberto e atento.

... O homem é o ser que foi criado como ouvinte da Palavra e que se eleva na sua dignidade pela resposta à Palavra”. (H. U. Von BALTHASAR – *La prière contemplative*, Bruges, 1959).

Convém outrossim situar a lectio nesta perspectiva dum alimento para a fé, ao mesmo tempo que a fé permite que este alimento faça crescer, viver.

Simone Weil sublinha a importância da atenção em algumas páginas clarividentes:

“A chave duma concepção cristã dos estudos é que a oração é feita de atenção. É a orientação para Deus de toda a atenção de que a alma é capaz. A qualidade da atenção está para muitos na qualidade da oração.

Só a parte mais alta da atenção entra em contacto com Deus, quando a oração é suficientemente intensa e pura para que um tal contacto se estabeleça; mas toda a atenção está voltada para Deus”.(SIMONE WEIL – *Attente de Dieu*, Paris, 1966).

Lectio - ascese.

Ninguém pode pretender nadar sem se lançar decididamente e repetidamente à água. A lectio é uma tarefa que exige esforço perseverante.

O tempo a consagrar-lhe pode variar segundo as pessoas. No fundo, é necessário uma fidelidade quanto ao objectivo a perseguir: a busca de Deus na palavra escrita constitui este objectivo, que é, portanto, um encontro com uma pessoa amada e isso nunca se faz com frenesi e na agitação.

E é por isso que a lectio é ascese. A ascese é esta disposição do coração e de todo o ser, este treino para viver o acontecimento pascal.

Importa falar aqui duma aprendizagem da lectio, porque há ler e ler ... Quando se fala da lectio divina, é necessário ter em conta que se trata tanto dum estudo como duma

oração. Se se pretende atingir o seu verdadeiro objectivo, fazer dela uma verdadeira leitura, é necessário adoptar os meios que a favoreçam.

*“A horas **determinadas**, é necessário aplicar-se a uma leitura **determinada**. Uma leitura de ocasião, sem sequência, fruto do acaso, longe de edificar a alma, lança-a na inconstância; recebida irreflectidamente, desaparece da memória duma maneira ainda mais irreflectida. Pelo contrário, convém deter--se na intimidade de mestres escolhidos e familiarizar-se com eles”.* (G. de Saint-Thierry, *Lettres d’or*, 120).

Convém sublinhar a ideia de continuidade também realçada nesta citação.

Para Cassiano, a continuidade, oposta à dissipação, produz a firmeza e favorece a oração.

“Uma vez repelidos todo o pensamento terrestre e toda a preocupação, aplica-te com assiduidade e mesmo sem descanso à leitura sagrada, até que uma incessante meditação impregne o teu espírito e, por assim dizer, a Escritura te transforme à sua semelhança”. (CASSIANO – Conf. XIV,10).

Não é inútil sublinhar, de passagem, a importância do clima de solidão que o monge deve garantir para si e para os outros.

“A aprendizagem da vida espiritual requer a disciplina da vida comum, mas a perfeição do conhecimento saboroso de Deus exige, pelo contrário, a solidão e o segredo, um coração solitário mesmo no meio das multidões”. (G. de Saint-Thierry – *Cantiques de Cantiques*, I, Pról. 28).

Um clima de solidão, um esforço de memorização que permita a "ruminatio", são três elementos frequentemente realçados pelos Padres, dos quais podemos tirar proveito.

Mas os Padres têm ainda algo a dizer-nos? Podemos imitá-los verdadeiramente? Sim e não. O que é necessário conservar na memória? A nossa época apresenta-nos uma quantidade extraordinária de livros em todos os domínios. Inumeráveis instrumentos de trabalho se oferecem à nossa investigação. As apresentações são por vezes excelentes, aliantes tanto para os olhos como para o coração. Importa, contudo, fazer uma escolha, se se quiser evitar a dispersão; ora a escolha exige sempre uma certa renúncia. Porque o nosso espírito é curioso e deseja conhecer sempre mais, será necessário saber escolher tal livro de preferência a tal outro, saber abri-lo e saber fechá-lo e isto exige uma certa ascese, um certo despojamento, uma pobreza. Com efeito, podemos estender até ao infinito o nosso campo de conhecimentos? Isto é impossível numa época evolutiva

como a nossa e incessantemente inventiva. O trabalho do monge não consiste em saber muitas coisas, mas em ter tempo para assimilar todos estes textos que lhe falam mais ao coração, para viver deles.

“Na idade média, diz J. Leclercq, lia-se geralmente, pronunciando com os lábios, pelo menos em voz baixa; por conseguinte, ouviam-se as frases que os olhos viam. Daí resultava uma memorização muscular das palavras ouvidas. A meditação consiste em aplicar-se com atenção a este exercício de memorização total; é, portanto, inseparável da lectio ... Esta mastigação repetida das coisas divinas é por vezes evocada pelo tema da nutrição espiritual. O vocabulário é assim tirado da manducação, da digestão, desta forma particular de digestão que é a dos ruminantes; também a leitura e a meditação são por vezes designadas por esta palavra tão expressiva: "Ruminatio". (J. L. – L'Amour des Lettres et le désir de Dieu ... Paris 1957)

Vivemos hoje numa civilização audio-visual. Perdemos talvez um pouco desta faculdade de memorização que os antigos possuíam. Importa dizer que, para os nossos primeiros pais, aprender os textos de cor, era a melhor maneira de entrar na oração da Igreja.

Para nós, a maneira mais fácil de reter consistirá talvez no recurso à escrita. Convém dispor de tempo para escrever os textos que mais nos impressionaram e que podem ajudar-nos na oração e na vida.

“Se notais que a vossa oração se enfraquece, recorrei a um livro, lede-o atentamente para penetrar no seu significado; não vos contenteis em percorrer artificialmente as palavras, mas senti-as com a vossa inteligência e entesourai o seu sentido. Depois reflecti no que lestes, a fim de impressionar agradavelmente a vossa inteligência pelo significado e de lho tornar inolvidável. Deste modo, as santas reflexões inflamarão cada vez mais o vosso fervor ... Assim como a trituração dos alimentos torna a sua apreciação agradável, assim também as palavras divinas viradas e reviradas na alma dão à inteligência unção e alegria". (THÉOLEPTE DE PHILADELPHIE – Analyse de la prière).

A escolha que fazemos dos textos exprime o nosso ser profundo. Se os escrevemos, é para facilitar este esforço de memorização, contudo, não o suprime, sobretudo quando se é jovem. Confiar à memória certos textos é enriquecê-la, em vista do colóquio com Deus. Rezar com o texto doutro, texto que se fez seu, porque justamente alguém, antes de nós, soube exprimir através duma situação, uma

experiência de vida que se realiza, para mim, actualmente, é uma boa maneira de não mais pensar exageradamente em si.

Este esforço constante de memorização ou de cópia deve conduzir-nos, portanto, àquilo que constitui o essencial da nossa vida monástica e que é a coroa do trabalho de ascese, isto é, a busca de Deus. O desejo da leitura deve conduzir-nos ao desejo do próprio Deus. Guillaume de Saint-Thierry diz isto duma maneira muito bela:

“Qualquer que seja o escrito, o estudo aplicado difere da simples leitura, como a amizade difere do acolhimento passageiro e como a afeição nascida duma convivência contínua difere duma saudação fortuita. É necessário destacar todos os dias algumas partes da leitura quotidiana para se confiar ao estômago da memória: uma passagem que se assimila duma maneira mais completa, a qual, lembrada de novo, constituirá o objecto duma incessante ruminação, um pensamento mais em relação com o nosso género de vida, capaz de reter a atenção, de cativar a alma e de a tornar insensível aos pensamentos estranhos”.

A lectio nos nossos dias.

O principal actor da nossa vida espiritual é o Espírito Santo, mas pertence ao mestre formar o noviço na entrada em contacto com o Senhor, como Pai; é ele que deve introduzi-lo cada vez mais profundamente "in sinu Patris". Isto supõe que o mestre viva já, humildemente, na fé, esta graça de filiação divina. Aquele que acredita no Senhor e o ama, necessariamente fala-lhe e fala dele. Deus revela-se de diferentes maneiras e fala a cada um de nós como a seu "Filho único". É desta e nesta relação, relação de amor paternal e filial, que o noviço é chamado a viver.

A Sagrada Escritura terá sempre um lugar privilegiado na vida monástica. A sua leitura, na solidão ou em comunidade, vai permitir compreender, através do Espírito Santo, o que Deus quer dizer-nos pela sua palavra e o que espera de nós, de mim, agora, hoje.

Se o noviço quer aprender a viver dela, é importante que alguém viva ao lado dele esta mesma palavra, tendo de qualquer maneira percorrido o mesmo caminho antes dele, por uma experiência de fé, incessantemente confrontada com as exigências do Evangelho.

Na base duma verdadeira formação, deve existir uma qualidade de amor entre o mestre e o discípulo.

O mestre não transmite princípios, mas uma Pessoa: O pai educa melhor do que o livro e é por isso que não deve ter receio de comunicar as suas reacções sobre os textos. Sob o ponto de vista espiritual, é muito importante. É aqui que se encontra a realidade do testemunho da tradição. A Tradição nunca é uma letra morta, mas "Alguém". Dar-se é viver diante do outro na luz; é viver como um livro aberto diante do outro. Respeitando os segredos que devem ser guardados, a vida do monge deve tender para a transparência.

O papel do formador é, portanto, necessário. É bom que o noviço seja guiado na escolha das suas leituras; digo "guiado": uma certa linha, uma certa escolha devem ser propostas, sempre segundo as necessidades de cada um.

Por um ensinamento directo, pessoal, o formador, que conhecerá, em princípio, cada vez melhor o seu noviço, poderá orientá-lo como um pai educa o seu filho.

Insistirei no papel primordial do formador, o qual deve velar, aconselhando tal ou tal livro da Bíblia ou qualquer outra obra, para pôr o noviço - hoje, em tal momento preciso - em face de Deus.

Aconselhar a um noviço um livro de preferência a um outro supõe uma relação pessoal e um diálogo que permitam a partilha das reacções. É um trabalho a realizar em conjunto. É aliás para o mestre um meio de conhecer o seu noviço no seu ser profundo. Porque é que um tal escrito interessa ao jovem? porque é que um Padre monástico agrada? Porque sente alergia por um tal outro? É neste diálogo que o ensino se tornará mais facilmente uma vida: *“A instrução faz os eruditos, o contacto, os sábios”*, diz S. Bernardo. Ora, é para uma sabedoria de vida que a educação do noviciado deve tender.

É necessário deixar que os jovens façam as suas experiências. Reflectir em vez deles é paternalismo. A *“meditatio”* é um trabalho pessoal que pode, em seguida, ser partilhado livremente. Educar na lectio, na meditatio, na oração, é educar na luta. Do mestre, como do discípulo, requer-se uma grande simplicidade, a simplicidade da humildade cristã. A iniciação na leitura deve conduzir a uma *“sede”* de leitura, a descobrir cada vez mais a sua necessidade, todo o seu sabor; a adquirir o seu gosto.

“As sagradas Escrituras, pela fé em Jesus Cristo, podem dar-te a sabedoria que leva à salvação. Toda a Escritura é inspirada por Deus, e útil para ensinar, persuadir, para corrigir e formar na justiça. Assim, o homem de Deus acha-se provido de tudo e preparado para toda a boa obra” (2 Tim. 3, 15-17).

+

+

+

Assinalemos, a título de exemplo, uma certa forma de iniciação na leitura praticada no noviciado. Sendo a base da reflexão a liturgia do domingo seguinte, o noviço percorre os textos que servirão, digamos, de fundo ao tecido que será formado por muitos fios constituídos pelas outras leituras ou cursos recebidos. É um trabalho que se realiza todas as semanas. Isto permite que o noviço se comprometa, porque não é só a questão da lectio pessoal que entra em jogo, mas também a liturgia, a leitura comum (partilhada), a oração: é toda uma experiência de vida. Nesta permuta, neste diálogo, o responsável começa por escutar: conhece o que reteve a atenção do noviço e o que o ajudou na busca de Deus. É então, para o responsável, o momento de partilhar a sua própria reacção sobre os textos. Dos dois lados, dá-se e recebe-se.

Uma outra forma consiste na leitura de um livro realizada em conjunto por mestre e discípulo, conduzindo os textos partilhados a uma oração em comum. Aqui já não se trata, evidentemente, dum estudo.

Há muitos momentos no mosteiro em que a leitura é feita para toda a gente: no coro, no refeitório, no capítulo. O que se ouve nas conferências, nas homilias ... tudo pode servir para nos fazer viver e julgo que uma graça comunitária passa através de tudo o que se ouve em comum. Se não nos fazem vibrar em conjunto, é porque há qualquer coisa a afinar na nossa vida de caridade. Porque não se trata somente de ler ou de ouvir. A palavra deve percorrer o seu caminho até ao fim e ser esta “boa nova” que impressiona o coração. *“Na leitura, é preciso amar não as palavras, mas a verdade”* e é a verdade que nos torna livres, acrescenta S. João (8, 31-32).

Se se aceitar esta verdade, descobrir-nos-emos pecadores, necessitados do perdão de Deus e dos irmãos.

Uma leitura partilhada é um meio de conhecer aqueles que nos cercam e de os conhecer no que eles têm de melhor. Favorece, pelo menos em princípio, a caridade da comunidade e contribui para o seu clima de alegria. A partilha comunitária usa o processo da lectio pessoal e engloba-o. Assim como não se pode garantir a unidade da caridade fraterna com todas as suas exigências, se não se sabe enfrentar a solidão, assim também, para construir o corpo da Igreja de que a comunidade é o sinal, é necessário ter lido, assimilado, vivido, por assim dizer, duma maneira pessoal, o que é proposto a todos.

A mesma disposição de receptividade é pedida para esta palavra que não é objecto da nossa escolha, mas que nos é proposta por aquele que, mais do que ninguém, faz a unidade da comunidade: o abade.

É pelos frutos que se reconhece a árvore. Se o monge se alimenta da lectio divina, poderá, dentro em pouco, saborear a doçura dos seus frutos. A lectio está ao serviço da unificação da pessoa nela própria e em Deus. O monge é aquele que é unificado, simples.

A lectio está finalmente ao serviço da oração. Para os antigos, não havia grande diferença entre lectio e oração. Nos dois casos, trata-se de acolher a mesma palavra de Deus que forma em nós um filho do Pai; no fim de contas, não será deixar-se amar?

“A ascese da Palavra exige que se espere tudo da graça, no despojamento e na pobreza. Quando se lê, é o coração que deve subir à superfície”. (A. LOUF)

Ora, é o coração que faz viver, não o esqueçamos!

A unidade nasce duma ordem superior à da lógica. É a da realidade sobrenatural, espiritual.

A lectio deve levar o monge a unificar a sua vida e isto por um contacto cada vez mais íntimo com Cristo, UM. Deve conduzi-lo ao repouso contemplativo, à oração pura. É uma via de acesso à busca contínua de Deus.

“Assim como a sensação de fome é um sinal de saúde corporal, assim um vivo desejo de ouvir a palavra santa é a prova mais segura da boa saúde da alma”. (S. J. CRISÓSTOMO – Hom. IV).

Devemos viver e saborear sempre o pensamento dos Padres, porque não está ligado a uma época, é um espírito. E aqui voltamos ao que dissemos, no princípio: o conhecimento é inseparável do amor. O ensino na vida monástica é um ensino por “unção”, como diria S. Bernardo. O seu autor é o Espírito Santo, a quem teremos de dar todas as possibilidades de nos transformar. Conhecer é transformar-se e nós conheceremos a Deus (sempre na fé), na medida em que o amarmos. As vias de acesso são infinitas. A convergência faz-se pelo cume: o objectivo que polariza todos os conhecimentos e todos os actos é a vida. Ora, o dinamismo de tudo o que faz viver é portador de alegria:

“A vossa palavra constitui a minha alegria e as delícias do coração, porque trago o vosso nome, ó Senhor” (Jr. 15,16).

Anexo 7

PROBLEMAS LEVANTADOS HOJE PELA LECTIO DIVINA.

A lectio divina, como tantos outros aspectos da vida monástica, levanta hoje um certo número de problemas graves provenientes do facto de os monges pertencerem, na sua quase totalidade, a instituições com muitos séculos de existência. Ora, os homens e as mulheres que vivem nestas instituições seculares nasceram no século XX. Em rigor, no princípio do nosso século, ainda era possível fazer aceitar, àqueles que se comprometiam no estado monástico, normas provenientes doutras idades, sem se preocupar com o seu anacronismo. O ritmo de vida, há ainda três quartos de século, era menos diferente do da idade média do que do da época actual e a evolução continua a acelerar-se. Ora, hoje em dia, torna-se cada vez mais difícil fazer aceitar tal situação sem que os monges e sobretudo os postulantes e noviços não se sintam reduzidos à condição de figurantes numa peça de teatro medieval, ou, por outras palavras, à de modelos reproduzidos das grandes figuras monásticas do passado, comparáveis aos que se vêem no museu Grévin, com uma única diferença: é que estes estão bem vivos. Desta situação, nasce inevitavelmente um mal-estar. No que diz respeito à lectio divina, importa conhecer as suas componentes e, se possível, a sua solução.

O objecto da lectio divina.

Se interrogarmos atentamente a carta do monaquismo do Ocidente - a Regra beneditina - e a famosa Regra do Mestre, dois problemas emergem: qual o objecto da lectio divina? quanto tempo se lhe deve consagrar?

Comecemos pelo autor da Regra do Mestre. Para ele, “*o horário do dia de trabalho depende da estação. No inverno, o tempo da lectio situa-se entre prima e tércia; no verão, entre noa e vésperas. Deste modo, a lectio tem lugar, conforme a estação, no princípio ou no fim do dia*”. A lectio “*ocupa, portanto, o primeiro ou o último quarto do dia*”.

Como se realiza? “*Reúnem-se em grupos de dez e escuta-se um leitor. Ao mesmo tempo, um dos **litterati** ensina as crianças e os analfabetos a ler, e os que ainda não sabem o saltério exercitam-se a recitá-lo. Tudo isto constitui o **opus spirituale**. O*

Mestre liga-lhe tanta importância, que não dispensa ninguém dele, nem mesmo os viajantes. A leitura pode mesmo substituir o trabalho manual, em caso de indisposição física ou de jejum superrogatório". Convém notar, além disso, que o tempo da lectio, segundo esta regra, é sensivelmente mais longo do que nos outros documentos monásticos do Ocidente. No respeitante ao programa da lectio, o Mestre não é muito explícito. Os iletrados aprenderão as letras, os principiantes, o saltério. Para o mais, são feitas duas alusões à "repetição dos textos da Escritura" e dos salmos; mas nenhum limite de tempo é imposto a este exercício, que, aliás, não é exactamente a lectio. Parece, portanto, que para o Mestre a lectio divina tem como objecto primário a Escritura e, em particular, a "ruminação" dos salmos, segundo uma fórmula que mais tarde fará sucesso.

Quanto à Regula Benedicti, a ler sem preconceitos, apresenta-se incontestavelmente com uma fisionomia mais evoluída, mais precisa do que a do Mestre, no assunto que nos ocupa.

Primeira verificação: a RB prolonga o tempo a consagrar à lectio, a ponto de lhe dedicar tantas horas como ao "labor manuum". Os horários, como na RM, são diferentes no verão (de manhã e à tarde) e no inverno (a meio do dia). Este prolongamento é de tal ordem que as horas do ofício do dia são muito breves e o tempo da "opera manuum" encurtado. Além disso, esta Regra oferece outras precisões, desconhecidas do Mestre: apresenta um programa de leituras. Fá-lo numa passagem que não tem equivalente na RM e que, portanto, com todas as probabilidades, é própria do seu autor. Este programa resume-se em poucas palavras: a Escritura, os "Santos Padres Católicos" e os escritos monásticos, *Collationes Patrum et Instituta* (faz manifestamente alusão às obras maiores de João Cassiano) et *Vitae eorum* (estas Vitae tinham sido, em mais dum caso, traduzidas em latim), *sed et Regula sancti patris nostri Basilii*. Estas linhas não constituem um catálogo pormenorizado de tudo o que, no tempo de S. Bento, podia alimentar a lectio divina do monge. Com efeito, a RB deixa um campo muito vasto à leitura do monge beneditino: poderá colher a sua informação espiritual em toda a parte onde descubra "santos Padres católicos" e escritos monásticos: nada impõe que se limite, por causa destas expressões da Regra, à literatura anterior a S. Bento.

Mas, na sua imprecisão, este programa é muito mais extenso do que o do Mestre. Pode ser considerado como a fonte da cultura monástica do Ocidente.

Sabe-se que, fiéis a esta abertura, muitos mosteiros foram, através da idade média, depositários da literatura pagã ao mesmo tempo que da cristã. É inútil lembrar aqui que este "amor das letras" criou entre a idade patristica e a idade escolástica, o que D. J. Leclercq chamou a "teologia monástica". E o que salvou, sem dúvida, a Regula Benedicti duma ruína irremediável foi, entre outras causas, o facto de inscrever, em

termos expressos, esta abertura ao presente e implicitamente ao futuro e não somente ao passado, por muito venerável que ele fosse. Isto pode ser esclarecido através duma consideração a que se tentou chamar dogmática. O cristianismo não é somente uma religião do Livro, da “Bíblia”. É uma tradição viva; e nada nos assegura que, em tal século, o VI ou o nosso, o inventário desta Tradição se tenha esgotado. Há mesmo razões para acreditar que começa apenas a esboçar-se. O essencial da Regra assenta talvez nestas três palavras do Prólogo: *per ducatum Evangelii*, “*sob a conduta do Evangelho*”. A letra da Regra poderia tornar-se tão mortal como “a letra que mata” da Antiga lei contra a qual S. Paulo protestava.

Esta última verificação é dum peso imenso, no momento em que o homem-monge do século XX, este “ser marginal”, como lhe chamou T. Merton, em Calcutá, em 1968, se defronta com a sua *lectio divina* quotidiana. Com toda a facilidade, afirma não somente que o tempo previsto pela Regra de S. Bento é manifestamente muito longo, mas também que esta Regra já não o concerne no momento em que lhe impõe um programa. Mas, leu bem a Regra? Soube distinguir as prescrições que hoje são obsoletas pelo facto de dependerem da cultura e da psicologia do século VI e reter as orientações intemporais?

O monge moderno insiste. O historiador tem razões para sublinhar a abertura que caracteriza a RB. Os monges não viveram, durante quinze séculos, no culto da “letra que mata”, a do capítulo 73, sem se preocuparem com o seu “espírito”? A letra da Escritura, inclusive o Novo Testamento, dos Padres, dos antigos escritos Monásticos? Talvez, em rigor, a de escritos posteriores ao século VI? E esta “letra” deu-lhes uma certa visão da vida humana, realmente muito bela, sob alguns prismas, teológica, no sentido em que esta palavra significa que o último critério da vida é a Palavra de Deus dirigida ao homem, mas síntese pessimista. Leram em tudo isto que o homem pecou (em Adão e pessoalmente), que tem necessidade de voltar a Deus, de se desprender do mundo, de fugir dele, de o desprezar. Precisa mais de contemplar do que de agir. Tem de aceitar virtudes cujos aspectos negativos são hoje frequentemente denunciados: humildade, obediência, silêncio, renúncia à vontade própria. Mesmo se, em tudo isto, é o Evangelho que tem a última palavra - o monge vive ‘*per ducatum Evangelii*’ -, não faltam hoje monges que denunciam nesta visão “monástica” da vida humana um sistema de valores neoplatónicos.

Bastará, contudo, lembrar que o dualismo do pecado e da graça, da carne e do espírito, estava presente na Bíblia, antes que nascesse o platonismo. Se S. Paulo ‘*é helenístico em certos elementos da sua cultura, conserva, no entanto, uma mentalidade hebraica*’. Além disso, a mensagem do Novo Testamento termina por uma visão diametralmente oposta ao pessimismo: Cristo venceu e todo o homem está destinado a

partilhar a sua vitória. Esta só será total no futuro escatológico, mas todos estamos unidos a Ele pela graça misericordiosa, somos transfigurados n'Ele, ressuscitados e glorificados com Ele. Se não é ainda uma realidade actual e vivida no íntimo da psicologia do homem cristão e mesmo do homem--monge, um e outro estão orientados para o Dia de Cristo e preparados para este destino pela Idade presente e seus combates. Estão em peregrinação “*rumo à Jerusalém do alto, que é nossa mãe e que é livre*” (Gal. 4,26).

É necessário lembrar estas coisas: se a lectio divina deu aos monges do passado uma visão pessimista do mundo material e do destino humano, não foi devido à Escritura, nem sobretudo ao Evangelho, mas antes a uma certa leitura destes escritos inspirados, de que são responsáveis muitos “santos Padres católicos” e escritos monásticos. A este propósito, é paradoxal verificar que a RM, pela sobriedade de que faz prova, quando descreve o que o monge lê e ruma, estava em melhores condições de lhe fazer evitar o “platonismo dos Padres” do que a RB, a qual, certamente mais aberta, estava também mais exposta às correntes de ideias próprias das épocas e lugares.

Mas toda a medalha tem um reverso: o que fez a fraqueza da lectio divina tal como a Regula Benedicti a programa, constitui, hoje em dia, a sua força. Esta Regra deixa o monge muito livre na escolha da sua leitura. Compromete-o numa tríplice investigação: bíblica, doutrinal e monástica. Contudo, não limita a sua leitura às produções anteriores ao século VI ou VII.

Esta Regra manifesta, portanto, uma abertura capaz de tranquilizar o monge moderno. Este, com efeito, já não se contenta, sobretudo se é jovem e culto, com uma piedosa leitura da Bíblia nem com as fastidiosas e inúteis explorações dos Padres, nem tão-pouco com esta visão rude e tão esquecida das contingências humanas que lhe dão os Apotegmas e as Vidas dos Padres do deserto. É-lhe então benéfico verificar como a Regra alarga o horizonte. Nada proíbe uma exploração francamente científica da Bíblia, que ocupe o meio termo entre a leitura piedosa e a desmitização. Porque não beber noutras fontes, além dos Padres da Igreja, as **nova et vetera** salutare? Muitos autores modernos escreveram e escrevem admiravelmente sobre a oração, a vida em Cristo, etc.

Duração da lectio divina.

Resta-nos o problema do número de horas a consagrar à lectio divina. Com efeito, um pouco de reflexão leva-nos a verificar que não se trata duma questão de horário, mas também duma questão de ritmo psicológico. Certamente o horário tem a

sua importância e actualidade e, para o organizar convenientemente nos mosteiros, é necessário ter em conta a situação presente, muito diferente da do século VI, no monte Cassino. A generalização da missa conventual, quer tenha lugar no princípio, quer no fim da manhã, torna inaplicável o horário previsto pela Regra beneditina. Além disso, o ritmo de trabalho, em muitos mosteiros, não permite um fraccionamento do tempo, o qual prejudicaria a eficiência do esforço despendido. Em tais condições, o monge que começa a sua lectio divina, sente-se assaltado por toda a espécie de preocupações, por vezes bem pesadas. Regressa do trabalho carregado dum informação alucinante sobre os acontecimentos e os problemas da actualidade. Mesmo sem rádio, televisão ou jornais, vive num mundo onde o menor acontecimento é instantaneamente conhecido pelos antípodas: situação evidentemente ignorada pelo autor da Regula Benedicti. Devemos confessar que todos estes factores colocam o monge em condições pouco favoráveis para realizar a lectio divina tal como os antigos a concebiam. Os monges do Oriente, por exemplo, viam na distração a raiz de todos os acabrunhamentos do monge. “*O princípio de todos os males é a distração*”, dizia o Abade Poemen. Se o monge, mesmo longe do mundo, é um ser de tal maneira distraído, compreende-se o seu desalento perante o esforço reclamado pela lectio divina do tipo representado pela Regra. É-lhe com certeza muito mais fácil ouvir a rádio ou ver a televisão, se tem possibilidades disso. Parece-lhe até que, nesse momento, vive um contacto muito mais verdadeiro com seus irmãos, os homens e, portanto, com o próprio Deus. Deus não fala somente através da Bíblia e das obras espirituais, mas também através dos homens e dos acontecimentos.

Por conseguinte, o monge do século XX, sobretudo se está comprometido nas tarefas do seu mosteiro, partilha a condição de tantos homens de hoje: dispõe de poucas distrações, não tem fins de semana assegurados nem, evidentemente, férias pagas. Vive num ritmo que os antigos não podiam suspeitar. Por isso mesmo, goza de pouca paz interior. Quando abre um livro para a lectio, como quando começa a oração, sente frequentemente, por vezes de maneira dolorosa, um real vazio interior. Em tais condições psicológicas, muitos monges acabam por considerar o horário previsto pela Regra beneditina como absolutamente impraticável, o que não é de admirar. Mas o que é mais inquietante é que, assim comprometidos e submersos, acabam por reduzir a zero o tempo quotidiano da lectio divina, de a abandonar praticamente desde 1 de Janeiro a 31 de Dezembro, contentando-se com o que ouvem no refeitório (se ainda persiste a leitura) e no ofício (agora muito enriquecido com leituras bíblicas e patrísticas). Tornam-se assim cada vez menos “*homens capazes de permanecer na cela*”, como os antigos definiam os monges.

É assim que se pode explicar um frequente desvio: da lectio divina passa-se à leitura profana. As obras modernas podem com certeza ser mais úteis aos monges de hoje do que os tratados espirituais vindos doutras idades. E quando se fala de obras modernas não se trata somente de comentários bíblicos ou de inumeráveis produções de apologética adaptada. A leitura dos monges dilui-se, por vezes, em romances, revistas de informação geral, hebdomadários, jornais, etc. Tudo serve, sem dúvida, para a edificação do cristão que tem os olhos abertos sobre o mundo. Certos romances podem ensinar muito mais aos monges do que muitos tratados teóricos. Mas ... (há sempre um mas): é isso a lectio divina?

Outra consequência da inadaptação de muitas leituras espirituais aos monges de hoje: estes acabam por encontrar estimulantes para a sua própria vida espiritual, não já nos livros nem mesmo na Bíblia, mas nos contactos humanos. Com efeito, o homem moderno é psicologicamente do tipo “verbo-motor”.

Não pretendemos julgar ninguém, mas descrever uma situação psicológica frequente.

Em que direcção se deve procurar a solução, no caso do monge? No meio termo. Não se trata, para um monge digno desse nome, de pôr de parte a lectio divina. Além disso, se o horário prolongado, previsto pela Regra beneditina, se tornou absolutamente impraticável - excepto talvez para os monges chegados à idade da reforma ou para os doentes -, é urgente que os monges capazes de trabalho eficiente valorizem, em extremo, o tempo da lectio divina que lhes é acessível: momentos de leitura na cela, na biblioteca, leituras do ofício divino, abertura à palavra de Deus que sobrevem inopinadamente nos acontecimentos, preparação eventual de retiros, de colecções ou de conferências que talvez lhes sejam pedidas, fora ou na hospedaria do mosteiro, contactos espirituais com as pessoas que se dirigem a eles como monges ou como padres (e não somente como homens de negócios, como sábios ou como personagens influentes).

Mas tudo isto são apenas paliativos ou, por outras palavras, uma solução válida em caso de força maior - se bem que a atenção aos homens e aos acontecimentos, o testemunho a dar, quando solicitado, sejam preciosos estimulantes para todo o monge, mesmo pouco comprometido nas responsabilidades do seu mosteiro. Estas coisas valem, por vezes, mais do que a melhor lectio divina. A questão posta aqui visa apenas os casos médios.

Há uma solução verdadeiramente praticável, hoje em dia, para a questão da lectio divina? Por outras palavras, o monge de hoje, e sobretudo os mais jovens, não são tributários da evolução do mundo moderno à qual assistimos, da qual os mosteiros

não podem nem devem libertar-se e cujas repercussões são, de qualquer maneira, fatais para o ritmo lento, calmo, paciente, que os antigos declaravam indispensável para uma lectio divina frutuosa? Sendo assim, não seria mais franco declarar impossível, doravante, toda a reacção eficaz contra semelhante estado de coisas e procurar novas vias? Não seria mais autêntico do que a política do avestruz que esconde a cabeça na areia, abstraindo assim da sua realidade e da do mundo ambiente?

Certamente. Mas as coisas não são assim tão simples. O mundo espera que nós, os monges, sejamos homens de Deus, vivendo autenticamente a dimensão vertical da nossa vida, insatisfeitos com o horizontalismo a que um certo número de escritores actuais querem reduzir o cristianismo. Esta última atitude, feita de atenção aos homens é, evidentemente, benéfica e necessária; é a consequência dos princípios postos pelo Evangelho. No entanto, está subordinada, como o ensina o Pai Nosso, à "glorificação do nome do Pai". O mundo que rodeia os mosteiros, repetimos, espera que os seus habitantes sejam autênticos testemunhos. Um pouco como S. João: "*o que vimos e ouvimos, nós vo-lo anunciamos*" (I Jo. 1,3). Primeiro "ver" e "ouvir": o "anunciar" vem depois. E como nesta imensa empresa da salvação, que é a Igreja, ninguém pode assumir a totalidade das tarefas, o monge consagra-se à de "ver" e "ouvir". Para tal, exige-se um mínimo de lectio divina. Esta, contudo, reclama esforço, como mostrámos nos anexos anteriores, mais esforço do que aos antigos cujo ritmo psicológico era mais lento do que o nosso.

Sed assueta vilescunt ... As coisas mais belas, com o tempo, perdem o interesse. O mesmo se aplica à Palavra de Deus. Daí resulta que, em muitos casos, o problema da lectio divina se torna uma questão de perseverança. Trata-se de querer, de perseverar na escuta da Palavra e, através dela, na busca de Deus. Não dum querer voluntarista que se dissiparia numa espécie de pelagianismo. Mas em resposta a Deus que falou através de Cristo e que fala sempre à alma se ela tem, segundo a palavra da Regra beneditina, "*os ouvidos atentos*". Nada se obtém sem esforço e certas mensagens secretas do Evangelho reclamam, para serem bem compreendidas, uma releitura indefinida, uma atenção que dura a vida inteira. Por conseguinte, nada pior que o abandono puro e simples da lectio divina. Trata-se de estar aberto à Palavra donde quer que ela venha. Diz-se que muitos lares se desmantelam ou enveredam pela coexistência pacífica de duas vidas paralelas, por não disporem de tempo para se sentar e renovar os gestos de amor. Não haverá aqui uma lição para os monges? Precisam de se sentar, de reservar para Deus um tempo gratuito (diferente dos tempos obrigatórios dos exercícios regulares).

Têm talvez necessidade de rever o ritmo da sua vida, de manifestar ao superior as dificuldades que constituem um obstáculo ao "dever de se sentar". Em todo o caso, não podem admitir, como se ouve dizer, mesmo através dos superiores, que haja

sacrificados na vida monástica pelo bem da casa e dos outros. Se tais casos se verificam, estes “outros” merecem bem o epíteto de ociosos pios cujo edifício monástico goza, apesar de tudo, da subsistência material, assegurada momentaneamente por estes "sacrificados". Mas que sacrifício! É honesto sacrificar o fim: - ser homem de Deus - em proveito da eficiência do rendimento material ou financeiro, coisas que se situam na ordem dos meios ou das consequências? Finalmente, o problema da lectio divina torna-se um problema interior, muito mais importante do que o ritmo exterior da vida quotidiana do mosteiro.

Sobre este ponto, os monges orientais - cristãos, budistas, hinduístas, zen - têm lições a dar-nos, a nós ocidentais. Não se trata de fazer das técnicas contemplativas a solução-milagre de todos os problemas com que os monges se defrontam, particularmente os do ritmo de vida e oração. Estas técnicas, embora sejam benéficas em tal ou tal caso, devem dar lugar, mais cedo ou mais tarde, à Graça. Esta tem a última palavra e a Regra beneditina respeita aliás a sua iniciativa. No domínio da vida contemplativa e da contemplação, não há técnica humana, propriamente falando. Mas uma "terapia", uma cura de desintoxicação espiritual, pode ajudar o psiquismo a pacificar-se, a encontrar o ritmo interior indispensável à escuta da Palavra, no caso de certas pessoas ou em certos períodos da vida. Sobre este ponto, o médico, como as mais altas religiões naturais - hinduísmo, islão, budismo - têm qualquer coisa a ensinar-nos.

