

Anexo 14

A HUMILDADE (RB, 7)

Este capítulo é um programa de vida monástica, o núcleo central da RB.

A humildade é a virtude dos fortes, todavia, nos nossos tempos, esta palavra evoca uma determinada atitude e um certo complexo, cujas componentes psicológicas seriam a modéstia, a credulidade, a falta de confiança em si mesmo, a desvalorização das próprias acções, a propensão para sobrevalorizar os outros... enfim, um conjunto de conotações mais ou menos ambíguas e até certos aspectos claramente negativos: umas ressonâncias de afectação exterior que podem encobrir um farisaísmo, um refinado narcisismo, e uma falta de interesse pelos outros.

Em S. Bento, pelo contrário, a humildade tem um conteúdo profundamente evangélico. A RB põe como pedra fundamental do seu tratado uma máxima do Senhor: *“Todo aquele que se exalta será humilhado e o que se humilha será exaltado”*. Cada uma das palavras de Cristo tem, evidentemente, um valor imenso para os cristãos; mas estas resumem com uma intensidade particular o princípio do capítulo. S. Bento toma a palavra como pregador. Todo o capítulo será uma parénese, uma exortação do *“mestre”* e do *“pai”*, que aparece no princípio do prólogo e fala com singular convicção e fervor aos seus *“irmãos”* monges. O axioma inicial saído dos lábios do próprio Senhor tem amplíssimas consequências e a sua ilustração suprema encontra-se na paixão e ressurreição de Cristo. Mas aqui implica, sobretudo, a ideia fundamental de que se sobe ao céu pela humildade.

Importa sublinhar o dinamismo interno da exposição doutrinal de S. Bento em função do seu objectivo final: a caridade perfeita que afugenta o temor. Convém também ter presente que o nervo central de todo o capítulo é a referência a Jesus Cristo. O monge, pelo facto de ser cristão, tem de fundamentar a sua humildade na de Jesus Cristo. Vejamos como S. Bento escolheu os textos cristológicos mais característicos sobre o aniquilamento e a exaltação de Jesus. Sem esta referência teríamos uma doutrina muito exigente mas carente de vitalidade.

A imagem de escada poderia desorientar-nos, como se se tratasse de um esforço voluntarista exclusivamente. Mas não é assim. Vejamos por exemplo o 4º degrau, o mais exigente. As citações bíblicas esclarecem-nos: a humildade, além de uma

conquista, é antes de tudo, um dom: “*mas em tudo isto saímos vencedores, graças Àquele que nos amou*”.

Por isso, não vejamos neste capítulo um simples tratado ascético, mas uma síntese da vida do monge, a partir da sua condição de cristão, isto é, de homem configurado com Cristo desde o baptismo, e dirigida como um convite cheio de esperança a todos os que nos sentimos débeis, pecadores, inúteis até ao limite do desespero. Precisamente a única condição para subir até lá acima é um gesto de pobreza, um reconhecimento sincero da necessidade de sermos salvos. Quando um homem chega à experiência do seu próprio nada diante de Deus, começa a ser livre. A força do Espírito Santo já não encontra obstáculos e fá-lo subir até ao cume da caridade perfeita que afasta o temor.

Portanto, esta doutrina da humildade não é um sistema infalível para construir o grande edifício das virtudes, como se se tratasse de uma nova Babel, mas justamente o contrário. Sob a direcção de S. Bento, aprende-se a aprofundar os alicerces, a oferecer espaço para que Deus não encontre obstáculos na construção que deseja realizar. Teríamos de comparar o capítulo VII não a um majestoso edifício das virtudes, mas a uma pedagogia paciente, a um caminho simples onde o Senhor nos despojasse de tudo para chegarmos a ser pobres de nós mesmos e assim podermos seguir a Jesus Cristo. É isto que encontramos no Evangelho, em S. Paulo, nos santos de todos os tempos. A expressão pode variar segundo as épocas, mas as atitudes essenciais do caminho cristão fundamentam-se sempre nas bem-aventuranças: “*Felizes os pobres em espírito, porque é deles o Reino dos céus*”.

Examinando a fundo o texto de S. Bento, encontraremos este mesmo espírito; embora tomando a imagem de uma escada que sobe até lá acima, fá-lo dentro do espírito que o Evangelho exprime através das palavras do Baptista: “*Convém que Ele cresça e eu diminua*”.

Com efeito, S. Bento apoia a humildade no cimento evangélico: “*Quem se exalta será humilhado...*”, e, paradoxalmente, propõe-nos uma escada pela qual se sobe à medida que se vai descendo. E é evidente que para S. Bento não se trata da aquisição de umas tantas virtudes como fruto do esforço puramente humano. Os degraus da humildade são uma obra de Deus, uma pedagogia divina que trabalha a longo prazo, que, pouco a pouco, como o povo de Israel no deserto, nos despoja, aumenta a nossa capacidade, ensina-nos a depender dele, para nos poder encher finalmente com os bens da terra prometida.

Examinemos brevemente o conteúdo dos doze degraus. Não encontraremos uma progressão cronológica sistemática, mas o desenvolvimento da atitude evangélica fundamental que se vai aprofundando nos diferentes aspectos complementares da vida do monge.

No **primeiro degrau**, encontramos a resposta para um dos problemas de fundo do homem do séc. XX. Como resposta à necessidade fundamental de dar sentido à vida, descobrimos em nós um anelo insistente de unidade interior, de coerência entre as diferentes facetas que compõem a vida, cada vez mais complexa, do homem actual. As necessidades da acção eficaz, a urgência de uma especialização - que pode chegar a ser desumanizante -, a convicção da autonomia dos diferentes âmbitos da actividade humana ..., tudo isto de modo algum facilita a possibilidade de encontrar a unidade interior por que toda a pessoa anseia, como condição indispensável para o seu pleno desenvolvimento, para uma vida fecunda e alegre. Ora, só aceitando a proximidade de Deus, a presença do Pai, que Jesus nos revelou, encontraremos a chave que pode dar coerência à nossa personalidade sem que fique esquecida qualquer das suas dimensões. O segredo está na aceitação de Deus na própria vida. S. Bento exprime-o com palavras tradicionais do monaquismo: o temor de Deus, a aceitação do seu olhar que penetra toda a vida. Hoje os mestres da vida espiritual utilizariam outras imagens: Sentido de Deus, coerência com a fé... Encontramos sempre o mesmo conteúdo fundamental, isto é, o mistério de Deus em nós.

A partir desta aceitação, o monge começa a sua ascensão quando toma consciência da proximidade de Deus e está atento ao olhar do Senhor. Em todos os aspectos da vida, desde o mundo interior do desejo e do pensamento, até à actividade exterior, o sentido de Deus, o temor de O ofender, sobrepõe-se ao egoísmo e liberta o monge da escravidão das paixões. Assim, chega a ser livre para o amor de Deus e para o amor aos irmãos. S. Bento dá-nos aqui a base sólida para podermos superar um dos escolhos mais graves e que com frequência encontramos na vida das pessoas: a falta da aceitação de si mesmo. 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.

A partir do **segundo degrau**, S. Bento coloca explicitamente, diante do monge, Cristo humilde e obediente até à morte. Encontramo-nos no núcleo essencial do cristianismo: a configuração com o despojamento e a exaltação de Jesus. Nem o esforço ascético, nem a observância monástica, nem as virtudes morais teriam um valor especificamente cristão se lhes faltasse a configuração com Jesus. É o único caminho para a plenitude do amor, para a alegria perfeita. Sem a configuração com Cristo a vida do monge é pura ilusão, mero desatino. Mas o que se abre sinceramente a Cristo, o que aceita a pobreza radical de não se pertencer a si mesmo, esse, por mais débil, por mais pecador que seja, por mais fracassos que tenha tido, será levado pelo Espírito Santo ao cume da caridade. Esta é a sua força cristã e ninguém fica excluído dela.

Assim, no **terceiro degrau** de humildade, é Deus, alguém diferente de mim, que está diante de mim. E, se devo amar alguém e não a mim mesmo, isso deve conduzir-me a uma entrega total ao outro, esquecendo-me de mim mesmo.

No **quarto degrau**, ao monge provado pelas contradições e pelas injustiças que ocorrem na comunidade humana, é proposto um caminho de fidelidade generosa e forte até ao heroísmo.

Indubitavelmente, o quarto degrau é o ponto mais exigente da doutrina beneditina. Nele se combina o conhecimento profundo do coração humano e o idealismo evangélico próprio dos santos.

O quarto degrau introduz-nos na paciência. S. Bento sabe que há situações que por vezes tornam a vida monástica muito dura e difícil. Por isso nos rediz esta bela palavra: *“colocastes homens sobre as nossas cabeças”*. É talvez a palavra mais importante neste quarto degrau. Nem sempre é fácil obedecer a um Superior. No princípio, aceitamo-lo com generosidade e até com uma certa ingenuidade. Mas, com o tempo, a sua maneira de agir pode impacientar-nos. Vem o momento em que começamos a criticá-lo e a julgá-lo. É então que precisamos de paciência, mas duma paciência sobrenatural. É pela paciência que participamos na Paixão de Nosso Senhor.

O **quinto degrau** introduz um tema muito valorizado pelos Padres do monaquismo: a abertura do coração ao Abade ou aos anciãos espirituais.

O interesse deste tema não é unicamente histórico; é de plena actualidade. Sem a aceitação do mistério das mediações humanas não é possível uma renovação séria do monaquismo.

A abertura do coração funda-se na fé e na humildade. Fé na voz do Espírito que se torna mais clara através da palavra do irmão que já tem experiência de Deus. Humildade que permite ao monge superar as inibições do amor próprio.

O monge que abre o seu coração ao ancião espiritual não deve procurar uma resposta mágica para os seus problemas, mas uma orientação partilhada nascida de uma experiência vivida. Toda a comunidade tem necessidade vital de homens de Deus. Contudo é preciso vigiar para que não proliferem os guias cegos, pessoas que projectam sobre os outros a sua própria imaturidade.

O guia espiritual autêntico deve saber acolher, escutar e respeitar profundamente a pessoa que se abeira dele. Não deve ser brando, mas importa que saiba infundir valentia, sugerir caminhos de generosidade e de audácia, de acordo com as possibilidades de cada pessoa.

O **sexto degrau** da humildade é o da serenidade, do júbilo de alma: estar contente com tudo. Pode-se chegar a este estado de contentamento habitual. Diz-se de S. Romualdo, de S. Bernardo e de S. Inácio que tinham sempre um rosto alegre. Que o contacto com eles comunicava imediatamente alegria ao coração daqueles que se aproximavam deles. Não se trata só duma atitude exterior, mas duma disposição muito profunda da alma.

“*Deus ama a quem dá com alegria*”. S. Bento cita esta palavra para ensinar que é necessário fazer tudo com uma grande serenidade de coração. E a obediência vem em primeiro lugar. Porquê adoptar um rosto contrariado, um ar de amuado, quando o superior nos impõe qualquer tarefa? Não esqueçamos que o humor é um dos filhos da sabedoria. Em resumo: sobretudo não percamos a paciência connosco. É evidente que até à hora da morte cairemos sempre nos mesmos erros.

Encontramos a perfeição, o fruto da santidade no **sétimo degrau** da humildade, esta profunda convicção de sermos o último de todos os homens. Há momentos em que tomamos consciência da nossa inevitável pobreza. Deus concede-nos viver esta experiência. Somos levados a isso pelas circunstâncias, por um drama pessoal, um drama de família, uma história de comunidade, uma mudança de cargo. Fazemos a experiência de que fomos atirados ao tapete.

Fazer a experiência de que não somos verdadeiramente nada, só pode ser obra de Deus em nós, por intermédio das coisas que nos acontecem.

A verdadeira humildade é a que nos permite ter sempre presente que não somos nada, mas estamos sempre com Deus. Não importa negar nem a nossa fragilidade nem a nossa grandeza; o maior pecador é filho de Deus, amado de Deus.

A partir do **oitavo degrau**, encontramos uma orientação mais social, fruto das opções interiores explicadas até agora.

Seria um erro interpretar o oitavo degrau como uma canonização do imobilismo. S. Bento quer que a comunidade se mantenha aberta ao sopro do Espírito, que muitas vezes revela ao mais novo o que é melhor. Mas há dois aspectos decisivos no caminho da humildade, que S. Bento recorda contundentemente: a) pôr de lado, como um obstáculo pernicioso, o desejo obsessivo de originalidade e de afirmação pessoal. b) assumir com fé o mistério das mediações humanas, como uma consequência do gesto de Deus através da Encarnação. A regra do mosteiro e o exemplo dos mais velhos são para o monge uma síntese da experiência dos santos posta ao seu alcance.

Os degraus **nono**, **décimo** e **undécimo** inculcam-nos o silêncio, a discrição nas manifestações de alegria e a medida no falar, isto é, o espírito de silêncio. Este silêncio é fundamentalmente atenção, disponibilidade para toda a palavra autêntica. Tendo isto em

conta, cada um de nós deveria ser um homem convencido do valor do silêncio, amante do silêncio. Sem esta atitude profunda, tornam-se inúteis todas as prescrições disciplinares.

Infelizmente, há muitos homens no nosso mundo que nunca entraram no centro de si próprios, que têm medo de enfrentar a solidão do coração. A vida de muitos homens é terrivelmente superficial e, no fundo da tagarelice ou das risadas, encontra-se um homem vazio, um homem triste, porque nunca entrou no fundo de si mesmo, nunca foi suficientemente forte para enfrentar a agonia de deixar tudo, até a própria imaginação e os próprios desejos superficiais, para entrar neste centro onde Deus nos visita.

Penso que nós, os monges, com a nossa vida, com o nosso estilo de viver o silêncio do coração, deveríamos ser capazes de assinalar um alvo ao homem de hoje, cada vez mais escravo da dispersão, do ruído, de mil solicitações que o escravizam, que o fazem viver superficialmente, sem jamais entrar no fundo de si mesmo. E sem isso, a vida tem uma espécie de vulgaridade, de monotonia, da qual nada nos pode libertar. Pelo contrário, a nossa vida, mesmo quando aparentemente monótona, se se viver assim em plenitude, terá uma fecundidade e uma alegria que só podem experimentar os que se entregaram a ela sem reservas.

O **duodécimo degrau** descreve a atitude do monge maduro no caminho da humildade. A vivência interior da presença de Deus domina todo o seu ser e confere-lhe um modo de se comportar de forma coerente mesmo nas expressões corporais. Sublinhe-se a finura pedagógica de S. Bento ao propor estas manifestações exteriores como consequência madura de um longo itinerário. A evocação do publicano do Evangelho confere profundidade a uma descrição que, de entrada, pode soar aos ouvidos modernos como excessivamente literária. Mas a experiência vivida pelos santos demonstra que S. Bento não se excedeu. Nos homens cheios do sentido de Deus, a percepção do próprio pecado é tão intensa como a consciência gozosa do perdão reiterado, infinitamente amoroso de Deus.

Chegámos ao fim da ascensão. S. Bento diz-nos que a finalidade deste longo capítulo é a caridade, aquela caridade que, sendo perfeita, exclui todo o temor. As disposições requeridas para a atingir, resume-as S. Paulo no capítulo XIII da Epístola aos Coríntios, mediante a palavra “nada”. Sem caridade, não sou nada, os maiores dons não me servem de nada. Sem a caridade, portanto sem a humildade, a nossa vida não é nada, é um fracasso completo, pois Deus criou-nos para Ele e fora dele não há nada. Estejamos conscientes deste “nada”, a fim de que seja “tudo” em nós. Estamos no mosteiro para aprofundar este “nada” e este “tudo”.

Capítulo X

A QUARESMA, TEMPO IDEAL DO MONGE

(RB 49)

O capítulo 49 da RB logicamente deveria fazer parte do grupo de capítulos doutrinários sobre a arte espiritual e não do grupo propriamente legislativo e disciplinar. S. Bento coloca-o naquele lugar porque no capítulo anterior tinha falado da leitura divina durante a Quaresma. É um capítulo importante, integralmente consagrado à "observância da Quaresma". A ideia central do capítulo está contida nestas palavras:

“A vida do monge devia ser, em todo o tempo, tão observante como se fosse de contínua Quaresma. Como, porém, tal perfeição é de poucos, exortamos os irmãos a que, nestes dias da Quaresma, guardem a sua vida em toda a pureza e apaguem, nestes santos dias, as negligências dos outros tempos”.

A recomendação que S. Bento faz aos seus monges de forçar a tônica penitencial – *“apagar todas as negligências dos outros tempos”* - durante a Quaresma, tem de ser tomada também hoje muito a sério e de modo especial pelos monges. A Quaresma cristã, como tempo forte de penitência e reconciliação, está a desvirtuar-se com notável rapidez mesmo dentro dos mosteiros. Caíram em desuso a maior parte das práticas quaresmais. Dalai Lama teria dito: *“esses homens vivem com pureza e amam a oração, mas não são monges: não praticam a austeridade”.*

Em todas as religiões, a vida monástica foi sempre considerada como um género de vida austero. Todos sabemos como os muçulmanos de todo o mundo, no Ramadão, durante trinta dias, rezam, jejuam e se abstêm de diferentes formas, desde o nascer ao pôr do sol, em qualquer ponto da terra. E fazem-no igualmente chefes de Estado, políticos, militares, estudantes, camponeses, emigrantes ou homens de negócios. Uns publicamente, outros na intimidade, mas de uma forma natural, sem complexos nem inibições. Sem alardes, mas sem respeitos humanos. Com seriedade e dignidade.

Naturalmente, e como em todas as religiões, haverá renegados, tibios e hipócritas que iludem esta obrigação; mas o certo é que uma imensa maioria cumpre escrupulosamente o preceito corânico, sem necessidade de cair em nenhum tipo de fundamentalismo ou fanatismo.

A comparação salta inevitavelmente à vista: que acontece com a nossa Quaresma no mundo católico? Caíram em desuso a maior parte das práticas quaresmais. Desde o

momento em que a Igreja julgou conveniente - ou inevitável? - fazê-lo a respeito de certas práticas, por exemplo, mitigando a lei do jejum e da abstinência, não julgamos que isso por si só se possa considerar catastrófico. Cada época tem as suas preferências e os seus modos de fazer as coisas e também, nunca o deveríamos esquecer para não nos enganarmos, os seus modos de degradar o ideal cristão. Mas a Quaresma subsiste como tempo litúrgico, como mistério actualizador e como facto de vida cristã. Como tempo forte de conversão a Deus e também de reconciliação fraterna. Para o monge que na sua profissão pôs um ênfase especial na *conversatio morum*, isto é, numa vida de retorno a Deus desde a sua realidade de pecador e num género de vida, a monástica, com exigências muito altas, a Quaresma há-de continuar a ser um ponto de apoio importante no processo de maturação cristã. Mais ainda, o monge e a comunidade monástica, se pretenderem continuar a ser fiéis a si mesmos, têm de conservar e dar novo vigor ao programa quaresmal que S. Bento traça, sem esquecer que “*a vida do monge devia ser, em todo o tempo, tão observante como se fosse de contínua Quaresma*”. Entre as tentações que hoje ameaçam o ideal monástico, a de “*humanizar*” as observâncias até ao ponto de o monge esquecer que é um pecador, não é a menor. A reactivação do espírito quaresmal e a sua actualização, mediante práticas concretas de penitência e de novos passos para a reconciliação, são uma ajuda insubstituível também hoje.

Para S. Bento, a prática do jejum e da penitência é uma espécie de evidência que não tem necessidade de justificação. Tanto do jejum como da castidade, limita-se a dizer que devem ser amados, já que ambos são componentes essenciais da vida monástica.

O capítulo 49, ao contrário do que poderia parecer, respira todo ele benignidade, serenidade e inclusive um convite à alegria. Para S. Bento, a quaresma não tem um rosto triste e macilento, muito pelo contrário. Não é a linguagem habitual de um contestatário dos pecados da Igreja e do monacato, duro, encrespado ou trágico. Não. Encontramos antes nele uma constatação benigna da debilidade dos monges e um convite esperançado a viver, pelo menos durante a Quaresma, o que deveria ser habitual para os monges em todo o tempo.

Na descrição que vem a seguir, destacamos cinco características decisivas:

- 1ª. O monge deverá viver sempre acima das categorias da obrigação. A característica da sua vivência há-de ser a gratuidade, a oblação espontânea, a oferenda a Deus.
- 2ª. A segunda é uma característica muito relacionada com a anterior, visto ser o seu fundamento: a vida do monge não pode ser medíocre, sem futuro. Tem de estar cheia de desejo, de anelo espiritual, de esperança gozosa. Coisa que não se pode atingir simplesmente por um mero esforço da vontade. É preciso

ir à fonte de todo este desejo, de toda a alegria autêntica: o Espírito Santo, e caminhar para a única meta que pode encher o coração do homem: a Páscoa de Cristo Ressuscitado.

- 3^a. A vida do monge há-de ser de conversão constante. Aos olhos de S. Bento, os monges formam uma comunidade de pecadores que têm de procurar converter-se todos os dias. Pecadores que não vivem amargurados mas com benignidade, visto que todos os dias são perdoados, todos os dias se sentem amados. Para exprimir esta conversão, S. Bento serve-se de umas palavras tradicionais que encontrou em Cassiano: a oração com lágrimas e a compunção do coração; e assinala dois frutos desta conversão: “*guardar a sua vida em toda a pureza... e apagar, nestes santos dias, as negligências dos outros tempos*”.
- 4^a. O monge há-de exprimir e alimentar o espírito de conversão com meios concretos, assumidos livremente. S. Bento menciona três: a oração, a leitura e a austeridade de vida, ou seja, a privação voluntária de uma parte da comida, da bebida, do sono, da loquacidade, das chocarrices. Dá uma importância especial à lectio divina.
- 5^a. O monge deve viver com liberdade no meio da comunidade e aceitar de bom grado a direcção do Pai espiritual. S. Bento considera fundamental para o monge a aceitação livre e generosa das mediações humanas, ao mesmo tempo que sublinha a criatividade pessoal e a acção incontável do Espírito Santo.

Encontramo-nos, neste capítulo, perante uma síntese vivencial, penetrante e rica de sugestões para os monges do século XX. Contudo, constitui uma dificuldade de monta falar hoje de pecado e de conversão aos nossos contemporâneos. A maioria deles perdeu não só a vivência dessas realidades, como inclusive a sua própria noção. As ciências humanas julgam possuir meios para desmascarar a vivência do pecado e destruí-la como um tabu. No entanto, a realidade do mal no mundo continua a afligir-nos cruelmente. Quando ignoramos o olhar do Deus misericordioso que perdoad e ama, o mal apresenta-se-nos inexorável, desesperante. Quando deixamos de olhar para o Pai que espera ansioso o regresso do filho, para começar a festa, não podemos compreender que tudo concorre para o bem daqueles que amam a Deus.

Contra esta cegueira, S. Bento propõe-nos hoje a oração com lágrimas e a compunção do coração. As lágrimas e a compunção são uma atitude característica da

oração e da vida do monge em geral. S. Bento não faz mais do que seguir a tradição que já encontramos nalguns apogemas: “*chorar perante a bondade de Deus*”.

À luz da fé, o monge descobre na sua própria vida que Deus é Amor, e que a sua presença impregna de amor todas as coisas, como numa nova criação, onde a natureza, a vida e o mundo dos homens, tudo está repassado desse amor que é formosura e bondade infinitas. E essa luz da fé faz descobrir ao monge que o pecado não é mais do que uma rejeição do Amor. Somos pecadores na medida em que voltamos as costas ao Amor, na medida em que estamos carentes de amor, porque nos fechámos ao Amor. O pecado apresenta-se-nos tanto mais grave e mais claro quanto a fé nos vai fazendo conhecer melhor o amor que Deus nos tem. Ao avançar progressivamente no conhecimento de Deus e no da sua própria resistência ao Amor, o monge converte-se num homem cheio de compunção.

O pecado é uma recusa ao amor. O amor é uma doação, uma entrega total ao outro a ponto de se esquecer de si próprio. Pelo contrário, o pecado é um voltar-se sobre si mesmo para se tornar o centro de tudo e de todos ao serviço dos próprios desejos.

Todo o homem se encontra confrontado com o seu vazio. Perante esta constatação, pode revoltar-se e pretender conseguir a plenitude por si mesmo, bastar-se a si mesmo. É a reacção do orgulho: “*sereis como deuses*”.

Mas o homem humilde, perante o próprio vazio, descobre o apelo que lhe é feito no sentido de se voltar para Aquele que pode enchê-lo.

O reconhecimento da nossa pobreza radical e a dor de nos termos afastado de Deus e de nos termos centrado em nós mesmos, impedindo que o amor de Deus nos enchesse, é um dado característico da compunção.

Fundamentalmente, o nosso pecado, mais do que uma falta moral contra uma lei, é uma contradição existencial a respeito das exigências do nosso ser cristão. A vida nova que nos foi dada impele-nos para Cristo. Mas o homem velho faz com que os nossos pensamentos e os nossos desejos se afastem de Cristo, que é a fonte donde brota esta vida nova; e então deixamos de ser fiéis a esta tensão vital do nosso ser para Cristo, que é característica da vida monástica. Não somos o que deveríamos ser. E mesmo que continuemos com uma conduta mais ou menos correcta, sem grandes desordens, a nossa vida vai decaindo; falta-lhe energia.

Como nos diz S. Bento no Prólogo, é a luz de Deus que nos desperta, e a partir daí começa esse longo itinerário de regresso a Deus até chegar à caridade perfeita que expulsa todo o temor. É então que a compunção atinge a sua profundidade e doçura: “*chorar perante a bondade de Deus*”, como diziam os antigos Padres do deserto. A compunção não consiste, portanto, em enroscar-se nos próprios pecados e em pensar

neles continuamente, mas antes em fazer festa com Deus, em participar na alegria de Deus que nos perdoa porque o seu amor é infinitamente mais forte do que o pecado. O nosso regresso a Deus não consiste em voltar a dar-lhe algo que antes lhe tínhamos negado, mas fundamentalmente em acolhermos agradecidos o amor com que nos brinda de novo e em nos abandonarmos a ele, sem lhe pedirmos explicações da sua magnanimidade. Nesta situação, a oração fica liberta de palavras inúteis e as lágrimas são a expressão significativa da gratuidade e da alegria humildes que enchem o coração do monge.

Nós, monges do século XXI, temos de tentar encontrar com maior intensidade esta atitude fundamental, inseparável do amor. De facto, o amor e a compunção do coração são como que a pedra preciosa e o ouro com que o ourives a engasta e protege. Sem a compunção do coração o amor não é estável, não pode ser profundo. A compunção do coração é o clima da fidelidade, o alimento de uma caridade fraterna que nunca se dá por vencida, que nunca se cansa de esperar pelo outro, que está sempre disponível. A compunção do coração torna o monge capaz de olhar com ternura e esperança para o mal do mundo e da Igreja, sem jamais esmorecer no seu compromisso de comunhão e de serviço.

Demos graças a Deus pelo convite que nos dirige no sentido de nos superarmos, de nos deixarmos desapropriar de nós mesmos. Quanto mais fiéis formos, mais descobriremos a verdadeira felicidade.

Apêndice (RB 49, 8-10)

Sanctum Pascha expectet. Com estas palavras magníficas terminava o capítulo, na sua primeira redacção. Foi, sem dúvida, o próprio S. Bento que acrescentou um apêndice. Talvez alguns monges se aproveitassem da liberdade de escolha que lhes era oferecida para levarem a cabo proezas ascéticas... O certo é que a Regra, sem menosprezar essa liberdade, opta pelos direitos da obediência. Os planos quaresmais dos monges devem ser submetidos à aprovação do abade e realizados com o seu beneplácito e oração. Esta ideia é muito própria do monaquismo antigo: o discípulo atribuía à oração do "pai espiritual", requerida antes de empreender qualquer obra boa, o êxito da mesma. S. Bento mantém-se, pois, na linha da tradição autêntica. E termina com um princípio de alcance geral: *"Tudo deve ser feito com o consentimento do abade"*.

À excepção do apêndice, de conteúdo e espírito estritamente cenobítico, o capítulo sobre a quaresma depende em grande parte, tanto nas ideias como no

vocabulário, dos sermões quaresmais de S. Leão Magno. Esta influência é tão notável, que se pode afirmar, sem grandes exageros, que a sua contextura está decalcada sobre a pregação do grande papa.

O contraste inicial que S. Bento estabelece entre a vida que se leva na quaresma e a do resto do ano, mais descurada, não só aparece no primeiro sermão de S. Leão, como reaparece até dez vezes nos dez seguintes. Esta fortaleza é de poucos, diz a RB, referindo-se à vida constante e uniformemente virtuosa; S. Leão já o tinha pregado anteriormente. A exigência de pureza do texto beneditino vem a ser como que um eco de um leitmotiv leonino; o papa tinha insistido incessantemente na ideia de *puritas*, como também em *purificatio* e *purgatio*, que lhe são muito afins. Que na quaresma se apagam, graças à penitência, as negligências dos outros tempos do ano; que é preciso, antes de tudo, abster-se dos vícios; que se deve acrescentar alguma coisa às boas obras que se praticam normalmente; que se deve privar o corpo da comida: já tudo o tinha ensinado S. Leão na sua pregação quaresmal. E o mesmo se diga a respeito dos temas do serviço do Senhor e da luta contra os vícios, e até no que se refere à nota de “gozo” e de “*desejo espiritual*” com que a RB encerra propriamente o capítulo.

Apesar destas analogias, parece certo que S. Bento não tinha em mãos o texto dos sermões de S. Leão ao redigir o seu capítulo. Simplesmente estava tão impregnado da doutrina quaresmal do bispo de Roma, tinha assimilado tão bem as suas ideias e até o seu vocabulário, que lhe saíam espontaneamente ao tratar o mesmo tema, embora às vezes não as aplique exactamente no mesmo sentido. O facto de S. Leão pregar para seculares e S. Bento escrever para monges, não tem importância de maior. Pelo contrário, isso constitui mais uma prova de que a vida monástica é uma maneira de realizar a vida cristã e que a doutrina sobre a perfeição evangélica pregada pelos Padres da Igreja é igualmente válida para o cristão que vive no mundo e para o que, seguindo a sua vocação, habita num mosteiro.

