

CAPÍTULO XVI

A VIDA FRATERNA

“Qual é o homem que ama a vida?” (Prólogo)

Àquele que se sentiu tocado por esta questão, a RB propõe um caminho, uma via para entrar progressivamente nesta VIDA. Desde o Prólogo, é precisado que esta VIDA é a que Deus promete aos homens no seu Evangelho.

Esta busca da VIDA é pessoal. Provém já de uma experiência pessoal. É a busca de um encontro pessoal com Deus, busca que se concretiza no mais íntimo de nós próprios, onde cada um se encontra a si mesmo como único e como só. Desde a sua origem, o monaquismo conserva um vínculo com o deserto, o seu silêncio e a sua solidão. Vem-se ao mosteiro atraído por este aspecto silencioso da sua vida e pela sua parte de solidão. O monge é aquele que descobre em si um apelo a uma Plenitude que presente não poder encontrar em nenhuma criatura deste mundo. Chamando-nos à Pobreza verdadeira, o Evangelho contém também uma espiritualidade do deserto como sendo um dos lugares do encontro com Deus. Sto. Antão e os seus discípulos compreenderam-no assim. A RB não rompeu com esta tradição do deserto. Não somente permanece aberta à maturação de vocações eremíticas, mas sobretudo assume uma larga parte da experiência espiritual forjada na provação do deserto.

E, no entanto, o Evangelho reenvia igualmente aos outros, e com a mesma força. A comunhão com os outros torna-se o lugar privilegiado do encontro com Deus. O monaquismo cristão, radicado, antes de tudo, na concretização dos “preceitos do Senhor”, foi pouco a pouco reconduzido, no seu conjunto, à vida comunitária ou cenobítica. A RB situa-se nesta tradição: *“Com o auxílio do Senhor, vamos regulamentar a mais forte de todas as espécies de monges, qual é a dos cenobitas”* (1,13). É também por este aspecto comunitário da vida que se vem ao mosteiro.

“Nós estamos feitos para uma relação, para uma comunhão, uma vida de comunidade. E, ao mesmo tempo, há em nós um apelo irreduzível a uma certa solidão. O eu é no fundo um grande solitário. Há um lado de solidão na nossa vida. Somos todos mais ou menos filhos ou filhas do deserto. E depois há o lado comunitário, mais ou menos pronunciado segundo as Ordens.” (D. Grammont — Laval 1974 — p. 136-137).

Não só cada Ordem, mas também cada comunidade tem a sua maneira particular de viver a tensão que resulta deste duplo apelo. Encontra aí a sua fisionomia própria. Esta tensão não será resolvida de uma vez por todas num equilíbrio definitivamente adquirido e codificado. A vida e os seus transtornos estarão sempre presentes para a pôr em questão.

É muito mais uma questão de maturação humana e espiritual de todos e de cada um.

Com efeito, esta tensão não é própria dos monges. Todo o homem depara com ela quando tem de tomar as suas responsabilidades de homem. Mas, contrariamente ao que muitos com certeza pensam, a vida monástica não a suprime. Poder-se-ia mesmo dizer que a exacerba, num certo sentido. É muitas vezes uma descoberta, e mesmo uma provação, desde os primeiros tempos da vida no mosteiro, sentir-se como dilacerado entre o apelo pessoal ao silêncio, à oração e a uma certa solidão e o apelo a entrar em verdade no jogo da vida comum. Cada um assumirá pessoalmente esta tensão segundo os seus dons de natureza e de graça. **Procurar evitá-la suprimindo um dos termos, seria querer passar ao lado do meio específico de maturação espiritual proposto pela RB.** É cada dia, quase a cada instante, que o monge se deixa burilar por estes dois apelos que o tornam cada vez mais semelhante ao seu Senhor, Jesus Cristo.

*

*

*

Há uma espécie de evolução através dos capítulos da RB. A primeira parte segue mais o monge no seu esforço pessoal pela busca de Deus. São todos os capítulos da arte espiritual. São muitas vezes como que um eco da tradição dos “padres”, transmitida sobretudo por Cassiano. Respondem também mais ao apelo dos primeiros tempos na vida monástica. Pouco a pouco a RB expande-se numa atenção cada vez mais delicada à vida comum, às relações fraternas. São, em particular, os últimos capítulos que a crítica textual reconhece como originais do autor da RB. Uma evolução análoga se produz com o tempo passado no mosteiro. A dimensão comunitária já não é somente um quadro ou um meio. Ao mesmo título que o silêncio e a solidão, ela torna-se o lugar do encontro com Deus. O desejo mais profundo do monge realiza-se pelo facto de participar na construção da comunidade segundo Deus, isto é, para que o seu Reino venha.

A RB é, como já foi dito, uma escola de caridade que se traduz primeiro pelo trabalho de cada um em ordem ao bem comum, pelos serviços múltiplos que uma vida

comum supõe, mas também por esta “ajuda dos irmãos” e mesmo este “reconforto da afeição” de que fala o capítulo 1 da RB. A caridade não é mais que a afectividade humana trabalhada pelo Espírito Santo. O voto do celibato, intimamente ligado ao projecto monástico, é uma das vias que abre totalmente a nossa capacidade de amar a esta acção do Espírito.

I - A conduta pessoal

Há uma verdade absolutamente primária de toda a vida comunitária: a primeira caridade para com os outros é tornar-se capaz — não de se “bastar a si mesmo”, isto é, não ter necessidade dos outros — **mas de se conduzir a si mesmo.**

1 - A “Sabedoria de vida” pessoal. O próprio quadro da vida deve normalmente educar para uma disciplina de vida; deixa, no entanto, uma larga margem à iniciativa pessoal para produzir realmente os seus frutos.

1.1 - A vida descrita pela RB traz em si mesma um equilíbrio de vida que cada um deve pôr em evidência: regularidade, alternância de leitura e de trabalho, sobriedade na mesa e no sono, silêncio e diálogo, etc. ...

Praticamente, o ritmo de vida dos mosteiros seguiu, em parte, o ritmo do mundo actual, e é normal. Mas não é evidente que tenhamos sabido manter o equilíbrio de conjunto da RB entre as três grandes actividades: lectio, oração, trabalho ... Este último em particular, de carácter cada vez mais “terciário” (pondo à prova sobretudo os nervos), tem tendência a impor o seu ritmo às outras actividades que manifestam dificuldade em se adaptar. É tarefa de todos e de cada um reencontrar este equilíbrio que só se poderá reinventar a partir das experiências pessoais duns e doutros.

1.2 - A margem de conduta pessoal não é outra coisa que **a ascese** do vocabulário clássico; “ascese” quer dizer “exercício”, é a aprendizagem de “saber-viver”, tão indispensável para o encontro com Deus como para a vida com os outros.

Começa pela higiene mais elementar que cada um deve impor-se em relação a si e aos outros. Conhecer as suas necessidades de sono, de alimento...; aceitar os seus limites de resistência; manter o seu corpo e as suas faculdades em forma ... tudo isto supõe uma “conduta” da sua própria vida. Um dos maiores perigos da vida monástica, sobretudo numa grande comunidade, provém do facto de os incómodos exteriores

poderem ser facilmente evitados. Pode-se então deixar estiolar, mais ou menos conscientemente, toda a vitalidade. É uma falta grave ... ou, pelo contrário, levado pelo ritmo ambiente e por uma generosidade mal compreendida, por falta de maturidade de julgamento, ou também por amor próprio, é possível ir além das suas forças ...

Muitos costumes antigos tinham por objectivo prestar auxílio a esta disciplina pessoal. Tinham-se desviado muitas vezes da sua inspiração original tornando-se regulamentos. Ora neste domínio, é difícil (e mesmo muitas vezes nocivo) meter toda a gente no mesmo molde. Esta disciplina pessoal é válida na medida em que cada um a dá a si mesmo. Mas é ajudada por um tonus comum para o qual todos contribuem e do qual todos recebem. Há também, neste domínio, uma partilha de experiências que se faz no decurso da vida, por ocasião dos contactos entre irmãos; é um dos pontos importantes do tempo de formação e que deve ser muitas vezes abordado.

No princípio, esta disciplina pessoal poderá tomar um aspecto voluntarista. Mas pouco a pouco deve tornar-se mais flexível tendo em conta a sua própria evolução, as mudanças de orientação no plano do trabalho, da idade... para se tornar uma verdadeira “sabedoria de vida” que permite a autêntica expressão de si próprio.

A RB entra muito pouco neste domínio da vida pessoal. É muitas vezes mais uma regra de vida comum do que uma regra de vida individual. No entanto, apresenta uma razão profunda da sua discrição a este respeito: *“Recebeu de Deus cada qual um dom particular ... É, por isso, com certo escrúpulo que nos pomos a legislar para outrem”* (40,1). Associa-se, neste ponto, à sabedoria dos antigos Padres do deserto que tinham este respeito muito grande para com as pessoas.

Temos também de reencontrar uma sabedoria de vida, uma sabedoria do corpo. Os verdadeiros espirituais viram sempre uma ligação muito estreita entre esta sabedoria do corpo e da oração. Nas épocas em que os temperamentos eram, sem dúvida, particularmente robustos, esta sabedoria assentava especialmente sobre o domínio das nossas pulsões mais fortes, e foi isso que deu esta cor à ascese tradicional. Hoje dá-se uma deslocação de acento. A vida moderna torna-nos mais tributários dos nossos nervos. São sobretudo eles que são incessantemente postos à prova numa vida em que as relações, e as tensões que daí derivam, tomam cada vez mais lugar. Nós sabemos muito bem quanto o nosso nervosismo, a nossa falta de atenção, as nossas impressões “mais fortes do que nós”, etc. ... exercem influência sobre toda a nossa vida e a da comunidade. Ora, é o nosso corpo, o nosso sistema nervoso que está na raiz destas reacções. Daqui a necessidade de uma ascese que assente hoje nesta busca do nosso próprio equilíbrio nervoso. *“Acontece muitas vezes que estamos interiormente em tal estado de precipitação que se torna impossível parar dois minutos com calma ... carregamos muitas vezes a responsabilidade de não ter tomado a sério as condições*

naturais e feitas de fidelidade às pequenas coisas de um equilíbrio humano”. (P. Voillaume, “Lettres aux fraternités”). A própria oração torna-se-nos talvez estranha, difícil, porque não vimos até que ponto ela se enraíza e é condicionada nas suas expressões concretas pelas disposições do nosso corpo e, em particular, do nosso estado nervoso.

Muitos métodos são descobertos ou redescobertos hoje. Trazem muitas vezes com eles um conhecimento do corpo que tínhamos perdido. Pode ser de um grande auxílio iniciarmo-nos neles. Contudo não fazem milagres. Não suprem a iniciativa pessoal. A sabedoria da vida e do corpo transmite-se mais por contágio do que por ensino. Cada um, no seu lugar, pela sua própria conduta, é, em parte, responsável pelo tonus da comunidade que transmite esta sabedoria ou, pelo contrário, a oblitera.

2 - O trabalho pessoal: “*Quem não trabalha, é louco ...*” O trabalho é o primeiro factor de equilíbrio da vida. É por ele que se faz a verdadeira inserção na comunidade.

O trabalho é uma questão de **perseverança**. Na nossa vida, esta perseverança é por vezes difícil por falta de estimulantes. Não somos pagos à hora e o êxito no nosso trabalho não condiciona a nossa presença na comunidade! De qualquer maneira, seremos alojados, alimentados, lavados ... As reacções comunitárias são um auxílio, mas não bastam se não houver uma verdadeira consciência pessoal para que cada um se aplique ao seu trabalho, qualquer que ele seja.

Esta mesma consciência deve impelir-nos a adquirir a **competência** no trabalho. É a melhor maneira de nos interessarmos por ele. Esta competência é primeiramente devida a cada um. Não se opõe à humildade. Pelo contrário, uma busca verdadeira da competência torna humilde: faz-nos sentir os nossos verdadeiros limites. Esta competência é igualmente devida à comunidade. Devemos poder contar uns com os outros nos nossos respectivos sectores. É uma das forças e alegrias da vida comum podermos ter uma confiança mútua, quer seja para reparar um carro, esclarecer uma dificuldade administrativa, quer seja para pedir uma informação bibliográfica ... Cada um sente-se inserido na comunidade pela competência que lhe é própria e pelo trabalho que lhe presta.

O trabalho está submetido à **obediência**. As necessidades da comunidade nem sempre permitirão desenvolver a competência, como desejaríamos. É necessário de tudo numa comunidade. Aliás esta lei é comum à grande maioria dos homens que não fazem o que tanto desejariam. Mas se não fazemos aquilo de que gostamos, gostemos daquilo que fazemos. Esta lei das necessidades da comunidade está em primeiro lugar, mas é

acompanhada de uma segunda que é um facto da experiência. Aceitar dar-se ao que é pedido confere muitas vezes uma grande capacidade de adaptação. Quanto mais trabalho temos, mais capazes nos tornamos de trabalhar ... Quanto menos trabalho, mais depressa ficamos “submersos”. A comunidade deve evidentemente velar no sentido de não ocupar sempre os mesmos e de desenvolver as capacidades de cada um. A responsabilidade pessoal é grande. Podemos facilmente contentar-nos com uma via de resguardo e aí permanecer sem possibilidade de sermos desalojados.

O tempo de que dispomos não nos pertence. É necessário aprender a utilizá-lo melhor. É preciso adquirir **um método de trabalho** pessoal em qualquer domínio que seja.

À questão do trabalho junta-se a do “**relaxamento**”. **Também faz parte** da “conduta pessoal”. Saber relaxar-se é também um acto de caridade fraterna. “*Devemos em todo o tempo pôr ao seu serviço os bens que em nós depositou*” ... (Prólogo 6).

3 - “O conhecimento de si” — “*Nunca me devo inquietar, como faço quando vejo que não resolvo nada... Não devo desejar o que não sou, mas desejar ser muito bem o que sou ...*” (João XXIII).

Cada um tem os seus dons que deve saber reconhecer, ou deixar que os outros os reconheçam, pois são muitas vezes (nem sempre!) os melhores juizes. Há dons mais aparentes e necessários à vida da comunidade: dom de organização, habilidade manual ou capacidade intelectual, aptidão para as responsabilidades e qualidade de animador ... Há dons menos vistosos mas que são também necessários à vida da comunidade e ao seu equilíbrio: constância na presença, tenacidade no trabalho, bom senso, etc. ... Há irmãos cuja presença é suficiente para aliviar a atmosfera e permitir o diálogo; há-os que sabem intervir com astúcia ou candura quando os responsáveis não sabem que dizer ... Não há uma “personalidade” que não seja útil ao conjunto desde que aceite ser ela própria.

A vida de comunidade deve ajudar a esta descoberta de si mesmo. As reacções dos irmãos, expressas ou não, podem-nos esclarecer sobre nós próprios ao longo da nossa evolução e seria bom que lhes fossemos sensíveis ... conservando o recuo suficiente.

Este “conhecimento de si”, na verdade, reenvia ao capítulo 7 da RB, que deveríamos de novo meditar aqui, em particular o 4º e o 6º degraus de humildade. Ele é o caminho da liberdade interior ou maturidade ...

*

*

*

Sabedoria pessoal de vida, método pessoal de trabalho, conhecimento de si são indissociáveis. São factores da maturidade necessária a toda a vida de comunidade. Sem eles, esta torna-se infantilizante ou esmagadora. São as condições da vida comum, como também os seus efeitos. Ela educa-nos para isso se aceitarmos jogar na verdade o jogo comunitário. Permitem adquirir a **objectividade necessária** ao encontro com os outros, e, portanto, com Deus. São fonte de paz ... para nós e para os outros!

“Pode pensar-se que alguém é um pouco feliz na vida quando os pequenos problemas são considerados como pequenos, com uma lucidez objectiva sobre as realidades ... As mulheres tagarelam sobre pequenas coisas, mas sabem bem que tagarelam sobre pequenas coisas ... A maturidade poderia ser expressa pelo facto de a um pequeno problema corresponder uma pequena reacção!” (P. Lucas, Laval, 1974).

II - O espírito de SERVIÇO mútuo

Capítulos 35, 36, 37, 38, ... 53

“Sirvam-se os irmãos uns aos outros ...” (35,1).

“Sirvam-se uns aos outros com caridade ...” (35,6).

1 - Além dos cargos pessoais e fixos, há todos os serviços “regulares” e comuns que cada um pode assegurar rotativamente ou que são distribuídos entre todos, segundo as capacidades de cada um.

É inútil demorar-nos muito tempo sobre um dos aspectos mais evidentes da nossa vida de comunidade: não há vida comum sem este serviço mútuo.

É um dos testes mais seguros da caridade pessoal e colectiva.

Estes serviços devem ser pedidos àqueles que podem realizá-los para proveito de todos. Com efeito, nem todos estão aptos para prestar qualquer serviço. Não há desonra nenhuma em não poder fazer uma leitura ou em não suportar a fadiga de um serviço demasiado pesado, desde que se faça o que se pode com generosidade e perseverança. Há aqui também uma questão de conhecimento de si, causa de paz para toda a gente.

Mas, quando são pedidos, estes préstimos devem ser realizados com espírito de serviço para o bem de todos. O clima quotidiano da comunidade depende muito da maneira como estes serviços são assegurados e da sua regularidade.

São repartidos entre todos, no entanto, não são deveres enfadonhos impostos a todos sistematicamente: *“serão isentos os que estiverem ocupados em outras coisas de maior proveito”* (35,5). É uma questão de consciência e de confiança mútua.

A equidade total nunca é atingida nesta repartição dos trabalhos. Depende do espírito de serviço de todos. O espírito colegial de *“não te rales”* ou *“cada um que se safe”* não é totalmente desconhecido nos mosteiros! Mais grave é certamente o espírito mesquinho de vigilância mútua que calcula: *“Onde estão os outros?! ... e ele? A próxima vez não venho, etc. ...”* Faz-se o serviço que há a fazer; se formos menos, trabalha-se mais. E se um dia tivermos uma razão válida, podemos ausentar-nos fazendo confiança nos irmãos que nos hão-de substituir. Não julgar depressa demais. Muitas vezes não conhecemos bem as razões da ausência de tal ou tal irmão. Se os factos forem relevantes, é melhor informar-se, se possível ...

Há uma espécie de lei da vida dos grupos: são sempre os mesmos os sacrificados ... Há irmãos a quem já não se pedem serviços. Estes deveriam questionar-se sobre a sua verdadeira inserção na comunidade. Há outros que, incessantemente solicitados, se mostram sempre disponíveis: *“com isto, se adquire maior merecimento e aumento de caridade”* (35,2).

Há, no entanto, uma ordem a observar na realização destes serviços segundo o princípio do capítulo 71,3. Há, em primeiro lugar, aqueles de quem se foi encarregado e aos quais se deve sacrificar o resto. Se a vantagem de uma comunidade numerosa permite por vezes fazer-se substituir, em caso de necessidade, não se deve abusar ... pois, doutro modo, isso converte-se facilmente em causa de desordem! Há ocasiões em que se deve saber dizer “não” a um pedido de serviço. É uma questão de consciência que nenhuma regra deve fazer evitar.

2 - Uma vez realizados estes trabalhos, falta ainda, ao longo dos dias, uma larga parte deixada ao espírito de serviço dos irmãos.

Mesmo na comunidade mais bem ordenada, em que o trabalho atribuído a cada um é respeitado, haverá sempre serviços mais ou menos imprevistos num sector ou noutro e que obrigarão a fazer apelo a ajudas suplementares: camião a descarregar, chegada de hóspedes em grande número, vindimas, etc. ...

“Em todos os serviços do mosteiro, seguir-se-á esta regra: se precisarem dêem-se-lhes ajudantes. Quando tiverem menos que fazer, saiam para outros trabalhos que lhes forem mandados” (53).

Esta disponibilidade supõe que cada um não julgue o seu cargo ou o seu trabalho como o mais fundamental, quer reclamando incessantemente ajuda, quer não o sacrificando a nenhum outro ... Saber relativizar o que se faz, embora se dê totalmente a

ele, é também uma causa de paz para si e para os outros. “*Saber fazer perder às coisas o seu carácter de urgência*”, diz um provérbio inglês.

Falta ainda toda uma zona de serviços possíveis entre irmãos, mais escondidos, mais personalizados, mais dependentes de tal ou tal relação. A nossa vida é tecida disto. A este nível, já não há regras ...

Esta permuta contínua de serviços mútuos constitui a trama da vida comunitária. É o contrapeso benfazejo e necessário a uma vida que se quer mais consagrada à interioridade. Sem ele muitos equívocos e ambiguidades são possíveis sob pretexto da “busca de Deus”. Como dizem os psicólogos: é o princípio de realidade em acção.

Além disso, é também o lugar onde se estabelece a fraternidade entre os irmãos. Cada um revela-se aqui tal qual é em verdade.

Enfim, é profundamente “evangélico”. Faz caminhar na pegada daquele que se diz “o Servidor”.

III - As relações interpessoais

Capítulos 63 a 72

A comunidade não é só uma associação de serviços mútuos.

Os homens que vivem em conjunto ao longo da vida não se podem quedar aqui. A coabitação terá de desembocar no encontro das pessoas com tudo o que isso implica no plano afectivo. Afectivo é tomado aqui num sentido lato e designa todas as reacções que nos “afectam” quando nos encontramos em presença dos outros. Com efeito, estas reacções são consideráveis nas nossas vidas e condicionam todo o desenvolvimento da nossa personalidade humana e espiritual muito mais do que aquilo de que nós temos realmente consciência. Nós agimos sempre em função daqueles que nos rodeiam, quer seja para reagir contra eles quer para nos associarmos a eles ou por qualquer outra atitude entre estes dois extremos. Tudo isto para demonstrar esta dimensão afectiva numa vida que se quer tão comum como a nossa.

A RB tem muito em conta a importância destas relações de pessoas a pessoas, de homens dotados de sensibilidade e capazes de se amarem ... ou odiarem (cf. capítulo 65 e certos instrumentos do capítulo 4). Fez-se muitas vezes notar como os últimos capítulos da RB são reveladores de uma vida de comunidade onde as peripécias não faltam. Peripécias que são, no mosteiro como na sociedade, efeito da afectividade

humana e das suas paixões, boas ou imorais. Os capítulos **63** a **65**, encontram-se ainda no plano comunitário. Os capítulos **69** a **72** estão já muito mais atentos às relações pessoais. Revelam uma maior delicadeza de percepção dos sentimentos humanos. Estes capítulos próprios da RB (a partir do 67) marcam uma evolução. Não deixa de ser menos verdade que a RB mantém uma grande sobriedade de expressão neste domínio, que lhe vem com certeza da sua origem latina. Ganha em ser esclarecida pela tradição à qual reenvia. Esta está longe da imagem que os estereótipos deram por vezes dela ...

A ascese monástica nunca foi exclusiva de todas as riquezas afectivas que uma vida de comunidade pode comportar. A Regra de S. Agostinho está cheia de uma caridade muito humana. Cassiano escreveu uma conferência clássica “sobre a amizade” que não é mais do que um tratado sobre a vida comum (Conf. XVI). S. Bernardo manifesta uma sensibilidade transbordante que nos espanta e desconcerta. O seu discípulo Aelredo de Rievaulx escreveu um tratado sobre “a amizade espiritual” que alimentou gerações de monges ... Poder-se-iam citar muitos outros exemplos.

Cada época tem a sua maneira, o seu estilo, a sua sensibilidade. Esta vida adquire hoje um relevo considerável. A proximidade “dos outros” na vida de todos, a asfixia de uma sociedade tecnificada, a interdependência contínua dão às relações interpessoais verdadeiras um preço inestimável. São elas que são procuradas nas comunidades de base. Propõem-se técnicas e métodos. As ciências humanas dão o seu contributo. Ajudam-nos a compreender melhor todo este mundo complexo das nossas afectividades. Revelam-nos o que já vivemos sem o saber. Agora é-nos impossível agir sem termos em conta o seu auxílio . Já não é possível ter o mesmo olhar que outrora sobre as nossas reacções afectivas.

Não se trata de elaborar aqui um tratado de “dinâmica de grupos”, embora estejamos continuamente a viver destas realidades, quer se queira quer não. Toda a relação depende, em primeiro lugar, das pessoas que estão em causa, depende também, em grande parte, da própria natureza da comunidade humana que reúne as pessoas e permite esta relação. A comunidade monástica comporta certas características particulares que vão condicionar as relações de que é portadora. São estas características que importa sublinhar.

*

*

*

Trata-se, em primeiro lugar, de voluntários. A comunidade não é natural. São pessoas que se reúnem para a formar. Não existe “por si”, mas por uma escolha livre.

Neste sentido, a comparação com a família é falsa. Nesta, as relações existem à partida e tendem mesmo a afrouxar por natureza ... Na comunidade monástica, pelo contrario, à partida não há relações. Têm de se estabelecer e de se aprofundar incessantemente. São da ordem das relações adultas de todos os homens que se reúnem para atingir um objectivo comum.

Não se trata, no entanto, de uma equipa, mas de **uma comunidade**. A equipa tem um objectivo a atingir, exterior a ela. Cada um encontra-se com os outros em função da sua capacidade para os ajudar a perseguir este objectivo comum. Em si a comunidade não tem objectivo fora dela própria. Cada um é inserido nela, não por tal ou tal aptidão, mas por si próprio. No mundo actual, é frequente participar em muitas equipas diferentes e isto pode ter consequências sobre a nossa própria vida, sobre as nossas actividades. Mas poder-se-á participar verdadeiramente em muitas comunidades de vida? A comunidade monástica é uma comunidade de vida, fundada sobre um projecto de vida que se quer totalizante, portanto exclusivo de um outro projecto semelhante. Neste sentido, é uma comunidade por afinidade. A comunidade é constituída por pessoas que se reconheceram animadas de um mesmo espírito. As divergências de formação, de cultura, etc. ... podem ser consideráveis e tornarem-se um obstáculo na relação com os outros, mas não bastam para suprimir este fundo comum a partir do qual as relações pessoais se devem retomar constantemente.

O **número de membros** da comunidade condiciona também muito fortemente as relações pessoais. Há personalidades que terão sempre mais dificuldade do que outras em aceitar uma comunidade numerosa. Esta dificuldade será tanto mais acentuada quanto mais a comunidade for concebida sobre um tipo familiar. Por si mesmo o número obriga então a um certo paternalismo, até a tendências totalitárias ... Se, pelo contrario, a comunidade for compreendida a partir das pessoas e das relações entre elas, a questão do número é menos importante. A possibilidade da escolha e da diversidade destas relações é sempre possível; pode haver espaço suficiente para a sua realização! A comunidade está fundada mais solidamente sobre todas estas conexões internas que se entrecruzam do que sobre os limites englobantes que não se devem ultrapassar. A evolução actual das comunidades vai do modelo confusional a este modelo relacional. Esta evolução encontra-se aliás por todo o lado. A questão do número não deixa de ser um dos elementos importantes da vida fraterna. Cada um só pode ter um número limitado de relações um pouco aprofundadas (os psicólogos dizem que é difícil ultrapassar a dezena ...) e deve aceitar ter com um grande número relações apenas elementares, mas sempre abertas e disponíveis para uma nova história. É por isso que o número de uma comunidade tem também estes limites para além dos quais esta abertura

aos outros não é mais do que uma palavra vã, de tal maneira se esbate a possibilidade de um encontro!

O **factor tempo** é também um dos elementos que condicionam as relações em comunidade. Depende evidentemente do número de irmãos. Aquele que chega de novo precisa de tempo para descobrir, na comunidade, rostos personalizados com quem possa entrar verdadeiramente em relação. Cada um tem uma história pessoal que os outros já conhecem, mas que só muito lentamente se revela ao novo irmão. Será sempre de uma outra ordem para aquele que toma conhecimento dela e para aqueles que a viveram em conjunto.

Independentemente do número dos irmãos, a importância do tempo está ligada à própria natureza da comunidade: **uma comunidade para toda a vida**. As relações são forçosamente para um tempo indefinido. Por vezes, parece que se poderá ir mais longe numa relação ocasional, no decurso de uma sessão, durante uma viagem, etc. ... Talvez seja verdade, mas então muitas vezes dá-se apenas uma imagem parcial de si próprio. A coabitação no dia a dia reenvia-nos, pelo contrário, à nossa verdade total; daí a reacção instintiva de uma certa reserva nas conversas que pode servir de alibi a um fechar-se sobre si mesmo. Pode permanecer aberta a uma esperança:

“A experiência de reciprocidade interpessoal não é possível no instante e na intermitência; tem necessidade de uma dimensão histórica. Ora esta coexistência na duração tornou-se para a nossa época muito dificilmente suportável ... Há hoje uma inaptidão para a espera ... Está aqui com certeza uma das razões profundas da crise actual das relações duráveis no plano conjugal, no plano familiar e em muitos outros domínios da vida comum. Hoje não se compreende como é que as relações interpessoais podem durar. Esta inquietação perante a duração da vida em comum reside na dificuldade em ultrapassar a alternativa dilacerante que nos obrigaria a escolher entre a permanência de uma relação sempre igual a si própria ou a mudança pela ruptura, enquanto a continuidade da relação interpessoal, a duração da presença recíproca só se realizam por um movimento de transição ... Uma relação só se pode prolongar como uma experiência vivida quando é um caminho para um futuro desconhecido” (Georges Hahn, Laval 1974).