CONCLUSÃO

Depois duma visão panorâmica dos problemas que hoje são levantados pela lectio divina monástica, algumas orientações se desenham:

1. Perseverar nos “*gestos de amor*”, se se deseja que a lectio divina sobreviva e cresça na sua missão de dar ao monge as “*Maiora doctrinae virtutumque culmina*” que a Regra beneditina lhe dá como visão final do seu andamento.
2. Procurar o ritmo, colectivo e pessoal, exterior e interior, que favoreça a lectio divina.
3. Aceitar, eventualmente, uma terapia e encontrar o ou os Pais espirituais, capazes de guiar os seus discípulos.

Mediante estas linhas de conduta, que não são complicadas, há probabilidades de fazer sobreviver a finalidade do monge: que seja homem de Deus, vivendo da sua Palavra lida e meditada, assim como o sangue vive do oxigénio do ar.

Observação: propositadamente, estes anexos reflectem diferentes posições acerca da Lectio divina. Cabe ao leitor fazer a opção que melhor se coadune com a sua mentalidade e sensibilidade.

“As palavras dos homens são palavras e palavras.
Mas quando Tu nos falas, a tua Palavra é a verdade.
Senhor, dá-nos a tua Palavra e poderemos confiar.

1. A tua Palavra, Senhor, é estrela que guia.
A tua Palavra, Senhor, é um sol interior.
A tua Palavra, Senhor, é mais clara que o dia.
A tua Palavra, Senhor, é um sinal de amor.
2. A tua Palavra, Senhor, é anúncio de glória.
A tua Palavra, Senhor, é garantia de verdade.
A tua Palavra, Senhor, põe luz na história.
A tua Palavra, Senhor, é pomba de paz.
3. A tua Palavra, Senhor, é murmúrio de rio.
A tua Palavra, Senhor, é grandeza de mar.
A tua Palavra, Senhor, é conselho de amigo.
A tua Palavra, Senhor, é sinal de bondade.
4. A tua Palavra, Senhor, é a chuva propícia.
A tua Palavra, Senhor, é a fertilidade.
A tua Palavra, Senhor, desfaz sombras e dúvidas.
A tua Palavra, Senhor, é total claridade”.

(José António OLIVAR - Las palabras de los hombres)

Anexo 8

PERSPECTIVAS SOBRE O TRABALHO MONÁSTICO

O racionalismo considera os mosteiros como agrupamentos de homens ociosos e inúteis à sociedade, como parasitas. Foram ideias deste género que, em Portugal, em França e noutros países, conduziram, num período relativamente recente, à supressão de tantas ordens e institutos.

É necessário distinguir dois aspectos no problema do trabalho: por um lado, a questão de princípio, por outro, as necessidades da vida.

A questão de princípio: é evidente que em consciência devemos fazer um trabalho útil. O Concílio Vaticano II, no esquema 13, lembra-nos o dever do trabalho, o qual ocupou um lugar importante na vida de Jesus: "Não é este o carpinteiro" (Mc. 6,3)?

A actividade laboral faz, pois, parte da missão que o homem, feito à imagem e semelhança de Deus e incorporado em Cristo e tornado participante da sua obra, há-de realizar. Devemos não só aceitar, mas querer que a nossa vida monástica seja uma vida de trabalho, para dar o nosso contributo ao desenvolvimento da sociedade. O trabalho é, portanto, obrigatório, indispensável.

Através dos séculos, a humanidade dividiu-se espontaneamente em duas classes: os trabalhadores e os que conseguiram viver à custa do trabalho dos outros. O trabalho é um tributo a pagar por aqueles a quem não resta outro remédio.

O cristão conhece a razão deste paradoxo: o trabalho é uma honra mas também um castigo. É uma honra, porque através dele Deus associa-o à sua obra criadora e dá-lhe a possibilidade de se assemelhar a Cristo; mas é também um castigo provocado pelo seu pecado.

A teologia e a praxis cristãs do trabalho têm nesta dupla realidade a sua fonte de inspiração.

O trabalho é um dos caminhos para que o homem como tal atinja a sua plena realização. Trabalhando, o homem desenvolve a sua capacidade criadora e potencia as suas faculdades. Torna-se mais semelhante a Deus.

O compromisso cristão do monge há-de reflectir-se também na maneira de assumir o trabalho e de levar à prática a obrigação de trabalhar.

No trabalho o monge dispõe de um instrumento de notável eficácia para a sua conversão a Deus. O trabalho aceite e praticado cristãmente, ajuda-o a descobrir a sua condição de criatura, limitada, necessitada, pobre, pecadora; coloca na sua mão um meio penitencial; faz-lhe sentir o peso redentor da submissão obediencial ao decreto divino que castiga a sua rebelião: “*comerás o pão com o suor do teu rosto*”; e associa-o à obra redentora de Cristo.

O exercício do trabalho oferece também ao monge ocasião de servir os irmãos e de estreitar os laços da comunhão fraterna. O trabalho, realizado com recta intenção, com seriedade e responsabilidade, beneficia sempre o próximo, é um acto de caridade.

Como diz o Papa João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*:

“... O trabalho é um bem do homem. E não é só um bem “útil” ou de que se pode usufruir, mas é um bem “digno”, ou seja, que corresponde à dignidade do homem, um bem que exprime e aumenta esta dignidade. Querendo determinar melhor o sentido ético do trabalho, é indispensável ter diante dos olhos antes de mais nada esta verdade. O trabalho é um bem do homem - é um bem da sua humanidade - porque, mediante o trabalho, o homem não somente transforma a natureza, adaptando-a às suas próprias necessidades, mas realiza-se também a si mesmo como homem e até, em certo sentido, “se torna mais homem”.”

As perspectivas de S. Bento sobre o trabalho deveriam permitir-nos a “sábua audácia” que nos exigem o Espírito Santo e os tempos em que vivemos.

Para os clássicos do monaquismo o trabalho artesanal ou agrícola era um elemento imprescindível de efeitos múltiplos: ganhar o pão, atender aos hóspedes e peregrinos; dar esmola aos pobres e também conservar o equilíbrio interior. À medida que os mosteiros se foram organizando e conseguiram obter mais terras, impôs-se a tendência de confiar o trabalho agrícola a serventes leigos, enquanto os monges reservavam para si tarefas mais ou menos rentáveis, e até de simples entretenimento, no interior do mosteiro. Alguns chegaram a justificar a total ausência de trabalho, pelo que foram asperamente censurados pelos grandes mestres da vida comunitária S. Basílio e S. Agostinho. De facto, no século VI, em Itália, a situação de muitos mosteiros não era de grande entusiasmo pelo trabalho manual. S. Bento revaloriza o trabalho, admite inclusive que os monges se encarreguem dos trabalhos mais duros da agricultura, e prevê que se venda ao exterior o produto do trabalho dos monges artesãos (57, 4-9). S. Bento não vê nisto um ideal mas uma necessidade. No entanto, aceita todas as consequências desta inovação: trata-se de uma mitigação do jejum e da ausência da vida coral. S. Bento procura convencer os monges a aceitar este facto não como uma

decadência ou traição, mas como uma contrariedade que, paradoxalmente, lhes permitirá serem **verdadeiramente** monges.

O Glorioso Patriarca adverte-nos de que esta situação se apoia numa tradição cristã fundamental: o trabalho é uma exigência da vida cristã honesta antes de ser especificamente monástico. É simplesmente um dever humano.

A mentalidade de S. Bento está mais próxima da mentalidade do homem de hoje do que da daqueles monges contemporâneos seus que viviam de rendas.

Para S. Bento somos **verdadeiramente** monges quando as circunstâncias e talvez as contrariedades nos obrigam a ser simplesmente cristãos e partícipes da condição humana comum. S. Bento viu nisto uma forma de fé e de obediência a Deus sem ilusões, porque consiste em aceitar as realidades tais quais se apresentam, em vez de se escudar por detrás de um condicionalismo ideal pre-fabricado.

Numa encruzilhada histórica, a Regra de S. Bento soube abrir de maneira positiva novas pistas para o trabalho dos monges.

Em 2001, não nos encontraremos na encruzilhada de uma nova civilização? Saberemos responder a este desafio? É perigoso lançarmo-nos em prospectivas e em projecções futuras sem preparação. Mas vejamos simplesmente as orientações que procuram responder aos apelos do Espírito Santo nos nossos tempos.

Mais do que nunca, devemos respeitar, neste assunto, o pluralismo afirmado no Congresso dos Abades de 1967, que procurou definir o monge beneditino, mas devemos também respeitar o carisma próprio de cada monge.

Temos de ter em conta que vivemos numa sociedade em que sobressaem as especializações técnicas, a investigação científica e todo o tipo de actividade intelectual muito para além das actividades agrícolas e artesanais. Seria um erro excluir do mosteiro estes sectores de um trabalho que é verdadeiro, e que o mundo moderno nos oferece, apoiados simplesmente numa visão fixista da tradição, como seria igualmente prejudicial desprezar os trabalhos artesanais sob pretexto de uma maior adaptação ao mundo que nos rodeia.

No mundo secular, a eficiência no trabalho é um dos critérios fundamentais com que esbarra o homem de hoje, e dos quais o monge não pode fugir. Para o mundo secular do trabalho, e mais ainda para as relações sociais não contam os títulos honoríficos, nem sequer a competência da autoridade constituída, mas tão somente a autoridade da competência profissional e científica.

Qual vai ser ou está a ser a confrontação da vida monástica, sobretudo no nosso mosteiro, com este fenómeno?

Convém esclarecer que o que está em causa não é que o monge se dilua, mas que conserve a sua especificidade dentro do seu trabalho.

Grandes comunidades de tipo mais tradicional empreenderam uma conversão, ou antes, uma reconversão, uma busca de maior fidelidade, respeitando as pessoas e as suas aspirações. É urgente para a maturidade dos monges que o impacto económico seja do seu conhecimento. É uma maneira nova e sábia de conceber a pobreza. Esta já não consistirá em receber tudo sem ter em consideração o que nos é dado. Será conhecido o preço do custo das coisas e o que isso representa em relação aos ingressos do trabalho comunitário ou individual.

Por isso o trabalho deve ser individualizado, tendo em atenção, dentro do conjunto da comunidade e das suas necessidades, os dons e carismas de cada um.

Exige-se também melhor preparação profissional dos monges: está em causa não só a sua própria pessoa e a concorrência que o mosteiro terá de enfrentar na vida económica de hoje, como também a competência profissional e a honestidade do mosteiro como tal; não se faz um professor de matemática ou um ecónomo com uma simples bênção do abade...

É muito grande a responsabilidade dos superiores da comunidade em relação à previsão e coordenação das diferentes actividades dos monges. É uma das missões mais delicadas do abade e seus conselheiros. E não é coisa fácil ter em conta as capacidades e aptidões de cada pessoa na hora de prever os trabalhos e ordenar as diferentes actividades para o desenvolvimento da vida e missão do mosteiro; devem-se preparar as pessoas, prever as substituições, improvisar soluções de emergência em caso de doença ou de morte... *Não é suficiente uma formação séria dos monges jovens.* É necessário continuar em todos os campos *uma formação permanente*, embora isso por vezes ultrapasse as possibilidades de uma comunidade.

Novas formas de trabalho são cada vez mais comuns. Até aqui há poucas décadas vivia-se numa economia fechada. Hoje os contactos com o mundo multiplicam-se, e muitos monges em não poucos mosteiros trabalham fora. Não só em tarefas apostólicas, como também, e isto é novidade, para realizar tarefas a que chamamos profanas. Esta novidade depara aqui e ali com certas resistências. Consideremos com maior atenção este fenómeno sem o excomungar a priori.

Este trabalho exterior tem a grande vantagem de colocar o monge muitas vezes não na situação de patrão, de chefe, mas de empregado, de assalariado, de operário. E isto é uma coisa excelente; temos de descer da nossa autosuficiência ou da nossa imaturidade. Seremos apreciados pela nossa competência profissional, mas sobretudo

pela nossa honestidade, pelo nosso humanismo, camaradagem e testemunho de vida. Podemos ser fermento ou cizânia.

É evidente que este trabalho exterior coloca problemas na organização dos horários daqueles que abraçam a condição normal dos homens do nosso tempo, mas com boa vontade é possível chegar a uma solução.

Devemos encontrar novos modos de contabilizar as situações dos monges e de todos os que trabalham no mosteiro, de tal maneira que cada um sinta que **põe** em comum em vez de **ter** em comum como foi até aqui.

Este trabalho exterior tem outra vantagem para os monges: permite distinguir entre o meio de trabalho e o meio de vida.

Contudo, muitos mosteiros pensam que nem todos os trabalhos são igualmente apropriados para os monges. Temos de ter, dizem, uma escala de valores bem clara e excluir decididamente os trabalhos que impliquem a não participação habitual no ofício divino e na vida da comunidade. (Entre estas duas concepções não há uma contradição total, caso se salvaguardem estes dois aspectos: participação no ofício divino e na vida da comunidade). São preferíveis, continuam, as actividades que não obriguem a sair do mosteiro. Discutiu-se muito sobre a conveniência de os monges exercerem tarefas pastorais. Negar absolutamente tal possibilidade, afirmam, iria contra uma boa parte da tradição (D. Cassiá Just). Inclusive os representantes mais puros do eremitismo souberam dar uma palavra de salvação às pessoas que deles se aproximavam.

Todo o trabalho há-de ter também uma dimensão social, a qual levava os antigos monges, na sequência de S. Paulo, a considerá-lo como a maneira concreta de não ser um fardo para ninguém, de ganhar o pão de cada dia e de adquirir o suficiente para ajudar os mais necessitados. Mas a dimensão social do trabalho monástico há-de ser valorizada não só pelo nível do seu rendimento económico, como pelo seu nível de serviço à sociedade que nos rodeia. E havemos de enriquecer esta dimensão de serviço tendo em conta o aspecto de comunhão com os homens que trabalham por um mundo mais justo.

Seria bom verificar se no nosso mosteiro há de facto uma organização e um clima que proporcionem aos monges os meios requeridos para se realizarem no trabalho. É preciso que cada monge se sinta necessário e saiba que dele está a depender o funcionamento da comunidade, pois só assim se sentirá na obrigação de lutar para que a *“casa de Deus seja sabiamente governada por homens sábios”*. No entanto, sentimos que há alguma insatisfação e desânimo no nosso mosteiro.

Quem sabe se a nossa maneira de conduzir os períodos de postulante, de noviciado e de profissão trienal não necessitaria de uma reformulação.

Quem sabe se nós próprios não estaremos a destruir nos nossos candidatos à vida monástica o hábito de trabalhar. Muitos, quando ingressam no mosteiro, deixam o trabalho que tinham no mundo e ficam logo libertos em razão do “período de formação”. Ora quem não é formado a trabalhar é formado para não trabalhar.

E o que é pior é que, ao destruir o hábito de trabalho, destruimos o próprio sentido de responsabilidade que o jovem trazia da sua vida no mundo. Ora o homem que perde o gosto pelo trabalho e pelo sentido de responsabilidade, mesmo que seja assíduo ao Ofício Divino e à mesa comum dos irmãos, perde, pelo menos em parte, o sentido de viver.

A frustração, o desânimo e o espírito de murmuração são o estado próprio do homem que não encontra sentido para a sua vida e que se sente inútil e incompreendido. Aqui está um terrível desafio para todos nós. Os responsáveis desta frustração e desânimo serão somente aqueles que chegaram a esta duríssima situação? Será que os superiores estão a fazer um esforço realmente grande para reanimar os que se encontram neste estado?

Verificar os factos é fácil, sugerir soluções concretas é mais difícil. Cabe a cada comunidade em particular debruçar-se sobre os seus problemas. A comunidade, pelo facto de ser constituída por pessoas, precisa de enfrentar as suas dificuldades tomando em consideração as qualidades e os defeitos de cada indivíduo. É necessário que cada pessoa e a comunidade como tal vença o medo e a timidez. É preciso estar consciente de que se o desânimo atinge mais fortemente alguns, não deixa de afectar toda a comunidade, pois se um membro sofre, todo o corpo sofre com ele. Muitas vezes morrem pessoas por não saberem que estavam doentes.

Depois de ter tido a valentia de fazer uma revisão em ordem ao apuramento dos problemas, é preciso dar crédito ao Espírito Santo e às pessoas para as ouvir. Para resolver o problema do trabalho dos monges, é necessário rever toda a organização da comunidade. E a partir de um exame aberto e fraterno, onde todos tenham o direito de dizer abertamente o que pensam, podem estabelecer-se as áreas de actuação da comunidade e de cada pessoa.

Só no debate comunitário se pode descobrir se o monge deve ou não ter paróquia, pode ou não trabalhar fora do mosteiro, etc. etc. O problema do trabalho é demasiado dinâmico e deve ser assumido e debatido sempre que apareça uma situação concreta de exigência. Em todos os casos só há um meio de acertar no cumprimento da vontade de Deus: ouvir a comunidade e cumprir a vontade dos superiores.

O que importa, para que não haja desânimo na comunidade, nem problemas insolúveis em torno da oração e do trabalho é que exista realmente uma profunda

vivência da caridade fraterna, único termómetro capaz de medir a temperatura espiritual de uma comunidade.

Em conclusão, compreendamos bem que, perante o problema do trabalho, a vida monástica deve permanecer sã e salva. A oração e a contemplação nunca podem ser um pretexto contra o trabalho. Por outro lado, a necessidade do trabalho remunerado nunca deve sufocar a paz de alma nem perturbar a sua tranquilidade. Estas disposições são indispensáveis para elevar o espírito a Deus.

Cada um resolverá o problema pessoal do trabalho pela integração plena na vida comunitária, repartida entre as horas de oração, de leitura e de trabalho remunerado. A inserção total na comunidade e a solidariedade com os irmãos não deixarão surgir falsos problemas a respeito do trabalho.

O facto de o monge trabalhar com um espírito de submissão amorosa à vontade divina manifestada pela Regra, pelas Constituições e pela atribuição do seu cargo pelo Abade, será um meio eficaz para chegar a uma união mais íntima com o Pai, como também a um sã equilíbrio da vida monástica: o **ora** e o **labora** apoiar-se-ão um no outro e completar-se-ão.

Assim, o monge compreenderá dia após dia um pouco melhor que pelo trabalho produtivo participa na obra do Criador e secunda-O, contribuindo assim para embelezar a terra e a tornar mais perfeita. Experimentará outrossim que o compromisso no trabalho forma a personalidade, suscita a criatividade e faz avançar a ciência.

Unindo-se pelo trabalho ao seu Criador, o monge entra em comunicação profunda com as energias do Amor divino, e aprende assim que a verdadeira fonte de toda a produção e o primeiro motor da sua actividade deve ser o Amor, se quiser fazer um trabalho durável e autêntico.

TERCEIRA PARTE

“A A R T E E S P I R I T U A L”

segundo a Regra de S. Bento (Capítulos 4,5,6,7,68)

* * *

TRANSIÇÃO

Uma primeira parte (Prólogo e capítulo 73) pôs a **conduta pessoal como fundamento da vida monástica**. O monge é, antes de tudo, um homem que PROCURA A DEUS, isto é, que quer cumprir a vontade de Deus seguindo o caminho do Evangelho.

Uma segunda parte traçou o **Quadro geral da instituição** proposta pela RB na qual se prosseguirá esta busca pessoal por parte daquele que se quer comprometer. Este quadro comporta, portanto,

- uma estrutura fundamental de **coabitação vitalícia** (capítulo 1);
- um espírito de serviço mútuo em ordem a **uma verdadeira comunhão** de caridade entre os irmãos no amor de Deus (capítulos 71—72),
- Um ritmo de vida repartido por três grandes actividades:
 - oração comum,
 - lectio,
 - trabalho.

Uma terceira parte encara mais o COMO desta vida. Que condição se exige para ser vivida? Qual a sua chave?

Trata-se da DOCTRINA ESPIRITUAL da RB cujos grandes eixos são:

- a OBEDIÊNCIA
- o SILÊNCIO
- a HUMILDADE
- a VIDA de ORAÇÃO

A RB não tem nada de uma construção sistemática. No entanto, encontram-se nela grupos de capítulos mais centrados em torno de um tema particular. É o caso dos capítulos 4 a 7 que são uma espécie de resumo da doutrina espiritual da RB. Todavia não podem ser isolados dos outros capítulos, e seria necessário relacioná-los com outra ou outras passagens da RB.

Estes capítulos são o fruto de uma longuíssima experiência vivida por gerações de monges. O autor da RB recolheu dos seus antecessores os frutos desta experiência. Mas, por seu turno, marcou fortemente esta tradição com a sua própria experiência.

Cada geração deve fazer o mesmo. Se o quadro de vida que foi descrito antes for adoptado, será bom pôr-se à escuta daqueles que já viveram a vida. Com efeito, este modo de vida pode ou não ser escolhido: ninguém é obrigado a isso. Mas, uma vez escolhido, comporta em si, como aliás todo o modo de vida, um certo número de leis internas sem as quais deixa de ter sentido, e, por conseguinte, torna-se inviável. A experiência daqueles que nos precederam deve ajudar-nos a redescobrir as condições necessárias para levar a bom termo a nossa própria experiência no contexto actual.

Efectivamente, na origem da vida monástica, há a “*tradição*”, no sentido activo, de uma “*doutrina espiritual*”. Por “*doutrina espiritual*” não se deve entender nem um ensino especulativo nem um conjunto de regulamentos, mas o fruto de uma experiência vivida formulada através de algumas sentenças, recomendações, princípios de vida mais ou menos elaborados, etc. ... A RB não é, propriamente falando, uma obra de espiritualidade que poderia ser estudada sem ter em conta a sua realização concreta, nem um código de direito cujas prescrições deveriam ser tomadas à letra. É a descrição de uma experiência vivida num tempo e num lugar precisos. Mas o seu êxito particular fez com que ela fosse tomada como referência fundamental por aqueles que desejam fazer uma experiência análoga. Através dela, pomo-nos à escuta de uma “*doutrina espiritual*” que julgamos ainda capaz de nos guiar.

* * * * *

CAPÍTULO VI

OS INSTRUMENTOS DA “ARTE ESPIRITUAL”

(RB. 4)

Este capítulo oferece um abundante arsenal, um catálogo de máximas morais, de instrumentos ou ferramentas — setenta e quatro — que, salvo qualquer exceção, não ocupam mais do que uma linha.

S. Pacómio recomendava aos seus monges que “*meditassem*”, isto é, repetissem muitas vezes mentalmente versículos da Escritura que deviam alimentar a sua vida ao longo das jornadas. Chegaram mesmo a fazer-se compilações que se transmitiam de comunidade em comunidade com algumas variantes. Este costume não se restringia ao mundo dos monges. Era um facto largamente difundido num mundo de tradição “oral”. As “Regras morais” a uso de todos os cristãos, redigidas por S. Basílio, são uma recolha deste género, por exemplo. Ainda hoje, a repetição de máximas ou de slogans bem marcados é largamente empregada por todo o mundo da propaganda e da publicidade.

O capítulo 4 da RB é uma recolha deste género. Não é original. À parte quatro ou cinco versículos que lhe são próprios, o autor da RB retomou, com pouquíssimas variantes, a lista que lhe vinha da tradição, em particular pela RM.

No início da sua pequena recolha de normas éticas, respeitantes sobretudo às relações interpessoais, Pacómio coloca a frase: “*O pleno cumprimento da lei é o amor*”.

O respeito pelo próximo e a “Regra de ouro” da convivência social são os dois princípios que Bento sublinha particularmente. Se não se defender a dignidade da pessoa e não se reconhecer praticamente a **igualdade de direitos**, não haverá vida cristã. Sem uma autêntica humanidade e uma moral concretamente vivida, não há espiritualidade.

Um dos mais longos da Regra, este capítulo consta de três partes, exageradamente assimétricas. Contém, antes de tudo, um catálogo de 74 “*instrumentos*” ou máximas morais que, sem qualquer preâmbulo, começa pelo primeiro preceito do Decálogo e termina com o de não desesperar da misericórdia divina. Segue-se, à maneira de epílogo, o anúncio da paga que receberá o trabalhador que os tiver utilizado fielmente de dia e de noite. E, finalmente, numa só frase, indica-se em que oficina se devem utilizar os instrumentos.

S. Bento, que é mestre e pedagogo, esforça-se por fazer entrar no pensamento dos seus discípulos, os seus irmãos, as leis e os mecanismos da ascese monástica da maneira mais convincente possível.

Ele tem consciência de se dirigir a homens de formação e mentalidade simples, da classe operária, rural e artesanal. Os seus monges não são filósofos nem teólogos. Foi por isso que renunciou às reflexões de carácter teológico que encontrou no Mestre. Mas segue-o nesta adaptação da praxis, da ascese, à psicologia do trabalhador manual. Fala-lhe dos instrumentos das boas obras, da oficina em que trabalha, da arte espiritual que é a tarefa para a qual Deus, seu Mestre, lhe confia instrumentos apropriados que terá de restituir no dia do juízo.

Todo este conjunto faz-nos pensar no capítulo 32 da Regra, onde o Abade, por intermédio dos seus oficiais, distribui os instrumentos de trabalho, faz o seu inventário e vela pelo seu uso particular e inteligente. Trata-se dos utensílios necessários para o trabalho manual, para a arte material.

A arte espiritual só é realizável se se conhecerem e se souberem empregar bem os meios próprios para levar a bom termo a obra da santificação.

Para que o monge possa manter sem cansaço, sem sonolência, sem tibieza, com crescente generosidade e alegria o diálogo existencial com Deus, que veio buscar ao mosteiro, tem de saber manejar estes “*instrumentos*” com desenvoltura e eficiência, o que pressupõe um treino constante.

*

*

*

Devemos tomar esta lista como normativa? Ela é representativa da espiritualidade cristã de uma época; não fará apelo a uma outra lista mais representativa da espiritualidade cristã da nossa época? Encontraríamos aí com certeza quase os mesmos temas, mas com acentuações diferentes, as que o Espírito sugere à Igreja de hoje. Com efeito, este capítulo é sobretudo importante como exemplo do que pode e deve ser a lectio divina. É fácil verificar que a maior parte destas sentenças foram tiradas da Bíblia. Esta recolha é fruto de uma leitura atenta da Escritura para aí “*encontrar uma rectíssima norma de vida humana*”, como diz o capítulo 73 da RB. Competiria a cada um, no decurso da sua vida, constituir, a partir da sua lectio, uma recolha de “*palavras*” que o fizessem viver, escrita ou não, formulada ou não. E, a partir de cada irmão, é a comunidade que deve criar um repertório de “*palavras*” que modelem a sua oração e a sua busca de Deus. A liturgia, nas suas possibilidades de

criação, deveria ser o lugar onde, sem sistematização, se escutassem estas “*palavras*” amadas por todos.

Devemos então concluir que a lista da RB já não tem nada a ensinar-nos? De facto, a maior parte destes “*instrumentos*” não têm nada de precisamente monástico. No entanto, o seu reagrupamento, a sua escolha não deixam de ter uma relação com a experiência que a regra descreve. É por isso que, mesmo mantendo uma certa liberdade relativamente a esta lista, podemos aí descobrir um certo espírito próprio da nossa vida. Trata-se de viver os mesmos princípios cristãos que os outros seguidores de Cristo, mas num quadro de vida particular que foi escolhido.

À parte alguns reagrupamentos de temas, é impossível fazer um plano lógico deste capítulo. Esta ausência de ordem confirma bem a impressão de se tratar de uma recolha de colecções justapostas.

No entanto, é possível aí encontrar as diferentes acentuações próprias da Regra: por um lado, por exemplo, tudo o que diz respeito mais particularmente à busca pessoal de Deus na linha do Prólogo e do Epílogo; por outro lado, tudo o que concerne mais à vida comum, às relações com os outros, etc.

É de notar a menção de Cristo que aparece repetidas vezes, à guisa de refrão.

Cada uma destas sentenças deve ser lida e relida em função da própria experiência. O seu verdadeiro comentário encontra-se ao longo de toda a Regra. Um exame mais pormenorizado prova não só que boa parte da sua terminologia e do seu conteúdo doutrinal se encontram nos capítulos V, VI e VII, como também forma com eles uma unidade literária, os prepara e até certo ponto antecipa a sua doutrina, de maneira que pôde escrever-se: “*Os capítulos sobre a obediência, o silêncio e a humildade não fazem mais que desenvolver e elaborar certos instrumentos das boas obras*”

O final do capítulo (75-78) poderia ser tomado como uma das definições possíveis da vida monástica.

Trata-se de - **a arte espiritual** - exercida noite e dia - nas perspectivas da fé cristã - no interior do quadro monástico..

A arte espiritual: assim como certos homens organizam toda a vida em função da sua “arte”, assim a RB, que se quer uma escola, tudo dispõe em ordem a esta “arte” particular chamada “espiritual”.

Tanto no plano individual como colectivo tudo foi investido nestes valores espirituais descritos na lista deste capítulo. Tudo lhe será relativizado e subordinado, mesmo a vida temporal e as suas necessidades. A RB tornará muitas vezes o Abade

responsável por esta rectidão de orientação. Por outras palavras, o objectivo de cada um e de todos é a conversão do coração segundo a palavra de Deus.

A expressão “**arte espiritual**” é antiga. Na origem tinha um sentido muito mais rico do que hoje. Designava todas as actividades pelas quais nos tornamos maleáveis ao Espírito: desde as obras caritativas (14-19...), a luta contra os instintos (3-7) ou a ascese (35-38), até à busca da caridade (22-23) e a perseverança na oração (55 e ss), etc. ...

A falta de ascese torna inaudível a voz dialogal de Deus.

O trabalho metódico de desenraizamento dos vícios e de implantação das virtudes não goza na actualidade de demasiados cultores mesmo dentro dos mosteiros. Se quisermos ir directamente ao “positivo”, ao essencial: à caridade, à vida sacramental, ao encontro com Deus na Palavra ..., sem tentarmos um aprofundamento simultâneo no campo da ascese, a vida espiritual desemboca num cristianismo sem raízes, numa filosofia, numa sociologia ou numa moral para-cristã. A vida espiritual cristã só será autêntica se se desenvolver ao mesmo tempo em duas direcções paralelas e complementares: a renúncia ao pecado - despojar-se do homem velho - e a implantação de hábitos virtuosos - revestir-se do homem novo -. Pretender este sem aquele, isto é, pretender revestir-se do homem novo sem se despojar ao mesmo tempo do homem velho, seria, sob um ponto de vista cristão, pretender gerar um monstro.

É clássica, neste sentido, a tríplice renúncia que Cassiano apresenta como doutrina herdada dos Santos Padres.

É preciso renunciar em primeiro lugar às coisas: riquezas, bens deste mundo. Trata-se de deixar materialmente tudo aquilo que nos rodeia e que condiciona ou pode condicionar os passos seguintes, no caminho do desprendimento libertador que o monge empreendeu.

A segunda renúncia penetra em zonas mais profundas: desenraizamento das más paixões e dos hábitos viciosos, “*coisas estas que estão tão próximas de nós desde o nosso nascimento, que chegaram a contrair connosco uma espécie de parentesco por afinidade e inclusive por consanguinidade*”, diz textualmente Cassiano.

A terceira renúncia, a mais fina e elevada, a renúncia típica do contemplativo, é a capacidade de transcender as coisas visíveis e transitórias para poder contemplar os bens escatológicos, os bens invisíveis.

O monge, pela sua peculiar vocação cristã, tem de trabalhar sem descanso até conseguir chegar o mais longe possível, seguindo o caminho das renúncias. O que caracteriza a sua nova vida é, com efeito, o compromisso de assumir com radicalismo as

renúncias baptismais, de descer com decisão, sem medo às vertigens, ao abismo profundo, sem fundo, da kénose cristã.

Nisto não há nada de negativo. Baixar, renunciar, esvaziar-se são verbos que neste caso indicam acções negativas unicamente quando as contemplamos à luz fria de uma natureza decaída. É pura ilusão. Se quisermos ver as coisas com clareza e realismo, temos de as contemplar a partir do Evangelho. Então começamos a ver que *“pela soberba descemos e pela humildade subimos”* (RB 7,57).

Tocamos aqui o coração do escândalo da cruz. Como é difícil reajustar a nossa vida, deformada por tanto olhar para um mundo desfigurado pelo pecado, às perspectivas do Evangelho! Só uma grande fé na Palavra de Jesus e nas antinomias do Evangelho poderá fazer o milagre de romper com o medo que nos paralisa, quando procuramos iniciar a marcha pelas sendas da morte com Cristo rumo à vida de ressuscitados.

O manejo constante e inteligente do arsenal cristão de instrumentos das boas obras, que S. Bento oferece ao monge, há-de levá-lo a uma transformação completa.

Tem de mudar os seus comportamentos externos até adquirir nos seus movimentos um ar evangélico.

As suas atitudes e reacções perante o meio ambiente em que se move têm de ser cada vez mais cristãs, mais conformes com a sua qualidade de Filho de Deus e de irmão de outros filhos de Deus com os quais convive.

O uso e o gozo da natureza que o envolve e da qual faz parte hão-de ser cada vez mais contemplativos, fruto de uma consciência mais clara de que tudo é obra do amor de Deus.

A **“ars spiritalis”**, o exercício ascético, hão-de purificar e acrescentar a capacidade de amor do monge, o qual, por sua vez, irá cortando, pouco a pouco, mas com decisão e sem compaixão, a espessa rede de raízes que alimentam o egoísmo. Em seu lugar, deve desenvolver em si uma cada vez mais fina sensibilidade para com os outros “tu” que se abrem perante ele pedindo e oferecendo amor, para, a partir desses “tu” limitados, subir até ao “TU” Infinito. É uma tarefa ingente, pois o pecado, mesmo depois de superado, deixa o homem em condições óptimas para que brotem nele uma e outra vez plantas parasitas que tendem a sufocar a caridade.

Finalmente, o monge tem de lutar por se abrir cada vez mais à Verdade. O pecado criou no homem as suas próprias categorias mentais que tornam sumamente difícil distinguir a verdade-verdade das pseudo-verdades. O monge tem de cristianizar a sua inteligência, purificando-a de princípios mundanos e erróneos, de ideologias falsas,

de meias verdades. Deve desenvolver em si o instinto evangélico para poder descobrir a Verdade essencial e render-lhe culto e para desmascarar os falsos deuses que também se oferecem como verdade e pedem que os adorem.

O mosteiro, se for o que deve, oferece condições ótimas para realizar este trabalho.

É já um passo ascético importante a ruptura material com o “mundo”, se foi assumida psicologicamente com amor e não se produziu, passado o impacto inicial, um regresso aos hábitos, afeições, comportamentos e convencionalismos, convenientemente aclimatados na vida do mosteiro, aos quais um dia se renunciou. A autêntica e definitiva conversão da vida mundana, sem que tenha sido precisamente uma vida de pecado, à vida do claustro, produz já por si própria uma importante evangelização de algumas das mais salientes zonas da personalidade. A ruptura com todo o tipo de comportamentos mundanos — *“romper com as maneiras próprias do século”* — tem asceticamente um valor incalculável. Romper com a longa série de convencionalismos, exigências sociais, modos e modas que o mundo impõe despoticamente, é, por si só, uma purificação activa muito substancial que liberta muitas energias para as dedicar às coisas de Deus.

O quadro de vida em que se desenrola a existência do monge é também um magnífico instrumento ascético, se se aceitar e amar. O silêncio exterior, a cela e a clausura, a austeridade na comida e na bebida, a libertação de hábitos escravizantes — tabaco, bebidas alcoólicas em excesso, passa-tempos — o sono regrado, o horário, a convivência com pessoas de caracteres, formação e gostos díspares fazem do mosteiro um ginásio excepcional, onde se podem realizar todo o tipo de treinos ascéticos e utilizar os instrumentos da arte espiritual.