Um percurso para adquirir a forma pessoal

A Quaresma é preparação para a santa Páscoa, trata-se de compreender como e com que espírito. Um percurso quaresmal no termo do qual se caísse no estado anterior teria um interesse muito relativo. Valeria com certeza pela generosidade do esforço consentido ao longo deste período. Mas não se retiraria daí mais satisfação pessoal — senão mesmo gloriola pelas proezas realizadas — do que proveito real? Em todo o caso, esquecer-se-ia de que a ascese não tem justificação e valor em si mesma. A Quaresma,

preparação para as celebrações pascais, é um percurso de apuramento de forma pessoal e comunitária. *“Celebremos a Festa, não com o fermento velho: a perversidade e o vício, mas com os pães não fermentados: a pureza e a verdade”* (I Cor 5,8: missa do dia de Páscoa). Trata-se muito concretamente de rejeitar tudo o que, em si e na comunidade eclesial, deslustra ou falseia a imagem de Cristo. Trata-se de ajustar, reajustar, rectificar tudo o que pode e deve sê-lo para que a estatura cristã de cada um e da Igreja se torne mais pura e mais honesta e também mais alerta. É a uma cura de juventude que os cristãos e a Igreja são convidados e cuja oportunidade lhes é oferecida. De uma certa forma, nada deveria ser como dantes

Este apuramento de forma cristã pode incidir sobre coisas em si pequenas, mas de uma importância considerável para cada um, para os outros, para a comunidade: maneiras de pensar, de julgar, atitudes, comportamentos, hábitos pessoais e colectivos, sob todos os planos, religioso, eclesial, familiar, social, político. Contudo não se trata de uma cura que teria por único objectivo refazer uma saúde moral, a fim de poder enfrentar o futuro com a segurança e a dignidade de um homem totalmente restabelecido. A “rectidão” e a “verdade” aferem-se pela medida do amor a Deus e ao próximo que é o seu critério imediato. A palavra do Senhor proclamada “a plenos pulmões” pelo profeta não deixa nenhuma dúvida a este respeito. A Quaresma que agrada a Deus, é quebrar as cadeias injustas, desapertar os laços da servidão, pôr em liberdade os oprimidos, romper toda a espécie de jugos; repartir o pão com o faminto, dar pousada aos pobres sem abrigo, levar roupa a quem anda despido, não voltar as costas ao semelhante (Is 58,6-7).

O apuramento de forma visa esta caridade em actos. Porque, conclui o Senhor, *“então a tua justiça caminhará à tua frente, e, atrás de ti, a glória do Senhor. Então se chamares, o Senhor responderá, se gritares, dir-te-á: Estou aqui”*. (Is 58,8-9).

Escuta mais assídua da Palavra de Deus

Para efectuar o percurso da quaresma que agrada a Deus, importa, antes de tudo, aplicar-se a uma escuta mais assídua da palavra de Deus tal, sobretudo, como a Igreja a propõe durante este período do Ano litúrgico. Tirar-se-ia o maior proveito da leitura integral, num clima de meditação e oração — fala-se então de **lectio divina** — de um ou outro livro da Bíblia, o Êxodo ou Jeremias, por exemplo. Mas é conveniente começar pela leitura mais atenta das páginas da Escritura seleccionadas para o tempo da

quaresma no **Leccionário**: as dos domingos, mas igualmente as das missas da semana e da Liturgia das Horas.

Ler e meditar prioritariamente os textos da liturgia situa esta **lectio divina** numa perspectiva imediatamente comunitária e eclesial, pelo facto de serem proclamados em todas as comunidades cristãs reunidas para a eucaristia ou para a celebração da Liturgia das Horas. Em razão desta comunhão com todas as comunidades cristãs, a **lectio divina** pessoal não é um simples exercício de piedade privada.

Enfim, esta leitura feita em comum, no quadro da família, de um grupo, de uma comunidade teria muito a ganhar. A comunhão na escuta da Palavra conduzirá, naturalmente, à comunhão na oração.

Maior assiduidade à oração e à liturgia

A oração sob todas as formas nasce da escuta da Palavra: o louvor e a acção de graças pelas maravilhas que Deus opera e pela sua misericórdia; o pedido de perdão pelo pecado que Deus revela e denuncia, a fim de nos convertermos a Ele; a intercessão para obter a sua graça e o seu auxílio, para que atenda às necessidades dos seus filhos, em particular os pobres, os deserdados da fortuna, os que sofrem a injustiça e que têm em Deus o seu único Defensor. O tempo de uma escuta mais frequente da palavra de Deus acarretará uma maior assiduidade à oração e à liturgia.

Nos séculos IV e V, a Quaresma era marcada, à semana, por celebrações da Palavra — com pregação — e da oração. Para além dos desenvolvimentos sucessivos e das reformas litúrgicas, importa recolher o ensino da tradição primitiva: a Quaresma é um tempo litúrgico de assiduidade à oração e à liturgia. Desprezar este apelo premente da Igreja, seria passar ao lado da graça deste tempo forte. Seria permanecer surdo à palavra de Deus.

Santificando um Tempo litúrgico, trata-se de rectificar os seus hábitos, a fim de aprender ou reaprender os comportamentos cristãos normais. A maior assiduidade à oração e à liturgia, no tempo da quaresma, deve fazer encontrar ou reencontrar os caminhos da oração pessoal e comunitária, a participação “*plena, consciente e activa*”, que ocupam um lugar capital e insubstituível na vida dos crentes e da Igreja.

Para aqui chegar, segundo a medida das possibilidades de cada um, e tendo em conta a vocação de cada um e o seu estado de vida, o auxílio do Espírito Santo é indispensável. Mas não se pode desprezar a ajuda que os irmãos e as irmãs na fé podem

prestar uns aos outros. A Quaresma é o tempo favorável para o estímulo mútuo, para o encorajamento, para correr o risco da fé.

O **jejum** faz de tal maneira corpo com a Quaresma que acaba por se identificar com ela. Não é uma prática original dos cristãos: receberam-na do judaísmo, e encontra-se em numerosas religiões não-cristãs. Esteve em vigor desde o início da Igreja, por conseguinte muito antes da instauração e do desenvolvimento da Quaresma.

O jejum cristão não tem nada do desempenho ascético que teria valor em si mesmo. Do mesmo modo, o jejum cristão habitual e o da quaresma não são penitências-sanções que alguém se impõe a si mesmo. Também não implica um qualquer desprezo do corpo ou do alimento, como testemunham as orações da mesa: têm a forma de oração de acção de graças, de benção de Deus. Mas a temperança no beber e no comer é uma virtude: a frugalidade também. Jejuar em certos momentos é uma forma de testar uma e outra, e pode ser necessário para evitar que “*o coração se torne pesado*”. Mas todos os mestres espirituais recomendam a discrição e o discernimento.

O **jejum** cristão é, portanto, uma prática espiritual, no sentido forte do termo. É por isso que ele nunca é considerado isoladamente.

Jejum, oração, partilha

O jejum está para a oração como o anel para o dedo. No nosso mundo excessivamente preocupado com o progresso e a qualidade de vida — entendida, mais em sentido político, económico, social e cultural do que moral e espiritual — torna-se difícil falar de jejum cristão. Na situação actual de bem-estar material, há pessoas que vivem a “letra” do jejum sem lhe viverem o “espírito” de fé religiosa: umas, jejuam rigorosamente por razões dietéticas, só para “*manter a linha*”; outras, submetem-se a uma disciplina férrea, para atingirem objectivos seculares. Fazem-se tentativas de recuperação de antigas formas de ascese estóica para conseguir “*a mente sã num corpo sã*” e procuram-se métodos de controlo da mente pela terapia da meditação que, além de combater o cansaço pela poupança de energia activa e reserva da passiva, ajuda a dominar a instintividade e a rentabilizar a actividade.

Neste contexto de austeridade de vida que o mundo pratica por razões de eficácia e utilidade, mais do que por convicções espirituais, não é de estranhar que o “espectáculo de Jesus Cristo crucificado não fascine”, que a linguagem da cruz escandalize e seja tida como loucura.

Contudo o elo entre a Páscoa e o jejum está bem enraizado na tradição cristã.

O efeito salutar do jejum, na psicologia interior do homem, foi considerado desde muito cedo: *“Há um jejum — diz S. Agostinho — a que nos podemos entregar plenamente, o jejum do coração, o jejum das más inclinações, o jejum da ira, do ódio, da maledicência, dos vícios que tanto nos prejudicam”*.

“Quem jejua — afirma S. Pedro Crisólogo — entenda bem o que é o jejum: seja sensível à fome dos outros, se quer que Deus seja sensível à sua; seja misericordioso, se espera alcançar misericórdia; compadeça-se, se pede compaixão; dê generosamente, se pretende receber: Muito mal suplica quem negar aos outros o que pede para si”.

A austeridade do jejum, motivado pelo amor de Deus expresso na oração e pelo amor do próximo vivido nas obras de caridade, liberta o espírito para a oração e predispõe para o desprendimento dos bens materiais em função da caridade fraterna. É a razão pela qual o cristão deve praticar todas as formas de penitência, pois o jejum, a oração e a esmola completam-se mutuamente em ordem à caridade.

Delimitadas as fronteiras do jejum, colocado em 2º lugar, entre a oração e a esmola, resta concluir que nada é mais proveitoso do que unir aos jejuns razoáveis e santos as obras de caridade.

A **esmola**, noutros tempos elogiada, parece ter no mundo contemporâneo, longe das exigências da justiça e do amor social, um sentido pejorativo, humilhante, anacrónico. Há quem se interrogue se não seria melhor trabalhar pela promoção humana e pela solidariedade social. De facto a generosidade com que se corresponde a estes apelos testemunha uma tomada de consciência do dever de partilhar as riquezas de todas as ordens com os países pobres e seus habitantes: só temos que nos alegrar com isso. Contudo o laço entre estes gestos de partilha e o jejum corre o risco de se dissolver. Dá-se, mas não se jejua. Fazem-se ofertas generosas, mas, pelo menos directamente, não são fruto do jejum, mesmo no sentido mais lato do termo.

De qualquer forma, sob o ponto de vista da eficácia, o jejum tradicional não é, nem pode ser, hoje, a fonte imediata da esmola e da partilha. As desigualdades gritantes e intoleráveis entre as pessoas, as classes, os países ricos e os pobres, têm dimensões sociais, económicas, políticas: não nos podemos contentar com a acumulação de esmolas individuais. Contudo a Quaresma não poderia constituir uma oportunidade soberana para uma prática mais determinante da justiça, para um princípio de partilha, pelo menos, com os pobres que existem entre nós, para uma maior solidariedade entre os filhos do mesmo Pai? É urgente mobilizar todos os que vivem saciados para combater a fome no mundo. *“Homens, dizia Paulo VI aos representantes da F. A. O.,*

abri os olhos para o mundo que passa fome ... Dai do vosso dinheiro, dai do vosso tempo, dai-vos sobretudo a vós próprios; sereis verdadeiros irmãos para os irmãos, e o Senhor, Pai de todos os homens, vos abençoará”.

Possam eles ouvir o grito de angústia de todos aqueles que vivem na penúria e colocar-se ao seu serviço com generosidade e entusiasmo. É indispensável fazer vibrar o espírito e o coração dos homens, despertar a consciência das nações, induzir os poderes públicos a obter os recursos necessários. Numa palavra, torna-se urgente fazer surgir uma corrente de opinião unânime e uma vontade comum para pôr termo à horrível tragédia de tantas existências mutiladas: é a consciência moral da humanidade que é necessário abrir ao seu dever de solidariedade total.

Não seria a Quaresma um tempo favorável para rever o nosso estilo de vida, numa sociedade de consumo da qual todos somos mais ou menos cúmplices, pelo menos passivamente? O jejum-partilha não deveria traduzir-se, na Igreja e entre os cristãos, por gestos, comportamentos, tomadas de posição firmes que dimanassem do dever primordial da caridade? Com certeza que a injustiça não desapareceria de repente por artes mágicas, mas pelo menos o egoísmo mortífero não seria denunciado apenas por palavras e por grandes declarações, em nome da fé e do mandamento do Senhor.

Quaisquer que sejam as mitigações actuais da observância quaresmal, o jejum-partilha impõe-se aos cristãos hoje como ontem, senão mesmo mais hoje do que ontem. Jejum e esmola (partilha) são “*as duas asas da oração*” (S. Agostinho).

Façamos destas três virtudes — oração, jejum, esmola (partilha) — uma única força mediadora junto de Deus, em nosso favor; sejam para nós uma única operação sob três formas distintas. Reconquistemos pelo jejum o que perdemos por não o saber apreciar. “*Homem — diz S. Pedro Crisólogo — dá a ti mesmo, dando aos pobres, porque o que deixares de dar aos outros, também tu não o possuirás*”.

A expectativa da Santa Páscoa e a alegria do desejo espiritual

A quaresma apresenta uma visão optimista do mundo. Vê-o como pecador em relação ao início da humanidade, mas contempla a falta no seu resgate, e vê a destruição de uma criação perante o seu destino de renovação.

Aos ainda não convertidos, propõe-lhes a entrada, mediante o baptismo, numa criação nova; aos já baptizados, uma revisão de vida, um passo em frente na divinização

que lhes foi outorgada em princípio, mas que devem realizar sempre de uma forma mais consciente e profunda.

A quaresma é, na verdade, um período de seriedade e de gravidade. Mas, contrariamente à imagem que dela dão certos estereótipos, apresenta-se como um período repassado de alegria. Seriedade e gravidade porque confronta cada um e a Igreja inteira com a imagem de Deus e de Cristo mais ou menos ofuscada pelo pecado pessoal e colectivo. Mas esta tomada de consciência opera-se na contemplação da Santíssima Trindade, do amor do Pai manifestado pelo Filho e no Espírito, e não fixando o olhar sobre si. É evidente que a Palavra denuncia o pecado, mas proclama a misericórdia divina sempre pronta a perdoar. O apelo à conversão, que retine com insistência ao longo da Santa Quarentena, é um convite a pôr-se de pé, e não uma palavra que esmaga e mantém prostrado, com o rosto por terra.

A penitência quaresmal, esforço livremente consentido “*com a alegria do Espírito Santo*”, é exactamente o contrário de um castigo que se impõe e que teria em si mesmo justificação e valor. Nada o demonstra tão bem como o jejum praticado com o fim de partilhar os seus bens ou a sua indignidade, num sentimento de caridade para com os outros e para com Deus.

Finalmente, a Quaresma é “*a espera da santa Páscoa com a alegria dum desejo todo espiritual*” que não pode ser frustrado. Se a Igreja se abstém (o mesmo não acontece no Oriente), durante todo este tempo, de cantar o Alleluia, não é porque se revista de tristeza, mas para que a alegria contida se aprofunde, e expluda, mais vibrante, o Alleluia da ressurreição que se repercutirá sem fim, de uma assembleia à outra, nos quatro cantos do mundo, na noite em que Cristo aparecerá nimbado de luz.

Que através deste tempo favorável o Senhor nos conduza, cheios da alegria do Espírito, pelos caminhos que levam à Páscoa da RESSURREIÇÃO.

A Quaresma nos nossos dias.

Pelas sugestões que a RB dá aos monges em matéria de penitência quaresmal, para atingir uma vida de pureza: a prática do jejum, do silêncio, da obediência, da humildade, da oração e da lectio divina, qual poderia ser o nosso contributo quaresmal beneditino, no início do terceiro milénio, que estivesse em consonância com o texto da Regra, escrita no século VI?

Limitar-me-ei a referir algumas iniciativas realizadas em diversos mosteiros, que me parecem consubstanciar o espírito da quaresma beneditina e as vivências dos anos do pós-concílio.

Por exemplo, no que diz respeito à oração, ao silêncio, ao jejum, à penitência.

1 - A oração

Durante a quaresma, nalguns mosteiros, suprimiram-se os recreios das quartas-feiras de cinzas, os das sextas-feiras, os da sexta e sábado santos, em favor de um maior recolhimento individual. Hoje em dia, o intercâmbio comunitário, até na oração pessoal, é um facto, diríamos, um ‘carisma’ dos nossos dias. Pois bem, durante esses momentos de silêncio, o grupo reúne-se no oratório para uma oração conjunta. Será a interpretação actual das “orações particulares”? (RB 49).

2 - O silêncio

O programa proposto pelas directrizes da RB, no seu capítulo quaresmal, é mais de carácter individual. Assim se realizava anteriormente, escrevendo o que se chamava “*cédula quaresmal*”, para submeter ao abade o que cada um desejava oferecer espontaneamente ao Senhor. Actualmente prevalece a forma comunitária. Nalgumas comunidades, o abade consulta a comunidade sobre o que deseja observar particularmente nestes dias santos. As sugestões são múltiplas, tanto por parte dos jovens como dos mais velhos. Chega-se a um acordo. Por exemplo, toda a comunidade pratica um mesmo ponto de observância: o silêncio. O silêncio de palavra, de ruídos ... de coração, seleccionando-o por semanas.

No coro, tudo se deve fazer para que, “*se algum irmão quiser continuar a orar em particular, não seja estorvado pela importunidade de outrem*”. Torna-se divertido cotejar os capítulos das duas regras. O do Mestre diz: “*que não haja frequentes acessos de tosse, escarradelas e bocejos ... pois são tentações que o demónio sugere para impedir a oração*”. Uma vez mais ressaltam as palavras circunspectas de RB.

No refeitório, deve-se providenciar para “*que não se oiça murmúrio ou palavra de ninguém a não ser tão somente a voz do leitor*”. Isto sobretudo quando a comunidade é numerosa!

No dormitório, observar-se-á um silêncio absoluto a favor dos que querem descansar nos seus leitos e não sejam incomodados por ninguém (RB 48). Delicadeza do legislador ... uma Regra educadora da ternura!

Silêncio do coração ... “est secretum”! Contudo a caridade fraterna “*intimo cordis affectu*” (RB 7) “*dilata o coração*” (Prólogo 49).

3 - O jejum discreto e eficaz

Em certos mosteiros, durante a quaresma, vigoram as três refeições diárias, mas introduziu-se a abstenção da sobremesa; só se come carne aos domingos, e suprimiu-se o suplemento ao pequeno almoço, às quartas e às sextas-feiras. Estamos muito longe do regime dos Padres do deserto e mesmo do da RB que só menciona duas refeições diárias! vergonha e confusão!

Algumas comunidades, devido às circunstâncias laborais, toleraram uma pequena atenuante entre as duas refeições durante todo o ano, mas são muitas as que se atêm à prescrição de RB 43: “*Ninguém se atreva a comer ou beber ... antes ou depois da hora marcada*”.

Há mosteiros, onde se pratica o “self-service”. Para o jantar, por exemplo, a comunidade reúne-se como de costume no refeitório para a oração. Logo em seguida, cada um serve-se do que deseja, podendo assim observar um jejum mais rigoroso e retirar-se quando tiver acabado, em favor de uma oração mais prolongada.

Jejuar para poder partilhar. A privação voluntária da sobremesa, várias vezes por semana, ou de outras pequenas refeições, deve reverter em benefício dos pobres, e o celerário toma a seu cargo distribuir o equivalente em dinheiro a qualquer associação católica ou em favor da “*campanha da fome*” ou outra qualquer campanha, em solidariedade com o mundo dos marginalizados.

Uma comunidade ortodoxa pediu auxílio económico em favor da reconstrução do seu mosteiro. Uma abadia da nossa ordem organizou um trabalho manual suplementar, à guisa de “relax” pessoal e em silêncio. O resultado oferecido aos irmãos separados constituiu simultaneamente uma obra de penitência e de ecumenismo.

Trata-se de realizações mínimas, é verdade, mas que estão em perfeita sintonia com o espírito sobrenatural que S. Bento procurou transmitir-nos no capítulo 49 da sua Regra, e com a mentalidade actual de solidariedade recíproca, sem distinção de classes, raças ou religiões.

Capítulo XI

A VIDA DE ORAÇÃO

RB 8-20, 52

Concluída a secção espiritual da Regra, extraída em grande parte à letra do Mestre, começa a organização do ofício divino, que compreende os capítulos 8-18. O estilo é completamente diferente; a terminologia é notoriamente incerta e oscilante; o vocabulário litúrgico não corresponde ao do Mestre, embora não faltem elementos comuns, como também se podem notar reminiscências de Cassiano. O Mestre trata do ofício divino no interior da organização da jornada, enquanto Bento, nos capítulos dedicados ao mesmo assunto, fornece apenas algumas directrizes litúrgicas fragmentárias. Além disso, as disposições para o ofício divino, que se encontram nas secções mais tardias da Regra não fazem vir à mente uma liturgia “canonical”, mas reclamam antes as exigências de um pobre mosteiro onde os monges são muitas vezes obrigados ao trabalho dos campos, e, deste modo, certas horas de oração não podem ser celebradas no oratório. Pelo contrário, nos capítulos 8-18, é apresentada uma organização do ofício divino tão precisa, que poderia fazer pensar nas basílicas de Roma ou de Arles. Contudo, um aprofundamento histórico mostra que nas basílicas romanas a celebração só atingiu um tal grau de perfeição na primeira metade do século VII. O Autor, não sem se desculpar, expõe a sua organização de modo muito pormenorizado, provavelmente porque se dirige a pessoas novas no assunto.

Todas estas observações fizeram supor que os capítulos 8-18 fossem de uma outra mão, ou, de qualquer maneira, não apenas de Bento.

* * *

Se toda a RB está orientada para uma experiência espiritual, pode-se ficar admirado pelo facto de a parte propriamente contemplativa desta experiência ser tratada de forma tão breve: dois curtos capítulos, **19** e **20**, bastam ao autor para falar explicitamente da oração sob as duas formas maiores, a oração comunitária ou litúrgica, e a oração pessoal. Algumas outras alusões à oração encontram-se também noutros lugares (capítulo 52). (Os capítulos 8-18 não são mais que um ordo do ofício introduzido — como se disse acima — no texto da Regra).

Esta sobriedade pode explicar-se a diferentes níveis.

A RB não se apresenta como uma obra de espiritualidade. É a descrição prática e objectiva de uma forma de vida particular destinada a conduzir a uma experiência espiritual. Todavia, não se contenta com dar instruções ou promulgar regulamentos; indica também atitudes interiores, disposições do coração. Mas não faz teoria reflectida e elaborada. Para isso reenvia incessantemente a outras obras, às fontes que cada um deverá consultar: em primeiro lugar, à Sagrada Escritura, depois a toda a riqueza dos Padres, entendendo esta palavra num sentido lato. Esta modéstia da RB é sem dúvida uma das razões da sua duração no tempo e da sua difusão no espaço. Com efeito, toda a sua elaboração é tributária do meio que lhe deu nascimento e tem os mesmos limites. A sua riqueza reside no facto de ter um carácter mais “experimental”.

Com certeza, nesta sobriedade podemos ver outra coisa: uma escolha, uma opção. Mais ou menos conscientemente, é uma tomada de posição relativamente a outras tradições monásticas, que floresceram noutras famílias espirituais ou até marcaram mais tal ou tal ramo saído do tronco beneditino. Com efeito, houve sempre no seio do monaquismo, uma tensão particular para uma busca mais explícita da contemplação como tal, quer como uma tendência mais intelectual, na linha, por exemplo, de Evágrio Pôntico, quer mais pietista, procurando uma experiência directa de Deus, como na corrente messaliana. Sob formas variadas, estas tendências estiveram sempre presentes nas comunidades. Equilibrando-se mutuamente, são uma causa de vitalidade.

Mas podem ser também fonte de muitas ilusões, quando entregues a si próprias, sobretudo se uma delas polariza o conjunto de uma comunidade com exclusão da outra. É por isso que, aparentemente de forma mais prosaica, a RB se situa a um nível muito mais fundamental e anterior a todas as sortes de especializações, ou até de uma especialização “contemplativa”. Ela quer ser uma comunidade de caridade evangélica na qual as possibilidades sejam muito grandes em sentidos variados mas sem nunca se tornarem exclusivas. Esta posição da RB foi reconhecida pelo Concílio que distinguiu nitidamente a vida monástica dos institutos integralmente ordenados para a contemplação, (7 e 9).

A RB, como aliás o Novo Testamento, nunca fala explicitamente da “contemplação”. É muito prática e não situa a busca de Deus no plano do conhecimento intelectual, nem do sentimento, não excluindo, todavia, nenhum deles.

O verdadeiro lugar desta busca é o dom de si em actos que comprometem os irmãos a construir em conjunto uma comunidade, onde serão vividos os

mandamentos do Senhor. É a verdade da vida, descrita nos capítulos 7 e 72-73, que conduz a Deus.

Não se deve, no entanto, concluir que a RB não tenha outro objectivo que não seja ajudar os homens a viverem com fidelidade os preceitos do Senhor. Seria correr o risco de cair num moralismo mais refinado mas igualmente enfadonho. A vida monástica seria então uma vida de méritos na expectativa da recompensa final. E, de facto, assim foi vivida ... Contudo, os finais do Prólogo e do capítulo 7, como todo o capítulo 73, apresentam uma tonalidade mais conforme com o Evangelho, em particular com o quarto. As promessas de Cristo para a vida presente estão ao alcance de todos: “*se observardes os meus mandamentos, **viremos a vós e faremos em vós a nossa morada ... Digo-vos isto para que **a minha alegria permaneça em vós ...*****” (Jo 14 e 15).

É nesta perspectiva que se situam estes capítulos, sóbrios mas essenciais, que tratam da oração enquanto tal.

A oração comunitária e litúrgica

Capítulo 19

Como vivê-la? Como participar nela plenamente?

Apenas algumas reflexões, tentando manter a sobriedade da RB. Esta discrição é em si mesma uma lição: **não há receitas ou “técnicas” para viver a nossa oração do Ofício.** VIVE-SE PELA PERSEVERANÇA DE TODA UMA VIDA:

1. A primeira frase harmoniza-se directamente com o primeiro degrau da humildade que é, como foi dito, a trama da vida monástica. É a vida de fé.

Uma primeira consequência: a vida litúrgica é inseparável de todo o resto da vida. É uma das suas expressões. Não é uma realidade em “si”. O que existe é uma comunidade que se quer abrir à acção de Deus, que se quer construir sobre os dados da fé. É a própria comunidade que é “**a Obra de Deus**” que se realiza em tal lugar, assim como em todos os lugares onde se reúnem homens em nome de Jesus Cristo para formar uma comunidade segundo o Evangelho (Jo 4,34). Esta obra realiza-se no mosteiro através de todas as realidades humanas mais banais e mais concretas nas quais e pelas quais se constrói uma comunidade de coabitação. Situa-se ao nível dos espíritos e dos corações. Na Liturgia, manifesta-se e exprime-se comunitariamente na confissão de fé: todos juntos reconhecem na acção de graças o amor sempre primeiro de Deus, deixam

brotar as aspirações mais profundas dos seus desejos, sem limitações, e comprometem-se no seguimento de Cristo. Neste sentido, a Liturgia pode ser chamada com mais exactidão “**obra de Deus**” porque revela o que está escondido no coração de cada um e de todos.

A **segunda consequência** é que a liturgia é a expressão exacta da vida da comunidade com os seus altos e baixos, os tempos de prosperidade e de provação, os momentos de actividade e de fadiga. Cinco vezes por dia em 365 dias por ano, a comunidade revela-se assim tal qual é diante de Deus, dela própria e dos homens. Os fiéis que vêm rezar ao mosteiro desejariam encontrar sempre um fervor indefectível. Têm dificuldade em compreender que depois de tal dia de trabalho, ou tal dificuldade de comunidade, haja leviandades, aborrecimentos, nervosismos que se manifestam no coro. É uma **prova de verdade** que pode por vezes ser difícil de suportar, mas que está em harmonia com este caminho de humildade descrito no capítulo 7. A grande tentação pode por vezes consistir em procurar um meio fácil de evitar esta provação. Podem procurar-se meios de esconder as fraquezas: Acusam-se os liturgistas ...

A **terceira consequência** é que a Liturgia se prepara por todo o conjunto da vida tal como a descreve a RB. Quaisquer que sejam os arranjos e as reformas litúrgicas, deve haver uma certa proporção harmoniosa, tanto no plano individual como comunitário, entre o lugar dado à liturgia e aos outros valores próprios para alimentar a vida de fé: lectio divina, oração pessoal, vida de silêncio, esforço contra a dispersão dos centros de interesse, etc. ... Sem esta harmonia e equilíbrio, todos os esforços de reforma necessários se desvanecerão.

2. Não é menos verdade que a participação na Liturgia exige também uma disposição especial, um esforço mais exacto de atenção, um acto de fé mais explícito....

Se a Liturgia é a expressão da fé da comunidade, é também o lugar onde se alimenta e se forma a fé da comunidade. Ela é como que um cadinho no qual a comunidade se dá um espírito comum. É ainda mais verdade hoje do que outrora, desde o momento em que a reforma “personalizou” mais a liturgia:

“Na Liturgia, rezo como membro da comunidade e devo crescer espiritualmente através desta oração. E se não se está presente, não se pode crescer com a comunidade. A obrigação de estar presente ao ofício mudou, para mim, a partir das alterações que introduzimos na nossa atitude em relação a ele: é de verdade um lugar para o Espírito. Se alguém está ausente por algum tempo, perdeu qualquer coisa: deixou de escutar o Espírito com a comunidade”. (P. Weakland, Abade Primaz).

Cada um recebe na medida em que dá. Há uma preparação longínqua indispensável para a compreensão da oração litúrgica: estudo da Escritura, dos salmos, etc. ... A Regra prevê-o de uma maneira explícita (capítulo 7,1,3). Esta preparação tem lugar mais explicitamente no início. Mas deve continuar durante toda a vida. É o objectivo da lectio divina. Há também uma preparação mais imediata tanto sob o ponto de vista da oração que vai ser dita (livros, páginas, etc. ...) como das disposições pessoais (recolhimento, silêncio, etc. ...). Somos solidários uns dos outros e do ambiente geral a este nível. Cada um é também responsável pela sua própria atitude. Não devemos, contudo, julgar facilmente a atitude dos outros ... Muitos factores entram em jogo, que por vezes nos escapam.

6-7 - “Que a nossa mente concorde com a nossa voz”. Esta frase foi retomada pela Constituição conciliar sobre a Liturgia, que fez dela um dos objectivos maiores da reforma litúrgica (nº 11).

Trata-se do “espírito” (“mens”), que não é exactamente a “inteligência”, nem o “pensamento”, embora se torne evidente que um esforço de atenção é necessário para compreender o sentido das palavras pronunciadas e dos gestos realizados. Cada um é aqui tributário do seu próprio temperamento e deve fazer o que está em seu poder para desenvolver esta capacidade de atenção. Mas a oração litúrgica não deve tornar-se um quebra-cabeças. Sendo comum por natureza, ela não se pode adaptar exactamente a cada um, a todos os instantes. Além disso, é difícil não ser perseguido, mesmo no ofício, pelas mil preocupações ou projectos que tecem as nossas vidas. A graça de Deus pode preencher as nossas falhas, embora nem sempre o faça de uma maneira sensível.

O “espírito” de que se trata deve procurar-se mais profundamente, para além dos nossos pensamentos ou da nossa imaginação, ao nível do “coração” tomado não no sentido sentimental, mas no sentido bíblico, isto é, ao nível dos nossos desejos e das nossas decisões. Tudo o que dizemos e cantamos no Ofício corresponde bem aos nossos desejos e decisões que orientam a nossa vida ao longo do dia? Vamos ao ofício com “um coração recto” (o que não quer dizer “puro” ou “sem faltas”) que se compromete verdadeiramente, ou vamos por rotina, sem grande convicção? A nossa “mente” concordará com a nossa voz se houver harmonia profunda entre a nossa vida, a nossa busca interior, e o mistério que exprimimos no ofício, para além das palavras.

A Liturgia é também uma “acção” que absorve o homem todo em certos momentos precisos da jornada.