A vida comum deve poder deixar este espaço suficiente para a maturação das relações pessoais no tempo. Demasiada rigidez, ou, pelo contrário, um clima afectivo artificial demasiado constrangedor são também nocivos a este respeito: cada um tem uma imagem estática de si próprio da qual lhe é difícil libertar-se. Se, pelo contrário, as divergências se podem exprimir, se os conflitos latentes se podem tornar patentes, se as

rupturas provisórias podem ser suportadas, as máscaras são obrigadas a cair pouco a pouco, e cada um é levado a mostrar-se tal qual é. Só a duração permite esta longa história necessária ao aprofundamento de relações verdadeiras. Cada um acaba por não ter demasiadas ilusões sobre si mesmo e sabe que os outros farão o mesmo... Pode então ver abrir-se perante ele um caminho para a verdadeira liberdade, que o leva a esquecer-se de si próprio. Mas para chegar aqui é necessária toda uma vida! A “estabilidade na comunidade”, isto é, a permanência da relação com os mesmos irmãos, não tem outra razão de ser. É o caminho próprio da fórmula beneditina para chegar à perfeição da caridade. Ainda aqui poderia ser relido todo o capítulo 7. Com efeito, a caridade não é incompatível com os afrontamentos da vida comum; pelo contrário, só ela torna possível a duração e o desabrochamento das verdadeiras relações. Ela é a sua origem e o seu fim.

Perseverando nestas relações com os outros, depois de ter ultrapassado o limiar de decepções por vezes dolorosas mas inevitáveis, é possível então compreender o que diz a RB no capítulo primeiro quando fala “da ajuda de muitos irmãos” (versículo 4). Descobre-se a “comunidade” (“*A minha maior cruz e a minha maior alegria*” — dizia um ancião) que é o que tantos homens procuram hoje: um meio onde cada um possa ser reconhecido e amado por si mesmo. É mesmo possível e até desejável descobrir aí o sentido desta outra expressão do mesmo capítulo, dificilmente traduzível, “*consolatio alterius*”, o “reconforto do outro”, que pode simplesmente designar a **amizade** ... que é bem diferente da simples relação de fraternidade e que é também um caminho para Deus.

“O amor pode existir sem a amizade, mas não há amizade sem amor ... Quando um homem se torna amigo de outro homem torna-se amigo de Deus ... a amizade é uma espécie de degrau para se chegar ao amor e ao conhecimento de Deus” (Aelredo de Rievaulx).

IV — Palavra e silêncio

Uma vida continuamente comum pode conduzir pouco a pouco a um conhecimento quase instintivo dos outros. Este conhecimento tem as suas vantagens, mas também os seus inconvenientes. Como os calos produzidos na pele por um contacto prolongado ou o polimento de uma superfície por um roçar contínuo, assim as relações demasiado constantes podem dar lugar a fenómenos análogos de endurecimentos

superficiais. A corrente já não passa ... A vida comum pode então tornar-se uma justaposição de solteirões endurecidos!

A palavra é necessária. Só ela permite fazer explodir este muro que sempre temos tendência a segregar em torno de nós. Só a palavra permite transpor o limiar do “outro”, para além da sua carapaça de aparência que apresenta apenas um aspecto muito parcial dele. Mesmo sem a palavra, uma perspicácia afinada, um pouco de conhecimento psicológico, etc. ... pode fazer adivinhar o outro e conduzir a um conhecimento verdadeiro e objectivo do seu carácter, da sua personalidade. “Conheceis-me bem ... mas não me compreendeis” — dizia um dia um noviço. Conhecer alguém, ainda não é estar em comunhão com ele. Só a palavra pode fazer entrar em comunhão com o que o outro vive porque só ele o pode dizer. Palavra e escuta são os lugares da comunhão entre homens. Esta comunhão não é possível com todos no mesmo grau. Faz-se no decurso da vida, umas vezes por ocasião de encontros pessoais mais explícitos e prolongados, outras vezes através de breves comunicações que é necessário saber ouvir. É dificilmente codificável. Falar, no sentido de “se dizer”, é um acto que custa; com efeito, falar é “entregar-se”; falar é, portanto, um acto de fé naquele a quem se fala. É por isso que a palavra só se pode libertar verdadeiramente se houver acolhimento verdadeiro. O juízo, pelo contrário, mata a palavra antes mesmo de ser pronunciada. E, no entanto, por outro lado, a palavra faz cessar, abater, muitas vezes o juízo. Uma simples palavra pode esclarecer uma atitude, dissipar mal-entendidos, fazer luz, restabelecer a paz e a confiança. Num determinado sentido, a palavra vem primeiro, é ela que cria e renova uma situação. Ela funda a comunidade. É muitas vezes por ela que surge o Espírito. É por ela que passa a comunhão no Espírito. Ora é muitas vezes o que se nos torna mais difícil: falar da nossa própria vida de busca de Deus. Fugimos muitas vezes perante a verdade destes diálogos.

Efectivamente, a palavra pode ser também um écran. Pode facilmente ser uma evasão, uma escapatória ao verdadeiro encontro. Em vez de estabelecer uma comunhão, põe entre nós e os outros um montão de objectos que nos permitem ficar à distância uns dos outros. Além disso, todo o grupo humano cria uma linguagem para exprimir a si próprio aquilo de que vive. Feita para permitir a comunhão, esta linguagem pode tornar-se um jogo de lugares-comuns que veicula apenas vazio. Quer se trate da linguagem de piedade, de obediência, de virtude ou de liberdade, de relação com outro, etc. ..., pode tornar-se terrivelmente vulgar! O excesso de palavras faz perder sentido à palavra. Isto torna-se ainda mais verdadeiro numa vida comum em que poucos acontecimentos marcantes vêm dar vida à palavra. Esta pode então alimentar-se de tudo o que encontra e permanecer muito superficial.

Para ser verdadeira, a palavra deve adaptar-se ao género de vida do mosteiro. Ainda aqui, seria a coabitação vitalícia que deveria modelar um estilo de palavra, e, em particular, um equilíbrio próprio entre a palavra e o silêncio. Toda a relação comporta uma “distância” justa. A proximidade contínua comporta em si mesma zonas importantes de silêncio. A atmosfera geral de silêncio é exigida num mosteiro em ordem quer à busca de Deus, quer à busca de verdadeiras relações entre nós. É no silêncio que pode nascer uma verdadeira palavra e que uma palavra verdadeira pode ser ouvida. O silêncio torna-se então, também ele, um lugar de comunhão, porque também ele é uma palavra.

Para o bem de todos e para a realização afectiva de uns e de outros, há um equilíbrio de palavra e de silêncio a encontrar, a reencontrar. Um excesso de silêncio é humanamente enfraquecedor; um excesso de palavras é infantilizante. Este equilíbrio é, antes de tudo, uma questão de maturação pessoal e comunitária. Mas deve inscrever-se nas disposições comuns.

O silêncio não é uma questão de obediência a um regulamento, mas um consenso comum acerca de uma vontade comum. A tradição é sobre este ponto simultaneamente esclarecedora e difícil de interpretar. Todos os escritos monásticos falam do silêncio como um dos valores essenciais dos monges. Mas as suas aplicações práticas são muito variadas. Cassiano fala de um silêncio estrito e quase absoluto, mas é difícil de precisar em que circunstâncias. A RM apresenta uma verdadeira casuística da palavra, a que é necessário dizer e a que não se deve dizer; mas esta casuística situa-se num fundo de “*burburinho contínuo de leituras e de palavras piedosas*” ... (cf. Vogüé, Tomo IV, p. 272-273).

A RB é mais matizada. “*A pedagogia de Bento tende menos a elevar a palavra ao nível espiritual, como a RM, do que a promover o seu bom uso nas situações concretas em que se é obrigado a falar*” (ibid. p. 279). Mas sobretudo pode-se dizer que o tema da palavra é renovado em Bento por causa das relações fraternas. É por isso que a RB não dá um quadro preciso ou regras completas acerca do silêncio. “*Devem os monges esforçar-se por guardar o silêncio em todo o tempo, mas principalmente durante a noite*” (42,1). Há tempos e lugares em que o silêncio é um bem comum ao qual todos têm o direito e o qual todos devem respeitar: à noite, por exemplo, em que cada um se encontra só perante Deus; devemos amar e fazer amar este silêncio: na Igreja, no refeitório e no trabalho, etc. ...

Sem estas zonas de silêncio, a nossa vida de comunidade pode tornar-se intolerável. Pelo contrário, para se tornar um lugar de comunhão e de paz, deve deixar espaços suficientes à liberdade da palavra e à liberdade do silêncio.

V - Comunhão e solidão

Assim como a palavra e o silêncio não se devem opor mas situar no prolongamento um do outro, assim a comunhão e a solidão são indissociáveis uma da outra.

A solidão não é isolamento, ou um fechar-se sobre si. É a recusa da relação com os outros, quer por medo ou incapacidade, quer por desprezo ou egoísmo, ou um pouco por causa de tudo isto ao mesmo tempo. Todas estas tendências habitam em nós. Estão mesmo, sem dúvida, mais geralmente presentes naqueles que são atraídos pela vida monástica. É inútil escondê-lo. São a contrapartida de outras tendências. Para além de um certo limiar, podem tornar-se uma contra-indicação para uma vocação de monge porque o próprio estilo de vida no mosteiro pode desenvolvê-las desmesuradamente, por vezes mesmo sob a capa de virtude ou de busca de Deus. A vida comunitária e as suas exigências devem contribuir para eliminar estas ambiguidades.

A verdadeira solidão, a que aproxima de Deus, não se encontra no fechar-se sobre si mesmo; pelo contrário, descobre-se no próprio coração da relação com os outros. O fechar-se sobre si mesmo é muitas vezes uma reacção de medo; o medo de enfrentar esta verdadeira solidão que cada um descobre em si no próprio coração do encontro.

“Esta solidão radical (sentida até na união mais conseguida do casal) é o contrário daquilo que faz de cada um de nós uma pessoa original. Fugir dela é procurar com os outros, não uma comunhão, mas um aglutinamento. Porque a comunhão entre pessoas humanas consiste justamente em aceitar e respeitar este limite de cada pessoa” (P. Yves Emery, Taizé).

Todo o ser humano é confrontado com a sua solidão, porque é ÚNICO, isto é, jamais alguém será totalmente semelhante a ele, por conseguinte sente-se de alguma maneira SÓ. No casal, é o amor que une muito fortemente dois seres através das suas solidões num esforço incessante por se assimilarem sempre mais. Este vínculo é a um tempo a provação e o motor do amor que é sustentado pela escolha sempre renovada do outro. É a sua força e a sua plenitude. Renunciando a esta escolha mútua exclusiva, o celibato deixa-nos perante esta solidão radical. Na medida em que é assumida, torna-se o lugar da verdadeira liberdade, a que nos liberta de nós mesmos. Nela pode surgir o verdadeiro amor dos outros que não é mais que dom e acolhimento. Abre-nos então totalmente a Deus:

“No dia em que compreendermos que esta fenda incurável entre nós e os outros é o lugar daquilo que faz de nós o que somos, através de todos os amores, todas as influências, todos os polimentos; quando compreendermos que é neste mesmo lugar que Deus nos fala, chamando-nos pelo nosso nome, teremos operado a grande reviravolta” (Madeleine Delbrel).

Neste sentido, poder-se-ia falar de comunidade de “solitários” (P. Bouyer), isto é, de homens que assumiram a sua própria solidão e estão, portanto, aptos para a verdadeira comunhão. É a acção paciente do Espírito em nós. Para isso é necessária toda uma vida.

CONCLUSÃO

Amor de Deus, amor dos homens.

Dimensão vertical, dimensão horizontal. As palavras fazem imagens. Mas, como na maior parte das imagens verbais, são falsas. Dão a impressão de estrabismo espiritual.

Não há Deus de um lado e os outros do outro, e eu a estabelecer a ligação entre os dois.

Há os outros de um lado, e eu do outro. E é Deus quem faz a ligação.

Deus encontra-se em mim e nos outros. É por isso que há dois caminhos para encontrar a Deus. Inseparáveis um do outro, podem, no entanto, ser mais ou menos acentuados num equilíbrio próprio de cada tradição. Há o caminho da interioridade, a que os antigos chamavam a via contemplativa e que consiste na oração pessoal, na lectio, na escuta de Deus no silêncio. E há também o caminho do encontro com o outro no amor que é a escuta de Deus. Aproxima-se mais daquilo a que os antigos chamavam vida activa.

Mas estes dois caminhos só conduzem a Deus se forem percorridos com um certo espírito; de outro modo, conduzirão apenas ao vazio. Este espírito é o que *“foi derramado nos nossos corações pelo Espírito”*, isto é, o amor (Rom 5,5).

“Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus” (1 Jo. 4,16).

“Ama, portanto, o teu próximo e vê em ti mesmo o princípio deste amor: é aí que tu verás Deus tanto quanto te for possível!” (S. Agostinho)

*

*

*

Se a RB soube manter a sua influência através dos séculos e de culturas numerosas, foi sem dúvida porque conseguiu, na sequência de uma tradição já longa, aliar este duplo apelo à solidão e à comunhão. Foi também porque procedendo assim se situava na linha directa do Evangelho. Este equilíbrio pode ser encontrado de múltiplas maneiras. Mediante as necessárias adaptações, a RB propõe uma.

Anexo 17**A COMUNIDADE NA TRADIÇÃO MONÁSTICA
E
NOS NOSSOS DIAS**

“Oh! como é bom e agradável viverem os irmãos em harmonia”.

Comunidade de fé, nascida do acto de fé de cada um dos seus membros, unidos pelo desejo de viverem com intransigência o risco de “crer”, voltada para o anúncio daquilo que brilhou na Morte e Ressurreição daquele em quem acreditam, tal é o perfil da comunidade religiosa.

A nossa época é trabalhada por um desejo de comunicação e de comunhão interpessoais, o qual marca de tal maneira a vida das Igrejas, que descobrem nisso uma linha de força da sua renovação evangélica.

A consciência de que o espírito está presente em toda a comunidade e em cada um dos seus membros tornou-se mais viva a partir do conceito do Povo de Deus expresso pelo Vaticano II. De repente, viu-se o capítulo III da Regra de S. Bento a adquirir um significado novo. A renovada ênfase da teologia nos aspectos comunitários da salvação e da história da salvação influenciou no conceito de comunidade monástica e devolveu-lhe um conteúdo mais positivo. E de repente viu-se o mosteiro como uma comunidade e não simplesmente como um aglomerado de pessoas com pouca interacção. Não se pode dizer que este aspecto fosse totalmente novo, mas a ênfase era nova.

Depois de analisarmos sumariamente o conceito de “comunidade” na tradição ou nas tradições monásticas, procederemos, sob a sábia orientação do nosso grande e ilustre professor Tillard, à elaboração cuidada e aprofundada de uma teologia da comunidade religiosa.

1 - A COMUNIDADE NA TRADIÇÃO MONÁSTICA

É perigoso falar de tradição monástica, dado que não existe uma tradição monástica única, especialmente ao tratar do conceito de comunidade e das suas várias expressões históricas. Não existe um conceito unívoco de comunidade monástica, mas antes dois pólos - cenobitismo e eremitismo - e muitos graus intermédios.

Desde os começos do monaquismo que a questão da Koinonia (comunhão, vida comum) e do eremitismo (combate espiritual) preocupou os eruditos da espiritualidade monástica. Será o cenóbio apenas uma preparação para a vida eremítica? Ou possui um valor em si mesmo? Será a comunidade apenas um aglomerado de homens em torno de um mesmo pai espiritual? Ou é também uma fonte de auxílio mútuo? A resposta que se der a tais perguntas afecta o modo de conceber a comunidade monástica. A necessidade de mostrar que o cenóbio é uma expressão monástica válida, de modo algum inferior ao eremitismo, impregna desde o princípio a literatura monástica.

1.1 - A COMUNIDADE NA REGRA DE S. BENTO

A investigação recente mostrou com grande clareza a posição de S. Bento na tradição monástica e o difícil equilíbrio que procurou atingir reunindo numa regra o melhor das tradições anteriores. Estudos recentes assinalaram a originalidade da síntese beneditina. Hoje, não restam dúvidas de que a Regra do Mestre foi a fonte literária de grande parte da Regra de S. Bento; contudo esta fonte foi largamente completada por outras, especialmente, a de S. Agostinho. S. Bento utilizou a Regra do bispo de Hipona precisamente no que se refere ao papel da comunidade.

Na Regra do Mestre, o papel da comunidade é mínimo: a relação que conta é sempre a do Abade como mestre ou director espiritual e o monge individual. Bento deve muito ao Mestre na descrição das qualidades que o Abade há-de possuir, mas não hesita em afastar-se da tradição do Mestre em dois pontos decisivos. Em primeiro lugar, rejeita a tradição de que o Abade deve escolher o seu sucessor e opta pela que determina que seja a comunidade a escolher o seu “coração”, o seu centro. Além disso, estabelece que o Abade seja eleito segundo o mérito da sua vida e sabedoria da sua doutrina, embora seja o último da comunidade. No entanto, S. Bento não cai no erro de supor que o Espírito Santo resida necessariamente na maioria, mas admite a possibilidade de má vontade de parte da comunidade. A maneira como encara este caso é de grande interesse para compreender a eclesiologia de Bento. Embora o mosteiro constitua uma unidade eclesial que pareceria independente e auto-suficiente, é claro que é só uma parte de uma

unidade eclesial maior. Por isso Bento apela ao Bispo do lugar, aos abades vizinhos ou simplesmente ao povo cristão da região para que se oponham a tal eleição.

A outra mudança que se encontra na Regra de S. Bento é o capítulo III: “*Da convocação dos irmãos a conselho*”. Neste delicado capítulo, Bento reconhece que o superior tem um carisma particular como superior, mas este carisma não funciona fora do contexto de uma comunidade viva e de uma regra. A comunidade viva também é portadora do Espírito e o Abade deve escutar o Espírito presente na comunidade. Ao mesmo tempo, a Regra é portadora da tradição e o resultado da sabedoria dos mais velhos. Bento procura estabelecer o equilíbrio entre estes três elementos e fazer uma síntese: o dom pessoal de condução do Abade, o discernimento da comunidade viva e a sabedoria acumulada da tradição. A beleza desta síntese, em comparação com a Regra do Mestre, reside em que nesta o acento se coloca quase exclusivamente no papel do abade e se descarta a contribuição específica da comunidade; a regra é concebida como um instrumento jurídico e não como um guia baseado na tradição.

Nos capítulos 71 e 72 da Regra, Bento trata novamente da comunidade e descreve as relações de amor mútuo e de obediência que hão-de animar a vida do grupo. Estes capítulos, tão tipicamente agostinianos, poderiam aparecer como ideias tardias por estarem no fim da Regra, mas servem para preencher a lacuna espiritual da Regra do Mestre, cujo esquema geral S. Bento seguiu.

1.2 - TRADIÇÃO DE PACÓMIO-AGOSTINHO

A Regra de Agostinho começa com a descrição da primeira comunidade apostólica tal como se lê nos Actos (4, 32): “*A multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma...*”. Bento faz um amplo uso deste texto assim como do de Actos 2, 44, quando trata dos bens do mosteiro e da comum participação nos mesmos. Os capítulos 71 e 72 são admonições concretas acerca do modo como uma comunidade monástica deve assemelhar-se à comunidade apostólica primitiva na unanimidade de alma e de coração. Pacómio e seus seguidores viram uma diferença essencial entre os eremitas agrupados em torno de um pai espiritual e a koinonia. Teodoro, um dos sucessores imediatos de Pacómio, descrevia a Koinonia como o meio de dar a conhecer a vida apostólica àqueles que queriam imitar os Apóstolos. O amor e o serviço mútuos - os mesmos que Bento descreve nos capítulos 71 e 72 - são considerados por Pacómio como uma imitação de Cristo e da sua kénose.

A tradição de Pacómio e de Agostinho vê, pois, a *koinonia* como um desejo de captar novamente o espírito que animava a primitiva comunidade apostólica. Bento, ao colocar o capítulo 3 como uma unidade separada e plenamente desenvolvida dentro da sua Regra, e, especialmente, ao redigir os capítulos 71 e 72, inseriu a sua Regra nesta tradição.

Como já foi dito, na Regra de Bento, a comunidade inspira-se na primeira comunidade cristã de Jerusalém tal como é descrita nos Actos: aspira ao amor mútuo, ao respeito e à caridade. A expressão externa da unanimidade de mente e de coração é a comum participação nos bens. Ao dizer que o monge deve ver no Abade a imagem de Cristo, ao descrever o papel do Abade utilizando imagens cristológicas (pastor, doutor, pai), Bento remonta ainda mais longe. O mosteiro tem o seu modelo em Cristo e nos seus discípulos.

Depois de enumerar, no capítulo 4, os instrumentos das boas obras, Bento menciona as oficinas onde se realizam: o recinto do mosteiro e a estabilidade na comunidade. Mas o amor fraterno e a caridade que devem existir na comunidade monástica vão muito além das meras tendências psicológicas porque se baseiam no amor que o monge tem a Cristo. Assim, no capítulo 72, depois de descrever o amor entre os irmãos tal como deve acontecer na comunidade monástica, Bento coloca-o no contexto do amor de Cristo visível no amor do monge pelo seu Abade e no papel preponderante do amor de Cristo como motivação de todas as acções do monge. Nada se deve antepor ao amor de Cristo.

Um quadro completo da comunidade tal como a concebe a Regra, deveria destacar a oração em comum, o Ofício divino. Dado que esta oração comunitária era o centro do horário do dia e foi estruturada tão cuidadosamente por Bento, é evidente que o seu lugar é central. Uma comunidade que passa reunida grande parte do dia a recitar os mesmos textos e a escutar as mesmas passagens da Escritura e dos Padres deve crescer espiritualmente unida.

Em resumo, pode-se ver que Bento inseriu claramente a sua Regra na tradição de um tipo cenobítico de espiritualidade no qual o cenóbio é muito mais do que um conjunto de eremitas em torno de um pai espiritual comum; a comunidade era um factor positivo e necessário na busca de Deus por parte do monge.

No entanto, seria desleal para a Regra de Bento terminar a discussão neste ponto, visto que ele não esgota de modo nenhum a totalidade da espiritualidade da Regra nesta matéria. Esta espiritualidade tem um forte aspecto individualista.. A “comunidade” não é o único meio de que o monge dispõe na sua busca de Deus. E poder-se-ia afirmar também que a Regra acentua primariamente o indivíduo e não a comunidade.

2 - TEOLOGIA DA COMUNIDADE

Em virtude de uma opção radical pelo Reino, a vida religiosa procura reproduzir os traços essenciais da koinonia dos primeiros dias.

Mas convém precisar que o quadro delineado pelos Actos é idealizado. Se certos traços dos “sumários” fazem pensar numa comunhão total, outros e sobretudo o contexto dos capítulos 4 e 5 mostram que a comunidade conhecia certa brandura. Lucas, na redacção do seu Evangelho, põe fortemente em relevo o vínculo existente entre a adesão a Cristo, por causa da poderosa atracção que Ele exerce, e o facto de deixar tudo, ao mesmo tempo que concede um enorme interesse aos pobres e à esmola que os alivia e conforta. Não há verdadeiro acolhimento de Cristo que não se traduza por uma liberdade total e uma distância a respeito dos bens. Mas, longe de permanecerem puramente negativas e de representarem apenas uma decisão ascética, esta liberdade e esta distância inserem-se numa atitude fecunda, aquela mesma que instaura o Reino de justiça e de amor. Ora os bens que se abandonam tornam-se instrumentos ao serviço da solidariedade humana, a qual, sendo o que é, passa necessariamente pelo plano material.

Apesar da discrição dos textos a este respeito, a mesma perspectiva parece transparecer nos “sumários” dos Actos. Embora adopte as leis de um ideal humanista vigente na época, a generosidade que sublinham encontra a sua última motivação na fé. A koinonia dos Actos, lida ao nível da comunidade material, repousa fundamentalmente no acolhimento de Jesus Cristo pela fé. A comunhão dos bens materiais traduz a comunhão interior e profunda que a adesão a Jesus Cristo cria. Partilha-se porque se está reunido por Cristo numa comunhão. Os textos descrevem-na pelo “*um só coração e uma só alma*” e por duas expressões quase sinónimas: “*viviam unidos*”, “*unidos de coração*”, que no contexto exprimem a unanimidade, a solidariedade. O uso fraterno dos bens materiais torna-se secundário em relação a esta koinonia espiritual que o exige e provoca.

Mas porque é que a adesão comum a Jesus Cristo conduz necessariamente a esta profundidade de comunhão interior? O contexto dos primeiros capítulos dos Actos permite responder: porque no Espírito Santo do Senhor Ressuscitado todos receberam os bens da promessa. Ora o dom do Espírito tem um conteúdo. A linguagem de Paulo é esclarecedora. Para ele, as primícias, os penhores do Espírito designam a entrada nos

dons da herança à qual o Pai nos destina: “*somos Filhos de Deus, filhos e portanto herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo*”. Este único e indivisível Espírito do Senhor é-nos dado no baptismo e na eucaristia, mas como um bem comum de que nós só juntos podemos ser herdeiros. Juntos, os cristãos participam num único Espírito e na vida nova que Ele traz, com o que isso comporta de sofrimento, de responsabilidade, mas também de alegria e de esperança.

O termo *koinonia*, que no grego usual exprime a ideia de associação, de projecto comum, significa, em linguagem cristã a *participação de todos num valor radicalmente individual que vem do Espírito de Deus*. Só este funda a comunidade particular daqueles que acolhem Cristo na fé e no sacramento. Já não se trata de uma simples comunhão generosa e desinteressada de amizades, de dons pessoais, de bens. A fonte encontra-se no dom gratuito do *Ágape* de Deus. Ora o *Ágape* é a actividade característica de Deus, de que o mistério de Jesus constitui a revelação suprema. O que João pôde resumir numa afirmação terminante: “*Deus é amor*”. Descobre-se então porque é que permanecer no amor fraterno equivale a permanecer em Deus. A comunidade cristã nada mais deve pretender do que ser uma *koinonia* fundada na caridade de Deus e viver numa solidariedade, numa concórdia, numa partilha fraternas.

A *koinonia* evangélica nasce formalmente do processo que arranca o homem à inimizade, ao ódio fraterno, ao conjunto das oposições e das barreiras que não cessa de levantar entre ele e os outros, ao esquecimento de Deus. Ela não será simples encontro de homens que se dão bem e sentem alegria em estar juntos. Leva gravado em si o mistério da Cruz com o que isso implica de superação das puras simpatias naturais. Enquanto o pecado continuar a assediar a humanidade, a *koinonia* só existirá graças à obra duma reconciliação sempre a reavivar.

A *koinonia* evangélica é, por sua natureza, custosa. Custou a cruz ao Senhor. Custa ao crente o rude esforço de abertura aos outros. Mas é o que lhe permite abolir as fronteiras e os espaços de indiferença mais perigosos e mais opacos do que as inimizades confessadas. A comunhão fraterna só se estabelece pela comunhão dos cristãos na tribulação de Cristo pela reunião dos homens.

S. João permite avançar um pouco mais. Cristo Jesus, tornado no Seu corpo ressuscitado o lugar da humanidade nova reconciliada e recriada em fraternidade, é no mais profundo do seu mistério o lugar de uma outra *koinonia*, infinitamente mais total, a *koinonia* trinitária. A fraternidade do Reino tem no seu coração a *koinonia* de Deus. Fazendo de Jesus - nosso irmão - o *Kyrios*, o Pai deu-lhe a missão não só de reconciliar os homens para consolidar a fraternidade humana e de restabelecer a comunhão de cada um e do conjunto com Ele, mas também de irradiar nesta *koinonia* humana a comunhão que faz a vida de Deus. Deve encerrar a fraternidade dos homens na *koinonia* trinitária.

A comunhão do homem com o Pai, fonte do dom baptismal, é a comunhão com este Pai enquanto centro, princípio e fonte da comunhão trinitária. Nesta perspectiva, a koinonia dos cristãos aparece em toda a sua dimensão. Encontra a sua definição nas palavras de Cristo: *“que todos sejam um, assim como Tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste”*. Na fraternidade sela-se a comunhão do Pai, do Filho e do Espírito. Compreende-se, portanto, que a comunidade seja em verdade o sinal, o sacramento do Reino.

2.1 - COMUNIDADE “RELIGIOSA”

O que dissemos até aqui vale da Igreja como tal mas especialmente de todo o grupo cristão que procura viver o Evangelho com intensidade. Como caracterizar, perante este ideal comum, o projecto religioso?

O projecto religioso tem lugar no interior deste ideal comum, portanto, nem acima dele nem de maneira simplesmente adjacente a ele. Os religiosos pertencem ao grupo multiforme de crentes que se propõem tornar mais intensa, mais contínua, portanto mais perceptível, a realidade da koinonia que constitui o fundamento da Igreja de Deus. O facto evangélico planta no mundo o gérmen da comunhão.

Apesar da sua pobreza e do seu pecado, os cristãos fiéis à sua vocação sabem que são todos membros da fraternidade eclesial e esforçam-se por viver a caridade. Mas os múltiplos compromissos na sociedade e muitas vezes as necessidades do quotidiano obrigam-nos a separar-se, para serem fermento na massa e aí darem pessoalmente testemunho de Cristo.

Então, humildemente, na consciência da sua pobreza, certos crentes propõem-se realizar uma comunidade evangélica fundada não no apelo “da carne e do sangue” ou simplesmente na amizade humana, mas no desejo de viverem juntos, segundo as suas possibilidades, duma maneira realista, a fraternidade cristã.

A vida religiosa, no sentido estrito, aparece no seio deste largo conjunto. Propõe-se, todavia, realizá-lo duma maneira especial: a comunidade evangélica constrói-se à volta da intervenção transcendente, extramundana, do Deus e Pai de Jesus, que culmina com o acontecimento da Páscoa e encontra-se com o cristão no Baptismo, onde se sela a sua fé. Trata-se duma comunhão que vem de Deus. É a referência a Deus como à sua fonte e pedra angular, que a vida religiosa se propõe sublinhar duma maneira particular.