O culto desta arte espiritual, o manejo de todos e de cada um dos seus instrumentos há-de converter o monge em terreno bem preparado onde a Palavra de Deus possa produzir abundantes frutos; devem deixá-lo sensível à acção do doce Hóspede da alma, o Espírito Santo, e ágil para secundar esta acção; hão-de capacitá-lo para a contemplação e a caridade.

Há, portanto, um arsenal inesgotável de instrumentos colocados à nossa disposição para a obra do nosso aperfeiçoamento natural e sobrenatural. Mas é preciso saber utilizá-los. A RB fala dos “instrumentos” da “arte espiritual”. Os meios são distintos do fim. Toda a arte se serve de instrumentos. Mas entre os instrumentos e a obra realizada há toda uma “arte” de quem se serve deles. Para além de todos os instrumentos, métodos e técnicas, etc. ... há esta realidade imponderável mas que faz tudo e que é reveladora do génio de cada um. Aqui o grande mestre é o Espírito Santo. Mas, em seu nome e mandatados por ele, há aqueles que nos ensinam a servir-nos deles.

É o Abade e os outros pais espirituais. Eles são os contramestres nesta oficina que é o mosteiro. O próprio S. Bento convida-nos, de uma maneira insistente, a entrar e a permanecer na sua oficina, na sua escola de arte espiritual: “*Escuta, meu filho*” (Prólogo). Eis os instrumentos da arte espiritual (Capítulo IV), diz-nos ele, pelos quais podes chegar à perfeição, à santidade.

Devemos lançar mão deles e utilizá-los com arte. Na sua profissão, os operários, quer sejam pintores, carpinteiros ou cozinheiros, esforçam-se por atingir o máximo de perfeição. E nós, temos conseguido alguns progressos na utilização destes instrumentos? Quais aqueles de que nos servimos verdadeiramente ou com mais gosto? E quais os que desprezamos? É absolutamente necessário que nos examinemos a este respeito.

Já elaborámos um inventário dos instrumentos que mais gostamos de utilizar? Conhecemo-los bem? Sabemos manejá-los? Temos a coragem de enumerar sinceramente aqueles de que não nos servimos? Um tal exame deverá fazer-nos ver a maneira como praticamos esta arte que é precisamente a nossa. Todas as outras são de importância secundária, terrestre, tributárias desta vida, mas a arte espiritual ultrapassa o tempo e tem uma eficácia de eternidade.

Façamos, portanto, o nosso exame diante deste inventário de S. Bento. Meditemos naquilo que precisamos de fazer e ponhamo-nos ao trabalho, recomeçando sem nunca nos cansarmos. Temos à nossa disposição instrumentos muito adaptados, de uso simples, e muito eficazes, que o Senhor, e também a sabedoria humana, nos ofereceram.

76 - 77 — A RB corta muito largamente o texto tradicional que devia ter sob os seus olhos. Com efeito, a RM desenvolve longamente, ao gosto da época, as alegrias do céu. A RB substitui este desenvolvimento pelo versículo de S. Paulo que sublinha a nossa impossibilidade de conceber qualquer imagem do além. A este respeito, Vogüé faz uma observação muito importante:

“Abstendo-se de descrever as alegrias do paraíso, Bento esbate o fim transcendente da vida monástica. Se os instrumentos das boas obras têm por recompensa a vida eterna, evocada nos termos apofáticos de S. Paulo, a escala da humildade (capítulo 7) já não conduz ao além, mas somente à caridade perfeita aqui em baixo. O objectivo terrestre do progresso espiritual é assim posto em evidência. Igualmente, o acrescento final do Prólogo faz esperar um desabrochamento do amor que tornará a virtude fácil. Também aqui, Bento acrescenta à esperança escatológica, cuja formulação encontrou no Mestre, a esperança de um progresso nesta terra. O epílogo oscila

*igualmente entre estes dois objectivos, embora insista um pouco mais na perfeição a atingir **aqui em baixo.***” (La Règle de S. Benoît)

Mais que nunca, sem dúvida, a Igreja toma hoje consciência do alcance terrestre do Evangelho que é não somente uma mensagem de salvação para o além mas também para a vida da humanidade neste mundo. É interessante verificar já na RB esta acentuação realista da vida espiritual. Compete-nos a nós prosseguir esta pesquisa. Que tipo de homem queremos realizar? É a questão que coloca este capítulo. O tipo de homem formado pela vida monástica pode ser um testemunho para os homens de hoje em favor do Evangelho como factor de transformação do mundo? As comunidades beneditinas foram outrora focos de humanização. No mundo actual em busca de um novo estilo de vida, elas deveriam dar o seu contributo, como desejava Paulo VI no seu discurso em Monte-Cassino.

- “**a oficina ... é o claustro do mosteiro**”: nota especificamente beneditina na sua concepção da comunidade. Trata-se da presença “**física**” no mosteiro. Se a “**coabitação**” é um dos elementos-chave desta comunidade, é evidente que aquele que não joga o seu jogo também não vive a sua experiência. Por outro lado, esta presença material não tem valor em si se o claustro não for realmente considerado como uma “**oficina**” onde cada um se dá “**com diligência**” ao trabalho para o qual é feito: a arte espiritual. Esta presença não se deve tomar num sentido negativo (isto é, ausência de saídas), mas num sentido positivo: uma escolha feita para se consagrar inteiramente à obra que foi escolhida.

Anexo 9

O CELIBATO

1. Amar a castidade (RB 4, 64).

O voto de permanecer monge toda a vida inclui, como um dos elementos essenciais, o celibato. A conexão entre celibato e vida monástica é tão íntima que os legisladores antigos, entre os quais S. Bento, nem sequer julgavam necessário recordá-lo. Como diz S. Basílio: *“julga-se que os que abraçam a vida monástica admitem tacitamente o celibato”*.

O radicalismo do compromisso cristão do monge tem no celibato, assumido pelo Reino dos céus, um dos focos mais activos e fecundos, tanto no que se refere ao processo de conversão pessoal a Cristo, como no tocante à vida de comunhão fraterna.

O monge é por definição um “solitário”, alguém que se distancia o mais possível das coisas transitórias e caducas, para penetrar melhor no coração do Reino de Deus. Entre as várias opções que o cristão faz, para se converter em monge - em solitário -, o celibato ocupa um dos primeiros lugares, senão o primeiro. O celibato, aceite para toda a vida, constitui a separação mais radical, a ruptura mais drástica do mundo, a que compromete uma das fibras mais sensíveis, mais vitais da natureza humana e a que introduz uma mudança existencial de maiores consequências. É, sem sombra de dúvida, a decisão que mais profundamente faz penetrar no deserto.

A virgindade consagrada, aceite como forma de vida estável, definitiva, é também uma das opções mais decisivas no conjunto das radicalizações das promessas baptismais que o monge faz.

Infelizmente, o celibato consagrado passa hoje por momentos difíceis. Não está no galarim, e são muitos os que parecem não compreender o seu valor e a sua actualidade. Perdeu a auréola que o rodeava até há relativamente pouco tempo entre o povo cristão. São legião os religiosos e sacerdotes que não o compreendem, que o “sofrem”, que se sentem quase complexados por serem célibes, por não serem como os demais...

Também é verdade que vão surgindo cada vez com maior pujança aqui e ali entusiasmos e iniciativas que permitem prever uma nova primavera que se aproxima, na qual florescerão almas virgens, já aclimatadas ao ambiente actual.

Em todo o caso, o momento presente pede urgentemente uma clarificação de princípios, motivações e fins que tornem possível a redescoberta da mística da castidade consagrada e facilitem uma prática alegre da mesma: uma continência, livre de lastros não cristãos, vivida pelo homem de hoje e no mundo de hoje.

O segredo consiste em tornar realidade em cada alma consagrada o conselho que a RB dá sobre esta matéria: “*amar a castidade*”. O que supõe uma clara consciência de que a castidade perfeita é um dom de Deus, uma graça de que o monge nunca se mostrará suficientemente reconhecido.

A castidade não é um constrangimento, se for vivida como a realização em nós de uma outra dimensão da nossa capacidade de amar. Ela permite viver numa liberdade que dá ao corpo todo o seu lugar, mesmo na maneira de amar, e ao coração toda a sua abertura. Mas nem todos atingem o mesmo grau de liberdade, outros factores entram em jogo... em particular, certas disposições psicológicas. Há êxitos mais palpáveis. Muitos outros mais escondidos. Há também fracassos mais ou menos visíveis. Só Deus conhece as responsabilidades verdadeiras.

2. A prática do celibato não é fácil.

A observância do celibato comporta dificuldades que não se podem desdenhar e em certos casos pode provocar situações conflituosas a ponto de pôr em perigo a própria vocação monástica. A experiência comprova que em todas as idades as inclinações da natureza podem originar dificuldades e até questionar o fundamento da consagração a Deus. No entanto, tais crises são mais frequentes em certos períodos.

1. Por volta dos trinta anos. É a idade das primeiras desilusões: o fervor noviço e a generosidade vão-se debilitando à medida que aparecem as primeiras frustrações afectivas que pouco a pouco se podem tornar insuportáveis. Para alguns, sobretudo quando a evolução sexual sofreu um atraso, o facto pode chegar a ser dramático, se coincidir com o despertar da sexualidade e da afectividade.
2. Entre os 40 e os 50 anos. É a idade das grandes desilusões, tanto no que se refere ao passado como ao futuro. Já não existem outras etapas a ultrapassar, o presente torna-se monótono, sem interesse. Esta situação agrava-se frequentemente por causa da reacção psico-somática da sexualidade e da afectividade.

3. Em certas pessoas produz-se um despertar dos problemas sexuais e afectivos mesmo depois dos 60 anos e coincide com a aparição de um sentimento de solidão, de inutilidade e de marginalização.

3. Condições que facilitam a prática do celibato.

A prática do celibato não supõe nenhuma diminuição da personalidade humana e não exige nenhuma repressão contra a natureza das tendências da afectividade ou das relações interpessoais próprias de todo o ser humano. Nas condições normais de **verdadeira vocação** e de **natureza equilibrada**, a prática do celibato deveria suscitar um desenvolvimento harmonioso das capacidades afectivas. É neste sentido que devemos entender o que escrevia Marc Oraison: “*O matrimónio é a via mais normal de um certo despertar. O celibato é o caminho menos habitual de outro despertar*” (Le célibat, p. 187). O celibato, como o casamento, para atingirem o devido êxito, requerem um amor maduro e total. No entanto, quando a plenitude da entrega afectiva deve ir acompanhada da continência perpétua, esta exige uma particular orientação do instinto sexual. Por esta razão, nem todos os temperamentos são aptos para a vida monástica. De qualquer modo, terão necessidade de uma educação e de um ambiente apropriados.

Das duas condições para a prática do celibato (verdadeira vocação e uma natureza equilibrada) depende o desenvolvimento psíco-afectivo normal e sereno do monge na prática do celibato.

3.1 - Uma verdadeira vocação.

Esta condição é essencial para o celibato monástico como para toda a vida monástica. Só um dom de Deus, que suscite uma visão de fé intensa, capaz de descobrir a Jesus com a sua atracção pessoal, pode impelir o cristão a empreender este caminho sem possibilidades de retorno e cuja finalidade é o “*nihil amoris Christi praeponere*”. Qualquer explicação que se desse do celibato que não estivesse fundamentada na fé seria uma ilusão, uma ficção, um puro artifício literário. Sem o dom particular da fé, não pode existir uma verdadeira vocação monástica, e um celibato praticado em tais condições seria algo imposto de fora e baseado em motivações pobres, facilmente declináveis e movediças como a areia. Faltaria o alento vital que brota espontaneamente

do espírito e que pode determinar a escolha livre, decidida, total que deve ser a do “*nihil amori Christi praeponere*”.

3.2 - Uma natureza equilibrada.

Não me vou deter nas deficiências patológicas, nem nas deformações da sexualidade. Os seus efeitos podem discernir-se facilmente durante o noviciado. Manifestam quase sempre a presença de um sujeito que não é apto para a vida monástica.

Limitar-me-ei a estudar certos aspectos da evolução psicossomática que transforma o adolescente em jovem para o conduzir até à perfeição da idade adulta. Encontramo-nos aqui perante o facto mais complexo e mais delicado de toda a vida humana. Põe-se em jogo todo o dinamismo do corpo e do espírito, ao mesmo tempo que numerosas causas e circunstâncias, internas e externas, podem alterar o seu equilíbrio, já de si instável, enquanto consequência de diferentes elementos em evolução.

O desenvolvimento normal das tendências sexuais e afectivas requer sempre um trabalho de educação de grande importância para conduzir o adolescente à plena maturidade, ajudando-o a ultrapassar com todo o equilíbrio as diferentes etapas, no seu devido tempo, sem traumas, afirmando positivamente a sua personalidade através das relações interpessoais.

4. Uma pobreza interior que abre ao amor fraterno.

A escolha da continência pelo Reino não é uma recusa do amor humano. É o propósito de centrar a existência no estrato profundo onde repousa todo o amor cristão, a fim de permitir que “*Cristo ame em nós*” (Taizé).

A expressão da Regra de Taizé, “*deixar Cristo amar em ti*”, traduz muito bem o dinamismo interior da castidade religiosa. Porque exprime a verdade deste amor aberto à “fraternidade”. Quanto mais se reflecte nesta questão da continência voluntária, cujas motivações psicológicas são muitas vezes difíceis de esclarecer, mais nos convencemos de que teologicamente se deve situar no clima da pobreza interior. Também ela pertence à grande realidade da “pobreza do coração”. E, se dá abertura à fraternidade, é

precisamente porque é uma pobreza. Isto é capital. E julgo vão procurar esconder, por motivos pseudo-apologéticos, a grande realidade da solidão do coração que são chamados a viver aqueles que livremente escolhem viver toda a sua existência de homem ou de mulher na continência. O coração humano é feito para ligar o seu destino a um outro, precisamente porque é o coração da criatura-pessoa. A castidade religiosa é essencialmente um mistério de pobreza.

A Escritura tem muito a ensinar-nos sobre este ponto. E o lugar de Maria na teologia da vida religiosa situa-se antes de tudo aqui, e não no facto de saber se sim ou não teria o voto de virgindade. Este voto parece mais que improvável.

Até Maria, a virgindade representa um certo opróbrio, análogo ao da esterilidade. E isso por uma razão teológica: segundo a Promessa, é necessário assegurar à descendência de Abraão a sua propagação, e o casamento é uma obrigação moral ligada a um mandamento de Deus (Gen. 1, 28). Os textos rabínicos são muito interessantes: *“todo aquele que se abstém da lei da frutificação e da multiplicação é considerado pela Escritura como se diminuísse a semelhança, segundo o que é dito: porque fez o homem à semelhança de Deus, e vós frutificais e multiplicais-vos”*.

No plano da fé tradicional, pelo menos nas esferas mais ortodoxas, a virgindade de Maria é, portanto, uma pobreza. E é a esta luz que Lucas nos introduz na maternidade de Isabel que “tira o opróbrio desta” (1, 25) e no Magnificat. No seu género literário muito particular, *“os evangelhos da infância”* mostram-nos que o Espírito de Deus faz com que a salvação do mundo se origine no que é a grande pobreza da mulher Maria. As narrações da infância talvez tenham sido redigidas com o desejo explícito de ler a encarnação à luz da Ressurreição. Nesta linha, poder-se-ia mesmo ver um paralelismo muito nítido entre a kénose da Cruz do Servo e a real kénose que representa para o mundo bíblico a virgindade de Maria, a Serva. Trata-se da pobreza da carne que, tomada pelo poder do Espírito, se supera e instaura assim o Reino. O sentido do Magnificat não é precisamente mostrar a onnipotência da misericórdia de Deus que se exerce através do acolhimento que lhe fazem aqueles que têm um coração pobre e transparente?

Se isto é verdade acerca da virgindade de Maria, também o é acerca de toda a virgindade cristã e, mais largamente, acerca de toda a continência escolhida por amor do Evangelho. Não se trata, portanto, simplesmente da recusa ou da privação dos actos da vida matrimonial - como o evoca univocamente a palavra celibato - mas, antes de tudo, do significado na carne e no coração (feitos para amar e serem amados, porque pertencem à plenitude da pessoa) do estado de disponibilidade pobre, de transparência, de abandono ao Espírito que caracteriza o que a Escritura chama anaw.

A esta luz, a continência livre aparece como um mistério: mistério do homem ou da mulher que pretendem significar existencialmente o encontro, sempre fecundo, quando é vivido na fé, do poder de Deus e da disponibilidade radical dum coração pobre.

Mas, porque o Reino é essencialmente “fraternidade” recriada na cruz e na Ressurreição, a continência voluntária torna-se no Espírito abertura ao amor fraterno. Liberta o coração do apego a um único ser, para lhe permitir abrir-se a todos aqueles que encontrar na sua passagem e o acolherem.

Opera-se como que uma superação horizontal, numa profundidade de tipo novo. Pode dizer-se que a fraternidade religiosa se cria em grande parte (mas não unicamente) graças à kénose que é a castidade religiosa. Digo “em grande parte”, porque também a pobreza é fundamental como valor criador de comunidade, e também porque existem “fraternidades” de casais que vivem numa verdadeira fraternidade.

E esta comunidade fundada em laços desta natureza significa que no Reino as relações baseadas na “carne e no sangue” não são as únicas. Significa outrossim que se os laços comunitários fundados na “carne e no sangue” permitem que o Reino penetre em toda a espessura do mundo, existe também no Reino um apelo a uma comunidade que, se vive plenamente para além da “carne e do sangue”, é precisamente porque a Páscoa de Jesus recria a “fraternidade universal”.

Como é evidente, importa que esta “fraternidade” se abra, por seu turno, a todos os outros homens. Encontramos aqui a lei que descobriremos quando falarmos do problema da pobreza religiosa. A castidade religiosa permite de novo uma abertura maior, se bem que esta seja antes de tudo obra dos indivíduos.

5. O verdadeiro sentido da função "escatológica" da continência voluntária.

Tornou-se corrente - e o concílio assumiu largamente esta opinião - apresentar a castidade religiosa sobretudo sob o prisma da sua função de sinal escatológico. Esta apresentação vai aliás de encontro ao conjunto da Tradição que viu na vida monástica e na virgindade uma relação especial com o mundo misterioso onde Deus é tudo em todos.

A continência livre e perpetuamente escolhida é menos o sinal do que **será** o mundo onde Deus “*será tudo em todos*” (como se dizia no passado) do que do **facto** de este Reino já ter feito irrupção na história dos homens. O valor extramundano do poder

de Deus já foi dado aos homens, e é altamente significativo que homens e mulheres centrem nele a sua existência: mostram assim, por um lado, que ele não é em nada estranho à realização do homem e, por outro lado, que é ele que dá o seu sentido ao compromisso da Igreja no intramundano para aí construir o Reino. Porque este já não se realiza simplesmente no dom duma descendência carnal a Abraão ou na obediência ao preceito inicial “*crecei e multiplicai-vos*” mas também num amor transparente, aberto a uma dimensão de fraternidade universal que não passa pela carne e pelo sangue. É aliás por isso que a Igreja só é sinal escatológico pleno da graça de Deus na complementaridade destes dois estados “escatológicos” que são o casamento e a continência escolhida em liberdade. Como se vê, o que é antecipação do Reino não é o celibato, a continência ou a virgindade. É a presença do **já** da graça escatológica de Deus. A continência voluntária é escatológica, antes de tudo, porque é uma homenagem existencial a este **já**, a este hoje da graça de Deus. Esta homenagem, inscrita na carne e no coração, significa que a realização profunda do homem não pode ser situada unicamente no interior do intra-mundano, dum mundano fechado sobre si mesmo, mas que exige a abertura a uma realidade que transcende o homem, realidade que **já** foi dada em Jesus Cristo. Por outras palavras: - e aqui separamo-nos da explicação clássica - a vida de continência voluntária não é em si mesma uma antecipação do Reino futuro; é a proclamação deste **facto** que o poder extramundano deste Reino **já** foi dado e para o homem. Ninguém sabe como se viverá na plenitude do Reino o mistério do Deus "tudo em todos", e portanto, ninguém sabe se a sua vida está já a delinear os grandes traços da vida futura. Mas na fé sabemos que o valor à volta do qual se construirá esta vida já está lá, e que, portanto, dando-se a este valor e realçando-o na vida, anuncia-se existencialmente que o Reino já está lá. E que é o Reino de Deus na pobreza do homem e com **ela**.

De propósito, evitámos falar da castidade religiosa caracterizando-a como uma escolha do amor exclusivo de Deus. Procurámos situá-la à luz do amor eclesial, colocando-a incessantemente não em oposição mas em paralelo com o amor conjugal que é a outra possibilidade normal de viver o único mistério do amor cristão. Porque se engana quem pretende procurar, neste tempo da História da Salvação, um amor de Deus que seja exclusivo duma relação ao amor dos homens. Mesmo para o eremita, o amor de Deus, se é cristão, deve comportar uma referência ao amor dos homens.

Contudo, na busca fundamental da “*continência pelo Reino*”, o desejo de centrar todas as forças amantes em Deus está em primeiro lugar. Digo bem: “primeiro” e não “exclusivo”. Ora todo o amor verdadeiramente cristão, inclusive o amor conjugal, procura na interioridade da sua caminhada, através de todas as suas mediações, desembocar neste amor “primeiro” mas não exclusivo de Deus, de sorte que o amor

horizontal de homem a homem seja como que englobado pelo amor de Deus. É a lei da caridade que se apodera do amor humano natural, sem o diminuir em nada, mergulhando-o na luz do *Ágape*. No mistério cristão há possibilidade de reconhecer o rosto de Deus e de o adorar, no mais profundo do amor do homem pelo homem. Isto explica aliás o interesse que a Igreja consagra a este amor humano que recusa ver aviltado e no qual quer que todo o cristão chegue a um certo estado de transparência espiritual que lhe permita aí viver mesmo duma maneira bastante consciente a experiência do *Ágape* de Deus. Todo o amor cristão procura, através dos dissabores como também das alegrias, esta descoberta do Deus “*amado em primeiro lugar*”. Ora este Deus “*amado em primeiro lugar*”, já experimentado como “tudo em todos”, não é o próprio coração do mistério da Igreja escatológica, tal pelo menos como Paulo o apresenta em I Cor. 15, 20-28, este texto fundamental da eclesiologia? Pelo seu projecto de vida, o monge e o religioso que livremente escolhem a continência voluntária por causa do Reino exprimem, portanto, duma maneira significativa o que se procura em todo o amor cristão: este Deus “*amado em primeiro lugar*”. No amor conjugal ou nupcial esta caminhada para Deus “*amado em primeiro lugar*” existe, se o casamento for vivido como deve ser; mas, porque na sua riquíssima textura o amor horizontal do homem pela mulher é já em si mesmo altamente significativo, corre o risco de fazer com que se encubra o estrato onde se grava a dimensão escatológica. A continência livre e perpétua, se for vivida como deve ser, tem, portanto, (por causa da “pobreza” em que se vive, pobreza da “carne e do sangue”) o poder de pôr mais fortemente em relevo este “Deus amado em primeiro lugar” em tudo, que é o eixo do mistério do amor escatológico.

A dimensão “espiritual” (pneumática) da castidade religiosa aparece então em toda a sua claridade. As “arras” do Reino são, diz-nos S. Paulo, o fruto do Espírito. A vida religiosa, sob todos os seus aspectos, apareceu-nos acima como suscitada pelo Espírito para ser na Igreja o sinal da presença do **já** do Reino. A castidade não será um dom do Espírito suscitado, na experiência de vida religiosa, para significar que o amor cristão, todo o amor cristão, é já uma realidade santa? Longe de ocultar, ela revela a verdadeira grandeza do amor nupcial: e é normal, visto que os “carismas” são dados para utilidade de todos.

Neste plano, pode ainda falar-se, mas num sentido novo, da dimensão de sinal de esperança próprio desta continência escolhida por causa do Reino. Já não se trata do sinal que faz “desejar” o futuro mostrando a sua antecipação. Era esta a posição clássica representada sobretudo por CIPRIANO (“*o que nós seremos vós já o começastes a ser, vós já tendes neste século a glória da ressurreição, atravessais este século sem sentir o seu contágio*”) (De habitu virginum P. L. 44, col. 462). Notemos que esta visão clássica

se harmoniza muitas vezes com um desprezo pelo casamento. Na nossa perspectiva, trata-se de lembrar à Igreja que a fidelidade de Deus, ponto de apoio de toda a esperança, já inaugurou a sua obra, e ao mesmo tempo suplica-se a Deus e à Igreja que faça de sorte que este **já** chegue à sua plenitude.

6. A dimensão humana e psíquica da continência voluntária pelo Reino.

No celibato pelo Reino há uma renúncia ao exercício mais natural da sexualidade. Ora esta sexualidade que está assim em causa é, como já dissemos, um dos dinamismos maiores do homem, um dinamismo que pertence ao ser-homem e que este não pode extinguir em si. Qualquer que seja o seu estado ou o seu estilo de vida, o ser humano não pode não viver a sua inteligência, *“mesmo que não seja intelectual ou sábio”* e é assim que *“pelo simples facto de ser humano, ele vive a sexualidade assim como vive a inteligência, a vontade, a corporeidade, etc.”*

O monge só pode, portanto, renunciar a uma forma bem precisa do exercício e da organização da sua sexualidade, mas não pode renunciar a ser em todas as fibras do seu ser ou um homem ou uma mulher, e a reagir como homem ou como mulher. Por outras palavras: todo o ser humano é sexuado desde a ponta dos pés à ponta dos cabelos. Pode-se prescindir perfeitamente do comportamento sexual sem que isso perturbe a plena realização pessoal. Mas não se deve renunciar à conduta sexuada por nenhuma razão ou pretexto (nem sequer por voto) sem se diminuir como pessoa. Portanto toda a pessoa célibe deve também desenvolver a sua virilidade ou a sua feminilidade no trato social.

Estamos assim postos perante uma situação **de direito** cuja concretização **de facto** é uma das tarefas mais difíceis do ser-homem. **De direito**, renunciar a viver a relação amorosa com uma mulher e a paternidade ... e renunciar a ser sexuado e a viver como tal, portanto a ter uma sexualidade e a vivê-la, são duas coisas inteiramente diferentes. No que diz respeito à própria sensibilidade, torna-se impossível ao homem operar uma auto-mutilação ou uma dessecação da sua sensibilidade afectiva, como se fosse possível que o dinamismo sexuado não entrasse em jogo. Em resumo: a continência pelo Reino, se se realizar segundo a sua verdadeira natureza, deverá ser não uma castração da sexualidade mas um *“estado de vida da sexualidade”*.

De facto, este estado de vida não se realiza sem dificuldades reais provenientes precisamente da pressão invasora, no interior do dinamismo sexual, daquilo precisamente a que o religioso renuncia. Os psicólogos notam que o desabrochamento

afectivo dos religiosos corre o risco, por este facto, sobretudo se acontecer numa mentalidade de fuga ou de medo da sexualidade, de conduzir a impasses, a uma dicotomia que se situa muitas vezes na linha do que eles chamam a “*castração edipiana*”. Dêmos exemplos: a ambivalência dos religiosos face à mulher: por um lado, um certo desprezo pela mulher como mulher (ela é Eva), por outro, uma superidealização da mulher dessexualizada (ela é Maria tal pelo menos como toda uma espiritualidade a representa). A condição feminina é assim levada a dois limites abstractos extremos e antinómicos, entre os quais escapa (e graças aos quais se pode escapar à) realidade da mulher. A ambivalência da atitude dos religiosos e das religiosas perante o casamento: por um lado, subestima baseada no facto de que se trata das coisas do sexo, por outro, superestima fundada numa concepção muito idealizada do amor, e de novo entre estes dois pólos escapa a realidade da vida conjugal.

A castidade religiosa deve, portanto, educar-se na sua maneira própria de viver a sexualidade. Esta não deve ser posta fora de circuito, mas orientada a seu modo para o tipo próprio do amor-não-ligado-ao-dom-de-si-a-um-só-ser. Porque o domínio da sexualidade é infinitamente mais lato do que o domínio do encontro heterossexual, no sentido estrito (encontro do amor sexual) e da paternidade-maternidade.

Evidentemente que o ideal a atingir exige a maturidade psicológica. Esta significa que a pessoa que se compromete já ultrapassou a fase de flirt e tornou-se capaz dum amor heterossexual electivo. Ora, nesta fase de maturação, quando a sexualidade é assim capaz de se cristalizar em torno da relação heterossexual electiva, o adulto torna-se capaz de viver relações “sexuadas” mas não “sexuais”. Poder-se-á amar como homem ou como mulher, e dever-se-á, mas com um amor que já não é acompanhado pelo “sexual”.

Isto põe gravemente a questão do momento da profissão. É normal que tenha lugar após um lapso de tempo estereotipado? Os especialistas notam que, por não terem feito a sua profissão no momento em que teriam sido capazes dum relação heterossexual electiva, muitos sujeitos, que normalmente teriam atingido a sua maturidade afectiva, arrastam toda a vida religiosa numa situação degenerada. Aliás o problema é o mesmo que o que diz respeito ao casamento dos jovens. Requer-se, portanto, daquele ou daquela que se sente chamado à vocação religiosa uma educação da afectividade, educação total, desenvolvida, de tal sorte que aquele ou aquela que depois de alguns anos reconhecesse não ter verdadeiramente a vocação religiosa deveria estar apto a casar-se como teria estado para o celibato. Os factos provam que muitas vezes os ex-religiosos ou os ex-seminaristas não são muito mais felizes no casamento do que antes eram no mosteiro, no convento ou no seminário. O problema de base residia no húmus humano da vocação cristã ao amor. **O religioso afectivamente maduro é**

aquele que, se tivesse sido chamado à vocação do amor nupcial, tê-la-ia vivido normalmente, pacificamente.

As modalidades desta educação não dependem da teologia. Mas o que acabamos de dizer depende simplesmente do facto de se tratar da realidade criada daquele ou daquela que escolheu dar-se pelo Reino. Um tal dom só é plenamente verdadeiro e plenamente vivido se for feito no respeito do ser-homem. E todo o religioso deve tender para esta perfeição do substrato humano onde vive o seu "projecto" de dom de si ao valor transcendente do Reino.

Mas aqui importa fazer uma observação cuja importância é provada pela experiência. Acontece que, depois de longos anos de vida, um religioso faz de maneira aguda a experiência da sua imaturidade. Talvez, pela sua constituição psicológica, seja vítima de qualquer doença e não possa de facto chegar à maturidade do seu ser sexuado. Talvez também a educação recebida não lhe tenha permitido atingir o grau de maturidade que normalmente poderia atingir. Talvez, enfim, sofra de alguma regressão para um modo anterior de comportamento (o que é frequente) ou esteja marcado por alguma lesão psíquica. A descoberta duma tal situação de imaturidade, feita ordinariamente sob a forma de crise, tem muitas vezes o efeito de mergulhar o religioso num estado de angústia e até de desespero, sobretudo se os seus esforços por sair dele resultarem infrutíferos. Crise, por exemplo, do religioso que se descobre homossexual, da religiosa que experimenta aos quarenta anos uma espécie de crise de puberdade. A solução dos psicólogos é muitas vezes radical: que deixem a vida religiosa. Ora aqui a teologia também tem a sua palavra a dizer. E a sua palavra é muitas vezes (porque é necessário ter em conta cada situação) diferente da do psicólogo.

Evidentemente que esta vida religiosa de castidade vivida num tormento constante e na quase ideia-fixa do fracasso não tem nada de estimulante. Todavia a vida desta mesma pessoa recomeçada no casamento não o seria muito mais, e muitas vezes ajuntar-se-lhe-ia um sentimento de culpabilidade suplementar: o de ter abandonado o combate. Se se procura a paz interior, não é evidente que o abandono da vida religiosa seja a solução, e no plano cristão é grave lançá-la na aventura dum casamento que - tudo leva a crê-lo - será um fracasso. Mas há um outro valor que entra aqui em jogo. A sexualidade humana também está ferida pelo pecado. Quem pode gabar-se de possuir uma afectividade e uma sexualidade perfeitamente equilibrada? Além disso, assim como todo o cristão casado deve estar pronto a descobrir um dia em si zonas menos claras que podem fazê-lo corar frente ao ideal que se tinha proposto, assim, o religioso que se comprometeu lealmente e com toda a rectidão na difícil aventura da vida religiosa deve estar pronto a descobrir um dia em si estas zonas tenebrosas. E assim como o marido deve estar pronto a viver a experiência do amor de Deus mesmo numa psicologia

destruçãda, assim também o religioso. É preciso desconfiar de todo o idealismo. A vida religiosa é um projecto de vida evangélica em busca da perfeição. Ora esta busca pode fazer-se, e no plano da continência voluntária, mesmo que se tenha descoberto e experimentado a ferida do seu ser profundo. Pode-se viver intensamente o mistério do dom de si ao valor transcendente do Reino no momento em que se travam os piores combates interiores, mesmo se estes tiverem a sua origem nas transformações da imaturidade sexual. É uma forma muito existencial da kénose, a verificação vivida do desnível entre o projecto e a realização pessoal, a descoberta da verdadeira pobreza do homem. E no plano do Reino de Deus, revive-se, aqui, à nossa medida, o encontro do Senhor Jesus e do pecado. Tais vidas dilaceradas, mas que lutam com coragem para permanecerem fiéis, são talvez as que vivem com mais intensidade a bem-aventurança dos pobres. A sua luta já os beatifica. Estas vidas são, no fundo, tão religiosas como as outras, se bem que não se possam propor como ideal. Deve-se, portanto, lançar sobre estas situações (e elas são mais numerosas do que se pensa) o olhar da misericórdia e fidelidade de Deus. É aqui que a amizade fraterna e uma vida comunitária alegre e transparente se tornam não simplesmente o fruto do tipo especial de amor procurado na continência pelo Reino mas também um apoio. Os religiosos não são Tarzans nem Obelix espirituais. Cada um é chamado a fazer um dia a experiência dos "pobres de Javé". Mas porque a comunidade é precisamente a fraternidade humana recriada na Páscoa de Jesus, Acontecimento no qual Cristo toma sobre si a fraqueza e as chagas de todos os seus irmãos, para infundir neles o poder do Espírito que cura, o religioso deve poder contar com o valor salvador da sua comunidade. Uma fraternidade alegre, feliz, na qual se encontram verdadeiros amigos é para um religioso ou religiosa, dilacerados no mais profundo da sua afectividade, uma graça do Senhor que permite (quando é excluído todo o fariseísmo) encontrar a paz. E pela sua coragem e sofrimento, estes religiosos fazem da sua fraternidade um sinal realista do Reino.

A advertência de *Perfectae Caritatis* (nº 12) deveria estar escrita com grandes letras de ouro em todos os mosteiros e conventos:

“Lembrem-se todos, sobretudo os superiores, que a castidade se guarda mais seguramente quando, entre os membros, reina um verdadeiro amor fraterno na vida comum”.

Note-se a associação da caridade e da castidade na frase de S. Bento: *“Paguem-se castamente uns aos outros a dívida da caridade fraterna”* (RB 72). S. Isidoro chama à caridade guardiã da castidade: *Custos castitatis, caritas*.

Desde sempre se fez notar também a íntima conexão que existe entre castidade e alegria. A verdadeira alegria só se dá quando alguém ama e se sente amado. Daí a

importância de que cada monge ou religioso se sinta amado, se sinta objecto das atenções dos outros, valorizado, compreendido, tratado como pessoa, cumprindo uma missão, ajudado e ajudando os outros. O clima de benevolência, de obsequiosidade e de caridade fraterna de uma comunidade é decisivo para um efectivo exercício do amor casto.

Anexo 10

A ASCESE NA VIDA MONÁSTICA

As aparências não favorecem a ascese. Sem entrar em pormenores que poderiam ilustrar muitos cartazes de publicidade, é necessário reconhecer que a ascese não é muito familiar à maioria daqueles que muitas vezes se deixam seduzir pela “*doce vida dos sentidos, da opulência, do poder e da auto-satisfação*”. (Paulo VI, Mensagem Pascal 1969). Nos últimos tempos, recebeu forte investida, certamente em nome das novas correntes “teológicas”. Hoje até a palavra “ascese” soa mal e parece repugnante. E a classificação que logo lhe aplicam é: masoquismo. Estou de acordo com boa parte das razões pelas quais têm dado, com indignação, machadadas contra a ascese. Mas acho que poderiam ter podado os ramos sem ferir o tronco. Alguns atacam às cegas.