Portanto, em primeiro lugar, precisa de tempo: distribuição, horas, duração, etc. ..., em função das circunstâncias ou das épocas. Mas uma vez tomadas estas disposições, compete a cada um participar na obra comum tal como foi prevista. A RB mostra-se

intransigente no que toca à participação de todos no ofício. Faz dele o lugar por excelência da reunião da “comunidade”. Mesmo em caso de atraso, ela prevê que os irmãos se juntem à comunidade em oração, enquanto é possível (capítulo 43). As razões dadas pela RB neste capítulo ... não são tão ultrapassadas como se poderia crer. Nós somos da mesma matéria que os nossos pais; as leituras ou a televisão substituíram simplesmente outras “distracções” ... Mas a verdadeira razão desta insistência é a fé no Espírito que está onde a comunidade reunida reza.

E, no entanto, como sempre, no momento em que afirma com autoridade um valor fundamental no qual se apoia a comunidade, a RB prevê que a vida imporá as suas leis e obrigará à satisfação dos compromissos. Toda a comunidade está presente, e, no entanto, no fim de cada ofício, *“far-se-á sempre memória de todos os ausentes”* (capítulo 67); com efeito, haverá sempre ausentes! Razões de trabalho e outras reterão os irmãos alhures (capítulo 50). Cada comunidade tem sobre este ponto costumes que evoluem em função das circunstâncias. Devem ser incessantemente postos em questão no plano comunitário. Questões de trabalho ou de saúde, por exemplo, podem colocar este ou aquele irmão numa situação particular. O importante é que haja transparência consigo e com os outros a este respeito. A participação efectiva de cada um no ofício da comunidade pode ser um verdadeiro teste para avaliar da sua participação na vida da comunidade e no que nela é vivido em profundidade. Pode ser também uma ocasião para interrogar os irmãos, não para os julgar, sobre esta participação ou não-participação regular.

A RB insiste igualmente na pontualidade respeitante ao ofício divino (capítulo 43 & 47), que é um sinal das disposições que levamos para a oração. Por vezes custa deixar, várias vezes ao dia, em momentos propícios, um trabalho ao qual nos damos lealmente. É grande a tentação de querer ganhar sempre alguns minutos a mais. Esta disponibilidade é um acto de fé. É uma condição necessária para que possa crescer em nós o gosto pela oração. O tempo de silêncio em comum que abre as reuniões de oração tem uma grande importância para a qualidade da oração que se segue.

A RB desenvolve ainda uma outra exigência relativa à oração comum: a da responsabilidade dos que têm um cargo a desempenhar. Quer seja o que dá o sinal para a oração, quer os que têm uma função a cumprir na liturgia, todos devem tomar a peito o que têm a fazer *“com humildade, gravidade e temor de Deus”* (capítulo 47). *“Ninguém se atreva a cantar ou a ler, senão quem for capaz de desempenhar esse ofício de modo a edificar os ouvintes”* (capítulo 47). Nem todos são aptos para tudo. Hoje particularmente, a liturgia exige talentos e dons variados. Só a boa intenção ou a fé não bastam ... Cada um deve reconhecer com simplicidade aquilo para que é feito e pôr-se ao serviço de todos, e aquilo para que não dispõe de qualidades e permanecer em paz.

Não compete só a si decidir, mas deve ouvir a opinião dos irmãos e dos diferentes responsáveis.

A oração pessoal

(capítulos 20 & 22)

O ofício alimenta a oração pessoal, mas o inverso também é verdadeiro. Não pode haver uma oração litúrgica viva sem uma verdadeira oração pessoal. É por isso que a RB passa imediatamente de uma à outra, mostrando assim a sua conexão.

A brevidade do capítulo não deve esconder a sua riqueza. As palavras empregadas estão repletas de toda uma tradição espiritual.

Ainda aqui a primeira frase reenvia ao primeiro degrau de humildade. Situa a oração ao nível da atitude interior e não ao nível do pensamento. Rezar é “estar”, situar-se perante Deus mais que esforçar-se por imaginar Deus, senti-Lo, ou concebê-Lo. A oração encontra-se mais ao nível do “coração” do que da inteligência.

A palavra “pureza” aparece três vezes: um “*desejo de pureza*”, a “*pureza do coração*”, “*uma oração pura*” ... É o termo de Cassiano na sua célebre conferência IX sobre a oração. Fruto duma longa experiência que vem em particular do deserto, esta noção foi incessantemente retomada pela tradição posterior. Cassiano faz mesmo desta pureza do coração o objectivo próprio da vida monástica. Por detrás está presente a bem-aventurança “*dos corações puros ... que verão a Deus*” (Mt 5,8). É a bem-aventurança do desejo ardente de Deus, por isso se pode chamar a “*bem-aventurança da oração*”. Não se deve, portanto, dar a esta “pureza” o sentido que espontaneamente se lhe atribui, o de ausência de pecado ou de falta. O desejo de Deus pode permanecer muito vivo e forte, mesmo no meio de um combate que deixa feridas e traços. Trata-se antes da “*rectidão de coração*” que tende incansavelmente para Deus com todo o seu desejo profundo, mesmo se este drena com ele muitas escórias. O A. Testamento é uma lenta e perseverante educação desta rectidão do coração. “*Deus revela-se ao coração recto*”, diz o salmo 10. Segundo Cassiano, a vida monástica é feita para aumentar e amplificar esta rectidão do desejo de Deus, o que acontece essencialmente na oração.

Esta é a oração do “pobre”. Mais que nos capítulos precedentes que falavam da oração litúrgica, o capítulo 20, sobre a oração pessoal, retoma a tonalidade da oração de “pedido” e mesmo de “súplica”. Ora, é esta forma de oração que Cristo aborda mais frequentemente no Evangelho (cf. Mt 6, 6 e segs...). É ainda a oração de “desejo”, daquele que reconhece que não tem aquilo de que precisa e se dirige Àquele que é a fonte de tudo. Desta tomada de consciência brota aquilo que os antigos chamavam a

“compunção das lágrimas”, que nós demasiadas vezes ligamos ao sentimento de “culpabilidade”, quando ela é, antes de tudo, um sentimento de espera e de confiança filial. Ela não descarrega torrentes de palavras (ainda aqui uma reminiscência explícita do Evangelho, Mt. 6,7) que seriam o sinal de uma falta de paz e de confiança. A verdadeira oração tem tendência a simplificar-se em torno de algumas frases ou palavras que exprimem uma atitude de fundo. Muitas vezes vai-se tornando mais silenciosa.

A RB recomenda uma oração curta. Em que medida de tempo nos devemos basear para compreender isto? Tudo é relativo no contexto vivido. O que pode ser retido desta recomendação é que o valor de uma oração não se mede pela sua duração. Deve-se ser flexível consigo e aceitar-se: *“Rezai como puderdes e não rezeis como não puderdes!”* (D. Chapman). Uma “verdadeira oração” não pode ser mais que uma “oração verdadeira ... e, ordinariamente, a oração não se mantém durante muito tempo “verdadeira”. *“Salvo se um toque da inspiração da divina graça nos levar a prolongá-la”* (20,4). Está aberta a porta para esta docilidade ao Espírito que é a própria vida da oração, sem que seja necessário ver nestes toques do Espírito qualquer coisa de extraordinário.

No capítulo 4, a RB pede que nos demos frequentemente à oração. Também aqui é evangélico. Quer seja no ensino do Senhor (Mt 6,6 s), quer no seu próprio comportamento (Lc 5, 16), encontramos esta necessidade de um tempo de oração pessoal. Toda a tradição espiritual insistiu sempre nestes momentos de silêncio que permitem colocar-se mais pessoalmente na presença de Deus. É o que se chama oração. Cada um deve encontrar o seu ritmo e a sua maneira que variam segundo os períodos da vida e a evolução das circunstâncias. **A fidelidade a esta oração pessoal pode ser vista como a chave de todas as outras fidelidades**, em particular da fidelidade aos apelos do Espírito. Sem ela, todas as compensações são possíveis, o que se torna grave, pois fazem passar ao lado do objectivo da vida monástica: o desejo de Deus. Dá-se então aquilo a que os antigos chamavam “acedia”, um estado de espírito que faz perder todo o sabor às “coisas da fé”. **Uma das prioridades fundamentais é, portanto, saber reservar, em qualquer circunstância em que se esteja, um tempo para a oração.**

V. 5 — “Em comunidade, a oração deve ser muito breve ...”. Não se deve ficar desiludido com esta determinação, pois S. Bento, sábio como era, conhecia, através de uma longa experiência, a vida de uma comunidade. Querer acrescentar orações suplementares ou prolongar a oração da comunidade não é forçosamente o meio de desenvolver o gosto pela oração. É, antes, o contrário, a longo termo. Na RB não há alusões muito claras a tempos reservados à oração pessoal feita em comum. Escreveu-se muito a este respeito. O costume varia segundo as comunidades. No entanto, não há dúvida que é bom poder rezar em conjunto e confortar-se mutuamente.

O capítulo 52 apresenta como normal e ordinário que haja irmãos em oração no oratório. Esta presença parece sobretudo continuar o ofício numa oração pessoal mais silenciosa. A presença simultânea de muitos não deve perturbar o silêncio. No entanto, tudo parece deixado à inspiração de cada um sem que se faça alusão a um costume institucionalizado. Este capítulo, retomando quase os termos do 20, é antes um convite e um apelo: que tudo seja feito de sorte que cada um possa dar livre curso ao seu desejo autêntico de oração.

Toda a vida prevista pela RB é em si mesma um caminho que conduz à verdadeira oração segundo o Evangelho ... E é a oração que permite à vida segundo a RB produzir fruto.

* * *

A oração é uma espécie de ponte entre a fé e a vida:

A vida alimenta a fé.

A fé alimenta a vida.

Que não digam de nós:

“Descem do Calvário ... e falam do tempo” (J. Green).

O “ORDO” DO OFÍCIO DIVINO

Capítulos 8 - 18

Os capítulos 8-18 da RB apresentam um “ordo” completo, isto é, fixam uma organização completa do ofício para cada dia ao longo de um ano inteiro. Durante cerca de 14 séculos, foi considerado como uma das suas partes integrantes. Formou na oração gerações de monges e a sua influência fez-se sentir muito para além dos mosteiros, na Igreja inteira.

As reformas litúrgicas que marcaram a história da Igreja durante estes longos séculos não o tinham posto em causa. Mas hoje já não é assim.

O Vaticano II operou uma verdadeira “reforma” litúrgica que foi inaugurada pelo Concílio. Nunca na história da Igreja se tinha verificado uma reforma de tal amplitude. *“Devemos notar que uma nova pedagogia espiritual nasceu com o Concílio -*

dizia Paulo VI, no dia 13 de Janeiro de 1965. - *Não devemos hesitar em entrar nesta escola de oração que vai começar ...*” Tinham decorrido alguns meses após o Concílio.

Já não seguimos este ordo da RB, porque não corresponde a este novo espírito litúrgico.

Como todo o período de transição, o período de gestação que atravessamos é difícil. Chegado para muitos de forma assaz brutal, a meio da vida ou mais tarde, atingiu-os no coração da própria fé. Exige-lhes um enorme esforço de readaptação. Para outros, pelo contrário, é a lentidão em pô-lo em marcha que constitui uma provação pelo facto de privar a sua fé de toda a riqueza de expressão que a tornaria mais forte. É desta tensão que brotará a verdade da nova liturgia. Será necessário tempo ... e muita paciência, isto é, perseverança na mesma direcção.

Por conseguinte, o ordo da RB já não pode servir-nos de guia nesta busca, pelo menos directamente. Mas é possível ainda aí respigar algumas reflexões cheias de sentido para nós, por exemplo, em 9,7 sobre a “*reverência em honra da Trindade*” que denota todo um clima a dar à celebração do ofício ... Mas há mais.

Mais largamente que isso, é a própria inserção do ordo no texto da RB que é significativa para nós a muitos níveis. Os estudos históricos hoje possíveis permitem compreender melhor o alcance e o sentido destes capítulos. Nesta perspectiva, têm ainda qualquer coisa a dizer-nos.

“A estima de Bento por esta oração comum vê-se pelo lugar privilegiado que lhe reserva, imediatamente após os tratados doutrinários e antes de toda a parte legislativa da Regra ...” (Vogüé).

Com efeito, o cuidado com que Bento organiza a oração da comunidade, o facto de uma parte importante da RB lhe ser consagrada estão na linha do princípio expresso alhures: **“Que nada seja preferido ao Opus Dei”**

(43, 7). Tudo está previsto para que a disposição do Ofício seja verdadeiramente uma escola de oração.

Se este ordo é assim minuciosamente transcrito na RB, é porque lhe é próprio. É o fruto de uma experiência reflectida e de uma escolha desejadas. Porque compreendeu a influência considerável do ofício sobre a vida pessoal e comunitária dos monges, o autor da RB velou muito de perto pela sua elaboração. Nada é sem importância neste domínio.

Hoje, estamos de novo confrontados com a tarefa de ter de reconstruir a nossa liturgia. Precisamos de ter o mesmo cuidado e vigilância. Ao longo dos dias e dos anos,

a vida espiritual da comunidade e de cada um é pouco a pouco modelada pela oração das Horas litúrgicas.

*

*

*

Sabemos melhor agora que a RB foi redigida num contexto um pouco análogo ao nosso. Era também um período de transição em que tudo era mais ou menos movediço em matéria litúrgica. Havia também uma crise profunda de “civilização”!

Neste contexto, e em comparação com outros textos contemporâneos, a obra litúrgica da RB aparece como algo de muito **pessoal**. Encontra-se, em particular, no ponto de confluência de duas fontes principais:

- a tradição monástica antiga, representada pela RM que o autor da RB tem sob os seus olhos;
- a liturgia romana, em plena evolução.

Nesta conjuntura, a RB faz uma escolha: opta pela evolução romana:

*“(Em dois lugares) Bento reenvia ao costume em honra na cidade romana (c.13, 10, 18). Para ele e para os seus monges, a tradição fundamental é a de Roma. E quando a corrige, não é tanto para voltar ao ordo arcaico do Mestre como para avançar mais no sentido das tendências romanas de renovação. A obra de Bento aparece menos como um compromisso entre duas fontes do que como a concretização de uma delas segundo a lógica da sua evolução anterior. Esta concretização parece ser uma iniciativa **pessoal** que supõe independência e autoridade” (Vogüé).*

É, portanto, a comunidade monástica que cria a sua própria liturgia. Fá-lo em função da sua vida, das suas obrigações e projectos, da sua tradição. Um parágrafo como aquele que termina toda esta legislação mostra o peso da tradição monástica no espírito do seu autor (18, 22-25). E, no entanto, opta nitidamente pela tradição eclesial contra a tradição monástica quando esta não segue o sentido dado pela primeira.

Com efeito, a comunidade monástica situa-se na grande comunidade eclesial e é finalmente esta que cria de forma contínua a sua Liturgia, a sua linguagem litúrgica. Um adágio já existente no tempo de S. Bento diz: “*a lei da oração é a lei da fé*”. Isto quer dizer que a oração litúrgica é o lugar primordial da transmissão da fé autêntica. Daqui a responsabilidade dos pastores relativamente à Liturgia, na qual devem discernir e manter a verdadeira fé. Foi esta atitude que foi posta em evidência pelo Vaticano II.

Depois de ter ouvido as novas expressões da fé que apareciam na comunidade cristã, o Concílio deu novas orientações, — discernir um novo sentido, dar novas formulações. No interior das orientações assim fixadas, cada comunidade deve exprimir a sua própria oração. Por outros termos, a Igreja cria uma “língua” litúrgica que deve permitir a cada comunidade exprimir a sua “palavra” particular. Mas esta última só será verdadeiramente “oração da Igreja” se respeitar a “língua” da Igreja.

Pelo contrário, são estas comunidades orantes e vivas que contribuem para conservar na Igreja uma língua litúrgica viva. A observação de D. de Vogüé tem, no contexto actual, um alcance particular: Bento *“insiste no sentido das tendências romanas de renovação”*. Isto supõe um grande domínio de si e uma escuta atenta para não se deixar guiar pelos seus próprios desejos em detrimento do sentido da Igreja. Mas há sobretudo aqui uma atitude, em relação à Liturgia oficial da Igreja, que temos de reencontrar.

*

*

*

Em que sentido vão as tendências de Bento? Já foi dito mais acima a propósito da sua aparente “desenvoltura” (A. de Vogüé) quanto à repartição das Horas. Vai sempre no sentido de uma maior **verdade** da oração e da sua inserção numa vida que seja também ela verdadeira (cf. 16-17). Esta atitude não tem influência somente nas horas do Ofício, mas também na sua textura interna. Eis o que diz ainda o P. de Vogüé:

*“Em relação às duas fontes principais, a obra de Bento representa um **nítido encurtamento**. Este carácter aparece quando se considera a quantidade de salmos utilizados. Do romano ao beneditino, esta quantidade diminui cerca de metade nas pequenas horas, enquanto a divisão dos salmos longos ... produz uma redução importante da salmodia antifonada a vésperas e a vigílias ... Em relação à RM, a redução é mais difícil de avaliar, mas é certamente mais considerável”* (ibid. p. 638).

A RB é fiel ao princípio enunciado no fim do capítulo 20. Não é a acumulação de fórmulas que faz a verdadeira oração. Pode-se verificar que a maior parte das reformas eliminaram as excrescências que têm sempre tendência a reaparecer. É periodicamente necessário reinserir a oração na vida em vez de a isolar. A RB vai neste sentido, aparentemente mais relaxado...

“Porque é que Bento diminui? ... Quando se trata das vigílias, pode-se ver uma destas mitigações de que a RB oferece mais de um exemplo: trata-se de dar aos monges um tempo mais longo de sono contínuo. No caso das pequenas horas, é em proveito do trabalho que a redução é levada a efeito ... De resto, estas reduções parecem prolongar uma evolução já iniciada em Roma. Verifica-se, várias vezes, que as medidas tomadas estão na linha de uma série de estados sucessivos do ofício romano como resultado de tendências que se faziam já sentir nos seus antecessores” (ibid. p. 638).

No entanto, Bento permanece senhor da orientação que imprime. Distingue o que é uma verdadeira busca de autenticidade e o que é perda do sentido da oração.

“Reduzindo a salmodia, Bento (mantém) o princípio do saltério integral durante uma semana. Princípio já posto em causa em certas comunidades (contemporâneas). Apoia-o num apelo à tradição ... que se refere simplesmente a um apotegma encontrado nas suas leituras ... Neste argumento, que carece de força, deve-se ver o desejo de refrear uma tendência para o encurtamento que ele tinha levado demasiado longe” (!?) (ibid. p. 553).

Os melhores critérios podem ser mal empregados. A melhor garantia da autenticidade da nossa liturgia deve ser procurada numa comunhão viva com a Igreja, tanto com os seus pastores e responsáveis como com toda a comunidade dos crentes e as comunidades cristãs que nos rodeiam.

*

*

*

Anexo 15

ORAÇÃO E VIDA DE ORAÇÃO

Como a vida de apostolado, a vida de oração é uma diaconia, um serviço. Como toda a participação na presença e na acção de Jesus, ela é sacerdotal, profética, missionária. Anuncia e dá testemunho do Reino. De que maneira? Para o compreender, esforcemo-nos por evocar, primeiro, o que são a oração e a vida de oração; em seguida, em que consiste a diaconia numa tal vida.

1 - A ACTIVIDADE DE ORAÇÃO NA IGREJA

Jesus está unido a seu Pai: está e sabe-o, sente-o, experimenta-o. Duma maneira misteriosa mas real, vive Deus como o Pai: o Evangelho de João não poderia ter sido escrito, se Jesus não houvesse narrado o que tinha conhecido do Pai e da sua relação com Ele: total dependência e amor; manifestação da glória do Pai. Tudo o que Ele faz, mostra ou proclama que está unido ao Pai. E, porque está unido, une ou re-une todos aqueles aos quais concedeu o dom da vida, da luz, da graça, do Espírito que recebe do Pai. O objectivo de Jesus é unir-nos ao Pai, fazendo-nos participar na sua própria união com o Pai. Assim o objectivo da Igreja é unir os homens ao Pai pelo Espírito que Jesus envia. Esta união realiza-se e exprime-se em todas as actividades da Igreja. Exprime-se e realiza-se também na oração, este acto no qual o meio coincide mais de perto com o fim: a união. O concílio disse-o desde a primeira página do primeiro texto promulgado: o objectivo da Igreja é a contemplação de Deus, a sua função é de aí conduzir os homens pelo anúncio da mensagem de Jesus.

Segundo o capítulo VIII da Epístola aos Romanos, o primeiro carisma do Espírito de Cristo é um carisma de oração; o primeiro acto que o Espírito faz exercer a todo o membro de Cristo é uma actividade de oração: *“recebestes o espírito de adopção pelo qual clamamos: Abba! Pai!... Não sabemos o que devemos pedir, nem rezar como convém, mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inenarráveis”*.

Estas últimas palavras evocam os balbucios do recém-nascido. Ele não sabe o que querem dizer os pequenos gritos que emite. O psicólogo sabe que ele exprime já o seu desejo de leite, de alimento, de protecção, de amor. Todo o amor de que o homem é

capaz está já contido e significado nestes gritos cujo sentido o recém-nascido não conhece. Tal é o mistério da oração: não sabemos o que devemos pedir, nem como pedi-lo; o importante é que estejamos em atitude de oração. Deus interpretará os nossos balbucios: o Espírito Santo transforma-os, dá-lhes um sentido, uma eficácia; faz deles o meio e a expressão da nossa união ao Pai em Cristo.

A oração é, primeiro e essencialmente, este “Abba! Pai!” que prolonga o de Jesus. É aceitação de Deus na fé. É o acto pelo qual a fé atinge o seu objecto, une-se a ele, identifica-se com ele. É consentir em Deus, aceitar o seu plano sobre o mundo: plano criador, e é por isso que não pede de maneira incondicional que sejam modificadas as leis que regem o universo; plano salvífico: ela é desejo de salvação para o mundo inteiro, aceitação das suas exigências para aquele que recebeu a revelação dela; é adesão a Deus, amor de todos e de tudo por causa dele, e, ao mesmo tempo, em vista de todos e de tudo, para que todos e tudo sejam transformados por ele, recebam a manifestação e uma parte da sua glória. É fidelidade à obra de Deus no mundo, receptividade, abertura, acolhimento, acção de graças.

Visa unicamente a Deus, tal como Ele é: um amor que só quer dar-se. Não pretende modificar os seus desígnios. Pede-lhe somente que eles se realizem. “*Não sabemos o que devemos pedir nem orar como convém. Aquele que perscruta os corações sabe o que deseja o Espírito, porque ele só pede pelos santos segundo Deus*” (Rom. 8, 26-27). Nestes versículos, S. Paulo orientava já a resposta a dar a esta velhíssima objecção cuja expressão foi renovada nos nossos dias pelo vocabulário da psicologia: “*Nas nossas orações, dizia S. Agostinho, Deus quer que o nosso desejo entre em acção, a fim de que tenhamos capacidade suficiente para receber o que Ele se prepara para nos dar. É por isso que nos é dito: Dilatamini - Dilatai-vos*”.

S. Tomás retoma o mesmo ensinamento. É, portanto, a nós e não a Deus que a oração transforma, modifica. Somos nós que nos tornamos mais capazes de Deus. Somos nós que nos tornamos mais nós mesmos na sua presença, em relação a Ele, em dependência dele, em vista dele, por Ele e para Ele. Descobrimo-nos, tomamos consciência de nós mesmos: *nobis ipsis innotescamus*, prossegue S. Agostinho. Deus torna-se também mais presente a nós. A oração realiza esta presença recíproca. Colocamo-nos na atitude de Jesus perante seu Pai: aceitação, dependência, obediência, amor ao Pai e aos homens.

Prolongando o pensamento de S. Agostinho e de S. Tomás, Julien Green escrevia que “*pedir qualquer coisa a Deus transforma-nos pouco a pouco em pessoas capazes de se privarem, por vezes, daquilo que pedem*”.

Colocando-nos numa maneira existencial, em presença de Deus, a oração faz-nos descobrir que não se trata tanto de nos fazermos ouvir como de escutarmos e de nos tornarmos capazes de ouvir: *“Aquele que reza verdadeiramente nada mais faz do que escutar”*.

Objectar-nos-ão que Jesus, no Evangelho, ordenou que se pedisse com insistência e que Ele fez o mesmo. Mas nele o pedido estava sempre subordinado à aceitação da vontade de Deus. *“Pela sua oração, Cristo não modificou os desígnios do Pai: entregou-se a eles”*. No seu caso, como no nosso, o recurso a Deus significa qualquer coisa de mais profundo do que o benefício pedido: é a expressão dum confiança filial que é total, global, que se polariza em tal necessidade particular, tal circunstância dolorosa. A nossa oração pelos outros, em particular, dá-nos a ocasião de nos pormos em comunhão com eles na presença de Deus. É o sinal e a expressão da nossa simpatia, da nossa solidariedade, melhor, da nossa caridade. Pela minha oração de intercessão, *“qualquer coisa mudou para mim, entro mais na caridade de Deus pelos meus irmãos”*. Destarte, quer seja um acto de presença de Deus, quer um pedido por nós ou pelos outros, a oração realiza em nós a união do homem com Deus, isto é, a salvação.

2 - A VOCAÇÃO À VIDA DE ORAÇÃO

2.1 - A oração como serviço de Igreja

Como é que este carisma da oração pode tornar-se o objecto dum vocação? Não perguntemos se pode tornar-se, pois é-o desde a mais alta antiguidade. O problema consiste em saber **como** isso foi possível. Pode-se ser chamado a seguir a Cristo, trabalhando pelo seu Reino numa vida consagrada à actividade de oração? Por outras palavras: como é que a vida contemplativa é um serviço na Igreja, uma diaconia? Em que sentido os contemplativos são pescadores de homens?

O estado de vida contemplativa não faz parte das estruturas da Igreja, dos seus dons hierárquicos. É o desenvolvimento de um dos carismas que o Espírito tinha deposto, como em germe, na Igreja ... É ela que os possui a todos, que discerne, aprova e controla, se necessário for, a sua aparição no decorrer dos tempos, segundo as circunstâncias e os homens. Há grandes carismáticos cuja função consiste em participar intensamente em tal carisma da Igreja, em ajudar outros cristãos a fazê-lo e, deste modo, em contribuir para manifestar o mistério total da Igreja, para indicar novas maneiras de servir o Reino.

Ora, desde as origens da Igreja, a oração “*perseverante*” foi apresentada pelos discípulos do Senhor como uma maneira de o servir, uma diaconia e mesmo a primeira e a mais importante de todas. Porque a oração é um serviço de Deus. Servir o Reino, trabalhar por ele, é, primeiramente, servir a Deus, rezando-lhe e agradecendo-lhe.

A noção de diaconia no Novo Testamento - especialmente em S. Paulo, no Evangelho e Actos - não inclui somente o serviço imediato dos homens, mas também a “liturgia”, isto é, o serviço de Deus pelo louvor. Quando S. Paulo organiza uma colecta em favor dos irmãos de Jerusalém, mostra aos Coríntios que o seu “*serviço*”, sob a forma de esmola, de generosidade em dar, é inseparável da “*acção de graças*” à qual deve conduzir (II Cor. 9,11-15). No princípio do seu Evangelho, S. Lucas diz que a profetisa Ana “*não se apartava do templo, servindo a Deus noite e dia em jejuns e orações*” (Lc. 2,37). Mais longe, conta que Marta “*servia*” o Senhor - e era necessário: não é censurada -, enquanto Maria “*o escutava*”. Ora ela tinha escolhido “*uma parte excelente*”; com efeito, também ela servia à sua maneira. Na imagem que o mesmo S. Lucas dá da comunidade cristã, a propósito dos primeiros tempos da Igreja, em Jerusalém, enumera as atitudes para com Deus nas quais os Apóstolos e os crentes “*perseveravam*”: primeiro, “*a doutrina dos Apóstolos*” - e não se trata somente de ensinar, mas de observar; - em seguida, a *comunhão fraterna, a fracção do pão, e finalmente a oração*. A propósito da oração, há uma insistência particular sobre a “*perseverança*”: “*unidos de coração, frequentavam todos os dias o templo ..., louvando a Deus*” (Act. 2, 46-47). Em suma, há o “*serviço das mesas*”, que é necessário e para o qual os Apóstolos instituem um ministério especial - o dos diáconos - e há também “*a oração e o serviço da palavra*”, duas actividades igualmente consideradas importantes.

De um exame destes textos e doutros, pode concluir-se que “*os autores do Novo Testamento, quando falam de diaconia, pensam pelo menos tanto em Deus e no seu serviço como nos homens e em suas necessidades. A diaconia que consiste em ajudar é apenas uma parte da diaconia litúrgica*”. (P. P. De VRIES, citado por J. LECLERCQ em *Le défi de la vie contemplative*). Os serviços imediatos não esgotam, portanto, a noção de diaconia, a qual inclui também a oração, a meditação, o amor.

2.2 - Papel e função do serviço da oração

É, portanto, um facto que a oração é um serviço de Deus na Igreja. A este título, pode constituir o objecto dum carisma, duma vocação. E, na realidade, houve, desde muito cedo, fiéis que foram chamados a dar-se duma maneira mais intensa a um ou

outro dos serviços da Igreja e, neste sentido, a especializar-se, por assim dizer, num deles e, primeiramente, no da oração.

Nas primeiras gerações cristãs, surgiram homens e mulheres - continentes, virgens, consagrados, monges - que procuraram viver na oração tão “*contínua*” quanto possível. Foi este carisma que o concílio Vaticano II confirmou, aprovando institutos de vida contemplativa, cuja primeira característica é viver “*na oração assídua*”. O decreto *Perfectae Caritatis* (nº 7) inspira-se numa expressão que se encontra neste versículo da Epístola de S. Tiago (5,16): “*a oração assídua do justo tem grande eficácia*”. E o concílio, em muitos dos seus textos, reconhece a uma tal existência uma função insubstituível, um verdadeiro valor de serviço na Igreja. Este ministério é tanto mais misterioso e, portanto, difícil de definir e de analisar quanto não conduz a resultados visíveis. Podemos tentar caracterizá-lo, sob três pontos de vista diferentes: como serviço de união a Deus no Reino, de intercessão pelo Reino, de testemunho do Reino.

2.2.1 - Unir a humanidade a Deus

O objectivo da oração e o seu próprio acto, o que ela realiza, é a união do homem com Deus. A actividade apostólica, o anúncio do Reino, une o homem a Deus, propondo a mensagem cristã à sua aceitação. A actividade de oração une os homens a Deus, colocando em estado de aceitação aquele que reza e nele todo o corpo de que é membro, todos aqueles em nome dos quais, com os quais e pelos quais reza. Também isto realiza e é essencial à salvação.