A comunidade religiosa caracteriza-se por uma concentração mais intensa e mais particular sobre a dimensão teocêntrica da koinonia.

Fá-lo por um estilo de existência, pessoal e comunitário, particular, voltado simultaneamente para uma koinonia fraterna intensa e para uma referência existencial realista ao absoluto de Deus. A sua característica situa--se no encontro destas duas coordenadas.

Sob o impulso da graça, o religioso pretende, com risco de se dissociar de certos aspectos entusiasmantes do facto cristão, viver da maneira mais realista a relação com Aquele que reconhece não como o único bem, mas como o único necessário. Com este objectivo, distancia-se o mais possível, nos limites que lhe permite a fidelidade ao seu ser de homem, dos bens criados mais atraentes nos quais a humanidade nunca deixou de encontrar a sua alegria e que o Evangelho considera integráveis no Reino, na medida em que não dividem o coração e não fazem de quem os goza seu escravo. Entre estes bens estão o dinheiro e a busca de um certo conforto, a plena capacidade de organizar a existência segundo os seus desejos, o amor do homem e da mulher que floresce na construção dum lar. Com o fim de viver radicalmente a sua fé no Deus de Jesus Cristo, proclamando-o superior a este conjunto, o religioso renuncia a ele livremente. Se, permanecendo fiel e honesto, encontrar aqui a felicidade, a sua existência toma o valor de confissão de fé.

A koinonia religiosa caracteriza-se, parece-nos, por este teocentrismo.

Evidenciam-se já algumas características da vida religiosa. Começemos por sublinhar que se a comunidade existe, não é em primeiro lugar sob a pressão e o efeito das afinidades naturais. Estas desempenham um papel cuja importância reconhecemos cada vez mais e que seria grave negligenciar. Mas este papel, por considerável que seja, não é principal. No ponto de partida, é formalmente o projecto duma existência construída sobre a comunhão num mesmo ideal e num mesmo querer que aproxima os membros. Não escolhemos os nossos irmãos. Deus, por este apelo do Espírito, a que chamamos vocação, dá-no-los e dá-nos a eles. E se procuramos todos os dias amá-los mais autenticamente, não é porque sob o ponto de vista humano nos sintamos em harmonia, mas porque o Pai fez deles nossos irmãos. Uma certa heterogeneidade representa para a comunidade religiosa um penhor de autenticidade. A koinonia, se se quiser no movimento do Ágape de Deus, tem de viver a fraternidade que vem da Páscoa no acolhimento mútuo, no perdão, na aceitação das diferenças, na superação das antipatias. Esquecê-lo seria reduzir-se depressa a uma associação fechada sobre a própria felicidade. Deste modo, procuraria a sua segurança não na fé mas numa homogeneidade que a dispensaria de toda a tensão, tornar-se-ia incapaz de admitir um novo membro sem o considerar como um corpo estranho. A fraternidade só poderá

manter-se, se praticar não somente o perdão, mas, o que é mais difícil, a mútua aceitação das faltas e fracassos. Fora do Evangelho, esta tenacidade na fraternidade não teria sentido, o que parece menos evidente para a família, a qual encontra em si mesma a sua própria razão de ser e a sua motivação.

Projecto idealista, muito exigente para ser verdadeiramente possível? Todo o projecto, se for grande, ultrapassa os limites de quem o abraça. A fraternidade religiosa representa para o homem pecador, curvado sobre si mesmo, um projecto cuja realização se encontrará sempre à quem do ideal vislumbrado. Contudo a pobreza, as sombras desta realização entram no testemunho dado ao Deus de Jesus Cristo e na confissão do seu poder. Sem Cristo poderíamos a certas horas continuar a considerar tal irmão, como um verdadeiro irmão, apesar de tudo? A koinonia religiosa proclama à sua maneira a grande afirmação de Paulo: “*o poder de Deus manifesta-se na pobreza do homem*”.

2.2 - A DIMENSÃO FRATERNA

A comunidade religiosa diz muito mais do que o simples grupo. Tão-pouco se identifica com a equipa, grupo daqueles que põem em comum as suas energias em ordem a um objectivo muitas vezes nobre, mas que é no essencial exterior às pessoas: fora da actividade comum, o membro da equipa é muitas vezes ignorado. Ainda menos se confunde com a união das pessoas desta vez profundamente interessadas umas pelas outras, mas só na medida em que a segurança comum se encontra em causa.

Onde aparece então a comunidade evangélica? Entre os grupos de comunhão; isto é, aqueles a quem reúne um único ideal e o mesmo projecto. O que explica porque é que o grupo religioso se dissolve, logo que as motivações deixam de ser vivas: **uma comunidade que não sabe porque permanece junta, já está morta**. No entanto, isto ainda não basta para a caracterizar plenamente. É necessário que este projecto implique uma vida partilhada, de sorte que, segundo a linguagem de M. Buber, no momento em que nos dirigimos para um fim idêntico exista “*um movimento de mútuo encontro, uma confrontação dinâmica, uma torrente que mova do EU ao TU*”. Na koinonia religiosa, a marcha em frente após Cristo não tem nada duma marcha em fila indiana ou uns ao lado dos outros: faz-se num frente a frente difícil em que a pessoa espera encontrar-se no movimento pelo qual permite que o outro se torne ele mesmo. Na verdadeira koinonia a pessoa triunfa. Para que este frente a frente dinâmico desemboque na comunhão e não num encontro superficial ou num sentimento compensador, a qualidade

e a intensidade das relações fraternas contam mais do que a quantidade. Por altura do Sínodo sobre os religiosos, João Paulo II afirmou: *“Toda a fecundidade da vida religiosa depende da qualidade da vida fraterna em comum”*. Contudo, mesmo no seio da fraternidade mais unida, a comunicação tem necessariamente limites. Não podemos tornar-nos íntimos de todos. No interior da koinonia existem amizades privilegiadas, assim como nascem muitas vezes aversões espontâneas: não nos escolhemos uns aos outros! Continuando os homens a ser o que são, é inútil esperar da comunidade mais do que ela pode dar. O projecto apresenta um ideal mais ardente do que as possibilidades concretas do homem. Mistério de pobreza ao qual não cessamos de nos sentir reenviados. A grande chama dos desejos de intimidade personalizante cai depressa: é necessário soprar todos os dias às brasas. Porquê admirar-nos? O importante é que haja brasas e um sopro que recuse extinguir-se. A evolução presente dá um brilho novo a um dos princípios de base da tradição cenobítica. Para ser autêntica, a comunhão interpessoal deve respeitar o limiar de intimidade sobre o qual se funda toda a comunicação e que não poderá ser violado por ninguém. Só o olhar de Deus pode transpassá-lo. Voltado para a comunicação total com o seu semelhante, o homem reconhece nele um núcleo incomunicável que o impede de ser absolutamente transparente para o outro mais próximo. O **EU** guarda um **em-si** que representa como que o seu ponto de engate no ser e resiste a um **para-outrem** absoluto. (As expressões são de Paul Ricoeur). Para se abrir ao outro, o homem deve encontrar-se a si mesmo numa profundidade que esconde o seu segredo e que não pode confiar nem mesmo ao amigo mais querido. O pudor fundamental de que falava Bonhoeffer tem a sua raiz nesta resistência inata, patenteável até na confissão de amor. O sofrimento inerente a toda a amizade autêntica, mesmo no casal, nasce deste limite insuperável sem o qual não haveria **EU** nem **TU**: o outro continua outro, a sua presença é a irradiação duma ausência que me fere.

Mesmo quando suspira pela koinonia mais total, a comunidade religiosa torna-se destruidora quando tenta forçar este muro de pudor.

Donde vem a força unitiva da koinonia? Da vontade de viver com intransigência o Evangelho num acto comum de fé, emergindo dum estilo particular de existência que as decisões de pobreza, de celibato, de procura em comum da vontade de Deus, de partilha, tornam possível. Como se vê, as relações interpessoais, a busca de intimidade espiritual, o desejo duma comunidade onde cada um pode ser plenamente reconhecido por todos, são interiores a esta vontade e não o contrário. O que explica que a fraternidade saberá olhar com um certo humor para os seus próprios fracassos. Bonhoeffer vai até ao ponto de escrever:

“Para que Deus nos faça conhecer a comunidade cristã autêntica, é mesmo necessário que sejamos decepcionados pelos outros, decepcionados por nós mesmos. Na sua graça, Deus não permite que vivamos, ainda que seja algumas semanas, na Igreja dos nossos sonhos, nesta atmosfera de experiências benfazejas e de exaltação piedosa que nos inebria. Porque Deus não é um Deus de emoções sentimentais, mas um Deus de verdade. É por isso que só a comunidade que não teme a decepção, que inevitavelmente experimentará, tomando consciência de todas as suas taras, poderá começar a ser tal como Deus a quer e discernir pela fé a promessa que lhe é feita”.

Quando se compreendeu o papel fundamental desempenhado pela motivação comum e se descobriu o seu enraizamento na vontade de Cristo que dá a cada um daqueles que o seguem irmãos para amar, então está-se pronto a converter o olhar que se lança sobre aqueles que formam a comunidade. E esta conversão consiste essencialmente em aceitar que o nosso irmão seja diferente de nós, que não seja o que nós quereríamos espontaneamente que ele fosse mesmo a nosso respeito, que ele *“tenha o direito de ser ele mesmo e não simplesmente uma pobre réplica do que nós somos”*.

No simples plano dos valores naturais, não existem duas pessoas semelhantes. Cada uma é única, chamada a ser, a fazer, a dizer o que não foi dito nem feito por nenhum outro. Cada rosto é portador dum mistério e duma mensagem, esconde a possibilidade duma descoberta surpreendente. Também não posso colocar-me no lugar do outro, ofendendo-o no que ele é. Ainda menos obrigá-lo a tornar-se como eu. Perante o outro, afirmo-me na minha originalidade, ao mesmo tempo que me entrego à sua influência, mas só na medida em que admito que a sua riqueza concorre para inventar a minha própria história e para me fazer tornar eu mesmo. Aceito, no mesmo instante, que perante mim ele se afirme também na sua originalidade, entregando-se à minha influência, na medida em que, sem o alienar ou asfixiar, esta lhe permite criar a sua própria história. Inventamo-nos um ao outro nesta comunicação onde cada um dá e pede; e, para além dos nossos próprios êxitos, o grupo que formamos encontra, desta maneira, o seu rosto autêntico.

A graça não põe esta economia entre parêntesis. O povo de Deus constrói-se num esforço para que particularidades e diversidades se ultrapassem numa koinonia que nada quer matar do que é verdadeiro, mas promovê-lo na confrontação com o outro. Importa aceitar que há sempre nos **outros** algo de **outro**, irredutível às nossas vistas, contrariando os nossos projectos imediatos, ferindo por vezes a nossa sensibilidade, proibindo de dar o nosso acordo, e que este qualquer coisa de **outro**, porque vem de Deus, que nos dá os nossos irmãos tais quais são, deve ser respeitado.

A comunidade adulta brota, portanto, dum plural que resiste a toda a falsa concepção de unanimidade. O drama de muitas comunidades religiosas não reside, nos nossos dias, numa intolerância fundada precisamente num desprezo profundo pela necessária alteridade sem a qual a caridade não seria mais do que um esforço para encobrir o medo de ser ela mesma?

Evidentemente, quem diz tolerância, isto é, disposição para deixar que o outro seja ele mesmo, abre a porta à expressão inevitável dum certo conflito ou, pelo menos, de tensões com o que isso implica de sofrimentos e de fecundidade. Porque os conflitos e as tensões podem permitir que cada membro e a comunidade como tal progridam, sempre com a condição de os situar no pano de fundo da motivação fundamental que mantém o grupo na unidade e que é o eixo da caridade comunitária.

Para cada irmão, um conflito vivido com a vontade de reconhecer o direito do outro e de o respeitar, da maneira que acabamos de apresentar, conduz ordinariamente à descoberta dos próprios limites. Perante a evidência da relatividade do seu ponto de vista, chega a conhecer-se melhor e a melhor se compreender. Mas o conflito é igualmente proveitoso à comunidade como tal. Pôde escrever-se: *“para o sociólogo, uma sociedade com um mínimo de conflitos ou de atritos não se impõe como ideal, porque esta sociedade já não teria ocasião de se redefinir e de evoluir”*. Porque impedir que as tensões se exprimam, à medida que nascem, é correr o risco de bloquear a evolução.

Pode-se, portanto, caminhar em conjunto, edificando-se mutuamente, pelo caminho dum progresso que corresponde a algo diferente dum compromisso viscoso. Aqui as técnicas psicológicas têm muito a ensinar-nos.

Ideal exigente, é necessário reconhecê-lo. Na perspectiva evangélica, ele esclarece-se à luz do mistério da reconciliação. A comunidade religiosa encontra o seu sentido e o seu fundamento - em ligação estreita com o seu projecto de “seguir a Cristo” - nessa vontade de gravar nela, como um **memorial** vivido, o amor incondicional de Deus manifestado em Jesus Cristo.

No seio das formas tradicionais da vida comunitária cristã, como nos pequenos grupos, não competiria à comunidade religiosa viver este sinal evangélico numa reconciliação audaciosa? Creio que sim. Porque o religioso não escolhe os seus irmãos, mas recebe-os pelo próprio facto de seguir a Cristo, a originalidade da vida religiosa não consiste em permitir que uma equipa de mentalidade ou de geração homogéneas se reúna, porque está de acordo sobre certos objectivos cristãos e apostólicos: também os leigos e os padres podem viver isso na Igreja.

Consiste num viver juntos em nome do Evangelho, aceitando o outro tal como o Senhor o dá, permanecendo-lhe unido apesar de tudo. E este **tudo** compreende o feixe de diferenças que descrevemos: choques de gerações, penetração de tensões cuja ambiguidade deve ser saldada por “um em frente” criador; confronto de vontades zelosas e de boas intenções embotadas, oposição de santidades exemplares e de mediocridades corrosivas, desacordos de ímpetos apostólicos sãos e de derrapagens perigosas. A koinonia religiosa aparece assim como uma solidariedade obstinada, impelida por uma caridade audaciosa que porfia em guardar a comunhão, quando, por vezes, tudo levaria ao esartejamento e à separação. O seu projecto faz com que ela ponha a reconciliação pascal no coração do seu esforço por viver o Evangelho num acto de crer realista.

Porque os religiosos são pobres pecadores e não se pode exigir de todos o heroísmo, esta reconciliação deverá muitas vezes tomar o caminho do perdão das ofensas. Mas convém ponderar o significado deste perdão. Ele é muito mais do que uma esponja passada sobre o acto do irmão. Antes mesmo que ele venha escusar-se, deve-se-lhe reconhecer, duma certa maneira, o direito de ter sido odioso, injusto. O que exige da parte de quem perdoa uma grande liberdade interior. Com efeito, trata-se de muito mais do que reatar as relações exteriores interrompidas: depressa poderia refugiar-se na mentira de gestos ditados pelo simples saber viver, sem reflexos no coração. Encontram-se em causa a tonalidade do amor fraterno e a qualidade do olhar interior lançado sobre o outro. Uma velha observância do monaquismo sírio compreendia-o bem, quando pedia a cada monge que se voltasse para o seu irmão antes da oração comum para lhe dizer: *“perdoa-me tudo o que cometi contra ti, voluntária e involuntariamente no segredo do meu coração e em público”*. Porque o perdão corresponde ao querer profundo de não ocultar a meus olhos a amabilidade de meu irmão. Feriu-me. O seu gesto ou as suas palavras ásperas continuam a habitar-me como uma ofensa que mo poderia tornar detestável. No entanto, ele continua a ser aquele que Cristo amou ao mesmo título que a mim e que Ele me deu não para que eu o excomungue, mas para que lhe conceda o meu perdão: *“Cristo está entre mim e o próximo”*, diz Bonhoeffer, que continua: *“o que é o amor do próximo, não o sei partindo primeiramente dum conceito geral do amor nascido duma nostalgia interior..., mas só Cristo mo diz na sua palavra. Ele me dirá como posso amar o meu irmão em verdade, contrariamente às minhas ideias e convicções pessoais”*.

Devemos concluir daqui que o projecto religioso, porque ultrapassa as possibilidades espontâneas do homem, só é válido para personalidades fora de série? Seria igualmente necessário dizê-lo doutros projectos cristãos, como o casamento, os quais também chocam com fronteiras que reenviam depressa da miragem à realidade.

Nas suas grandes empresas, o homem só realiza alguma obra nobre, porque brilha diante dele um fim que o ultrapassa, mas também o provoca, arrancando-o à auto-satisfação ou à letargia dos sucessos obtidos.

2.3 - ALGUMAS LEIS DA COMUNIDADE RELIGIOSA

Visto que a existência comunitária vivida na paz, na partilha, na busca comum não pode prescindir das grandes leis do comportamento psico-sociológico dos grupos, pareceu-me útil apresentar algumas normas emitidas por certos especialistas na matéria.

O viver em comum prolongado numa existência austera, privada do olhar exigente do outro sexo, requer que aprendamos a manter-nos firmes. Doutro modo corremos o risco de deslizar para um à vontade que soa a vulgaridade. Cortesia, polidez, atenções, controlo de si, solicitude por manter no clima comunitário uma certa delicadeza, representam facetas importantes da preocupação permanente do outro onde floresce a caridade. E não vamos apressar-nos a pôr sobre tudo isso o labéu de conformismo. Numa época da sua vida, o homem pode, sem dúvida, inebriar-se com a imagem idílica de um mundo sem incómodos, sem etiqueta, sem outra regra social que não seja a espontaneidade e o desejo. Mas isso pode prolongar-se? Quando se anunciam os primeiros cabelos brancos, os religiosos sentem necessidade de encontrar em sua casa qualquer coisa daquilo que faz da sua vida humana uma vitória do espírito sobre o instinto. E isto constrói a comunidade.

Um dos elementos maiores da vida da comunidade religiosa é um diálogo franco que englobe o conjunto da existência humana. Este diálogo, no entanto, não poderá confundir-se com o “Abre-te Césamo” mágico que bastaria pronunciar para que as dificuldades se dissipassem. Tem os seus requisitos.

É assim que a verdadeira troca de impressões exclui que um ou alguns membros imponham com altivez as suas opiniões, quando mais não seja pelo prestígio da sua personalidade. Isto não vale unicamente para os chefes. Ao autoritarismo não deve suceder a tirania de cabecilhas astutos ou bem falantes. Com efeito, o cabecilha mina pela base a verdade da busca. Domina, quer adeptos. Não dialoga. A sua atitude encobre um desprezo pelo outro, uma utilização do outro em proveito dos seus próprios sonhos ou da sua reivindicação. “*O outro é considerado como alguém menos capaz, ao nível da invenção, da concepção, da responsabilidade, da autoridade, porque não tem a formação suficiente ou o sentido das realidades ou a envergadura necessária para a vida social*” (V. de Graaf). O perigo é decuplicado quando se mistura um fervor místico.

Uma comunidade destrói-se, quando algum elemento cria o seu partido, a tal ponto que os outros já não podem ou não ousam falar. Sem discussão o diálogo deforma-se. Ora o cabecilha vem curtocircuitar o esforço, já oneroso, pelo qual cada um tenta permanecer ele mesmo frente aos outros e à ameaça que eles representam.

O problema torna-se delicado quando certas comunidades aparentam um ar democrático. Com efeito, o espírito democrático não se satisfaz com a decisão tomada por uma maioria composta pela metade mais um, e ainda menos com a simples transferência da responsabilidade de cada um sobre alguns eleitos. Exige uma rede de comunicação, de consulta, pelo menos para as questões importantes. É necessário aprender a fazer uma opinião como grupo e também a exprimí-la como grupo.

O valor real duma maioria não provém duma simples contagem matemática: “*há maiorias estúpidas, às quais se opõem com razão minorias esclarecidas*”. Acontece que sobre pontos centrais os religiosos mais advertidos se encontram em minoria. Que vale objectivamente o voto da maioria em causa? Que dizer quando ela se vê engrossada com os votos de pessoas sem opinião, muitas vezes ausentes das actividades centrais da comunidade? A questão torna-se séria. Importa descobrir maneiras de proceder...

Um tal juízo qualitativo sobre o sentido dum voto pressupõe que reajustemos a nossa apreciação dos homens. Tem-se notado como somos espontaneamente inclinados, sobretudo desde que entram em jogo discussões, a privilegiar os valores intelectuais que transparecem nas intervenções brilhantes e a esquecer os valores silenciosos de realização, incapazes por vezes de se exprimirem. Distinguimos abruptamente entre pessoas capazes de pensar e pessoas simplesmente capazes de executar, esquecendo que estas formam muitas vezes a trama da vida comum. Aquele que executa com consciência tem a sua palavra a dizer. E o potencial daqueles que se calaram durante tanto tempo é, sem dúvida, extraordinário.

Mas aqui um perigo espreita as comunidades, nas quais a atenção aos direitos dos religiosos menos formados não se alia com um esforço sério de educação. Esta entra na qualificação da maioria. Com efeito, muitas vezes, estes religiosos tornam-se conquista fácil quer dos cabecilhas, quer mais frequentemente dos opositores a tudo o que corta com o conformismo e a rotina. Isto prova que a renovação das ordens não poderá consistir num remendo e que nem tudo é dito, quando se decreta a democracia. A abertura democrática, via de salvação para a maior parte dos Institutos, exige uma paciente aprendizagem.

2.4 - A COMUNIDADE RELIGIOSA, COMUNIDADE EUCARÍSTICA

A koinonia, em busca de evangelismo, tende, pela sua lei interna, para a eucaristia, sacramento da reconciliação e da comunhão.

Viver em comum a eucaristia, comungar do mesmo pão e do mesmo cálice, quando no quotidiano as nossas opções e as nossas maneiras de ver nos opõem, não equivale necessariamente a uma mentira que torne indigno da Mesa santa. Este procedimento pode, pelo contrário, proclamar, com mais força do que as nossas palavras, quanto as nossas diversidades e as nossas diferenças se enraizam num mesmo querer de comunhão com o Evangelho, em ordem a um mesmo projecto. Como é que irmãos que celebram em comum a eucaristia poderiam transformar em não-amor as suas oposições?

Com a condição, bem entendido, de que a eucaristia não seja vivida como um rito, mas como o acontecimento do encontro comunitário com o Senhor. A graça não se confunde com um mecanismo automático. Isto põe em causa a nossa maneira habitual de celebrar a Santa Ceia. Para ser verdadeira, deve inscrever-se numa koinonia consciente de si mesma, concretamente habitada por um esforço corajoso de comunhão. Porque ela quer significar um projecto construído dia após dia. Só a eucaristia transforma pouco a pouco a comunidade num autêntico meio de Ágape. Tanto mais que, lugar de reconciliação, o Memorial do Senhor é também alimento e sinal de esperança.

É necessário insistir primeiramente na acção de graças. Se todo o baptizado deve louvar a Deus pelas maravilhas do seu amor, o que escolheu centrar a sua existência num testemunho prestado ao Deus da reconciliação - loucura do Ágape do Pai - cava necessariamente nele um espaço de bênção e de louvor. O projecto religioso implica uma dimensão primordial de adoração existencial. No memorial esta dimensão desenrolada ao longo dos dias explicita-se em comunhão com aquilo que habita a vida dos outros irmãos. E por um movimento inverso, este momento de intensa acção de graças reflui sobre a existência no que ela tem de mais concreto - carne, coração, necessidade de posse e de autonomia, desejo inato de celebrar os valores centrais da

vida -, a fim de criar, deste modo, no centro da actividade da Igreja, um clima teologal que a liberta duma crispação sobre a eficiência cega.

A outra dimensão eucarística que a comunidade religiosa põe no centro da sua preocupação quotidiana é evidentemente a intercessão. Toda a fraternidade lúcida se dá conta da distância que existe entre o seu propósito e o que ela é. Tem aqui lugar a sua oração de pobreza, grito lançado ao Pai por aqueles que têm consciência da sua situação real. Se não sentisse necessidade de implorar, aquele que serve – “vem em nosso auxílio” - poria em causa a sua natureza de koinonia que emerge da pobreza inamissível do homem. Só então a acção de graças adquire o seu verdadeiro sentido e não se confunde com a atitude irrealista de perpétuos deslumbramentos.

Além disso, no empenhamento ao serviço do Evangelho ou na solidão da oração contemplativa, os religiosos descobrem as necessidades dos homens. No seio do pequeno espaço humano do qual se ocupa mais especialmente através dos seus membros, a comunidade que dialoga e reflecte compreende o apelo, muitas vezes implícito, que sobe para o Deus que talvez se não reconheça, mas que a própria vida procura. É conhecida a importância que um Bernardo, por exemplo, liga a este ponto: o homem deve pedir a Deus pelo mundo. Pedro Damiano não pensa de maneira diferente, ele quer que o religioso permaneça interiormente na atitude de Moisés cujos braços voltados para o céu obtinham a vitória. Ora, a eucaristia é o momento por excelência em que a fraternidade pode dirigir a Deus o seu apelo, para que conduza à perfeição a obra de misericórdia universal de que a Páscoa constitui o centro. O Memorial não dirige a assembleia cristã para o dia da consumação do desígnio do amor de Deus?

A necessidade de uma eucaristia assim integrada na vida faz com que, a intervalos fixos, a fraternidade religiosa se deva encontrar numa celebração à sua medida, onde a acção de graças e a intercessão se expressem mais amplamente. Isto sem esquecer que é igualmente importante que os religiosos participem na eucaristia da mais larga comunidade cristã na qual se inserem ou da comunidade mais reduzida com a qual trabalham em tal ou tal meio.

A comunidade não existe para si mesma, mas para os outros, para os pobres, para a Igreja e para a sociedade. Ela é essencialmente missionária. Tem uma mensagem de esperança a dar e um amor a comunicar às pessoas, sobretudo àquelas que estão na pobreza e no sofrimento. Torna-se então um lugar de reconciliação e de perdão, em que cada um se sabe apoiado pelos outros e os apoia. É o lugar de amizade daqueles que se sabem fracos, mas que sabem também que são amados e perdoados. Assim, a comunidade é o lugar da celebração.

Estas celebrações são o sinal de que, além de todos os sofrimentos, de todas as purificações e de todas as mortes, há as núpcias eternas, a grande celebração da vida com Deus. Há um encontro pessoal que nos cumulará e as nossas sedes de infinito serão saciadas.

CAPÍTULO XVII

OS NOVOS IRMÃOS

Capítulo 58

S. Bento trata aqui de modo sistemático da incorporação dos irmãos na família monástica, assunto ao qual o Mestre dedica quatro prolixos capítulos da sua Regra.

No tempo de Bento eram muitíssimos aqueles que pretendiam entrar no mosteiro onde teriam assegurada uma alimentação condigna. Por este motivo, o Autor insiste na necessidade de lhes mostrar uma certa dureza, como se fazia nos grandes mosteiros egípcios.

Este capítulo encontra-se na secção prática da Regra ou, mais precisamente, no meio da parte que leva em consideração as relações entre o mosteiro e o mundo, e começa com RB 53. Em RB 58 trata-se de um tipo muito especial de “hóspedes”, ou seja, aqueles que se querem ligar ao mosteiro por toda a vida.

RB 58 é o capítulo fundamental para compreender os seguintes: RB 59: “*Dos filhos dos nobres ou dos pobres...*”, RB 60: “*Dos sacerdotes que porventura querem habitar no mosteiro*”, RB 61: “*Como devem ser recebidos os monges peregrinos*”.

A RB 58 na tradição e a sua fundamentação bíblica

Recepção, introdução de novos membros e a sua vinculação definitiva ao mosteiro - eis os pontos que situam S. Bento na tradição, a qual tem as suas raízes na Sagrada Escritura.

Jesus chama os seus discípulos uma primeira vez no meio das suas ocupações profissionais. Obedecendo ao seu chamamento imperioso, abandonam os bens, o trabalho e a família. Logo depois, no mesmo Evangelho (Mc 1, 16-20), ouvimos, mais uma vez, o relato da vocação dos Doze. Após a Ressurreição, chamá-los-á de novo. O discipulato é um dom gratuito.

A natureza do discipulato é inteiramente determinada pela pessoa de Jesus. Os discípulos vivem com ele, seguem-no nas suas peregrinações, participam na sua vida e, no final, também no seu destino. Estão ao serviço dele e do seu Reino. O seguimento de Jesus realiza-se através de uma vida de comunhão. Os discípulos continuam a sua obra e anunciam a sua mensagem.

Jesus não lhes poupa momentos de crise. Diz-lhes francamente o que está reservado a si e a eles (Mc 8, 31-37). Contudo não os deixa entregues à sua própria sorte, apesar da sua resistência. Épocas de crises constituem um chamamento novo mais profundo. No final, Jesus tem apenas uma pergunta decisiva: “*Pedro, amas-me?*” Vai conduzindo os discípulos por etapas, na medida em que podem suportá-lo.

Já no Novo Testamento se torna claro que todos os cristãos são chamados a seguir Jesus. Mas de entre estes, há vocações específicas que tornam impossível qualquer outro trabalho profissional. **As viúvas** e as **virgens** seguem a Cristo à sua maneira. A terceira carta de S. João menciona os **profetas ambulantes**. Uma forma radical de discipulato, para os cristãos primitivos, é o **martírio**.