A partir da teologia dos valores humanos, vêm dizer-nos que devemos amar a vida, que Deus criou todas as coisas para que sejamos filhos felizes e que devemos usar convenientemente essas coisas, que ninguém é feliz procurando privações, que o verbo *renunciar* já não tem sentido ... Eu sei que essas ideias, bem entendidas, são correctas.

Mas, logo se começa a aplicá-las indiscriminadamente à universalidade da vida, inclusive à vida religiosa, e é preciso ver o que é que entendem pelos votos, por fraternidade ... E tudo em nome dessas teorias entendidas com superficialidade e aplicadas com irresponsabilidade. A impressão que fica após uma análise dessas teorias (assim explicadas e aplicadas) não anda longe do grito pagão consignado na Escritura: “*Comamos e bebamos que amanhã vamos morrer*”.

Não obstante tudo isto, a ascese continua a ser estranhamente actual, talvez porque a sua própria austeridade permite a quem se arrisca a usá-la atingir uma certa qualidade de vida que nenhum dos caminhos fáceis da “*dolce vita*” lhe poderia proporcionar. A própria impugnação de que sofre, mesmo nos meios monásticos, não deixa de ter no fim de contas, um resultado positivo; deste modo, separa-se o essencial do relativo e conseqüentemente põe-se em relevo o seu risco, a sua necessidade e a sua actualidade.

1. O que é a ascese

Ascese é uma palavra clássica em linguagem espiritual. Por ser clássica, encerra um sentido importante. No entanto, pode ser uma das palavras e realidades mais expostas a extremismos e avaliações.

Ascese é uma palavra de origem grega (*askesis*) que significa esforço metódico para conseguir algo. Ambas as coisas, esforço e método, são constitutivos da ascese. Outras palavras afins são: luta, combate, disciplina, mortificação. No sentido lato, o homem deve impor-se uma certa ascese, isto é, esforços, para a manutenção do equilíbrio físico, e não menos para cultivar a personalidade, a formação intelectual e moral, o comportamento exterior. O ser humano não pode comer o que quer que seja e como quer que seja; deve impor-se restrições, limites, regras. Não pode beber como a natureza o impeliria a fazer; tem de se impor uma ascese. Não podemos dormir a qualquer hora e como desejaríamos, mas temos de nos levantar a uma hora determinada. O horário de trabalho tem de ser respeitado. Como é exigente a ascese a impor à língua! A manutenção de relações normais com o próximo impõe-nos também uma ascese de vigilância, de controlo de nós mesmos e de disciplina.

Esta ascese tem como objecto e como motivo o bem-estar natural do homem. Ela é indispensável para o homem que se respeita.

A ascese, também a cristã, sugere imediatamente um forte voluntarismo, e certamente o voluntarismo (nome novo do pelagianismo) nega o primado de Deus (e às vezes a acção de Deus), verdade essencial no cristianismo. Neste sentido, a ascese não é evangélica. E parece que nos nossos dias se corre o perigo de valorizar de tal modo o esforço, que se pospõe e olvida o primado da graça.

No entanto, a ascese não só é compatível com o evangelho como é o próprio evangelho que exige e origina claramente uma ascese.

A práxis ascética tem uma história turbulenta e concita juízos antagónicos, que vão desde a admiração até ao desprezo. As suas manifestações, sobretudo nos padres do deserto (frequentemente propostos como heróis), são por vezes incríveis. E muitas delas causam, no mínimo, um sorriso malévolos ou espontâneo. Evidentemente que muitas daquelas práticas eram movidas por princípios erróneos.

É indubitável que a ascese tem muito a ver com a antropologia que se professa. Afirmar um dualismo a favor da alma implica condenar o corpo à morte; afirmar o dualismo a favor do corpo é despreocupar-se da alma ou escravizá-la. Todo o dualismo é pernicioso para a ascese.

No cristianismo dominou uma antropologia neoplatónica, que só admitia a unidade accidental da alma e do corpo, ocupando este o lugar de parente pobre. Seria o "asno" de S. Francisco ou o "cárcere" de Santa Teresa, em que a alma está metida.

Talvez por isso mesmo é que a ascese teve tanto a ver com o corpo e com o que parece mais corporal: Comida, vestuário, sentidos, sexo...

O pecado é um dos pontos que deve originar a ascese cristã. Neste sentido, as mudanças operadas e vividas no conceito e campos do pecado afectarão irremediavelmente a ascese que quiser adequar-se aos tempos. Sobretudo os pecados de omissão e o pecado social deverão iniciar uma repercussão importante na encarnação da ascese moderna. E tem aqui um campo amplo e diversificado, segundo as diferentes circunstâncias geográficas e temporais.

A ascese tem de avançar pelo caminho da disponibilidade ao Espírito, numa afirmação clara do primado de Deus, e ao reino de Deus num mundo que necessita imperiosamente de uma fraternidade efectiva. Caminhar por aqui não eliminará a ascese, pelo contrário, fundamenta-a. Nem sequer eliminará a ascese corporal. Porque também o corpo terá de partilhar o pão, o tempo, o dinheiro, o sonho, a alienação, a luta. Com esta nova visão, a ascese dará um contributo precioso para fazer do homem uma nova criatura.

A ascese cristã não se pode definir só pela sua referência teológica, mas também e sobretudo pela sua referência a Cristo.

E assim como não pode ser em si, tão-pouco se pode desprender de um todo. Para o crente, esse todo é agradar a Deus, abrir-se cada vez mais à sua acção que é Espírito, a fim de se unir mais intimamente a Ele. Em termos evangélicos, trata-se de deixar tudo para seguir a Cristo. A este nível, a fé dá à ascese o sentido muito preciso de um compromisso, de um combate contra os obstáculos que, dentro e fora, se opõem ao reino da "justiça". *"Quando éreis escravos do pecado, éreis livres a respeito da justiça. Que proveito tirastes então daquelas coisas de que agora vos envergonhais? O fim delas é a morte. Mas agora, libertados do pecado e feitos servos de Deus, tendes por fruto a santidade; e por fim a vida eterna"* (Rom. 6, 20-22). Foi no mistério da morte e da ressurreição de Cristo que fomos libertados do pecado. E Deus salva-nos *"não pelos méritos das nossas obras de justiça, mas pela sua misericórdia, mediante o banho de regeneração e de renovação do Espírito Santo"* (Tit. 3, 5). É isto que fecha as portas a todo o pelagianismo, como o assinalou Schillebeeckx: *"se a ascese é um esforço consciente, explícito e metódico para atingir a perfeição da caridade"* é porque é *"principalmente obra da graça de Deus, mas através de uma actividade humana, psicológica e livre"*.

A ascese cristã, suscitada por Deus, aparece então como a expressão da actividade do homem que se prepara para acolher o dom de Deus e dar-lhe uma resposta. Foi assim que responderam os primeiros ouvintes da mensagem evangélica, numa disponibilidade total ao anúncio da Palavra Salvadora. “*Que devemos fazer? Converti-vos e baptizai-vos*” (Act. 2, 37-38). Converti-vos, *métanoésète*: não se trata somente de uma simples mudança de mentalidade, trata-se, como precisará S. Paulo, de não ter outros sentimentos que os de Jesus Cristo, *phroneité*, trata-se de se negar a si mesmo e de tomar a sua cruz no seguimento daquele que, por amor e obediência, se aniquilou a si próprio até à morte de cruz. Não se trata tanto de uma imitação material do comportamento de Jesus, sobre o qual, à parte o jejum de quarenta dias no deserto, e as vigílias em oração, sabemos muito pouco; a ascese do cristão é antes uma participação na Paixão de Cristo, no humilde quotidiano que o espírito das bem-aventuranças transfigura pela fé na Ressurreição. Assim, “*completo na minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo*”.

Porque a ascese cristã implica, e necessariamente, uma dimensão eclesial. A cruz é o sinal do Reino, o preço desse valor essencial, pérola única, pela qual o homem renuncia a tudo o que possui. Por muito pessoal que seja o seu progresso, a ascese só atingirá o seu pleno significado na comunhão de toda a Igreja, onde mantém uma espécie de estado de alerta permanente. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*.

O que acabámos de dizer é válido para todo o homem que ouviu o Evangelho, crê nele e procura conformar com ele a sua vida. Existe uma ascese diferente para o monge? Eterna pergunta que, nos nossos dias, volta a aparecer frequentemente em diferentes ocasiões. Isso deve-se ao facto de o monge se caracterizar por uma dupla pertença: sendo baptizado, escolhe a via monástica para viver a sua condição cristã. Ora esta via monástica não é própria do cristianismo. Mas, por um conjunto de práticas ascéticas, ajuda eficazmente o cristão que a segue a desenvolver em si um certo tipo de atenção exclusiva ao Reino de Deus.

Podemos precisar mais? Para o fazer, é mister especificar mais o projecto monástico. O Concílio Vaticano II atribui aos monges como missão principal, “*o humilde e nobre serviço da divina Majestade no recinto do mosteiro*”. Quaisquer que sejam as possibilidades indicadas, em seguida, pelo decreto *Perfectae Caritatis*, há aí uma opção decisiva, porque neste objectivo único está determinada a *intentio principalis* da vida e a concentração do ser. Na nossa tradição cristã, o termo monge, *monos*, evoca já, se não é determinado por ele, esse esforço de unificação de todo o ser, purificando o coração de quem renuncia a tudo para procurar a Deus e servi-lo no

silêncio e na solidão, quer em companhia de outros irmãos, “*sob uma Regra e um abade*”, quer “*no combate individual do deserto*”.

Enquanto permanecermos neste terreno dos princípios, as coisas ainda poderão ser bastante simples. A ascese monástica aparecerá então como uma especialização da ascese cristã quer numa consciência mais viva da escatologia, quer numa busca mais ardente das “*invisibilia Dei*”.

Mas a ascese monástica, como a ascese cristã em geral, emprega certos meios. Precisamente a propósito destes meios é que a actualização conciliar fez surgir alguns problemas.

2. Os meios da ascese

“*Embora esta ascese seja, em primeiro lugar, um esforço interior, não pode prescindir desses actos exteriores de penitência, que são sinais e meios de conversão a Deus e de progresso na caridade*”. (A vida beneditina, propostas aprovadas pelo congresso dos Abades, 1967). Esta passagem da Vida beneditina delimita exactamente o conjunto de problemas que a ascese monástica apresenta: não é o esforço interior que se contesta, mas antes os actos exteriores de penitência nas suas formas concretas que compete a “cada mosteiro renovar”, os quais constituem uma dificuldade para as pessoas e para as comunidades.

De uma maneira geral, rejeitam-se abertamente os meios ascéticos puramente aflitivos, ou demasiado materiais na sua repetição, ou ainda demasiado tributários de um quadro, sociológico ou histórico, já ultrapassado. Já não se compreende, por exemplo, o sentido da disciplina ou do cilício. Alguns argumentam a respeito do Senhor Jesus: Ele deixava-se flagelar sem abrir a boca, entregue às mãos dos homens, mas os Evangelhos não dizem que se tenha flagelado a si mesmo. Se se quiser comungar nos seus sofrimentos há outros meios menos artificiais. E que importa trazer um cilício se se é um cilício para os irmãos?

Por outro lado, na fidelidade ao ideal, chegou-se a transformar em ascese certas formas de vida, antes correntes e de uso comum “naqueles tempos”: camisas ásperas, iluminação à vela, instalação de casas de banho sumárias, etc. O progresso tornou estas formas de vida caducas. No entanto, foram conservadas sob a etiqueta de ascese. É certo que é uma ascese não ter o seu conforto. Mas, se os meios ascéticos pretendem

verdadeiramente significar alguma coisa, é importante que sejam, como a linguagem, adaptados à antropologia real, à psicologia do homem que os emprega.

Esta rejeição do inautêntico, do não-significativo não é de forma alguma uma rejeição pura e simples de todo o meio ascético. Trata-se simplesmente - e honestamente - de fazer uma selecção, de abandonar o que já não significa nada, e de renovar, de redescobrir os meios que se ajustam ao homem naquilo que permanece através de todas as mudanças das civilizações. Porque o homem é homem. E os grandes meios tradicionais que deram provas conservam a sua actualidade.

Em primeiro lugar, o *jejum*. É verdade que por parte dos médicos não faltam vozes autorizadas a atestar o valor higiénico do jejum, pelo menos nos países ricos. Sem desprezar este valor, prestar-se-á evidentemente mais atenção ao facto de que o domínio da necessidade de comer liberta, uma vez ultrapassado um certo limiar de habituação, a vida do espírito. O jejum afirma a liberdade do jejuador relativamente ao hábito, mas também relativamente à gula, ao deixar andar. “*Reprime as más inclinações, eleva os espíritos*”, fazendo participar os nossos corpos no compromisso da fé. Assim o jejum assemelha-se a um sacrifício cultural: privamo-nos de qualquer coisa não só preciosa mas vital, queimamos as nossas reservas, por amor e honra a Deus.

Tradicionalmente, o jejum esteve ligado à *esmola*. Nos nossos dias, este valor de solidariedade tende a predominar e às vezes a dar um significado político ao jejum, quer porque se pretende através dele demonstrar que se partilha a sorte dos que têm fome, quer porque se serve dele, à imitação de Gandi, como de uma arma não violenta para fazer reivindicações a favor de uma causa. De uma maneira mais corrente, nos mosteiros, a esmola da Quaresma, por exemplo, afirma que não se esquece este valor de solidariedade, e cada um pode tomar parte na esmola que a sua comunidade dará.

Outro meio de ascese tradicional: a *vigília*. Como no caso do jejum, trata-se de restringir uma necessidade vital, o sono. Se prescindimos dele por tantas razões, porque não o poderíamos fazer para rezar? Os salmos e muitas passagens do Antigo e do Novo Testamento sugerem-no. A sua indicação não deve passar despercebida à ascese cristã. Com maioria de razão aquele que por profissão consagra a sua vida à oração deve manter-se em alerta na expectativa d'Aquele que vem.

A própria oração não reveste certos aspectos ascéticos? Pelo silêncio, que é o seu clima necessário, pela repetição de alguns exercícios tais como a meditação ou a lectio divina, a oração secreta exige uma ascese. Do mesmo modo, a Liturgia na execução do “*pensum servitutis nostrae*”. Esta ascese litúrgica pode ter diversos elementos: a humilde submissão às prescrições das rubricas ou do cerimonial, a monotonia da repetição dos mesmos ofícios às mesmas horas... A maior parte das vezes, o aspecto

ascético que inevitavelmente comportará o Opus Dei deve-se ao facto de que os que o executam se encontram ao mesmo tempo confrontados com o Mistério da Divina Majestade e com a realidade muito humana dos vizinhos: ali fazem-se sentir mil espinhos de dissensão, e isto dá-se tanto na celebração do Ofício como na convocação dos irmãos a conselho e na vida de obediência fraterna.

No fundo, o que a Liturgia ilustra à sua maneira, são os recursos ascéticos do nosso feixe de relações. Vida comum, vida de obediência: efectivamente, quem não sabe reconhecer nela o lugar da luta contra o egoísmo e a vontade de poder?

Não se pode pretender enumerar todos os meios de ascese que contém uma vida monástica seriamente vivida. Assinalemos, no entanto, uma série de meios tanto mais específicos da ascese monástica quanto dizem respeito ao *silêncio*, à *solidão* e, para dizer tudo numa palavra, à *austeridade* de uma vida que não pode abandonar a penitência, “*penitência gozosa*”, sem se negar a si mesma. Damo-nos facilmente conta de que este esforço de renovação atingirá muitos desses meios. Especialmente os meios que têm como fim o domínio de si poderão beneficiar dos actuais intercâmbios entre Oriente e Ocidente, assim como do contributo da psicologia moderna. Talvez se possa pedir um auxílio a este ramo da ciência em ordem à renovação dos meios que favorecem a vida de relação. E não somente para resolver casos, como sobretudo para promover a vida de comunidade onde muitos sofrem por não encontrarem uma verdadeira comunhão de pessoas.

O trabalho oferece um terreno de eleição à ascese monástica. É um elemento importante para o homem contemporâneo e os monges devem estar muito sensibilizados para o dever que sobre eles impende, “*para serem verdadeiros monges*”, de viverem do trabalho das suas mãos, “*como os nossos pais e os Apóstolos*”. No entanto, quer se trate de trabalho intelectual quer manual, o estilo monástico com que se há-de realizar porá em jogo diversas formas de autêntica ascese: consciência profissional e não biscoito de amador; sentido do trabalho de equipa e não uma série de iniciativas privadas que a autoridade se esforça por coordenar custe o que custar; preocupação de informar por parte dos responsáveis; e também uma certa calma que deve libertar os irmãos da febre de rendimento. Mas isto ultrapassa o quadro estrito da ascese e mexe com o problema tão delicado da inserção da economia monástica na economia geral do mundo actual.

Outro terreno se oferece cada vez mais à ascese: o uso dos mass media. Prescindir completamente deles é uma solução radical. O domínio com que cada um se servirá deles corresponde evidentemente à ascese.

Examinando de perto estes meios, aos quais a vida moderna empresta uma nova actualidade, notamos que, de facto, se referem à pobreza. Razão por que têm um alcance

mais geral, pois embora seja verdade que o uso dos jornais ou da rádio é diferente nos Estados Unidos, na Europa ou na Índia, uma atitude interior e exterior de pobreza dará testemunho em toda a parte da seriedade da ascese de um homem que faz profissão de renunciar a tudo para seguir a Cristo.

3. Ascese monástica

Em todas as religiões, a vida monástica sempre foi considerada como um género de vida austero. Particularmente nas suas formas mais primitivas, o monaquismo apresenta-se como uma penosa ascese, necessária ao homem para se libertar das suas paixões e abrir-se à possibilidade de um acesso ao Absoluto. A ascese reveste por vezes um carácter de penitência ou de reparação quando se ordena para a expiação de culpas morais próprias ou alheias. O Abade Milésio, que vivia como solitário, pareceu a uns homens que o viram, por causa do seu aspecto hirsuto, uma besta do campo. Mas ele apresentou-se-lhes desta maneira: *“Sou um homem pecador, que saí para chorar os meus pecados. Adoro a Jesus Cristo, Filho de Deus vivo”*.

“O Padre do Deserto, diz Tomás Merton, tinha de morrer para os valores da existência transitória assim como Cristo morreu para eles na cruz, e ressuscitar dos mortos com Ele à luz de uma sabedoria inteiramente nova. Daí a vida de sacrifício, que começou com uma ruptura total, separando o monge do mundo. Vida de compunção ..., vida de solidão ...”.

Além disso, os monges antigos tinham uma consciência clara de que a sua vida se inspirava no Evangelho, e de que as práticas ascéticas eram consequência da sua vocação à santidade. O Abade Pafnúcio dizia: *“Vi por três vezes o Senhor Jesus, o qual me disse três palavras: guarda isto e serás salvo: pobreza, mortificação e paciência”*.

Deste modo, se exprime a característica total e englobante da ascese na vida monástica.

A ascese está subordinada à obediência e à humildade. Um apotegma da série anónima exprime-o belamente: *“um ancião, que tinha passado setenta semanas a comer só uma vez por semana, não obteve uma revelação que pedia sobre uma passagem da Escritura. Disse então para consigo: tantos esforços para nada. Vou interrogar o meu irmão”*. E quando estava a fechar a porta da cela, a caminho da do irmão, apareceu-lhe um anjo do Senhor que lhe disse: *“O teu jejum de setenta semanas não te aproximou de Deus, mas quando te humilhaste, para te dirigires ao teu irmão, fui enviado para te dar o sentido dessa passagem”*.

A discrição na ascese e a sua subordinação a outros valores evangélicos, como a hospitalidade, é clássica. O Abade José disse que se devem receber os hóspedes com alegria, mitigando a abstinência por amor de Cristo. Mas quando um monge estiver novamente só, isto é, na vida ordinária, deverá voltar ao costume da regra. É que a ascese dá o tom à vida do monge. Um tom de sobriedade, de renúncia, de virilidade, mas também de alegre e perseverante esperança na retribuição eterna, de amor generoso e de identificação com o Filho de Deus. Um formoso apotegma confirma-no-lo:

“Alguns irmãos rogavam a um ancião que já era tempo de descansar dos grandes trabalhos que sempre tinha praticado na dedicação à vida espiritual. Ele respondeu-lhes: Abraão, Isaac e Jacob, os santos patriarcas e todos os santos, ao verem os dons inefáveis, grandes e indescritíveis que Deus preparou para os que o amam e observam os seus preceitos, lamentaram-se na vida futura por não terem feito mais obras boas e por não se terem dedicado ainda mais à vida santa enquanto estavam neste mundo”.

4. Ascese na RB

Ao recolher e elaborar as anteriores formas da tradição monástico-cristã, S. Bento imprime-lhes um selo de discrição, ao mesmo tempo que as enriquece com uma forte tendência para a interioridade do coração. A resposta do santo ao eremita Martinho do Monte Mársico, tal como nos foi transmitida por S. Gregório, ilustra a orientação espiritual de S. Bento sobre esta matéria: *“Se és servo de Cristo, não te prendas com uma corrente de ferro mas com a corrente de Cristo”*. No entanto, fiel à tradição e bom conhecedor da psicologia humana e da doutrina evangélica, confere à austeridade, própria do monge, o lugar e a importância que lhe correspondem no caminho ascensional para Deus. Será o *“um tanto mais longe no rigor, para emenda dos vícios e conservação da caridade”* de que fala o Prólogo. Será o *“acrescentar alguma coisa à acostumada tarefa do nosso serviço”* ou o *“oferecer cada qual espontaneamente, com a alegria do Espírito Santo, alguma coisa a mais, além da medida que lhe é imposta ... e espere a santa Páscoa com a alegria dum desejo todo espiritual”* (RB cap. 49).

Expressões como *parcius, restrictius* (pouco, com sobriedade, moderação; com um pouco de rigor) denotam um rigor imposto pela Regra, limitações no uso dos bens, ou uma certa austeridade (cf. Prólogo).

A *paciência*, tal como a encontramos no quarto degrau da humildade, exprime um alto grau de ascese na imitação da paixão de Cristo (cf. Prólogo). A palavra

conversatio, a *conversatio monástica* designa uma maneira particular de o monge viver, portanto uma maneira de viver que não é a dos homens do século. Compreende-se precisamente como uma maneira ascética de viver.

S. Bento, no capítulo 4, fala da *ars spiritualis*, da arte espiritual. O que é? A criação de uma obra de arte supõe uma *catharsis*, uma purificação, uma ascese. A arte espiritual compreende as regras, os princípios e os processos que ajudam o monge a purificar-se. É, portanto, um compêndio da ascese monástica.

O monge deve realizar estas obras não só sem murmurar, mas na alegria do seu coração, porque Deus ama quem dá com alegria (capítulo 5). O monge que se queixasse, mesmo que fosse só no íntimo do seu coração, do peso da ascese, não teria nenhum mérito.

Entre as obras ascéticas recomendadas para o tempo da quaresma, S. Bento menciona a disciplina da língua, que resume a ascese corporal, uma vez que se trata de dominar um membro do corpo extremamente ágil. Em todo o tempo, a ascese da língua foi considerada como um campo de exercício próprio dos monges. Pôr uma guarda à boca (capítulo 6) e saber disciplinar a palavra é um degrau de humildade e de sabedoria notáveis. Quem domina a sua língua possui-se a si mesmo. A ascese da língua não consiste só em não dizer mal (capítulo 4), em não ser tagarela, mas em saber abster-se mesmo de palavras boas e santas (capítulo 6) e em saber medi-las e pesá-las, conservando uma verdadeira liberdade de espírito e uma espontaneidade natural. A observância do silêncio tem as suas regras, especialmente o silêncio nocturno.

Embora com menos insistência, a Regra, depois do domínio da língua, reclama também a disciplina dos olhos, dos ouvidos e do corpo.

Tudo isto nos faz ver como o monge deve vigiar os seus actos através de uma ascese sempre alerta: *Vigiar a toda a hora os actos da sua vida* (capítulo 4).

Até aqui tomámos como sujeito da nossa ascese tudo o que compromete o nosso corpo, os seus membros e órgãos. A askesis, no sentido clássico, incide sobre a expressão corporal. Mas há também a ascese do pensamento (cf. Pról., 4, 7, 65), a ascese da vontade (Pról.; cap. 4; 5; 7), ascese da obediência (cap. 5); da humildade (cap. 7), da paciência (Pról.; cap. 7; 72), da oração (cap. 19), da estabilidade e da perseverança (Pról.; cap. 4; 58); da pobreza (cap. 33; 34; 54; 55), da castidade (cf. cap. 4), do trabalho manual (cap. 48), da pontualidade (cf. cap. 22; cap. 43; 44; 47). Não se pode viver a vida monástica sem uma ascese contínua, tanto mais que uma vida bem ordenada impõe sempre uma disciplina.

Parece que hoje a necessidade da ascese já não se sente como um princípio elementar da moral evangélica, o que pode acarretar consequências muito graves para o

futuro da vida cristã. Mas tão-pouco é considerada como norma fundamental da vida monástica, o que pode resultar desastroso para o futuro dos nossos mosteiros. Somos filhos do nosso tempo, e isto impõe-nos uma maneira de ser e de viver. Toda a nossa civilização está orientada no sentido de proporcionar uma vida fácil e cómoda, de multiplicar as necessidades para imediatamente as satisfazer graças a meios materiais superabundantes. E os nossos mosteiros não vivem à margem desta civilização.

No entanto, podemos-nos perguntar se tal maneira de ser e de viver não nos situa bastante longe daquela austeridade que os Evangelhos e S. Paulo inculcam tão fortemente a todos os cristãos, e muito mais ainda não nos afasta daquela linha de conduta que a tradição monástica sempre considerou como indispensável para conquistar a pureza de coração e a liberdade de espírito.

É extremamente difícil fixar uma norma objectiva para determinar os limites exactos da ascese. Dentro do próprio mosteiro, basta abrir a Regra para verificar que até S. Bento experimenta “algum escrúpulo” quando tem de fixar a medida da alimentação dos monges; pois tem de prestar atenção “à fraqueza dos débeis”, enquanto outros receberam de Deus “o poder de se abster” (capítulo 40).

Também noutras questões parece extremamente difícil distinguir o que é útil e oportuno do que “é supérfluo e deve ser suprimido” (cap. 55). Porque sempre e em todas as partes há “quem precise de menos e quem precise de mais” (cap. 34). Por esta razão, o abade deve ter sempre presente aquela sentença dos Actos dos Apóstolos: “Repartia-se por cada um consoante as suas necessidades” (ibidem). Estes textos da Regra, e muitos outros que se poderiam citar, manifestam que cada monge tem a sua própria medida de possibilidades, de necessidades, de exigências espirituais e de dom de Deus.

Nunca os limites da ascese própria do monge foram tão imprecisos como nos nossos dias, quando cada mosteiro traça a sua fisionomia própria e toda a organização da sociedade tende a elevar o nível geral de vida, tornando-a a um tempo mais fácil, mais útil e agradável. Isto não constitui, por si só, um mal. No entanto, pode vir a sê-lo se a qualidade da vida monástica sair sacrificada.

Nos nossos dias, torna-se imperioso afirmar que a austeridade, tanto afectiva como real, que caracteriza a vida monástica, conserva o seu valor e actualidade. Continua a ser indispensável, juntamente com o celibato de que faz parte, àquele que é chamado a viver os valores transcendentais da vida cristã.

Como dizia o P. Abade Primaz, Rembert Weakland,

“a prática da ascese pela ascese não é muito atraente nem, para dizer a verdade, muito cristã. Mas hoje temos necessidade de homens que nos digam

que a ascese é sempre válida para viver a vida evangélica e para nos ajudar a descobrir a profundidade do amor cristão. Por outras palavras, é necessário que haja um testemunho renovado da relação entre ascese e caridade, isto é, testemunhos que mostrem que a ascese deve conduzir à prática da caridade. O desprezo manifesto pelas práticas ascéticas, dentro e fora da Igreja, é provavelmente devido aos excessos e à conotação negativa da ascese que se praticava no passado. Seria, no entanto, uma perda para a Igreja se tivesse de desaparecer o autêntico ideal ascético que conduz à conversão e ao verdadeiro esquecimento de si”.

Anexo 11

A ESTABILIDADE BENEDITINA

Como advertia D. Butler, nos princípios do século XX, determinar o sentido e o alcance da estabilidade constitui talvez o ponto mais difícil com que se tropeça ao pretender estudar a vida beneditina. Os estudos dos últimos tempos sobre o código beneditino não conseguiram esclarecer-nos satisfatoriamente acerca deste ponto.

Para melhor podermos compreender a razão de ser de uma tal estabilidade, fixar-nos-emos primeiro na tradição monástica pré-beneditina, analisaremos, em seguida, o conceito de estabilidade na RB e na tradição beneditina; depois, estabelecendo uma distinção entre estabilidade material e estabilidade espiritual, tentaremos pôr em evidência o seu fundamento teológico.

1. A Estabilidade na Tradição Pré-Beneditina

Uma retrospectiva sobre a tradição monástica ajudar-nos-á a compreender melhor o significado deste voto e do seu sentido espiritual profundo. Escreveu-se e repetiu-se com frequência que o voto de estabilidade era o contributo mais original que S. Bento tinha dado para a organização do monaquismo. Embora não duvidemos da importância que ele revestiu na organização da vida beneditina e do monaquismo ocidental, a afirmação peca por exagero. Com efeito, o monaquismo primitivo e pré-beneditino conheceu a ideia de estabilidade, embora se deva a S. Bento a consagração da palavra e do voto. Entre os anacoretas do deserto insistiu-se na necessidade de o monge não mudar de residência sem razão justificada. Os apotegmas abundam em exemplos a este respeito. *“Permanece na cela e a cela te ensinará tudo”*. *“Assim como a árvore não pode dar frutos, se for transplantada muitas vezes, assim o monge se mudar frequentemente de cela”*. Vale a pena meditar nestes apotegmas. Encontramos a mesma insistência no ensinamento dos monges budistas zen, que devem permanecer sentados durante a meditação. Um monge inquieto julga que deve mudar de lugar para encontrar uma vida mais perfeita e ser, por conseguinte, mais perfeito. De facto, é assim que justifica a sua infecundidade na comunidade onde se encontra; não deu frutos e julga que deve partir para outro lugar, ora é o próprio mosteiro que o rejeita. A situação é perigosa. Poderá perder a sua vocação e mesmo todo o sentimento religioso. O

remédio não é transitar para outro lugar, mas antes trabalhar com fervor e em espírito de sacrifício no lugar onde se encontra. A realidade de base é a relação estreita entre *fecundidade e estabilidade*.

“Um anacoreta não encontrava paz no seu eremitério. A conselho de Teodoro de Ferme foi viver no seio de uma comunidade, mas tão-pouco ali se sentiu bem. Voltou a Teodoro e disse-lho. Teodoro perguntou-lhe há quantos anos tinha abraçado a vida monástica. Há oito, respondeu. O ancião replicou-lhe: há setenta anos que sou monge e não fui capaz de ter paz um só dia. E tu queres ter paz ao fim de oito anos?”

A consequência é óbvia. Perante tal género de tentações, o monge deve reagir varonilmente e obrigar-se a perseverar onde se encontra. Mesmo que lhe pareça que não progride na vida espiritual.

Alguém perguntou uma vez ao Abade Antão:

“Que devo fazer para ser agradável a Deus?” O ancião respondeu: “Observa as minhas instruções e estas palavras. Para onde quer que vás, conserva sempre a recordação de Deus. Tudo o que fizeres, fá-lo segundo o exemplo da Sagrada Escritura, e em qualquer parte em que estejas, não penses em mudar de lugar. Se observares estas palavras, serás salvo”.

Neste ensinamento, Santo Antão não proíbe de forma absoluta a mudança de lugar, mas não se deve mudar irreflectidamente, sem uma razão séria. É o sentido da estabilidade monástica. É certo que em teoria se pode mudar de mosteiro por razões de saúde pessoal: ir para uma outra casa ou para uma outra Ordem, onde se possa encontrar melhor a Deus e atingir uma união mais estreita com ele. No entanto, uma das razões principais do voto de estabilidade é proteger-se contra a tentação de procurar um bem superior num outro lugar ou num outro mosteiro.

Os outros votos têm por finalidade fazer-nos resistir a coisas que, com mais ou menos evidência, são más: o prazer pecaminoso, a vontade própria, uma vida mundana e fácil, o amor das riquezas. A estabilidade preserva-nos do perigo de um mal mascarado de bem espiritual.

O voto, em si mesmo, torna impossível ao monge uma mudança de comunidade, mas o seu fim é fazer-lhe tomar consciência de que a estabilidade é um valor imenso e, na maioria dos casos, oferece-lhe um bem preferível ao que ele poderia encontrar numa outra comunidade ou numa outra Ordem. Se o monge se mantiver estável, efectuará a única mudança que importa: a sua própria transformação em Cristo, a plena abertura ao

Espírito. Se procurarmos o nosso bem alhures, não trabalharemos por descobrir aquele que está ao nosso alcance *aqui e agora*.

O voto de estabilidade significa, em si, a renúncia de buscar alhures um bem maior, mesmo espiritual. É por isso que, quando sobrevém a tentação de mudar de lugar, acompanhada de pensamentos românticos e nostálgicos, importa remover da mente estas imagens. É aqui que é necessário fazer frente à provação. A estabilidade beneditina coloca-nos numa situação em que, cedo ou tarde, chegamos ao coração de toda a condição humana: a escolha entre o desespero e o abandono total a Deus. É a crise de identidade ao nível mais profundo. A natureza humana tenta por todos os meios possíveis esquivar-se a esta escolha fundamental. Uma mudança de lugar não traz nenhuma solução.

Os Padres do deserto diziam:

“se te sobrevém qualquer tentação no deserto em que te encontras, não o abandones nesse momento, porque, se partires de lá, encontrarás a mesma tentação, seja qual for o lugar para onde vás. Tem paciência até que a tentação desapareça, a fim de que a tua partida não escandalize os irmãos que vivem à tua volta e não os perturbe”.

Neste texto, vemos uma nova consideração muito importante a respeito da estabilidade: não se trata só do bem do próprio monge mas também do dos outros. É necessário evitar o escândalo e o mau exemplo. Quando um monge ou uma monja ingressa na vida monástica, promete diante de toda a comunidade (Igreja local) e de todos os homens (a Igreja universal) perseverar na prática da ascese num lugar e numa comunidade determinada. Um tal compromisso não pode ser rompido sem razões verdadeiramente muito sérias.

Quando um monge deixa a sua comunidade por inconstância, S. Basílio ordena que não seja recebido em nenhuma das fraternidades.

Também **Cassiano**, grande mestre da espiritualidade do ocidente, combate com muita frequência e até com energia a instabilidade a que o monge, homem mutável e inconstante, pode estar sujeito e tentado. A vida do deserto, a monotonia do horário e a ocupação da vida cenobítica, podem predispor para a girovagia, com vontade de mudar de ambiente. Cassiano e outros mestres do monaquismo primitivo atribuíam tais desejos de emigrar à acédia ou demónio do meio-dia.

“Uma vez que o espírito de acédia se apoderou da sua alma, o monge experimenta um profundo desgosto em relação ao lugar, à cela, aos irmãos com quem convive; sente-se defraudado, inútil; duvida da sua salvação se não

for para outro lado; só suspira por mosteiros longínquos, que julga serem mais favoráveis ao progresso da sua alma e cujos irmãos têm um trato mais agradável e totalmente espiritual”.

Cassiano, como se tivesse na mente a famosa frase de Sêneca "*tens de mudar de alma e não de clima*", não se cansa de prevenir o monge, descrevendo-lhe os sintomas desta tentação especialmente sutil e desenganando-o de antemão.