Quando alguns dizem sim a Deus em nome de todos os homens, está em vias de se realizar o que mais importa ao destino da humanidade. Ora, pôr-se e permanecer assim em estado de oração é praticar o acto de fé de maneira eminente. Organizar a sua vida em ordem a este tempo dado a Deus é consagrar-se a um exercício de fé que é, na terra, o objectivo supremo da Igreja e já a realização da salvação. Porque, muitas vezes, durante estes longos momentos na presença de Deus, nada se passa, nenhum resultado se produz a não ser na pessoa daquele que reza, que permanece no silêncio de Deus, um aprofundamento do seu ser, tornando-se capaz de suportar a obscuridade da fé. Não há oração contemplativa que não comporte, por vezes, este sofrimento da fé, este sofrimento de ser cristão, este sofrimento que pode envolver todos os outros, transformá-los, dar-lhes um significado, apresentá-los a Deus. Está aqui um dos aspectos desta “*dificuldade de ser cristão*” de que falava Kierkegaard.

Rezar assim, sofrer assim na fé, não é verdadeiramente deixar tudo, aceitar o exílio, o risco e a aventura, seguir Jesus, carregar a sua cruz, afirmar o Reino, recebê-lo em si, comunicá-lo aos outros pela sua caridade? Não é realmente uma vocação para o serviço, uma diaconia? A vida de oração contemplativa é, por vezes, apresentada com razão, como dependendo do carisma profético: é a recordação vivida da existência de Deus e do seu amor. É o Evangelho vivido no que ele comporta de vertical e não somente de horizontal. Mantém firme a tensão escatológica, que é essencial ao Reino. É um serviço. Compreende-se a palavra paradoxal de Paulo VI aos trapistas: *“Também vós tendes um encargo pastoral, a vida escondida”*.

A vida de oração é unificante para aquele que a vive e para os outros: unindo-se a Deus, une-se aos outros e une os outros a Deus.

“A verdadeira união que deves procurar com as criaturas que te atraem não se realiza, indo direito a elas, mas convergindo com elas para Deus, procurado através delas ...”. (THEILHARD DE CHARDIN – *Écrits du temps de la guerre*, Paris, 1965).

Se é necessário reafirmar hoje tais verdades, é porque o homem de agora pensa-se primeiramente como indivíduo e secundariamente como membro do corpo. Uma fórmula como *“só com Deus”* faz-lhe temer que os outros homens sejam excluídos: a mediação física do próximo parece-lhe necessária como a única forma autêntica de presença real. Os cristãos da antiguidade, os grandes espirituais de todos os tempos, pensavam-se mais como membros. Sabiam que se o olho está orientado para Deus, todo o corpo está voltado para Ele. Não censuremos o nosso tempo por ser o que é: às novas exigências de reflexão sobre o homem responderam admiráveis afirmações sobre o valor universal da presença de Deus. Bastará ter lembrado que, na medida em que a vida de oração une os cristãos a Deus, fá-los contribuir para a vinda do Reino, é um autêntico serviço de Igreja.

2.2.2 - Função de intercessão

A união conduz à intercessão; se se sabe pela fé que se “está com” todos os homens na presença de Deus, é-se levado a “rezar pela” sua salvação: não se pode encontrar a Deus sem encontrar os homens, sem se sentir solidário com o seu destino, sem querer fazer qualquer coisa por eles. O próprio Deus reenvia para eles aquele que reza. Como se realizará este retorno dos contemplativos aos homens? Pela própria

oração, sob a forma que reveste na intercessão. Esta prática é, ao longo da história, uma das constantes da vida de oração.

É necessário reflectir sobre a intercessão dos contemplativos, primeiramente, para melhor a situar no conjunto dos carismas e das diaconias, em seguida, para lembrar as suas exigências àqueles a quem incumbe por dever. O ministério da intercessão não é fácil de conceber. A prática da Igreja indica-nos uma via: a sua liturgia é uma proclamação e, por assim dizer, uma execução do mistério da comunhão dos santos. Há um Redentor e Mediador, mas tem como que uma dupla existência: pessoal - a de Cristo - e colectiva: a da Igreja, que é o seu corpo. Se somos um, é nele. Se, quando rezamos, nos unimos ao Pai e a todos os homens em presença do Pai, é porque é o seu Espírito que reza em nós. É por isso que participamos na sua mediação, na sua intercessão. S. Teresa do Menino Jesus pretendia exercer esta mediação, deixando-se invadir totalmente pela vontade do Pai, de sorte que não era ela que vivia, mas Cristo nela e através dela exercia a sua própria mediação.

Esta tomada de posse do nosso ser por Deus é a condição, o fundamento da nossa intercessão: torna-nos participantes da intercessão de Jesus, “*sempre vivo para interceder por nós*”. Mas qual será o objecto da nossa intercessão? “*Não sabemos o que devemos pedir*”. É necessário deixar que o Espírito Santo reze em nós, segundo a linha indicada pelo Pai Nosso, modelo de intercessão para o cristão que ama a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.

É verdade que a liturgia faz-nos, por vezes, pedir que sejamos libertados dos nossos inimigos, preservados dos infortúnios e que obtenhamos outros bens que nos dariam um pouco do paraíso na terra. Às vezes, custa menos pedir isto para os outros do que para nós: não se sabe o que é bom para os outros, mas deixa-se a Deus o discernimento. O fundo da intercessão deve ser: “*Que a tua vontade seja feita*”. Reza-se para que isso possa ser realizado no próximo, pede-se a Deus que o torne capaz disso, que lhe dê luz para ver a sua vontade e força para a realizar. É certamente difícil manter-se sempre a este nível e é por isso que a oração de intercessão é uma renúncia, uma ocasião de purificação, um meio de participar neste “serviço” que conduziu Cristo à cruz. A tentação humana é de fazer descer a oração deste nível teologal para um nível de petição terrestre. Neste caso, atribui-se a Deus tanto de ingenuidade como de poder, faz-se dele o realizador privilegiado dos nossos desejos, o instrumento mágico sobre o qual se tem poder.

Este versículo da oração que Jesus ensinou: “*que a vossa vontade seja feita*”, constitui, por assim dizer, a última palavra deste mistério de consentimento de Deus, desta maneira de unir a humanidade a Deus, que é a oração de intercessão: serviço de Igreja tanto mais exigente quanto supõe a renúncia a toda a verificação dos resultados

da oração. Os contemplativos devem aceitar que a sua oração seja tanto mais necessária à Igreja quanto é aparentemente menos útil.

2.2.3 - Função de testemunho

Todos os cristãos possuem o mesmo Espírito do mesmo Cristo, na mesma Igreja. Ora, a propósito dos diversos dons que diferentes cristãos recebem, S. Paulo empregou a palavra “*manifestação*”. Com efeito, se há variedade de carismas, não é para que cada um daqueles que recebe um, monopolize, por assim dizer, a actividade da Igreja da qual este carisma torna capaz. É para que seja “*manifestada*”, significando a riqueza do Espírito: cada fiel deve dar testemunho diante de todos os outros da parte que recebeu. Isto aplica-se a todos os membros da Igreja, sem excepção. Aos religiosos é pedido que dêem testemunho de que o mundo não pode transfigurar-se e oferecer-se a Deus sem o espírito das bem-aventuranças. Devem significar, isto é, lembrar e, de qualquer maneira, mostrar o carácter escatológico do Reino pelo seu desprendimento: são e fazem qualquer coisa pela sociedade, desprendendo-se dela. Segundo a sua vocação, vivem nela ou fora dela; em todo o caso, são diferentes dela pela sua maneira de viver no celibato “*propter regnum*”, na desapropriação e na dependência voluntária.

Qual será o testemunho específico dos contemplativos? A justificação intrínseca da sua vocação como meio de responder a um apelo de Deus e de servir a Igreja pela oração e intercessão, podia ser pedida à própria natureza destas realidades. Mas quando se quer conhecer a sua função em relação à sociedade, convém interrogar aqueles que, na Igreja, são responsáveis pela pastoral. Segundo eles, que podem fazer os contemplativos para anunciar o Reino de Deus, inserindo-se no “*projecto pastoral*”? Podem e devem manifestar mais vivamente certos aspectos da vida cristã, fazendo ressaltar alguns dos seus valores que aparecem menos noutros estados de vida. A universidade oferece possibilidades de cultura. A vida das paróquias, os movimentos da Acção Católica, todos os outros organismos da pastoral, hoje tão diversificada, favorecem toda a espécie de actividades cristãs. Onde encontrar comunidades fraternas voltadas para o louvor senão entre os contemplativos? Pela sua vida desinteressada, aparentemente ineficaz, imediatamente inútil, lembram que, na realização do mistério de Jesus Cristo, as estatísticas oferecidas pelas investigações sociológicas - por muito úteis que sejam - não dizem tudo; que o elemento qualitativo interessa mais do que as cifras e os números; que é o amor que conta, acima de tudo.

Isto acarreta imensas consequências para os contemplativos. Primeiro, uma **exigência de fidelidade** à sua vocação. Eles dão o testemunho forte das linhas de conduta que são as mais ameaçadas no cristianismo de hoje. Se cedem à tentação de fazer outra coisa, deixa-se, desta maneira, de anunciar o Reino que consiste em manter viva entre os cristãos a intuição de que o amor de Deus tem um valor por si mesmo, que o Evangelho não é somente uma mensagem por um mundo melhor, mas também pela glória de Deus. A Igreja tem outros interesses a defender, além dos povos subdesenvolvidos; outros problemas a resolver, além dos conflitos sociais e internacionais. Não se trata de negar os deveres que impendem sobre os cristãos de se interessarem por estes problemas, mas de colocar cada coisa no seu lugar e cada um na sua vocação. A dos contemplativos pode até ajudar os homens de acção a seguir a sua sem perder de vista outros aspectos do testemunho cristão.

Em seguida, uma **exigência de renovação**. Com efeito, para que haja testemunho, é necessário que a “*manifestação*” seja perceptível. Quanto ao seu conteúdo, é misteriosa, mas não deve ser dissimulada por aparências acessórias e acidentais que impedem de ver a realidade interior. Ora, a honestidade obriga a reconhecer que os contemplativos falam, muitas vezes, uma linguagem ininteligível. Apesar de tudo, o aspecto fraterno da comunidade contemplativa atrai. Que seria se se fizesse compreender!

Finalmente, **exigência de acolhimento**. Nos lugares de presença diaconal, na Igreja, são necessárias duas espécies de serviço de acolhimento: uns em ordem à acção imediata, em todos os domínios onde se constituem grupos de cooperação de toda a espécie; outros, em ordem à adoração: a partilha da oração contemplativa é uma forma de auxílio mútuo tão necessário como o outro. O Espírito Santo mantém no povo cristão uma viva sensibilidade aos valores que se encontram actualizados ao máximo na vida contemplativa: os fiéis sentem a sua necessidade e discernem o seu mistério.

Normalmente, e salvo vocações especiais, um meio de vida contemplativa deve poder acolher todos aqueles que procuram um lugar, um ambiente onde possam exercer certas formas de oração que não encontram alhures, nem na paróquia, nem na reunião da Acção Católica nem noutras manifestações da vida cristã.

Deste acolhimento resultará, para os próprios contemplativos, um enriquecimento. O diálogo ou simplesmente a presença simultânea de contemplativos e de activos tornará mais vivo, entre os contemplativos, o sentido da sua solidariedade com todos os membros da Igreja. Aqueles não podem elevar-se acima das preocupações humanas e orientá-las para Deus senão em solidariedade com elas, passando por elas. Só então podem mostrar aos homens a direcção duma “*superação*” que não é negação da

sua natureza e das suas aspirações, mas uma realização, um enriquecimento ou, se se quiser, um “desenvolvimento” e uma “promoção”.

Na actual conjuntura, pesa sobre os contemplativos uma grave responsabilidade: impende sobre eles não só o dever de permanecerem fiéis ao seu papel na Igreja, mas também o de contribuirem para manter nela o sentido da função e do serviço da oração, deixando ver algo da sua experiência e partilhando-a.

QUARTA PARTE

“A VIDA DA COMUNIDADE”

segundo a Regra de S. Bento

- O ABADE

- A PARTILHA DAS RESPONSABILIDADES

- A COESÃO COMUNITÁRIA

- A VIDA ECONÓMICA DA COMUNIDADE

- A VIDA FRATERNA

- OS NOVOS IRMÃOS

- DA RECEPÇÃO DOS HÓSPEDES

- SEPARAÇÃO DO MUNDO? PRESENÇA NO MUNDO?

++*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*+*

TRANSIÇÃO

Uma primeira parte deu o SENTIDO, o eixo, o objectivo, a utopia da RB.

Uma segunda parte traçou o quadro da experiência monástica descrita pela RB.

Ou antes, “enquadrou” esta experiência, no sentido em que se “enquadra” o objectivo que se fixou, o sector do local que se quer escavar, o assunto que se quer tratar, etc. ... Trata-se de situar, precisar, distinguir do resto. Efectivamente, a RB fala de uma experiência própria, particular (sui generis), bem tipificada e que não se confunde com outras.

As suas coordenadas ou características são precisas. Podem ser experimentadas de diferentes maneiras. Não se trata tanto de princípios teóricos como sobretudo de uma situação concreta que condiciona o objectivo escolhido: uma comunidade de coabitação vitalícia onde tudo será orientado, através do trabalho e da oração, para uma busca pessoal de Deus na comunhão dos irmãos, graças a uma regra de vida e a um abade.

Todos os tipos de experiências podem ser tentadas na Igreja e ela suscita constantemente formas novas e infinitamente variadas. Renova também incessantemente a que é descrita na RB em função dos dados culturais e espirituais de uma época. No entanto, trata-se sempre da mesma experiência e não de uma outra, desde o momento em que se admite fazer da RB a referência comum. Não se podem mudar estes dados fundamentais sem ao mesmo tempo mudar a própria natureza da experiência espiritual procurada.

*

*

*

A terceira parte tentou, seguindo sempre de muito perto o texto da RB, exprimir a sua doutrina espiritual.

Ao contrário do quadro que é oferecido, da estrutura fundamental e do espírito que deve animá-la, das actividades principais e do equilíbrio que deve existir entre elas, por conseguinte, tudo, coisas nas quais não se pode tocar sem mudar a própria natureza da experiência, a doutrina espiritual é sempre algo a “transmitir” incessantemente e, portanto, a reanimar e a redescobrir. Ela é o lugar próprio da “tradição”, no sentido activo que vem da palavra latina: “tradere”, isto é, dar a um outro o que se tem. Cada geração deve, portanto, transmiti-la à seguinte, idêntica a si própria e, no entanto, sempre renovada.

Com efeito, a doutrina espiritual é ao mesmo tempo fruto da tradição recebida mas também da experiência vivida. Está intimamente ligada à própria vida. É por isso que não pode ser desligada do quadro de vida que a condiciona, nem construída especulativamente ou refeita a partir de princípios teóricos.

Transmite-se por ensino, que é indispensável e faz parte da vida íntima da comunidade. Realizar-se-á pela palavra (oral ou escrita). Mas só será verdadeiramente “transmitida” **se for vivida pelo conjunto da comunidade.**

Efectivamente, trata-se mais de uma “educação” do que de um “saber”. A sua transmissão faz-se ao longo da vida, por ocasião das etapas que marcam uma existência de homem. É avançando que se aprende dos outros qualquer coisa da ARTE espiritual, da ARTE de saber ler a Escritura para fazer dela o seu alimento, a ARTE de saber compreender o exemplo de Cristo para fazer da sua vida um sacrifício de obediência, a ARTE enfim de saber rezar

Esta transmissão faz-se pelos mil contactos de uma vida de comunidade: do abade à comunidade, de irmãos a irmãos, etc. ... Contactos que são suscitados por ocasião das exigências e dos imperativos da vida comum.

Ela é a verdadeira **VIDA** de uma comunidade monástica.

*

*

*

A quarta parte trata da organização desta vida comum.

É de longe a mais desenvolvida no texto da RB porque se trata de descer aos pormenores mais concretos desta organização.

É também a este nível que o condicionalismo histórico se faz sentir mais e que o recuo a ter lugar deve ser feito com mais lucidez, para descobrir o seu espírito e a sua doutrina.

Não se trata de fazer cortes no texto (salvo algumas excepções evidentes ...) porque tudo é portador de sentido. É necessário, pelo contrário, lê-lo por inteiro e escutá-lo profundamente para ouvir a sua mensagem e traduzi-la, em seguida, em linguagem da nossa época.

Permanecendo fiel à estrutura fundamental, ao espírito e à doutrina espiritual da RB, apercebemo-nos de que o **próprio texto** da RB pode ainda servir de referência mesmo para a organização concreta da vida, não para a aplicar à letra mas para dar um sentido preciso aos condicionalismos actuais da existência.

IV PARTE

A VIDA DA COMUNIDADE

A “busca de Deus” vive-se no “terrível quotidiano” (Pio XI, Carta aos Cartuxos, 1931) de uma comunidade de homens que uniram o seu destino numa coabitação para toda a vida. É a característica própria da experiência beneditina. O espírito e a doutrina espiritual que inspiram esta experiência deverão, portanto, incarnar em todos os pormenores desta vida comum, em particular na sua organização.

A RB, tal como está escrita, descreve uma realização particularmente bem sucedida desta experiência. Mas esta realização histórica está datada e localizada. Está, por conseguinte, marcada por uma cultura e um determinado meio.

Através desta experiência-referência, trata-se de encontrar incessantemente o **SENTIDO** que seja capaz de nos falar ainda hoje.

A primeira questão que se põe é a do **governo da comunidade**.

Efectivamente, toda a reunião de homens deve enfrentar continuamente os problemas colocados pela vida e pela evolução dos tempos ou das pessoas. Há orientações a definir, decisões a tomar, erros a reparar, previsões a fazer. Esta necessidade é tanto maior quanto esta reunião não é somente uma associação puramente espiritual, mas uma comunidade de vida total, englobando, por conseguinte, as necessidades mais elementares e concretas dos homens ao mesmo tempo que as suas aspirações mais elevadas.

Este carácter totalizante da experiência beneditina é sem dúvida o que marca e condiciona mais a missão e o cargo do abade. Esta imagem do abade tornou-se mesmo, em contrapartida, um dos símbolos mais correntes da vida no mosteiro. Mesmo que tenha havido abusos neste capítulo, como de facto houve, é normal que assim seja. Toda a instituição se reflecte muito particularmente no seu modo de governo e de autoridade. É assim que um país adquire muitas vezes a sua denominação a partir do seu modo de governo: Reino-Unido, República Francesa, Estados- Unidos, etc. ... O objectivo e o espírito da instituição impõem um modo de governo. Inversamente, mudar este modo de governo implica muitas vezes mudar a própria instituição. A questão do abade foi sempre uma das preocupações maiores de todas as reformas.

Com efeito, mesmo mantendo a estrutura fundamental da função do abade, é necessário adaptá-la incessantemente aos condicionalismos e aos tempos. Muitas vezes,

recusando fazer evoluir o estilo e a maneira de governar do abade, chegou-se a deteriorar a sua função e a prejudicar gravemente a própria vida monástica.

Capítulo XII

O A B A D E

(Capítulos 2 e 64)

Estes capítulos foram sempre vistos como dos mais importantes. Dizem respeito, em primeiro lugar, ao abade. Reflexos de uma experiência a viver, não podem ser verdadeiramente compreendidos senão fazendo esta experiência, isto é, a do abaciado com os seus encargos, as suas alegrias e as suas dificuldades.

Todavia, não estão reservados ao abade. Com efeito, revelam todo um “**espírito**” que deve impregnar a vida da comunidade e as relações dos irmãos entre si. São hoje tanto mais importantes quanto as condições actuais tornam cada um muito mais responsável pelos outros, nas relações mais profundas de entreaajuda espiritual.

O Capítulo II está muito próximo do capítulo correspondente da RM. No entanto, os comentadores afirmam que há uma diferença notável de tom. Sublinhando incessantemente a responsabilidade do abade, a RB suprimiu o texto que fazia perder ao monge a sua própria responsabilidade, uma vez que vivia sob obediência. Este desejo de deixar intactas, ao seu nível respectivo, as diferentes responsabilidades é uma das características importantes da RB.

O Capítulo LXIV é mais original. Faz parte da secção própria da RB atribuída ao seu autor. Verifica-se aqui uma nota mais humana, muito respeitadora da pessoa e mais evangélica. Poderíamos ver nisto o reflexo de uma maior maturidade na experiência da conduta dos homens no sentido do Evangelho.

Poderemos sublinhar algumas características deste “**espírito**”. Em primeiro lugar, este sentido do discernimento (**discretio**), que se tornou um dos sinais mais específicos do espírito beneditino. É o que Vogüé chama a preocupação pela subjectividade, isto é, pela unicidade de cada pessoa, com qualidades e ritmos bem diversificados. O desejo do bem comum nunca deve fazer perder de vista que cada pessoa é um universo próprio que não pode ser sacrificado a nada. Daí o sentido da “palavra”, do diálogo para ajudar cada um a fazer luz em si mesmo. A acção sobre os outros passa pela sua própria liberdade. Este encargo de “advertir” é um dos mais difíceis, mas também dos mais importantes. Exige coragem, mas também muito amor pelo outro para que possa produzir os seus frutos. Exige igualmente que cada um se torne “advertível”.

O capítulo LXIV trata também da sucessão do abade. Esta questão agora é regulamentada pelas Constituições aprovadas pela Igreja no quadro geral da vida religiosa. Esta última questão sublinha bem a verdadeira relação entre o abade e a comunidade. Se outrora o carisma era o do “abba” do deserto à volta do qual se agrupavam os irmãos, o mesmo não acontece no cenobitismo. O carisma é o da comunidade. Esta confia a responsabilidade ao abade, mas o carisma próprio da tradição perdura na comunidade através da sucessão dos abades.

I - HISTÓRIA

Para compreender a função do abade, será bom rever, a grandes traços, a sua génese histórica.

1. O “Pai espiritual” do deserto. O seu lugar é preponderante em toda a primeira tradição monástica, sobretudo anacorética.

Era “um homem de Deus” reconhecido como tal não por qualquer designação oficial, mas pela reputação pública. As pessoas procuravam-no para lhe pedir uma “Palavra”. Os discípulos agrupavam-se à sua volta e entravam na sua escola. As suas “Palavras” eram recebidas com fê pelos discípulos em ordem à obtenção de experiência na busca de Deus. “Palavras” ou “apotegmas” eram, antes de tudo, ensinamentos de sabedoria tirados de tradições transmitidas pelos “antigos”, contudo a experiência pessoal do “Pai” gozava de um papel preponderante. Era a sua experiência espiritual que fundava a paternidade espiritual do Ancião.

O “**Pai espiritual**” era escolhido livremente pelos discípulos. A abertura total do coração e a maior docilidade eram do lado do discípulo as condições suficientes mas necessárias. A atitude do Pai espiritual era, antes de tudo, uma atitude de acolhimento e de conselho.

2. O reagrupamento dos discípulos à volta do “Pai”. A história do cenobitismo é complexa. Contudo, o que aparece claramente é uma lenta evolução para uma vida mais comunitária. Evolução que passa por formas diversas:

— desde o reagrupamento mais ou menos informal das “lauras” em que a relação pessoal de cada um com o “Mestre” é praticamente o único laço comum,

— até às verdadeiras comunidades de vida que fazem justamente da vida comum um dos elementos constitutivos da vida monástica.

Na “congregação” de S. Pacómio, a comunidade forma-se essencialmente à volta do “homem de Deus”, Pacómio e seus sucessores. No movimento **basiliano**, o acento é posto sobre a “**fraternidade**”, mas há, no entanto, um “prior” cujo papel é considerável nas “regras” de S. Basílio, embora difícil de precisar.

De uma maneira geral, mas segundo fórmulas diversas, o “**Pai espiritual**” torna-se cada vez mais o “**responsável da comunidade**”.

3. O Abade beneditino: A RB situa-se numa tradição já fortemente estabelecida, particularmente no que respeita ao abade. Havia já, nesta época, “**directórios**” para os abades. A RB retomou o essencial nos capítulos II e XLIV, mas acrescentou, como sempre, a sua nota pessoal (sobretudo 64).

A noção de comunidade foi-se precisando cada vez mais. Trata-se de uma partilha tão total quanto possível de toda a vida: bens, actividades, etc. ... mas com um objectivo fundamentalmente espiritual.

O abade beneditino encontra-se, portanto, no ponto de convergência máximo da tradição do “**pai espiritual**” e da do “**chefe de comunidade**”. Através de toda a RB entrecruzam-se estas duas tradições num esforço difícil de unificação. Há uma diferença de “tom”, por exemplo, entre o cap. II e o XLIV.

Este duplo aspecto da função do abade representa um equilíbrio sempre difícil de realizar. Exige um conjunto de qualidades naturais e espirituais raramente concedido a um só homem. Daí a tentação de reduzir o papel do abade a um destes aspectos. Esta solução é a de numerosas outras comunidades religiosas que distinguem, segundo fórmulas diversas, o papel do superior da casa e o do responsável espiritual dos irmãos. Ora ir neste sentido seria ir profundamente contra o espírito da RB. **Isso conduziria a uma dissociação do espiritual e do temporal que mudaria profundamente a experiência vivida no mosteiro.**

II - A FUNÇÃO DO ABADE

A função do abade deve ser continuamente libertada de todas as imagens, conscientes ou não, que lhe foram muitas vezes superimpostas e que lhe causaram prejuízo: a do “pai” (antigo ou moderno), a do Senhor feudal ou do chefe de empresa, a do líder ou do animador de grupo ... É evidente que ele não pode deixar de ser marcado

pelos “modelos” ambientes, mas não deve assemelhar-se a qualquer um destes “modelos”.

A função fundamental do abade é manter e reafirmar incessantemente a comunidade na sua orientação. *“Acima de tudo, não descure ou tenha em pouco a salvação das almas que lhe estão confiadas, cuidando com demasiada solicitude das coisas transitórias, terrenas e caducas, mas pense sempre que recebeu o encargo de reger almas e que delas há-de prestar contas ... lembre-se do que está escrito: “Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça ...” (2, 33-35). Antes de tudo “manter a primazia do espiritual” (A. de Vogüé, p. 186). Não somente dum espiritual em geral, mas da vida espiritual dos irmãos. A missão do abade consiste em agir de tal forma que, através das peripécias e das decisões que balizam a sua história, a comunidade nunca perca de vista o primado deste objectivo e que todos e cada um trabalhem para isso.*

Neste sentido, ele tem essencialmente duas responsabilidades que lhe são próprias, mesmo que para isso se possa fazer ajudar por outros.

Primeiramente dizer a “**Palavra**” necessária à comunidade para a manter sob o sopro do Espírito: *“as suas ordens e doutrina devem derramar-se nas almas dos seus discípulos como fermento de divina justiça” (2,5). Trata-se da Palavra que faz viver e não do ensinamento de tipo professoral. Este tipo de ensinamento não é excluído, mas não é próprio do Abade. Ainda há pouco tempo, efectivamente, esta missão do ensino doutrinal incumbia, em grande parte, somente ao abade. Hoje já não pode ser assim, porque as fontes de informação estão à disposição de todos, e também porque as competências estão cada vez mais repartidas e exigem investimentos muito mais consideráveis quanto à formação. Mas compete ao abade uma responsabilidade que lhe é própria, a responsabilidade “pastoral”. Só ele pode dizer à comunidade a Palavra que lhe convém nas diferentes etapas da sua vida e da sua evolução. “É necessário que seja douto na lei divina, de modo que saiba e tenha donde tirar coisas novas e velhas” (64,9). Só ele tem a missão de orientar a comunidade. Isto não quer dizer que o faça arbitrariamente. É toda a comunidade que elabora incessantemente a sua própria orientação doutrinal e espiritual, mas é o abade que é o seu responsável último.*

Do mesmo modo, o abade tem a responsabilidade dos irmãos enquanto “**pessoas**”. Também a eles leva a “**Palavra**” para os manter e os fazer crescer na sua vida pessoal. Contudo, é difícil, senão impossível a um só homem ter com cada um dos membros da comunidade, sobretudo se é numerosa, uma relação suficiente para ser propriamente um “**pai espiritual**”. Com efeito, as possibilidades humanas de um pai espiritual autêntico não são ilimitadas. Por outro lado, uma comunidade inteira deve trocar de afinidade espiritual a cada mudança de abade? Já no tempo da RB, a dificuldade devia ser sentida. A RB não é muito clara a este respeito. Contudo, no fim

do capítulo 46, um parágrafo muito explícito faz alusão a outros irmãos que, em comunidade, exercem esta missão no mesmo plano que o abade.

Seja como for, a responsabilidade do abade, pelo próprio facto da coabitação, permanece sempre presente. Mesmo se ele não puder ter com cada irmão uma verdadeira relação espiritual, não pode, no entanto, dispensar-se da responsabilidade espiritual a seu respeito.

Mais largamente, mais radicalmente, o abade exerce uma verdadeira paternidade espiritual para com os irmãos por intermédio da própria comunidade. As suas decisões, o seu ensino pastoral, exercem uma influência na comunidade e dão-lhe um espírito particular. E este espírito influi, por sua vez, profundamente na vida dos irmãos. De certa maneira, pode-se dizer sem exagerar que neste contexto as “paternidades” são múltiplas. Cada um contribui, de alguma maneira, para fazer da comunidade um meio portador de vida. A situação do abade é, no entanto, única porque a sua responsabilidade é única no seu nível.

As decisões que tem de tomar não são unicamente de ordem espiritual, são até muitas vezes mais de ordem temporal. Hoje mais do que nunca, o abade não pode por si só tomar todas as decisões que dizem respeito à vida de uma comunidade. Outras competências são necessárias. Muitas vezes, nem sequer poderá controlá-las. Deverá socorrer-se da opinião de outros irmãos. No entanto, há duas responsabilidades que não poderá confiar a ninguém: **É a ele que compete nomear os outros responsáveis da comunidade.** E está aqui hoje uma das suas mais pesadas responsabilidades, justamente por causa da “**competência**” que deverá atribuir-lhes. Poderiam conceber-se as coisas de outra maneira. No entanto, dadas as exigências de coesão de uma comunidade que vive em coabitação, esta responsabilidade global é uma garantia de unidade. É o verdadeiro motivo apresentado por RB 65. Aliás esta responsabilidade global do abade não é contrária a uma repartição importante das tarefas e mesmo da partilha da responsabilidade com toda a comunidade.

A segunda responsabilidade do abade consiste em velar para que as decisões tomadas em comunidade a todos os níveis e em todos os domínios não vão contra o **objectivo fundamental da comunidade.**

III - OBEDIÊNCIA EVANGÉLICA E OBEDIÊNCIA AO ABADE

“Crê-se que o Abade faz no mosteiro as vezes de Cristo” (2,2).

Aliás diz-se a mesma coisa, e repetidas vezes, que Cristo deve ser visto também no doente, no hóspede que chega, etc. ... Com efeito, para um cristão todo o homem ocupa o lugar de Cristo. Por isso, deve ser respeitado, amado, servido, como se fosse o próprio Cristo, (36,1 ; 53,1).