S. Antão, tocado pelas palavras de Jesus, abandonou os bens e a família, como também o espaço material em que vivia a comunidade cristã, e retirou-se para o deserto. Ainda não era necessária uma lei referente à recepção na vida monástica. Tratava-se simplesmente de um chamamento radical. Estão aí contidos germinalmente dois elementos: a entrega de si mesmo a Cristo e a renúncia ao “mundo”, ou seja, concretamente, aos bens materiais, às riquezas, à família e ao matrimónio, como também à ambição do poder e ao egoísmo. S. Bento expressá-lo-á da seguinte maneira: “*Renunciar às maneiras próprias do mundo; nada antepor ao amor de Cristo*” (4,20), ou: “*Renunciar a si mesmo para seguir a Cristo*” (4,10). Abraçar a vida monástica significa renunciar ao “mundo” e sair da sua pátria, como Abraão. O versículo de Gn 12,1 é interpretado do seguinte modo: Deixa a tua pátria, isto é, os teus bens terrenos, a tua vida carnal; deixa a tua família, isto é, uma vida cheia de vícios, os hábitos da vida passada; deixa a casa de teu pai, isto é, todas as recordações do mundo e do demónio. Deves renunciar a tudo aquilo que te impede de seguir a Cristo: ao demónio e ao seu mundo, aos hábitos e costumes antigos, aos prazeres do mundo, aos laços de consanguinidade, em suma, a ti próprio, às paixões e às honras vãs. É nos ritos de recepção que se percebe concretamente o que se entende por seguimento. Em épocas mais antigas, a tomada de hábito monástico era simplesmente reconhecida como ingresso na vida monástica. O indivíduo podia tomá-lo pelas próprias mãos ou recebê-lo das mãos de um abade. Neste gesto está tudo compreendido: **a renúncia aos bens deste mundo e ao matrimónio; o desejo de levar uma vida de monge no seguimento de Cristo e de nela perseverar.**

Um monge que deseja entrar no mosteiro de **S. Pacómio** deve permanecer alguns dias junto à porta. Aprende o Pai-nosso e alguns salmos, é questionado acerca dos motivos que o levaram ao mosteiro, acerca da renúncia aos pais e aos bens materiais e se é capaz de cumprir as obrigações do mosteiro. Depois desta espécie de noviciado, é incorporado na comunidade, não sem que seja despojado das suas vestes seculares e revestido com o hábito de monge. Compete ao porteiro indicar-lhe o lugar que deve ocupar na comunidade.

S. Basílio (Reg.6-7) observa que não se deve rejeitar nenhuma pessoa, porque isto se oporia à palavra de Jesus: “*Vinde a mim, todos vós ...*”. A provação consiste em examinar os motivos que levaram o candidato a procurar o mosteiro, e em observar se executa humildemente todos os tipos de trabalho (obprobria) e se “deseja ardentemente” o “Opus Dei”.

S. Basílio não se refere directamente à cerimónia da recepção, mas menciona um voto feito a Deus que não se pode transgredir. Este voto compreende a virgindade, a renúncia aos atractivos do mundo, a humildade, a conformidade com Cristo, em resumo, a vida monástica.

Em **Cassiano** (Inst. IV, 3-7), o jovem que renunciou ao mundo deve dar provas da sua perseverança durante dez dias diante da porta, suportando pacientemente as injúrias e ofensas que lhe são feitas. A tomada de hábito perante a comunidade simboliza a expropriação, a pobreza e a humilhação de Cristo. Em seguida, o jovem é confiado ao porteiro durante um ano. Deve aprender a paciência e a humildade no trato com os peregrinos. Só depois se procede à recepção definitiva.

A fórmula de “**profissão**” presumivelmente mais antiga remonta ao Abade egípcio Schenute de Atribe (+ cerca de 466). O candidato compromete-se a praticar os deveres da vida cristã. É destes círculos que provém igualmente o primeiro testemunho de um documento escrito.

Nas Regras de âmbito gaulês enfatiza-se a renúncia à posse dos bens e a leitura da Regra.

A Regra do Mestre tem seguidamente dois rituais de recepção do candidato na comunidade. Os elementos que aparecem claramente são os seguintes: não se permite, logo de imediato, a recepção. O Abade expõe ao candidato todas as dificuldades que o esperam. O mosteiro é uma escola de sofrimentos, uma milícia, um martírio e uma morte a curto prazo, uma provação que dura a vida inteira, à qual se contrapõe a vida eterna com as suas delícias. Depois de ler toda a Regra, o candidato promete obediência

e é admitido a título de experiência. Grande é a preocupação em evitar que se roube algum dos bens do mosteiro. O candidato ficará na habitação dos hóspedes durante dois meses e trabalhará na companhia dos irmãos. Depois fará uma profissão oficial no oratório. A “**donatio**” será colocada, juntamente com o inventário dos noviços, sobre o altar. Ao “**suscipe me**” seguem-se o versículo e o beijo da paz. Depois, o irmão é recebido no mosteiro e confiado a um decano. Só depois de um ano é que serão conferidos a tonsura e o hábito religioso.

Se abordarmos a **Regra de S. Bento** a partir desta visão de conjunto, verificaremos que ele tem também uma iniciação por etapas: vinda do mundo — provação junto à porta — renúncia aos bens — tomada de hábito e ingresso na comunidade, com a guarda das antigas vestes. S. Bento tem em comum com o Mestre uma promessa expressa, uma ou mais leitura(s) da Regra e um período de provação no interior do mosteiro. S. Bento torna difíceis os dias passados junto à porta, através de injúrias feitas ao candidato. A tomada de hábito, inspirada na tradição egípcia, parece ser um acto importante, que é integrado na cerimónia da profissão.

O seu ritual de recepção é mais lógico, mais transparente e mais completo do que os dos seus predecessores. Novo, na sua Regra, é o facto de ele mencionar um mestre próprio dos noviços e uma cela. A sua sobriedade impressiona de maneira favorável, ao contrário da prolixidade do Mestre. Exige que haja uma decisão pessoal e plena do candidato.

VISÃO DE CONJUNTO DO CAPÍTULO

A primeira parte (1-16) fala-nos da provação e da preparação, e a segunda (17-26), da cerimónia da profissão. Segue-se, depois, nos versículos 27-29, um apêndice sobre a guarda das vestes e da petição. Interessante é a união entre a primeira e a segunda parte (16-17). O candidato pode receber (*suscipere*) a Regra. O versículo seguinte começa com as palavras: “*O que vai ser recebido*”. Indica uma mudança da actividade do noviço em ordem à recepção. A primeira parte vai desde “*Quando alguém se apresentar*”, passando por “*faculte-se-lhe a entrada*” (versículo 4), até “*seja recebido na comunidade*” (versículo 14). Na segunda parte, fala-se da conclusão da cerimonia: “*seja contado como membro da comunidade*” (versículo 23), ou “*seja revestido do hábito do mosteiro*” (versículo 26). Deste modo, a pertença à comunidade é descrita de maneira cada vez mais intensa.

Neste capítulo, S. Bento dá largas ao seu gosto pelas expressões de três membros: três actividades dos noviços (versículo 5), três critérios (versículo 7), três portas através das quais o candidato ingressa em ordem à profissão (versículos 4, 11, 14); uma tríplice promessa (versículos 9, 14, 17), uma tríplice insistência de que o candidato se mantém firme, “fica” ou “persevera” (versículos 9, 11, 13), uma tríplice leitura da Regra (versículos 9, 12, 13) e o tríplice canto do “Suscipe” (versículo 22). Por isso não é de admirar que a “fórmula” de profissão tenha também três membros: **Stabilitas, conversatio morum suorum e oboedientia.**

Stabilitas — tem como raiz o verbo “stare”, estar de pé. A palavra é usada na época dos mártires para indicar aqueles que permanecem firmes (stantes) e perseveram na sua fé até ao fim. Significa também que o homem sabe onde tem o seu lugar e a sua posição, sabe aquilo que é e quem é. Para a identidade é indispensável saber que se tem domicílio.

A “stabilitas” está ligada a quatro elementos: **mosteiro — comunidade — Regra — Abade.** Podemos ver isto mais claramente, partindo do quadro inverso: os eremitas não vivem em comunidade nem sob uma regra e um abade. Os giróvagos são sempre instáveis; isto é o sinal externo de que seguem as suas próprias vontades e vivem sem uma regra e um abade. Os sarabaítas não foram provados por uma regra; não têm firmeza alguma; servem o mundo; não têm pastores e vivem fora dos apriscos do Senhor.

É muito difícil formular esta promessa como voto, mediante elementos solidamente estabelecidos. Resumidamente, podemos destacar cinco pontos fundamentais:

a) **Estabilidade do coração.** Devemos perseverar no caminho que nos leva a Deus; o monge quer ligar-se firmemente a Deus, quer perseverar até ao fim (7,36). É preciso não abandonar o caminho uma vez iniciado. S. Gregório de Nissa diz: *“Parece um paradoxo, mas o facto é que a estabilidade e a mobilidade são interdependentes. Quanto mais firme e inabalável alguém permanecer no bem, tanto mais avançará no caminho das virtudes. A estabilidade é para ele como asas, e, na sua viagem em direcção aos cumes, o seu coração cria asas, pela firmeza no bem”*. Neste sentido, a permanência, a constância no amor de Cristo é uma caminhada em direcção a Deus.

b) A “stabilitas” compreende também a “**estabilidade dos pés**” (RM 64,2), na medida em que é a expressão da estabilidade interior. S. Bento conhece o risco da acédia, da falta de ânimo, na qual o monge quer vaguear e distrair-se, não perseverando no seu lugar, no seu trabalho ou na lectio (cf. 48,18); S. Bento situa-se na linha de uma longa tradição, especialmente egípcia. S. Antão dizia: *“Não te vás embora rapidamente*

de qualquer lugar onde estiveres sentado” (Apof. de Antão, 3). Lê-se também noutra obra: *“Da mesma forma que uma árvore transplantada diversas vezes não dá fruto, também o monge que vagueia com frequência não produz frutos”* (Vit. Patrum V, 7,36). **Fica na tua cela**, diz o famoso axioma. Isto quer dizer: confronta-te com o teu lado obscuro, suporta-o sem procurar subterfúgios, aceita-te tal como és e confia em Deus. Afeiçoa-te ao teu meio, vê-o com os olhos de Deus e aceita-o também tal como ele é.

Vários concílios procuram vincular os monges aos seus lugares, contudo a estabilidade local nunca foi entendida em sentido legalista. Existiram sempre as viagens feitas por necessidade e, conseqüentemente, também as saídas da clausura. O que importa é não se subtrair à obediência, ao serviço sob a Regra e o Abade.

c) **Permanecer sob a obediência.** O monge não tem o direito de dispor de si. A estabilidade é fruto da obediência.

d) **Permanecer sob a Regra.** Diz o versículo 16 que o monge, depois da profissão, já não poderá sacudir o jugo da Regra que tomou sobre si como norma de vida. Permanecer sob a Regra, completada pelas Declarações e Constituições, é uma ajuda para levarmos uma vida de acordo com o Evangelho.

e) **Estabilidade na comunidade:** é o coração da estabilidade, que é mais vinculação às pessoas do que a um determinado lugar. É juntamente com estas pessoas que o monge quer correr pelo caminho do Evangelho, a partir da profissão, sem se dessolidarizar delas. A vinculação à comunidade opera-se diante do altar. É aqui que a comunidade se torna cada vez mais “*corpus Christi*” e também cada vez mais “*domus Dei*”, não feita de pedras, mas de pessoas vivas.

A estabilidade é a resposta da graça à fidelidade de Deus: “*Deus, que vos chamou, é fiel ...*” (1 Ts. 5,24).

Conversatio morum suorum. Parece que esta expressão, que hoje nos dá tanta dor de cabeça, era familiar e clara para os contemporâneos de S. Bento. Dos textos da Regra e também de uma comparação com a literatura religiosa da época pode-se depreender o que ela quer dizer. Das diversas soluções a mais provável é esta: **vida virtuosa, conduta moral louvável, vida monástica, conduta moral virtuosa.**

Várias explicações para a palavra “**conversatio**”:

a) “*conversatio*”, como frequentativo de “*conversio*”, significaria uma conversão duradoura, sendo uma expressão intensificativa da conversão (Linderbauer, Mohrmann, Pascual, Colombás)

- b) “*conversatio*” proviria de “*conversari*” e seria sinónimo de “vida em comum” (Lottim);
- c) “*conversatio*” significaria vida virtuosa, modo de vida (Hildemaro, Cassiano). S. Bento emprega-a três vezes neste sentido: 58,1; 63,1; 1,3. S. Bento talvez tenha tomado a expressão de Cassiano, que fala do ingresso na vida monástica como “*conversio*” e da vida “prática”, isto é, ascética, como “*conversatio*” até que o monge chegue à “*contemplatio*”.
- d. “*conversatio*” não seria mais que o compromisso de observar a Regra (Col. Cist. 53, (1991), p. 49s.) de Vogüé.

Rapidamente deixa de se compreender o que queria dizer a expressão “*conversatio morum suorum*”. Por isso, a palavra “**conversatio**” foi substituída por “**conversio**”, tanto na fórmula da profissão como na própria Regra. Recordemos a antiga e conhecida fórmula de profissão: “estabilidade, conversão dos costumes e obediência”.

As interpretações desta expressão variam muito. A maioria das Declarações explica-a como sendo a vida monástica que se deve praticar na comunidade, como serviço na comunidade sob a Regra e o Abade, como vida de seguimento de Cristo segundo a Regra de S. Bento. A “*conversatio perfecta*” é a vida segundo a Sagrada Escritura e os ensinamentos dos Santos Padres. A Regra, porém, é a lei fundamental da vida monástica, ainda que seja uma “*minima inchoationis Regula*” (73,8). Mais uma vez é difícil exprimir a “*conversatio morum*” como matéria solidamente estabelecida de um voto. O monge põe-se conscientemente a caminho, juntamente com a comunidade, mas este caminho só termina em Deus, ao qual pretendemos chegar juntos (72,12).

Obediência — A obediência já estava contida nas duas expressões anteriores. O monge quer perseverar; não quer subtrair-se ao jugo da obediência; aceita o esforço comum, em conformidade com a Regra; obedece à autoridade viva, portanto “*serve sob uma Regra e um Abade*” (1,2). A obediência é a melhor realização da “*conversatio*”. Já no começo da sua Regra, S. Bento coloca a obediência em primeiro plano: voltar a Deus pela obediência, servir com as armas da obediência (Pról. 2-3). Os irmãos obedecem “*por amor do serviço santo a que se consagraram*” (5,3). Deste modo, o monge renuncia à autodeterminação e permite que todas as suas acções e o seu ser sejam determinados por Cristo, que age através de intermediários. Já os comentários antiquíssimos acentuam que se trata aqui da obediência segundo a Regra, isto é, o Abade nada pode ordenar que não corresponda à Regra. S. Bento determina que nada se

estabeleça que não esteja em conformidade com a Lei divina (2,4). A obediência pode ser penosa, mas é um dos elementos principais da vida monástica.

A “**stabilitas**” tem uma relação particular com o mosteiro, mas abrange também a vida segundo a Regra e sob a obediência; está contraposta, de modo particular, aos giróvagos, mas também aos sarabaítas e, em certo sentido, aos eremitas, porque estes emigraram da comunidade. A “**conversatio**” é especialmente uma vida em conformidade com a Regra, mas abrange também a vida no mosteiro e sob a obediência; está contraposta, de modo particular, aos sarabaítas, mas também aos giróvagos e aos eremitas, na medida em que significa vida no mosteiro. A obediência tem uma relação especial com o Abade, mas abrange também a vida em conformidade com a Regra no mosteiro (os irmãos obedecem-se uns aos outros); neste sentido os eremitas não podem praticá-la; mas também os giróvagos e sarabaítas não vivem sob a obediência.

Esta expressão composta por três membros não é uma fórmula literal de profissão; trata-se, antes, da descrição de um conteúdo, à maneira de uma rubrica. S. Bento encara a mesma realidade sob diversos pontos de vista. Deste modo, define os cenobitas como aqueles que servem sob uma Regra e um Abade no mosteiro. Noutras ocasiões, emprega outras expressões (cf.5,3 e 60,9). Não tem necessidade de se preocupar com definições, porque o conteúdo era claro no seu meio. Só no versículo 24 fala de renúncia aos bens, e nada diz directamente a respeito do celibato. Só menciona aquilo que era particularmente importante no seu tempo. Não se preocupa com matérias de votos distintamente separadas entre si, mas com a entrega de uma pessoa na sua totalidade. Neste sentido, a colocação da petitio sobre o altar é mais importante do que a promessa oral.

Os séculos posteriores também não entenderam esta fórmula em sentido legalista, mas logo depois da morte de S. Bento circulavam as mais diversas fórmulas de profissão, e isto não somente na França, como também no próprio monte Cassino. A obediência é um elemento essencial em todas elas.

*

*

*

Que lugar deve ocupar no projecto de uma comunidade o desejo de receber “novos irmãos”? Por outras palavras, uma comunidade deve desejar perpetuar-se, sobreviver a si própria?

Muitas motivações complexas podem entrar em linha de conta num tal desejo.

Pode haver uma autêntica vontade de que outros partilhem uma vida que se ama, de fazer comungar numa experiência vivida, de comunicar uma superabundância de vida. Pode haver a convicção, profundamente enraizada numa visão de fé, de que certos valores vividos pela comunidade são um bem para a Igreja e para o mundo, e, portanto, devem ser incessantemente renovados. Tudo isto é sinal de vitalidade para uma comunidade. Mas outros motivos mais ou menos conscientes podem também intervir: um certo desejo de poder, de renome, ou muito simplesmente um desejo de sobrevivência absolutamente natural. Este último pode estar muito mais presente no caso de uma comunidade envelhecida: são necessários braços mais jovens para fazerem viver e substituir aqueles que têm uma idade avançada.

Só uma visão de fé vigorosa permitirá à comunidade fazer uma triagem suficiente nas suas próprias motivações. É necessário o mesmo acto de fé que levou cada um a entrar em comunidade: o acto de fé que corre um risco total em relação ao futuro colocando-o totalmente nas mãos do Pai. Acto de fé relativamente fácil quando se está em plena vitalidade, mas mais difícil quando as forças diminuem. No entanto, não deveria ser o fruto normal de uma vida monástica? É dele que depende o tonus e a liberdade espiritual de uma comunidade. Para homens que aceitaram dar tudo e viver “sem redes”, o futuro nunca “deveria” ser inquietante. Uma comunidade não é eterna, não é um objectivo em si. É suscitada pelo Espírito como um dom concedido à Igreja e ao mundo. Pode ter feito o seu tempo e cumprido até muito bem a sua missão. Só a Igreja tem promessas de vida eterna e não tal ou tal comunidade. E o Espírito pode suscitar sempre novas comunidades mais adaptadas. O “quem perde ganha” evangélico vale tanto para as comunidades como para os indivíduos. No contexto actual, esta LIBERDADE da fé em relação ao futuro, tanto material como espiritual, é mais que nunca a única condição para deixar agir o ESPÍRITO que é a VIDA.

Esta visão de fé é sobretudo necessária num tempo em que as vocações são mais raras, em que, por conseguinte, o discernimento dos espíritos é mais difícil. Por razões diferentes das que temos hoje, também a RB reagiu fortemente contra uma demasiada facilidade em acolher novos irmãos: “*Quando alguém se apresentar para abraçar a vida monástica, não se lhe facilite a entrada ...*”. Este tom categórico próprio do autor da RB, não se encontra com tanta nitidez nos seus predecessores (Vogüé, p.1313). Exprime todo um espírito feito de fé profunda e de um realismo prático, fruto da experiência. Opõe-se a todo o espírito de “recrutamento”. Com certeza muitos sofrimentos teriam sido evitados na Igreja se este espírito tivesse estado mais presente.

O capítulo 58 adquire nos nossos dias uma riqueza ainda maior. Não se trata evidentemente de o querer seguir à letra. No entanto, se lhe prestarmos a devida atenção, verificaremos que contém as grandes linhas capazes de clarificarem a

experiência hodierna. Visto à luz da experiência actual, este velho texto reencontra toda a sua sabedoria e conhecimento acerca dos homens, que o seu autor bebeu de uma tradição já antiga, mas que assimilou e tornou sua. Encontra-se aí, embora a palavra não apareça, a preocupação primordial pela responsabilidade pessoal, ou pela “subjectividade”, como diz de Vogüé. Ao contrário do que possa parecer, os antigos estavam muito atentos a este respeito pela liberdade das pessoas. Numerosos costumes ou legislações respeitantes à preparação para o compromisso monástico foram elaborados com mais ou menos sucesso por toda a parte. É curioso verificar que, através de todos estes ensaios, certas etapas e mesmo certos ritmos de tempo se encontram com uma certa constância, como aliás já se disse mais acima: um tempo de espera fora da comunidade, uma primeira experiência em comunidade, uma iniciação mais desenvolvida depois de um primeiro compromisso mais explícito e, por fim, o compromisso definitivo. Alguns dias, um ano, três anos ... esta caminhada que conhecemos hoje, e que a RB não retomou totalmente, parece ter origens muito antigas. Na maturação humana de uma escolha tão radical, há dados que não podem ser negligenciados, qualquer que seja a conjuntura.

Esta tradição lembra-nos sobretudo que este tempo de preparação não é, antes de tudo, um tempo de “formação”, no sentido que por vezes se lhe dá. Todas as disposições elaboradas pela tradição relevam *“da mesma preocupação fundamental, que era já a do Mestre e que Bento leva ao seu auge: “GARANTIR O MAIS POSSÍVEL A LUCIDEZ, A RESPONSABILIDADE E A SOLIDEZ DOS COMPROMISSOS ASSUMIDOS PERANTE DEUS”* (Vogüé p. 1353).

O texto da RB pode ajudar-nos a não perder de vista este primeiro objectivo de todo o período de preparação para a entrada definitiva no projecto da comunidade.

Responde às grandes questões que se podem colocar por ocasião de uma entrada em comunidade:

- qual a autenticidade espiritual do seu desejo?
- tem capacidade prática para realizar este desejo?
- a sua maturidade é suficiente para poder um dia assumir um compromisso definitivo?

* * *

A autenticidade do desejo espiritual do que “chega pela primeira vez”

Acolher novos irmãos é, sem dúvida, uma das decisões mais importantes da vida da comunidade. Nesta escolha, compromete profundamente o seu futuro. Uma comunidade é feita, antes de tudo, pelos homens que a compõem. As estruturas e as orientações que aplicará dependerão dos homens que as porão em prática.

Contudo a sua escolha é apenas secundária. Exercer-se-á sobre “*aqueles que se apresentam*”, sobre “*aqueles que vêm*” (RB 58,1; 61,1). Uma comunidade monástica não se recruta a si mesma. É convocada por Deus, e nisto é como uma imagem da Igreja. É o ponto de reunião de vocações extremamente diferentes, que vêm de todos os meios, de todas as situações e que surpreendem todas as previsões ... A atitude daquele que se apresenta vem dele e não da comunidade cuja única preocupação, a respeito do seu recrutamento, é a de viver em verdade o seu projecto. Esforço de verdade que deve, sobretudo hoje, assentar inseparavelmente sobre os valores fundamentais da sua vida e sobre as necessárias adaptações: que seja e que pareça em verdade o que pretende ser pela sua profissão pública. Mas o desejo de adaptação ou de parecer não deve prevalecer sobre o de ser. Correria então o risco de atrair apenas pessoas desejosas de passar algum tempo num clima acolhedor, mas seria incapaz de responder às exigências daqueles que procuram um dom total de si próprios a uma vida que vale a pena. Só uma comunidade fortemente convencida do que vive, mesmo através de buscas e de hesitações práticas, atrairá estes últimos.

Apesar de secundária, esta escolha é delicada. Nem todos os que pedem para entrar na comunidade são enviados por Deus. Convém realizar um discernimento muitas vezes difícil: “PROVAI OS ESPÍRITOS PARA VER SE SÃO DE DEUS!” (1 Jo 4,1) (RB 58,2).

Este discernimento deve fazer-se numa dupla direcção. Trata-se de verificar, por um lado, o que vem realmente procurar “*o que chega de novo*” (noviter adveniens), e, por outro, qual o enraizamento verdadeiro desta atitude nele próprio. Nesta primeira etapa, é difícil dispor doutros critérios, no que respeita à realidade espiritual do seu desejo, para verificar se vem de Deus.

Que vem procurar? Não existe uma vocação em estado puro. Comporta sempre aspectos complexos devidos à personalidade do sujeito e às circunstâncias. Períodos em que a vida é mais difícil, em que os tempos são perturbados oferecem um terreno

particularmente favorável à eclosão de vocações que misturam indissociavelmente um autêntico desejo espiritual e uma busca de evasão ou de fuga. Outras motivações secundárias mas mais fortes podem também entrar em jogo: atracções diversas por um género de vida, tais ou tais personalidades, etc. ... A priori, nenhuma destas motivações secundárias é suficiente ... ou redibitória. Trata-se de repor as coisas no seu lugar em relação ao único objectivo determinante: a conversão pessoal (“ad conversionem”), isto é, uma escuta assídua da Palavra para a pôr em prática, como explica o Prólogo da RB, instituindo “*uma escola do serviço do Senhor pelos caminhos do Evangelho*”. É o ponto essencial sobre o qual não pode haver nenhum equívoco entre a comunidade e aquele que chega, e isto desde os primeiros encontros. Qualquer que seja a situação do que chega de novo, financeira, social, intelectual ou outra, quaisquer que sejam as necessidades da comunidade, não pode haver outras bases de partida válidas para uma entrada em comunidade. Ela é necessária e, de certa maneira, suficiente. Nenhuma outra condição precisa é reclamada ou exigida. Se se encontrar realizada, o diálogo poderá prosseguir.

A que profundidade se situa nele este desejo? É o segundo discernimento, indissociável do primeiro. Muitas ilusões sobre si mesmo podem entrar aqui em jogo sem que seja posta em causa a sinceridade do sujeito. Um desejo sincero de conversão, de dom total de si no seguimento de Cristo, pode ser suscitado por uma infinita variedade de estímulos, quer a partir de acontecimentos exteriores, quer a partir de experiências interiores autênticas. Um encontro perturbador, uma provação, um apelo expressamente sentido, o fim de uma lenta maturação pode levar a encarar com generosidade um dom total de si na vida monástica. Estas situações podem ser ocasião para tomar consciência do verdadeiro desejo profundo da personalidade; podem também por vezes enganar escondendo ou obliterando este verdadeiro desejo em benefício de um desejo mais aparente, o que impele a vir bater à porta do mosteiro, mas que está, na realidade, menos enraizado no ser. Em todo o homem, há um “desejo” fundamental personalizado. É o seu dom pessoal, o seu espírito próprio, aquele que um dia ou outro levantará a cabeça e unificará a sua personalidade para a desabrochar ou, contrariado, para a manter numa situação falseada. A vocação ou o chamamento de Deus não podem orientar-se senão neste sentido do desejo que Deus pôs em cada um. Serão eles diferentes do que manifesta este desejo pessoal? A atitude daquele que se apresenta vem deste espírito próprio, pessoal? ou é fruto de um impulso, de uma impressão, de uma vontade, sinceras e generosas, mas passageiras? Este segundo discernimento é fundamental. Põe mais profundamente em causa o futuro. Exige tanta sabedoria humana como espiritual. Aliás será possível dissociá-los? Os sinais de Deus passam pelo humano. Para saber se os espíritos são de Deus é necessário conhecer os homens ... como se podem conhecer no contexto da cultura actual marcada pelas ciências humanas.

“*Provar os espíritos ...*” para verificar justamente a autenticidade deste desejo pessoal. Já não é possível utilizar os processos indicados pela RB, pois já não teriam o mesmo significado. Mas o objectivo a perseguir é o mesmo. Em vez de deixar o postulante enregelar à porta do mosteiro, entregue às intempéries do clima, é mais eficaz reenviá-lo às intempéries da vida, impondo-lhe prazos que lhe podem soar a dúvidas acerca da sua sinceridade. A RB prevê também uma breve estadia na hospedaria. Este costume encontra-se muitas vezes nas antigas legislações sob modalidades variadas. Tem por fim fazer cair as primeiras ilusões sobre o que é, na realidade, a vida monástica, muitas vezes bem diferente das imagens que o postulante pode fazer dela. É verosímil que os hóspedes estejam muito mais próximos dos irmãos e partilhem mais a sua vida. Na situação actual, a vida na hospedaria não basta para dissipar estas ilusões; pode, pelo contrário, reforçá-las. É por isso que se tornou habitual fazer uma estadia em comunidade, mediante algumas modalidades próprias, para permitir esta decantação preliminar. Com melhor conhecimento de causa, o candidato, regressado à sua vida habitual e entregue a si próprio, pode então verificar se o que pôde ver corresponde àquilo que procura. O tempo imposto permitirá que o seu verdadeiro desejo possa emergir, fazendo a triagem entre o que era apenas movimento passageiro devido a tal circunstância ocasional e o que vem do mais profundo da personalidade.

Falta então verificar se PODE realizar NESTA comunidade este desejo que está nele e que pode ser tomado como um dom ou um apelo de Deus.

A provação da experiência

Com efeito, só a experiência concreta pode operar esta verificação. A entrada na experiência vivida da vida da comunidade é o carácter essencial deste segundo período. Ela é o grande factor de discernimento e de iniciação.

Com efeito, não há, propriamente falando, “formação” para a vida monástica, como um tempo de formação para tal ou tal vida profissional. O noviciado não é uma escola preparatória onde, num quadro de vida particular, alguém se prepararia para viver “mais tarde” uma verdadeira vida monástica. Aquele que chega é imediatamente posto frente à vida que pediu para viver. Participa com todos na vida de oração, de trabalho, de relações fraternas, de busca comum, mesmo se esta participação comporta modalidades próprias devidas à sua situação de iniciante. Parece que há aqui uma constante da vida monástica. Esta transmite-se fazendo participar numa experiência vivida. Já o Pai espiritual do deserto não “formava” para uma vida ulterior, mas

“iniciava” o seu discípulo na sua própria vida para o fazer aceder a uma experiência pessoal. “**Formação**” ou “**iniciação**”? Isto pode parecer um jogo de palavras, mas, na realidade, trata-se de dois espíritos diferentes.