S. Agostinho, organizador do monaquismo no norte de África, consagrou um capítulo do *De Opere monachorum* a apostrofar e censurar a vida do monaquismo itinerante:

“Servos de Deus, soldados de Cristo, não dissimuleis com o vosso disfarce as insídias do astuto inimigo, o qual, com o fim de impedir que as almas boas proclamem a vossa boa fama, o vosso bom odor de Cristo - corremos após os teus unguentos (Ct. 1,3) - e assim escapeis às suas redes, ... dispersou por diversas províncias muitos hipócritas que percorrem lugares, nunca enviados, nunca fixos nem domiciliados, iludidos, negociantes de supostas relíquias de mártires, pedinchões, que vivem dos benefícios da sua lucrativa pobreza ou do preço da sua fingida santidade ... Compadecei-vos de vós mesmos e proclamai perante os homens que o reino de Deus se alcança, não vivendo no ócio, mas caminhando através da estreita via do santo propósito”.

No meio de circunstâncias tão adversas - a decadência do império, as invasões dos vândalos, as lutas dos donatistas que dilaceravam a unidade da Igreja - a África romana, no meio de um esplêndido florescimento monástico, conheceu dolorosas defecções das quais os monges giróvagos são um expoente e contra os quais o bispo de Hipona dirige a sua diatribe.

Neste contexto, e como fazendo parte da legislação monástica pré-beneditina, podemos considerar as decisões da Igreja, que em concílios gerais e particulares, normaliza a disciplina da estabilidade monástica. Ocupa o primeiro lugar o de Calcedónia o qual, desejando solucionar o problema dos monges vagabundos e inquietos, estabelece, no ano 451:

“Aqueles que observam uma autêntica vida monástica são dignos de toda a consideração e estima. Mas, como para alguns a vida monástica só é um pretexto e provocam problemas na vida da Igreja e do estado, já que andam errantes e sem controlo, vagueando de um lugar para outro, percorrendo cidades e permitindo-se, inclusive, construir os seus próprios mosteiros, o concílio estabelece que ninguém pode edificar mosteiro ou igreja sem

autorização do bispo da cidade ou vila. Que os monges das diversas províncias ou cidades estejam submissos ao bispo; que amem a paz, que se consagrem ao jejum e à oração e se estabeleçam nas localidades que lhes forem determinadas; que não se imiscuem nos assuntos da Igreja nem nos negócios temporais e não saiam dos seus mosteiros a não ser quando o bispo da cidade o determinar e em casos de verdadeira necessidade” (J. Hefele - H. Leclercq, Histoires des conciles, t. 2, Paris, 1908, p. 279).

Três anos depois, o concílio celebrado em Angers dita contra eles esta sentença:

“Os monges que sem motivo algum andarem vagabundos e não se emendarem, não sejam admitidos à comunhão, nem pelos abades nem pelos sacerdotes”.

O mal devia estar muito arreigado. Assim se explicam a insistência e o temor do concílio de Vannes, do ano 465, que, perante a escassa correcção, destina os cânones 5, 6 e 7 aos monges e clérigos, cujas viagens e saídas quer controlar.

O de Orleães, de 511, revestirá a particularidade de ver mais tarde recolhida no código de direito canónico a sua formulação relativa aos monges giróvagos ou vagabundos. Depois de frisar que os abades estão sujeitos aos bispos e estes poderão corrigi-los quando cometerem qualquer falta e ter com eles as convenientes reuniões, acrescenta:

“Quanto aos monges vagabundos, qualquer que seja o lugar onde se encontrem, sejam reintegrados com o auxílio do bispo e pela força nos seus próprios mosteiros”.

Como se depreende de quanto ficou dito, a estabilidade não será uma ideia totalmente nova na RB. Como em muitos outros pontos da Regra, também para a estabilidade bebeu S. Bento das fontes do monaquismo que o precedeu e da legislação da Igreja. Fez, no entanto, dela o voto mais característico da vida beneditina. Com ele pretendia cortar de raiz os males do monaquismo giróvago. Esta foi, na opinião de Lentini, uma das mais positivas tentativas de organização da vida monástica no Ocidente.

2. A Estabilidade na RB

A primeira vez que S. Bento menciona a estabilidade é no fim do Prólogo.

“Deste modo, não nos desviando nunca dos seus ensinamentos e perseverando em sua doutrina no mosteiro até à morte, partilhamos, pela paciência, dos sofrimentos de Cristo, a fim de merecermos também ser participantes do seu Reino”.

Esta frase exprime duas ideias fundamentais: a vinculação permanente a um mosteiro concreto e a observância perseverante da disciplina comum. S. Bento faz da perseverança no mosteiro a condição necessária para continuar a militar sob o estandarte de Cristo. Viver associado a Cristo é, evidentemente, o fim e a meta de todo o cristão no mundo. Contudo os sarabaítas e os giróvagos não abandonam a vida cenobítica para voltar ao estado laical; procuram simplesmente subtrair-se à autoridade de uma regra e de um abade. No pensamento de S. Bento, deixar o mosteiro para fugir ao jugo de uma regra e de um abade de regime é afastar-se ao mesmo tempo da vontade de Deus e da doutrina de Cristo; é fazer a sua vontade própria e governar-se a si mesmo. A diferença entre o cenobita, por um lado, e o sarabaíta e giróvago, por outro, está claramente definida: enquanto um cumpre a vontade de Deus, os outros autogovernam--se e chamam indevidamente vontade divina à satisfação dos seus desejos. S. Bento concretiza esta diferença na descrição que faz dos sarabaítas:

“A terceira espécie de monges, esta detestável, é a dos sarabaítas. São os que, não submetidos nunca à prova de uma regra, com a experiência por mestra, como se faz ao ouro no cadinho, mas conservando-se amolentados como se fossem da natureza do chumbo, em suas obras continuam guardando fidelidade ao século e mostram andar a enganar a Deus com a tonsura. Dois a dois ou três a três, porventura sós, sem pastor, encerrados não nos redis do Senhor mas nos seus próprios, têm por única lei a satisfação dos seus desejos...”

O voto de estabilidade tem uma dupla função: uma ascética e outra sacramental. A primeira tende a manter o monge submisso à disciplina cenobítica num mosteiro determinado. A segunda encaminha-se para manter o monge em contacto com Cristo através da disciplina regular. Cristo Salvador está presente na disciplina da vida comunitária, na regra e no abade. Cristo forma os monges e modela-os através da família cenobítica, a fim de fazer deles membros perfeitos do seu Corpo místico. Da submissão à vontade de Cristo, manifestada no abade e nos seus irmãos, dependerá não só a salvação mas a perfeição do monge.

Para compreender bem a estabilidade, é necessário partir desta intuição fundamental de S. Bento: a comunidade monástica considerada como Corpo de Cristo, plenitude de Cristo. A plenitude da redenção de Cristo é conferida ao monge na vida da

sua comunidade, no culto e no sacrifício eucarístico. Viver no seio de uma família cenobítica, participar da sua vida de ascese, da sua liturgia pública é entrar em contacto sacramental com Cristo redentor. Ser excomungado, significa, para o monge, ficar privado deste contacto vital com Cristo presente na comunidade. Pelo contrário, viver a vida de comunidade, por meio do voto de estabilidade, é viver em contínua união com Cristo.

No capítulo quarto da regra, encontramos uma segunda referência à estabilidade:

“Tais são os instrumentos da arte espiritual. Se, dia e noite, sem descanso, os pusermos em acção e os apresentarmos no dia do juízo, dar-nos-á o Senhor em recompensa o salário que Ele próprio prometeu ... E a oficina onde, com diligência, havemos de executar todas estas obras é a clausura do mosteiro e a estabilidade na comunidade”.

Esta última citação é muito importante. Segundo S. Bento, permanecer na clausura do mosteiro é uma coisa distinta da estabilidade. A clausura refere-se à separação física do mundo e à conversão, enquanto a estabilidade beneditina tem por objecto o facto de ser membro permanente do grupo de pessoas que vivem nesta clausura. A estabilidade é qualquer coisa que diz respeito à pessoa. É a comunhão interpessoal, ou melhor, a perseverança nesta comunhão, - isto é, no dinamismo da renúncia e da conversão ao amor de Cristo - que constitui a alma da comunidade monástica.

S. Bento escolheu assim uma das numerosas maneiras de viver a estabilidade monástica entre as que existiram ao longo da história:

a) *a estabilidade na cela.* É o sentido primitivo da estabilidade monástica, um remédio e uma arma contra as tentações de viajar ou de visitar a cela de um irmão. É o ponto de vista de Cassiano nas Instituições.

b) *a estabilidade sob um abade,* o qual poderá ter muitas casas sob a sua jurisdição. É o caso de Cluny, nos séculos XI e XII, e das congregações beneditinas em que se observou uma estabilidade na Congregação ou na Província. Um monge podia observar o seu voto de estabilidade em qualquer casa da Congregação. É, sem dúvida, uma interpretação muito lata.

c) *a estabilidade “numa coluna”.* Trata-se de permanecer sempre no mesmo mosteiro e de não ir para outro seja qual for o pretexto. Esta interpretação extrema só encontra a sua concretização entre alguns eremitas que se prenderam com cadeias ao

muro da sua caverna ou se entaiparam até à morte. É o caso de alguns monges da Síria que passaram a sua vida no cimo de uma coluna: uma vocação muito excepcional.

d) *a estabilidade do “viajante”*. Nalgumas congregações monásticas, é-se membro de uma comunidade por toda a vida, mas na prática, viaja-se e vive-se temporariamente noutros mosteiros.

e) *a estabilidade na comunidade*. É a interpretação de S. Bento: viver na comunidade da sua profissão até à morte sem viajar para o exterior do mosteiro, a não ser por uma causa excepcional. Não se muda de mosteiro sem uma razão muito especial, por exemplo, para uma fundação, por ordem do abade, por motivos de saúde ou de equilíbrio espiritual. Foi, segundo parece, a concepção de S. Pacómio, no século IV; é a interpretação dos Cistercienses e de muitas congregações beneditinas.

De sorte que a infidelidade à estabilidade monástica, sob o seu aspecto mais exterior e jurídico, não consiste tanto nas saídas da clausura como na passagem para um outro mosteiro ou no regresso à vida laical com a intenção de não voltar à sua comunidade.

Diz-se que S. Bento instituiu a estabilidade num século de migrações (as invasões bárbaras); aventou-se a hipótese de que ele se tinha inspirado na legislação romana que fixava cada homem na sua profissão e na sua classe social. Para além destas considerações histórica e política, a estabilidade prevista por S. Bento é primeiramente de ordem religiosa.

Pelo voto de estabilidade, S. Bento reagiu contra a girovagia. A estabilidade tem, portanto, o sentido preciso de uma permanência no mosteiro da sua profissão. Mas a estabilidade deve-se conceber mais como o laço que une o monge ao seu Abade e à comunidade dos irmãos do que como um liame com um lugar determinado.

O sedentário opõe-se, sem dúvida, ao nómada, mas o voto de estabilidade ainda não põe fim ao êxodo: o monge que o pratica ainda não chegou à terra prometida.

As obrigações decorrentes do voto de estabilidade estão pormenorizadas na cerimónia da profissão monástica:

“Se depois de ter maduramente deliberado consigo mesmo, prometer guardar e observar tudo quanto lhe foi mandado, então seja recebido na comunidade. Mas fique sabendo que, por lei da mesma Regra, não mais lhe é lícito, daquele dia em diante, deixar o mosteiro nem sacudir o jugo desta mesma Regra que, durante o tempo duma tão longa deliberação, pôde recusar ou aceitar”.

3. A Estabilidade na Tradição Beneditina

O ideal que fica esboçado foi observado nos primeiros mosteiros beneditinos, conforme o demonstram a regra e os **Diálogos**. No decurso da história beneditina, a actividade dos monges desenrola-se regra geral (com raras excepções) partindo do princípio de estabilidade. O problema vai surgir quando se tratar de combinar certas actividades pastorais e paroquiais com o ideal de estabilidade beneditina. Tracemos a sua história com base nos documentos que a tradição nos legou.

O livro mais antigo em que fica registada a fórmula de profissão beneditina parece ser o intitulado *Libri confraternitatum*, do mosteiro de S. Galo, escrito no século IX. A mais antiga, entre a grande variedade de fórmulas que contém, diz: “*Prometo obediência e estabilidade diante de Deus e dos seus santos*”. Esta fórmula com algumas variações, vai perdurar durante muito tempo. Uma vez exprimiram-se a estabilidade, a conversão de costumes e a obediência; outras, a estabilidade e a conversão dos costumes e, nalgumas ocasiões, só a estabilidade. No final, predomina o tríplice voto da regra, acrescentando a expressão, “segundo a regra de S. Bento”, unida à promessa de obediência. Em todas as fórmulas de votos beneditinos - isto é significativo - a estabilidade está sempre especificada. Esta insistência demonstra claramente que a estabilidade era o elemento essencial e único necessário de uma profissão beneditina. Uma destas fórmulas diz textualmente: *Promitto stabilitatem huius loci secundum regulam S. Benedicti*. Nesta como noutras fórmulas primitivas, a estabilidade local fica bem explícita: *stabilitas huius loci ou huius monasterii S. N.* . Em Montecassino, no século VIII, o voto de estabilidade era expresso por esta paráfrase: “*Prometo a perseverança todos os dias da minha vida neste santo mosteiro, agora e no futuro...*”

No século XI, o monge Juliano de Vézelay deixou alguns sermões de teologia nos quais também se faz alusão à profissão monástica e à estabilidade. Uma estabilidade local permanente. Tão sagrado considera o autor o contrato de estabilidade local, que nem sequer a má conduta do abade ou dos monges da comunidade justificam a transferência para outro mosteiro e a violação do vínculo.

Até aqui, esta interpretação da regra não tinha suscitado problemas especiais. No século XII, as intrigas polémicas, que surgem em torno da vida religiosa, afectam, como não podia deixar de ser, o ideal monástico. Naquele clima de controvérsia, também os votos foram objecto de discussões. Os ataques mais fortes orientaram-se para a estabilidade e a pobreza. A respeito do primeiro, o problema era ao mesmo tempo jurídico e ascético. Era lícito mudar definitivamente de um mosteiro para outro? Nos primeiros decénios do século XII, a argumentação estava justificada. Mosteiros inteiros

deixavam a observância beneditina de Cluny para adoptar o módulo cisterciense. Só em vida de S. Bernardo chegam a contar-se 34. Mas eram muito mais numerosos os monges que individualmente passavam para a nova ordem e até empreendiam a fuga, se os superiores negavam a permissão de transferência. Tudo isto provoca, entre os monges negros, uma grande tensão e até problemas de consciência. Como se podia abandonar um mosteiro, quando o monge, no fim do seu noviciado, prometia a estabilidade? Qual era o objecto preciso deste voto? O monge promete permanecer num determinado cenóbio, jura a estabilidade num lugar, escreve Pedro Venerável. Por isso o voto tem o sentido de perseverança na família sobrenatural para a qual se emitiu a profissão.

A estabilidade, uma sublime promessa, era uma prática difícil para muitos. Para obviar a este problema, administravam-se certas receitas que, na altura, chamavam de índole psicológica e muito eficazes:

“Amar o lugar da sua estabilidade, como se ama uma mãe, fugir da ociosidade. O ocioso entristece-se e desanima e o que se entristece não pode amar o lugar da sua residência; e quando não se ama o lugar, facilmente se abandona”.

Mas os monges perguntavam-se se existiam casos em que legitimamente se pudesse abandonar o mosteiro da sua estabilidade. *“Tal monge - era a resposta a esta pergunta - deve ser considerado como um apóstata, um desertor do próprio lugar”.* S. Bernardo, e com ele muitos outros autores, estendia este sentido à passagem para uma vida monástica menos fervorosa.

Poder-se-ia, no entanto, abandonar um mosteiro relaxado com a segurança de encontrar outro que reunisse melhores condições para atingir a perfeição? Se os teus irmãos te dão mau exemplo - aconselhava um monge - procura tu dar-lhe bom; se és bom, és necessário no teu mosteiro para o bem dos outros. Magnífico conselho que, por outro lado, exige um heroísmo nada comum. Pedro Venerável, profundamente humano, que nada antepõe ao bem das almas, opina que, se a permanência num mosteiro põe em perigo a salvação da alma, é lícita a transferência para outro lugar. O monge, neste caso, pode - inclusive sem a permissão do abade e até contra a sua proibição explícita - deixar um lugar pernicioso e nocivo, evitando assim a ruína da sua alma, para realizar noutra parte o ideal que não pôde levar a cabo no primeiro.

Os monges brancos mantinham posições semelhantes que favoreciam a passagem para os seus mosteiros.

O problema estava em determinar os limites do estado de decadência e corrupção da comunidade com o qual se pudesse legitimar a retirada do monge. Enquanto os cluniacenses limitam o número de mosteiros nessa triste situação, os

cistercienses agregavam facilmente a esta categoria de relaxados quase todos os mosteiros de linha tradicional.

Mas seria lícito abandonar um mosteiro fervoroso para escolher outro mais austero? Para o monaquismo tradicional, sair de Cluny, por exemplo, para abraçar a vida cisterciense, era considerado inútil, fruto de uma simples curiosidade. Pedro Venerável mostra-se mais aberto. Considera que, neste caso, pode haver razões para uma transferência momentânea ou definitiva. E argumenta: “*Se aos monges peregrinos se lhes concede que permaneçam alguns dias num novo mosteiro, porque negar este mesmo direito aos outros monges*”? A única condição requerida será a permissão do superior. S. Bernardo abunda na mesma ideia.

Na polémica deste século, o monaquismo oficial representado por Pedro Venerável e por S. Bernardo, mantém uma posição de equilíbrio. A estabilidade é o instrumento eficaz que favorece o cumprimento dos outros votos. Mas, quando estes estão em perigo, é preferível sacrificar o da estabilidade. Neste caso não se trataria de uma violação dos votos, mas de um autêntico progresso.

As reformas monásticas dos séculos XIII e XIV, favorecem a prática da estabilidade local. Curioso é o caso da Congregação de Valladolid, erecta em 1390, cujos monges prometem na fórmula de profissão: *stabilitatem perpetuae inclusionis*. Um autor da célebre Congregação espanhola escreve: “*Quando fordes tentados a sair do mosteiro ou a mudar para outro ... fazei de conta que morrestes para o mundo pela vossa profissão e assim como os que realmente morrem se fecham num sepulcro para sempre ... assim vós deveis fechar-vos no vosso Mosteiro e dizer com resolução: haec requies mea in saeculum saeculi*”.

O século XVIII traz consigo uma profunda transformação do ideal monástico e da clausura e estabilidade em concreto. Em muitos casos, a ideia de monge vinculado a um mosteiro particular desaparece. É o caso, para citar um exemplo, da Congregação de S. Mauro, cujos monges faziam profissão para a Congregação e não para um determinado mosteiro. Nestas condições, não podia existir a estabilidade monástica, nem a vinculação a um cenóbio concreto. Assim em D. Mège, a estabilidade não é algo de especificamente beneditino, mas determinante de outra instituição religiosa. Gazet, Mènard e Martène não vêem na estabilidade mais que a pertença à instituição cenobítica.

Na restauração do século XIX, prevalecerá a tendência para voltar à ideia de S. Bento. Para D. Mauro Wolter, restaurador de Beuron, o voto de estabilidade faz-se para o mosteiro e Congregação a que pertence o monge. Sempre que os superiores o autorizem - acrescenta D. Delatte, que exprime o pensamento de D. Guéranger e da

família Solesmense. A expressão escandaliza D. Butler que não dissimula a sua simpatia pelas fórmulas e definições empregadas pelos escritores beneditinos ingleses, as quais coincidem com as formuladas pelos abades presidentes de Congregação reunidos em Roma em Congresso, no ano de 1907:

“Pelo voto de estabilidade o monge fica vinculado ao mosteiro da sua profissão, associa-se à família monástica ali existente e promete não abandonar o jugo da observância regular segundo a RB”.

Estas são as bases que regulam a observância deste voto especificamente beneditino até aos nossos dias. Serão válidas e imutáveis no novo contexto histórico e sociológico?

O Concílio Vaticano II, no decreto *Perfectae caritatis*, assinala os princípios e normas de uma adequada renovação das diferentes famílias religiosas.

Em resposta a este desafio lançado pela Igreja, os Abades dos diferentes mosteiros de beneditinos confederados, reunidos em Roma, em Outubro de 1967, aprovaram uma série de propostas destinadas a orientar e regular a reforma. No que diz respeito ao tema da estabilidade, a fidelidade ao *in omnibus magistrum sequantur regulam*, foi indiscutível:

“Uma determinada comunidade de cenobitas é o cenário em que o beneditino realiza o seu programa de filho de Deus. Esta comunidade compõe-se de homens que definitivamente se comprometem todos com a mesma promessa de estabilidade”.

Esta estabilidade, mantendo o seu carácter local e material, é, antes de tudo, de índole pessoal e espiritual. É essencialmente um vínculo entre o monge e a comunidade.

4. Estabilidade Material e Estabilidade Espiritual

Já os pensadores da antiguidade tinham notado que os dois tipos de estabilidade podem não coincidir. Assim como pode haver solidão espiritual no meio da multidão, e dispersão espiritual na solidão material, assim pode haver estabilidade espiritual no meio da agitação da multidão e agitação espiritual na estabilidade material.

“Muitas vezes, tendo deixado pais, amigos e pátria e tendo ido para o deserto, a fim de reflectir em qualquer objecto digno de meditação, não tirei nenhum proveito: a minha inteligência dispersa ou corroída pela paixão voltava aos

objectos contrários. E algumas vezes, numa multidão de milhares de homens, eu estava só pelo pensamento: Deus dissipou a multidão da minha alma e ensinou-me que não são as diferenças de lugar que fazem o bem e o mal, mas o próprio Deus que leva o carro da alma para onde ele quer” (PHILON, Commentaire allégorique des Santes Lois II, XXI, 85).

“Julgas que só te acontece a ti, e admiras-te como de uma coisa estranha, de teres feito uma tão longa viagem e variado tanto os itinerários sem conseguíres dissipar a pesada tristeza do teu coração? É de alma que precisas de mudar e não de clima. Embora transponhas o vasto mar; embora as costas e as cidades recuem sob o teu olhar, onde quer que abordes, serás seguido pelos teus vícios. Porque estás surpreendido por não aproveitares nada das tuas longas viagens? É a ti que transportas para onde quer que vás. Que reconforto esperar da novidade dos lugares, do conhecimento das cidades? Vaguear assim não conduz a nada. Perguntas porque não sentes alívio na tua fuga? Porque foges contigo. Precisas de depor o que pesa sobre a tua alma: doutro modo nenhum lugar te proporcionará prazer. Tudo o que fazes, é contra ti que o fazes; até o próprio movimento te é contrário.

Quando fores libertado do mal, toda a deslocação te será agradável. Embora te requeiem para as extremidades da terra: qualquer que seja o recanto do mundo onde te alojarem, encontrarás sempre na tua residência um ar hospitaleiro. O importante não é saber onde chegas, mas com que espírito chegas; e eis a razão por que não devemos prender a nossa alma a nenhum lugar. Orientemos a nossa vida segundo esta convicção: “O meu nascimento não me prende a nenhum lugar. O universo inteiro é a minha pátria”. Se isto fosse para ti uma verdade manifesta, não te admirarias de não encontrares nada que te alivie nessas deslocações variadas ... Todos os países teriam para ti um grande encanto, se visses cada um deles como teu país. De facto, tu não viajas, vadas ao sabor do teu capricho que te arrasta e mudas de um lugar para outro, quando o objecto que procuras, a arte de bem viver, tem o seu lugar em todo o lado” (Séneca, Lettres à Lucilius III, 28, 1-5).

S. GREGÓRIO MAGNO, apoiando-se na história santa, mostra que a estabilidade material não basta:

“Muitas vezes, quando nos lamentamos da conduta dos que nos cercam, preparamo-nos para mudar de lugar, a fim de escolher o retiro de uma vida mais escondida; sem nos darmos conta de que se falta o espírito de retiro, o

lugar não nos pode ajudar a encontrá-lo. (Si desit spiritus, non adjuvat locus).

Assim Lot manteve-se santo no meio de Sodoma e pecou no alto da montanha. Não é o lugar que preserva a alma; os nossos primeiros pais são um exemplo: a sua queda teve lugar no paraíso. Se o lugar onde nos encontramos pudesse ser garantia de salvação, Satanás não teria caído do céu” (Homilia sobre Ezequiel, 22).

PALLADE conclui o prólogo da sua *Histoire Lausiaque* com esta frase: “*Não é o lugar onde se habita que importa, mas a maneira de aí viver*”.

Um scholion de S. João Clímaco retoma, sob uma outra forma, a mesma ideia: “*Não é o lugar que obtém a virtude, mas a virtude que torna o lugar venerável*”. (PG 88,921 D).

O Bem-aventurado PAULO JUSTINIANO limita-se a comentar esta frase num opúsculo inédito:

“Nenhuma solidão material pode dar a tranquilidade ao espírito sem auxílio da verdadeira solidão que é interior ... Não é o lugar nem o tempo que confere a perfeição. O Senhor condenou aqueles que julgavam que o sábado, por ser santo, santifica o homem: ora é o homem que santifica o sábado. Igualmente o lugar não santifica o homem: é este que santifica aquele”.
(citado por D. J. Leclercq, *La vie érémitique* Plon, 1955, p. 67).

Alberto SCHWEITZER cita uma palavra de Gandhi que abunda no mesmo sentido:

“A um asceta que o aconselhava a retirar-se para uma gruta, a fim de se entregar à meditação”, Gandhi respondeu: “Procuro o reino de Deus que se chama libertação espiritual. Para o alcançar não tenho necessidade de procurar refúgio numa gruta: trago a gruta dentro de mim”. (Les grands penseurs de l'Inde, Payot, 1936, p. 205).

Uma estabilidade material imposta por si mesma conduz a verdadeiras caricaturas, como aquele monge eremita que tinha prendido o pé com uma cadeia de ferro para conservar a estabilidade. S. Bento manda-lhe dizer: “*Se és servo de Deus, não te prendas com uma cadeia de ferro, mas com a cadeia de Cristo*” (S. Gregório, Diálogos III, XVI9).

5. Fundamento Teológico da Estabilidade

A estabilidade do monge é da mesma ordem que a constância do mártir. No latim cristão, a “*stabilitas*” designa uma e outra.

O quarto degrau da humildade do capítulo VII da Regra de S. Bento poderia intitular-se: “*de stabilitate*”. Tendo abandonado as grandezas efêmeras da terra, o monge já está fixo “*na estabilidade da eterna morada*” (S. Agostinho, Cidade de Deus, Prefácio). Segundo o Sacramentário leonino, também os diáconos são convidados: “*in Christo firmi et stabiles perseverent*”. Aliás todos os cristãos devem aspirar a esta imutabilidade para além das renúncias do mundo: “... *para que, no meio da instabilidade deste mundo, fixemos os nossos corações onde se encontram as verdadeiras alegrias*”. (Oração do XXI Domingo Comum). A fortiori os monges.

JUSTINIANO é pouco favorável à transferência, mesmo regular, de um monge de um mosteiro para outro: isso indica, diz ele, um estado de espírito contrário àquilo que deve ser o monge, cuja “*alma deve ser estável e fixa*”.

O PSEUDO-DIONISIO insiste no paradoxo do “movimento imóvel”. “*É ele que produz toda a paragem e todo o movimento*”.

“*Deve-se cantar com timbres dignos de Deus os movimentos do Ser imóvel*”.

Mas se outros homens podem pela sua actividade imitar a Deus no seu movimento, compete aos monges participar na divina estabilidade: “*Os monges não têm o encargo de instruir outrem, mas permanecem sós, pela sua própria conta, numa santa fixidez*”.

O fundamento último da estabilidade são as virtudes teologais. O autor da Epístola aos Hebreus compara a esperança a uma âncora que fixa o navio da alma e a preserva das tempestades (Heb. 6,19). Desde que baixam a fé, a esperança e a caridade, a instabilidade instala-se. Abalada na sua base, pouco segura da sua orientação, sem amor, a alma perde depressa o seu equilíbrio - e portanto a sua estabilidade.

Mas se, através das provações da vida - e por causa delas - a alma descobre que, para além dos apoios precários e das frágeis seguranças que foi adquirindo, existe Alguém em quem pode confiar, então, encontra nele o seu equilíbrio e a sua estabilidade.

“*Para que não sucumba à tentação que espreita cada audácia, para que nunca me esqueça de que SÓ vós deveis ser procurado através de tudo,*

enviar-me-eis, Senhor, na hora que sabeis, a privação, a dor. O objecto do meu amor declinará ou eu o ultrapassarei.

A flor que tinha entre as mãos murchou ...

Um muro se levantou diante de mim na curva da alameda ...

Apareceu a orla entre as árvores da floresta que eu julgava sem fim...

A provação chegou ...

E eu não fiquei definitivamente triste ... pelo contrário, uma alegria insuspeita, gloriosa, fez irrupção na minha alma... porque, nesta falência dos suportes imediatos que eu corria o risco de dar à minha alma, experimentei, de uma maneira única, que já não repousava senão na vossa própria consistência ...” (TEILHARD DE CHARDIN, Hyme à l’Univers, le Seuil, p. 101-102).

6. Conclusão

O nosso estudo mostrou que o voto de estabilidade não é somente uma promessa de perseverança no mosteiro, mas, acima de tudo, uma promessa de *perseverar no amor*, na doutrina de Cristo. É a fidelidade pessoal à Nova Aliança selada no sangue de Cristo, e vivida por esta comunidade neste lugar. No entanto, todo o acto de fidelidade pessoal à Palavra de Cristo, ou de sacrifício e de paciência ao serviço dos irmãos é sustentado e favorecido por este voto.

Na nossa época, em que os diferentes elementos da vocação monástica são revalorizados, convém reflectir no seu carácter especificamente estável. Por muitas razões, o voto de estabilidade está em oposição com a mentalidade da sociedade moderna; por isso mesmo, tem um grande valor profético.

Este valor reside no facto de que todo o homem recebe um apelo para a união estável com o seu Criador. Longe de ser monótona, uma tal estabilidade é um topo do progresso humano, a fonte de água viva. O dinamismo da vida cristã aperfeiçoa-o pela caridade. A vida monástica, por seu turno, oferece um estilo de vida preciso para permanecer neste amor, e para chegar assim, “*com o coração dilatado e com inefável doçura de amor*”, ao coração do Reino de Deus.

Capítulo VII

A OBEDIÊNCIA

Capítulos 5 e 68

O capítulo precedente era uma colecção de sentenças e de máximas sem ordem. Com efeito, é difícil reduzir uma sabedoria espiritual a um sistema coerente. No entanto, é possível detectar, pôr em evidência alguns valores fundamentais. É o que faz aqui a RB, sublinhando mais o tema da obediência.

Para S. Bento a obediência é um “**valor**” fundamental que consiste essencialmente na escuta e na total disponibilidade para o serviço recíproco. Neste capítulo, porém, é apresentada, antes de tudo, como o “**primeiro degrau da humildade**”, segundo um tratado atribuído a um certo abade Pinúfio em uso na Gália meridional já antes de Cassiano e do Mestre. A “**obediência**”, contraposta à desobediência de Adão, assume aqui quase o mesmo significado de “**auscultar**” a Cristo, acolher o convite pascal à conversão, à fé, ao baptismo. Quem se converte, ouve a voz do Mestre, deseja segui-lo e tornar-se seu discípulo.

“**O primeiro degrau da humildade é a obediência sem demora**”. A humildade de que se fala aqui deve-se tomar em sentido lato. Equivale mais ou menos ao que o capítulo precedente chamava a “**arte espiritual**” e que é o objecto próprio desta sequência. O mesmo será dizer que para a RB a obediência é o primeiro meio da arte espiritual, a base de toda a espiritualidade que ela propõe. É a obediência que vai pôr em jogo os instrumentos do capítulo precedente. É difícil permanecer honestamente fiel à RB sem reconhecer este lugar primordial que ela concede à obediência.

Hoje a obediência é objecto de forte contestação. É por isso que se torna necessário um esforço de compreensão para penetrar na realidade espiritual que ela designa na RB.

Não é a primeira vez que esta palavra aparece. Está presente desde as primeiras linhas do Prólogo. Tem aqui um sentido muito lato, designa uma atitude de “**escuta**”. Escuta da Palavra de Deus, em primeiro lugar, mas também de todas as palavras humanas pelas quais Deus se pode fazer ouvir. Escuta que é superação do egoísmo, da “**vontade própria**”, para empregar a expressão da Regra. Atitude já próxima do acto de

“fé” de que é como que a base humana. Efectivamente a fé é primeiro “**escuta do Outro**” e disponibilidade para pôr em prática a sua Palavra.

Na descrição “**utópica**” da comunidade (capítulo 71 e72), aparece de novo a mesma palavra obediência, não acidentalmente, mas para mostrar “**o caminho que conduz a Deus**”. Tinha já um sentido mais restrito: designava a escuta dos outros, fazendo desta escuta de todos os irmãos uma disponibilidade que se abre à “**caridade**” fraterna autêntica, núcleo da vida da comunidade, participação no amor de Deus.

Aparece aqui no seu sentido mais preciso, aquele que lhe é dado habitualmente: **obediência como resposta a um mandamento**.

Sem forçar os textos, parece que este capítulo tem sobretudo em vista a relação de obediência a uma pessoa, mais que a obediência a uma lei ou a um código comum. É verdadeiramente o acto consciente de um homem que executa a vontade de um outro cuja autoridade sobre ele reconhece. Ora é justamente esta forma de obediência que parece hoje mais posta em causa, sobretudo quando é introduzida numa comunidade que se quer fraterna e livremente escolhida.

* * *

Devemos situar este capítulo no seu nível próprio. Toda esta secção da RB é propriamente falando do estilo sapiencial. Não se trata de uma teologia da obediência, nem de um directório, mas de uma **doutrina espiritual** que se situa entre os dois.

Uma doutrina espiritual tem em vista uma atitude de alma, um espírito. Este espírito pode manter-se **idêntico** mesmo se for apoiado por **uma outra** teologia da obediência que condicionará uma **outra prática**, um outro comportamento. Alguém afirmou que estas linhas, mais que outras passagens da RB, se aproximavam da doutrina dos “**Padres do deserto**”: conservaram qualquer coisa do seu espírito através de Cassiano. Ora as “**palavras dos padres**” não transmitiam um saber nem um código de vida, mas uma “**experiência de vida**” para esclarecer o discípulo sobre a sua própria experiência de vida. É por isso que elas têm sempre qualquer coisa a dizer-nos, porque, se as mentalidades e os condicionalismos mudaram, há entre eles e nós uma comunidade de experiência. Visto que RB 5 visa mais, através de uma descrição pormenorizada, uma atitude de coração, pode falar-nos ainda hoje, mesmo se já não temos a mesma teologia da obediência, nem de maneira nenhuma o mesmo comportamento prático.

Há, portanto, uma maneira particular de “**escutar**” estas linhas. “**Inclina o ouvido do teu coração**”, dizia o Prólogo, e situava de imediato o nível da sua interpelação. Trata-se de uma “**escuta espiritual**”. Isto quer dizer que devo escutar em referência constante com a minha própria experiência, aquela que estou a viver. Se a RB não pode ser posta no mesmo plano que a Escritura, é, no entanto, lida, nestes capítulos em particular, com a mesma atitude: movido pelo Espírito, escuto o que Deus me diz hoje. **Daqui duas consequências**: esta escuta nunca termina, porque a vida e a experiência que faço, a minha busca de Deus, nunca terminam. Estas páginas devem questionar incessantemente a minha vida, e a minha vida deve questionar estas páginas para descobrir a sua verdadeira mensagem. Outra consequência: estamos aqui no plano da consciência pessoal, no que ela tem de mais íntimo e onde ninguém pode penetrar. Estas linhas não podem ser entendidas senão por cada um, porque ninguém pode realmente compreender o que um outro vive a este nível. São sinais visíveis ou sintomas exteriores, mas não permitem ir mais longe. Inversamente, ninguém pode impedir quem quer que seja de viver, de tentar viver, o que é dito nestas páginas.