Contudo, na vida de comunidade, a autoridade tem um lugar e uma função preponderante e única. É por isso que a fórmula empregada aqui pela RB é igualmente única. Crê-se que o Abade ocupa o lugar de Cristo “no mosteiro”. Como homem, deve ser amado e respeitado como todos os irmãos, como todos os homens. Mas a sua função e a sua missão são um sinal muito especial da presença de Cristo que age na comunidade. Cada comunidade cristã é construída de alguma maneira sobre o modelo do grupo que Jesus tinha reunido à sua volta. Neste grupo, Ele era o fundamento da coesão de todos e da sua orientação para o Pai. Depois da Ressurreição, designou um homem, Pedro, para estar no lugar que Ele já não ocupava entre os seus. É este o sentido da palavra “**vigário**” de Cristo dado aos sucessores de Pedro. É também a mesma palavra da RB. Mas Cristo não é “substituído” por um homem. Um homem pode ocupar o lugar que Cristo ocupava quando estava vivo junto dos seus. Mas Cristo não é excluído, substituído. Ele está sempre vivo e é a Ele que reenvia o seu “vigário”. Cristo continua a agir por si mesmo, pelo Seu Espírito, por todas as formas e por todas as espécies de mediações. **A autoridade é uma entre muitas outras**. Embora única no seu género, não é um outro Cristo. A Igreja inteira é que é o verdadeiro “sacramento” de Cristo sobre a terra. O mesmo acontece ao nível da comunidade, guardadas todas as proporções.

Através da Igreja, aparece o modelo de toda a comunidade humana capaz de engendrar uma verdadeira comunhão das pessoas. Repousa sobre três fundamentos:

- os membros vivos da comunidade,
- uma carta comum (escrita ou não) que serve de referência,
- uma autoridade que assegura a coesão viva do conjunto.

Os fracassos das comunidades vêm muitas vezes da recusa em aceitar um destes três fundamentos, ou da excrecência indevida de um dentre eles em detrimento dos outros, ou do bloqueamento das relações entre eles. Pelo contrário, aceitar o jogo destas três instâncias, é entrar na via da maturidade humana e espiritual, pessoal e colectiva.

Neste conjunto, a autoridade ocupa um lugar único. É querida por Deus. O Evangelho, longe de a suprimir, confiou-lhe a sua verdadeira missão. Ela é um “**serviço**”. A própria palavra vem do latim “**auctor**”, que designa aquele que “faz crescer” (daí a sua relação com a paternidade). A autoridade faz crescer a comunidade, assegurando a sua coesão. É esta a função que desempenha o abade.

Esta responsabilidade global perante toda a comunidade justifica o seu título de abade. Irmão entre os irmãos, designado por eles, mas confirmado pela autoridade apostólica da Igreja, ele é, na comunidade o sinal de Cristo que reúne os homens num só corpo. Participa, por isso, na missão e paixão de Cristo.

IV - ATITUDE DOS IRMÃOS PARA COM O ABADE

É antes de tudo o **espírito de fé** que deve impregnar a relação dos irmãos da comunidade com aquele que foi escolhido para ser o seu abade. Trata-se de “**acreditar**” na função que ele desempenha em comunidade como sendo querida por Deus. E mesmo de acreditar no facto de que foi “**este**” homem e não outro, com as suas qualidades e defeitos, que Deus escolheu para “**este**” tempo da vida da comunidade.

ESTA VISÃO DE FÉ É FUNDAMENTAL

Ela é apenas um aspecto da visão da nossa vocação: procurar a Deus na e pela comunidade de caridade a construir incessantemente segundo o Evangelho. O abade é como que o sinal permanente, no coração da comunidade, deste projecto comum.

Os seus limites ou defeitos lembram que esta comunidade não é constituída por santos nem por homens superiores, mas por aqueles que Deus reuniu de toda a espécie de horizontes igualmente com os seus limites e defeitos.

Do mesmo modo, nesta visão de fé, o abade é o sinal de Cristo que conduz cada um à sua própria Verdade perante Deus. É por isso que, mesmo se o abade não puder ser o interlocutor habitual num diálogo espiritual, é desejável que cada irmão lhe dê conta dos acontecimentos importantes que marcam a sua vida espiritual.

Esta visão de fé, por si só, é suficientemente sólida para permitir a superação de dificuldades inelutáveis, tanto sob o ponto de vista individual como colectivo. Ela faz da função do abade a “rocha” (a “pedra”) sobre a qual está fundada a estabilidade da comunidade, o centro que funda a comunhão de todos.

O abade é também na comunidade um dos sinais da comunhão com a Igreja universal ... Recebendo da Igreja a ratificação da sua eleição, torna-se responsável perante ela. É à Igreja - hierarquia mas também Povo de Deus - que ele deve prestar

contas da missão da comunidade. No meio dos irmãos, ele é a lembrança viva desta dimensão da comunidade que não vive para si mesma. A comunidade eclesial tem o direito de esperar que ela viva segundo o que professou ser! - um verdadeiro lar evangélico onde, em comunhão com todos os outros, se constrói o Corpo de Cristo.

Deste espírito de fé deve resultar um verdadeiro “**espírito de colaboração**”. A RB insiste muito nisto a todos os níveis.

Colaborar, cooperar com alguém supõe o dom de si que pode exigir muito. Todos os irmãos em comunidade perseguem um objectivo comum. Cada um colabora segundo as suas possibilidades. No entanto, esta colaboração de todos não exclui a missão determinante e única do abade.

Esta colaboração supõe um verdadeiro “**espírito de caridade**”, no sentido denotativo da palavra, com toda a sua carga de humanidade e de coração.

O abade é um irmão da comunidade que aceitou o pesado cargo que os seus irmãos lhe confiaram. Mais que qualquer outro, ele tem direito à amizade e à confiança de todos. “**As comunidades têm os abades que merecem**”, dizia-se outrora. Se a influência do abade sobre a comunidade é grande, a influência da comunidade sobre o abade é considerável.

A RB tem uma frase que, na sua simplicidade, é admiravelmente justa: “*amem o seu abade com uma caridade humilde e sincera*” (72,10).

No entanto, assim como a comunidade não é uma família, mas simplesmente uma comunidade, assim também o abade não é um pai, mas um abade. É inútil perguntarmo-nos se a relação é filial ou paternal. Na pequena frase citada acima, a RB não põe assim o problema. O que importa é que seja uma relação “**verdadeira**”, isto é, que integre pouco a pouco todas as componentes que constituem todo o tipo de relação, mais aquelas que lhe são próprias: idades, personalidades, culturas, situações de autoridade e de obediência, etc. ... diferentes. Deve-se ter em conta também o tempo necessário para a maturação de toda a relação humana que não deve ser “**forçada**”! Se todas as componentes forem assumidas no espírito do Evangelho, a relação com o abade será “**justa**”, o que não quer dizer que seja sempre “**fácil**”. Por causa da sua importância, será para cada um um teste privilegiado do seu espírito de fé, de verdade e de amor.

1-10 — Fundando-se numa tradição já comum, o Mestre apresenta uma figura de abade que é fruto de madura reflexão. O que a Escritura afirma de Cristo e do ministério apostólico é atribuído ao abade, sendo este considerado, analogamente ao bispo, chefe de uma comunidade eclesial, isto é, da “**escola de Cristo**”.

Para S. Bento, o mosteiro é “**casa de Deus**”; nela o abade exerce a função de servo e de mediador entre Cristo e os monges.

16-22 — A exortação a nutrir por todos o mesmo amor, exclui toda a parcialidade. A propósito da importante questão da ordem hierárquica, S. Bento insere uma nota pessoal no texto do Mestre. Se é verdade, por um lado, que ele não permite de modo algum que as diferenças sociais possam justificar qualquer forma de discriminação, por outro lado, estabelece expressamente outros critérios de preferência, e omite a passagem em que o Mestre afirma que Deus manda à terra que sirva igualmente os bons e os maus.

23-25 — A afirmação da necessidade de se adaptar aos diversos temperamentos funda-se num ensinamento do Apóstolo, que foi determinante para muitas regras monásticas.

A respeito do texto do Mestre, S. Bento omite quer a frase em que ele evoca o gesto de Cristo enquanto toma pela mão uma criança apontando-a como exemplo de humildade, quer o convite a nutrir para com todos um amor paterno e materno.

26 — A respeito do texto do Mestre, S. Bento acrescenta a exortação de tomar providências imediatas contra os vícios. No segundo e mais tardio capítulo respeitante ao abade, o convite a “**erradicar**” os vícios tem um tom mais suave, estando unido à recomendação de proceder com “**caridade e prudência**”.

27-29 — Nestes versículos próprios de S. Bento, retoma-se o tema da adaptação ao carácter de cada um. Quanto aos de coração duro e aos obstinados, o tom torna-se particularmente severo.

31-32 — Este acrescento de S. Bento sobre a necessidade de se adaptar ao temperamento de cada um revela uma das suas preocupações principais que muito o honram.

Do contexto emerge uma figura de abade qual homem espiritual e pastor de almas, cujo carisma específico é a atenção oblativa prestada a cada um.

33-36 — Não é fácil encontrar noutros directórios abaciais uma comparação imediata desta exortação de S. Bento a salvar a **prioridade dos valores espirituais**.

CONCLUSÃO

Se a Regra é terrivelmente exigente para com o abade, os monges não o são menos. E, contudo, desejam e esperam que ele seja simples, alegre, otimista, descontraído. Esta dilatação interior é-lhe absolutamente necessária, para que possa conhecer como Cristo a vontade do Pai, o “modus vivendi” da sua comunidade. Para tal, convém que saiba abstrair, por vezes, das preocupações quotidianas e descontraír-se um pouco, mas sobretudo que seja homem de oração, que reserve tempo suficiente para a vida de piedade, para a lectio divina, sem excluir, evidentemente, o estudo da espiritualidade hodierna e dos movimentos de ideias contemporâneas.

Capítulo XIII

A PARTILHA DAS RESPONSABILIDADES

(Capítulos 3 e outros)

1-3 — Com base em alguns versículos do Mestre, Bento, revelando-se um inovador, escreve um capítulo inteiro dedicado à convocação dos irmãos a conselho, que em nenhuma das Regras monásticas precedentes jamais tinha sido prescrita de modo tão explícito. Isto explica-se se se tiver em conta a provável influência do direito canónico do Império romano do Oriente ou se se tomar em consideração a hipótese de uma redacção mais tardia.

A importância que Bento atribui a esta convocação dos irmãos a conselho demonstra o grande valor que tinham para ele a solidariedade e a corresponsabilidade.

Prescrevendo a convocação dos irmãos a conselho, Bento não diminui a autoridade do abade, que permanece o responsável e do qual depende a apresentação da ordem do dia e a exposição do assunto aos irmãos, convidados para uma real participação. O abade orienta a discussão e, depois de ter examinado com discernimento a opinião de todos, toma a decisão que lhe parecer em consciência mais razoável.

O abade tem o dever de auscultar as sugestões de todos os irmãos, porque Deus inspira o conselho justo a quem quer. Para não tornar vão este dom e poder conhecer a vontade de Deus, é necessário convocar todos os membros da comunidade. Não é, portanto, uma questão de “**direito**” ou de **democracia**: na Igreja não se pensa segundo categorias de partidos e de maiorias, mas procura-se um “**consenso**”, que é fruto da acção do Espírito que opera em cada membro. Orígenes tinha falado de um “*consenso de toda a Igreja suscitado pelo Espírito*”.

Estas considerações induzem Bento a convidar a conselho também **os irmãos mais jovens**, que aliás, são muitas vezes mencionados.

4-6 — De todos os irmãos reunidos em conselho espera-se garbo e discrição, pois sabem que o bom conselho é um **dom da graça**.

Para poder discernir responsabilmente aquilo que é “*mais oportuno*”, o abade deve deixar-se guiar pelo dom da “**discrição**”, que é a virtude da moderação que nada tem em comum com a mediocridade.

7-11 — Bento não ignora que também o abade tem as suas fragilidades e pode errar, coisa que o Mestre nunca admite, todavia afirma e apoia a sua autoridade. Esta, porém, não o exime de seguir como todos os outros a Regra, lei fundamental do monge.

Bento não proíbe que no mosteiro haja diversidade de opiniões; contudo condena o egocentrismo que suscita conflitos e impede o coração de se libertar de toda a forma de agressividade e de soberba.

12-13 — O pequeno “**conselho dos mais velhos**” surge provavelmente da experiência pessoal de Bento: sendo porventura a sua comunidade muito mais numerosa do que a do Mestre, tornava-se impossível convocá-la por “**coisas de menor importância**”.

I - O sentido da responsabilidade

Embora o abade tenha uma responsabilidade que é única no seu género, não monopoliza a responsabilidade da comunidade, o que não seria cristão nem humano.

Este ponto é um daqueles sobre os quais uma evolução considerável está em curso na sociedade, sem que se possa dizer que tenha já encontrado o seu equilíbrio. É um facto cultural demasiado importante para não ter repercussões na Igreja.

Vivendo nesta sociedade e sendo plenamente Igreja, a comunidade monástica não pode escapar a esta evolução. Sob a pressão das evoluções culturais, a Igreja relê incessantemente o Evangelho e aí descobre sempre dimensões novas da mensagem de Cristo. É então para ela uma questão de fidelidade ao Senhor viver tão intensamente quanto possível a Palavra que ouve e levar a sua luz aos homens do seu tempo. Ao seu nível, a comunidade monástica participa neste esforço de verdade e de fidelidade à Palavra. Pode-se mesmo dizer que ela é um dos lugares onde se pode fazer com mais acuidade esta busca rumo a um novo equilíbrio das responsabilidades, na vida em comum, perante as exigências do nosso tempo. Esta busca é difícil. Pode ser ocasião de sofrimentos pessoais íntimos, ou de sofrimentos de comunidades inteiras. Contudo pode e deve ser vivida em espírito de amor a Deus e aos homens.

Seria tão falso dizer que se pode encontrar na RB a solução para problemas de que ela não podia ter nenhuma noção, como dizer que não tem nada a transmitir sobre estes problemas. Ela é profundamente humana e próxima do Evangelho, por isso

mesmo, terá tido de se confrontar com questões tão prementes. Resolveu-as num certo espírito que pode ainda ser o nosso.

*

*

*

As causas desta evolução são complexas. Algumas delas têm mais impacto na nossa vida.

A difusão rápida dos conhecimentos de todos os géneros mudou consideravelmente as situações. Tudo se sabe ou acaba por se saber. O responsável já não é aquele que “**sabe**”. Numa comunidade, por pouco numerosa que seja, o abade não pode pretender saber tudo o que nela se passa. “*Nunca terá descanso*” (64,16). As diversas “competências” passam muitas vezes por outras mãos. A capacidade de apreciar uma situação e de elaborar uma decisão difundiu-se agora pelo corpo da comunidade.

Esta nova situação desenvolveu o sentido da autonomia pessoal que se tornou um dos valores fundamentais da nossa época, embora, de facto, esteja mais ameaçada do que nunca. Já no seu contexto cultural, a RB pedia ao abade que tivesse em conta a subjectividade de cada um, isto é, a sua dignidade de homem.

Para resumir, basta acrescentar um terceiro ponto: uma redescoberta do sentido da autoridade segundo o Evangelho que transformou a nossa visão da Igreja. É toda a comunidade que é a Igreja e é responsável pelo seu futuro, mesmo se nem todos têm a mesma participação nesta responsabilidade comum.

Estas mudanças de perspectiva não estarão em oposição profunda com a experiência proposta pela RB? Não minarão um dos fundamentos da comunidade beneditina e da busca espiritual própria desta experiência?

O risco é certo e pretender negá-lo seria fechar os olhos. O risco é tanto maior quanto estamos em período de transição e, portanto, de equilíbrio ainda mal encontrado, tanto no plano das pessoas como no da comunidade e das suas estruturas.

A superação deste impasse é sem dúvida, em parte, uma questão de estruturas. Cada comunidade trabalha nelas, a seu nível, e os diferentes capítulos também. Mas a verdadeira questão situa-se para além das estruturas, **é uma questão de maturidade das pessoas** que não se adquire num dia, nem mesmo em alguns anos. É a maturidade humana e espiritual dos homens que permitirá assumir esta situação no

sentido de uma comunidade cada vez mais responsável e não num regresso a um responsável quase único.

*

*

*

Toda a formação da RB deveria (!) conduzir a esta maturidade humana e espiritual, sendo as duas indissociáveis. Se, de facto, nunca conduziu a este resultado, é sem dúvida porque uma concepção demasiado estreita da obediência não deixou intervir o factor indispensável do sentido da responsabilidade. Só alguns responsáveis, em torno do abade, podiam exercer este sentido humano necessário. Muitos outros não tiveram ocasião disso e, apesar de uma certa generosidade, não atingiram uma maturidade de opinião e de afectividade suficiente. Esta situação será sempre uma das dificuldades da vida monástica.

Todo o **capítulo 72** é a descrição de um homem que soube ultrapassar as suas próprias necessidades para se colocar ao serviço dos irmãos: *“Ninguém procure o que julga útil para si, mas antes o que o é para os outros”*. Não pode haver verdadeiro sentido de responsabilidade sem esta disposição fundamental, aliás jamais plenamente atingida. Não basta ser responsável pelos seus próprios actos. Importa responsabilizar-se também pelas suas repercussões sobre os outros e sobre o conjunto da comunidade.

O hábito do silêncio devia também cortar pela raiz a inflação das informações mal transmitidas ou não-fundadas. É no silêncio que se elaboram as verdadeiras palavras responsáveis cujos efeitos se assumem.

A RB pede ao abade como qualidade primordial a “discrição” ou o “discernimento”, isto é, a capacidade de saber julgar e assumir cada situação não em função de princípios absolutos mas em função, antes de tudo, das pessoas. Toda a vida da comunidade deveria desenvolver em todos esta aptidão para compreender os outros, as suas situações, as suas evoluções, etc. ... O contexto actual de diálogo mais frequente deve favorecer este desenvolvimento e, portanto, o sentido da responsabilidade comum.

Enfim, e é um dos pontos fortes da RB, o hábito de tudo julgar perante Deus é o fundamento da maturidade responsável. Com efeito, discrição e responsabilidade são quase sinónimos. A discrição é a arte de assumir as suas responsabilidades com consciência e lucidez, perante os irmãos e perante Deus, diante dos quais se deve responder. Sempre que a RB pede ao abade que designe um responsável, dá-lhe como critério de escolha: **“um homem temente a Deus”**. E o próprio abade é incessantemente

reenviado a esta relação com Deus. Ser responsável quer dizer “*ser capaz de responder pelos seus actos*”. O “**temor de Deus**”, no sentido da RB, não quer dizer unicamente o medo do juízo de Deus, mas a aptidão para só querer a vontade de Deus, com os sacrifícios que isso pode implicar. A RB não despreza a competência, exige-a ao celerário, ao enfermeiro, ao hospedeiro ... mas é esta qualidade do coração que é a mais indispensável. Ela enraíza-se numa vida espiritual verdadeira.

II - O conselho dos irmãos

(Capítulo 3)

No contexto actual, este breve capítulo readquire toda a sua importância. A sua origem na tradição monástica é bastante confusa. Hoje como outrora, o Evangelho é o verdadeiro inspirador desta investigação.

1 - Conselho de toda a comunidade

Em todas as comunidades, com mais ou menos determinação e segundo as modalidades próprias de cada tradição, é feito um esforço para levar toda a comunidade a participar mais na elaboração das decisões importantes. Esta consulta pode fazer-se de diversas maneiras, quer em sessão plenária, quer por grupos, ou mesmo por escrito.

A reunião plenária é, sem dúvida, um dos momentos mais ricos da vida da comunidade. Nem sempre é possível. Mas, se tiver lugar, deve ser vivida plenamente. É uma ocasião para conhecer melhor os irmãos e as suas motivações mais pessoais que, na vida quotidiana, escapam muitas vezes aos nossos olhares. Nela, faz-se ouvir “*o que o Espírito diz às igrejas*” (Apoc. I).

A reunião plenária deve igualmente ser vivida em verdade. A educação vai-se fazendo pouco a pouco. Primeiro é preciso saber “escutar”, como também “falar”. Trata-se de dizer uma “palavra” que esteja enraizada na nossa vida, e não uma “ideia” que brota do contacto com outras ideias, seja para as apoiar, seja para se opor a elas. A maneira de se exprimir em comunidade é muitas vezes reveladora do que somos (é por isso que falar é sempre “comprometedor” e muitas vezes custoso ...). Revela a nossa

afectividade assim como a nossa capacidade de julgar. Estas reuniões são uma provação para todos e cada um. Também podem ser um dos cadinhos onde se forja a verdadeira união da comunidade, mesmo e quase necessariamente através dos conflitos.

Não se trata de criar conflitos por prazer. Mas uma reunião de comunidade só será verdadeira se o medo dos conflitos e das tensões for assumido. É ultrapassando a sua própria tensão interior, perante Deus e na paz, que se poderá fazer o acolhimento da verdade a dizer ou a ouvir. Uma comunidade monástica é trabalhada por correntes diversas, lutas mais ou menos conscientes de influências e por todos os fenómenos habituais a todo o grupo humano. Mas, se os conflitos internos são os mesmos que alhures, a maneira de os enfrentar e de os ultrapassar será com “espírito” totalmente diferente. Nada é mais oposto a este espírito do que o “espírito de partido” de que fala Paulo aos Filipenses (2,3). A tentação, muito forte, é a de empregar os meios do “mundo”: reunir forças, fazer alianças, etc. ... pela “boa causa”. É uma falta de fé. Numa comunidade monástica, não é a lei do mais forte que deve vencer, nem a dos mais numerosos, mas unicamente a lei da verdade e do amor. “*O objectivo do Conselho é procurar toda a luz possível sobre a vontade de Cristo para a marcha da comunidade*”, diz a Regra de Taizé. “*Todos serão chamados a conselho porque muitas vezes revela o Senhor ao mais jovem o que é melhor*” diz a RB. É possível ouvir nesta frase da RB como que um eco das nossas concepções democráticas modernas. Contudo, releva de um espírito totalmente diferente. O seu único objectivo é pôr à escuta do Espírito que é dado a todos e não somente aos responsáveis. Este capítulo, durante muito tempo mais ou menos esquecido, retoma hoje todo o seu alcance, não tanto porque aí encontramos um eco das nossas concepções democráticas modernas, mas antes por causa da sua harmonia com a concepção eclesial do Vaticano II que reencontra a verdadeira tradição cristã.

É, portanto, necessária uma verdadeira liberdade de palavra. A RB sublinha a necessidade de uma atitude de humildade perante a autoridade. Um dos sinais de maturidade é poder discutir com toda a liberdade em face da autoridade. Na elaboração e na discussão de uma decisão a tomar, cada um deve falar com toda a liberdade, segundo a sua consciência. A autoridade em si não é um argumento; se assim fosse, seria minar pela base toda a deliberação e torná-la inútil.

Pelo contrário, uma vez tomada a decisão, “*aceitem-na todos com obediência*” (3,5). Primeiramente, é uma questão de fair-play, depois de espírito de fé na acção do Espírito na comunidade, e, finalmente, de amor aos irmãos.

O texto do capítulo lembra aqui um ponto capital. As três instâncias que equilibram a experiência monástica estão presentes, a comunidade reunida, a autoridade viva do abade e também a regra comum. Com efeito, a comunidade não é totalmente

senhora do seu destino. No final de tudo, compete ao abade, perante Deus, discernir o que o Espírito pede à comunidade, através de tudo o que foi expresso.

No entanto, uma mudança muito importante foi introduzida pelo direito da Igreja.

*“A ideia expressa por S. Bento, no capítulo 3 da RB, é bastante clara: a última responsabilidade recai sobre o abade. A modificação desta ideia, sob o efeito do direito, ... não é simplesmente accidental, é realmente essencial. Há casos especificamente enumerados para os quais o consentimento do capítulo, expresso por voto secreto, é absolutamente necessário para que o abade possa agir. Neste caso, o direito da Igreja coloca **o poder de decidir nas mãos dos membros do capítulo**, ou do conselho dos anciãos. Isto traz uma modificação evidente do espírito do capítulo 3 da Regra, e esta modificação não foi de maneira nenhuma introduzida sob o efeito das recentes influências democráticas. O problema é mais importante do que possa parecer à primeira vista, visto que os casos para os quais um voto é exigido são realmente os mais importantes.”* (R. Weakland – Coll. Cist., 1969, nº 2, pág. 104).

A função do abade não é simplesmente presidir, mas ajudar a que um consenso seja atingido.

Chegar hoje a uma decisão é muito mais difícil porque as competências e os conhecimentos profissionais são indispensáveis ... É por isso que o abade e a comunidade devem apoiar-se nos peritos de dentro ou de fora, antes de tomarem uma decisão. Compete ao abade convidar a comunidade a examinar as razões das suas decisões e lembrar-lhe que deve agir sempre segundo o Evangelho.

2. Os diferentes “conselhos”. A RB só prevê um conselho dos “anciãos”. Estes “anciãos” não são fáceis de identificar exactamente segundo o texto da regra. Aliás isso tem pouca importância. É mais importante sublinhar o espírito que leva à constituição de um ou mais conselhos. A enorme responsabilidade deixada ao abade não o separa dos irmãos, mesmo para questões mais correntes. É com a sua ajuda e os seus conselhos que dirige constantemente a comunidade. Hoje, determinadas prescrições legais regulamentaram todas estas questões. Este aspecto mais jurídico, cuja necessidade não se deve pôr em causa, não deve obliterar a colaboração de todos para o bem comum, num espírito de comunhão.

Além disso, os diferentes “conselhos” multiplicaram-se, assim como as diferentes “comissões”... Deve-se procurar um equilíbrio. Estas novas estruturas são hoje inelutáveis para fazer frente às novas exigências das condições actuais de vida.

Elas podem ser ocasião de muita perda de tempo, de fricções e de incompreensões mútuas. Mas também podem ser ocasião de um maior espírito de colaboração e de confiança mútua. Em vez de se multiplicar, deviam restringir-se as tarefas de cada um ... e dar a todos tempo para se “*entregarem às coisas de Deus*” (“**vacare Deo**”), graças a esta repartição de cargos. Os responsáveis, e o próprio abade, poderiam então viver “a vida monástica” que vieram procurar ao mosteiro, em vez de serem muitas vezes transformados, pela força das circunstâncias, em businessmen, em homens de negócios ...

Utopia ..., dir-se-á, mas a utopia reencontrou hoje todo o seu valor positivo. E muitas vezes é criadora.

III - os diferentes responsáveis

Uma comunidade, por pouco numerosa que seja, não pode prescindir de toda uma gama de responsáveis nos variados sectores. A RB prevê toda uma série. A consonância existente entre o que fazemos e o que aparece através do texto da RB pode ser vista como uma garantia de que a vida de comunidade se organiza normalmente. A justeza de uma organização não se mede pela sua lógica conceptual mas pela sua capacidade de adaptação ao corpo vivo que deve servir, a sua lógica vital. As pessoas são mais importantes do que as funções.

Os conselheiros estão previstos pelas Constituições. Além do Prior e do celerário, uma metade é nomeada pelo abade e a outra é eleita pela comunidade. Correspondem aos “**anciãos**” do capítulo 3 que o abade reúne para as questões que não justificam uma convocação de toda a comunidade.

A sua função é “*aconselhar o abade em questões de menor importância que interessem ao bem do mosteiro*” (3,12), isto é, que dizem respeito ao conjunto da marcha da comunidade. Devem ser como que a caixa de ressonância da comunidade para exprimir as suas reacções e desejos, em função dos assuntos que se apresentem. É por isso que a RB lhes chama “**anciãos**” (o que não é somente uma questão de idade), isto é, homens que, na medida do possível, sabem captar, para além dos seus desejos e preocupações pessoais, os do conjunto dos irmãos. O Conselho é menos um lugar de decisão do que um lugar de maturação da vida de comunidade. É consultivo excepto para os casos previstos pelo Direito. Tem então poder de decisão. É deliberativo.

O responsável dos noviços — Deve cuidar daqueles para quem foi deputado ... A sua missão é muito particular. Deve “*examinar cuidadosamente*” os noviços para discernir o que eles vivem profundamente e assegurar-se se eles “*buscam verdadeiramente a Deus*” e “*sabem a que se obrigam*” (58,7 e 12). Daqui a única qualidade que lhe é exigida: “*ser capaz de ganhar a confiança ...*” (58,6).

O Prior — Na RB não faz boa figura. Ela mostra sobretudo o que ele não deve ser: um segundo abade.

Ele é o “**segundo**” do abade, o que é diferente. Em quase todas as organizações humanas, há um “segundo” ao lado de um responsável importante. A sua função é muitas vezes difícil de definir e, todavia, ele pode ser de uma enorme importância. Substituindo o abade em caso de impedimento provisório, escutando ou vendo o que o abade não pode ouvir nem ver directamente, por vezes intermediário entre ele e os irmãos, o Prior pode ter um papel considerável no que respeita à qualidade das relações em comunidade. A RB descreve um quadro que é exactamente o contrário daquilo que se poderia esperar dele: apresenta-o como factor de divisão mais que de unidade. Nomear, do exterior, um “**segundo**” junto de um responsável, ordinariamente é sinal de desconfiança e funciona quer como espião quer como concorrente. É por isso que deve ser o abade a escolher o seu Prior para que a confiança mútua não seja viciada desde a origem. Mais que os seniores, o Prior é o executante do abade (65,16); não tem responsabilidade directa, o que não quer dizer que não deva agir pessoalmente com tudo o que é como homem, todavia é verdadeiramente o “**segundo**” do Abade enquanto Prior. Todo o lugar de “segundo” é difícil, exige muito esquecimento de si, e muita coragem.

“*Podendo ser, todos os serviços do mosteiro se distribuam por decanos*” (65, 12). Com efeito, o regresso dos grupos modificou consideravelmente o papel do Prior desde há alguns anos. Por conseguinte, o equilíbrio das suas novas responsabilidades deve ser encontrado ...

Com o capítulo 31, do “celerário”, abre-se a parte mais longa da RB. Diz respeito à organização dos “**serviços**” da comunidade.

Todos estes serviços, de importâncias diferentes, constituem a vida corrente da comunidade, como aliás de toda a comunidade humana. A “competência” é um valor de que não se pode prescindir.

Os seniores — Chamamos assim àqueles que a RB denomina “chefes de decania” que, na realidade, eram os “conselheiros”... questão de vocabulário! Nós chamamos-lhes “chefes de grupos”.

Os grupos apareceram há relativamente poucos anos. A RB já os menciona. No caso de uma comunidade numerosa, é impossível que o abade possa ter com todos os irmãos relações que a sua função espiritual junto deles exigiria. É por isso que ele escolhe irmãos *“com quem possa partilhar o seu cargo com toda a segurança”*. Trata-se de uma partilha de responsabilidades: *“que sejam solícitos com o seu grupo ...”*. Esta palavra “solicitude” é frequente na RB. Exprime bem o que é uma atitude de responsabilidade para com outrem: um amor desperto e discreto. *“... no que diz respeito aos mandamentos de Deus e às directrizes do abade”*. É verdadeiramente uma participação no cargo espiritual do abade. Este deve poder confiar neles “com toda a segurança”.