A iniciação apela mais à livre vontade do outro. Não força a escolha responsável. Hoje somos mais sensíveis a este aspecto. No entanto, não é novo. Quando se situa a RB no seu contexto histórico, na sequência da RM, em particular, ela toma nitidamente esta opção. Se o recém-chegado deve ser examinado com cuidado, também deve poder testar atentamente a comunidade e o modo de vida que tenta escolher. “*A provação não é unilateral mas recíproca ... o dom de si ao mosteiro não é incondicional e imediato. Faz-se com conhecimento de causa e depois de maduras reflexões. O legislador manifesta um verdadeiro respeito pela liberdade do postulante. Deseja que faça um compromisso plenamente responsável. Esta extraordinária inovação provém com certeza de experiências desagradáveis ...*” (A. de Vogüé, T. VI, p. 1299).

“*O lugar onde os noviços meditam (ou se alimentam espiritualmente das coisas da fé), tomam as suas refeições e dormem*” (58,5) é difícil de precisar. Tem por objectivo reunir aqueles que vivem uma mesma experiência de iniciados e se preparam para a mesma caminhada. Deve permitir uma verdadeira inserção na comunidade, doutro modo deturpa a iniciação e pode torná-la artificial. Deve ao mesmo tempo dar aos noviços um espaço suficiente de liberdade em relação à comunidade, ao mesmo tempo que esta tem a possibilidade de os conhecer tais quais são. O compromisso que se prepara não se apoia somente num ideal abstracto. Trata-se, por um lado, de uma comunidade que vive de tal ou tal maneira, composta por tais e tais homens, e por outro, de homens com intenções sinceras mas também dotados de temperamentos diferentes. É tão importante conhecer os homens com quem nos comprometemos como as suas ideias e intenções. É uma questão de **lealdade recíproca** e de **escuta mútua**, onde cada um se mostra tal qual é e não como quereria ser. Este encontro verdadeiro exige tempo, o tempo do conhecimento mútuo. É o objectivo essencial do noviciado. A sua estrutura deve ser feita de molde a favorecê-la o melhor possível. Pode variar segundo as circunstâncias, a idade e a formação dos recém-chegados, o estado da comunidade, etc. ... Como diz a RB noutra ocasião, “*a experiência é que é a mestra*” (1,6). Uma demasiada separação da comunidade impede este encontro verdadeiro. Uma inserção demasiado brutal pode, pelo contrário, ser-lhe prejudicial. Um grupo humano, sobretudo se for numeroso, não se deixa penetrar rapidamente. As falsas interpretações são fáceis e frequentes ... O mesmo acontece no sentido oposto. Vindo de outras paragens, muitas vezes sob o choque de uma forte tensão interior, a verdadeira personalidade do irmão não se revelará imediatamente; o seu comportamento poderá não ser compreendido por todos ...

Reunindo os que fazem esta experiência nas mesmas circunstâncias, o noviciado corresponde também a uma outra necessidade, sobretudo numa comunidade numerosa. Permite estabelecer laços de camaradagem que são uma das forças de coesão da comunidade. Haverá outros mais tarde, mas existe uma graça particular ligada a estes primeiros anos. Não é forçosamente a amizade, pois esta é muito mais imprevisível, mas é um conhecimento que marca para a vida. Mais imediatamente, o grupo do noviciado — se existir — permite uma inserção progressiva nas relações de comunidade que poderiam ser esmagadoras no início pelo seu número simultâneo! Esta função pode ser também desempenhada muito eficazmente pelos grupos da comunidade. Através deles, rostos mais precisos se destacam da massa de conjunto e personalizam as relações.

Embora a estrutura do noviciado deva permanecer flexível e adaptar-se às circunstâncias, um dos seus elementos é, no entanto, fundamental: a presença de um “ancião”. A RB, que se estende longamente sobre as qualidades requeridas para o abade, o celerário, o prior, o hospedeiro, etc. ..., é de uma descrição impressionante quando se trata deste ancião cuja missão é, no entanto, particularmente grave. Nada é dito que possa privilegiar um tipo de homem particular e excluir outros. Uma única qualidade lhe é exigida, talvez a mais difícil de todas: “*que tenha jeito para conquistar as almas*”. Para compreender esta expressão, talvez seja bom aproximá-la do que é dito alhures acerca destes anciãos “*que sabem curar as feridas próprias e as alheias, sem as revelar ou publicar*” (RB 46), sem esquecer o que é pedido a cada responsável “*que tema a Deus*”. Trata-se de ganhar a confiança, de libertar os irmãos naquilo que eles têm de mais pessoal e profundo, coração e espírito (alma), para que possam crescer sob a acção do Espírito. São necessárias qualidades humanas inegáveis ... Numerosos tratados supriram a sobriedade da RB. É, sem dúvida, necessário um esforço constante de verdade consigo próprio e com os outros para poder promover a sua formação! Homens totalmente à altura desta tarefa, contam-se dois ou três por século, diz a tradição (cf. Pl. Deseille)! É necessário sobretudo ter vivido, com os seus altos e baixos, e viver ainda a experiência, ou pelo menos qualquer coisa da experiência que os irmãos vêm procurar ao mosteiro, para poder evitar-lhes falsas pistas e indicar-lhes os caminhos que lhes convêm. A RB acrescenta ainda uma palavra “*que seja solícito ...*” A palavra latina é difícil de traduzir. Trata-se de uma atitude interior, feita de amor e respeito, de atenção, e que se traduzirá por um comportamento e uma acção que tomarão as formas do temperamento e do carácter próprios de cada um. Deveria permitir, antes de tudo, uma proximidade verdadeira, uma presença. Deve, enfim, alimentar uma oração de fundo, sempre mais ou menos presente, para ficar à disposição do Espírito nesta tarefa, a fim de inspirar gestos e palavras, e, sobretudo, agir nos outros e conduzi-los à sua plenitude.

Esta solicitude deve exercer-se a dois níveis. Primeiro a nível da verdade da **experiência vivida** imediatamente pelo irmão no sentido de um desenvolvimento espiritual. Em seguida, a nível da **tomada de consciência pessoal** desta experiência para que o futuro possa ser assumido.

A nível da **experiência vivida**, o desejo que conduziu o novo irmão ao mosteiro vai alimentar-se do que lhe é oferecido? ou, pelo contrário, vai ali encontrar um obstáculo que o impedirá de se realizar?

A RB apresenta três critérios que vão diretos ao coração da vida do monge.

“**Se é solícito pelo “Opus Dei” ...**” Não se trata de um fogo de palha, do “fervor inicial” (1,3), mas da solicitude que o Espírito Santo desperta em nós. É a força motora deste esforço cada vez mais permanente. **Verdadeiramente** (revera). Esta palavra tem um forte acento. Na RB só aparece outra vez (36,1). Pode acontecer que alguém seja movido por bons desejos, mas, no fundo do seu coração, procure outra coisa. Pode-se ter a intenção de procurar a Deus, quando, na realidade, o que se busca é o desenvolvimento humano, é uma boa profissão, um emprego seguro, a tranquilidade ... A motivação nunca é cem por cento pura. Onde recai o acento principal? “A que veste?” (60,3). S. Bernardo afirma: “*Nada procuramos tanto como a Ele; nada procuramos além dele, nada depois dele ... Se não queremos procurar a Deus inutilmente, procuremo-lo verdadeiramente, procuremo-lo frequentemente, procuremo-lo incessantemente*”. Santo Agostinho chama a isto “*ser casto*” na procura de Deus.

Todo o movimento do homem deve orientar-se para o Senhor. A procura é uma questão de amor. S. Agostinho afirma: “*Procuremos aquele que deve ser encontrado, ... pois aquele que deve ser encontrado está oculto, para ser procurado, e aquele que é encontrado é infinito, para ser procurado sem cessar*”.

De acordo com a Bíblia hebraica, procurar a Deus significa: empenhar-se em buscá-lo, entregar-se a esta busca com todas as forças. Procurar a Deus não é tanto uma actividade intelectual, mas a orientação da pessoa humana na sua totalidade.

Procurar a Deus significa também interrogá-lo, pedir-lhe conselho, adorá-lo, procurar saber a sua vontade antes de tomar decisões.

A busca de Deus concretiza-se em três solicitudes: (3 “O”: **Opus Dei, oboedientia, obprobria**).

“*Se é solícito pelo Ofício Divino*” Traduzimos a expressão “Opus Dei”, na maioria dos casos, por “Ofício Divino”. Provavelmente foi este o significado imediato e prático que S. Bento lhe deu. Contudo, nesta expressão, ressoa certamente um horizonte

mais vasto. O “Opus Dei” é a obra de Deus em nós: a criação e as suas acções salvíficas, e, de modo particular, a Aliança com o povo de Israel. Opus Dei é, depois, tudo o que fazemos para Deus: a nossa vida na fé e nas obras, como resposta ao que Deus fez por nós.

A solicitude para com o Opus Dei faz parte da solicitude para com tudo o que é de Deus, como também da procura de Deus.

Solícito pela obediência ... O autor da RB é lógico consigo próprio. A tensão para as coisas de Deus é indissociável da abertura aos outros, do dom de si à comunidade, da disponibilidade. Relativamente à obediência, é necessário ter presentes não só os capítulos 5 e 68, mas também os capítulos 71 e 72 em particular e tudo o que foi dito a seu respeito. O novo irmão é apto para a vida comum? Pode realizar-se nas condições de vida que lhe proporcionará “esta” comunidade? Sente-se ali à vontade?

Para S. Bento, a presteza em deixar de lado o trabalho que se tem em mãos e correr com toda a pressa para o Ofício Divino é sinal de obediência. É pelo trabalho da obediência que “se vai a Deus” (71,2). A obediência, nesta abertura a Deus e aos irmãos, é o conteúdo da procura de Deus na comunidade.

“**Solícito pelas humilhações**”, não as que são infligidas artificialmente, mas as que decorrem naturalmente da própria vida. Os fracassos na vida de busca de Deus: os vagares, as lentidões descobertas em si, as impossibilidades de ler ou de rezar em certos dias, os limites pessoais como também os da vida fraterna: fricções dos caracteres, incompreensões, choques ... Este terceiro critério é uma espécie de verificação dos dois precedentes.

Concretamente, estes “obprobria” referiam-se ao serviço semanal da cozinha que incluía cozinhar, limpar, varrer a casa, lavar, rachar a lenha, o serviço aos hóspedes que consistia em arrumar as camas, aquecer a água, lavar os pés ...

É através do serviço que se aprende a ser servo de Cristo e servo dos outros e a verificar se alguém procura “verdadeiramente” a Deus.

É através de todas estas realidades quotidianas que o ancião poderá verificar “*se o noviço procura verdadeiramente a Deus*”, isto é, se o desejo que levou o irmão ao mosteiro se mantém e mesmo se se desenvolve. Será objecto de uma atenção permanente, de uma “curiosidade” incessantemente alerta, supondo uma comunidade de vida suficiente para “ver” viver o irmão ... sem adoptar uma mentalidade de polícia, mas “com toda a paciência” (versículo 11). O ancião terá de dar testemunho de tudo isto, de responder perante a comunidade. É a sua verdadeira responsabilidade. Depende dele em parte que a experiência seja tentada de verdade. Longe de procurar evitar-lhe as

dificuldades, deverá fazer-lhe compreender que constituem parte integrante da vida monástica. Deve ajudá-lo a descobrir a realidade tal qual é e não como um fervor inicial a faz ver muitas vezes. “*Mostrem-lhe todas as coisas duras e ásperas que são o caminho para Deus*” não consiste em acrescentar o que quer que seja, mas em adverti-lo lucidamente a partir do que é vivido. O ancião está longe de ser o único a introduzir assim na realidade desta experiência, mas é o seu principal responsável e, em princípio, também o primeiro iniciador e acompanhador.

Esta experiência vivida deve ser acompanhada de **uma tomada de consciência pessoal**. O que é vivido deve ser explicado. “*Leiam-lhe esta Regra toda seguida ...*” (versículo 9). É próprio de uma iniciação acompanhar a vida através de um ensino que seja esclarecedor do seu sentido. A “Regra” não designa somente uma série de usos e costumes, mas também o acesso a uma tradição espiritual, a uma doutrina de vida. O capítulo 73 da RB indica claramente as direcções que deve tomar esta iniciação: a Sagrada Escritura, a tradição eclesial, a tradição monástica. Por tradição, não se deve entender somente o passado, mas a tradição tal qual é vivida na cultura do tempo, a de hoje. Uma iniciação não pode ser totalmente planificada. Deve adaptar-se a cada um, ao seu ritmo e às suas disposições pessoais. Comporta uma parte de formação em ordem a utilizar os instrumentos de trabalho que lhe permitirão alimentar a vida, discernir para si e para os outros o caminho recto (73,4). Como toda a iniciação também esta é feita de repetições mais do que de uma acumulação de conhecimentos. Há realidades que só se podem compreender pela inteligência. Para isso são necessárias ao mesmo tempo a iluminação de uma palavra e uma experiência pessoal. Não basta que as coisas tenham sido ditas, é necessário que tenham sido objecto de uma real tomada de consciência pessoal. O irmão compreenderá então pela experiência e pela sua inteligência aquilo a que se compromete prosseguindo este caminho “*ut sciat ...*”, diz a RB (versículo 12).

“*A emenda dos vícios e a conservação da caridade*” (Prólogo 47) não serão as primeiras tarefas deste período inicial? Se a RB não fala delas, não é porque as exclua. O Prólogo prevê mesmo que as suas exigências podem ser, desde o princípio, a causa de uma fuga ... mas é sem dúvida honesto não fazer crer que este trabalho poderia ser feito noutra período. Cada tempo tem a sua graça. A graça do princípio é a do pôr-se a caminho, em órbita, a da inserção na comunidade e da preparação dos instrumentos de conversão. Só mais tarde, quando for atingida a velocidade de cruzeiro, quando se iniciar a corrida de fundo é que começa o verdadeiro trabalho em profundidade, na duração e num compromisso concreto que atinge todas as zonas da personalidade. Para isso é necessária toda a vida ... Uma demasiada preocupação em atingir uma certa “forma” monástica (e isto não quer dizer somente um comportamento exterior) pode fazer desviar o noviciado do seu verdadeiro objectivo, tanto do lado da comunidade

como do do irmão. Não se é monge ao sair do noviciado, comprometemo-nos a sê-lo recebendo a “fôrmação” da Regra, vivida na comunidade, com os irmãos, numa obra comum ... “ate ao fim” (Jo 13,1).

É para este compromisso livre e responsável, em harmonia com o desenvolvimento pessoal do irmão, verificado numa e através de uma experiência suficiente, assumido conscientemente que todo este período prepara.

*

*

*

Os prazos previstos antes deste compromisso não são hoje os que previa a RB. Aliás, parece que, sobre este ponto, as tradições variaram muito e o ritmo actual de “um-três anos” é muito antigo (cf. Vogüé, Tomo VI capítulo IV).

É interessante notar que as etapas se sobrepõem muitas vezes. A RB, em particular, assinala uma “promessa”, cujo momento é difícil de situar com exactidão, o que tem pouca importância, e que precede o compromisso solene. Marca um tempo de estabilização no projecto do irmão sem que, no entanto, o futuro esteja totalmente comprometido. Parece mesmo que teria havido muitas etapas deste género, balizadas por uma nova leitura da “Regra de vida” e um novo tempo de experiência ... Há aqui uma espécie de ritmo natural que a experiência de hoje confirma.

Estas etapas permitem ao mesmo tempo a libertação da verdadeira personalidade e a liberdade de escolha. Nesta lenta aproximação mútua do irmão e da comunidade, são necessários momentos em que, de uma parte e de outra, se assuma o caminho percorrido, afirmando-o através de um gesto público.

O irmão que se sente capaz de continuar exprime este desejo e compromete-se a permanecer lealmente na comunidade que ele conhece melhor. Esta, por sua vez, convidando-o a entrar cada vez mais (ingredere), compromete-se com ele. Há um reconhecimento mútuo na confiança e na liberdade: *“Aqui tens a lei debaixo da qual te propões militar. Se vês que a podes observar, entra; se não, vai-te livremente embora”* (RB 58,10). Para um como para os outros, esta confiança mútua é um sinal de Deus, um critério de discernimento do Espírito. A nova legislação das “promessas” tende a dar a esta atitude toda a sua riqueza humana e ao mesmo tempo espiritual.

*

*

*

A Decisão final

Se, enfim (versículo 12-16), depois de uma longa maturação interior, tendo consciência do carácter definitivo do seu gesto, o irmão se compromete a doar-se totalmente, “*então será “recebido” na comunidade?*” É o próprio título do capítulo, o que mostra bem que o objectivo é exactamente aquele.

A palavra empregada é muito forte. Releva, em latim, do vocabulário do nascimento. É a acção do pai que recebe o recém-nascido como membro da família. O laço que une desde então o novo irmão à comunidade é irrevogável. Desde agora é membro na totalidade, no mesmo pé de igualdade que os outros. Sobretudo para um irmão presente, desde há muitos anos, na comunidade, haverá poucas mudanças a nível da vida quotidiana que continuará como dantes. No entanto, um limiar essencial foi ultrapassado: agora está ligado à comunidade, e ela a ele, por toda a vida, para o bem e para o mal ... Talvez já tivesse feito este dom de si mesmo no íntimo do seu coração, mas agora é reconhecido publicamente pela própria comunidade que aceita este irmão como seu perante a sociedade, a Igreja e Deus. Do simples ponto de vista humano, há a passagem para uma nova situação, da mesma ordem que a realizada por dois seres que se amam quando, pelo casamento, são reconhecidos publicamente como casal. O Seu amor é identicamente o mesmo, mas alguma coisa de novo nasceu. É assim que nasce também a comunidade. Ela vive e cresce através deste acto mútuo de compromisso com novos irmãos.

Uma certa apresentação dos votos passou por vezes um pouco depressa sobre este aspecto muito humano e natural da profissão. E contudo é fundamental e está na base de tudo o resto. Há um compromisso com os homens, com a comunidade. Mas este compromisso é assumido solenemente “perante Deus”. Deus é tomado como testemunha pelo irmão que entra totalmente no projecto da comunidade. Precisa-o através de uma fórmula própria da RB e que foi conservada até aos nossos dias: “*estabilidade, conversão dos costumes e obediência*”. Estas palavras estão cheias de significado. Condensam toda a doutrina expressa em cada página da RB. É por isso que não é necessário tentar precisá-las de forma excessiva: “*Bento não pretende definir três votos formalmente distintos, mas resume, numa espécie de rubrica, o objecto das promessas. Este objecto é designado, sob a forma mais geral, pela conversão dos costumes, enquanto a estabilidade e a obediência precisam os seus dois aspectos mais importantes*” (citado por de Vogüé, p. 1528). Não se trata de se comprometer com

“obrigações a cumprir” mas em comungar no ímpeto profundo da comunidade aceitando servir-se dos meios que são os seus. Faltar a este compromisso de se converter todos os dias, não participar no trabalho quotidiano da comunidade ou não perseverar com ela até ao fim, é faltar ao compromisso contraído, prejudicar o bem de todos e impedir a comunidade de ocupar o lugar que deve ter na Igreja e no mundo.

Comprometer-se assim publicamente, é assumir a responsabilidade da própria comunidade. Os compromissos feitos até aí, não só não eram definitivos, como tinham um carácter privado. Diziam apenas respeito à comunidade e ao irmão. Era uma espécie de contrato bilateral ao mesmo nível. Podia ser desfeito a este mesmo nível, entre os dois parceiros sem nenhuma outra intervenção. A nova disposição referente às “promessas” restabeleceu este ponto importante. Como todas as promessas feitas entre homens, comprometem em consciência e perante Deus, mas apenas os parceiros imediatos. Pelo contrário, o compromisso público ou solene (o que quer dizer a mesma coisa) ultrapassa a própria comunidade. O que era apenas implícito, no tempo da RB, tornou-se cada vez mais consciente, primeiro sob um aspecto jurídico, e hoje sob um aspecto mais vivo. Com efeito, a comunidade faz parte de uma Comunidade maior que ela, a Comunidade-Igreja. Nesta comunidade, tem um lugar reconhecido, uma missão. As comunidades religiosas — diz o Vaticano II — são na Igreja sinais manifestos da vida evangélica. Têm a responsabilidade de um testemunho próprio com o qual se comprometem. E assim a Igreja, a Comunidade eclesial tem direito sobre elas. Deste modo, pelo seu compromisso solene, o novo irmão compromete-se, para além da sua comunidade, com a grande Comunidade da Igreja. Faz “profissão” pública, no sentido mais óbvio da palavra. Assume uma espécie de função de testemunho perante a Igreja; só esta poderá agora desobrigá-lo e não a sua comunidade local. Com efeito, entrou numa solidariedade mais vasta.

Mas, ao mesmo tempo, recebe da Igreja a confirmação de toda a sua caminhada anterior. Reconhece, na sequência da comunidade local e confiando nela, que o movimento que o conduziu até ali é um dom de Deus. Assimilando-o ao carisma da comunidade, reconhece o seu carisma pessoal. É por isso que este compromisso é para o irmão o remate desta tomada de consciência do apelo de Deus nele. Ele assume-o desde agora publicamente com um SIM definitivo. Perante todos, consagra a sua vida a pôr em prática o dom de Deus particular que é a sua própria vocação. Finalmente, é a Deus que ele responde e se consagra. É o que significa este versículo que se manteve constantemente através dos séculos no rito da profissão monástica: **“Recebei-me, Senhor, segundo a vossa palavra, e viverei ...”** A profissão torna-se uma celebração. É uma manifestação do Mistério da Salvação que continua, o Mistério do Corpo de Cristo que se constrói através do diálogo de uma liberdade humana e do livre amor de Deus.

Sob a moção do Espírito, um homem consagra-se à Obra do Pai em si mesmo e no mundo, segundo o dom de graça que lhe foi concedido. O novo ritual sublinha fortemente esta dimensão universal da profissão monástica.

O capítulo 58 é como balizado pelo nome de “Deus”. Com efeito, Deus é o verdadeiro parceiro não só do noviço mas também da comunidade. Pode dizer-se que tudo está orquestrado em torno da pequena frase que se tornou uma das divisas beneditinas mais conhecidas e mais evocadoras da vida monástica: “...**Se procura verdadeiramente a Deus**” (versículo 7). É sempre este dinamismo interior que, desde o Prólogo até ao capítulo 73, emerge a cada passagem importante da RB. É sobre ele que repousa toda a experiência monástica. Ele deve, por conseguinte, encontrar-se e ser desenvolvido no novo irmão, mas através das mediações mais concretas e humanas.

*

*

*

“Daquele dia em diante, seja contado como membro da comunidade” (versículo 23). É totalmente solidário com ela. Isto deve traduzir-se concretamente pela alienação total dos seus bens. O novo irmão é verdadeiramente irmão dos seus irmãos, destinado à mesma sorte que eles.

A RB insiste fortemente neste despojamento que deve acompanhar o compromisso definitivo. Os capítulos seguintes exploram casos particulares, mas são todos muito intransigentes sobre este ponto. As razões apresentadas nem sempre são hoje muito válidas: *“Fecham-se todas as portas ... de modo que nenhuma esperança lhe reste”* (59) de poder reinserir-se no mundo. Hoje fazemos o contrário procurando que um irmão não se comprometa a não ser que tenha, não bens em reserva, mas uma qualificação ou uma possibilidade de reinserção, para que não fique no mosteiro por incapacidade de se reinserir alhures. Temos uma outra concepção da liberdade ... O que se deve reter deste gesto, é sobretudo a vontade de se solidarizar “corpo e alma” com a comunidade. *“Deve saber que desde aquele dia em diante nem sequer do seu próprio corpo pode dispor”* (versículo 25), isto é, das suas actividades e capacidades. Esta prescrição ainda hoje continua válida justamente no plano destas qualificações profissionais que os recém-chegados podem ter. Contudo deixam de ser direitos pessoais.

*

*

*

“Se um dia, por sugestão do demônio, consentir em abandonar o mosteiro”

(28). Foi sobre este ponto que, desde há alguns anos, se operou uma evolução considerável.

O próprio facto de abandonar a vida monástica e o compromisso tomado não é novo. Mesmo se, mercê das circunstâncias, assumiu maior amplitude, existiu sempre. Certas épocas não têm mesmo nada a invejar à nossa, neste domínio ... Mas a interpretação do facto é totalmente diferente.

A própria Igreja reconhece, em certos casos, que o irmão, muitas vezes segundo o seu próprio testemunho, já não é o que diz ser pela profissão. Assim como ela reconheceu, num determinado tempo, que estava habitado por este dom de Deus, assim reconhece então publicamente que já não está, embora não faça nenhum juízo sobre a responsabilidade do irmão. Entrega-o, não ao diabo, mas à sua consciência e à misericórdia de Deus, cujas vias nos escapam. A Igreja procura simplesmente restabelecer na verdade uma situação desde agora falseada e que já não pode caucionar. Com efeito, o compromisso, por muito definitivo e solene que seja, não é um Absoluto. Desde o Evangelho de Jesus Cristo, não há mais que um Absoluto, o Espírito de Amor e de Verdade que deve guiar todos os gestos da Igreja e de cada discípulo de Cristo.

As causas destes abandonos são múltiplas e diversas. O irmão tem a maior quota parte de responsabilidade, contudo a comunidade não pode julgar-se muito facilmente isenta.

Com efeito, a evolução de uma vida monástica não é um assunto somente entre Deus e o monge mas também entre a comunidade. É por isso que é importante sublinhar a parte do compromisso que esta assumiu com o irmão no dia da sua profissão. Somos todos solidários uns dos outros na maturação da busca de Deus. A partida de um irmão põe sempre uma questão a todos os outros. Sem criar complexos de culpa, é necessário ver as coisas de frente e, talvez, discernir aí um apelo de Deus.

A missão da comunidade começa desde os primeiros instantes da presença do irmão no mosteiro. Se a comunidade não tem que se preocupar de uma maneira publicitária com o seu recrutamento, tem, pelo contrário, a responsabilidade primordial de dar aos recém-chegados o melhor de si mesma. Nesse momento, **a formação dos mais jovens é talvez a sua tarefa principal enquanto comunidade**. Tudo o que pode ser dito ou ensinado não tem sentido senão no contexto vivido pela comunidade. É finalmente ela que atrai a si, que encaminha para o compromisso definitivo e que acompanha até à execução final.

Uma comunidade viva deseja continuar-se a si própria, não com um desejo egoísta de sobrevivência, mas com um extravasamento de fé que se quer comunicar. E, por outro lado, a presença de novos irmãos é o elemento mais vitalizante da vida de uma comunidade.

É por isso que a presença de novos irmãos deveria ser desejada por toda a comunidade e ser objecto da sua oração, de uma oração constante e perseverante.

CONCLUSÃO

À primeira vista, parece que a Sagrada Escritura não desempenha grande papel neste capítulo, contudo, se prestarmos atenção a cada versículo, perceberemos mais claramente como ela é o solo nativo do qual brotam as afirmações. As duas citações explícitas aparecem como títulos das duas partes principais. A primeira parte poderia ter como título:

“Provai os espíritos, a ver se são de Deus” (1 Jo. 4,1), e a segunda: *“Suscipe me, Domine”* (Sl. 118,116).

Um olhar retrospectivo sobre todo o capítulo permitir-nos-á ver mais claramente como ele se situa no conjunto da Regra.

Está subordinado, de modo particular, ao Prólogo. Neste propõe-se o caminho que conduz a Deus, o caminho da vida, que tem um início estreito. É preciso perseverar neste caminho. A prontidão para o serviço de Cristo inclui e pressupõe a escuta e a obediência, a “oratio”, que está no começo de todas as boas obras.

O primeiro passo do recém-chegado é a renúncia ao “mundo”, ou seja, concretamente falando, aos bens, à família, à obstinação e à ambição.

Os antigos davam a isto o nome de “xeniteia”, “peregrinatio”. Tornamo-nos peregrinos como Abraão, que abandonou a família, a casa paterna e a pátria. Porque era peregrino, pôde ser “amigo dos peregrinos”, foi capaz de praticar a Philoxenia (o amor aos peregrinos, a hospitalitas). Aquilo que está descrito em RB 58 é a condição preliminar para o serviço aos homens (RB 53). Devemos estar libertos dos bens materiais, caso contrário não poderemos dedicar-nos sobretudo aos pobres. Devemos estar libertos dos laços familiares, pois, doutro modo, não poderemos dedicar-nos a todos aqueles que precisam de nós, sem excepção de ninguém. Devemos estar desembaraçados da busca do poder e das honrarias, senão não poderemos servir

realmente e lavar os pés dos outros. Neste sentido, a “*distância em relação ao mundo*” é uma condição preliminar para uma “*abertura (qualificada) ao mundo*”, ou seja, a distância em relação ao mundo do ter e da soberba é condição preliminar para a abertura ao mundo que precisa do nosso serviço.

Superficialmente considerada, a **comunidade** não aparece com muita frequência neste capítulo. Contudo, já desde o noviciado se pratica a vida em comunidade. Os critérios para se saber se alguém tem verdadeira vocação incluem também a capacidade de viver em comunidade e a solicitude pelo Opus Dei e pela obediência e também pelo serviço (cf. RB 35; 36).