Última observação devida ao carácter próprio deste texto e ao seu género literário: o seu valor educativo. Fruto de uma longa experiência, oferece um meio seguro a quem quiser tomá-lo a sério. Desde todos os tempos, esta ascese da obediência foi vista como o B. A. BA da formação monástica para eliminar os vícios e dilatar a caridade. Só praticando-a se descobre o seu valor, e a sua eficácia só se torna visível quando se aplica. Entregar-se a uma formação que nos pode **transformar** profundamente supõe à partida um acto de fé.

Neste capítulo 5, podem distinguir-se três níveis que correspondem mais ou menos aos três parágrafos, sem endurecer evidentemente esta divisão:

- uma descrição da obediência sem tardança;
- as motivações desta obediência querida pelos cenobitas;
- a qualidade desta obediência.

* * *

I - CAPÍTULO V

A obediência sem tardança (versículos 1-10): A RB multiplica as precisões: “*sem tardança ... depressa ... sem sofrer tardança ... largando imediatamente o que tinham entre mãos ... não admitem demora ... deixando por acabar o que estavam a fazer ... com o pé sempre pronto a obedecer*”, etc. ...

É difícil ser mais explícito. Todo este texto suscita um impulso vigoroso que arrasta sem hesitação. Uma verdadeira experiência monástica implica que se tome à letra esta exigência da RB. É a única maneira de entrar no seu **espírito**. Ninguém pode fazer esta caminhada em vez de outrem.

Tomando e retomando este caminho, quanto mais se multiplicam as experiências, melhor se compreende o seu sentido. Esta rapidez na execução de que fala a RB **não é a precipitação exterior**. Nem sempre esta é a melhor forma de obediência. Pode ser mesmo uma fuga para a frente e uma forma de passar ao lado do objectivo que é antes de tudo a abertura ao outro pela caridade. Uma obediência não reflectida pode deixar intacta uma atitude centrada sobre si e sobre a sua própria perfeição. Além disso, esta atitude pode reduzir a obediência a pontos menores que pelas suas precisões favorecem justamente esta obediência imediata e pontual. Pode impedir de ver atitudes de obediência muito mais comprometedoras e que exigem mais atenção de espírito.

A obediência “**sem tardança**” é a que acolhe de imediato o que é dito, e a que se liberta pouco a pouco de todos estes obstáculos do orgulho, do egoísmo, da susceptibilidade que por vezes nos impedem de ser atingidos realmente pelo que é pedido: chega-se mesmo a já não ouvir. A obediência “**sem tardança**” de que se fala aqui é a que dá a **verdadeira liberdade interior**, a liberdade em relação a si mesmo, a verdadeira disponibilidade. E, ao mesmo tempo, é o caminho que conduz a esta liberdade. Neste sentido, ela é educativa, formadora.

Esta verdadeira disponibilidade não suprime as demoras necessárias para uma autêntica obediência responsável. Por vezes, é melhor não se atirar demasiado depressa, cabeça baixa, para uma obediência imediata, e avançar, perante Deus, em consciência, resolutamente mas ao seu ritmo, para uma obediência consciente. Para a ordem exterior de uma comunidade é, sem dúvida, menos eficaz, mas concorrerá certamente para formar comunidades mais sólidas. Efectivamente, o primeiro objectivo da obediência não é a boa marcha da comunidade, mas o desabrochamento da caridade nos corações. Não se trata, neste capítulo, da organização ou do governo da comunidade, mas de uma doutrina espiritual.

As motivações da obediência: A obediência do monge é escolhida e aceite. A RB dá aqui uma das definições do projecto monástico. Os monges são homens que “*não vivendo a seu bel-prazer e não obedecendo aos seus desejos nem às suas inclinações, caminham sob o comando de outrem, e desejam submeter-se a um abade num mosteiro*”.

É uma das frases-chave da regra, em plena harmonia com o que já foi dito. A RB propõe àquele que quer viver verdadeiramente o Evangelho o meio muito particular de

uma vida de comunidade fortíssima sob uma regra e um abade (capítulo1), favorecendo a saída de si e a abertura aos outros (capítulos 71 e 72). Já no fim do Prólogo, era dito que tudo seria organizado em ordem à **“emenda dos vícios e conservação da caridade”**, assim como no fim do capítulo 7. O que é dito aqui constitui a atitude normal daquele que livre e lealmente escolheu a RB entre muitas outras. Mas adoptar este meio objectivo da RB não basta. Deve-lhe corresponder uma atitude interior, subjectiva. É dela que se trata aqui. Ela é um dom do Espírito. Pôde-se fazer dela o carisma próprio da vocação monástica. Sem ela, esta vida pode tornar-se destrutora da personalidade.

Com efeito, desde a origem, o desejo de encontrar **“um pai espiritual”** levou alguns cristãos a procurar um homem de Deus que os ajudasse a sair do seu egoísmo e a quem se confiariam para traçar o seu caminho espiritual. Desta maneira, retomavam uma longa tradição bíblica e mesmo uma tradição de sabedoria quase universal. Esta entrega de si nas mãos de um outro era vista como o meio radical para evitar as ilusões do fechar-se sobre si próprio pelo egoísmo ou pelo orgulho e para ter a garantia de que se fazia a vontade de Deus e não a sua. Este mesmo tema encontra-se igualmente na tradição cenobítica, e, em particular, desde as primeiras palavras do prólogo da RB. O tema da paternidade do Abade recebia uma modificação profunda. O que era **“docilidade espiritual”** tornava-se mais uma **“obediência”**, no sentido estrito, enquanto se observava a mesma doutrina espiritual. Daqui resultaram sérios inconvenientes.

Aparentemente, nós hoje somos mais alérgicos a esta apresentação. Toda a ideia de **“entrega de si a um outro”** choca-nos. Muito legitimamente, estamos mais atentos à consciência e à responsabilidade pessoais. Um melhor conhecimento das nossas motivações inconscientes torna-nos desconfiados em relação a um desejo demasiado espontâneo de obediência que esconderia uma certa demissão ou abdicação das responsabilidades. Torna-se, pois, necessária uma crítica mais atenta acerca deste desejo. No entanto, ela não deve ir até negar este outro aspecto da maturidade que as próprias ciências humanas sublinham também cada vez mais: a capacidade de um homem se fazer controlar, de poder expor a outros as suas próprias motivações, de aceitar não ser o único juiz no seu próprio caso. Vemos hoje desenvolverem-se as instâncias de **“supervisão”**, de **“diálogo”**, de **“permutas”** que correspondem a esta dimensão do homem, muito particularmente quando se trata de decisões que comprometem mais. Vão neste sentido os esforços actuais para o que se chama revisão de vida. O que outrora era pedido a uma relação pessoal, é-o agora a uma relação de grupo.

Procedimento análogo se deve adoptar sob o ponto de vista da fé. **“A obediência prestada aos superiores é a Deus que se presta”**. Também aqui, não vemos as coisas

tão simplesmente. Nós temos uma concepção mais ampla da vontade de Deus e da sua busca. Subjacente a esta espiritualidade, havia uma teologia que de maneira nenhuma é a nossa. Mas também aqui a crítica que devemos fazer não pode ir até negar este autêntico movimento espiritual.

Com efeito, assim como há uma pobreza “**voluntária**” que vai além do que reclama uma simples liberdade em relação aos bens e procura por amor a pobreza, assim também há uma obediência “**voluntária**” que vai além do que precisaria a vida comum e a busca de um controlo para evitar erros. Esta busca voluntária não é forçosamente mórbida, pode até ser um autêntico movimento espiritual. Esta obediência “**é própria daqueles que para si nada têm mais caro do que Cristo**”.

Esta última motivação que aparece desde as primeiras linhas do capítulo é bem a última motivação sem a qual a obediência de que se trata aqui deixa de ter sentido, ou antes, toma um outro sentido. A obediência é apenas um meio, “**o caminho estreito que conduz à vida**”. Está no coração do instinto espiritual que conduz à “**sequela Christi**”. Faz-nos participar na própria vida de Cristo e compromete-nos a segui-Lo numa compreensão incessantemente renovada do que foi realmente a obediência de Jesus. Hoje, é verdade, compreendemos de maneira diferente a obediência de Cristo. Mas ... a obediência religiosa participa na “**loucura**” do Evangelho. É obra do Espírito em nós.

A qualidade da obediência (14-19) — Ela “*será aceite a Deus e agradável aos homens*”. Este parágrafo da RB deixa de lado a concepção de uma obediência feita expressamente para contrariar. Não tem, de modo algum, uma característica penitencial, expiatória, satisfatória. O critério da verdadeira obediência é a alegria do homem, do homem que obedece.

Ela brota do coração, está no ímpeto profundo da vida, aquele que incessantemente encontramos no coração do monge. Cada página da RB que aborda um destes aspectos importantes da vida monástica enraíza-o sempre neste ímpeto, neste zelo de que falará por ocasião da admissão de novos irmãos. Quase não é suficiente dizer que para a RB a obediência deve ser assumida plenamente. Mais que isso, ela está na linha recta do desejo mais profundo. É a busca da vontade do Pai. Para retomar a palavra de Cristo, ela torna-se um alimento (Jo.4,34). É por isso também que é fonte de alegria, como o foi para Cristo, embora nos associe igualmente à sua paixão. “**Deus ama a quem dá com alegria**”, isto é, com amor ...

II - Capítulo 68

Este capítulo é próprio da RB. É representativo do espírito da RB e do seu desejo de **personalizar a vida monástica**. O respeito pela subjectividade das pessoas, pela sua conduta consciente e livre não se encontra a este nível na maior parte das outras regras monásticas da época (cf. de Vogüé, “**La communauté et l’abbé**”). Aquilo que na RB é apenas um início encontra-se hoje amplificado por todo um contexto cultural novo.

Uma primeira leitura poderia induzir-nos à conclusão de que este capítulo é mais exigente e mais radical do que o 5. Mas, na realidade, não acrescenta nada às exigências já expostas. Pelo contrário, introduz toda uma dimensão de diálogo e de relações humanas que não aparecem no primeiro texto. Este não permite nenhum espaço entre a ordem e a execução. Previsto para casos mais graves, casos-limites, este capítulo ilumina os outros textos que dizem respeito à obediência “**sem tardança**”. Devemos observar, no entanto, que o capítulo 68 se encontra na secção da RB que é mais pessoalmente atribuída ao seu autor, enquanto o capítulo 5 é antes o reflexo de uma tradição.

“**Se se mandar a um irmão alguma coisa difícil ou impossível ...**” Todo o capítulo deixa absolutamente indefinida a natureza da autoridade que intervém. No entanto, os termos empregados mostram bem que se trata de uma autoridade reconhecida oficialmente pela comunidade. Não se aborda aqui a obediência aos irmãos, mas antes a obediência no sentido estrito como no capítulo 5. Os termos empregados são “**ordem**”, “**comando**”. Mas o ponto de vista é unicamente o do irmão que obedece e não o da autoridade que ordena. É o irmão que julga, como será dito um pouco mais adiante, se esta obediência é difícil ou impossível. Esta apreciação é relativa “**às suas próprias forças**”. Aparece aqui, portanto, a importância dada à subjectividade. Quem recebe a ordem não é uma máquina automática. Reage como homem, com as suas opções, os seus desejos, a sua sensibilidade.

De que impossibilidade se pode tratar? A vida concreta de uma comunidade não está isenta de situações cujo peso ou exigências parecem acima das forças deste ou daquele. Apresentar-se-ão sobretudo por ocasião dum cargo cujo peso não se pode, ou não se é capaz de suportar mais, de uma colaboração que põe frente a frente caracteres demasiado incompatíveis, de uma orientação dada que choca com as convicções profundas ou toda uma sensibilidade de meio, etc. ... Excelentes razões podem mesmo vir a confirmar esta impossibilidade.

A primeira atitude é a do capítulo 5: uma disponibilidade natural que permite acolher o pedido e um esforço para acalmar a indignação (mansidão). Depois, e é o contributo muito particular deste capítulo, é previsto um diálogo cujas condições são descritas, sem omitir a escolha de um momento favorável. O que manda também é um homem cuja subjectividade deve ser tomada em consideração. Este lugar concedido hoje ao diálogo não nos espanta. Temos até dificuldade em conceber a obediência religiosa doutra maneira. A própria Igreja, sem de modo algum abrandar as exigências da obediência, fá-la entrar cada vez mais no quadro de uma colaboração fraterna, de uma busca em conjunto da vontade de Deus (Perf. Carit., nº 14). Mais, este diálogo faz parte de uma verdadeira obediência, como já foi dito antes. Há muitas vezes um dever de esclarecer o que manda sobre as consequências da sua ordem que ele pode não estar em condições de conhecer.

“Se o superior mantiver a ordem ...” O diálogo fraterno não suprime em nada as funções recíprocas. A última decisão pertence a quem detém a autoridade. Encontram-se então verdadeiramente em presença uma da outra duas vontades humanas que nada desempatará senão **o facto de que uma tem “autoridade” sobre a outra.**

O final do capítulo 68 é uma das maravilhas da RB. Em breves palavras, poder-se-ia dizer que ela contém todo o espírito da regra.

“Saiba ...” Esta expressão muitas vezes empregada na RB tem um sentido muito forte. Designa uma convicção voluntariamente assumida que desemboca numa decisão e se apoia num acto de fé.

“Que é para seu bem ...” Não é a ordem que deve ser reconhecida como boa custe o que custar. Não se trata de uma obediência que faça chamar branco ao preto. É o acto de obediência que neste caso será um bem para o irmão, no respeitante à sua vida espiritual, e também ao bem espiritual comum de todos.

“Por amor ...” Como na maior parte dos outros casos semelhantes, em que a palavra **“caritas”** é empregada, trata-se aqui do amor fraterno. É dar à decisão de obedecer toda a sua luz. Não decisão de resignação ou mesmo de despeito recalcado. Todos estes sentimentos que podem agitar um coração de homem, nesta situação, devem ser exorcizados pouco a pouco pelo amor fraterno. Por vezes, é necessário um longo tempo para chegar a amar verdadeiramente uma ordem à qual se obedeceu numa luta difícil consigo mesmo.

“Confiado na ajuda de Deus...” É o último móbil, um acto de fé em Deus. Todo o monge deve estar pronto para realizar um dia ou outro um destes actos que o

levará então a descobrir uma outra luz da fé. Umas vezes será a ocasião duma situação espectacular, outras, ficará no segredo de Deus, em situações aparentemente mínimas mas muito sentidas.

“**Obedeça ...**” A RB parece não deixar nenhuma porta de saída. Abre de par em par o caminho em que cada um se comprometerá segundo a sua vitalidade e o seu ímpeto espiritual:

*“eis o caminho da salvação; se te agrada, segue por ele e Deus te dará a mão. Mas, se não podes, compete-te a ti decidir; porque cada um tem liberdade para querer o que quer. **ESCOLHE, PORTANTO, O QUE QUISERES**”.* (Carta de S. Barsanuphe a um irmão diácono).

A obediência deve ser em todos os casos e todas as situações a única atitude? Não deve ser recusada em certos casos? A experiência da Igreja, a tomada de consciência da responsabilidade pessoal obrigam-nos hoje a alargar os dados da RB. Aliás é notável que a RB, nos capítulos 2 e 5, tenha deliberadamente omitido duas passagens da RM que preconizavam a transferência total da responsabilidade do inferior para o superior. Para a RB, a obediência não descarta toda a responsabilidade.

Mas isto exige um aprofundamento doutrinal e teológico da obediência.

O MISTÉRIO DE JESUS, SERVO DE YAVÉ

Seguir a Cristo, imitar a Cristo é entrar na sua atitude fundamental. Ora nada na Escritura nos diz que Jesus tenha obedecido como os monges se propõem fazê-lo, isto é, submetendo a sua vontade a uma outra vontade humana que se deram a si mesmos. É antes o inverso que transparece em todas as narrações evangélicas: Ele é o Mestre à volta do qual se agrupam os discípulos.

A sequela Christi não se limita a uma atitude exterior: funda-se numa progressiva conformação interior pela qual no Espírito Santo Jesus sela o seu mistério naquele que o acolhe. Não se trata da observância dum quadro antes de tudo exterior, mas duma conformação com a lei interior da Vida Nova, que é a lei do Espírito. Neste plano pode dizer-se: todos os preceitos se resumem numa única obrigação: viver em "comunhão" com a iniciativa do *Ágape* do Pai que imprimiu no coração do crente o seu próprio amor. Tudo - leis, imperativos, preceitos, etc. ... -, só têm sentido e valor cristão

na irradiação desta **comunhão** no acto de Deus, como no seu serviço. Seguir a Cristo equivale, portanto, a isto: tentar viver n'Ele, da maneira mais perfeita possível, o mistério do **Ágape**, do amor do Pai no coração do homem, procurar prolongar a qualidade que possui o **Ágape** do Pai quando é acolhido por Cristo, a cor própria do Amor-do-Pai-em-Jesus.

Ora este amor é um amor de Aliança. O Reino que a graça transcendente de Deus torna **já** actual no homem que o acolhe é um Reino de Aliança. Quanto mais nos fixarmos no pólo transcendente, mais seremos reenviados aos homens. Optar por fazer da sua existência uma **sequela Christi** é, portanto, propor-se viver a atitude interior de Jesus na Aliança.

Foi esta a atitude do Servo. Segundo o hino da Epístola aos Filipenses, Jesus realiza no seu próprio destino esta figura do Servo de Yavé. Ele é o Servo. E é nesta realização da vocação de Servo que realiza a Salvação do mundo e encontra a sua Senhoria.

A teologia actual pôs vigorosamente em evidência a prioridade absoluta da atitude interior de Jesus sobre os actos exteriores onde ela encarna através dos acontecimentos. Ora esta atitude interior é uma atitude de **kénose**. O que é a **kénose**? É algo bem diferente de uma submissão voluntarista e escrava. Algo bem diferente também do que muitas vezes entendemos pelo termo "obediência" que reduzimos ao que ela tem de humanamente insuportável e de irritante, como se a obediência cristã se confundisse com um certo masoquismo. Não misturemos as noções e não ponhamos ao mesmo nível **kénose** e **obediência**.

Basta percorrer o Evangelho de S. João, para descobrir como ele nos apresenta o mistério de Jesus à luz da comunhão deste com o Pai. Os textos-chave são numerosos; citemos Jo. 4,34 "*o meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou*". O querer de homem de Jesus passa para o querer do Pai, deixa-se como que tomar por ele a tal ponto que o móbil de toda a sua existência não seja ele mas esta "vontade daquele que me enviou". "Realizará" o seu destino (a Ressurreição prová-lo-á de maneira eminente), "realizando" a obra do Pai não do exterior, mas fazendo verdadeiramente seu o querer do Pai, a sua vontade e, portanto, o objectivo, a alegria da sua existência. Há da parte da vontade humana de Jesus uma entrada entusiasta (se bem que dolorosa) no querer do Pai. É assim que Jesus é fundamentalmente o Servo. Esta entrada no querer do Pai, esta comunhão interior no desígnio divino relativo ao Reino, eis o que é a obediência de Jesus. O seu móbil é portanto o amor interior. E é por ela que Ele é fundamentalmente constituído o Salvador do mundo.

Esta obediência de Jesus não tem nada duma obrigação imposta do exterior, dum dolorismo. Situa-se integralmente no mistério do *Ágape*: amor do Pai por Jesus, amor de Jesus pelo Pai. Este *Ágape* cria a comunhão dos dois querer. Mas para que esta comunhão se traduza concretamente no compromisso quotidiano de Jesus são exigidas uma “submissão”, uma “aceitação existencial” perante o que Jesus compreende como o querer do Pai: é a obediência. Por ela Jesus submete o princípio da sua actividade de homem à vontade do Pai.

A comunhão com o Pai não destrói o homem. É aliás por isso que a Salvação coincide com o acto de obediência no qual Jesus condensa toda a obediência dos homens. Esta obediência de Jesus não se situa acima da obediência requerida a todo o homem, não é de natureza diferente. É uma obediência comum. Estamos longe, ainda aqui, da submissão cega e opressiva, despersonalizante, a uma vontade que acabrunha. Estamos, pelo contrário, no ponto de encontro de duas liberdades, uma das quais sabe que depende da outra. Nada mais. O mistério de obediência é absolutamente mistério de transparência ou de opacidade frente ao Deus que não impõe a sua vontade, não prescreve preceitos com brutalidade e rigidez, mas convida a liberdade do homem a comungar no seu desígnio.

Obedecer não é primeiramente e essencialmente submeter-se. É entrar com toda a liberdade nas intenções de Deus.

OBEDECER AO PAI PELA MEDIAÇÃO DA FRATERNIDADE

A obediência de Jesus encontra a sua medida plena na aceitação dolorosa da morte. Mas este Acontecimento tinha o seu **já** essencialmente na re-criação da fraternidade humana em Jesus. Portanto, doravante, o homem não está só para escutar e procurar a vontade do Pai. Tem os seus irmãos com os quais o Espírito o une num só Corpo de Cristo. Na vida nova, a descoberta do querer do Pai realiza-se na *koinônia* fraterna: o cristão entra na *koinônia* com o Pai em e pela experiência da *koinônia* fraterna. O crente buscará, segundo a sua vocação baptismal, a vontade do Pai mas na lógica do **já** do Reino, na *koinônia* de seus irmãos. O monge compromete-se a procurar a vontade de Deus a seu respeito pela mediação da fraternidade, a qual não tem muito sentido fora da fé.

Tal é o ponto de apoio evangélico da obediência. Estamos, portanto, num domínio muito diferente da exibição heróica e da recusa de chamar a si a conduta do destino humano, deixando-se viver sob a conduta do Abade que toma decisões em vez

dos outros. O que seria imoral. Estamos no plano muito simples do que descobrimos como o “projecto” duma existência centrada no Acontecimento do Reino. Este vem de um maior do que o homem, dum “supra-mundano”, mas que discerniu em si a fraternidade. Porque quer centrar a sua existência sobre este “maior do que o homem”, o monge deseja que existencialmente as suas escolhas, as suas grandes opções, as suas interpretações da vontade do Pai a respeito dele, não provenham somente de si mesmo mas deste “maior do que ele” que é a fraternidade, célula do corpo eclesial do Senhor.

A intenção primária não é, portanto, mortificar-se. Mas não sejamos ingénuos. Através da “fraternidade”, a vontade do Pai far-se-á sentir duma maneira muitas vezes mordaz. Segundo a expressão de Rahner, inserir-se num projecto desta natureza é expor-se a um destino imprevisível. Com efeito, quem pode prever com uma certeza moral o que serão as exigências desta fraternidade? Muitas vezes atingir-nos-ão no momento em que preferiríamos ficar tranquilos. Muitas vezes contrariar-nos-ão no mais íntimo dos nossos desejos fazendo-nos muito mal. Muitas vezes obrigar-nos-ão a compreender em nós o que mais ou menos inconscientemente procuramos esconder a nós mesmos. Muitas vezes far-nos-ão debater com o peso horrivelmente acabrunhador da estupidez humana. Muitas vezes far-nos-ão tomar decisões opostas à nossa vontade. É aqui que aparece para o monge o mistério da kénôse. Todas estas transformações não são queridas por si mesmas, e não é para as encontrar que se entra na via da **vida monástica**. Mas corre-se o risco de aí chegar um dia, a despeito da boa vontade de todos. Toda a vida humana, sobretudo quando introduz “um outro” no seu desenvolvimento, implica **risco**. Recusar o **risco**, uma vez bem medido o “projecto”, é condenar-se à mediocridade.

Mas, posto isto, será necessário discernir claramente nesta obediência religiosa muitos níveis e velar escrupulosamente para não confundir tudo.

O primeiro nível é o da própria comunidade. É nela e com ela que o monge pretende descobrir a vontade do Pai para lhe obedecer. O Evangelho ensina-me que a vontade do Pai é que (usando da minha prudência pessoal) saiba escutar estas exigências do outro e reconhecer o seu direito, sabendo, se necessário, renunciar a certos dos meus direitos e das minhas aspirações mais legítimas: é o sentido de Mateus 5 a 7. Sob pretexto de respeitar, por exemplo, a sua própria lei de desenvolvimento, de realização, o monge não pode comprometer gravemente o bem do conjunto. Não pode tão-pouco pela recusa de tal função que se lhe quer confiar e que ele é capaz de desempenhar e que é um autêntico serviço do Evangelho, impedir a comunidade de realizar a sua missão. Como também não pode, por uma vida monástica incessantemente delinvente, pôr em causa o fervor evangélico da vida comum.

No dia da profissão selou-se um compromisso mútuo, livre e consciente. No mistério da fraternidade, a santificação e a fidelidade do monge tornam-se assim igualmente assunto da comunidade, em virtude do acto livre consciente, maduramente reflectido pelo qual ele se deu a ela. Ela tem, portanto, uma certa "autoridade" para exigir dele, na caridade. A vontade do Pai com as suas exigências de obediência passa pela vida evangélica da fraternidade.

Até aqui e de propósito, não mencionámos o Abade. Porque ele não é o único meio através do qual se exprime a vontade do Pai. Mas é evidente que tem um papel especial a desempenhar no mistério da busca da vontade do Pai, no interior da fraternidade e jamais acima dela. O Abade está na fraternidade e ao serviço da vontade de Deus que se exprime por ele e por outros.

S. Bento na sua Regra escreve:

“não é somente ao Abade que todos os irmãos devem prestar o bem da obediência; devem obedecer também uns aos outros, na certeza de que é por este caminho da obediência que irão para Deus”. (Cap. LXXI).

Qual é a função do Abade na busca da vontade do Pai? O Abade está no coração da fraternidade, ao serviço dela e da sua obediência.

Porque é a comunidade que o dá a si mesma. E porquê? Simplesmente como serviço da sua comunhão fraterna. Porque ela quer por esta autoridade ajudar-se a si mesma na sua vida de fraternidade, isto é, de pequeno grupo de baptizados que se reuniu para encontrar em comum, na forma de vida delineada pela Regra, a sua realização plena numa resposta o mais perfeita possível ao querer do Pai. Por isso pede a um dos seus membros que seja o seu centro de unidade, o seu guia na busca e na realização da vontade de Deus. A imagem do coração é aqui mais exacta do que a de cabeça. A comunidade escolhe para si um centro, um ponto de concentração, de reflexão, de memória, de consciência de si mesma, de catalisador da sua unidade. O Abade, como se vê, não é um bispo-miniatura que dá os bens da Salvação. É o irmão que a comunidade se dá a si mesma para que a ajude a ser ela própria. O Abade é chamado primária e essencialmente para que a fraternidade possa ser obediente a Deus no sentido que definimos. O Abade brota do dinamismo da comunidade que tem necessidade de um guia para uma fidelidade mais perfeita ao ideal livremente escolhido por todos.

Esta obediência é libertadora. O Abade não pode ordenar tudo o que quer, até tudo o que lhe parece bom *in se*. A obediência religiosa nunca liga alguém ao arbítrio de um homem: liga a um homem também ele submetido aos imperativos de uma Regra livre e conscientemente escolhida por aqueles que ele deve servir. A sua função

essencial consiste em procurar discernir, em diálogo com cada um dos monges, a maneira típica como cada um deve viver a vocação comum.

É por uma discussão franca que se fará compreender o que não está certo, o que seria desejável corrigir. Neste plano, o Abade deixa de ser um administrador. Torna-se verdadeiramente, como nas origens da vida monástica, um mestre espiritual, aquele que ajuda o monge a ler a vontade do Pai a seu respeito, aquele que lhe faz descobrir pouco a pouco o seu valor, aquele que o guia e conduz nas crises. Tarefa delicada, mas à qual não tem o direito de se furtar, perante o Evangelho, para se limitar a ser o guardião das observâncias.

Quando se trata das grandes decisões da sua vida, daquelas que o comprometem mais, o monge, depois de ter dialogado com os seus irmãos e Abade, de ter apresentado com a maior clareza e lucidez possível o seu ponto de vista, recusa entregar-se definitivamente ao seu próprio discernimento. Entrega-se ao responsável da comunidade. É o gesto humano mais expressivo e também o mais categórico para significar a sua comunhão com a kénôse de Cristo. É também um gesto expressivo da fé: a vontade de Deus é procurada na comunhão com o querer duma comunidade de irmãos e mais especialmente daquele que tem a responsabilidade primária. Este gesto é em si mesmo uma adoração.

É também um risco. Risco da estupidez humana que muitas vezes gosta de se ocultar naqueles que exercem o poder. O Abade não pode agir só. Corre o risco de confundir kénôse com demissão. Corre o risco de chegar a uma espécie de idolatria, como se ditasse ex-catedra a vontade do Pai. Estes riscos são reais e muito graves. Não convém velá-los com falsas místicas.

Conclusão: Obedecer, portanto, é comprometer-se com o preceito recebido, fazer de maneira que o preceito enunciado por um outro seja igualmente enunciado pela sua própria vontade, portanto, transformar em ordem pessoal a ordem recebida de uma outra liberdade.

O mistério da obediência joga-se nesta transformação. Quanto mais considero como meu o acto que me é ordenado, quanto mais procuro fazer a minha vontade, a minha iniciativa a ponto de já não me ser penoso mas de ser assumido pela minha liberdade, tanto mais sou obediente. Estamos, portanto, longe duma conformidade cega. A obediência só pode desenvolver-se na liberdade. Ela vem do Espírito e não do desejo de uma escravatura mal compreendida.

Anexo 12

A MURMURAÇÃO NA RB

Sempre que a RB aborda o tema da murmuração mostra-se sumamente dura para com aqueles que se deixam arrastar por tal vício.

Para a Regra a murmuração é um dos sete vícios principais que todo o monge, como aliás todo o cristão, deve procurar eliminar da sua vida. Assim, a obediência acompanhada da murmuração perde para a Regra todo o seu valor.

A posição assumida por S. Bento chama-nos a atenção e suscita a interrogação: porquê tanta severidade para com a murmuração?

Desenvolveremos a resposta, percorrendo sucessivamente a Sagrada Escritura e a tradição patrístico-monástica, que projectarão luz sobre o texto da S. Regra.

1 - A MURMURAÇÃO NA SAGRADA ESCRITURA

1.1 - Antigo Testamento

Murmurar não é somente uma expressão que testemunha um mau humor ocasional do povo judeu, mas exprime um pecado contra Deus que não pode ficar impune. Murmurar é atitude frequente do povo que, tirado do Egipto pelo poder misericordioso de Deus, se queixa da inclemência do deserto; a falta de água, de alimentos saborosos, de segurança ... irritam-no e levam-no a descrer do valor da liberdade adquirida. As murmurações dirigem-se contra Moisés ou contra Moisés e Aarão - o que significa: ... contra o próprio Deus.

Podemos dizer que há uma longa tradição de murmurações na história do povo de “*dura cerviz*”, que é também a nossa história.

No que se refere ao caminho do Sinai, parece que tais murmurações têm certa justificação dadas as enormes dificuldades que o povo encontra: fome, sede, fadiga, etc. Todo o problema reside em saber quais são as forças do povo de Deus. Se Israel não descrê de si mesmo, então tem a Deus com Ele, e neste caso pode tudo. Com a fé posta

no seu Deus, Israel é capaz de atravessar todas as tentações e vencê-las, de superar todas as provações. E há-de ser uma grande fé. Isto supõe manter-se acima da mediocridade, à qual o homem está apegado. O drama do deserto é o drama de uma vocação e destino que vão além dos caminhos ordinários. Por outro lado, Deus conhece o homem até ao mais íntimo do seu ser, porque o criou. Sabe, portanto, que uma vez que o homem integra a murmuração na sua vida, tudo o que o supere ou moleste será motivo de murmuração. De sorte que uma murmuração conduzirá a outra e assim sucessivamente até desembocar na infidelidade total, como de facto ocorreu com o povo judeu.

A murmuração apresenta-se no livro do Êxodo, principalmente, e nos livros dos Números e Deuterónimo como um pecado, pelo qual o homem se arroga o direito de julgar e condenar a Deus. Justamente a esse Deus a quem deve fé, gratidão e obediência. Implica também pusilanimidade e cobardia, pois Israel preferiu a escravidão desumana à liberdade nobremente conquistada.

1.2 - Novo Testamento

Nos Evangelhos sinópticos, a murmuração perde a importância que tinha no livro do Êxodo, facto que se deve à mudança que algumas escolas rabínicas introduzem na interpretação da murmuração.

No Evangelho segundo S. João, porém, o tema é saliente; S. João costuma apresentar os quadros do Êxodo como pano de fundo da mensagem do Novo Testamento. Por isso, no capítulo VI, ao prometer a eucaristia como pão da vida eterna, Jesus refere-se ao maná; o Evangelista então descreve um drama semelhante ao do Êxodo: assim como os israelitas no deserto não quiseram aceitar o dom de Deus ou o maná, assim os judeus ouvintes de Jesus não quiseram crer nos sinais que realizava, e murmuraram. Murmuram porque são incapazes de aceitar que Jesus é o pão descido do céu.

O paralelismo é evidente. Apenas se deve observar que a atitude dos contemporâneos de Jesus é mais grave do que a dos seus antepassados, pois Jesus é o próprio Filho de Deus, que promete o pão da vida imortal. À murmuração associou-se a discussão dos judeus entre si. Parece que a murmuração termina indefectivelmente na discussão, na peleja.

Em resumo: perante esta realidade que é o Filho do Homem, Pão da Vida, só há duas opções: aceitá-la ou rejeitá-la. E uma forma concreta de não aceitação é a murmuração, à qual se associa muito estreitamente a discussão. Esta visão que nos

oferece o Evangelho de João tem uma importância capital para a compreensão da antipatia da RB para com a murmuração.

Outro texto importante para o nosso estudo é a primeira carta de S. Paulo aos Coríntios. O Apóstolo dos gentios não duvida em afirmar que o perigo da murmuração não desapareceu com a vinda de Cristo.

Este brevíssimo trajecto por alguns textos da Sagrada Escritura permite-nos formular algumas reflexões:

- As fontes mais importantes que nos oferece a Sagrada Escritura para compreender o que é a murmuração, encontramos-as no livro do Êxodo e no Evangelho de S. João.

- No relato que nos oferece o livro do Êxodo, a acção de murmurar não é apresentada como uma rebeldia aberta do povo contra Javé, embora o objecto da murmuração não seja, geralmente, o próprio Javé, mas Moisés. Contudo este não é mais que um enviado de Deus.

- É de notar que Deus não castiga a murmuração, pelo menos de forma imediata. Mas uma vez que se realiza a Aliança, a rebeldia do povo já não será perdoada. Isto permite-nos afirmar que o tema da murmuração contra Deus está muito ligado ao contexto da Aliança.

Deus não aceita a murmuração como meio de comunicação entre Ele e os homens. Simplesmente porque a murmuração é, por parte do homem, uma recusa a estabelecer diálogo com o Criador. Murmurar é sinónimo de incapacidade para chegar a estabelecer uma relação totalizante com Deus. A murmuração queda-se, geralmente num nível horizontal; e Deus aceita uma queixa, uma súplica ou um protesto quando se dirige a Ele. Mas não a recebe quando o homem é incapaz de se aproximar dele para lhe exprimir, com confiança e amor, os seus problemas. O murmurador não quer nem pode enfrentar a Deus.

- No Evangelho de S. João, a murmuração é-nos apresentada como uma atitude fundamentalmente de rejeição, como uma recusa em aceitar o Pão da Vida.

2 - A TRADIÇÃO PATRÍSTICO-MONÁSTICA

Examinemos os textos mais salientes da antiga literatura cristã que, no nosso entender, melhor podem contribuir para compreender o conceito de murmuração na RB.

Orígenes foi um dos mestres da espiritualidade monástica. Ao comentar o pano de fundo da mensagem cristã numa das suas homilias, observa:

“Nós queixamo-nos do mau tempo, das más colheitas, da seca, do bom ou do mau humor dos nossos semelhantes; por causa destas coisas formulamos a nossa murmuração contra Deus. A princípio, Ele perdoa; mas, se persistirmos, Ele castiga severamente. Contra os que murmuram, são enviadas serpentes venenosas, isto é, são entregues aos espíritos imundos e aos demónios venenosos, que os fazem perecer mediante mordidelas ocultas”.