É por isso que as qualidades que lhes são exigidas são as mesmas do abade: *“o mérito da vida e a doutrina de sabedoria”* (21,4 e 64,2), isto é, que sejam capazes de comunicar aos outros uma verdadeira experiência pessoal. É recomendado ao abade que escolha irmãos de “boa reputação”.

Convém não esquecer que os grupos nasceram também de uma necessidade no plano das relações fraternas. Trata-se de uma dimensão que a RB não tem em conta, mas que hoje adquiriu muita importância. Os grupos dão à comunidade um rosto novo sem, contudo, mudar a sua natureza profunda. Os seniores desempenham uma função de coesão tanto no plano dos grupos como no plano da comunidade.

Na RB, a palavra “senior” ou “ancião” tem por vezes também um outro sentido. Não se trata de uma função oficial, mas de uma qualidade pessoal particular que inspira confiança e atrai. É um dom do Espírito, um carisma. É a eles que se vai pedir conselho em caso de dificuldades mais pessoais porque *“eles sabem curar as suas próprias chagas e as dos outros sem as descobrir nem publicar”*. A sua presença na comunidade é uma das maiores riquezas.

Conclusão — A comunidade é composta por homens que voluntariamente escolheram pôr em comum a sua busca de Deus numa partilha total de vida que compreende também a partilha da responsabilidade do conjunto. A alguns é pedido que tomem uma parte mais activa nesta responsabilidade.

A RB prevê que o abade nomeie todos estes responsáveis (65,11). O direito actual não pôs em causa este princípio, embora tenha estabelecido alguns critérios mais precisos para legitimar a eleição do abade. Além dos conselheiros eleitos, que são mais representantes da comunidade do que responsáveis activos, é também o abade que institui todos os cargos na comunidade, embora com o parecer dos irmãos.

As responsabilidades são uma graça. Apesar das preocupações e dificuldades que acarretam, são também motivo de alegria. Não se devem pedir nem recusar, mas aceitar em espírito de obediência e de amor aos irmãos.

CAPÍTULO XIV

“A COESÃO COMUNITÁRIA”

“Emenda dos vícios e conservação da caridade”

(Prólogo)

RB Capítulos 23-30, 43-46, 69-70

Este capítulo poderia ainda intitular-se: “**da disciplina regular**” segundo uma expressão frequente da RB.

Nas Regras monásticas mais antigas dificilmente se encontram regulamentos penitenciais tão completos como os do Mestre e de Bento. Basílio afirma que é necessário advertir os culpados e não calar com ligeireza as culpas, todavia evita prescrições pormenorizadas e limita-se a dizer: “*Tudo seja deixado ao juízo dos superiores, tanto no que diz respeito ao tempo como ao modo de repreender, porque quer a idade, quer o grau de instrução requerem que se imponham penitências muito diversas*”. Em Cassiano, encontra-se um verdadeiro regulamento penitencial, mas apresenta somente as linhas directrizes gerais.

A organização penitencial de Bento tem início com os capítulos sobre a **excomunhão por culpas**, enquanto os que dizem respeito aos vários géneros de satisfação vêm mais à frente. Na RM, pelo contrário, os dois assuntos são tratados em simultâneo, mas de modo mais prolixo e confuso.

Toda a comunidade é tecida de fraquezas e erros. Não se entra no mosteiro porque se é perfeito. A RB propõe uma instituição, uma “**escola**” onde todos vão para aprender. Prevê que se poderá “*ir um tanto mais longe no rigor, para emenda dos vícios e conservação da caridade*” (Pról. 47).

Os capítulos 23-30 têm sido chamados “**o código penal**” da Regra. Efectivamente, são a aplicação de um processo de reacções contra tudo o que poderia ameaçar a vitalidade mais profunda da comunidade: o seu dinamismo rumo à caridade. O que mais prejudica uma comunidade, não são as faltas que se cometem, mas a ausência de reacção a respeito delas.

À primeira vista, estes capítulos encontram-se entre os mais arcaicos da RB e os menos praticáveis literalmente nos nossos dias. Contudo, se os escutarmos atentamente,

aperceber-nos-emos de que esta parte da RB é uma das que revelam mais profundamente o espírito de S. Bento, **um espírito profundamente evangélico**.

Com efeito, é em face da falta e do pecado, perante os pobres de todo o género, portanto também e sobretudo os pecadores e marginais, que o Evangelho aparece em toda a sua pureza. É aqui que uma comunidade evangélica se distingue radicalmente de qualquer outra comunidade. A lei normal de uma comunidade é rejeitar do seu seio todo o germen mau ou pelo menos neutralizá-lo para que a comunidade viva. No caso limite, isto conduz às sociedades totalitárias. A perspectiva evangélica é totalmente diferente: o bem da comunidade ordena-se para o bem das pessoas que é o valor supremo e cada pessoa é, em si mesma, um valor absoluto.

A — AS FALTAS CONTRA O ESPÍRITO DA COMUNIDADE

Capítulo 23

Este breve capítulo é praticamente uma paráfrase de Mt 18, 15-17.

— **O motivo da intervenção:** a RB vai muito além da simples falta exterior à ordem comunitária; vai directa à raiz, à causa destas faltas possíveis. Na linha do espírito evangélico, fixa-se no “**coração**” do homem de onde vem todo o mal (Mc 7). Através dos termos aqui empregados, o que é visado é sempre mais ou menos um fechar-se sobre si, uma reacção “contra”, uma falta de acolhimento. É o que mais prejudica a vida comum e o seu dinamismo assim como o próprio irmão.

— **O processo empregado:** é o mesmo que o Evangelho indica:

1. - Advertências em particular; trata-se então, segundo o próprio termo do Evangelho (Mt. 18,16), de “ganhar” o irmão, isto é, de o salvar. Não se trata, em primeiro lugar, de restabelecer a ordem da comunidade, mas de querer o bem de um irmão. Não se intervém para libertar a consciência, mas por amor de um irmão. É evidente que para agir deste modo, convém já ter tido outras relações de amizade, se possível. Relacionar-se com um irmão ou irmãos apenas para lhe chamar à atenção releva mais da psicologia do polícia, do que de uma verdadeira caridade. A RB reserva esta missão da advertência fraterna aos anciãos, isto é, segundo parece, aos responsáveis. Com efeito, eles podem estar mais bem colocados, em princípio, para conhecerem melhor as razões que podem fazer agir o irmão. Mas a amizade ou uma relação mais estreita é também uma responsabilidade. Somos mais responsáveis por

aqueles que nos estão mais próximos. São, portanto, estes que têm mais direito à nossa franqueza. Por vezes, age-se de maneira diferente e é o inverso que se produz. A RB insiste no carácter “**privado**” desta advertência. O carácter privado não é forçosamente o equivalente do falar a sós. Esta advertência pode fazer-se num grupo mais restrito de irmãos mais próximos. O peso do afrontamento é então mais fácil de suportar, mesmo para o irmão em causa. O importante é dar lugar a um diálogo confiante. É muitas vezes a condição imprescindível para a sua eficiência. Nestes frente-a-frente, há uma possibilidade de escuta mútua que vale mais que todos os sermões.

2. - Pode chegar o momento em que uma intervenção pública se torne necessária por estar em causa um bem comum mais importante. Se o bem público estiver comprometido, deve ser defendido publicamente. É uma das tarefas mais difíceis e também mais graves do responsável, em particular do abade.

— **A pena** deve ter em conta, antes de tudo, a pessoa e será escolhida em função dela.

A excomunhão hoje não é praticamente aplicada por um acto de autoridade. Apesar de tudo, continua a ser uma realidade, mas doutro modo. Há uma espécie de lei natural do grupo que reage às atitudes mencionadas no início do capítulo. Pouco a pouco produz-se um corte e mesmo uma separação que é uma desaprovação tácita da parte da comunidade. Esta sensibilidade da comunidade relativamente às nossas atitudes pode ser para cada um um cartão amarelo a anunciar uma direcção perigosa. Tomar consciência disto e ajudar tal ou tal irmão neste sentido são reacções vitais para a comunidade. Por vezes há reacções comunitárias para com um irmão que são profundamente injustas, não forçosamente por maldade, mas por desconhecimento da verdadeira situação. É uma lei dos grupos numerosos. Às vezes basta que um irmão esteja em dificuldade para que se crie à volta dele um vazio que vem agravar ainda mais a sua dificuldade. Só o contacto pode então parar o processo. Compete aos mais próximos intervirem a tempo. Uma palavra, uma atitude de compreensão podem ter por vezes uma grande repercussão. O inverso é igualmente verdadeiro.

Capítulo 24

O processo penal, que não deve ser qualquer coisa de automático, requer que o abade aja como **prudente pastor**, sem seguir, como critério único, a gravidade material das culpas.

A primeira frase é também ela reveladora de um espírito. Não há tabelas feitas. Cada caso deve ser visto em função do que está em causa, e compete ao abade fixar a conduta a seguir. A missão dos seniores ou chefes de grupos tem aqui o seu lugar. Em comunhão de espírito com o abade, podem permitir que ele “*partilhe verdadeiramente o seu cargo*” (21, 3). Trata-se sempre de questões de pessoas com toda a complexidade de cada caso. Só uma autoridade viva pode então fazer uma apreciação justa e não uma lei escrita que teria simplesmente de aplicar. No entanto, a RB prevê algumas sanções quase automáticas ...

Capítulo 25

A RB prevê que, em certos casos, seja aplicada uma sanção.
Hoje já não há praticamente sanções...

Contudo a segunda parte deste capítulo indica uma via que hoje deve tomar certa relevância. Está previsto que aquele que é assim sancionado será deixado entregue a si próprio para que possa reflectir. Não se trata tanto de deixar alguém só materialmente mas de lhe fazer compreender o seu desacordo sobre tal ou tal ponto contestável. Sem julgar nem condenar os irmãos, basta por vezes não os “**seguir**” e demarcar-se deles seguindo o caminho que se julga dever ser o seu. São estas decisões, umas vezes de pouco peso, outras, muito mais comprometedoras que são o volante da comunidade e lhe permitem seguir o seu caminho sem enveredar por falsas vias. O Espírito Santo age através destas escolhas pessoais das quais somos responsáveis. Por vezes, podem fazer perder uma amizade.

Capítulo 26

A mesma insistência no mesmo sentido que o precedente. Este capítulo, muito curto, é uma reacção fortíssima contra todo o espírito de convivência com aqueles que são assim marginalizados. É uma expressão desta vigorosa chamada de atenção da RB contra todo o espírito de partido (65,59,70) ou contra todo o tipo de murmuração. Com efeito, a murmuração é sempre mais ou menos um apelo aos bastidores para ser ouvido por outros e suscitar uma aliança dos descontentes. A RB volta pelo menos **13** vezes à questão da **murmuração** que estigmatiza como o mal mais nocivo da comunidade.

Esta atitude contra toda a reivindicação e contestação parece hoje muito ambígua. Assemelha-se aos processos correntemente aplicados nos regimes totalitários. De facto, basta pouco para transformar o que diz aqui a RB (e também em 69-70) em sistema de defesa absoluta do poder. Uma certa noção do “bom espírito” prejudicou enormemente o verdadeiro “**espírito**” de uma comunidade. O “bom espírito” é o que procede do Espírito Santo cujos frutos são “*caridade, alegria, paz, longanimidade, bondade, confiança nos outros, doçura, domínio de si*” (Gal. 5,22). Em regime cristão, não há outro “bom espírito”. Contudo ele pode conduzir a posições difíceis relativamente à autoridade ou à maioria da comunidade ... O “mau espírito” é descrito no início do capítulo 23 e no início do capítulo 72 (“o mau zelo”). Quando, sob a acção “deste espírito de amargura”, alguns irmãos se reúnem e se defendem mutuamente, caem então no espírito de “partido”. Então o verdadeiro móbil torna-se a defesa do seu grupo e não o bem da comunidade. É um dos maiores perigos para a caridade comum. É isto que é tratado nos capítulos 26, 69 e 70, em particular.

Capítulo 27

À parte algumas passagens tiradas do Mestre, este capítulo e o seguinte são criação de Bento, testemunho vivo da sua solicitude pelas almas e da sua grande capacidade de compreensão. Exorta repetidamente o abade a ir ao encontro dos culpados com **zelo pastoral**, em conformidade com o espírito do Evangelho. O acento não é posto sobre a punição, mas sobre o socorro cheio de desvelo, o único que pode curar: “Vence o mal com o bem”. A Regra de Bento sugere muitas formas de auxílio concreto, quase desconhecidas na RM.

*

*

*

É um dos mais belos capítulos da RB, um dos mais evangélicos. É tecido de citações implícitas ou explícitas da Escritura, desde Ezequiel até S. Paulo, passando pelos sinópticos e S. João.

Toda uma sucessão de diligências é pacientemente posta em acção para tentar ganhar um irmão em perigo. São todas motivadas pelo amor ao irmão mais que pelo desejo do bem comum.

O envio dos “**simpectas**”, palavra intraduzível, mas que designa irmãos aptos a aproximarem-se do monge que vive na solidão e desencorajamento possível, ou renitente em se submeter; é uma medida acertada psicologicamente. Com efeito, há casos em que o superior não pode agir por si mesmo mas através de interposta pessoa, quer por causa da situação porventura delicada, quer simplesmente por causa da dificuldade de afinidades pessoais entre ele e o irmão. Todo o espírito do Evangelho está contido nesta pequena frase: “*como diz o apóstolo: é preciso redobrar de caridade para com ele*” “*e orem todos por ele*”.

Capítulo 28

Não é mais que uma continuação do precedente, redobrando de precauções e de diligências no sentido de obter o regresso do irmão ...

Dir-se-ia que a RB envida todos os esforços antes de se ver obrigada a chegar à solução que desejaria evitar mas à qual, apesar de tudo, é preciso recorrer em certos casos: a exclusão da comunidade.

Efectivamente, chega um momento em que o bem comum é demasiado posto em causa, e certas presenças tornam-se um mal. Aliás a exclusão pode ser para o próprio irmão um meio medicinal: a pertença à comunidade não é um absoluto ... a graça pode ainda agir e o irmão encontrar o caminho recto.

Capítulo 29

Mesmo depois de ter saído do mosteiro por livre vontade e por culpa própria, permanece aberta, conforme o Evangelho, a possibilidade do perdão e do regresso. Com uma disposição não prevista pelo Mestre, Bento exige a promessa de uma sincera conversão, e vê na humildade um sinal autêntico da reencontrada vocação monástica.

Sempre a mesma vontade de confiança ...

Capítulo 30

Neste capítulo, Bento apresenta, de modo geral e sintético, um caso concreto de adaptação da punição ao carácter individual. O Mestre alonga-se mais e refere-se somente às crianças até aos quinze anos.

A última palavra exprime todo o espírito destes capítulos: “ut sanentur”, para se curarem”. Tudo é feito pelo bem dos irmãos, “*para a correcção dos vícios e a manutenção da caridade*”.

No seu belo livro “**Da vida comunitária**”, D. Bonhoeffer diz que uma comunidade cristã deveria “permitir” aos seus monges serem pecadores (p. 113). Não se trata de favorecer o pecado ou a falta, mas de não o obrigar a esconder-se, porque então torna-se um foco de infecção para o irmão culpado e para a comunidade. É o caminho aberto à hipocrisia ... O medo do escândalo é mau conselheiro. Todos os irmãos são solidários tanto no bem como no mal. Todos devem carregar o pecado de uns e outros, aliás ninguém se pode julgar totalmente inocente em virtude da solidariedade extrema da nossa vida. A nossa dureza perante os outros vem do facto de nos sentirmos feridos no nosso amor próprio que se sente atingido pela falta de um irmão. “*Devo perdoar até sete vezes? Até setenta vezes sete*” (Mt 18,22). Ora não perdoar, é deixar uma ferida aberta, uma reparação não feita, uma dívida não paga ...

B — AS “NEGLIGÊNCIAS” (Capítulos 43-46)

Estes capítulos já não visam directamente as faltas sob o seu aspecto moral, mas antes sobre a sua repercussão prática na vida comum. Poderiam ser agrupados sob o nome de “**negligências**”: atrasos, erros, deteriorações, etc. ...

A RB fala mais de 15 vezes nos negligentes. A negligência é uma falta de consciência.. Consiste em não fazer o que se deve. Nem todo o erro ou distracção é forçosamente negligência ... A negligência tem uma certa relação com o que os antigos chamavam acédia: muitas vezes é sinal de uma falta de fé naquilo que se faz; e, na nossa vida, no que se vive. É por isso que é um sintoma grave. A RB opõe-se, em primeiro lugar, às suas manifestações naquilo em que ofendem o tonus geral. Contribuem para propagar uma falta de convicção: atrasos nos exercícios de comunidade ou no ofício que

dão a impressão de não se acreditar muito neles, erros ou faltas nos serviços de que se está encarregado, etc. ... Sendo a falta de ordem pública, deve sê-lo também a reparação. Hoje já não temos “satisfações”, isto é, ritos públicos pelos quais um irmão reconhecia a sua falta diante de todos e pedia desculpa. É pena ... Estes ritos foram abandonados porque se prestavam facilmente a um certo formalismo nocivo. Deveria procurar-se qualquer coisa neste sentido. Mas os ritos neste domínio não são indispensáveis. O que conta é desenvolver em todos o sentido do respeito pelos outros e pela comunidade. Faltar à tarefa que nos é confiada pelos irmãos e não se preocupar com isso, é, por um lado, não a ter em suficiente consideração, mesmo se é humilde, e, por outro, não fazer grande caso dos seus irmãos. Reprendendo a negligência, a RB vela por manter na comunidade um tonus e um entusiasmo que tornem a vida mais fácil a todos, enquanto, pelo contrário, um ambiente de negligência entorpece rapidamente o peso da vida comum.

No entanto, há negligências e negligências. Nem todas pesam da mesma maneira sobre a comunidade. Algumas são devidas ao temperamento, que causa irritação aos irmãos e por vezes grandes humilhações aos seus autores involuntários. São menos graves do que as que deixam adivinhar uma causa mais profunda. É por isso que o capítulo 46 termina com algumas palavras admiráveis, já referidas repetidas vezes, e que abrem o caminho a uma terapia mais eficaz do que uma sanção exterior. É uma destas pequenas frases da RB que, no momento em que não se espera, descobre todo um mundo de finura psicológica e de amor pelos irmãos. Antes de intervir no comportamento “negligente” de um irmão, deve-se perguntar sempre “se não haverá uma causa mais escondida no coração ...” O capítulo 70, no fim da RB, embora já não possa hoje ser tomado à letra, visto que a liberdade de intervenção é maior, conserva, apesar de tudo, o seu valor. Haverá sempre numa comunidade defensores dos oprimidos intempestivos. Todos caem um dia ou outro neste erro e muitas vezes é formador, sobretudo quando é conhecido. No entanto, para evitar grandes gafes, é bom que o papel de “moderador” seja exercido pelo abade ou pelos responsáveis mais indicados. Antes de intervir, dever-se-ia pedir conselho aos irmãos mais aptos para julgar, quer pelo cargo que desempenham, quer pela sua experiência, quer porque estão mais ligados ao irmão em questão.

CAPÍTULO XV

A VIDA ECONÓMICA DA COMUNIDADE

Da solicitude pela cura da alma, Bento passa agora a ocupar-se das necessidades do corpo, da alimentação, do modo de usar e de administrar os bens materiais e de todas as várias questões da vida quotidiana. Poder-se-á assim observar que mesmo os problemas de ordem prática são encarados sob um ponto de vista espiritual.

* * *

É necessário um tempo para tudo: um tempo para falar da vida espiritual e um tempo para falar da vida material ou económica da comunidade. Na realidade, são apenas dois aspectos de uma só e única experiência humana.

O que o pensamento separa é totalmente “um” na vida.

Pode encontrar-se esta distinção no próprio texto da RB. É indubitável que, a partir do capítulo **31**, “**do celerário**”, a RB trata **sobretudo** das questões de gestão, de repartição dos bens, da organização das receitas do mosteiro, etc. ..., durante vinte a trinta capítulos. Mas estes capítulos estão recheados de observações de alcance directamente espiritual. É, por exemplo, no capítulo **57**, que trata de uma questão de direito comercial, que aparece de repente uma das máximas beneditinas mais conhecidas: “*Que em tudo seja Deus glorificado*”.

Esta conexão íntima entre o espiritual e o temporal faz muito especialmente parte da experiência monástica beneditina, da sua estrutura fundamental. O mosteiro e os seus bens não são apenas um quadro cujo objectivo seria permitir aos seus ocupantes levar a bom termo uma experiência espiritual. No limite, pouco importariam a natureza, a origem, as modalidades deste quadro contanto que os monges pudessem dedicar-se à oração, ao Opus Dei, e constituir uma comunidade fraterna, fervorosa e obediente. Isso poderia ser verdadeiro, em parte, para outros projectos religiosos que organizam tudo em ordem a um objectivo preciso exterior à comunidade. Não pode ser o caso da experiência monástica. Uma tal visão dualista foi muitas vezes uma das causas de desvitalização dos mosteiros fazendo-lhes perder o seu enraizamento e uma parte do seu

significado. A maior parte das reformas, começando pela de Cister, trabalharam por reinserir todo este aspecto económico no próprio coração da busca espiritual.

Efectivamente, a experiência beneditina é uma experiência totalizante. Visa uma realização humana completa; por conseguinte, inclui também o seu próprio modo de vida mais concreto. O Evangelho vai até aí; deve incarnar nesta dimensão da vida. Isto é verdadeiro no plano comunitário, e também para cada um dos seus membros, mesmo para aqueles que não são directamente responsáveis pela gestão dos bens comuns. A vida de coabitação que é levada por todos deve assumir incessantemente questões de ordem temporal ou económica e cada um terá de se situar perante estes problemas. Como, por exemplo, os que dizem respeito às vendas ou às compras importantes, às transformações onerosas, às organizações de empregos rentáveis, à integração na Segurança Social ... etc. ... A vida espiritual de cada um amadurecerá e será condicionada pelos limites e imperativos da vida material da comunidade. É uma das solidariedades essenciais da nossa vida.

Além disso, a cultura actual torna-nos ainda mais sensíveis a esta dimensão. Já não nos é possível separar o projecto de uma colectividade, e mesmo de um particular, da sua infra-estrutura económica e do seu estilo de vida. Toda a sua actividade, o seu testemunho, o seu significado serão condicionados pela sua situação na sociedade. Ora esta situação será avaliada muito mais autenticamente a partir da sua inserção económica, e portanto social, do que a partir das suas declarações de princípios. Sabemos reconhecer melhor que as nossas reacções, mesmo aparentemente as mais espirituais, são condicionadas pelo status social.

A influência preponderante do “modus vivendi” sobre a vida espiritual é o fundamento da “**pobreza evangélica**” e da atitude cristã perante os bens. A riqueza cega e, pelas “consolações” que proporciona, torna as pessoas pouco aptas à percepção do Reino. Pelo contrário, a pobreza, no sentido evangélico da palavra, dá acesso ao Reino. A primeira bem-aventurança foi sobretudo compreendida e vivida numa perspectiva individual. Mas hoje há uma tendência para a compreender e viver também no plano comunitário. Com efeito, o testemunho pessoal está situado no interior do testemunho comum. Esta pertença marca a atitude pessoal de um coeficiente determinante. Por ela somos “**situados**” num sector social, assemelhamo-nos a ele. É a dimensão “**política**” de toda a inserção na comunidade humana à qual ninguém pode escapar, quer tenha consciência disso quer não. Dimensão para a qual a Igreja se esforça por despertar os cristãos, sobretudo depois do Concílio.

De facto, a RB aborda a questão dos bens primeiramente sob o ponto de vista comunitário. Mesmo quando tratar da atitude pessoal dos monges, considera-la-á na perspectiva comunitária da “**desapropriação**” que é uma consequência e uma condição da “**comunhão de bens**”, fundamento da comunidade. A “**desapropriação**” é um dos aspectos da renúncia à vontade própria, isto é, ao egoísmo. Por conseguinte, será considerada mais numa óptica de obediência e de dependência do que de pobreza propriamente dita.

É deveras impressionante que o tema da pobreza seja tão pouco explícito na RB. Nos capítulos 4 e 7, que descrevem a arte espiritual, nada é dito neste sentido. O capítulo 58 não prevê um voto especial de “**pobreza**” quando a Igreja o reconheceu como um dos votos essenciais da vida religiosa. Quando se fala dos pobres, trata-se sempre dos que estão fora do mosteiro e a quem são devidos os serviços dos monges no que respeita à alimentação (4,14), à assistência (31,9), à hospitalidade (53), etc. ... A “**pobreza**” dos monges só é mencionada uma vez de uma forma hipotética “**se a pobreza exigir**” (48,7), com uma ponta de nostalgia, é certo.

E, no entanto, a pobreza é um dos temas bíblicos e evangélicos mais importantes. Contudo não é uma noção simples. As suas correspondências morais e espirituais são imensas. Pode designar toda uma maneira de ser perante Deus, perante os outros, perante si mesmo. Todavia pode ser tomada num sentido estrito; diz respeito ao domínio que hoje chamamos “económico”. Há vantagens em manter este sentido. À força de lhe fazer dizer tudo, retira-se-lhe todo o seu vigor.

Mesmo permanecendo no aspecto económico, a pobreza pode ser compreendida de muitas maneiras. As circunstâncias históricas, os apelos do Espírito dão-lhe coloridos diversos. Uma vez estará mais ligada ao trabalho como penitência e mortificação (Cister), outras vezes será sobretudo uma libertação de todo o entrave a fim de estar mais disponível para as necessidades do Reino (S. Francisco); outras ainda será vivida profundamente em solidariedade com os mais desprotegidos (P. de Foucauld) ou como recusa de todos os privilégios, de todos os compromissos com as injustiças do mundo ... Nenhum destes aspectos pode ser negligenciado, nenhum é exclusivo dos outros; é somente uma questão de acentuação, de dom do Espírito. Mas a pobreza evangélica está sempre em união com este Espírito; é sempre um caminho para a liberdade espiritual, quaisquer que sejam as modalidades, para uma maior disponibilidade ao Espírito para que acabe a sua obra em nós e por nós.

É este mesmo objectivo que a RB visa quando dá as suas directrizes relativamente ao uso dos bens materiais. Mas ela não procura somente conduzir cada um dos monges a esta liberdade espiritual indispensável à busca de Deus. Proceder de sorte que a própria **comunidade**, enquanto tal, seja reveladora desta mesma liberdade

espiritual, ao mesmo tempo que permanece inserida, pela força das coisas, nas estruturas económicas.

I - A gestão dos bens comuns

A - RB capítulo 31

“**Deve-se escolher um irmão da comunidade ...**” A comunidade gere os seus bens. Esta responsabilidade está demasiado integrada no próprio projecto da comunidade para deixar a sua responsabilidade a outros. O contexto actual torna ainda mais urgente esta necessidade. O económico estende cada vez mais a sua influência à vida dos particulares e das colectividades. O condicionalismo que daí resulta ultrapassa largamente o seu domínio próprio. Exerce uma forte influência sobre o moral ou o espiritual e modela mentalidades e comportamentos novos. Imiscuída na rede da economia moderna, como qualquer outra colectividade, a comunidade monástica deve poder conservar o domínio do espírito que quer dar ao seu estilo de vida. Deve poder resistir às pressões do económico e manter a liberdade espiritual, mesmo no contexto actual. Liberdade espiritual não quer dizer “**autarcia**”, mesmo se num outro contexto económico uma pode estar unida à outra. Pelo contrário, é necessário jogar lealmente o jogo actual da economia, mas insuflando-lhe um espírito compatível com o projecto da comunidade. A necessidade de um auxílio exterior, no plano da competência, não pode eximir a comunidade das suas opções económicas e das suas consequências.

“**... como celerário**” — O celerário tradicional é cada vez mais substituído por uma equipa de responsáveis de entre os quais um deve ser o coordenador. As modalidades técnicas desta organização podem variar, e variam, segundo as circunstâncias que evoluem e as pessoas que se sucedem. A RB não entra nestas questões. Contenta-se com apresentar atitudes humanas e espirituais que podem ser válidas.

“**que seja como um pai para toda a comunidade**” — Nem mesmo para o abade é dito tanto. O pai é aquele que **faz viver** e não o que exerce um poder. É deveras impressionante que a RB não empregue esta palavra quando fala dos que são responsáveis por **pessoas**. Evita assim muitas ambiguidades. A palavra aparece quando começa a tratar de responsabilidades de uma outra ordem: as que dizem respeito às **coisas**. O risco de paternalismo e de infantilismo é menor. A RB estava muito longe

destas questões actuais, contudo não deixa de ser interessante sublinhar a sua maneira de se exprimir.

A palavra “**pai**” exprime aqui a preocupação daquele que provê às necessidades dos irmãos. O pai é o símbolo do amor “**oblativo**”, do amor que pensa no outro desinteressadamente. Os que se ocupam da economia sofrem a tentação do poder, do poder tecnocrático, que pode acabar por fazer esquecer as pessoas. Compete-lhes passar do “**espírito de poder**” ao espírito de serviço. O que se diz do celerário vale para todos os que ocupam um cargo na comunidade. Esta tarefa pode ser ocasião para exercer um poder, uma tirania, ou, pelo contrário, oportunidade para praticar um serviço que ajude os irmãos a viverem mais felizes. É uma maneira de ser pai para a comunidade.

“ **... e nada faça sem ordem do abade**” (4) — Esta dependência em relação ao abade é uma garantia de abertura contínua ao bem comum de que se é responsável. A dependência desaloja-nos do nosso poder pessoal. É inútil esperar uma ordem directa do abade. O móbil da acção é o bem de todos. É ele que liberta da tacahez e das susceptibilidades pessoais.

“ **... não entristeça os irmãos**” (6) — O respeito pelos irmãos é uma outra garantia de abertura e de verdadeiro espírito de serviço. O mosteiro não se pode identificar com uma empresa qualquer cujo bem comum é o êxito de um projecto exterior aos seus membros.

O bem comum pretendido é antes de tudo o bem das pessoas, o bem dos irmãos, a começar pelos mais fracos: os doentes, as crianças, os hóspedes de quem se deve cuidar com a máxima solicitude (9). É a característica evangélica de toda a gestão dos bens materiais que não se deixa dominar só pelas leis económicas.

“ **... Considere todas as alfaias e fazenda do mosteiro como se fossem vasos sagrados do altar**” (10) — Trata-se de respeitar as “coisas” enquanto tais: ou seja, também as realidades económicas e os seus imperativos. Embora estas realidades não se devam colocar em primeiro lugar, devem, contudo, ser respeitadas. Compete aos responsáveis fazê-las respeitar por todos. Pode acontecer, é mesmo normal que aconteçam conflitos entre os imperativos de ordem espiritual, para o bem comum ou para o bem de um irmão, e as necessidades económicas e financeiras.

Cumpre ao celerário chamar a atenção para estas realidades. Com efeito, numa comunidade numerosa, muitos já não estão em contacto directo com elas e podem perder a sua noção.