Neste capítulo, saltam-nos aos olhos as componentes principais da vida beneditina: a Liturgia, a comunidade, Cristo. Este não é mencionado directamente, mas está presente na comunidade, no Abade, no altar — sinais da encarnação, do sacrifício, da sua entrega e do seu amor pelos peregrinos (cf. RB 53). O recém-vindo quer seguir a Cristo, tornar-se seu servo, obedecer-lhe e, deste modo, participar da sua sorte. Por isso suporta pacientemente as dificuldades e persevera firmemente sob o jugo que o liberta. Entrega-se ao Senhor, juntamente com a petição, e pede-lhe que o aceite. Associa-se intimamente ao esvaziamento de Cristo (expresso simbolicamente na prostração), nada quer reservar para si. Tudo é uma concretização do “*nada absolutamente antepor a Cristo*” (72,11). E Cristo conduz a todos juntamente (pariter) — incluídos todos os homens — ao Pai (cf. 72,12).

Anexo 18

A BUSCA DE DEUS

Ao tratar da recepção dos candidatos à vida monástica, S. Bento, na sua Regra (capítulo 58), enuncia com decisão e nitidez a primeira condição ou o primeiro critério que permitirá discernir se alguém tem uma autêntica vocação monástica: “*si revera Deum quaerit.*” *Se procura verdadeiramente a Deus.* Se é de tal maneira atraído por Deus, que todo o seu ser tende para Ele com um dinamismo vital de desejo e de busca. Trata-se de uma fórmula estereotipada que com certeza já repetimos centenas de vezes. No entanto, podemos perguntar-nos até que ponto esta fórmula corresponde à vida real dos monges.

Ser monge é um arquétipo universal do humano e uma forma particular da vida cristã. O monge em solidão ou em comunidade, em simplicidade ou em complexidade, procurou sempre o Absoluto, na sua dupla forma: o Absoluto que o funda, precede e chama de fora; e o Absoluto reflectido na sua própria interioridade.

Este Absoluto converteu-se para ele em fonte e em futuro da sua vida, perante o qual tudo o mais é relativizado. Tudo converge e se converte em caminho para ele. E tudo o que não se deixa encaminhar é rejeitado como obstáculo. Por isso, o Tudo a que aspira suscita o nada que rejeita. E a vida move-se assim em alternativas e abismos. Que acontece quando se absolutiza o que é relativo ou quando se declara Tudo o que é nada ou nada o que é Tudo?

O monge caracterizou-se pela fuga, pela busca, pela imersão no Absoluto, fora de si como realidade e em si como morada. Este Absoluto, nas culturas religiosas, personalistas e teológicas, tem um nome: Deus. A relação com Ele, a busca e adoração permanentes, serão determinadas pela compreensão que dele se tem. O Deus da história, da pessoa, da acção e do futuro, que o cristianismo confessa, implica e pressupõe que o monge não viva na busca de si e imerso em si, mas voltado para o encontro com Deus. Alguém disse que se Buda é o mestre da imersão em si mesmo, Cristo é o mestre da oração perante Deus.

Os monges que procuraram a solidão foram sempre geradores de companhia e de comunidade, para as populações no meio das quais viviam e para as sociedades do seu tempo. Porque a solidão do monge não é constituída primordialmente pela ruptura com os outros mas pela adesão, busca e entrega a Deus, que, por ser a primeira

realidade, funda a última comunhão humana. Por isso, onde há busca, presença e experiência de Deus supera-se a solidão, que angustia e ameaça a vida humana.

O monge é assim o que mais se afasta de todos e, no entanto, o que mais os aproxima entre si, por se aproximar e os aproximar da fonte comum: Deus. Eis uma das primeiras definições do monaquismo: *“O monge é aquele que está separado de todos e unido a todos”*. (Evágrio, Tratado da oração). É aquele que une simultaneamente a vida na solidão com a vida em comunhão. Por outras palavras: é aquele que é ao mesmo tempo “monos” e “Koinos”; é o homem que é “monos” para melhor ser Koinos”.

Se os dois primeiros milénios do cristianismo compreenderam a vida monástica sobretudo a partir da solidão, o seguinte compreendê-la-á sobretudo a partir da solidariedade. O monge procurou a sua perfeição, o seu encontro com Deus e a sua preparação em ordem à outra vida. No futuro fará isso, sentindo-se solidário e responsável pelo próximo; como quem não pode estar perante Deus sem fazer memória dele, representação dele e intercessão por ele. O monge é-o em nome de todos, em substituição de todos e em favor de todos, para que todos mantenhamos a memória viva desse Absoluto que, sendo o único necessário, é o único que nos salva, para que os outros possam entregar-se à transformação do mundo, ao amor material pelo próximo e ao prazer de estar na criação de Deus. Porque o amor ao Absoluto Futuro e Pessoal não seria válido nem belo se não incluísse o amor gozoso ao tempo, à fidelidade incondicional a esta criação. O Deus cristão é o Deus da criação originadora e do futuro consumidor; o que nos será dado na totalidade, uma vez que já nos foi dado fundamentalmente no seu Filho. Por isso, não se pode relativizar totalmente o presente privilegiando o Futuro (tentação do monge); nem se pode relativizar totalmente o passado ou o futuro enaltecendo o presente (tentação do não-monge).

No monge a solidariedade para com o próximo realiza-se como proximidade do seu destino, compaixão pela sua dor, gozo pela sua alegria e intercessão perene. Neste sentido, os monges são o sustentáculo do mundo: *“A oração é um intercâmbio e uma acção com Deus. Pela sua potência é o sustentáculo do mundo”*. Na sua pobreza renunciam a prolongar a humanidade pelo matrimónio. Pela sua espera escatológica fecundam o mundo e convertem-se em pais de gerações: *“Os monges dão graças a Deus pelo mundo inteiro. Como se fossem os pais de toda a terra, elevam as suas bênçãos por todos ...”* (João Clímaco, Scala 28).

O cristianismo não surgiu como um movimento monástico mas profético e messiânico. Contudo não tardou muito a integrar na sua novidade específica, conformadora de todo o dinamismo pessoal e religioso do homem, a dimensão monástica. De facto, as figuras normativas da fé no Antigo Testamento foram os

paradigmas e mestres do monaquismo: Abraão, Moisés, Elias, João Baptista. O monaquismo deu corpo a paixões fundamentais do cristianismo: a busca de Deus, a sequela Christi, a imitação de Cristo, a reprodução da comunidade primitiva, o radicalismo evangélico que pode conduzir até ao martírio, a recuperação da inocência original, a espera da Parusia, o anelo do Absoluto Futuro, o encontro de um sentido para a existência, a necessária purificação e simplicidade do coração.

S. Bento teve a genialidade de sintetizar na sua Regra, como marco simples da vida familiar, o que foi a grande experiência bíblica de relação com Deus e o que depois da vinda de Cristo configurou o monaquismo cristão como forma de vida.

A busca de Deus é o âmago do Antigo Testamento. Busca que o homem faz de Deus subsequente e conseqüente ao chamamento prévio que recebeu de Deus. Não há no A. Testamento nenhuma iniciativa religiosa que não se compreenda a si mesma como uma reacção ao que Deus suscitou previamente. Por isso, as empresas mais estranhas e humanamente impossíveis iniciam-se com uma serena confiança, porque a iniciativa não se apoia na potência humana mas na obediência divina. Moisés deixa o Egipto e sai a caminho do deserto, para o perigo e a solidão. A lógica do seguimento corresponde ao chamamento sentido, à direcção marcada, à fidelidade devida, à confiança ilimitada no poder do Omnipotente, do Misericordioso, do Fiel. Quem faz o caminho não é tanto o homem por si mesmo, nem sequer o homem acompanhado, mas Deus com o homem. É o próprio Deus quem inicia a aventura divina e com Ele o homem tem um guia na história. Não é Moisés quem leva o povo pelo deserto, mas é o próprio Deus que o leva às costas. *“Vistes como vos tenho trazido sobre asas de águia para junto de mim”* (Êx. 19,4). *“Como a águia que provoca os seus filhos a voar, esvoaçando sobre eles, assim o Senhor estendeu as suas asas e os levou sobre elas”* (Deut. 32,11).

A busca de Deus converte-se assim no imperativo primordial que todos os profetas recordam. Buscar a Deus é buscar a vida, que não aparece no final como o encontro de um objecto mas como o rosto vivo que ilumina o mundo todo: *“Buscai o Senhor e o vosso coração se reanimará”* (Sal. 68, 33). Tudo o mais não tem poder nem consistência. Só Yavé é casa e substância, lugar irremovível, não exilável pelos poderes ou destrutível pelos elementos que aniquilam. *“Assim fala o Senhor à casa de Israel: buscai-me e vivereis; não busqueis Betel, não entreis em Gálgala, nem vos dirijais a Bersabeia. Porque Gálgala será deportada e Betel aniquilada. Buscai o Senhor e vivereis”* (Am. 5, 4-6).

Buscar a Deus não é buscar um objecto nem perseguir um desejo nascido das nossas carências, mas ir atrás de um rosto entrevisto no mais fundo do nosso ser pessoal, que nos fascinou e sem a contemplação do qual o crente já não poderá viver. Por isso

buscar a sua face é a expressão permanente para indicar que Ele é alguém com rosto e olhar: *“Recorrei ao Senhor e ao seu poder; buscai continuamente a sua face”* (I Cron. 16, 11; Sal. 105, 4). Busca que não cessa e encontro que não cansa, porque a relação com ele é perenemente inovadora de vida e enriquecedora de gozo. Dele, que é a sabedoria em pessoa, poderá dizer o autor sagrado: *“Recolhido em minha casa, repousarei junto dela, porque a sua convivência não tem nada de desagradável, nem a sua intimidade deprime, mas regozija e alegre”* (Sab. 8, 16).

Esta busca de Deus sempre esteve unida ao louvor do seu nome, ao reconhecimento da sua obra na criação e à memória da sua revelação na história, ao mesmo tempo que à obediência aos seus mandamentos. O *Serviço divino* (si sollicitus est ad opus Dei) foi na Ordem beneditina antes de tudo a divina liturgia, como audição da Palavra de Deus (lectio divina) e como resposta a essa palavra meditada no nosso coração e cantada em comunidade. A divina liturgia é assim memória das ações de Deus, acolhimento em nossos corações da sua revelação, disponibilidade para nos conformarmos com ela, celebração sacramental do destino de Cristo que culminou na sua morte e ressurreição. A busca de Deus implica, portanto, silêncio e palavra, solidão e companhia, aprofundamento no próprio íntimo e memória da história reveladora de Deus. É, portanto, muito mais do que indagação psicológica, experiência metafísica ou análise antropológica. Porque é o homem que busca a Deus com todo o seu ser e arrasta todos os níveis da sua personalidade procurando e encontrando, essa busca religiosa tornou possível uma antropologia, uma psicologia e uma psicanálise. Por isso a sabedoria dos Padres do deserto é o primeiro capítulo - e às vezes também o último - do que a nossa psicanálise e logoterapia modernas descobriram. Nestas o homem busca-se a si mesmo, naquelas, a Deus.

Busca absolutamente real e configuradora da existência visível, mesmo quando consiste em ir atrás do Invisível. Todos os profetas e guias do povo velaram perante ele esperando a sua visita. Empenhados e mergulhados na terra da história permaneceram com o olhar fixo nele. Nenhuma provação era mais forte do que a sua fortaleza, porque nenhuma realidade era mais real do que Ele, embora fosse Invisível. Por isso ao elogiar os Pais que nos precederam na fidelidade (a que chama nuvem de testemunhas), a Carta aos Hebreus diz de Moisés: *“Pela fé abandonou o Egito sem medo das iras do rei e, como se visse o Invisível, permaneceu firme no seu propósito”* (Heb. 11, 27). Cada qual sabe do seu Egito, das iras dos reis próprios e do propósito que nos guiou.

Esta busca é marcha acelerada e espera tranquila, porque não se avança com os pés mas com os desejos e não se encurtam distâncias, mas concentram-se anelos, aguardando que ele chegue e pronuncie o nosso nome. Nós homens quase sempre esperamos que a chegada de Deus venha acompanhada de grandes comoções, como se

no fundo não fosse outra coisa que a potência das grandes realidades físicas como a tempestade, o fogo, o terramoto; ou as grandes realidades humanas como a revolução, a guerra, a construção fecunda da vida humana. No entanto, Deus vem na quietude onde nenhuma violência pode forçar, nenhum ruído impedir a audição, nenhum chamariz seduzir os apetites ou instintos. Deus chega na brisa e a partir dela pronuncia o nosso nome. Só pode ouvi-lo quem está à porta e vela. O silêncio é assim a porta por onde a palavra entra em nossa casa.

“O Senhor disse a Elias: sai e conserva-te sobre o monte, na presença do Senhor: ele vai passar. Nesse momento passou diante do Senhor um vento impetuoso e violento, que fendia as montanhas e quebrava os rochedos; mas o Senhor não estava naquele vento. Depois do vento, a terra tremeu; mas o Senhor não estava no tremor de terra. Passado o tremor de terra, acendeu-se um fogo; mas o Senhor não estava no fogo. Depois do fogo, ouviu-se o murmúrio de uma brisa ligeira. Tendo Elias ouvido isto, cobriu o rosto com o manto, saiu e pôs-se à entrada da caverna. Uma voz disse-lhe: Que fazes aqui, Elias?” (I Re. 19, 11-13).

À luz deste texto compreende-se como todos os contemplativos viram em Elias a prefiguração antecipada da sua existência como homens que buscam a Deus.

A *“teologia bíblica dos dois filhos”* - isto é, o tema que se desenrola a propósito dos dois filhos (Esaú e Jacob) e na parábola do filho pródigo (onde se fala também do filho mais velho) - tem alguma relação com o assunto que nos ocupa. Menos conhecida, mas muito mais eloquente, é a utilização deste tema a propósito dos dois "filhos" de Jacob: Efraim e Manassés (que na realidade são dois filhos de José). Jacob está para morrer. José coloca Manassés, o mais velho, o primogénito, à direita de Jacob, e Efraim, o mais novo, à esquerda. Perante a surpresa de todos, Jacob cruza os braços para dar a bênção, fazendo descansar a sua mão direita sobre a cabeça de Efraim, e a esquerda sobre a de Manassés, o mais velho, que não recebe mais do que uma bênção de segunda categoria (Gén. 48, 9-20). Podemos descobrir aqui o carácter imprevisível da conduta divina: Deus segue um caminho que nós não podemos prever, apesar das nossas sábias perspectivas e das nossas comissões consultivas. Esta imprevisibilidade não tem nada a ver com a arbitrariedade de um poder impessoal, infra-humano, mas com a originalidade surpreendente de uma vida e de um amor pessoal, para com aqueles que Deus quer chamar à nossa atenção.

Nada está tão profundamente arraigado no coração do homem como a experiência dolorosa de que se faz eco o Antigo Testamento: *“Tu és um Deus oculto”*. O livro das Crónicas diz de maneira impressionante: *“Yavé decidiu habitar na nuvem*

escura” (I Crón. 6, 1). Esta experiência fundamental do homem religioso recebeu muitos nomes na tradição espiritual do cristianismo: a mística fala de “*noite escura*”, Paulo refere-se a “*Deus que habita numa luz inacessível*” (I Tim. 6, 16), nos salmos o coro repete o estribilho: “*mostra-nos o teu rosto, Senhor*”, e Teresa de Lisieux, quando alguém sentia inveja da sua intensa oração, dizia: “*Deus? Deus é uma parede*”: quando rezo, choco sempre com esta parede.

A nossa época está a repetir esta experiência tão antiga. Mas agora parece que tiramos uma conclusão bastante diferente, justificada de uma maneira mais lógica do que personalista. Diz-se: quem ama o próximo que vê, cumpre perfeitamente os seus deveres para com Deus, que não vê. A experiência é antiga, a conclusão nova. Pergunto se este modo de raciocinar não desconhecera a psicologia do amor. Evidentemente que nunca nos encontramos com Deus de uma maneira tão clara e definida como nos encontramos com o amado no amor humano. Observemos que também aqui, por muito felizes que possamos sentir-nos ao receber um presente, uma carta ou uma fotografia da pessoa amada, continuamos insatisfeitos até que possamos voltar a ver o seu rosto. O amor entre Deus e o homem será porventura diferente do amor humano?

Creio que a nossa experiência da ausência de Deus é a outra face da tática amorosa de Deus, mas que não conseguimos compreender devidamente. Se Deus nos apresenta a questão da sua identificação, é porque se nega obstinadamente a deixar-nos correr o perigo de o confundir com qualquer outra coisa: com o próximo, com uma experiência ou umas ideias pessoais, com o trabalho apostólico, com o estudo, etc.. Buscar a Deus é buscar o Deus vivo, não os seus dons, nem sequer os dons do Espírito Santo. A religiosidade dirige-se, em primeiro lugar, para o doador, não para os seus dons, mesmo quando esses dons divinos se concretizarem a nossos olhos numa pessoa humana viva. Com efeito, esta apenas poderá manifestar-nos com maior clareza a generosidade do doador, mas o homem autenticamente religioso aspira com todo o seu ardor a descobrir o doador, louco de amor. Quando falha este impulso, quando esta necessidade de superação desaparece, fica submerso no desprezo o significado personalista oculto, mas sempre presente numa dádiva. O que “objectiviza” o dom e não o experimenta como o gesto pessoal do doador, situa-se fora da relação eu-tu, graças à qual todo o dom - até o dom da comunhão humana - adquire o seu significado de dom.

E esta dádiva não nos vem de um poder cósmico cego, mas de alguém vivo e consciente que, no próprio dom nos convida a prestar-lhe maior atenção a ele, ao doador, do que aos dons que nos dá. Naturalmente Deus é divino na sua forma de dar; não está presente nos seus dons à maneira do homem. Neste sentido, sob o ponto de vista humano, Deus está ausente; mas ausente como nos parecem ausentes as coisas que nos rodeiam ao longo de toda a nossa vida. Alguém observou que, se um peixe pudesse

empreender uma viagem de reconhecimento, a última coisa que descobriria seria a água, o seu próprio elemento. Certas realidades estão tão próximas de nós que só podemos descobri-las no silêncio; é talvez por isso que o silêncio faz parte da música. A comunhão humana só adquire o seu significado pleno quando damos o sentido próprio, irredutível, à busca de Deus.

Sempre me impressionou a passagem dos Actos em que se nos conta como Paulo, ao dirigir-se a Damasco com uma intenção bem diferente, viu a doxa, a luz deslumbrante de Deus. A visão daquela luz arrojou-o para as mãos do próximo.

“Como não pudesse ver por causa da intensidade daquela luz, guiado pela mão dos meus companheiros, cheguei a Damasco” (Act. 22, 11).

São as mãos do próximo que nos levam ao nosso destino quando experimentamos a doxa, isto é, a presença do Deus ausente. O homem remete-nos para Deus, mas Deus envia-nos de novo aos homens, como repete, continuamente a liturgia do Natal. *“Apareceu-nos a ‘humanidade’ do nosso Deus”*. Poderíamos dizer que a Paixão do Deus soberanamente livre é a de procurar o homem, mas que a tarefa do homem é buscar a Deus. Este é o admirabile commercium, o intercâmbio admirável de que nos fala a liturgia da missa de Natal. Como dizíamos no início, e como é do conhecimento de todos, a principal condição que S. Bento impõe aos candidatos que desejam entrar na vida monástica é: *si revera Deum quaerit*. Buscar com perseverança o Deus oculto, não recuar apesar de não lhe podermos pôr a mão, e negar-nos a interpretar o carácter oculto, inacessível, de Deus simples e exclusivamente como um convite a não procurar mais do que o homem, a quem se vê.

Neste caso, a própria obscuridade manifesta a presença de Deus. No entanto, só na fé podemos ter contacto com Ele, o oculto. Mas nem por isso esta convivência é menos pessoal, mesmo quando esta obscuridade for a carga mais pesada da vida monástica (*si revera Deum quaerit*) e mesmo quando essa convivência velada, deixando de ser uma verdadeira busca, se degrada facilmente até se converter em hipocrisia e em mentira. A tendência actual para a “horizontalização” da religião (fórmula clara, mas que também pode induzir em erro), de não falar de Deus nem sequer na pregação, de falar apenas do homem, teve pelo menos o resultado feliz de nos fazer ver que, se o homem está orientado para Deus na fé, em virtude do dom que Deus faz de si mesmo, este nunca pode converter-se num objecto, numa coisa da qual se possa dispor. Nós, os crentes, falamos muitas vezes de Deus como se tivéssemos podido ler no seu livro, como se o tivéssemos já encontrado; além disso, não damos importância ao homem. Também neste ponto a visão horizontalizante resulta fecunda: ensina-nos que a vida monástica é um dom escatológico, isto é, uma busca de Deus que já nos encontrou a nós, embora nós não tenhamos chegado até Ele. Precisamente por isso vemo-nos

continuamente remetidos para o mundo, mas sem nunca podermos renunciar a encontrar o próprio Deus. O Antigo Testamento está cheio do que o salmo 26 chama de forma comovedora: “*buscar o rosto de Yavé*”. Quando os místicos falam de “*noite*”, não fazem mais do que exprimir profundamente uma realidade essencial a toda a vida religiosa, que se experimenta todos os dias. A noite mística só desaparece quando se deixa de procurar verdadeiramente a Deus; nesse momento, encontramos-nos perante a claridade do mundo, mas de um mundo frio e estéril, que não nos permite aproximar-nos do mistério por que o nosso coração tanto anseia.

O *hypomenein* de que fala S. Paulo, o facto de aguentar a obscuridade onde Deus mora - já que a sua luz não projecta nenhuma sombra no nosso mundo -, é a própria ascese da vida cristã, do cristão que busca verdadeiramente a Deus. Só quando realizarmos a nossa vida na obscuridade da luz deslumbrante de Deus, poderemos compreender o carácter imprevisível do nosso Deus, isto é, poderemos considerar essa obscuridade como uma reacção pessoal, cheia de delicadeza, inesperada e portadora de gozo, do Deus vivo.

Desta táctica do amor divino dizia na Idade Média o místico Hadewijch, de maneira impressionante:

*“Manifesta-se fugindo;
seguímo-lo, sem o poder ver;
isto mantém o coração dorido e vigilante”.*

Parafrazeando, poderíamos dizer: Deus conhece a arte umas vezes de se ocultar para que o continuemos a procurar, e outras vezes de se mostrar para que não nos cansemos de o buscar. Para nós isto significa a ascese da vida cristã.

O monge é o homem de Deus, o pesquisador de Deus. Todos os elementos que constituem o género de vida que lhe é próprio só se explicam e justificam em função da sua relação com Deus. Obliterado este objectivo supremo, eles perdem o seu sentido e o monge segue à deriva por outros caminhos.

Procurar a Deus é viver em Cristo, é encontrar o Pai no Filho, Seu Verbo encarnado, com a ajuda do Espírito Santo, partilhando na fé e no dom de si a obediência, a pobreza e a caridade de Cristo. Procurar a Deus é procurar conhecê-lo; e conhecer em linguagem bíblica, não é apenas observar, saber, é sobretudo encontrar, participar, amar. O conhecimento sem amor faz-nos voltar sobre nós mesmos; o conhecimento orientado pela caridade coloca-nos em condições de encontrarmos verdadeiramente o próximo, o irmão.

Esta relação entre Deus e o homem é muitas vezes apresentada pela Escritura como um apelo da parte de Deus, e uma busca da parte do homem. Deus chama o homem para despertar a sua atenção, a fim de que conheça a sua vontade e se dê a Ele. O homem, na sua resposta, deve consentir em receber este dom, de uma maneira activa e vital, como um verdadeiro desejo de posse suscitado pelo apelo de Deus. Por conseguinte, a aceitação traduz-se em busca. Busca de Alguém que já se manifestou como presente quando chamou; busca de um conhecimento e de uma intimidade que foram oferecidos e de que nos tornamos cada vez mais desejosos, à medida que a presença se faz sentir. Cada faculdade é comprometida à sua maneira na busca desta Presença, que se manifesta como Verdade, Luz e Palavra para a inteligência e como Bem, Amor e intimidade para a vontade. Trata-se, portanto, de uma busca que afecta o homem todo. Ela impõe-se cada vez mais, até se tornar extremamente exigente, à medida que desemboca na descoberta, como palha levada por um turbilhão, até que o homem seja totalmente absorvido e transformado pelo amor.

É claro que procurar a Deus é algo de muito vital, e portanto de muito dinâmico, susceptível de manter o cristão em tensão para Deus durante toda a sua vida. É um dinamismo de dom de si, eminentemente positivo, que exige uma generosidade total, uma intensa aspiração de pureza e de liberdade para acolher o dom de Deus sem lhe opor obstáculos nem resistências.

Tudo no mosteiro, o edifício, o horário, as actividades, o modo de viver, de trabalhar, de rezar, tudo é organizado, previsto, pensado em função desta busca de Deus.

Esta busca, com todo o seu dinamismo, não corresponde a um apelo a fazer, antes de tudo, qualquer coisa, mas a ser, a tornar-se, sob a acção de Deus. Trata-se de um dinamismo todo interior, de atenção ao apelo e de disponibilidade para o acolher e lhe dar uma resposta. Trata-se de um dinamismo que jamais deverá cessar durante a vida inteira, porque a voz que chama far-se-á ouvir ao longo da existência, mesmo nas circunstâncias mais imprevisíveis. Isto não quer dizer que se vai descobrir constantemente a voz de Deus, com a mesma intensidade ou sem intermitências. Os pianíssimo e os tempos de silêncio não interrompem a sinfonia: são uma parte integrante e asseguram a continuidade.

No Evangelho, a resposta ao apelo de Deus manifesta-se como um seguimento de Cristo, que pode conduzir a deixar tudo para o seguir, mas que se exprime, em todo o caso, por uma adesão vital à sua pessoa. Uma consequência desta adesão será a aceitação da sua doutrina e a conversão do coração até à renúncia de tudo o que se poderia opor à busca do Senhor pela via da cruz.

O apelo inicial a seguir a Cristo é um dom concedido a todos os homens, comunicado de uma maneira efectiva a todos os fiéis quando recebem a vida dos filhos de Deus. Mas este apelo pode ser mais ou menos premente, solicitando uma resposta que compromete mais ou menos. Nem todos os que se reclamam de Cristo são igualmente chamados a deixar tudo para o seguir; contudo há cristãos para quem este apelo é muito profundo, exigindo tudo. São chamados e destinados a reproduzir o que caracteriza mais essencialmente a vida de Cristo, isto é, o dom total de si no cumprimento da vontade do Pai, que o entregava à morte da Cruz para dar testemunho do amor de Deus para com o mundo, e torná-lo ministro da redenção. Os cristãos que assim são chamados devem consagrar-se a esta missão de uma maneira total e completa, a qual comprometerá toda a sua vida. Mesmo se Deus os conduzir por caminhos muito diferentes uns dos outros, o Espírito Santo agirá neles de tal sorte que cada um é conduzido à consagração total da sua vida a Deus e ao perfeito cumprimento da sua vontade. Entre estes cristãos, estão evidentemente os monges. Por conseguinte, o monge não se define primariamente pela sua pertença a uma instituição ou por um género de vida determinado. Naturalmente, deve definir-se por este dom de fé e pela resposta que ele suscita. Define-se, antes de tudo, como o cristão que, por uma fiel e habitual entrega de si ao Espírito, é levado por este a procurar a Deus sempre e em toda a parte, no seguimento de Cristo, numa vital aspiração de amor.

A busca de Deus tornar-se-ia, assim, o núcleo central da vida monástica. Esta busca deve realizar-se **humiliter, subtilius atque interius**, unindo-se a uma dilatação do coração, ao suspiro do desejo — termos e imagens característicos da linguagem de S. Gregório — ao absoluto que não admite paragens nem compromissos.

Cassiodoro insiste na adesão à vontade de Deus, na humildade, na interioridade de uma tal busca, na santidade que é requerida, no desejo espiritual que a anima, na alegria que dela deriva, na continuidade da mesma busca.

O tema da busca de Deus tornou-se o fio condutor de toda a vida espiritual tomada na sua complexidade.

Procurar a Deus era já encontrá-lo. “*Tu não me procurarias*, diz S. Agostinho, *se antes não me tivesses encontrado*”. “*Quaerere Deum*” era, por isso, viver já de Deus e para Deus, gozar da sua alegria, inebriar-se com a sua doçura.

Mas poderemos nós hoje conceder ainda alguma importância a esta busca de Deus? e uma importância que justifique um género de vida tão singular como a vida monástica? Se as correntes teológicas dos últimos anos não conseguiram fazer-nos duvidar das nossas antigas posições, pelo menos a realidade da vida deveria fazer-nos abrir os olhos. O número de crises entre os monges e nos mosteiros, a falta de vocações,

as acusações que vêm do exterior e que mesmo certos monges partilham, tudo isto parece pôr em causa a legitimidade de uma vida consagrada a Deus. Pode perguntar-se com toda a razão se, na vida monástica, não se fará sentir a falta de qualquer coisa.

O comportamento habitual dos monges não terá a sua quota-parte de responsabilidade nesta situação de crise? Não se poderá aplicar à vida monástica o que a Constituição conciliar *Gaudium et Spes* afirma de todos os cristãos: “*na génese do ateísmo, os próprios crentes podem ter uma parte não pequena, na medida em que, pela negligência na cultura da sua fé, pela exposição defeituosa da doutrina e também por faltas na sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer deles que ocultam, em vez de revelarem, o rosto autêntico de Deus e da religião*”? Trata-se sempre de uma falta de autenticidade.

Em virtude dos caracteres singulares do carisma que está na base da vocação monástica, e também por causa do testemunho que o monge está chamado a dar, pode-se afirmar que a vida deste não tem sentido nem justificação e torna-se até um contra-testemunho, se não for a expressão viva de uma fé convicta e operante. É pela sua vida que o monge deve manifestar até que ponto é um crente e a sua existência está enraizada na fé e orientada para Deus.