S. Teodoro, discípulo de S. Pacómio, escreve nas suas Catequeses:

“Ponhamos toda a nossa atenção em caminhar segundo a lei da koinonía (comunhão); sufoquemos as paixões, a maledicência, a murmuração, pela força do Espírito Santo, isto é, pela recitação diurna e nocturna da Palavra de Deus”.

S. Efrém, diácono sírio, descreve muito enfaticamente o que seja o cristão murmurador:

“Todo o homem desobediente e murmurador deve ser tido como execrável; é uma praga em qualquer tipo de família ou de sociedade. Pois a murmuração é escandalosa para toda a gente. Fere a caridade, dissipa a união, perturba a paz. ... Todas as acções do murmurador são mesquinhas, inúteis e não tendem para a virtude. Um murmurador gosta da boa mesa e odeia o jejum. É preguiçoso, medita consigo mesmo e logo propaga falsos rumores. É enganador e brigão; é um tagarela, ao qual não se pode impor silêncio e calunia tanto uma como outra parte adversa”.

S. Jerónimo, pai espiritual de numerosos monges e monjas, tece o seguinte comentário:

“A língua do maldizente divide os irmãos concordes ... Feliz daquele que se acautela deste vício; que ninguém se atreva a murmurar contra um irmão. Se não déssemos ouvidos aos detractores, eles receariam murmurar para não se degradarem pela murmuração”.

Enfim, para **Cassiano**, um grande mentor da tradição monástica, a murmuração é um dos numerosos vícios. *“Nasce da soberba, e está intimamente unida ao desprezo, à inveja, à desobediência, à blasfémia e à detracção”.*

Em suma, verifica-se que os mestres da espiritualidade cristã ratificaram decididamente a condenação do hábito de murmurar, em consonância com a história

bíblica. Puseram em evidência a conexão desse vício com a desordem interior de quem murmura e com as graves consequências que se podem esperar do mau uso da palavra.

Passemos agora ao exame de textos da Santa Regra.

3 - Na RB

Nesta última parte do trabalho, procuraremos ver o que pensa a nossa Regra acerca da murmuração. Chamaremos à atenção mais detidamente para algumas passagens.

RB 4,34-40: Temos aqui sete instrumentos das boas obras de teor negativo, inseridos entre instrumentos de formulação afirmativa e que parecem constituir um bloco bem definido:

“Não ser soberbo, não dado ao vinho, não glutão, não dorminhoco, não preguiçoso, não murmurador, não detractor”.

Se compararmos este conjunto com o seu paralelo na RM, verificamos que S. Bento acrescentou: *“Não detractor”*. A razão deste suplemento encontra-se nos escritos de Cassiano, onde se afirma que a murmuração gera a detracção e ambas são filhas da soberba. Com isto os mestres de espiritualidade querem dizer-nos que a pessoa orgulhosa facilmente incide no vício das reclamações e fere e destrói a comunidade.

Notemos ainda que os sete vícios enumerados por S. Bento podem reduzir-se a três, segundo a classificação de Cassiano:

- a soberba, que leva à murmuração e à detracção;
- a gula, que torna propenso ao vinho e à glotonaria;
- a acédia (tibiaza), da qual derivam o ser sonolento e preguiçoso.

Poderíamos concatenar estes vícios da seguinte maneira: a soberba é a raiz do pecado; induz à destruição passional do próximo; as paixões assim excitadas provocam as desordens carnis; estas lançam o cristão num estado de frouxidão e indefinição que a tradição chama *“acedia”* ou a tibiaza de ter sido chamado por Deus à perfeição.

RB 5,14-19: este capítulo é muito importante para determinar o conceito de murmuração na RB:

“A obediência somente será aceite a Deus e agradável aos homens, se o que se manda for executado sem hesitação, sem tardança, sem tibiaza, sem

murmurar, não já de boca, mas tão somente no seu coração; ainda que faça o que lhe mandam, já não será aceite a Deus, que lhe vê o coração a murmurar. E, por este feito, nenhuma recompensa receberá, antes pelo contrário incorre na pena dos murmuradores, a não ser que faça satisfação e se emende”.

Neste texto observamos que S. Bento passa da murmuração exterior ou labial para a murmuração interior, guardada no coração. Esta já é suficiente para envenenar o acto aparentemente bom do monge, de modo que lhe merece até mesmo censura do próprio Deus, ... do Deus que sonda os corações e penetra o íntimo do homem, como S. Bento lembra muitas vezes. Na verdade, Deus ama a quem dá ..., e dá sem regateios ou sem mercadejar; dizia S. Paulo (que S. Bento cita): “*Deus ama a quem dá com alegria*”. De resto, já os romanos afirmavam: *Bis dat qui cito dat* - dá duas vezes quem dá logo.

RB 33,1: O mais interessante que nos apresenta este capítulo para o nosso estudo, é o facto de a murmuração estar classificada entre as faltas que merecem a excomunhão, juntamente com a contumácia, a soberba e o ser contrário à Regra ou aos preceitos dos anciãos. Atitudes todas características de um monge orgulhoso.

RB 41,5: Lemos no tocante ao horário do trabalho, das refeições e do jejum: “*Ao Abade compete temperar e dispor todas as coisas, de modo que as almas se salvem e o que os irmãos tiverem de fazer, façam-no sem legítima murmuração*”.

S. Bento fala de “*justa murmuração*” - o que parece contraditório em relação a tudo o que foi dito anteriormente. Todavia a expressão compreende-se se admitirmos que o superior se possa enganar, exigindo dos irmãos mais do que aquilo que eles podem dar. S. Bento, por muito asceta que fosse, não perdeu o sentido do equilíbrio e discrição (aliás tão característico da Santa Regra); por isso reconhece que o Abade, por inadvertência ou outra razão, pode chegar a impor aos seus monges encargos excessivos. Estes provocariam “*justa murmuração*”; apesar de tudo S. Bento quer evitá-la, pois sempre causa danos na comunidade. Compete ao Abade zelar no sentido de evitar ocasião para tanto.

Quem ler estes e os demais textos da RB referentes à murmuração, não pode deixar de ficar impressionado: S. Bento usa de grande severidade para com uma atitude que é muito frequente entre os homens e por isso poderia parecer aceitável ou inevitável. A razão de ser desta severidade entende-se bem se nos referirmos ao fundo de cena bíblico atrás apresentado: a murmuração implica falta de fé e de confiança em Deus; é a contestação do único bem que não pode ser contestado, embora nos submeta a provações inerentes ao seu processo de pedagogia; é outrossim expressão de cobardia

que desfigura o ser humano, pois o leva a ter saudades do cativo (bem provisionado de alimentos) e a desdenhar da liberdade por causa dos desafios e das novidades que ela acarreta.

As considerações sobre o mal da murmuração lembram-nos finalmente um outro texto bíblico de importância capital:

Tg 3,2: "*Aquele que não peca no falar, é realmente um homem perfeito, capaz de refrear todo o seu corpo*".

A murmuração é o mau uso da língua; revela um coração movido pela soberba e pelas paixões. Pelo contrário, o sábio emprego da palavra supõe ordem interior ou a harmonia das tendências íntimas do cristão. Quem procura um critério de saúde espiritual sirva-se do que S. Tiago aponta: como uso a minha língua? As minhas palavras transmitem vida ... ou morte? São portadoras de veneno e azedume? ... ou são aptas a reconfortar e a construir os meus semelhantes?

Entre as obras ascéticas recomendadas para o tempo da quaresma, S. Bento menciona a disciplina da língua, que resume a ascese corporal, uma vez que se trata de dominar um membro do corpo extremamente ágil. Em todo o tempo, a ascese da língua foi considerada como um campo de exercício próprio dos monges. Pôr uma guarda à boca (RB. 6) e saber disciplinar a palavra é um degrau de humildade e de sabedoria notáveis. *Quem domina a sua língua possui-se a si mesmo.*

Conclusão: é evidente que a RB manifesta uma clara antipatia para com a murmuração, a qual lança as suas raízes em três pontos: a Sagrada Escritura, o consenso unânime da tradição patrística e a própria experiência da RB.

- A RB não nos dá uma definição da murmuração, mas uma série de manifestações de reprovação em razão da sua estreita relação com a soberba.

- Por isso, a RB procura erradicar a murmuração porque em razão da sua estreita relação com a soberba destrói o que o cenobita tem de mais importante: a obediência e a vida comunitária. Um homem cheio de si mesmo é incapaz de obedecer e, o que é pior, incapaz de amar.

- O murmurador é um imaturo. A experiência ensina-nos que o sinal mais seguro de maturidade pessoal é precisamente a aceitação serena e lúcida de nós mesmos, dos nossos limites, das nossas qualidades, para a partir daí nos irmos gastando com amor ao serviço de Deus e dos outros. A experiência ensina-nos que muitas dificuldades de relação interpessoal provêm desta deficiência fundamental. Quem não se aceita a si mesmo terá muita dificuldade em aceitar os outros. Os defeitos do outro desesperam-no porque no fundo vê neles um reflexo, uma cópia de si mesmo. Estas

pessoas não são felizes, sofrem duma insatisfação radical porque estão centradas em si mesmas.

Quando uma pessoa se abre à luz de Deus, vemos como se vai tornando livre interiormente, adquirindo uma paz profunda que pode comunicar aos outros, mesmo no meio das dificuldades e contratempos. A aceitação da sua pequenez perante Deus é muitas vezes mais eficaz do que todas as psicoterapias.

- No entanto, parece que a murmuração sempre continuará a existir, pelo menos enquanto formos homens pecadores, daí os esforços da RB para que ao menos não se transforme num vício e tenda a desaparecer totalmente. Como factor importantíssimo para a evitar devemos destacar a discricção, que percorre a RB de um extremo ao outro.

Para terminar, uma frase de S. Ambrósio que exprime tudo isto de forma admirável: *“Quando estiveres angustiado, crê, pede, reza, e superarás a tua angústia; mas não murmures, não faças censuras”*.

CAPÍTULO VIII

SILÊNCIO E PALAVRA

(RB 6,7 pas. ... 42 e outros)

O capítulo 6, extraído em forma abreviada do Mestre, abre com uma citação onde se encontram já todos os temas mais importantes: silêncio para evitar pecar com a língua; silêncio para criar um espaço de tranquilidade onde a pessoa se possa encontrar a si mesma; silêncio de humildade, que tem o seu modelo no silêncio de Jesus. Quem quiser converter-se e ser “**humilde de coração**”, tem de procurar incarnar em todas as suas acções a **humildade** do Senhor, que, segundo Cassiano, se reconhece pela sua obediência e pelo seu silêncio, estritamente ordenados para ela. Não é por acaso, que obediência, silêncio e humildade são objecto de três capítulos consecutivos da Regra.

* * *

Reduzir o conteúdo deste capítulo apenas ao silêncio seria empobrecê-lo enormemente. No sentido próprio do termo, só se aborda o silêncio nos capítulos que tratam mais directamente da organização da vida de comunidade, por exemplo, a propósito do silêncio nocturno (42) ou do silêncio no refeitório (38) (ver também **capítulos 48 e 52**). Este capítulo 6 situa-se num contexto totalmente diferente. Trata-se de uma doutrina espiritual. A RB sublinha certos instrumentos da arte espiritual cuja importância para a vida espiritual foi demonstrada pela tradição e pela experiência. O que importa aqui, é o seu alcance educativo, e é a este título que são aqui mencionados. Depois da obediência apresentada como o fundamento de toda a vida espiritual, o domínio da palavra aparece como uma das suas condições essenciais. Compete a cada um exercitar-se neles na medida em que deseja atingir o objectivo da vida monástica.

Deve notar-se, além disso, que os capítulos 5 e 6 são retomados respectivamente pelos 2º, 3º e 4º degraus da humildade, por um lado, e pelos 9º, 10º e 11º, por outro. São como que as duas extremidades da escada da humildade. Historicamente, toda esta parte tem por fundamento o tratado de Cassiano sobre a humildade (Inst. IV). Pouco a pouco, estes dois aspectos da obediência e do domínio da palavra foram mais postos em evidência e tratados por eles mesmos, sobretudo no Ocidente, segundo parece. Sente-se

ali a influência de um contexto muito mais cenobítico, comunitário, no género do que nós vivemos.

Colocado entre o capítulo 4 e o 7, e no mesmo plano que o 5, este capítulo sobre o domínio da palavra adquire todo o seu valor espiritual. Fica mais claro à luz do capítulo correspondente da RM do qual elimina algumas partes mais obscuras. Reteve apenas certas passagens, o que nem sempre facilita a sua clareza.

* * *

Discernimento da palavra (versículos 1-2) — Três citações colocam este capítulo na esteira da sabedoria bíblica, a qual aliás se assemelha à sabedoria humana: a palavra tem um poder tremendo que devemos aprender a utilizar com discernimento e mestria.

A primeira citação é tirada dum salmo. Embora a tradução não seja exactamente a que nós temos, a interpretação de Bento corresponde bem ao movimento do salmo. Com efeito, este retém aqui, pelo menos durante um certo tempo, o grito que sobe do seu coração até Deus. A RB, seguindo uma tradição já existente, tira a seguinte lição: entre o momento em que nascem em nós pensamentos e afeições, mesmo bons e fortes, e o momento da sua expressão, importa por vezes saber introduzir um tempo de silêncio. Não se trata de um controlo voluntarista ou demasiado intelectual dos nossos pensamentos, o que seria a morte de toda a espontaneidade. Trata-se antes de um atitude interior feita de liberdade em relação a si mesmo, de recuo frente aos seus pensamentos e sentimentos. Num clima interior de confiança, este tempo de paragem permite uma decantação. O nosso verdadeiro desejo profundo pode então abrir caminho desembaraçando-se das suas escórias. É fundamentalmente uma atitude de escuta, de acolhimento da verdade em nós próprios. O que, no salmo, é dito da oração dirigida a Deus, é alargado pela RB a todas as palavras, mesmo boas. Sem o dizer expressamente, a RB faz aqui uma associação da maior importância. A nossa ascense da palavra não tem uma intenção disciplinar, mas um alcance propriamente espiritual. Falamos a Deus como falamos aos nossos irmãos, e inversamente também: com agitação, impetuosidade, etc. ... ou com calma e sobretudo possibilidade de escuta. Nos dois casos, saber fazer silêncio é uma condição da verdade da nossa oração como também das nossas palavras.

Esta capacidade de silêncio, que é também uma capacidade de escuta, é o fruto da paz interior à qual deve conduzir a vida monástica, ou à liberdade interior, o que é o

mesmo. Mas é também a sua causa. É exercitando-se, aprendendo pouco a pouco a tornar-se consciente da sua palavra, a dominar a sua língua, que nos estabelecemos nesta paz e liberdade interiores: “*Pus guardas à minha boca ... abstive-me de falar...*” Isto aprende-se. Na nossa época de reuniões, de diálogos, de conselhos, etc. ... etc. ..., esta aprendizagem da palavra faz parte da educação permanente de si próprio. Hoje há técnicas variadas com este objectivo que não devem ser desprezadas, embora não substituam este trabalho de libertação interior a que nos convida a RB.

Palavra e pecado (versículos 3-5) — Este discernimento exercido em relação às nossas palavras deve-nos fazer evitar os pecados de palavras.

“**A morte e a vida estão em poder da língua**” (Prov. 18,21). Será bom ler para este efeito o famoso capítulo 3 da Epístola de S. Tiago. É inútil alongarmo-nos sobre este poder ambíguo da palavra que pode a um tempo salvar e matar. Será necessário voltar sobre o bom uso da palavra nas relações fraternas. Aqui faz-se sobretudo alusão aos seus excessos possíveis.

“**Falando muito, não evitarás o pecado**”. Isto é sem dúvida verdadeiro particularmente quando se vive num grupo um pouco fechado. De que fala ele a maior parte das vezes? Dos outros ... do que se passa ... etc. A experiência mostra como são então lançados falsos rumores, falsas interpretações, juízos apressados, etc. ... que têm por vezes repercussões não desejadas pelos seus autores. Uma comunidade monástica não é feita de santos. No capítulo do Prior (65), Bento prevê camarilhas, dissensões... É então que aparece o poder considerável da palavra, das palavras ditas. Ela pode funcionar nos dois sentidos. O importante não é não dizer nada, mas saber o que se diz. O hábito do silêncio ou antes do domínio da palavra permite discernir o que vem das nossas paixões e a verdade que talvez se deva dizer para bem de todos.

“**Raras vezes se conceda licença de falar ...**” É muito difícil dar-se conta da disciplina do silêncio exigida pela RB. Podem-se ver outros indícios segundo outras passagens da RB. No entanto, aqui é dada uma orientação nítida e que se encontra um pouco por todo o lado. Não se falará muitas vezes “**por causa da importância do amor ao silêncio**”. A Regra não procura “*impor silêncio aos irmãos*”, ou “*reduzi-los ao silêncio*”, mas incutir-lhes o **AMOR AO SILÊNCIO**, o desejo do silêncio. É uma directriz espiritual que se deve inscrever no plano comunitário, numa disciplina comunitária, contudo esta não deve jamais sobrepor-se àquela.

Obediência e silêncio (versículos 6-7) — O versículo 6 coincide com esta atitude de escuta que foi indicada desde o início do Prólogo. Hoje, concebemos de maneira diferente as relações entre mestre e discípulos. A parte do diálogo e da busca

em conjunto é mais conscientemente reconhecida. Mas não é menos verdade que a atitude de acolhimento e de escuta é a condição necessária de toda a maturação espiritual. É o sinal da liberdade do coração, da humildade que conduz à luz de Deus. No 4º degrau de humildade, a RB voltará a este silêncio do coração no meio das tempestades que por vezes a situação de “ensinado” pode provocar em nós. Estas observações assemelham-se também ao final do capítulo 5 sobre a obediência prestada com a alegria do coração.

O versículo 7 deve-se antes relacionar com o capítulo 68. Há uma maneira de pedir que se faz no silêncio interior de um coração livre, ou, pelo contrário, com a impetuosidade da paixão ou com a desordem da inquietação quando estamos demasiado agarrados ao que pedimos. Bento devia ser um romano preocupado com o seu tempo e com certeza teve de sofrer a terrível provação das explicações que nunca mais acabam... Antes de pedir, é bom saber o que se quer ...

Esta observação não vale para todas as relações que se situam no plano do acompanhamento espiritual ou da relação fraterna.

Lazer e palavra (versículo 8) — Este último versículo provoca-nos calafrios... Com certeza foi ele que inspirou a iconografia que representa S. Bento com um dedo sobre a boca e umas disciplinas na mão. É necessário relativizar esta condenação absoluta aproximando-a do capítulo 49, onde é pedido aos monges que reduzam um pouco o que aqui é excluído para sempre: “*que eliminem as chocarrices*”!

Podem-se, no entanto, forçar os textos a ponto de negar esta tendência da RB para excluir o que revestiria mais o aspecto de relaxamento e de expressão da alegria de viver. Ela já tinha aparecido no capítulo 4 (52-53) e reaparecerá no capítulo seguinte. Será que devemos ler aqui em filigrana as advertências de S. Paulo aos Efésios (V, 3-4)? Os divertimentos dos monges, com efeito, não são para alinhar pelos dum corpo de guarda. E, contudo, os homens são os mesmos em todo o lado. No tempo de S. Bento como nos nossos dias ...

Muitos elementos entram em jogo nesta questão do lazer: factores pessoais, de educação, de meio, contextos culturais, etc. ... Ele faz parte da ascese pessoal. Cassiano conta a parábola do arco: para conservar toda a força de tensão, é necessário distender muitas vezes a corda, senão perde a sua elasticidade. Cada um deve aprender a conhecer o seu próprio ritmo de resistência e também a descobrir as melhores maneiras de se relaxar. Nós não escapamos totalmente às tensões nervosas da vida moderna. Devemos saber, mesmo no quadro da nossa vida, introduzir os lazeres necessários. A questão coloca-se a nível comunitário: torna-se muito mais difícil de resolver por causa da extrema diversidade dos irmãos.

Mesmo a este nível, a RB tem ainda qualquer coisa a dizer-nos. Há lazeres que não o são, mas ab-reacções (reacções de exteriorização pelas quais um sujeito se liberta de um recalamento afectivo) ou excitações ... ou “exercícios” comunitários. As pessoas ficam decepcionadas. Há também uma procura inquieta de lazer que pode ser o indício de que a questão está alhures e que um lazer não poderá ser mais que um paliativo, talvez não desprezível, mas insuficiente. Em vez de um lazer, deve-se permitir à pessoa que refaça a sua vida. São talvez necessários meios mais radicais. É uma questão de discernimento e de ajuda fraterna. O silêncio, mesmo exterior, mas mais ainda o silêncio profundo que liberta das paixões, é também um caminho para o verdadeiro relaxamento. Conduz à verdade e à paz interior. A necessidade de lazer é então menos sentida. A própria vida se torna lazer, porque se está em harmonia com ela.

* * *

Para permanecer no quadro desta secção, que se situa ao nível da doutrina espiritual, as prescrições de disciplina comunitária espalhadas pela RB serão vistas de outra maneira. Basta concluir com esta observação de Vogüé: “*devemos verificar que o tema da Palavra se encontra renovado na RB pela preocupação das relações fraternas na vida corrente*” (La Règle de S. Benoît, tome IV, p. 280). Não se trata do silêncio pelo silêncio, mas antes de uma educação da palavra. É este capítulo que dá o sentido da disciplina do silêncio.

Anexo 13

O SILÊNCIO - UM CAMINHO DE COMUNHÃO

O mal do século, na opinião dum pensador dos nossos dias, é o aborrecimento, cuja origem está na incapacidade do ser humano em viver a sós consigo mesmo. O homem da era técnica não suporta a solidão nem o silêncio. E, para combatê-los, lança mão dum cigarro, dum transistor, dum televisor, ou de um telemóvel. ...

Para se evadir do silêncio, o homem lança-se cegamente nos braços da dispersão, da distração e da diversão. Como resultado, produz-se no seu interior a desintegração. E esta acaba por gerar a sensação de solidão, desassossego, tristeza e angústia. Esta é a tragédia do homem dos nossos dias.

Sem dúvida que o cultivo, de tempos a tempos, do silêncio, da solidão e até da contemplação é hoje mais do que nunca necessário, tanto religiosa como psicologicamente. Os grandes pensadores actuais que analisam a nossa sociedade ficam admirados de não haver ainda mais loucos, e acrescentam que os complexos e inúmeros mecanismos, como os da evasão, da compensação, da sublimação e da alienação, é que impedem que tal aconteça.

E tudo isto se dá porque a interioridade do homem é assaltada e abatida pela velocidade, pelo ruído e pelo frenesi; o próprio homem é, ao mesmo tempo, vítima e verdugo de si mesmo, acabando por sentir-se inseguro e infeliz.

Hoje, mais do que nunca, carecemos de tempos e lugares propícios ao silêncio, ao repouso e à contemplação. Estamos à beira de perder algo muito precioso: a capacidade de admiração. Daí a necessidade urgente de procurar momentos e ocasiões de silêncio, inclusive *“para ajudar a restabelecer o que poderíamos chamar equilíbrio ecológico do psiquismo colectivo”* (P. Busquets).

Não obstante, graças a Deus, também se observa neste nosso mundo contraditório um ressurgimento e um efectivo gosto pela oração, pela contemplação e pelo diálogo com o transcendente.

Neste nosso trabalho, abordaremos muito ao de leve o silêncio na tradição monástica; em seguida, procuraremos saber que lugar ocupa na RB; veremos, depois, a conexão existente entre silêncio e Palavra de Deus, silêncio e os outros; finalmente, estabeleceremos uma distinção entre verdadeiro e falso silêncio.

O SILÊNCIO NA TRADIÇÃO

Para os monges cristãos mais antigos, o silêncio converteu-se em panaceia universal, em remédio eficaz para toda a espécie de enfermidades. Todavia atribuía-se maior importância ao recto uso da palavra. O essencial era que o monge ao falar estivesse animado pelo Espírito Santo.

Convém fazer ressaltar esta característica da doutrina dos pais do monaquismo: a sua contínua insistência no silêncio, porque falar equivale a expor-se a cometer muitos pecados. Trata-se, pois, dum silêncio ascético. A mística do silêncio, o seu aspecto contemplativo, como clima propício e imprescindível para a oração, para a união consciente, íntima e saborosa com Deus i-lo-ia descobrindo cada qual à medida que avançasse pela senda da sua prática cada vez mais fiel e constante, juntamente com a dos outros elementos - a solidão, o sossego espiritual e físico, que formam a realidade complexa a que chamaram **hesychia**.

A noção de equilíbrio entre o falar e o calar, embora com pronunciada e evidente inclinação a favor do silêncio, expressou-a a língua latina dos monges e ascetas mediante o vocábulo *taciturnitas*. *Silere* e *silentium* significam abster-se absolutamente de falar; *taciturnitas*, pelo contrário, é falar com moderação, o necessário, discretamente.

O SILÊNCIO NO CAPÍTULO VI DA RB

Juntamente com a oração e a paz, o silêncio é geralmente reconhecido como um dos elementos mais importantes do clima criado à volta dos mosteiros e da irradiação que exercem. A atmosfera de silêncio não pode deixar de criar impacto ao visitante que entra num mosteiro, sobretudo se o seu plano e a sua arquitectura foram concebidos para servir e favorecer o ideal monástico. Que lugar ocupa, então, na RB o silêncio, elemento tão importante da vida monástica?

Ao longo da RB, encontramos quatro vezes o termo *taciturnitas*, e outras quatro o vocábulo *silentium*. *Silentium* possui um matiz disciplinar, funcional - silêncio nocturno, silêncio durante a refeição, etc. - e significa silêncio no sentido estrito.

Na sua secção ascética, a RB dedica todo um capítulo à *taciturnitas* e não ao *silentium*. Tratado breve, simples, severo e, até certo ponto, diáfano, o capítulo VI entra subitamente no assunto com um texto do saltério. A atitude do salmista é um

exemplo, uma norma para o monge. Cumpramos, pois, o que diz o profeta. E, com uma penada, põe em destaque a atitude fundamental do monaquismo: a moderação no uso da palavra. Homem prático e nada imaginativo, S. Bento vai directo ao assunto. A sua primeira palavra é “*cumpramos*”, e não teorizemos. “*Cumpramos o que diz o profeta*”. E que diz? Que pôs guardas à boca, que emudeceu, que se humilhou, que se absteve de falar mesmo de coisas boas. Com que finalidade? Para não pecar com a língua. Os outros dois textos bíblicos, breves e incisivos, de corte sapiencial, enunciam a mesma doutrina. Diz o primeiro: “*Falando muito, não evitarás o pecado*”. E o segundo: “*A morte e a vida estão em poder da língua*” - velho tema da literatura universal que tem o seu eco nos sábios.

O pecado constitui, nos três textos escriturísticos citados, a razão fundamental para refrear a língua. RB insere-se aqui, uma vez mais, na tradição ascética do monaquismo primitivo.

Todavia, outro motivo aparece, que não se apoia na Escritura, mas no conceito de abade como doutor: “*ao mestre pertence falar e ensinar, ao discípulo, calar e ouvir*”. Importa, pois, calar para escutar a voz do mestre, isto é, do abade, e, através dele, do Mestre por antonomásia: Cristo. A concepção pouco positiva do silêncio adquire aqui outro sinal. RB e, particularmente, RM deram a este silêncio de humildade um carácter particular, integrando-o no sistema das relações hierárquicas entre inferior e superior. Deste modo, puseram-no em relação com o ensino do abade, isto é, com a palavra divina. Calamo-nos para escutar a Deus. O monge escuta para realizar o que se lhe manda, e, destarte, voltar a Deus pelo caminho da obediência. As duas regras corroboram este humilde silêncio do discípulo para evitar os pecados da língua. Estes não consistem somente nas mentiras, dolos, injúrias, abusos de juramento e outras faltas grosseiras mencionadas nos instrumentos das boas obras e no Prólogo. É necessário eliminar também, segundo o Evangelho, “*toda a palavra ociosa que os homens disserem e da qual prestarão contas no dia do juízo*”. Estas máximas do Novo Testamento excluem toda a palavra que não seja espiritual ou de estrita necessidade prática.

Silêncio por humildade, silêncio do discípulo, silêncio para evitar todo o pecado. Estes três aspectos da taciturnidade não exprimem toda a sua riqueza, mas relacionam-na com os dados essenciais da vida espiritual. Reconhecer no silêncio uma marca de humildade é pô-lo em relação com o grande esforço de purificação interior que conduz à caridade. Exigir silêncio ao monge pelo facto de ser discípulo é convertê-lo numa atitude religiosa: a do homem que se põe à escuta de Deus. A este respeito, convém ainda notar que a taciturnidade vai a par explicitamente no Mestre, implicitamente em Bento, com a meditação escriturística no decurso do trabalho. Assim se prolonga

durante todo o dia esta audição da palavra de Deus por causa da qual nos calamos durante o ofício, no refeitório e durante a lectio.

SILÊNCIO E PALAVRA DE DEUS

Não podemos falar de silêncio sem evocar a palavra: uma e outro estão em estreita conexão. O silêncio pode muito bem ser contemporâneo da palavra e esta, quando autêntica, nasce constantemente do silêncio como do seu lugar de origem e só atinge a sua profundidade na profundidade do silêncio. Porque, em verdade, o silêncio não subiste sem a palavra nem esta sem aquele. O silêncio é a profundidade da palavra, este momento da palavra anterior à palavra; não a sua negação, mas a sua possibilidade na plenitude das promessas ainda não actualizadas no dizer. O silêncio apela para a palavra e esta só tem valor pelo seu enraizamento nas profundidades daquele. Também a palavra humana autêntica é muito diferente dum vão tagarelar. Este é anónimo e superficial, nasce com a palavra e com ela se extingue. Na palavra verdadeiramente humana, o vocábulo tem a sua origem num horizonte que o ultrapassa, lhe confere a sua densidade e ao qual regressa como à sua fonte sempre jorrante de novidade, de frescura, de juventude e de liberdade.

Estas observações adquirem todo o seu sentido quando se trata do silêncio religioso.

“O homem, escreve H. U. von Balthasar, é o ser que foi criado como ouvinte da palavra e que se eleva na sua dignidade própria pela resposta à palavra”.

O silêncio só tem valor quando torna possível a audição da palavra.

“Existe uma atitude de indiferença ou mesmo de recusa - diz Bonhoeffer - que vê na prática do silêncio um desprezo pela palavra de que Deus se serviu para se revelar. É interpretar o silêncio como uma atitude teatral ou como uma tentativa mística de ultrapassar a palavra. Isso corresponde a não o ver na sua relação essencial com a exigência que ordena o recolhimento ao fiel. Calamo-nos antes de ouvir porque os nossos pensamentos já estão dirigidos para a mensagem, como uma criança se cala antes de entrar no quarto do pai. Calamo-nos depois de ter ouvido a palavra de Deus, porque ela ressoa, vive e quer fazer em nós a sua morada. Calamo-nos ao levantar e ao deitar, porque pertence a Deus a primeira e a última palavra do dia”.

Bonhoeffer faz primeiro uma crítica do silêncio. *“Deus serviu-se da palavra para se revelar; não podemos, portanto desprezá-la”*. O silêncio místico que pretendesse ir além da palavra seria uma deturpação da fé cristã. Mas, justamente, o silêncio do crente é o recolhimento que permite ouvir a Deus que fala. *“O Pai celeste, escreve S. João da Cruz, disse uma única Palavra: o seu Filho. Disse-a eternamente, num eterno silêncio. É no silêncio da alma que ela se faz ouvir”*. É, portanto, necessário calarmo-nos.

“Calamo-nos antes de ouvir, porque os nossos pensamentos já estão dirigidos para a mensagem...”

É o silêncio da disponibilidade, mais profundo do que o das palavras. É o silêncio do desejo, da imaginação, uma abertura do coração. Reside aqui o valor do silêncio com que se ouve a palavra de Deus na liturgia. É necessário aceitar o choque auditivo da palavra, estar pronto para o que Deus vai dizer.

“Calamo-nos depois de ter ouvido a palavra de Deus, porque ela ressoa, vive e quer fazer em nós a sua morada”.

Este silêncio é absolutamente necessário para permitir que a palavra de Deus retina, se instale, lance raízes em nós. Não poderemos apoderar-nos dela imediatamente. É necessário deixá-la entrar por si mesma, diferente de nós, estranha, talvez intraduzível. Deixá-la traçar um caminho. Sofrê-la. Não limitar muito depressa o seu alcance, retraduzindo-a na nossa linguagem familiar. Preferiríamos infligir-nos mil palavras da nossa própria lavra a sofrer a palavra de Deus.

“Calamo-nos ao levantar e ao deitar, porque pertence a Deus a primeira e a última palavra do dia”.

Portanto, ao levantar, não devemos deixar-nos tomar pelas nossas preocupações. Esperemos que a vida seja chamada a si pela palavra de Deus. Não nos deitemos sobre os nossos projectos, sonhos ou ansiedades. Repousemos antes sobre a palavra de Deus.

O silêncio aqui é mais do que silêncio material. É abandono da fé nas mãos do Pai. Em tudo isto não há qualquer desprezo pela palavra. É o que conclui Bonhoeffer:

“Calamo-nos assim unicamente por causa da palavra e esta atitude não significa que a desprezemos, mas que desejamos honrá-la e recebê-la como convém”.

É preciso aprender a calar numa época em que se deu o primeiro lugar à tagarelice. Só o acto espiritual do silêncio pode conduzir a um resultado positivo neste domínio.

O SILÊNCIO E OS OUTROS

Saber calar-se para ouvir a palavra de Deus é também saber calar-se para ouvir os outros. Uma coisa implica a outra. Se não sabemos fazer uma, falhamos na outra.

“O primeiro serviço que devemos prestar aos outros membros da comunidade é ouvi-los - continua Bonhoeffer. Assim como o início do nosso amor a Deus consiste em ouvir a sua palavra, assim também o início do nosso amor ao próximo consiste em aprender a ouvi-lo. O que tem de particular o amor de Deus por nós é que não se limita a falar-nos, mas ouve-nos também. Aprender a ouvir o nosso irmão é, portanto, fazer por ele o que Deus fez por nós. Certos cristãos, e em particular os pregadores, julgam-se obrigados a “dar qualquer coisa” quando se encontram com outros homens. Esquecem-se de que ouvir pode ser mais útil do que falar. Há muita gente que procura alguém que queira ouvi-la e não a encontra entre os cristãos, porque estes põem-se a falar, quando deveriam saber escutar. Mas aquele que não sabe escutar o seu irmão acaba por não escutar a Deus. Introduz assim um germen de morte na sua vida espiritual e tudo o que ele diz acaba por ser pura tagarelice religiosa. Aquele que julga o seu tempo extremamente precioso para o perder a escutar os outros, jamais disporá de tempo para Deus e para o próximo; tê-lo-á apenas para si, para os seus discursos e para as suas ideias pessoais”.

É difícil escutar os outros pelas mesmas razões que é difícil escutar a Deus. É necessário aceitar o imprevisível, estar pronto para tudo, não se pôr à defesa, mas ser aberto, disponível.

Escutar é, antes de mais, não cortar a palavra, deixar dizer até ao fim.

"Sem dúvida, já reparastes mais de uma vez, - disse Mons. Bloom, em Chartres, na conclusão de uma peregrinação anual dos estudantes - que numa conversa sempre que as opiniões divergem, enquanto o vosso interlocutor expõe os seus pontos de vista, expande o seu coração, se esforça por vos fazer compreender o seu pensamento, em vez de ouvirdes o que ele diz, esforçai-vos antes por rebuscar no que ele diz material suficiente para poderdes contradizê-lo, logo que acabe de falar, se tendes paciência para esperar que ele acabe. E a isso chamamos nós erradamente diálogo. Um fala e o outro não ouve, mas prepara a sua resposta.

Em seguida, muda-se de posição e, quando se separam, ninguém ouviu nada. Era inútil falar, como era inútil escutar. Ora bem, há uma arte que devemos desenvolver: a de escutar.

Escutar com desejo de ouvir. Não simplesmente as palavras ... e as frases ... Mas escutar para compreender uma palavra que pode ser talvez inadequada, carecer de clareza, de evidência, compreender a verdade dum pensamento que se exprime, a verdade de um coração que se esforça por fazer compreender o que lhe é caro.