“... **faça tudo com peso e medida**” (12) — Não apresenta outras indicações técnicas sobre a maneira de assumir esta gestão! O contrário de uma acção inconsiderada e irreflectida.

“... **nem avarento nem pródigo** ...” — A pobreza evangélica não é um diploma de economia (“gastar o menos possível”) nem um desdém despreocupado (“não ligar ao dinheiro”).

Para a RB, o segredo para assumir esta responsabilidade e muitas outras é “**o temor de Deus**”. Não um temor que é medo e que paralisa, mas esta atitude de dependência total e de entrega de si para procurar apenas a vontade de Deus e completar a sua obra. “**Olhe pela sua alma**”, (8) a vida espiritual não só não deve ser separada de uma boa gestão, mas é a sua condição.

“... **dêem-se-lhe ajudantes**”. Os que se ocupam da gestão comum devem poder contar com o auxílio de todos, particularmente nos momentos duros que exigem que cada um deixe em parte as suas actividades para responder ao seu apelo. Uma outra maneira de contribuir para aliviar o seu cargo é respeitar as suas decisões, como por exemplo, “**as horas convenientes**”, “*para que ninguém se perturbe nem entristeça na casa de Deus*”. É todo um programa! (18)

B - Das alfaias e móveis do mosteiro

Capítulo 32

A responsabilidade dos bens está hoje cada vez mais repartida. Pode-se mesmo dizer que cada irmão tem uma parte cada vez maior na medida em que praticamente todas as actividades, quaisquer que sejam, implicam meios económicos.

Já não é possível fazer um inventário de tudo o que é necessário para o andamento de tal ou tal cargo, ou de tal actividade particular. Não deixa de ser menos verdade que nenhum dos responsáveis é proprietário do seu sector. Segundo este capítulo, somos todos, seja a que nível for, apenas gerentes do que nos é confiado. A comunidade tem direito a uma prestação de contas por parte do responsável. Pode fazer-se de diferentes maneiras: perante o abade, o celerário, o conselho ... ou toda a comunidade. As actuais condições económicas impõem evidentemente que seja deixada uma maior latitude aos diferentes gestores da comunidade. As modalidades podem variar consideravelmente, mas não podem prescindir deste carácter de simples

“**gerência**”, em nome da comunidade. Está aqui uma das consequências da opção inicial de uma vida de coabitação com todas as suas implicações, em particular as contínuas interferências das acções de uns e de outros.

Há sem dúvida uma maneira “**monástica**” de gerir os bens, de gerir um emprego, no sentido de que pode haver uma preferência pelos “meios pobres” em detrimento dos “meios ricos, poderosos”. É uma questão delicada. Muitas vezes, cada um, no seu sector, é o melhor juiz para avaliar o que será melhor fazer. Pode-se ser facilmente severo em relação ao sector dos outros. Deve haver uma confiança mútua entre todos. “**Não seja ciumento nem muito desconfiado, aliás nunca terá descanso**” (64, 16), diz a RB do abade. Isto pode ser dito de cada um no que respeita ao andamento geral da casa, sobretudo no que se refere aos diferentes cargos.

Estas duas características: abertura aos outros, prestação de contas, por um lado, e confiança mútua, por outro, são sem dúvida as melhores garantias de uma verdadeira atitude evangélica na gestão dos bens. Nestas condições, toda a comunidade é verdadeiramente responsável pela sua orientação material e económica. A experiência mostra que a “sedução dos negócios” pode desequilibrar facilmente uma vida de comunidade, mesmo se um só dos seus membros se liberta do controlo dos seus irmãos.

É um dado universal que a propriedade comum é um factor de negligência. O que é de todos, não é de ninguém ... e, embora todos se sirvam das coisas, ninguém se preocupa com elas. Os “livros que desaparecem sem fichas ...”, “os carros usados e amolgados ...” são fenómenos congénitos da comunidade. No entanto, a RB não toma partido.

II — A desapropriação pessoal

Capítulo 33

Este capítulo é um dos mais importantes da Regra. Associa os dois grandes dados da pobreza evangélica.

1-5 — O primeiro versículo está na linha do “**tudo deixar**” por amor de Cristo que se encontra no início da caminhada monástica. O meio efectivo de viver permanentemente este acto de fé inicial é perseverar nesta entrega de si: “**Devem esperar do pai do mosteiro tudo aquilo de que tiverem necessidade**”. É renunciar a assegurar a sua própria subsistência, o seu futuro. Para um homem na sua maturidade,

esta dependência pode ser muito mortificante. Exige uma grande liberdade espiritual em relação a si próprio. Quando a idade chega, com a perda das forças pessoais, esta dependência pode tornar-se ainda mais insuportável, uma verdadeira provação para a fé pessoal.

Na prática, também aqui o contexto evoluiu. Estamos submersos de “coisas” mesmo num mosteiro. A atitude meramente passiva de espera já não é possível. Pelo contrário, cada um deve tomar sobre si o encargo das suas necessidades pessoais ou do trabalho. A maior parte das vezes, já não é o abade que fornece o necessário. Cada um deve pôr em acção a sua consciência para saber aquilo de que precisa. Não se trata tanto de fazer um rol de coisas permitidas e de coisas proibidas, mas de perseverar, concretamente, no acto de fé que nos fez um dia “**deixar tudo**” ... abandonar as nossas seguranças. É bom fazer de novo, de tempos a tempos, ou quando as circunstâncias nos proporcionam ensejo, esta escolha, mesmo no interior do que nos oferece a comunidade. Não se trata então de saber o que fazem os outros. É uma questão entre Deus e nós, mesmo se a opinião dos irmãos pode ser para nós um ajuda.

6-7 — O segundo parágrafo ocupa-se mais da “**vida comum**”. É aqui que se deve manter sempre viva a atitude de partilha. De facto os bens ao “nosso uso” são a maior parte do tempo praticamente “nossos”. É melhor reconhecê-lo e não jogar com as palavras. Todavia o espírito da RB é sempre válido. Duas atitudes podem ajudar-nos neste campo: uma verdadeira liberdade em relação a estes bens (desde o computador ... ao automóvel, em certos casos), liberdade que se concretizará por uma atitude cooperante e uma fácil disponibilidade, em caso de necessidade. Este espírito será igualmente mantido pela recusa de todo o **privilégio** que torna independente da comunidade. Todo o cargo tem as suas facilidades legítimas: o celerário dispõe de carros, o cozinheiro de ... Tornam-se privilégios injustificados quando ofendem os direitos dos outros. A sua raiz é uma falta de amor aos outros, é egoísmo.

A RB emprega palavras de muita dureza contra o “**vício da propriedade**”. Com efeito, é um dos mais nocivos para a vida de cada um como também para a vida comum, pois arruina o laço mais forte que deve existir entre todos: o amor e a confiança mútua. É mais a tentação da idade madura do que da juventude!

III — A repartição dos bens

Capítulo 34

Este capítulo não tem paralelo na RM, enquanto é claramente perceptível a influência de Agostinho e de Basílio. Nisto se manifesta a **tensão** constante de Bento para com a imparcialidade, a benevolência e a atenção às necessidades individuais.

Este capítulo completa o precedente. Como ele, reenvia directamente aos Actos dos Apóstolos. Conclui a nota “cristã” do pôr os bens em comum. Com efeito, não se trata de uma **colectivização** cega que destrói as pessoas nivelando-as.

Também não se trata de um **poder arbitrário** da parte daqueles que detêm a responsabilidade da gestão.

A Regra de ouro é tirada dos Actos: “*Dava-se então a cada um segundo as suas necessidades*” (4,25). É a regra mais simples que existe mas também a mais difícil de pôr em prática.

Efectivamente, as nossas necessidades são infinitamente variadas e diferentes. Vêm do temperamento, da idade, da educação ... Este último ponto é, sem duvida, um dos mais difíceis de compreender na prática. Todos somos modelados pelo nosso meio ambiente e julgamos os outros segundo os nossos critérios. Numa comunidade em que as origens são tão variadas, esta diversidade de necessidades é muitas vezes uma causa de dificuldades ou de uma maior caridade! Por vezes conhecemos mal as nossas próprias necessidades quanto mais as dos outros.

Com efeito, há necessidades reais que nunca se puderam exprimir verdadeiramente porque faltava o clima propício. Não basta dizer, é necessário também poder ser “ouvido”. Por outro lado, há necessidades que se criam artificialmente, como por contágio ou mimetismo, e que se tornam verdadeiras necessidades ...

O que este capítulo exprime é a aceitação das nossas **diferenças**. Saber aceitar-se a si mesmo, com as suas necessidades que são muitas vezes limites a reconhecer na paz ...

Saber também aceitar as verdadeiras necessidades dos outros que muitas vezes são também, por repercussão, limites para nós.

Aceitar ser o que se é e que os outros sejam o que são.

Aceitação que não é resignação, mas acolhimento mútuo. Esta aceitação que poderia parecer passividade é, pelo contrário, o elemento que mais liberta os dinamismos de uma comunidade.

A **murmuração**, que o final do capítulo verbera, é, pelo contrário, o obstáculo mais esterilizante de toda a verdadeira vida de comunidade. Procede da inveja cuja particularidade é levar consigo o seu próprio sofrimento e espalhá-lo em torno de si ... É um dos cancrios mais corrosivos da vida espiritual.

É a este nível que se podem desfazer as inevitáveis tensões devidas às desigualdades: *“o que de menos tiver necessidade, dê graças a Deus e não se entristeça; o que precisar de mais, humilhe-se pela sua fraqueza e não se ensoberbeça pela misericórdia que têm para com ele. Desta forma, todos os membros viverão em paz”*.
(4)

IV — O nível de vida da comunidade

Capítulos 55 e 39-40

Enquanto o Mestre estabelece que o vestuário mude conforme as estações, Bento põe antes o acento sobre as diferentes condições climáticas do lugar onde se encontra o mosteiro.

Todo o grupo humano tem em si um dinamismo constante que o impele a melhorar incessantemente o seu nível de vida. É ainda mais verdadeiro para uma comunidade monástica. O próprio facto da reunião num só lugar de um número importante de homens representa um potencial que não procura mais que gastar-se ao serviço de Deus e dos outros. Não tendo, em princípio, obras particulares suficientes para absorver as capacidades que tem em si, a comunidade monástica terá tendência a organizar-se a si própria, muitas vezes por motivos os melhores e os mais legítimos. O próprio “êxito” da comunidade atrai a si novas forças que acentuam ainda mais a tendência para a expansão. Há aqui um fenómeno humano que explica o periclitante rápido de comunidades monásticas em pleno apogeu espiritual. A elevação quase inelutável do nível de vida acaba por esterilizar o tonus espiritual.

É inútil querer dar “critérios” acerca do nível de vida “monástica”. Neste domínio, tudo é relativo. A RB está plenamente consciente disso quando, ao tratar dos hábitos ou da alimentação, repete várias vezes que cada medida deve ser julgada em função do lugar e do tempo: *“... devem ter-se em atenção as condições e o clima dos lugares em que habitam”* (55,1). No entanto, destes capítulos que tratam do “vestuário” e “da medida do comer e do beber”, é possível retirar algumas características que denotam um “espírito”. Efectivamente o vestuário e a alimentação são sinais

reconhecidos do “standing”, do status. Na RB não se fala do habitat enquanto tal, excepto no capítulo 66, mas a partir de um outro ponto de vista.

“**Contentem-se com o que se puder encontrar na região em que habitam ou mais barato se puder comprar**” (7). O nível de vida, pelo menos, é um nível “comum”. Para alguns, poderá estar acima do que viviam antes de entrar no mosteiro, para outros poderá estar abaixo. Não se trata de estar entre os mais pobres, como outras comunidades procuram, nem de querer estar ao nível do pequeno número dos mais ricos. Deve-se procurar uma solidariedade com o conjunto das pessoas que nos cercam e com quem nos relacionamos. No contexto actual, o que se pode chamar nível comum é cada vez mais lato e deixa uma margem de manobra bastante grande. Não é possível não ter em conta a elevação deste nível de vida comum e, conseqüentemente, procurar a decência e a correcção: “O abade providenciará ...” (8) (Os irmãos devem-se ajudar uns aos outros no sentido de evitarem as excentricidades ou o ridículo sobretudo hoje em que se usa cada vez mais o hábito civil ...) “*Os que tiverem de sair de viagem receberão da rouparia femurais ... e cogulas um pouco melhores*” (13-14). Nada de afectação de pobreza!!!

“**Da cor não se queixem ...**” (7) Não se trata de perder a responsabilidade em relação ao seu próprio nível de vida (vestuário, etc.). No interior dos limites que lhe são apresentados pela comunidade, compete a cada um saber conduzir-se. Mas têm de se aceitar estes limites, este condicionalismo, mais ou menos explícito, da comunidade, quer sob o ponto de vista financeiro, quer sob o ponto de vista do “estilo” ou do “género”.

Trata-se de uma “liberdade interior” suficiente ... que nem sempre é tão fácil de manter como se poderia crer!

O capítulo 54 acrescenta uma precisão que tem hoje toda a pertinência. Os contactos com o exterior são mais fáceis e frequentes, como aliás as comunicações. A sociedade de consumo na qual vivemos inseridos é uma sociedade de permutas contínuas. A não ser que se corte todo o contacto, é difícil não receber nada nem dar nada, sobretudo no que se refere aos objectos mais usuais. Contudo, há aqui uma porta aberta para atingir gravemente a vida comum. Por estas ofertas do exterior, podem-se instaurar na comunidade níveis de vida muito diferentes ... e mesmo injustos. Um verdadeiro espírito de comunidade deve permitir a repartição destas ofertas. Isto supõe da parte de cada um uma grande transparência em relação à comunidade e aos responsáveis deste sector. Este capítulo 54 deve-se ligar aos capítulos 33 e 34 sobre a desapropriação e a repartição dos bens. Mas também diz respeito e muito de perto à

questão do status social. É muitas vezes através desta via das “ofertas pessoais” que se modifica o nível de vida de uma comunidade um pouco contra a sua vontade.

10 - 11 — “Tudo quanto for a mais é supérfluo e deve-se tirar”.

Este princípio “**basta**” é sem dúvida a chave de todos estes capítulos relacionados com o nível de vida do mosteiro. Pretender traduzir tudo em tabelas fixas é algo muito prejudicial ao espírito comunitário. A RB faz, por duas vezes, uma lista deste necessário ou fixa medidas ... as quais hoje não têm para nós nenhum sentido, tão grande é a distância entre as nossas necessidades e as dos primeiros monges. No entanto, deve ser mantido e desenvolvido o mesmo espírito de “sobriedade”. É inseparável de uma vida interior forte, a única que pode compensar e refrear, canalizar as necessidades cada vez mais exigentes. A este nível, cada um é muito responsável pelo nível geral. Há em toda a comunidade uma osmose muito poderosa que se produz entre os diferentes níveis de vida dos irmãos. A tendência geral seria facilmente a de ir cada vez mais longe.

Algumas comunidades optaram por se retirar da corrente técnica actual e das suas repercussões que invadem cada vez mais a vida dos homens. Parece que não é a via escolhida pelos mosteiros que sempre estiveram abertos ao progresso e foram até muitas vezes os seus promotores. No entanto, deve-se manter sempre um testemunho importante: o de exercer uma certa vigilância sobre o rumo do progresso. **Salvaguardar o controlo do nosso nível de vida é ao mesmo tempo a consequência e a condição do tonus espiritual de todos e de cada um; é um testemunho que é necessário dar.**

“A nossa vida é uma imitação da primeira comunidade cristã de Jerusalém. Tem o mesmo carácter de utopia social. Actualmente reconhece-se a função social da utopia como afirmação profética de valores ideais ... Saber que pretendemos realizar qualquer coisa de utópico ... é esperar por fracassos, recomeços ... Só a CARIDADE torna possível esta utopia”(O. du Roy).

A CELA

Fim do Capítulo 55 e cap. 22

O “dormitório comum” foi apenas um episódio na tradição monástica (A. de Vogüé).

A cela foi sempre um “lugar” monástico por excelência. É o símbolo da vida “pessoal” do monge. **O que fazemos nela e o que fazemos dela é uma imagem do que somos.**

A cela não é um território a defender contra os outros; não é um armazém onde se arrumam reservas e munições, onde se guardam os haveres; também não é um refúgio onde cada um se acoita para evitar o mais possível os embaraços e os trabalhos pesados da vida comum...

A cela deve conservar um carácter “aberto”.

A cela é um lugar de repouso. Deve ter o que é necessário segundo as necessidades de cada um. Neste domínio, as necessidades são tão variadas como as pessoas: saúde, higiene, gostos, actividades ... Cada cela será forçosamente marcada pela personalidade de cada um. A RB oferece a este respeito critérios sempre válidos. “*Receberão ...*” (22,2), a cela não é um enclave, pelo contrário, é o lugar onde se vive mais tudo o que foi dito acima a respeito do uso dos bens. A RB acrescenta também que o arranjo da cela “*deve estar de harmonia com o teor da vida monástica*” (22,2). Uma cela monástica não é um pardieiro, nem um estúdio último grito. Ainda aqui se encontra a noção do status comum da comunidade que se elabora mais nas celas dos irmãos do que no escritório do celerário. A limpeza da cela e a sua higiene é um acto de respeito para consigo e para com os outros. Um grupo de homens sem mulheres pode facilmente tornar-se um grupo de solteirões . A cela é o seu lugar estratégico ...

A cela é para alguns **um lugar de trabalho.** É um dos lugares privilegiados onde se exerce um trabalho prolongado e contínuo. A estabilidade na cela é muitas vezes sinal da estabilidade no trabalho. Devem-se respeitar os outros quando estão a trabalhar na sua cela.

A cela é, enfim, **um lugar de silêncio e de oração.** É o lugar onde cada um se encontra perante si e diante de Deus, em verdade, na calma e na paz. É o lugar da solidão necessária a toda a verdadeira vida humana, condição do equilíbrio humano e espiritual. Há horas em que a cela desempenha particularmente esta função, são as horas da “lectio divina”. “*A cela bem guardada torna-se doce*”, diziam os antigos. É o lugar de um encontro pessoal com Deus. Embora deva conservar o seu carácter aberto, a cela deve-se respeitar como um santuário.

“O abade Marcos disse um dia ao abade Arsénio: É bom não ter nada na cela que esteja ali simplesmente por prazer. Conheci, por exemplo, um irmão que, quando se apercebeu de que uma flor selvagem crescia na sua cela ... arrancou-a imediatamente!”

Está muito bem, respondeu o abade Arsénio. Mas cada um deve seguir o seu caminho. E quando não é capaz de viver sem a pequena flor ... deve replantá-la!”

V — Os recursos do mosteiro

Capítulos 48 - 57 - 66 ...

A RB não é clara sobre este ponto. Não se pode ver aqui o sinal de que esta questão será sempre complexa e dependente do contexto económico?

1 – Fala-se repetidas vezes da “**necessidade ou da pobreza do lugar**” (40,8 ...). Por conseguinte, a comunidade não é independente do condicionalismo local. É solidária da economia circundante. Não está ao abrigo das suas flutuações. Isto supõe um esforço de “verdade” na sua inserção económica mais que uma busca exagerada de “seguranças”. Se a comunidade for importante, terá uma capacidade maior para arcar com os incidentes orçamentais. Disporá igualmente de mais meios do que a maior parte das pessoas para os prever e evitar.

Ela tem o dever de excluir as excepções e os privilégios não suficientemente justificados. Algumas relações representam hoje um verdadeiro capital. Por vezes, há muitas em torno das comunidades religiosas, prontas a oferecer-lhes serviços. Ainda não há muito tempo, um espírito de pobreza sincero podia recorrer a elas sem embaraços. Hoje não acontece a mesma coisa, pois o pobre é muitas vezes aquele que não tem justamente “relações” ou “apoios”. A pobreza consiste, portanto, em aceitar lealmente o jogo actual das contingências económicas como o comum dos mortais. A esta questão de pobreza junta-se também um outro aspecto: o da liberdade da comunidade. Fica-se sempre mais ou menos dependente daqueles de quem se solicitam ou de quem se aceitam facilmente os serviços, sobretudo se se trata de pessoas influentes. A opinião pública, em todos os casos, julga em grande parte e “situa” uma comunidade em função das “suas relações”.

2 - “... **então serão verdadeiros monges, se viverem do trabalho de suas mãos**” (48,8). O próprio tom da frase pareceria dizer que, já no tempo da RB, não era o caso habitual.

Mas não nos deixemos iludir: será sempre difícil a uma comunidade numerosa viver apenas do seu trabalho se quiser ao mesmo tempo reservar uma boa parte da sua

actividade à vida de oração pessoal e comunitária, ao acolhimento, a maior parte das vezes não-rentável, e manter também a liberdade do seu projecto e a sua coesão, os quais limitam as possibilidades criadoras dos seus membros no plano do trabalho. Todavia, a necessidade de prosseguir este ideal com tenacidade é cada vez mais premente.

3 - “... E se algum de entre eles se ensoberbecer, convencido de que dá proveito ao mosteiro ...” O capítulo 57 prevê esta preocupação do trabalho rentável (2). Redescobre-se hoje o seu alcance mesmo ao nível do trabalho pessoal dos irmãos. É bom que cada um na sua vida tome contacto com esta dimensão. Cada um deve sentir-se responsável pela subsistência de todos e, por conseguinte, importa que lhe consagre toda a sua competência e lhe ofereça o seu tempo e as suas forças. No entanto, esta nova atenção à rentabilidade poderia reintroduzir na comunidade as discriminações devidas ao dinheiro: diferença de rentabilidade dos irmãos, leque dos salários. Algumas facilidades são mais fáceis de conceder ou mais difíceis de recusar segundo o lucro dado pessoalmente à comunidade. É um risco a correr e a assumir por todos para que esta desigualdade de rendimento não se traduza em desigualdade de tratamento. A comunidade deve poder dar este testemunho evangélico de que é possível ultrapassar estas causas de dissensões provindas do dinheiro, em particular por um pôr em comum radical dos bens, no espírito dos capítulos 33 e 34.

4 - O capítulo 66 prevê toda uma organização muito desenvolvida para permitir que os monges se entreguem ao seu verdadeiro objectivo: é a autarcia, a economia em vaso fechado. Já há muito tempo que nas nossas sociedades modernas não é possível. Se pôde durar até aos nossos dias, deveu-se a uma mudança profunda da sua natureza. Praticamente esta forma de economia supunha muitas vezes importantes apoios exteriores que se tornavam uma espécie de dependência que limitava consideravelmente a autonomia da comunidade.

O que se deve reter do capítulo 66 é a subordinação muito exigente da economia do mosteiro ao seu projecto de ordem espiritual. A primeira responsabilidade do abade é de velar por esta subordinação: *“não descure a salvação das almas, cuidando com demasiada solícitude das coisas transitórias, terrenas e caducas”* (2,33). A autarcia respondia a esta exigência num certo contexto. Hoje tem de se procurar outra fórmula que permita a cada um e à comunidade viver a sua vida de monge. Neste domínio, “a experiência é mestra”, para tomar uma expressão da RB (2,6). É difícil determinar antecipadamente com exactidão o que seria compatível ou incompatível com a vida monástica. A história mostra que já muitos ensaios têm sido tentados, com mais ou menos sucesso. No entanto, certos valores devem-se conservar intactos sob pena de

causar graves prejuízos à vida monástica: um ritmo de vida que permita dar tempo necessário à parte contemplativa da vida monástica e uma liberdade suficiente para permanecer solidário e eficaz na vida comum ...

CONCLUSÃO

A riqueza ou a pobreza dos mosteiros foi sempre um dos pontos fracos da vida monástica.

Efectivamente, a pobreza beneditina é particularmente difícil de manter, por dois tipos de razões em particular.

— É difícil a um conjunto de homens relativamente numerosos não se tornar uma certa “potência” sociológica. Sobretudo porque o “mais” atrai o “mais”: uma comunidade florescente atrai a si, dons, serviços, facilidades por motivos mais ou menos sinceros, mas quase sempre ambíguos. Sem o pretender expressamente, entra assim num sistema de potência cuja lei é o desenvolvimento constante.

— Por outro lado, o próprio estilo de vida proposto pela RB, profundamente imerso nas realidades temporais, faz apelo a um discernimento sempre alerta mais que a normas precisas como o farão outros modos de vida religiosa (as ordens mendicantes, por exemplo). Este discernimento torna-se sempre difícil por falta de pontos de referência claramente determinados.

A passagem da “pobreza pessoal” à “pobreza comunitária” põe um problema. Contudo, é falacioso querer separá-las. Pelo contrário, a atitude comunitária pode ser mais significativa daquilo que vivem realmente as pessoas do que os comportamentos individuais no interior da comunidade. Com efeito, é possível que, neste quadro, sejam vividas uma real desapropriação pessoal e um autêntico pôr em comum. Mas a verdadeira pobreza evangélica, que é entrega de si e da sua segurança em Deus, será por isso verdadeiramente vivida? Contudo, pode permanecer intacta uma profunda afeição à segurança comunitária. Tudo o que puser em causa esta segurança será por vezes violentamente rejeitado em nome da “boa causa” a defender. Na realidade, o que é proibido, talvez inconscientemente, são os interesses vitais de todos e de cada um. É uma recusa de morrer. Há falta de fé.

É por isso que a comunidade só poderá correr o risco de uma autêntica pobreza evangélica se cada um dos seus membros conservar intacto o movimento que um dia lhe fez arriscar tudo por Deus “deixando tudo”. É o movimento da fê viva. Toda a RB é

feita para manter este ímpeto, este zelo que “*os monges devem cultivar com amor ardentíssimo*” (72). Não é, portanto, sem razão que o mundo, sobretudo hoje, julga uma comunidade e a sua autenticidade, pelo seu comportamento económico. Ele é, com justiça, tomado como o reflexo da vitalidade evangélica da comunidade e, portanto, dos seus membros. É o sinal de uma fé mais ou menos viva, mais ou menos esclarecida.

Tudo o que foi deixado ao entrar no mosteiro: bens, relações, possibilidades de “carreira”, etc. ... pode, de uma maneira ou de outra, ser de novo oferecido no interior do mosteiro, mesmo numa vida monástica vivida com fidelidade no seu desenvolvimento normal. Tudo dependerá finalmente da consciência livre de cada um. Em toda a vida monástica, há circunstâncias, uma vezes anódinas, outras importantes, em que se apresentará a ocasião de refazer a escolha inicial. Tratar-se-á de novo de “deixar tudo para seguir a Cristo” depois de ter sido ouvido um novo apelo.

A pobreza monástica, pessoal ou comunitária, não pode, portanto, ser de maneira nenhuma separada ou dissociada do que é o centro da vida monástica: a busca contínua da pureza de coração, da disponibilidade total à vontade de Deus, da liberdade espiritual que conduz ao amor de Deus. Ela é no mundo sinal do Reino que vem.

A pobreza cristã tem por corolário “a esmola” ou a “partilha”. Deve-se reconhecer que esta dimensão aparece pouco na RB. O capítulo 4,14-15, no entanto, faz dela um dos “instrumentos” da arte espiritual. O capítulo 55,9 faz-lhe também uma alusão. Mesmo o acolhimento, que ocupa um lugar importante na vida da comunidade, é limitado (53), embora seja uma das formas privilegiadas da partilha.

No contexto actual de uma muitíssimo maior solidariedade entre os homens, esta dimensão de acolhimento, de partilha e de serviço pode ocupar um lugar mais importante, e marcar mesmo toda a vida da comunidade, a qual não se poderá tornar uma sociedade de socorro ou de beneficência, pois não é a sua missão. E, no entanto, esta preocupação de abertura, de partilha, de solidariedade pode influenciar os seus “modelos” de pensamento, as suas previsões ou as suas escolhas económicas, o uso dos seus recursos.

Sobretudo depois do Vaticano II, a Igreja esforça-se por fazer com que os cristãos tomem consciência de que esta solidariedade ultrapassa a esmola mesmo a mais generosa. Esta é sempre necessária, mas deve ser acompanhada de uma visão mais larga das questões, de uma reflexão e tomada de posição em relação à própria organização da sociedade: é a dimensão política. A este nível, a comunidade deve tomar consciência das suas escolhas e das suas opções que a situam, quer queira quer não, no jogo das forças políticas.

Quer seja pela esmola, tomada no sentido lato, quer por decisões motivadas por escolhas políticas, a comunidade terá por vezes de correr os seus riscos. A sua segurança pode ser posta em causa. Terá então, em certas ocasiões, de dar testemunho da sua liberdade pelo Reino e pela sua Justiça ... Mas só poderá fazê-lo na medida em que cada um dos seus membros viver **o espírito de pobreza evangélica**.

*

*

*

Anexo 16

A P O B R E Z A

A sequele Christi, porque pretende reatar o ideal da comunidade apostólica, adopta, a respeito das riquezas, uma atitude que se caracteriza pelo termo “pobreza”. Trata-se, de uma certa maneira de usar os bens da Criação. De facto, a história da vida religiosa foi traçada muito mais pela maneira de viver esta atitude de “pobreza” do que pela maneira de se comportar a respeito da continência voluntária.

Hoje a pobreza está no galarim. Vê-se com simpatia. Não me parece necessário expor os motivos sociológicos e eclesiásticos que contribuíram para fazer desabrochar uma particular sensibilidade, ética e cristã, em relação à pobreza na Igreja como dever de solidariedade humana e testemunho de fidelidade ao Evangelho. Dever que se torna mais premente para quem fez da profissão de pobreza um dos elementos constitutivos da sua vida religiosa.

As palavras claras e cortantes do Evangelho continuam a bater à porta da Igreja, da vida religiosa e do coração de cada baptizado como um convite e muitas vezes como um questionamento quando não como uma severa censura:

“Felizes os pobres, porque é deles o Reino dos Céus” (Lc. 6, 20);

“Se quiseres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá-o aos pobres, e terás um tesouro nos céus; depois, vem e segue-me” (Mt. 19, 21).

Enquanto existirem homens e mulheres que se decidam a tomar a sério o Evangelho, a pobreza será um ponto nevrálgico e um motivo de constante reforma e de tensão na vida da Igreja.

Numa primeira parte, consideraremos a pobreza no contexto de S. Bento e da literatura monástica, analisando, em seguida, o texto do capítulo 33 da RB. Numa segunda parte, traçaremos as bases ou pressupostos para uma teologia da Pobreza Evangélica. A fim de ver mais claro, seguiremos um método idêntico ao que utilizámos para a obediência.

1.1 - Contexto de S. Bento

Na época das migrações dos povos, era importante possuir ao menos algum bem de raiz. Particularmente nos longos períodos de guerra, alguns que possuíam mais do que o suficiente confrontavam-se com um grande número de pobres e indigentes. Os camponeses e os “coloni” pertenciam ao número dos pobres da mesma forma que os estrangeiros. Na comunidade de S. Bento, entravam homens da nobreza e de famílias ricas assim como pobres, muito pobres e os tais “que não possuem absolutamente nada” (RB 59). Estes últimos tinham, certamente, dificuldades em viver numa comunidade na qual havia o necessário, mas onde, entretanto, deviam viver sem propriedade pessoal. Também aqueles que antes possuíam em demasia tinham, sem dúvida, dificuldade em renunciar a toda a propriedade, tanto mais que o mosteiro, como um todo, não era muito rico.