Do exposto, podemos concluir que a vida monástica talvez deva caminhar pelas seguintes sendas, como um canto à utopia realizável:

1. Perante um mundo secularizado, uma forte experiência de Deus.
2. Perante um mundo sem sentido unificador da vida, testemunho de uma vida unificada e com sentido.
3. Perante um mundo violento e intolerante, comunhão e fraternidade.
4. Perante uma sociedade de consumo, vida sóbria.
5. Perante uma sociedade que privilegia o ter em detrimento do ser, a gratuidade.
6. Perante a onda de erotismo, vivência alegre da afectividade no celibato.
7. Perante uma sociedade onde campeia o individualismo, solidariedade e altruísmo.
8. Perante uma sociedade ruidosa e vazia, oração e silêncio.
9. Perante uma sociedade que contesta a autoridade e a lei, submissão a uma Regra e a um Abade ou Abadessa.
10. Perante uma sociedade onde o orgulho e o amor próprio assentaram arraiais, humildade, simplicidade e perdão.
11. Perante um mundo que promove a cultura da morte, a civilização do amor e da vida.
12. Perante a vivência de um Deus longínquo, a experiência de um Deus Esposo, incarnado e senhor da História:

*“Namoraste-me e cativaste-me. Não sei viver sem ti.
 Deste-me tanto!! Mas aspiro a mais !!
 Não procuro só a tua água: desejo beber na tua fonte.
 Não ambiciono só os teus umbrais: desejo entrar em Ti.
 Não busco só os teus dons: queria fundir-me,
 num abraço eterno e duradoiro,
 em Ti, Jesus Cristo,
 resposta e plenitude
 Meu Senhor e meu Deus
 meu Salvador e meu Esposo”* (cf. R. BERZOSA, Sacerdote Esposo.
 Relectura del Cantar de los Cantares, Burgos 1999).

CAPÍTULO XVIII

DA RECEPÇÃO DOS HÓSPEDES

(RB 53)

INTRODUÇÃO

Nestes últimos tempos, temos sentido muito de perto o problema dos refugiados. Assistimos ao espectáculo de pessoas que fogem dos seus países, vítimas de uma máfia de passadores sem escrúpulos que os exploram ignominiosamente, e procuram um novo espaço para viverem. Por outro lado, observamos também uma crescente “xenofobia” em relação a essas pessoas e aos trabalhadores estrangeiros em geral. Nas nações industrializadas ou nos meios que gozam de segurança material cresce o número dos expatriados e dos desenraizados que já não sabem onde encontrarão um lar e uma segurança.

Poderá a RB oferecer-nos a indicação de um roteiro para o cumprimento da nossa tarefa, no momento presente? Para nos darmos conta da actualidade da mensagem da Regra, no seu capítulo 53, é necessário conhecermos o seu contexto histórico.

Antes, porém, façamos algumas reflexões sobre o sentido do termo *philoxenia*—*hospitalitas*—*hospitalidade*. “Xenos” (em latim: *peregrinus*, *hospes*, *hostis*) é o estrangeiro que se pode tornar, algum dia, um inimigo (*hostis*) ameaçador; mas pode também converter-se em hóspede (*hospes*), à força de amor. O estrangeiro vive distante da pátria e precisa de amor e protecção. A *philoxenia* (*hospitalitas*) é o amor consagrado

aos estrangeiros, aos forasteiros. Converter-se de forasteiro em amigo é justamente o processo da hospitalidade. Não é uma relação de compra e venda, mas uma relação de livre doação e de acolhimento do dom oferecido.

O primeiro movimento não é o de convencer alguém, mas de convidá-lo, acolhê-lo. Isto exige que estejamos abertos ao inesperado, ao risco. Quem encontrou, assim, a própria identidade, pode partilhar, servir e oferecer ao outro os meios que o ajudem a orientar-se. A hospitalitas enriquece os dois parceiros. Reconhecemos no forasteiro um reflexo da nossa própria identidade. Aquele que ajuda, também se encontra a caminho, também necessita existencialmente de ajuda. Por isso se dispõe a acolher o dom que o outro traz e que ele próprio é.

PHILOXENIA (HOSPITALIDADE)

NA SAGRADA ESCRITURA E NO MONAQUISMO ANTERIOR A S. BENTO

O capítulo 53 da RB só se pode compreender tendo como pano de fundo a Sagrada Escritura e a História.

1. SAGRADA ESCRITURA

Abraão e os Patriarcas reconheceram que eram estrangeiros na terra (Hb 11,13; cf. Gn 23,4). Os israelitas eram estrangeiros no Egípto. Estes eventos tornaram-se o modelo significativo das suas vidas: toda a vida é, ao mesmo tempo, caminhada e permanência em terra estrangeira (cf. Sl 38,13; 1 Cor 29,15; Hb 13,14). Por isso, os cristãos, posteriormente, serão também chamados “*estrangeiros e peregrinos*” na diáspora (cf. IPd 2,11), cuja “*pátria está nos céus*” (Fl 3,20).

Deus é amigo dos estrangeiros. A tenda da Aliança, e mais tarde o templo ou a Cidade Santa são o símbolo desta realidade (cf. Sl 60,5; 26,4). A salvação definitiva é também descrita através da imagem da hospitalidade, do banquete oferecido ao hóspede (Is 25,6; Mt 8,11). A Philoxenia de Deus manifesta-nos o grande plano salvífico de Deus: reunir todos os homens para o banquete da paz.

Jesus é o portador deste convite de Deus: “*Vinde, o banquete está preparado*” (cf. Mt 22,4); Lc 14,15-24). O próprio Jesus age como Deus: recebe os pecadores e come com eles (Lc 15,2). Manda preparar um banquete para o filho pródigo, como o pai

bondoso (cf. Lc 15,23s); acolhe as crianças e chama a si todos os que estão fatigados e sobrecarregados (Mt 11,28) e têm sede (Jo 7,37). Alimenta a multidão como um pai de família (Mc 6,31-44). Ele próprio é o “pão da vida” “para a vida do mundo” (Jo 6, 35. 51). Serve os seus hóspedes (Lc 22,27) e lava-lhes os pés (Jo 13,1-15). Dá-se a eles em alimento e chega inclusive a dar a vida pelos seus amigos (Mc 10,45). Cumpre-se, assim, em toda a sua grandeza e revela-se aquilo que só a amizade é capaz de ser e de realizar.

O mundo, alheio a Deus, precisa não só do seu amor complacente, mas de alguém que desça até esta condição de estrangeiro, que se torne, ele próprio, um estrangeiro (cf. Lc 24,18). Precisa da hospitalidade dos outros (cf. Lc 7,36-50; 19,1-10; 10,38-42); entretanto, não é recebido pelos seus, não tem onde repousar a cabeça e, por fim, morre expulso e “fora do acampamento” (Hb 13,13) e até mesmo abandonado por Deus. Por isso, aqueles que outrora estavam afastados, aproximaram-se em Cristo Jesus (Ef 2,12.19). A partir daí Cristo está presente em cada estrangeiro, em cada expulso, em cada hóspede: “*Fui peregrino e destes-me abrigo*” (Mt 25,35).

A vinda de Jesus na pessoa do estrangeiro já se encontra preparada no Antigo Testamento. Abraão recebe seres divinos (Hb 13,2). Ele próprio, que também era estrangeiro, estende a rede da philoxenia e corre, cheio de solicitude, ao encontro dos três homens. Prostra-se diante deles, mostrando-lhes assim que é ele o recebedor. Lava os pés dos peregrinos com as próprias mãos e prepara-lhes, com alegria e solicitude, a refeição.

Dizem os Santos Padres que Isaac é fruto da hospitalidade. O cumprimento da promessa inicia-se aqui (Gn 18,1-16).

O Novo Testamento acentua a presença de Cristo nos mais pequenos, sobretudo em relação aos mensageiros da fã e aos pobres. “*Quem vos recebe, a mim recebe*” (Mt 10,40). No sentido original, Mt 25,31-46 refere-se aos pobres, aos famintos, aos que têm sede, aos nus, aos doentes e aos encarcerados.

Jesus é convidado pelos homens em várias ocasiões, e, logo que entra em casa, comporta-se como anfitrião: parte o pão (Lc 24,28-32), confere o dom da salvação a Zaqueu (Lc 19,9), quer dar tudo (Lc 10,38-42), pois vem para servir e não para ser servido. Praticamos a philoxenia para com ele, recebemo-lo, mas, no fundo, é Cristo quem nos presenteia. Os cristãos encontram na Boa Nova um impulso ainda mais forte para praticarem a philoxenia como imitação de Deus e como encontro com o próprio Senhor.

Mas já o Antigo Testamento manifesta uma grande estima por este serviço. Os modelos de hospitalidade, como Abraão, a Sunamita, a viúva de Sarepta e Job ecoam

fortemente na Bíblia e no monaquismo. A fundamentação do mandamento do amor para com o estrangeiro é a gratidão para com Deus, que libertou os israelitas quando eram estrangeiros no Egito.

Citemos os dois textos característicos do Novo Testamento: “*Sobretudo mantende entre vós uma caridade ardente ... Sede hospitaleiros (philoxenoi) uns para com os outros, sem murmurar. Consagrai-vos, conforme o dom que cada um recebeu, ao serviço uns dos outros, como bons administradores da multiforme graça de Deus*” (1 Pd 4,8-10). “*Esmerai-vos na prática da hospitalidade*” (Rm 12,12-13). O amor ao estrangeiro é um dos elementos principais e indispensáveis das boas obras. É a pedra de toque do amor cristão e merece-nos a salvação. É um dom da graça, como a oração e a caridade fervorosa.

Nos primeiros tempos, a Boa Nova propaga-se com base na hospitalidade da qual dependiam os mensageiros da fé. O imperador Juliano queixava-se, no século IV, de que era principalmente o “amor que se dedicava aos estrangeiros” o que favorecia o cristianismo. A hospitalidade é considerada a “*causa singular mais forte do êxito missionário da Igreja*”. Praticada em favor dos pobres e dos famintos, tornou-se uma das formas mais importantes da caridade cristã.

Se lançarmos preliminarmente um rápido olhar sobre o capítulo 53 da RB, verificaremos como ele está marcado pelo espírito da Sagrada Escritura. Como os bispos e as viúvas, também os monges têm uma obrigação especial em relação à philoxenia. O capítulo 53 parte da motivação de que Cristo vem na pessoa do estrangeiro (Mt 25,35).

2. MONAQUISMO ANTERIOR A S. BENTO

Cada cristão tinha a obrigação de praticar a hospitalidade. Entretanto, a casa do bispo era considerada como a pousada preferida dos forasteiros. As comunidades maiores mantinham albergues para estrangeiros nos pontos importantes de circulação. No século IV, desenvolveu-se a institucionalização da hospitalitas cristã. Os responsáveis pelas hospedarias, asilos e hospitais eram sobretudo monges. A ampliação dos mosteiros e das hospedarias (que tem a mesma raiz de hospital, hospitalitas) condicionavam-se reciprocamente. As comunidades monásticas com os seus numerosos membros possibilitavam uma assistência abrangente. A caridade era dirigida aos peregrinos, aos irmãos na fé, aos mensageiros da fé, aos estrangeiros e aos pobres. No

contexto da miséria crescente, por “pauperes et peregrini” devem entender-se quase sempre os socialmente pobres.

Contudo, apesar da grande estima geral, havia também uma atitude de rejeição no seio do monaquismo em relação aos estrangeiros. Muitos solitários opunham-lhes um claro “não” e fechavam-lhes a porta ou deixavam-nos esperar. Um deles inventou uma passagem subterrânea por onde pudesse fugir. É possível, talvez, que a Regra do Mestre tenha sido influenciada por esta tradição negativa. O Mestre estabeleceu uma grande diferença entre a maneira de receber os irmãos vindos de fora e a recepção dispensada aos estrangeiros, aos quais só se deve abordar com desconfiança (78-79). É provável que as experiências negativas com os giróvagos (cf. RM 1) tenham confirmado o Mestre na sua atitude negativa. Os hóspedes são vigiados noite e dia, para que não roubem nada do mosteiro (RM 79).

Entretanto, no monaquismo antigo praticava-se uma generosa hospitalidade que era muito estimada como obra divina e como acção sagrada. *“Uma virgem que não pratica as obras de misericórdia e não cuida dos estrangeiros não é digna deste nome”*, dizia Teodoreto. O mesmo vale para os monges.

Os motivos para amar o estrangeiro são de ordem diversa: somos todos peregrinos e estrangeiros; Cristo recebeu os estrangeiros; nós não fazemos mais que imitá-lo. Sobretudo é Cristo que é recebido na pessoa do estrangeiro. O estrangeiro e o pobre são o lugar do encontro entre Deus e o homem e o sacramento da presença salvífica de Cristo. A partir daqui torna-se também claro que aquele que pratica a hospitalidade recebe muito mais do que dá. Os pobres são os nossos benfeitores. Um outro motivo é a preocupação de ajudar os homens em ordem à edificação da fé e de os conduzir a Cristo.

Mas a hospitalidade já causa problemas entre os eremitas, pois nem sempre se pode interromper a oração ou o jejum, por causa das boas obras, embora, de modo geral, o amor ao próximo fosse considerado como um valor mais alto. Por fim, a simplicidade monástica pode vir a sofrer, e muitos monges podem ser estorvados no trabalho, pela presença de muitos visitantes. Há a preocupação de excluir as pessoas ociosas, os ladrões e os hereges, do meio da comunidade. Para os cenobitas põe-se o problema de saber como é possível harmonizar a prestação de socorros aos homens com a vida comunitária e a oração em comum. Por tudo isto, já desde o tempo de S. Pacómio, há o costume de destinar um irmão especial para estes serviços e determinar que os hóspedes não podem entrar, sem mais, em todos os recintos do mosteiro e nem todos os irmãos podem falar com eles.

Encontramos um reflexo tanto da tradição bíblica como da monástica na Regra de S. Bento, que transmite este tesouro à posteridade.

Este capítulo 53 vem a seguir ao capítulo sobre o oratório, onde vemos os irmãos a sair da oração para as suas tarefas. O oratório encontra-se entre a comunidade e o mundo necessitado de ajuda, e em 53,8 os homens são conduzidos (provavelmente) ao oratório.

VISÃO DE CONJUNTO DO CAPÍTULO

Este capítulo é constituído por duas grandes partes: versículos 1-15: recepção dos hóspedes, e versículos 16-24: medidas de protecção à comunidade. Contudo as duas partes formam uma unidade. A primeira foi elaborada de maneira cuidadosa e é fácil de reter na memória. Contém muitas expressões densas. Tem um vocabulário de cunho mais marcadamente litúrgico e reflecte sobretudo os capítulos litúrgicos e espirituais da RB.

A segunda parte contém ensinamentos de carácter prevalentemente prático e reflecte sobretudo o vocabulário dos capítulos referentes à comunidade. Perante isto poder-se-ia perguntar: trata-se de um *philoxenia* como preocupação espiritual interior e intensa, e mesmo como liturgia? Trata-se de uma protecção da comunidade como necessidade prática?

Para a primeira parte S. Bento inspirou-se na Sagrada Escritura, na “*Historia Monachorum*”, em Cassiano e no Mestre. A segunda parte, pelo contrário, reflecte, próximo da conclusão, os ensinamentos das regras cenobíticas a respeito da hospitalidade. As comunidades maiores e consolidadas parecem ter maiores dificuldades com a “*hospitalitas*” do que os eremitas, os quais, além do mais, residem a uma distância maior das cidades.

Parece que entre a primeira e a segunda parte ocorreu um certo desenvolvimento. Na segunda parte a comunidade cresceu; os ofícios e as construções multiplicam-se, as cozinhas separam-se, os hóspedes chegam a qualquer momento e nunca faltam no mosteiro. Podemos facilmente imaginar a primeira parte praticada ainda em Subiaco, na primeira fase de S. Bento. Quando, uma vez por outra, algum

peregrino se perde na solidão, pode-se ir ao seu encontro com toda a solicitude, praticar os ritos de acolhimento, interromper o jejum. Mas, se pensarmos na situação de Monte Cassino, possivelmente ainda na época das guerras dos godos, compreenderemos que se tornam necessárias medidas práticas de protecção à comunidade e uma organização da hospitalidade em função dos peregrinos. Isto corresponde à nossa experiência hodierna. A uma grande distância externa dos homens é possível praticar generosamente a caridade para com os peregrinos, mas quando se trata de uma comunidade maior, que talvez viva no centro de uma cidade, a protecção e a organização são indispensáveis.

O que é que S. Bento terá pensado, quando acrescentou a segunda parte, em RB 53, deixando inalterada a primeira? Se a situação da segunda corresponde aos factos (hóspedes que chegam a qualquer hora), como é que o superior ou os irmãos poderiam ir ao encontro de cada um deles e executar todo o ritual de acolhimento? Que espécie de género literário é este? Não são ensinamentos espirituais, nem tão-pouco determinações práticas. Encontramos um estilo semelhante na descrição da hospitalidade na “Historia Monachorum” e nos “Apotegmas”, onde um ancião ajuda inclusive o ladrão a transportar as coisas para fora da sua cela (Macário, Eg.18).

O que é que se pretende quando se relatam tais coisas? No seguimento de Dodd, gostaria de chamar a estes ensinamentos modelos aparentemente concretos de acção. São ensinamentos concretos e plásticos que devem indicar a qualidade (a radicalidade) e a direcção das nossas acções. Devem ser levados muito a sério, mas, na prática, é impossível realizá-los ao pé da letra. Destinam-se, antes, a excitar, exemplificativamente, a imaginação em ordem a saber de que modo se deve agir noutras circunstâncias. Todos estes ensinamentos do capítulo 53 são normativos, no sentido de que é através deles que se pode conhecer a qualidade, a radicalidade e a direcção das nossas acções; mas não devem ser copiados, embora possam ser concretizados de outra forma. Numa linha semelhante situam-se os ensinamentos de Jesus que nos mandam oferecer também a face esquerda, quando nos batem na direita (cf, Mt 5,39), e arrancar a vista que nos leva ao pecado (Mt 5,29).

1. Para que tipo de pessoas vale a hospitalidade? De início, declara-se enfaticamente: todos, e esta palavra repete-se por três vezes. Dentro destes “omnes” existem duas preferências: domésticos da fé e peregrinos (versículo 2) e, depois, pobres e peregrinos (15). Quanto aos ricos (versículo 15), não são lá muito amistosas as palavras que se empregam a seu respeito.

Todos os hóspedes são recebidos como Cristo (versículo 1); é-lhes prestada a devida honra (versículo 2); são acolhidos com expressão de humildade (versículo 6); adora-se Cristo na pessoa deles (versículo 7); são conduzidos à oração (versículo 8);

alguém se senta com eles (versículo 8); lavam-se as mãos e os pés a todos os hóspedes que chegam (versículos 12-13); e dedicam-se especiais cuidados aos pobres e peregrinos (versículo 15).

Com os hóspedes podem vir também “ilusões diabólicas” contra as quais é preciso precaver-se. S. Bento, no entanto, fala quatro vezes a respeito de Cristo que vem do mundo para o mosteiro na pessoa dos hóspedes, e especialmente na pessoa dos pobres (versículos 1.7.14.15)

2. Quais são as pessoas que exercem a hospitalidade? Fala-se primeiramente do superior e dos irmãos (versículo 3). Provavelmente estão também presentes no momento da oração, do ósculo da paz e da manifestação de humildade (versículos 4-7). Só mais adiante é que encontramos expressamente, de novo, todos os irmãos empenhados no lava-pés e na liturgia que o acompanha (versículos 13/15s). Isto significa que todos os irmãos estão incluídos quando se trata do ritual de recepção.

A partir do versículo 3 entra particularmente em cena o superior ou “quem este mandar” (versículo 8). Concretamente trata-se de se sentar com o hóspede (prior — versículo 8) e de lhe ler a Escritura “para que se edifique” (versículo 9). Trata-se ainda da refeição (prior - versículo 9-10), da lavagem das mãos (abbas - versículo 12), e da quebra do jejum (versículo 10); o Abade tem uma cozinha própria (versículo 16). Isto, porém, não seria bom para todos os irmãos, e, com o andar dos tempos, prejudicaria o rigor da vida monástica.

3. Com que termos se descreve a philoxenia? Encontramos as seguintes expressões: devida honra, solicitude da caridade, oração, paz, ósculo da paz, humildade, adoração, oração, lei divina, humanidade, lavagem das mãos e dos pés, cuidado solícito, honra. Significativamente, a primeira parte começa e termina com a honra. Ela é a base da hospitalitas (cf.4,8). Significativo também é o entrelaçamento entre as dimensões espirituais, humanas e sociais.

4. O movimento da hospitalitas. Primeiramente predomina a palavra “receber” (sucipere, que ocorre 8 vezes em todo o capítulo) e designa uma atitude mais receptiva de acolhimento, de recepção, de estima e de caridade, e não em primeiro lugar, uma atitude de conquista. Segue-se, no versículo 3, um “correr ao encontro” como dever de cortesia, talvez com o sentido mais profundo de um antecipar-se e ir ao encontro dos homens, em vez de ficar a aguardar comodamente que eles venham. Seguem-se, depois, algumas expressões nas quais se ressaltam momentos precisos em que irmãos e hóspedes se encontram juntos: oram em comum; “associam-se na paz” (versículo 4); alguém se senta com eles (versículo 8). Mas não se fica somente por aqui; pelo

contrário, os hóspedes são conduzidos para a oração (versículo 8). É uma espécie de indicação do objectivo, logo seguida de uma outra: “para que se edifique” (versículo 9). Para S. Bento não é indiferente que os “peregrini” sejam ou não edificados, como acontecia da parte de certos Padres do deserto. Ele quer contribuir para o fortalecimento da fé.

Estas quatro fases (receber, correr ao encontro, estarem juntos, conduzir) parecem também importantes nos nossos dias, para qualquer tipo de philoxenia. Em primeiro lugar, é preciso estar presente, acolher, receber, e, depois, aproximar-se dos homens, correr-lhes ao encontro. A seguir virá o estarem juntos, a solidariedade, para se percorrer o caminho que os leva ao contacto com Deus, à edificação da fé. A hospitalidade não tem apenas uma motivação e uma atmosfera religiosa mas também um objectivo religioso.

TÍTULO: DA RECEPÇÃO DOS HÓSPEDES

Já no título aparecem as duas palavras características: trata-se dos hóspedes e da maneira como se devem receber. Na Regra, a palavra “hospes” é sempre usada para designar as pessoas de fora e os que necessitam de ajuda. No latim clássico, o termo “hospes” significa estranho, estrangeiro, peregrino, e também hóspede, quando é recebido. Contudo, o mesmo termo pode ser empregado para designar o anfitrião.

“Suscipere” (sus-capere) significa acolher com um movimento de baixo para cima, tomar sobre si, assumir, apoiar. Neste capítulo, encontra-se ligado à pessoa de Cristo, ao hóspede, à misericórdia: é um único movimento para o qual S. Bento emprega o mesmo termo, certamente de propósito. Também os novos irmãos são “recebidos” tanto pela comunidade como pelo Abade; por fim reza-se ao Senhor: “Suscipe me” (58,21). Por isso pode dizer-se: os monges podem receber os hóspedes, porque eles próprios também foram recebidos por Cristo (RM 88,14). Como eles são hóspedes e membros da família de Cristo, podem continuar a obra de Cristo em favor dos outros.

V. 1. Todos os hóspedes que se apresentam no mosteiro. Este “todos” encontra-se colocado enfaticamente no início do capítulo. Talvez já estejamos tão acostumados a este facto, que já nem nos damos conta de como esta palavra é surpreendente e radical. Com efeito, as pessoas que vinham ao mosteiro de S. Bento eram de todos os tipos: peregrinos, irmãos na fé, monges estrangeiros, pobres,

oprimidos, camponeses, ricos, clérigos, bispos e reis. Parece que a maioria era provavelmente constituída por pobres. Este “todos” repete-se ainda mais três vezes ao longo do capítulo (provavelmente deveria ser lido em voz alta): “*a todos sejam prestadas as honras convenientes*” (versículo 2); “*use-se de toda a humildade*” (versículo 6); “*a todos lavem os pés*” (versículo 13). S. Bento acentua tanto esta palavra “omnes” porque é muito dura e difícil, especialmente quando os hóspedes são numerosos.

A tradição exorta a receber todos os que chegam ao mosteiro sejam quais forem os motivos e a dignidade de cada um. É melhor acolher uma pessoa má do que excluir uma boa.

Em S. Bento, a palavra “supervenire” é sempre usada em ligação com os hóspedes. Com a abertura ao mundo vêm também coisas imprevistas e inesperadas para a comunidade. Comprometer-se com os homens é comprometer-se sempre com o inesperado e renunciar à pretensão de tudo fixar e prever. Foi certamente de propósito que S. Bento escolheu esta palavra que a Bíblia emprega para designar a parusia que nos surpreende.

Sejam recebidos como se fosse o próprio Cristo. É nesta abertura que Cristo vem aos monges. Este é o motivo condutor e a fundamentação teológica da philoxenia. Se estabelecermos uma comparação com outras regras, observaremos que o início do capítulo não é constituído por ensinamentos práticos, mas, pelo contrário, enfatiza-se a base, ou seja, o cristocentrismo.

É a primeira vez, na Regra, que Cristo vem de fora para a comunidade. Até aqui enfatizava-se a sua presença no Abade, nos enfermos, na Sagrada Escritura, na Liturgia e em cada um dos irmãos. Mas isto não é, se assim podemos dizer, o Cristo total. Cristo tem dois aspectos, como o Deus do Antigo Testamento: enquanto Deus que habita no meio do seu povo, no templo, arma a sua tenda entre eles, e enquanto Deus que aparece repentinamente e, a seguir, se subtrai totalmente ao alcance dos homens. Se acentuássemos apenas o primeiro aspecto (Cristo entre nós), haveria o perigo de pensar que o poderíamos reter e subordiná-lo ao nosso sistema. Mas Cristo que vem incomodando-nos, surge de surpresa, rompe os nossos esquemas, é sempre maior e diferente daquilo que pensamos. Uma comunidade que se retrai sobre si mesma corre o risco de não perceber a hora em que Cristo chega e, assim, fechar-se ao Cristo total. Isto parece acontecer com o Mestre, que termina a sua Regra com a ideia de que os monges se encontram fechados no mosteiro com o seu Deus e trancam as portas (95,22s).

Em RB 53 celebra-se o “Adventus Domini”, a chegada de Cristo. A parusia também chega inesperadamente. Não se pode prever a hora. O “correr ao encontro” dos hóspedes, a manifestação de respeito (versículo 2), a inclinação de cabeça e o gesto de

adoração (versículo 7) também apontam para a vinda de Cristo. Se acolhermos o “Adventus Domini”, Ele dar-nos-á, já agora, a misericórdia e as bênçãos de Deus e, no futuro, a recepção nas moradas celestes.

Pois ele dirá um dia. Este “pois” (quia) repete-se, mais uma vez, no mesmo contexto, no versículo 15 (pois é principalmente na pessoa deles que se recebe a Cristo). As determinações que se seguem devem estar bem fundamentadas e tornar-se perfeitamente inteligíveis para os monges. A maioria dessas fundamentações, na Regra (com quia), referem-se à Sagrada Escritura. Encontramos essas citações escriturísticas de fundamentação, muitas vezes, no início de um capítulo, sobretudo quando S. Bento ensina uma prática diferente do Mestre (cf. 27;36). Em 53, descerra-se, por assim dizer, perante os nossos olhos, o cenário do regresso de Cristo como dom futuro.

Fui hóspede e recebestes-me. Em Mt 25, a condição de estrangeiro (xenos) é vista em conexão com a fome, a sede, a nudez e a pobreza. Estes versículos sempre abalaram os corações e motivaram os pregadores. Em S. Bento, constituem a fundamentação da assistência aos pobres e peregrinos, ao contrário do que ensinavam as Regras do seu ambiente. O texto bíblico latino não se encontra na Vulgata nem na “Historia Monachorum”. “*Devemos adorar os irmãos que chegam, a fim de termos a certeza de receber, com a chegada deles, o Senhor Jesus, que nos diz: “Fui peregrino e recebestes-me”*”. Em seguida, lembra-se o exemplo de Abraão que, ao acolher homens, acolheu o Senhor.

A presença de Cristo é misteriosa, pois Ele não precisa de ajuda. Contudo, embora a cabeça seja perfeita, é pobre nos seus membros e necessita de acolhimento. O peregrino e o pobre tornam-se sacramento da presença salvífica de Cristo. S. Agostinho põe nos Seus lábios as seguintes palavras: “*Recebi coisas transitórias, restituo coisas eternas. Recebi pão, darei a vida. Recebi uma pousada, darei uma morada*”.

V. 2: E a todos sejam prestadas as honras convenientes. Repete-se, mais uma vez, o “todos”, como uma espécie de eco a 4,48: “*Honrar todos os homens*”: Fundamentalmente a honra deve-se a todos os homens, independentemente da sua condição social. Enquanto na RB há a preocupação de que se preste honra (aos mais velhos, ao Abade, aos fracos e a todos), o Mestre enfatiza mais a honra que alguém recebe. O respeito interior deve ser igual para com todos os homens e está relacionado com a pessoa. Pode haver diferenças quanto à forma exterior de o exprimir. Por isso, S. Bento declara que os ricos, já por si, obrigam a que se lhes prestem honras (versículo 15).

A Sagrada Escritura fala da honra que se deve prestar a todos enquanto pessoas. Contudo, conhece também uma honra especial, que se tributa aos membros mais fracos (cf. 1 Cor 12,23s) e aos que presidem às comunidades (1 Tm 5,17). “A honra a quem é *devida*” (Rm 13,7).