Quantas vezes não nos contentamos em ouvir palavras e responder a palavras, numa linguagem de surdos. E quantas vezes há uma tal profundidade de verdade humana e de verdade cristã para além das palavras pobres que se empregam! Mas não as escutamos. O som dum alma não nos interessa”.

Quando nos precipitamos para falar é porque temos muitas vezes medo de ouvir. Com efeito, ouvir é compreender o outro, o que implica um certo desprendimento do nosso ponto de vista. Preferimos chamar a conversa a nós, às nossas palavras, às nossas perspectivas, aos nossos pontos de vista. É mais tranquilizante. O outro, se se escutar, pode introduzir a desordem nas nossas gavetas. É então preferível não o escutar. Corta-se-lhe o contacto, a palavra.

Escutar em silêncio, num silêncio atento, é deixar-se desorientar. É permitir que o outro entre em si. É já obedecer um pouco e permitir ser espoliado de si.

Há um pequeno exercício muito bom para nos garantir que soubemos calar-nos e fomos capazes de escutar verdadeiramente o outro: consiste em repetir o que ele acaba de nos explicar. Mas repetir sem deformar, sem caricaturar, resumindo o que o outro quis dizer mesmo se o fez inabilmente. Se formos capazes disso, é porque a palavra do outro nos penetrou verdadeiramente, é porque não nos defendemos dela. Isto não significa necessariamente estar de acordo, mas ouvir e compreender antes de tomar posição. Muitas vezes tomamos posição, antes de ter ouvido.

O silêncio permite que se escute o outro, que se lhe deixe dizer uma palavra que talvez Deus nos dirija, sob a forma de pedido, de objecção, etc.

Quando alguém fala muito é porque tem medo de ouvir, medo do silêncio.

VERDADEIRO E FALSO SILÊNCIO.

“O silêncio observado antes de ouvir a palavra de Deus - prossegue Mons. Bloom - exercerá o seu efeito durante todo o dia. Ensinar-nos-á a viver, medindo as nossas palavras. Mas existe um falso silêncio que se compraz em si mesmo, orgulhoso e agressivo, o que mostra bem que, na atitude de que falámos, não se pode tratar do silêncio em si. O silêncio do cristão é cheio de atenção, humilde, e, por causa da sua humildade, aceita ser interrompido. Está em conexão com a palavra. É neste sentido que a Imitação declara: “Ninguém fala com mais segurança do que aquele que sabe calar-se”. Há no silêncio um poder de clarificação, de purificação e de compreensão do essencial. É já um facto no plano puramente profano. Saber calar-se, antes de ouvir a palavra de Deus, conduz a bem compreendê-la e, por isso mesmo, a dizê-la a propósito. Evitam-se assim muitas inutilidades. E é em poucos vocábulos que se pode pronunciar, no momento propício, a palavra que conta e ajuda”.

O silêncio é como a palavra, no dizer de Esopo (ele dizia língua), o melhor e o pior, sinal de plenitude ou indício de vazio, acolhimento ou rejeição, reconhecimento ou ingratidão, criador ou destruidor de humanidade. É positivo não somente porque se orienta para a palavra de Deus, porque se pode ouvir na Escritura e nos irmãos, mas também porque prepara a palavra que tivermos de dizer.

O silêncio é este despojamento de nós mesmos que dá lugar ao espírito de Deus, para que a nossa palavra possa tornar-se palavra de Deus. Para tal, é necessário que seja inspirada pela caridade. E a caridade supõe que se esteja morto para si, para a sua vontade de poder, e de dominação do outro. Uma palavra que não seja inspirada por esta caridade de Deus, que não seja expressão do olhar de Deus sobre os outros é muitas vezes homicida. Mas atenção! Não tomemos por palavra de Deus a nossa própria vontade de poder, pela qual pretendemos fazer-nos Deus, o deus dos outros: palavras de dominação e não de serviço.

Há um silêncio que é estéril. É quando o homem se fecha sobre si mesmo para fugir à comunicação com os outros, a qual nem sempre é agradável. Esse é o silêncio dos mortos.

Existe no homem uma zona de silêncio e solidão que radica na sua própria constituição. Contudo, o dinamismo desse silêncio não leva o homem a esconder-se, mas antes a abrir-se ao diálogo com os irmãos. Se não houver esta trajectória e estes resultados, estamos em face do silêncio alienante.

A Palavra vai sempre envolta no silêncio. É o seu recipiente natural para poder ser fecunda. Só no silêncio se pode escutar a Deus.

“A busca da intimidade com Deus leva consigo a necessidade verdadeiramente vital dum silêncio de todo o ser, seja para quem deva encontrar a Deus mesmo no meio do bulício, seja para os contemplativos”
(Paulo VI).

Os momentos de avanço do Reino, bem como as grandes revelações ao longo da história da salvação, deram-se no meio do silêncio. É uma lei constante da Escritura.

CONCLUSÃO

Desde toda a eternidade Deus era silêncio. Mas no seio desse silêncio estava em gestação a mais profunda e fecunda comunicação. Nessa interioridade desenvolviam-se, como que em órbita circular e fechada, as relações intratrinitárias, relações mútuas de atracção, conhecimento e simpatia, do Pai pelo Filho no Espírito Santo.

Não há diálogo mais comunicativo do que aquele em que não há palavras, ou em que as palavras foram substituídas pelo silêncio. Os contemplativos verificam de modo admirável este facto: à medida que a alma vai elevando e aprofundando as suas relações com Deus, vão desaparecendo primeiro as palavras exteriores, depois as palavras interiores. Por fim, desaparece todo o diálogo. E nunca há comunicação tão densa como nesse momento em que nada se diz.

Também o universo foi silêncio durante milhares de séculos. Não havia acima nem abaixo, não havia limites nem contornos. Tudo era um silêncio informe.

No meio desse silêncio cósmico, ressoou a Palavra e brotou o universo. A Palavra foi, pois, fecunda. Mas o silêncio também foi fecundo.

Todo o artista, cientista ou pensador tem de criar no seu interior um grande silêncio para poder gerar percepções, ideias e intuições.

A vida cresce silenciosamente no seio obscuro da terra e no seio silencioso da mãe. A Primavera é uma explosão imensa, mas uma explosão silenciosa.

Os grandes movimentos da história foram gerados no cérebro dos grandes silenciosos. Os homens mais profundos e dinâmicos da história são aqueles que foram

capazes de aguentar cara a cara a luta com o silêncio e a solidão, sem se deixarem abater.

O silêncio é o lugar de encontro com Deus. O homem silencioso pode ser um símbolo do absoluto, de cujo interior surge espontaneamente e sem esforço o próprio Deus. O homem é uma natureza em cujo silêncio pode acontecer para nós a presença de Deus.

Silêncio ... silêncio de abertura, de confiança, de acolhimento, de escuta, para permitir que a nossa solidão se converta em comunhão vivificante.

SILÊNCIO PRESENÇA NA VIDA.

Capítulo IX

A HUMILDADE OU “SER VERDADEIRO”

(RB 7)

“A verdade vos tornará livres”

(Jo. 8, 32)

“A humildade é a “verdade” e, por isso mesmo, virtude dos fortes”

O capítulo 7 é de longe o mais longo da RB e também o seu coração. Aqui se encontra a expressão mais completa da atitude espiritual que serve de base a todas as páginas da regra e sem a qual a vida monástica não é mais que um corpo sem alma.

É esta atitude que o Prólogo vai procurar ao mais íntimo daquele que se apresenta e que o capítulo 58 pede que seja provado para que ela possa servir de fundamento a toda uma vida. Os capítulos 5 e 6 dão-lhe pontos de referência seguros para tornar mais firme o seu percurso: a obediência por amor e o silêncio interior. Nos capítulos 19, 20 e 52, é revelada a sua fonte escondida: a oração. Esta atitude deve tornar-se cada vez mais sólida através de certos tempos fortes, como por exemplo a preparação da Páscoa (capítulo 49). Os seus frutos são descritos nos capítulos 71 e 72 e são eles que dão origem a uma comunidade de caridade viva. Enfim, o capítulo 73 abre-lhe horizontes sem limites.

Historicamente, este capítulo é o resultado de uma tradição já longa. Vem de Cassiano por intermédio da RM. O texto da RB é extraído quase integralmente da RM, excepto alguns incisos raros mas muito significativos. Pelo contrário, como acontece muitas vezes, podou largamente o texto prolixo da RM.

Pelo seu modo de pensar e por muitos aspectos da sua formulação, este texto pode desorientar. Evoca um mundo que parece muito longe do nosso. No entanto, se soubermos ir além das palavras e da linguagem para captar a experiência vivida de que é expressão, veremos que ele é uma luz para todos aqueles que quiserem tentar viver esta mesma experiência no quadro de uma comunidade de coabitação.

Este capítulo compreende uma introdução, os 12 degraus da humildade (o primeiro deve ser posto à parte por causa da sua importância) e uma conclusão.

1-9 - A Introdução do capítulo é um eco do Prólogo da RB. O estilo é o mesmo, próprio de uma exortação. Nem podia ser outro. Com efeito, tudo o que se segue depende da liberdade de cada um. Deus respeita-a e não a interpela senão através da sua Palavra.

1-2 - A primeira palavra da RB era: “Escuta ...”. Aqui, trata-se da Escritura que nos “grita” uma mensagem. É sempre a mesma escuta da Palavra de Deus que serve de fundamento a esta “**escola do serviço do Senhor**”. Trata-se de se tornar discípulo de Cristo, pondo-se na sua pegada. Efectivamente, lê-se em filigrana, neste capítulo a própria atitude de Cristo no decurso da sua vida.

“Todo aquele que se exalta será humilhado, e aquele que se humilha será exaltado” (Lc XIV, 11). É o texto retido. Encontra-se pelo menos três vezes nos Evangelhos (cf. Lc 18, 14; Mt. 12). Estariam entre as palavras familiares de Cristo? Serve de fundo a tudo o que se segue. O símbolo da escada de Jacob reforça esta imagem paradoxal de descida e subida.

Pode dizer-se hoje que esta imagem revela toda uma estrutura mental, uma mentalidade, a qual é o reflexo de uma sociedade muito hierarquizada. O que está “**em cima**” é bom, o que está “**em baixo**” é mau. O positivo e o negativo estão associados a esta imagem espacial de alto e baixo. A mentalidade moderna reage muitas vezes contra este esquema por causas profundamente sociológicas, entre outras. A noção de “humildade”, ligada a esta imagem de “**alto e baixo**”, sofre a mesma desafeição. Todo um contexto vivido acabou por lhe dar um tom de derrotismo ou de masoquismo, até de hipocrisia. Atitudes que deram lugar às críticas mais virulentas contra os cristãos e às pessoas da Igreja, nem sempre sem fundamento. Não se pode deixar de ter em conta este contexto quando falamos hoje de humildade.

Mas de que se trata, na realidade, senão do paradoxo evangélico mais constante? Cada contexto cultural mais sensível a tal ou tal valor exprime-o sob um aspecto diferente, mas é sempre o mesmo paradoxo, o das bem-aventuranças, o do “*quem perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, salvá-la-á*” (Mc 8, 35), etc. ... Nenhuma abordagem do Evangelho poderá eliminá-la sem traição. É o mistério pascal da vida que passa pela morte. Na sua origem, está a experiência vivida por Cristo. Com efeito, o Evangelho não é uma doutrina, mas esta mesma experiência vivida por Jesus de Nazaré. Só depois é que procuramos exprimir o Evangelho segundo as categorias de tal ou tal época ou mentalidade. Nenhuma imagem, nenhuma formulação poderá jamais dar completamente conta desta experiência. Mais, todas são falsas se se tornarem exclusivas. Pode tornar-se tão nocivo, quando se fala do Evangelho, reduzi-lo à pobreza, ou ao espírito de infância, ou à plenitude, como reduzi-lo à humildade... Só a

experiência vivida pode fazer a síntese de todos estes aspectos. A RB propõe uma experiência **entre outras** deste paradoxo evangélico que nós procuramos sempre, mais ou menos conscientemente, evitar. É por isso que ela nos diz que a Escritura no-lo “**grita**”! ... Exige-se um acto de fé para em verdade o poder compreender.

No entanto, não é indiferente que a RB tenha privilegiado esta abordagem do Evangelho pela via da humildade, enquanto S. Francisco, por exemplo, acentua mais a pobreza. Trata-se sempre do paradoxo evangélico, mas sob pontos de vista diferentes, segundo as diversas famílias de espírito que dão lugar a espiritualidades diferentes. Esta palavra “**espiritualidade**” não tem boa reputação, porque a reduziram a não exprimir mais que uma variedade de devoções insípidas ou mesquinhas. Trata-se, pelo contrário, de experiências espirituais diferentes, devidas, não a estados de alma subjectivos, mas a um contexto vivido, concreto e exigente. Francisco, que quer lançar os seus irmãos pelos caminhos com o intuito de lembrar a simplicidade do Evangelho a uma Igreja entorpecida pelos seus compromissos com as potências do mundo, redescobre toda a profundidade da pobreza anunciada por Jesus. Bento, que quer reunir os seus monges numa comunidade cujo objectivo é a comunhão evangélica dos irmãos no amor de Deus, declara-se contra o obstáculo maior desta comunhão: o orgulho pessoal.

3-4 - A RB fala de exaltação. Cita a palavra expressiva do salmo: “*não busquei... maravilhas superiores a mim mesmo*”. Procurar maravilhas superiores a nós já não é sermos “nós”, mas representarmos um “**personagem**”. O contexto cultural actual, mais ou menos impregnado das ciências humanas, ajudou-nos a tomar consciência deste “**personagem**” que representamos todos e que nos impede de sermos nós mesmos, que falsifica toda a verdadeira relação. A maturidade que permite amar em verdade vai a par com a nossa capacidade de nos desembaraçarmos destas máscaras que a sociedade e a nossa cumplicidade colocaram sobre o nosso verdadeiro rosto. Trata-se de nos tornarmos nós próprios em verdade. É o próprio sentido da humildade que vem da palavra latina “**humus**”, isto é, terra, solo. A humildade consiste em construir a nossa vida sobre o que, na realidade, somos, e não a um metro e cinquenta acima do solo...

6-9 — Para encontrar esta humildade ou esta verdade de si, a RB utiliza, de maneira original, a imagem da escada de Jacob. O símbolo da “**subida e da descida**” é secundário. O que é mais impressionante é a interpretação dada: “*a escada assim erguida é a nossa vida neste mundo... Os dois lados desta escada são o nosso corpo e a nossa alma*”. A verdade encontra-se ajustando à nossa vida, tal como a condicionam, tanto o nosso corpo, a nossa saúde, como o nosso temperamento e as nossas características psicológicas. Não há verdadeira caminhada espiritual sem esta aceitação constante e realista daquilo que somos.

A pedagogia de Cristo no Evangelho aparece claramente como um esforço para fazer com que cada um volte ao seu próprio coração e deste modo possa reencontrar o lugar do Amor. O mandamento do amor fraterno é a um tempo o meio e o fruto deste retorno ao centro de nós mesmos. Na linha de toda a tradição monástica, a RB não tem outros objectivos. Mas leva mais longe que outros a experiência cenobítica, fazendo da vida comum o meio e o fruto deste retorno a si mesmo, caminho certo de regresso a Deus. Se S. Francisco e os seus filhos lembram à Igreja e ao mundo a pobreza libertadora, S. Bento e os seus mosteiros têm por missão lembrar incessantemente **esta verdadeira vida pessoal na verdade de si, fundamento indispensável da verdadeira comunhão**:

*“é esta sede de verdadeira vida pessoal que dá ao ideal monástico toda a sua actualidade ... A excitação, o ruído, a agitação febril, a exterioridade ameaçam a interioridade do homem. Falta-lhe o silêncio com a sua autêntica palavra interior, falta-lhe a ordem, a oração, a paz. **Falta-lhe o seu próprio eu.** Para reencontrar o domínio e a alegria espiritual de si mesmo, tem necessidade de se colocar perante si próprio ...”* (Paulo VI, 24 de Outubro de 1964, discurso pronunciado em Monte Cassino).

4 - Os degraus de humildade que se seguem são como que a descrição desta marcha para a verdade de si mesmo. Cada um é como um pisca-pisca que baliza a estrada. Não se deve procurar na ordem que é dada uma lógica racional. Como sempre, trata-se de uma experiência vivida, descrita sob as suas múltiplas facetas, e não de etapas cronológicas como se se passasse de degrau em degrau antes de chegar ao último. Esta imagem dos **“degraus”** é apenas um género literário muito em voga na antiguidade.

Porque se trata de uma experiência vivida, todo o comentário deste texto é a priori contestável. Compete a cada um **“escutar”** para além das palavras o eco que elas fazem ressoar nele a partir da sua própria experiência. Seguindo simplesmente o texto, sugerem-se apenas algumas reflexões.

5 - **“Irmãos, se quisermos chegar . . .”** Como sempre, a RB faz apelo a esta decisão pessoal que depende só de nós. Não se trata de uma decisão voluntarista, mas da resposta a um apelo e a uma aspiração que foi posta em nós pelo Espírito Santo como o lembrará o final do capítulo.

10 - O primeiro degrau da humildade ocupa um lugar especial. É, sem dúvida, o mais desenvolvido. Ao mesmo tempo ponto de partida e de chegada, é como que a tela de fundo sobre a qual todos os outros se vão destacar. Alguém lhe chamou o degrau da “**presença de Deus**”, o degrau da “**fé**”. Exprime-se numa linguagem cujas imagens nos falam mais ou menos.

10-13 - Nenhum momento da nossa vida está fora do Mistério que a fé nos faz conhecer. O realismo das expressões: “*pensamento, língua, mãos, pés, vontade própria, os desejos da carne*” pretende englobar toda a densidade da nossa vida de homem. É aí que Deus se encontra e não alhures. “*Esquecer a Deus...*” é escapar a esta realidade e evadir-se dela. “*Pensar em Deus sem cessar ...*” não é partir a cabeça, é aderir a esta realidade, não trafalhar com ela como seríamos levados a fazê-lo pelos impulsos da nossa “**vontade própria**” e pelos nossos instintos entregues a si próprios. Nesta realidade, e não alhures, se situa para nós o encontro com a Vontade de Deus. A presença de Deus é o acolhimento na fé do instante presente em toda a sua verdade: “*ó riqueza do instante presente ...*” (S. Teresa Soubiran).

14-18 - Neste instante presente, reencontramos a Deus. Ele não nos atinge directamente, mas através de toda a realidade que nos cerca, da situação que vivemos. Este afrontamento de todos os instantes com a vida revela, por assim dizer, o espírito que nos faz agir (“os rins e os corações” são o seu símbolo bíblico) e “*descobre os pensamentos do homem*”. A verdade sobre nós mesmos revela-se a nossos olhos. Precisamos de fazer um esforço para a aceitar, daí esta “**solicitude**”, esta “**vigilância**” para não nos enganarmos a nós mesmos com pensamentos “ardilosos”.

Importa criar pouco a pouco, com paciência e perseverança, um “coração recto”.

19-25 - É perante Deus e na oração que podemos ver-nos assim em verdade e pedir a Deus que se faça em nós a “sua” vontade e não a nossa. Esta atitude que está no coração de toda a oração cristã, à imitação da de Cristo, torna-se pouco a pouco a trama da vida de todos os instantes. Só ela nos faz escapar às ilusões do amor próprio, isto é, da vontade própria, e às das nossas paixões.

26-30 - Esta presença de Deus é ao mesmo tempo temível e libertadora. Não é a presença que “**julga e condena**”, mas a presença do Amor que espera, que tem paciência, mas também deixa cada um entregue à sua total responsabilidade. As imagens antigas (“Eu sou tu”) revelam a experiência da “presença-ausência” de Deus de que hoje falamos mais facilmente.

Este degrau da humildade é o da fé. Da fé que nos faz acolher a vida e todas as coisas com a certeza de que tudo tem um Sentido, porque tudo é conduzido por Aquele cuja Obra Cristo nos fez conhecer, e cujo Amor por nós nos revelou: “*este Deus de quem nos sabemos amados*” (S. Teresa d’Ávila).

31-33 - O segundo degrau coloca-nos frente à escolha fundamental. O primeiro pôs em plena evidência o centro de nós mesmos. A pedagogia de Bento parte do coração para ir, em seguida, às atitudes e comportamentos. É sempre a pedagogia seguida por Jesus e uma das suas grandes lições (cf. Mc 7, 17 - 23). Ele conduz cada um à verdade do seu coração. Ali se trava a luta entre “**dois amores**”, como diz S. Agostinho. O amor de si ou o amor de Deus. S. Paulo descreve este combate como o da carne e o do espírito. João, como o do espírito do mundo e o do espírito de Deus. Falando de complacência e de desejos, a RB situa-se num plano mais psicológico que vai talvez mais de encontro a certas abordagens modernas. É a superação do egocentrismo e a abertura ao amor verdadeiro.

Na fé, trata-se da atitude de disponibilidade total frente à vontade de Deus. Vontade que se pode exprimir em todas as circunstâncias da nossa vida. É a atitude natural de Cristo, como vimos a propósito da obediência. Este degrau encontra-se na sequência das primeiras linhas do prólogo da RB. Introduce na comunhão íntima com Cristo, mas através de uma conduta concreta, por **actos** (32).

34 - O terceiro degrau situa esta mesma disposição no quadro preciso da vida comum tal como é descrita pela RB. O autor acrescentou ao texto primitivo “**por amor de Deus**”. Estas simples palavras transfiguram a relação exigente da obediência que se torna então libertadora. Como foi dito, esta obediência precisa é o nosso caminho no seguimento de Cristo.

35-43 - O quarto degrau não descreve circunstâncias excepcionais. Pelo contrário, é muito prático e de uso frequente. O 2º e o 3º degraus descreveram o desejo profundo de disponibilidade e de obediência. O 4º mostra muito cruamente a sua realidade na vida de uma comunidade feita de homens limitados. Não se trata de um caminho totalmente plano e fácil, mas, pelo contrário, de uma via muitas vezes áspera e rude para o nosso orgulho mesmo o mais legítimo. Sem pensar em situações dramáticas, é fácil evocar os mil choques e melindres que a vida comum suscita sempre. Todos os dias, ao dizerem a “**oração do Senhor**”, os irmãos terão de os perdoar (capítulos 13, 12). O fim do Prólogo e o capítulo 58 insistem para que o novo irmão seja prevenido deste aspecto da vida no mosteiro. Muito mais vezes do que se pensa, é, com razão ou sem ela, o nosso sentimento da justiça que pode ser ofendido. Através de certas atitudes, gestos, palavras dos nossos irmãos ou responsáveis, pode nascer em nós a impressão de

não sermos compreendidos e de sermos mal julgados. Podemos por vezes sofrer no mais profundo da nossa afectividade, ou da nossa susceptibilidade.

A dificuldade será ultrapassada numa visão de fé e na caridade, como indica a RB. O texto tem uma expressão quase intraduzível em português para indicar a atitude que a fé deveria permitir-nos tomar: *“tacite conscientia patientiam amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat”*. O que poderia traduzir-se um pouco livremente: *“o coração silencioso, na paciência, sem fraquejar nem recuar”*. Do que se trata aqui é da paz do coração que é o verdadeiro sinal da liberdade espiritual.

O início do parágrafo faz alusão a ocasiões muito precisas que a obediência nos leva a encontrar e que chocam com o nosso amor próprio. Mais adiante, trata-se com muita finura destas situações de obediência que nos colocam **“sob”** a autoridade de um outro, segundo a citação largamente interpretada da Escritura: *“pusestes homens sobre as nossas cabeças”*. Quaisquer que sejam as qualidades dos homens e as reformas adoptadas, será sempre duro a um homem depender de outro. Nestas situações, sobretudo, afrontam-se as personalidades, muito mais do que se tem explicitamente consciência. Em toda a sociedade, há uma fonte de conflitos e uma causa de desagregação. **“Prefiro ser o primeiro na minha aldeia do que o segundo em Roma”**. É neste conflito, que atinge muitas vezes o coração da personalidade, que se move por vezes uma vocação monástica. Em princípio, o voto de estabilidade retira toda a escapatória perante esta provação; mas, de facto, podem-se encontrar muitos subterfúgios para lhe escapar mais ou menos.

O fim do parágrafo alarga esta atitude a todos os irmãos. Reenvia directamente ao Evangelho. É a bem-aventurança dos mansos. Não demissão ou pusilanimidade, mas força daquele que sabe guardar o *“coração silencioso sem fraquejar nem recuar”* para perseverar na caridade.

Cada um faz o que pode segundo os dons de natureza e de graça recebidos do Senhor.

Na vida quotidiana do monge, nas pequenas ou grandes ocasiões, este quarto degrau é o cadinho que faz fundir pouco a pouco as nossas máscaras. Na medida em que nos deixamos assim trabalhar ao longo da vida, cada dia burila o nosso próprio rosto, para além de todos os nossos personagens.

44-48 - O quinto degrau da humildade é aqui o testemunho de uma das tradições mais constantes do monaquismo: a abertura do coração.

Há uma zona de nós mesmos que só pode ser libertada por nós. Mesmo a decapagem descrita no 4º degrau não penetra nela. Só a palavra pode verdadeiramente libertar a verdade que está em nós. Esses conhecedores da psicologia que foram os espirituais antigos descobriram o que as ciências actuais põem em evidência: o homem liberta-se e cria-se a si mesmo dizendo-se. Nada é dito aqui da resposta que pode dar o abade (alhures será diferente), é o próprio facto de falar, de se revelar que é libertador e construtor. É o último golpe dado à nossa “**personagem**” e que nos faz ter acesso a nós mesmos. Trata-se, com efeito, de reconhecer o que sempre tivemos tendência a esconder-nos. “**Os maus pensamentos ...**” são os sentimentos ou paixões que nos atormentam porque nos revelam este fundo da nossa natureza que não aceitamos. “**As faltas cometidas secretamente ...**” são as fraquezas que não se coadunam com o personagem que representamos, mais ou menos conscientemente, diante dos outros. É por isso que a abertura do coração é o último golpe dado por nós próprios para tentarmos despojar-nos das nossas máscaras e acedermos a nós mesmos na verdade.

Esta abertura deve desembaraçar-se pouco a pouco de todo o carácter culpabilizante. O seu objectivo não é, em primeiro lugar, libertar-se de um peso ou defender-se de um perigo, mesmo se estes sentimentos podem misturar-se. É, antes de tudo, um desejo de luz e de verdade perante si próprio e os outros. Este objectivo só pode ser atingido num clima de confiança recíproca. O espírito de fé vem suprir as deficiências humanas inevitáveis de uma e outra parte. Transfigura a pequena luz de confiança humana que pode haver entre dois homens. Esta não é mais que um reflexo do amor e da confiança do próprio Deus. Para os antigos, este espírito de fé era de tal maneira evidente que, sem pestanejar, todas as citações feitas no texto se dirigem directamente a Deus, além do abade. É por isso que este 5º degrau tem uma tal afinidade com o 1º. Procede do mesmo acto de fé no amor de Deus por nós.

Trata-se aqui do abade. Com efeito, este ocupa um lugar especial de que se falará mais à frente. Mas a RB alarga o círculo daqueles a quem se pode fazer esta abertura (final do capítulo 46). Em poucas palavras cheias de experiência, apresenta os critérios que permitem uma tal abertura: “*que saibam curar as feridas próprias e as alheias, sem as revelar ou publicar*”.

Só praticando-a se encontra a medida justa desta abertura de si a um outro. Se for exagerada, conduz ao constrangimento e à mesquinhez.

Pode ter lugar apenas raras vezes segundo as necessidades e os períodos da vida. Pode ser mais frequente noutros momentos, mais normalmente no início. O critério da sua justiça é a paz e a liberdade que proporciona.

49-50 - O sexto degrau de humildade reenvia mais ao contexto da vida comum. A missão desempenhada por cada um numa sociedade, a sua função, o seu trabalho, etc. ... tornam-se cada vez mais importantes. O nosso amor próprio encontra aqui sobretudo o seu alimento ou a sua frustração.

“**Estar contente com tudo**”, mesmo com o último lugar ... não por resignação ou por demissão, mas por liberdade relativamente a si mesmo. É fácil julgar-se subestimado, subempregado, sobretudo numa vida onde são as necessidades da comunidade que prevalecem sobre as aspirações pessoais do monge. Não se trata de dar sistematicamente empregos ou cargos contrários aos dons pessoais de cada um. A comunidade deve mesmo procurar o desenvolvimento destes dons. É uma tradição beneditina muito conhecida (cf. capítulo 57). No entanto, é de prever que um irmão tenha de sacrificar algumas das suas faculdades ao serviço da comunidade. A própria natureza da comunidade monástica e do seu objectivo fazem com que muitas das capacidades humanas não cheguem a ser exploradas. Sobretudo por altura da maturidade, pode ter lugar uma das grandes provações da vida do monge. A tentação de uma “**obra pessoal**” a concretizar pode fazer sofrer muito e pôr em causa a opção feita no início. “*Estar contente com tudo...*”

“**Julgar-se incapaz e indigno ...**” não é um apelo ao derrotismo mas ao são realismo. A verdade força-nos a reconhecer que há sempre uma margem entre o que fazemos e o que poderia ser feito. Esta atitude permite então que tomemos consciência dos nossos limites sem nos deixarmos desencorajar. É esta uma das condições do progresso. Há cargos que fazem sentir mais estes limites pessoais, e que devem, no entanto, ser exercidos com constância para o bem de todos. São situações que acabam por purificar um homem. A palavra do salmista toma então todo o sentido: “*estou reduzido a nada ... mas estou sempre convosco*”.

Este sexto degrau lembra que se uma comunidade assenta sobre as actividades de cada um, mais fundamentalmente ainda é a qualidade humana de uns e de outros que faz a sua solidez. Para além do “**fazer**”, há o “**ser**”, o que cada um é em verdade.

*

*

*

51-54 - O sétimo degrau não depende directamente de nós. É o fruto desta conduta de Deus “*que colocou diversos degraus de humildade para subirmos a escada da nossa vida*” (cf. versículo 9). Com efeito, a própria vida comporta normalmente, em determinadas etapas, provações que nos fazem tocar o fundo de nós mesmos: fracassos, estados de impotência física ou psíquica, etc. ... Podem ser ocasião de dilaceramentos profundos ... mas também podem promover a unificação e a pacificação, na medida em que nos fazem descobrir horizontes novos, em que nos libertam mais ainda daquilo que nos esconde a nós mesmos. É a partir destas situações que se forma o nosso verdadeiro rosto de homem. Querer atingir por si mesmo este nível de verdade, sem ter passado por estes momentos, conduziria à pior das caricaturas.

* * *

O oitavo degrau foi sempre objecto de muitas contestações ... Não pode ser interpretado de uma maneira tão estrita, que transforme o mosteiro numa máquina de reproduzir em série modelos estandardizados.

A vida de uma comunidade é feita de decisões contínuas para resolver os múltiplos problemas colocados pela vida. A cada um destes problemas muitas respostas poderiam ser dadas. Há uma que é tomada pela comunidade, pelos responsáveis. Não será forçosamente a melhor, nem a mais acertada. Haveria quase sempre matéria para uma discussão sem fim ..., e a possibilidade de tomar uma disposição diferente. Uma atitude mais larga e libertadora, mais construtora da comunidade, faz-nos entrar no jogo mais francamente, comprometendo-nos com os outros, sem, de modo algum, nos singularizarmos.

Esta atitude é, sem duvida, a que prepara melhor para saber resistir ao espírito gregário que sempre ameaça uma comunidade, sobretudo numerosa, e para fazer apreciar objecções de consciência válidas, em certas situações mais graves.

O oitavo degrau da humildade é o testemunho de uma constante da tradição monástica. A formação dos jovens monges depende mais de uma tradição viva, numa comunidade de vida e por imitação daqueles que nela vivem, do que de um ensinamento teórico.

56-61 - Os 9º, 10º e 11º degraus da humildade são em parte retomados do capítulo VI.

São por vezes situados no quadro das “**conferências dos padres**” habituais em certos meios monásticos primitivos e cujos ecos Cassiano nos faz chegar.

Qualquer que seja o valor histórico deste dado, estes degraus da humildade adquirem um peso totalmente novo no nosso contexto actual de colóquios ou de reuniões mais frequentes: dosear e medir as palavras para dizer o que há a dizer, falar na sua vez sem tirar a palavra aos outros (versículo 56), etc. ... são as condições elementares de todas estas espécies de exercícios. Para o tonus, a boa marcha e a verdade do diálogo comunitário, este 11º degrau é particularmente bem elaborado.

A RM falava de palavras “**santas**”, a RB substituiu-as por palavras “**razoáveis**”, ajuizadas ... É todo um espírito.

Pela sua maneira de falar, sobretudo em grupo, um homem revela profundamente o que é, muito para além do que tem consciência de dizer. Há um domínio de si, uma paz e uma verdade nas palavras que são fruto de toda uma caminhada interior. Enquanto no capítulo VI, o esforço do controlo da palavra era apresentado como um meio educativo para chegar à paz do coração, estes degraus aparecem aqui, em particular o 11º, como o reflexo, o fruto de um coração unificado e pacificado na verdade.

*

*

*

O duodécimo degrau da humildade é mais uma consequência do que um fim a atingir. Deve ser compreendido à luz do 62º instrumento das boas obras: “*não querer que lhe chamem santo antes de o ser...*”

Sublinha somente o facto de que aquilo que um homem vive profundamente tem influência sobre o seu comportamento.

No entanto, ao invés, é sempre temerário querer concluir demasiado depressa, a partir do seu comportamento, o que um homem vive interiormente. Muitos factores entram em jogo: educação, temperamento, etc. ... etc.

67-70 - A conclusão do capítulo deve-se ligar às conclusões do prólogo, do capítulo 4 e do 73. Sublinha o carácter “aberto” da regra de S. Bento que não se toma a si mesma como fim, nem mesmo como meio absoluto.

Está totalmente orientada para uma experiência espiritual à qual quer fazer aceder: a experiência do “*amor de Deus que expulsa todo o temor*”, segundo a palavra implicitamente citada de S. João (1 Jo. 4,18). Este objectivo final fazia-se sentir, desde o

início do capítulo VII; era já ele que orientava e polarizava toda a caminhada descrita. O Prólogo tinha prevenido que nada de duro seria pedido, excepto o que fosse necessário para desenraizar os vícios e permitir o florescimento da caridade. O capítulo VII descreveu este trabalho situando-o no coração de uma comunidade. A sua palavra-mestra é a **humildade**, que apareceu mais sob o aspecto da **verdade**.

A RB introduz nesta conclusão um inciso que lhe é próprio: a RM falava somente de amor (versículo 69). O autor final da Regra precisa: o **amor de Cristo**. Deste modo, sublinha ainda mais o aspecto profundamente evangélico da sua espiritualidade ... É inútil comentá-lo. Enfim, este trabalho de purificação e de libertação do amor em nós é atribuído ao Espírito Santo. De certo muito conscientemente, esta alusão acaba por dar toda a dimensão trinitária à experiência descrita. O Pai atrai-nos a si na sequência de Cristo que nos deu o seu Espírito, para nos restituir a nós mesmos e tornar-nos realmente **“filhos de Deus”**.

Esta conclusão não aparece aqui como uma cláusula de estilo, para cumprir uma formalidade teológica, por desejo de ortodoxia. Ela é a expressão de uma experiência vivida. Aquele que fala atingiu verdadeiramente a liberdade espiritual que, sem abolir a Lei, aqui a regra, permite-lhe aceder à espontaneidade de ser ele mesmo. Descobriu pouco a pouco o Espírito de Deus, **“mais íntimo a ele do que ele próprio”**.

É este mesmo Espírito que conduz cada um pelo seu caminho, segundo o dom pessoal que lhe foi concedido, para bem de todos.

“Onde estiver a humildade, está também a caridade (S. Agostinho).

“Os mais generosos têm o costume de ser os mais humildes” (Descartes).

“A humildade é a antecâmara de todas as perfeições” (Marcel Aymé).