1.2 - Contexto da literatura Monástica

S. Bento tem pleno conhecimento das correntes da literatura monástica relativas a este tema, ou seja, a Regra do Mestre, Cassiano, S. Basílio, S. Pacómio, S. Agostinho e S. Cesário.

A Regra do Mestre fala da expropriação, especialmente no capítulo 82 e, posteriormente, nos capítulos que tratam da recepção dos candidatos. Nestes capítulos, é característica a sequência “obediência / expropriação”, sendo o capítulo 82 o mais semelhante a RB 33. A par da expropriação radical, o Mestre frisa que os monges estão dispensados de toda a responsabilidade, podendo viver em completa despreocupação. Para ele, a vontade própria, que faz exigências, parece ser pior do que a propriedade, devendo, por este motivo, dar-se ao monge justamente aquilo que ele não deseja e retirar-lhe o que deseja.

No capítulo 16, o celerário é o administrador da Providência divina. Neste mesmo capítulo, encontramos o princípio: *“De tudo o que existe no mosteiro ... ninguém considere o que quer que seja como próprio ... ninguém o reivindique ou defenda como propriedade particular”*, pois diz um princípio da Regra: *“As coisas do mosteiro pertencem a todos e a ninguém”*.

Cassiano descreve em Inst. VII o vício da avareza que, constantemente, põe o monge em perigo, levando-o à instabilidade, à inquietação e à confusão e, finalmente, até mesmo à mentira. Segundo ele, não se trata apenas da posse, pois esse vício tem o seu início no coração. *“Ser-nos-ia inútil não termos dinheiro, se continuasse ainda a existir em nós o desejo de possuir”* (Inst. VII,21). Importante para o nosso tema é a opinião de Cassiano (Coll. XVIII, 5-6), segundo a qual *“se poderia viver melhor a pobreza no cenóbio, pelo facto de ali se viver sem propriedade, sem preocupações pelo dia de amanhã e sem receios de não se ter o necessário”*.

Encontramos a mesma radicalidade nas fontes do cenobitismo, por exemplo, em S. Pacómio, o qual escreve *“que nenhum monge possua na sua cela o que quer que seja que não lhe tenha sido dada pelo pai do mosteiro ...”*

S. Basílio dá um passo em frente, afirmando: *“Se alguém disser que alguma coisa lhe pertence, separa-se da Igreja de Deus e do amor do Senhor que ensinou por palavras e por obras que se deve entregar a vida, e não somente os bens exteriores, pelos amigos”* (Reg. 29).

A influência de S. Agostinho faz-se sentir sobretudo em RB 34, mas também em RB 33,6. *“não digais que alguma coisa vos pertence - afirma o Bispo de Hipona - mas que tudo pertença a todos e, através dos superiores, seja distribuído a cada um de vós ... segundo as suas necessidades. Pois assim ledes nos Actos dos Apóstolos ...”* (Praec. I,3).

1.3 - O capítulo 33 da RB

RB 33 apresenta um tom extremamente radical e negativo. S. Bento mostra-se irritado contra o vício da propriedade, porque, segundo parece, ameaçava o nervo vital da comunidade. No fundo, trata-se da pobreza monástica, embora S. Bento não mencione expressamente o termo como conduta para o monge. Entretanto, os capítulos 33 e 34 da RB traduzem, de acordo com a essência, os conteúdos fundamentais da pobreza monástica.

O núcleo do capítulo é uma sentença muito séria que expressa a total radicalidade da vida monástica: pertencemos totalmente ao Senhor, com corpo e vontade, e, tendo-nos tornado, por assim dizer, seus servos, deixamo-lo dispor de nós. Deste modo, é nitidamente traçada a linha para o rito da profissão, além de ser indicada a consolidação em Cristo.

As duas sentenças verdadeiramente simpáticas saem fora do esquema: “*Tudo o que for necessário, devem pedi-lo ao pai do mosteiro*” e, em seguida: “*seja tudo comum a todos, como está escrito*”:

A partir da estrutura do capítulo, pode-se já perceber o seguinte:

- *a realidade negativa da propriedade particular,*
- *o procedimento radical de S. Bento (a maior parte das declarações na negativa e em forma de proibição),*
- *e a razão da sua radicalidade.*

Este capítulo está estreitamente ligado com a profissão, pois não se relaciona apenas com o que chamamos “pobreza”, mas também com a obediência e a castidade (dispor do próprio corpo) e, sobretudo, com a vida comunitária, estabelecendo por fim o fundamento de tudo na relação com Cristo.

1.4 - Análise do texto

“*Se os monges devem ter alguma coisa de seu*”

A propriedade não é vista como algo de mau em si mesma. Ao contrário da RM, a RB não faz qualquer afirmação depreciativa acerca dos bens materiais. A propriedade torna-se má pelo uso. Viver do que é próprio, cuidar apenas de si mesmo e pensar apenas em si mesmo separa, segundo S. Basílio, dos irmãos e do amor de Deus.

Desde a profissão, o monge renunciou à propriedade particular: “*se possuir alguns bens, ou os distribui de antemão pelos pobres ou faz deles doação solene ao mosteiro, não se reservando para si absolutamente nada*” (Capítulo 58).

“*Sobretudo extirpe-se radicalmente do mosteiro o vício da propriedade*”.

Esta sentença rigorosa e categórica será retomada uma vez mais no versículo 7, onde se falará do “*detestável vício*”. Do mesmo modo, em 55,18, S. Bento diz: “*E, para se cortar de raiz este vício da propriedade, dê o abade tudo quanto for necessário*”. De acordo com a experiência, é necessária uma grande radicalidade na questão da pobreza, pois dela tem dependido, não raras vezes, a prosperidade ou a decadência de muitos mosteiros.

Aparentemente, S. Bento julga que este vício se aninha não somente no coração do indivíduo, mas também no mosteiro. Deve-se perseguir este inimigo até nos esconderijos mais secretos.

“Ninguém se atreva a dar ou receber coisa alguma, sem licença do Abade”.

S. Bento deve ter detectado este vício da presunção (atreuimento) na sua comunidade, pois adverte contra ele muito frequentemente na sua Regra. É interessante notar que S. Bento menciona o dar antes do receber. Talvez se tratasse de pessoas magnânimas ou de origem mais elevada que dariam, segundo o seu próprio arbítrio, para eventualmente conseguirem um certo prestígio. O “dar” geralmente não é proibido por S. Bento (cf. 4,14...), contanto que se dê em nome da comunidade. Desde a profissão, o monge não tem o direito de dispor de coisa alguma.

“Sem permissão do Abade”.

Pode perguntar-se porque é que S. Bento insiste tanto na permissão do Abade. Deve este ter todo o poder possível nas mãos e poder para governar como um tirano? No pano de fundo das antigas regras, é evidente que se trata de tornar possível uma vida comunitária, sem diferença de classes e de raças, sem aceção de pessoas. O superior é o elemento que funda e preserva a unidade e sabe melhor do que ninguém as necessidades dos monges.

A dependência pode, às vezes, humilhar, mas também a podemos considerar como parte de uma verdadeira solidariedade para com os pobres, pois estes, em toda a parte, dependem de muitas pessoas e têm de tolerar muitas humilhações. A dependência não dispensa, antes postula a responsabilidade própria. Assim, antes de se pedir permissão, já deve haver um “discernimento” acerca da sua real necessidade, da sua relação a Cristo, à comunidade e à solidariedade para com os pobres.

“Nem a ter de próprio seja o que for - tabuinhas, estilete, absolutamente nada”.

O tom negativo atinge o seu ponto culminante. Este versículo repete o título, acrescentando uma lista de coisas provavelmente muito cobiçadas pelos fervorosos da cultura. A lista está contida entre duas expressões radicais: *“absolutamente nada”* (nullam omnino rem ... nihil omnino). Percebe-se de maneira palpável o desgosto de S. Bento.

Na época actual existem certamente outras coisas que se possuem para uso próprio com permissão. Há alguns anos traduziam-se *“tabuinha e estilete”* como *“máquina de escrever”* e hoje serão, em parte, traduzidos como *“computador”*. Trata-se, como o capítulo diz posteriormente, de coisas necessárias, quer para a vida dos monges, quer para trabalhos levados a efeito por incumbência da comunidade. As coisas aqui enumeradas por S. Bento são pequenas. Huerre é de opinião de que, por experiência, é precisamente nas insignificâncias que são defendidos os pretensos direitos de

propriedade. Neste ponto somos mais facilmente propensos à tentação, segundo Delatte. Apegamo-nos facilmente a insignificâncias.

“Porquanto nem sequer de seus corpos como nem de suas vontades lhes é lícito dispor livremente”.

É provável que S. Bento tenha conscientemente utilizado por duas vezes o termo "voluntas", com o intuito de se referir ao íntimo da pessoa. A pobreza monástica não diz respeito apenas às coisas e aos actos de *“receber”*, *“dar”* ou *“possuir”*, mas tem um alcance mais profundo. Esta sentença, mais do que um acréscimo explicativo, é o centro do capítulo e refere-se à profissão.

Da mesma forma que em RB 58, em RB 33 o direito de dispor de bens é considerado juntamente com o direito de dispor do corpo. Aquele que professa renuncia aos bens, às próprias vestes, assim como a governar a própria vida. Tudo pertence a Cristo. Ele é o Senhor e o monge vive diante dele como criado, servo ou escravo. A união concluída na profissão é tão intensa e radical como a união conjugal. Cristo é agora o proprietário do monge. Podemos pensar em I Cor. 7, 4, onde S. Paulo emprega, referindo-se ao matrimónio, a expressão *“direito de dispor do corpo”*, e em Maria na hora da Anunciação: *“Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a Vossa palavra”* (Lc. 1,38). Este Senhor não é um tirano, mas aniquilou-se a Si próprio e fez-se escravo, tendo vindo não para fazer a Sua vontade e dominar, mas para servir.

Quando Cristo me é suficiente, então muitos problemas de pobreza pessoal se resolvem por si mesmos.

“Tudo aquilo de que tiverem necessidade, devem-no esperar do pai do mosteiro”.

Necessário é aquilo que é indispensável. Neste capítulo minucioso, necessário é sinónimo de suficiente. O “suficiente” opõe-se ao “supérfluo”. O que é necessário vem do “pai do mosteiro” ou da comunidade e não de parentes e amigos. O costume de pessoas de fora cuidarem das necessidades de um membro da comunidade conduz não apenas à dependência, mas pode ter também como consequência, a introdução furtiva, nesta comunidade, de diferenças prejudiciais.

Isto significa que se deve solicitar ou esperar o que é necessário. Conforme a Regra (e o Evangelho), agradecemos e vivemos como se recebêssemos de presente o que nos é necessário.

“Seja tudo comum a todos, como está escrito, e a coisa alguma ninguém chame sua ou o presuma”.

Nos actos dos Apóstolos 4, 32 está escrito: *“A multidão dos que tinham abraçado a fé tinha um só coração e uma só alma. Ninguém chamava seu ao que lhe pertencia, mas possuíam tudo em comum”.* S. Bento suprime a primeira parte e coloca a segunda após a terceira, acrescentando *“nem o presuma”.* O acento tónico está colocado sobre a renúncia pessoal, a qual torna possível uma comunhão de bens.

S. Bento, aqui, depende de S. Agostinho, em cuja regra consta no início: *“A primeira finalidade da vossa vida comunitária é viver juntos em concórdia e ter um coração e uma alma em Deus”.* *“Por isso, ninguém diga que algo lhe pertence, mas seja tudo comum a todos...”* Em S. Agostinho predomina o aspecto “pobreza/comunidade” e em S. Bento o acento é colocado sobre a renúncia. Todavia a importância da comunidade é acentuada com o recurso a Santo Agostinho. Em toda a sua Regra, S. Bento acentua a igualdade de todos na congregação. Se alguém diz que algo lhe pertence, separa-se da Igreja. Aquele que não deseja usar o dom da graça, torna-o inútil.

“Tudo” - comum. O que é que está contido, de forma concreta, em *“tudo”*? Energia para trabalhar, capacidades, disposição para servir, força, tempo e resultados. Tudo o que o monge é e possui é entregue à comunidade.

“E, se se vir que alguém se compraz neste detestável vício, seja admoestado uma e duas vezes; se não se emendar, seja castigado”.

É dado mais um passo no mau caminho, ou seja, encontra-se prazer no vício. A avareza é um tirano implacável que pode arrastar-nos para o redemoinho. As necessidades e reivindicações multiplicam-se e acabamos por nos enganar a nós próprios e aos outros. S. Bento adverte-nos em 7, 24 contra estes prazeres dizendo: *“Devemos acautelar-nos dos maus desejos, visto que a morte está postada à entrada do prazer”.*

Este mal da avareza deve ser sanado por meio de uma ou duas advertências, a fim de que o monge seja corrigido. Após a advertência, vem um castigo, o qual, como mostram os “capítulos penais”, tem o sentido de curar o monge.

É interessante notar que neste capítulo estão enumerados os três males capitais da sociedade materialista: propriedade, poder, prazer, para os quais são também indicadas alternativas:

- não possuir algo apenas para mim, mas ter tudo em comum,
- não me apropriar do que quer que seja, mas viver do que me é dado.

- não ter prazer no mal, mas entregar-me a Cristo.

Para nós tudo está consolidado em Cristo. Se conseguíssemos levar à prática este capítulo, daríamos um testemunho esplêndido aos homens de hoje. Caso reconhecamos, dolorosamente, que estamos longe do seu espírito, humilhemo-nos e consideremos quanto precisamos de Deus.

2. BASES OU PRESSUPOSTOS PARA UMA TEOLOGIA DA POBREZA EVANGÉLICA

2.1 - Finalidade evangélica da pobreza

Aos que o seguem, Jesus pede uma “pobreza”. Isto é evidente no episódio do homem rico. Mas não é porque a riqueza seja em si mesma um mal e a pobreza represente “*in se*” um degrau mais eminente de perfeição evangélica. O Reino é o valor objectivo supremo por causa do qual vale a pena estar pronto para as renúncias mais radicais. Ora, embora boas, as riquezas constituem um perigo: a divisão do coração. Em si o dinheiro não é mau. Mas quando se arvora em mestre, torna o coração mau. O obstáculo à perfeição evangélica não é, portanto, o facto de possuir, mas a divisão que o dinheiro pode introduzir na vida, com a tentação do fácil e do imediato, do que se vê e toca. O Evangelho exige de todo aquele que compreendeu o valor único do Reino que esteja preparado para as decisões que se impõem, qualquer que seja a sua vocação.

Neste plano, a “pobreza evangélica” tende para o que a tradição chama “pobreza de coração”, esta transparência e esta disponibilidade total perante o Reino e as suas exigências. S. Lucas mostra que o desprendimento das riquezas permite que estas desempenhem a sua verdadeira função: criar uma comunidade de irmãos onde o *Ágape* se exprime de maneira integral, traduzindo-se a dimensão “espiritual” no dom e na partilha.

O desejo de se dar a Deus sem partilha não pode normalmente deixar de se exprimir na *koinonia* fraterna. Renuncia-se ao que se tem de próprio mas em proveito da comunidade. A “pobreza evangélica” instaura assim o Reino, no quadro ideal e idealizado que nos apresenta Lucas, duma maneira muito realista e muito concreta:

constrói uma comunidade de caridade na qual todos se amam no auxílio mútuo e na comunhão.

Em Jesus o dom integral de si (na Kénose) floresce nesta generosidade que é o Reino de que Ele é o Senhor. Entre os cristãos, o dom total exprime-se na “fraternidade”, onde os bens de cada um são dados a todos. Estamos aqui no coração do mistério da “pobreza no Reino”. Esta é a indissociável unidade da “pobreza do coração” e da generosidade. Porque se é transparente ao Reino, deixa-se vencer pela sua lei de “fraternidade”, mas em todo o concreto da existência. O poder do dinamismo de Cristo, que dá tudo, até a vida, pelos seus irmãos, “sacramentaliza-se” pelo facto de os seus irmãos serem também levados pelo Espírito a dar o seu ter e mesmo, se for necessário, a sua vida pelos outros. Esta atitude é o sinal da koinonia em Cristo. Ela é, portanto, um bem fundamental do Reino. E isto no seio de um mundo dividido por causa, a maior parte das vezes, dum desejo dominador de posse.

Evidentemente que a comunidade eclesial concebida segundo o modelo ideal proposto por Lucas não pode fechar-se sobre si mesma, mas deve partilhar com os mais desprotegidos dos homens, dar não somente do seu supérfluo, mas mesmo do seu necessário, empobrecer (na confiança), para que a "fraternidade" humana se realize. Tal é pelo menos o ideal.

2.2 - A desapropriação pessoal

É preciso compreender bem o sentido da desapropriação. Não nos desapropriamos unicamente com o fim de não ter nada no bolso, sabendo que um outro o tem nos cofres e no-lo dará quando lho pedirmos. Desapropriamo-nos com o fim de vivermos centrados sobre o valor transcendente do Reino **já** dado: Reino ao qual Deus deu já o seu bem por excelência, e isto na experiência da “fraternidade” recriada, Reino construído sobre a koinonia com o Pai mas irradiando para a koinonia fraterna. Então a desapropriação tem o seu sentido: inseparavelmente unificação do coração, e construção da comunidade de caridade, onde o desprendimento de cada um aproveita a todos, numa existência totalmente “comum”. Cada um é **dependente** dos outros, cada um sente que os outros **dependem** dele. A desapropriação pessoal desabrocha na comunhão e na partilha. Estamos aqui, sem dúvida alguma, no coração do mistério da pobreza religiosa que, como se vê, é fértil e não pura negação.

Contudo, o que acabámos de afirmar mostra que isto ainda não basta. Como a obediência, a pobreza só se vive verdadeiramente na “fraternidade”. E é esta que vai

fazer com que a desapropriação adquira toda a plenitude evangélica, situando-se numa atitude colectiva comunitária, de “pobreza evangélica”. No interior da fraternidade, cada religioso far-se-á pobre pelos seus irmãos; por sua vez, a própria fraternidade será sinal de “pobreza evangélica” num mundo dividido a maior parte das vezes pela riqueza.

2.3 - Uma pobreza existencial de "fraternidade" serve

A pobreza religiosa, para ser verdadeira, deverá assumir a lei da existência humana. Ora, no nosso mundo, o pobre normal não é o mendicante nem aquele cuja subsistência depende totalmente das repartições de Assistência Pública. O pobre ordinário é um homem sujeito à rude lei do trabalho; dele depende o mínimo necessário para a sua vida e para a dos seus. Qualquer que seja a forma da comunidade (aqui estão implicados os próprios contemplativos), é necessário que cada elemento sinta que aquilo de que goza o adquiriu pelo seu suor, pelas suas horas de trabalho. Por outras palavras, não pode limitar-se a ser um pobre passivo. Tem de ser um pobre activo, útil à sociedade dos seus irmãos. E não julguemos que se trata duma inovação. A tradição monástica - como já aqui foi afirmado - concedeu ao trabalho um lugar de eleição na busca de Deus.

Para S. Basílio, por exemplo, o monge deve trabalhar para ser útil aos homens. Vai até ao ponto de admitir que um monge possa ser médico com este objectivo (Reg. fusius tract.55).

A desapropriação, a modéstia do estilo de vida, a sua frugalidade e simplicidade irradiam a pobreza evangélica. São um sinal. Será necessário precisar que este sinal se deve ler quer nos indivíduos quer nas instituições? Num mundo em busca do lucro, cujas vítimas são ordinariamente os pobres, importa mostrar que uma certa simplicidade de vida contribui tanto para a realização do homem como o desperdício dos bens. Porque existem outros bens além das riquezas, e entre eles o Bem por excelência, que é Deus.

Mas isto não basta. A “pobreza evangélica” é uma pobreza-para-os-outros. Este para-os-outros traduz-se comunitariamente de maneira realista pelo facto de os membros válidos se encarregarem dos doentes, dos velhos, pelo facto de todos se sacrificarem pela formação dos mais jovens. Encontra-se aqui a koinonia como comunidade de destino na qual os membros se encarregam uns dos outros, mesmo à custa das mais pesadas privações.

Mas tudo isto é suficiente perante o reino? Esta questão, que não cessou de inquietar a consciência monástica e recrudescer nos nossos dias, ressalta sob uma forma ainda mais aguda. Como é que um grupo de homens trabalhadores, que se contentam com pouco, não corre o risco de chegar, pela força das coisas e sem que o tenham procurado, a um certo capital?

Os primeiros séculos põem-nos de novo no caminho da resposta a esta questão. Porque concediam um valor primordial à grande lei da esmola sob todas as formas. Já vimos o seu enraizamento no Evangelho. Em cristianismo, a pobreza voluntária deve redundar em proveito dos miseráveis, segundo o dinamismo da caridade sem a qual nenhuma obra, nenhuma iniciativa têm cor especificamente cristã. Para os pobres vai o necessário de que nos privamos. Isto, que vale para toda a pobreza escolhida por Cristo, torna-se para o monge uma experiência fundamental. É aliás por esta necessidade de ajuda aos outros que os textos antigos justificam muitas vezes a obrigação do trabalho.

Os testemunhos abundam desde as origens. A. VOOBUS reuniu certas práticas do monaquismo sírio que mostram a que delicadezas a preocupação de ajuda aos pobres e aos miseráveis conduziu estes homens rudes. Assim, aquele que não pode trabalhar obriga-se a jejuar para ter que dar, alguns vão mendigar para os pobres, mosteiros inteiros organizam-se em ordem a uma ajuda mais regular aos miseráveis e aos doentes, estudam-se com cuidado as vias para a promoção humana de largos sectores da sociedade. Estranho paradoxo *“que faz que aqueles que deixaram o mundo tenham mais compreensão pelas chagas da sociedade do que muitos que permaneceram no mundo”*.

E não se trata de excepção. No Egipto, Pacómio, convertido pelo exemplo do gesto de caridade cristã de que ele e os seus companheiros são objecto, esgota-se a fiar e a tecer com Palamon sacos de crinas “não para eles mas para os pobres”, e mais tarde ele e seu irmão, guardando para eles apenas o necessário para viver, distribuem aos mendigos o fruto do seu trabalho, exemplo que se tornará norma para o mosteiro.

Basílio quer que o mosteiro *...“trabalhe pela justiça social”*. A seus olhos, o trabalho quotidiano do cenobita *“é necessário não somente para mortificar o corpo, mas também porque a caridade para com o próximo o pede, de sorte que, por nosso intermédio, Deus dá aos nossos irmãos necessitados os meios para se bastarem”*.

Isto é extremamente importante, sobretudo hoje, em que se organizam vastas redes de auxílio aos mais desprotegidos dos homens, no plano internacional e supra-confessional. Como é que a comunidade religiosa que pretende ser uma comunidade significativa, um testemunho mais facilmente perceptível do poder do Ágape, aceitaria estar fora deste movimento? Ora, ordinariamente, hesita-se antes de ir bater à porta dum mosteiro, e este chega por vezes a perguntar-se se a sua pobreza religiosa não é de certa

maneira um impedimento ao dever de um auxílio eficaz a favor do bem-estar dos homens: aceita-se de bom grado a malga de sopa ao mendigo dada pelo porteiro, a refeição servida gratuitamente, mas torna-se mais difícil aceitar uma contribuição organizada a favor das grandes necessidades da humanidade. Importa repensar seriamente, ao mais alto nível, em função da situação actual do mundo, a grande tradição monástica e “religiosa” da esmola. Esta pertence à própria natureza da pobreza evangélica. Não há sinal possível do Reino sem que seja visível o verdadeiro desejo de partilha. A esta lei nenhuma instituição eclesial pode escapar, mesmo se isso a obriga a privar-se do necessário. Mesmo se para dar a sua contribuição lhe for necessário aceitar alguns dias de jejum. É um item importante do orçamento comunitário, tão importante como a cama e a mesa dos monges, porque pertence ao Evangelho a um título privilegiado. Cristãmente não se tem o direito de fazer dele um vago apêndice deixado à invenção dos religiosos. A comunidade, como tal, deve tomar as suas decisões neste plano, sem criar boa consciência, dizendo que já ajuda a humanidade pelo trabalho dos seus membros, ou que contribui para as obras da Igreja. Hoje a ajuda eficaz aos homens já não passa somente pelos canais duma Igreja.

Então toda a dimensão da renúncia implicada na pobreza religiosa encontra o seu sentido. Por um lado, ela serve para mostrar que a vida despojada de todo o acessório, que se contenta com os bens materiais mais essenciais, que não se inquieta exageradamente com o dia de amanhã, basta para alegrar um coração de homem quando o amor do Pai o habita: e isto no momento em que ela permite que este coração esteja unificado. Por outro lado, mostra que o Reino **já** dado tende totalmente para a vitória do *Ágape* que quer pôr a humanidade na situação de justiça e de paz reclamada pela Criação. A escolha duma existência modesta e frugal liberta certos bens que são então dados para o serviço dos homens.

Mas os velhos monges sírios dão-nos uma nova lição. Não se contentavam com distribuir os bens. Esforçavam-se por lutar contra as fontes da injustiça social e o que ridicularizava a dignidade do homem. Porque - eles já o sentiam - a pobreza traduz um problema mais profundo, e o auxílio material não faz mais do que pensar feridas sem atingir a sua causa. Hoje compreendemo-lo melhor nos países do Terceiro Mundo, mas esta constatação pode estender-se a todas as zonas de miséria humana onde entram em jogo factores sociais. Os valores em causa são fundamentalmente o significado humano da vida, o respeito por todo o homem, o **ser mais** de preferência ao **ter mais**.

Evidentemente, contentando-se com um mínimo para o seu bem-estar pessoal, os monges lembram que a qualidade da vida interessa mais do que a quantidade dos haveres materiais. O que é capital. Mas têm de se tornar, no nosso mundo tão orgulhoso dos seus progressos, criadores de má consciência, quando mais não seja colocando

explicitamente a questão: para que servem os prodígios da técnica se contribuem para novas formas de opressão ou para o advento de novos tipos de frustração para os sem defesa? Da simples partilha material passa-se assim à solidariedade para com os pobres. Sem esta, que é a sua alma, a partilha limitar-se-ia a não ser mais do que um gesto vazio, uma mecânica sem seiva evangélica.

2.4 - Da pobreza material à pobreza de vida-em-Jesus Cristo

Tudo o que acabámos de apresentar é importante e restitui à pobreza religiosa o seu verdadeiro sentido. Situa-a no grande movimento da kénose do Servo que, em obediência à vontade do Pai, se entrega aos homens, criando assim no Acontecimento da sua Páscoa a “fraternidade” nova. E, contudo, é necessário avançar mais ainda no nosso esforço de reflexão. O empobrecimento material, a desapropriação dos bens materiais penosamente adquiridos pelo trabalho, só têm o seu sentido plenamente evangélico quando exprimem e alimentam uma desapropriação mais misteriosa mas também mais difícil: a desapropriação da vida.

Situando-se na esteira do Servo, o monge quer que toda a sua existência seja dada ao Reino, oferecida à fraternidade humana. A desapropriação dos bens materiais situa-se no coração deste difícil projecto. Trata-se de querer ser possuído por Deus e pelos outros, de viver em função do Outro e dos outros. De dar não o seu bem mas a sua pessoa. Só então se entra no mais profundo do dinamismo salvífico da Páscoa do Servo. Conhece-se a distinção entre a **relação de ter** e a **relação de ser**. Na **relação de ter**, a coisa ou a pessoa são procuradas enquanto úteis ou enquanto proporcionam prazer; na **relação de ser**, são procuradas pelo seu próprio ser, pela sua beleza, por si mesmas.

A atitude de pobreza religiosa consiste precisamente em abrir o coração para que o homem possa, nas suas relações com os outros, privilegiar a **relação de ser**.

Quer seja numa comunidade mais centrada sobre a acção apostólica, quer num mosteiro mais de tipo contemplativo, esta abertura concreta aos outros com todo o seu tempo (que, dada a brevidade da vida, é para cada homem uma enorme riqueza), com toda a sua saúde (um bem que se estima acima de todos os outros por causa do laço estreito que existe entre doença e morte), com todas as suas faculdades (as quais são a fonte principal de todo o rendimento) é a verdadeira pobreza para a qual a pobreza material habilita. É desumano? Não, se se compreendeu o sentido da **relação de ser**. Aqui a pobreza da vida-em-Jesus-Cristo mistura-se com o dinamismo da caridade.

Dando-se assim, mesmo que não se trabalhe na cidade dos homens exercendo uma profissão, é-se útil à humanidade porque se lhe dá o testemunho de um amor que não vem simplesmente dos lábios, mas que pertence ao dom. Nalgumas tentativas de revalorização da vida religiosa acontece que se esquece esta pobreza-da-vida, da vida dada, consumida. Estes esforços, necessários, de revalorização da textura psicológica e social da vida fraterna só servem para alimentar ilusões se na base não existir esta pobreza-da-vida. Ela é o penhor da fidelidade nos momentos mais dolorosos. Porque, em certos momentos, o dom de si torna-se mais imperativo do que os próprios problemas. Talvez seja uma maneira de viver já a bem-aventurança dos pobres.

Posso acrescentar que no dom integral de si a pessoa se realiza? A pobreza da vida permite que o homem realize o grande apelo que dorme no fundo do seu ser, e que lhe vem de Deus de quem é imagem: ser mais um ponto de irradiação do que um centro que atrai a si. É por isso que esta pobreza pacífica, permite lançar um olhar largo, mas de maneira nenhuma mesquinho, sobre as situações, julgar os bens materiais com muita liberdade e sem mesquinhez. Porque então tudo é visto simplesmente na linha do que chamámos “o projecto de vida”. Este torna-se a norma à qual está submetida a pobreza material.

Tocámos aqui numa questão carregada de consequências. Na sua velha sabedoria, coberta pela pátina dos séculos, a tradição monástica compreendeu que a renúncia pessoal realizada em ordem ao “projecto” fundamental da sequela Christi conduzia a uma grande liberdade no juízo feito sobre os bens da Criação. Enquanto, em certas épocas, proclama com alguns exageros um real “desprendimento” do mundo, faz dos seus mosteiros e das suas abadias centros de pensamento, de pesquisa artística, de civilização.

Na nossa civilização actual isto já não é possível. Há, contudo, na nossa história passada uma grande lição. Para construir a fraternidade humana, o monaquismo medieval reassumia e com entusiasmo (pensemos em toda a grandeza da arquitectura românica) os valores terrestres cujo lugar exacto no único desígnio de Deus muitas vezes já não compreendia. O “projecto” de vida purificava de qualquer maneira os bens do “mundo”, porque os situava no dinamismo do Ágape: “*tudo é vosso, vós sois de Cristo e Cristo é de Deus*” (I Cor. 3, 23). Escolher “*deixar*” os bens do mundo, e duma maneira muito radical, para seguir a Cristo e viver de facto na simplicidade e na frugalidade, é, no fundo, desde que se seja fiel a este projecto, recriar o olhar que se lança sobre estes bens.