De modo particular aos domésticos da fé. Depois de enfatizar, por duas vezes, o “todos”, S. Bento estabelece agora uma nova hierarquia em cujo topo não se encontram os ricos e os de alta posição, mas os irmãos na fé e os peregrinos (cf. 15: pobres e peregrinos). Isto está na linha do Evangelho e das Bem-aventuranças (cf. Mc 10,31; Mt 5,3-12) e é um dos critérios para se julgar se uma comunidade vive de acordo com o Evangelho. “Domesticus” é aquele que faz parte da casa, da família. Pode ser um amigo da casa, um membro da família e também um servo ou um criado. S. Bento alude provavelmente a Gl 6,10. Os cristãos devem fazer o bem a todos, mas, de modo particular, aos irmãos na fé, isto é, àquelas pessoas que partilham a mesma fé em Cristo (portanto, não em primeiro lugar os pagãos ou os judeus). Ef 2,19 chama aos cristãos “membros da família de Deus”. Não é fácil saber se S. Bento, aqui, se orienta pela linha cristã em geral ou pensa de modo especial em monges.

... **aos peregrinos.** Temos aqui, mais uma vez, a ambivalência: “peregrini” significa peregrinos ou forasteiros (pois o mesmo termo é empregado para designar tanto uns como outros)? Em qualquer caso, são, antes de tudo, pessoas que se encontram longe da sua terra natal, provavelmente, estrangeiros, refugiados: pensemos que aqueles tempos eram de guerra.

O termo “peregrini” aparece no versículo 15 em conexão com os pobres (pauperes et peregrini). Os dois conceitos tornaram-se sinónimos e designam pessoas necessitadas de ajuda. Irmãos na fé e forasteiros: a preferência de S. Bento vai, portanto, para os que estão mais próximos e para os que estão mais afastados. Mas certamente não se excluem os peregrinos, porque eles constituem, evidentemente, uma classe especial destes “peregrini”.

V. 3: Os versículos 3-5 descrevem a primeira saudação ao forasteiro: correr-lhe ao encontro, a oração e o ósculo da paz.

Logo que um hóspede se fizer anunciar (Ut ergo nuntiatum fuerit hospitis). Com este “ergo” significativo S. Bento tira, agora, as primeiras consequências práticas do princípio bíblico geral. Quando alguém se anuncia, percebe-se logo a reacção. Encontramos a mesma construção em 66,3s: “E apenas alguém bater à porta, responda o porteiro”, e faça-o com presteza e ardente caridade.

O superior e/ou os irmãos (prior vel fratres). No início do capítulo 53, o superior é chamado “prior”. É provável que numa primeira fase do desenvolvimento dos mosteiros o superior e os irmãos corressem realmente ao encontro do hóspede. Para uma fase posterior, parece que a tradução mais realista seria: “o superior ou os irmãos”.

Vá ao encontro dele (occurratur ei). S. Bento geralmente só usa esta palavra para designar a ida dos monges para a celebração da liturgia, a qual deve ser feita com solicitude e presteza, porque “*nada se deve antepor ao Opus Dei*” (43,3). É um dever de cortesia. A mesma palavra aparece frequentemente na “*Historia Monachorum*”. Significa que não se deve ficar à espera comodamente que o hóspede venha, mas deve-se ir ao seu encontro. Por isso, pode ter também um sentido mais profundo. Se o próprio Cristo vem até nós, então devemos correr-lhe ao encontro.

Com todas as mostras de caridade (cum omni officio caritatis). “*Officium*” é o encargo que alguém deve desempenhar, a tarefa, a obrigação, aquilo que deve ser feito. S. Bento emprega o termo para designar as obrigações, em geral, tanto em relação ao trabalho como em relação à oração (cf. versículo 17; Pról. 39). Mais uma vez esta expressão lembra-nos o fervor da caridade com que o porteiro deve responder. A “*caritas*” que deve reinar no seio da comunidade deve-se fazer sentir também em relação às pessoas que vêm de fora. A caridade é uma obrigação que nos impele. A expressão “*officium caritatis*” tanto pode designar a atitude interna como as formas externas da caridade e da cortesia.

É óbvio que este versículo já não era entendido ao pé da letra em Monte Cassino com os seus numerosos hóspedes (versículo 16). Mas, como modelo de acção, aponta para a radicalidade da nossa atitude e deve ser traduzido por outras formas. Não podemos ficar à espera que alguém venha bater à porta. Procuremos buscar os homens onde se encontram (em sentido real e figurado) e sentir as suas necessidades.

V. 4-5: E primeiramente façam oração em comum. A conjunção “e” indica que a oração se segue imediatamente à solicitude da caridade e dela faz parte, da mesma forma que o ósculo da paz que vem em seguida. A comunidade monástica revela-se, desde o primeiro instante, como aquilo que é, ou seja, como comunidade que depende totalmente da graça de Deus e reserva o primeiro lugar à oração (e de modo particular à Liturgia) (43,3). Os contactos humanos devem ser sustentados pela oração.

Frequentemente experimentamos o valor que pode ter uma oração em que imploramos as bênçãos de Deus antes de um determinado colóquio, antes de emprendermos determinadas tarefas. Torna-nos atentos, ajuda-nos a discernir se determinada chamada, por exemplo, vem realmente de Deus ou se, assim, não

estaremos a fugir às nossas verdadeiras obrigações. Pode ser uma oração de súplica e também de acção de graças, que nos ajuda a receber o forasteiro como um dom mandado por Deus. É na *philoxenia* que a comunidade se estende até às pessoas de fora.

E assim se associem (et sic sibi socientur). Tornam-se companheiros de viagem, amigos e irmãos que partilham a mesma sorte e têm uma meta comum. O monge e o forasteiro são membros vivos do mesmo corpo. Através desta expressão, fica-se a saber que os monges se vêem não apenas como hospedeiros mas realmente como parceiros. Na verdade, somos todos forasteiros ... Cada um de nós é hóspede em sua própria casa (S. Agostinho).

Muitas vezes sentimos repugnância em acolher um mendigo, um enfermo, um forasteiro, um pobre, porque ainda não admitimos como realidade a pobreza, a falta de segurança e a necessidade de auxílio que há dentro de nós. Todos os homens nos fazem ver, nas suas pessoas, aquilo que nós também somos no mais profundo do nosso próprio ser.

Na paz (in pace). Poderíamos traduzir: tornam-se companheiros na paz. Associam-se a um nível mais profundo. Na RB, a paz é entendida sobretudo como paz na caridade e na concórdia fraternas (cf. 34,5; 65,11). De modo particular, a palavra paz tem o sentido concreto de reconciliação (4,73). Este significado corresponde à linguagem dos Santos Padres.

Para se fazerem as pazes com Deus é necessário primeiramente a paz com a Igreja e com os irmãos. As dimensões horizontal e vertical encontram-se indissolúvelmente unidas na paz. A caridade é o fundamento da paz. Nos Santos Padres a paz é sobretudo o amor mútuo, que anela e realiza aquela unidade desejada por Cristo.

O forasteiro torna-se companheiro na paz, e isto significa que ele não só partilha a caridade e a concórdia da comunidade, como também se lhe deve conceder a reconciliação e a salvação total através da caridade.

O ósculo da paz é uma expressão concreta deste desejo e desta realidade. Este ósculo da paz entrou na Liturgia, de preferência depois da oração do Pai-nosso, como em S. Bento. É penhor de bondade e de amor.

A exortação para que se associem na paz ou entrem em comunhão através do ósculo da paz pode constituir um programa para os nossos compromissos junto do mundo: possibilitar a reconciliação e o entendimento, promover a concórdia e a comunhão dos homens entre si e com Deus, e procurar “*o que contribui para a paz e a mútua edificação*” (Rm 14,19). Com estes elementos podemos oferecer uma resposta à busca da paz, nos nossos dias.

O ósculo da paz não se deve dar senão depois de feita a oração, por causa das ilusões diabólicas. Numa época de guerras religiosas e de heresias, é um risco para S. Bento receber um forasteiro no interior da comunidade. Ele não quer interrogar as pessoas nem exige um salvo-conduto episcopal ou uma “tessera hospitalis”, como era costume; não usa de rigor especial para manter determinados tipos de pessoas afastadas do mosteiro, logo no início; prescreve apenas uma oração no início. É concretamente na oração que se manifesta o homem tal qual é, aquilo em que acredita, ou seja, se é herético ou até mesmo apóstata. S. Bento gostaria certamente de excluir estas duas categorias de pessoas. Mas é realista, não vê o demónio à espreita por toda a parte como o Mestre.

Hoje o discernimento dos espíritos continua actual. S. Bento envolve os compromissos para com o mundo na oração. Estes compromissos devem fundamentar-se na oração e cumprir-se na oração. Por isso, são acompanhados pela oração e têm por objecto conduzir os homens à oração.

V. 6: Nessas saudações, use-se de toda a humildade para com todos os hóspedes que chegam e que saem. A humildade é, a par do respeito, a atitude fundamental da philoxenia. Toda a Regra, e sobretudo o capítulo 7, quer educar o monge para isto. Usa-se uma expressão semelhante para indicar a oração que se deve fazer “com toda a humildade” (20,1; 47,4), a obediência (6,7), e as relações fraternas (31,7.13). A atitude de humildade brota da fé na presença de Cristo no Abade, nos irmãos, na Liturgia e, aqui, no hóspede. Um texto atribuído posteriormente a S. Agostinho mostra-nos a ligação que existe entre a humildade e a hospitalidade:

“Ó hospitalidade verdadeiramente santa, amiga dos anjos, irmã do amor e coroa da humildade! Quem te possui, possui a verdadeira humildade! Quem te possui, ó humildade, pratica a verdadeira hospitalidade. Aprendamos, irmãos, com os Santos Padres, não só a considerar como santa a hospitalidade, mas a apossar-nos da humildade de Cristo ... É este o fundamento da perfeita hospitalidade. Ó humildade verdadeiramente santa, irmã e amiga graciosa da hospitalidade. Quem te possui, considera-se inferior aos outros em tudo. Jamais deseja mostrar-se superior aos outros. Evita os primeiros lugares e detesta dominar. É somente a hospitalidade que ele abraça com amor e só a ela deseja praticar” (Ad fratres in eremo, s. 46).

Para S. Bento a humildade é a base indispensável das relações com os semelhantes tanto de dentro como de fora.

A expressão “toda” a humildade refere-se tanto à humildade do corpo como do coração. A humildade do coração e a expressão exterior através dos gestos identificam-se.

V. 7: Inclinem a cabeça. Na RB a palavra “inclinar” aparece ligada à humildade. O monge inclina a cabeça diante de Deus, mesmo no 12º degrau da humildade (7,63). S. Bento é mais sóbrio que o Mestre e só usa esta expressão para as ocasiões importantes.

Prostrado todo o corpo por terra. A fé viva na presença de Cristo leva o monge a prostrar-se. Quem se prostra, faz-se pequeno, mostra que é débil, e entrega-se ao outro; tem consciência de que é receptor em relação ao outro. Na RB a prostração pode exprimir um pedido de oração ou de reconciliação, e na RM também de adoração.

S. Bento vê os monges não apenas como parceiros, no mesmo plano do hóspede, mas como devedores dos forasteiros. Estão abaixo deles. Uma das consequências da humildade é a de que o monge se considera “o mais vil” (7,49) e assim “o crê no íntimo do coração” (7,51). A atitude correcta, humilde e veraz para com todos os homens pressupõe um crescimento na vida espiritual. Quanto mais progredimos no conhecimento e no amor de Deus, tanto mais nos damos conta da nossa condição de pecadores. Quanto mais deixamos de nos colocar acima dos outros, tanto mais reconhecemos a nossa condição de receptores em face dos outros. Somos “servos inúteis” (7,49) como indivíduos e como comunidade.

Adorem a Cristo que na pessoa deles é recebido. S. Bento une o gesto da prostração à fé na presença de Cristo no hóspede. É uma adoração. Um acto de culto a Cristo. Segue-se a explicação: “*porque é realmente recebido*”, confirmando a prescrição, para que fique bem guardada na mente de todos. A palavra “adorar” só ocorre nesta passagem da Regra. É típico de S. Bento que a “adoratio” ao forasteiro e ao pobre se dê lá fora, no dia a dia. Falou-se da oração no capítulo sobre o oratório. A oração, quando é autêntica, conduz à “adoratio” de Cristo no homem. Aquele que disse: isto é o meu corpo, disse também: O que fizestes ao mais pequenino, foi a mim que o fizestes. O culto eucarístico deveria levar-nos a reconhecê-lo também nos pobres, nos que procuram auxílio, nos confrades e nas co-irmãs, e adorá-lo na pessoa deles. Se os irmos com a fé profunda de S. Bento, teremos todos os motivos para nos prostrarmos diante de cada homem, e, de modo particular, diante do pobre. Cristo garante a dignidade de cada pessoa humana.

V. 8: A segunda fase começa com as palavras: “recebidos assim os hóspedes”: descreve-se aquilo em que os hóspedes tomam parte. Os versículos 8 e 9 têm estruturas

paralelas. Nos dois versículos acentua-se, em primeiro lugar, a acção espiritual (a oratio e a lectio) e, em seguida, a acção humana (o sentar-se juntos e a refeição). O versículo 8 fala dos hóspedes, e o 9 do hóspede.

Recebidos assim os hóspedes, levem-nos à oração. Com este “ad” (orationem), encontra-se indicado, por assim dizer, um primeiro objectivo da hospitalitas. A oração está no começo das relações humanas e o encontro deve também conduzir a ela. Podemos traduzir “oratio”, em geral, por oração, e é o significado normal que S. Bento lhe dá, mas tem também o sentido de oração litúrgica. A expressão “sejam conduzidos”, e também a indicação dos hóspedes no plural, sugerem uma troca de lugar: tanto uma como outra apontam para a Liturgia no oratório. Além disso, este capítulo é precedido do 52 sobre o oratório.

A comunidade identifica-se pelo facto de reservar o primeiro lugar à oração. O oratório é o seu lugar central. É aqui que a presença de Deus é particularmente densa; é aqui que a comunidade se edifica continuamente, mediante a palavra de Deus e a Eucaristia, e é aqui que ela recebe os seus novos membros. É por isso que os monges partilham o seu dom precioso com o hóspede.

“**Levem-nos à oração**”: não se trata de uma determinação prática que se pode cumprir superficialmente, obrigando as pessoas a ir à igreja e a participarem na Liturgia. Como modelo de acção, a oração significa que os actos quotidianos da comunidade são partilhados, que reservamos o primeiro lugar à oração na nossa vida, que vivemos na presença de Deus, ajudando assim o homem a chegar ao contacto com Deus e com os seus semelhantes.

E, depois, sente-se com eles o superior ou quem este mandar. S. Bento realça este “e, depois”. Primeiramente deve-se partilhar a Liturgia, a oração no oratório, e depois, talvez partindo dela, pode-se conversar. Quantas vezes na RB a experiência precede a instrução. O sentar-se é uma atitude de escuta e também de ensino. Em qualquer dos casos, significa que se reserva tempo para o outro. Provavelmente trata-se de um diálogo espiritual, como nos sugerem as fontes antigas. Este diálogo exige que se escute muito, mas também que se fale. A este respeito diz-nos S. João Crisóstomo : “*O serviço da palavra reconforta mais o necessitado do que uma dádiva*”. E S. Bento: “*A boa palavra é melhor que uma dádiva*”.

V. 9: Leia-se diante do hóspede a lei divina. Exige-se expressamente do Abade que “*seja douto na lei divina, de modo que saiba e tenha donde tirar coisas novas e velhas*” (64,9). Deve saber aplicar os medicamentos da Sagrada Escritura (28,3). Não se exige um conhecimento erudito da Bíblia, mas aquela arte, tão cultivada entre os Santos

Padres, de escutar e interpretar a Sagrada Escritura em função da situação pessoal do indivíduo.

“Ler” não designa apenas uma leitura mecânica diante do ouvinte; significa também meditar, repetir, e mesmo explicar. A palavra penetra sempre através do ouvido e, partindo daí, deve chegar ao coração e traduzir-se em vida. “*Escuta ... executada eficazmente ... para que voltes*” (Pról. 1-2). A comunidade vive da palavra de Deus: na Liturgia, na leitura pessoal, à mesa, e mediante a doutrina do Abade. Esta vivência deve ser partilhada com as pessoas de fora.

Os monges devem ser Bíblias vivas, isto é, não indivíduos cujas conversas sejam recheadas de citações bíblicas, mas homens que sejam ouvintes e cumpridores da Palavra (cf. Tg 1, 22). De maneira geral, procuramos fazer com que este ensinamento da RB se concretize, reservando um lugar digno à Sagrada Escritura no quarto do hóspede e no oratório.

Para que se edifique. Esta palavra não nos é estranha. É usada frequentemente na Bíblia (e na Liturgia) para indicar a edificação da comunidade, da Igreja, e também do indivíduo na fé. Em Efésios, 4,29, S. Paulo escreve: “*Nenhuma palavra má saia da vossa boca, mas só a que seja boa para edificar, a fim de beneficiar aqueles que a ouvem*”. S. Bento emprega esta palavra sempre em conexão com a leitura (presumivelmente da Sagrada Escritura). Ao contrário de alguns Padres do deserto, S. Bento preocupa-se com o fortalecimento da fé do hóspede.

E, depois disto, usem para com ele de toda a humanidade. S. Bento acentua aqui, pela terceira vez, a sequência: primeiramente a oração, e depois o ósculo da paz; primeiramente a oração, e depois o colóquio; primeiramente a leitura da Sagrada Escritura, e depois a “humanitas”. Esta sequência foi muito enfatizada pela tradição monástica. Não se sentem para a refeição, antes de se ter celebrado a Liturgia, lido a Sagrada Escritura, ou pelo menos rezado. Isto mostra-nos claramente a primazia do espiritual.

Este ensinamento indica-nos a qualidade que deve ter, hoje em dia, o nosso modo de agir. Os homens da nossa época precisam, talvez, de um tempo maior de arranque para chegarem ao espiritual. Muitas vezes começamos pelo humano. A nossa preocupação, no entanto, é anunciar a Cristo e conduzir os homens a um contacto com Deus, precisamente através dessa humanidade. No capítulo 53, o humano explica-se mais claramente por actos do que por palavras. Ao longo de toda a Regra observa-se uma grande estima pela natureza humana (ao contrário das correntes negativistas contemporâneas e do Mestre). S. Bento atribui um lugar de grande relevância ao humano. Pensemos na sua capacidade de empatia, no seu respeito pela pessoa, na visão

positiva que tem sobre o corpo. Ao longo de toda a história beneditina, pode-se ver o respeito pelo humano.

No latim cristão, o termo “humanitas” designa um amor benéfico que concede os seus dons. “*Apareceu a bondade de Deus e o seu amor para com os homens*” (Tt 3,4). Se, portanto, Deus é “humano”, aceita o homem tal qual é e concede-lhe o dom total do seu amor. A palavra “humanitas” tornou-se assim, para os cristãos, expressão importante do amor ao próximo e sinónimo de boas obras em relação aos pobres. “*É próprio da “humanitas” ajudar os que nada têm*” (S. Ambrósio, De offic. III, 3, 20).

A “humanitas” praticada em relação aos forasteiros e aos peregrinos converte-se concretamente em hospitalidade e é empregada como sinónimo de “hospitalitas”. Diz-nos S. Agostinho: “*Chama-se humano aquele homem que se comporta como homem, e, sobretudo, aquele que hospeda o homem em sua casa*” (5. 174,1). Em particular, humano é não continuar obstinadamente a observar o jejum, mas oferecer uma boa refeição ao hóspede, embora também aqui se aplique o princípio da simplicidade e da dignidade.

S. Bento cultiva a virtude da humanidade, porque vive de Cristo. Para ele não existe um fosso profundo entre o cuidado com o corpo e o cuidado com a alma. Na sociedade tecnicizada e especializada de hoje cresce a ânsia por espaços nos quais o indivíduo possa ser plenamente homem. Podemos-nos perguntar sobre o que estamos a fazer para fomentar e difundir os valores humanos como, por exemplo, o tacto, o respeito, a atenção, a civilidade, a empatia, a cortesia, a amizade, a simplicidade e o bom gosto na organização dos espaços, o cultivo da natureza, etc. A humanidade, o sentido do humano e da sua dignidade, e mais precisamente da do mais fraco, eis uma tarefa importante que nos incumbe no nosso mundo com as suas numerosas desumanizações.

V. 10-11: Já os eremitas tinham o problema de saber como harmonizar a philoxenia com o jejum. S. Bento estabelece três princípios neste sentido:

O superior quebre o jejum, em atenção ao hóspede. S. Bento aqui orienta-se pela solução geral dos Padres do Deserto: a hospitalitas é obra do amor e do mandamento divino. Isto coloca-a acima da ascese pessoal e do jejum enquanto preceito humano. Os Santos Padres consideram mais louvável tratar os irmãos em trânsito com “humanitas” e caridade do que mostrar o rigor da sua abstinência (Cassiano, Inst. V,23).

Excepto se for dia de jejum dos principais. S. Bento tem grande apreço pelo jejum (cf. 4,13). Se o superior se guiasse só pelo primeiro princípio, praticamente nunca

teria ocasião de jejuar, em virtude dos numerosos hóspedes que nunca faltam no mosteiro (versículo 16).

Os irmãos, porém, continuem com os jejuns costumados. A vida comunitária deve seguir o seu curso normal. Esta determinação é tanto mais necessária quanto são muitos os hóspedes que chegam (versículo 16). À mesa, os hóspedes têm a preferência sobre os irmãos, o que quer certamente dizer que, em princípio, a caridade está acima da disciplina monástica. Por outro lado, porém, reconhece-se que a disciplina, a ascese, a ordem do dia, as “Consuetudines” são necessárias à comunidade para proteger a vida espiritual e para a conservação da caridade.

V. 12: O Abade deite água às mãos dos hóspedes. A lavagem das mãos é um serviço de humildade (segundo RM 14,74s). O Abade executa este serviço com as suas próprias mãos. Não se devem deixar estes serviços para os criados nem se deve ter vergonha de servir os pobres e os hóspedes. É uma honra que as mãos possam, assim, servir os homens. S. João Crisóstomo exorta: *“Não te envergonhes de cuidar dos pobres. As tuas mãos santificam-se com este serviço. E se as estenderes para a oração depois deste serviço ... Deus ouvir-te-á”*.

V. 13: Tanto o Abade como a comunidade, a todos lavem os pés. S. Bento volta de novo a dizer que este serviço compete a todos. Podemos imaginar concretamente que os irmãos recuavam diante de muitos pés. Contudo, também sob este aspecto, não há acepção de pessoas. (cf. 2,20; 34,2). Não é só o Abade que lava os pés de todos mas toda a comunidade. Não só se descreve a hospitalitas em termos litúrgicos, como também se celebra uma espécie de liturgia na sua conclusão (cf. versículos 13-14). O lava-pés tem sobretudo um significado prático: as pessoas andam descalças, a poeira das estradas e o calor são intensos. Por isso, o lava-pés e a philoxenia encontram-se inseparavelmente ligados. Jesus censura o fariseu por não lhe ter dado água para os pés (Lc 7,44). Posteriormente perde-se o sentido prático desta acção, sobretudo nos países de clima frio. Jesus lava os pés dos seus discípulos, prestando-lhes, assim, um serviço que é próprio de um escravo. Era, ao mesmo tempo, sinal da sua humilhação até à cruz, da sua entrega amorosa em favor dos discípulos e da sua comunhão de vida com eles (cf. Jo 13,8). Esta é a razão pela qual o lava-pés tem o sentido de imitação de Cristo tanto entre os cristãos como entre os monges. Eles querem servir, tal como Cristo serviu e se entregou. Ou então enfatiza-se que o lava-pés se realiza na pessoa de Cristo que, por assim dizer, nos estende os seus pés. É uma honra servir a Cristo. O lava-pés é visto como expressão da fraternidade e da unidade. Os monges e os forasteiros entram realmente em comunhão uns com os outros. Com isto aquele que serve afirma que se torna uma só coisa com o irmão em Cristo; que se torna seu irmão, e que os dois são

iguais perante Deus Pai, na humanidade, na indignação e na graça. O lava-pés, segundo os Santos Padres, não tem apenas uma função de purificação exterior; apaga também os pecados. É um “mysterium”, um “sacramentum”.

De tudo isto ressalta a importância do lava-pés. A recusa deste serviço é considerada como prova de incredulidade. Uma sentença dos Padres enumera três actividades que se devem estimar: a recepção dos sagrados mistérios, a mesa dos irmãos e a bacia do lava-pés.

Concretamente, não teremos muitas ocasiões de lavar os pés das pessoas; contudo, aquilo que o lava-pés significa, realiza-se de outra forma: no serviço desinteressado, no desejo de entrar em comunhão com os outros, na coragem de executar serviços humildes como concretização da imitação e do amor a Cristo. Na nossa sociedade, com as suas incontáveis lutas pelo poder, este serviço, com a concomitante renúncia ao domínio, é um testemunho de Cristo e do seu Evangelho (Lc 22,24-27), um testemunho de uma Igreja servidora.

V. 14: Depois de lavados, digam este versículo. O lava-pés e o versículo cantado formam uma pequena Liturgia que talvez se realizasse à noite ou depois da refeição, para todos os hóspedes. S. Bento parece considerar o lava-pés não tanto como uma obrigação, mas como uma graça concedida por Deus. Além disso, é também uma prova de que considera todos os hóspedes como irmãos. Todo o salmo, do qual foi tirado este versículo (Sl 47), é um cântico de acção de graças pela obra de salvação de Deus. A experiência da benevolência e da bondade de Deus desperta o sentido de gratidão no homem. O porteiro responde de modo semelhante à chamada do forasteiro ou do pobre: “Deo gratias” (66,3).

Recebemos, ó Deus, a vossa misericórdia. Este versículo é empregado na Liturgia do dia 2 de Fevereiro: o Senhor vem ao seu templo, ao que é seu. Os monges querem estar prontos, como Simeão e Ana, para o encontro; é no Senhor que eles recebem a salvação e a misericórdia.

A misericórdia é uma bondade que comunica algum dom e significa ter o coração aberto para os pobres e necessitados. Na Regra tem por objecto particularmente os pequenos e os fracos e distingue sobretudo o Abade (64,9s; 34,4; 37,1). É um reflexo da misericórdia de Deus que dura eternamente e que o monge experimenta ao reconhecer-se pecador (7,46). S. Bento deve ter ficado fortemente impressionado com a misericórdia divina nas experiências do pecado.

“**Recebemos**” — A hospitalidade praticada em relação aos forasteiros e aos pobres tornara-se sinónimo de prática da misericórdia. Mas, ao fazê-lo, são os monges

os beneficiados. Os forasteiros e os pobres não são pedintes mas benfeitores. Com isto S. Bento situa-se inteiramente na linha dos Padres da Igreja.

Recordamo-nos, mais uma vez, da exaltação e da humilhação, da inversão dos valores: os pobres recebem a misericórdia e os ricos partem de mãos vazias. É próprio dos pobres poder receber, estender as mãos e deixar-se simplesmente presentear. Apesar de tudo o que fazem, os monges reconhecem agradecidamente que são eles que recebem a misericórdia de Deus. Esta fé vigorosa é capaz de nos impressionar, mas mantém a sua vitalidade também para nós, nos dias de hoje.

No meio do vosso templo. Os monges habitam no templo do Senhor. O mosteiro é a casa de Deus. Deus concede-lhes o direito de hospitalidade. Os monges recebem os hóspedes no meio do templo, isto é, no meio do coração, porque o nosso coração é o seu templo.

V. 15: É como se S. Bento, ao encerrar a primeira parte, quisesse acentuar uma vez mais, que os preferidos são os pobres e os forasteiros. Isto confere uma importância especial ao versículo. S. Bento reporta-se aos versículos 1-2.

Ponha-se especial cuidado e solicitude. É interessante observar que as duas palavras (cura — solicitude) aparecem na RB em ligação com os enfermos (36,1-7) e os irmãos faltosos (27,1.5-6), e também no capítulo sobre o celerário (31,9). Deve dedicar-se um cuidado especial aos fracos e aos que precisam de ajuda, sem se excluírem os outros.

O Mosteiro de Monte Cassino provavelmente era pobre, mas partilhava o pouco que tinha com os pobres, como nos relata S. Gregório nos Diálogos (por exemplo 11,28). Desde tempos imemoriais, a administração dos bens monásticos esteve sempre orientada no sentido de prestar auxílio aos pobres. Mas este cuidado e solicitude comportam muito mais do que isso. RB 4,14-19 determina: “*reconfortar os pobres, vestir os nus, visitar os enfermos, sepultar os mortos, socorrer na tribulação, consolar os tristes*”. Ao que logo se segue: “*fazer-se alheio às coisas do mundo*”. O que se faz em favor dos pobres está em contraposição com os valores do mundo. O motivo deste cuidado para com os pobres é que “*nada se deve antepor ao amor de Cristo*” (4,21).

Este cuidado implica que cada um assuma os homens na sua vida, no seu pensamento, na sua oração e no seu trabalho; que se considere co-responsável por eles, que os acompanhe na sua caminhada e procure um modo de continuar a prestar-lhes auxílio de maneira duradoura e eficaz. Hoje os pobres chamam não só com palavras, mas também com a existência e a imensidão da pobreza. De que modo responderemos a este chamamento? Com a solicitude do amor e com um cuidado atento e solícito?

Pobres e peregrinos. Desde o século IV os pobres e os peregrinos significam muitas vezes as mesmas pessoas, e a prática da hospitalidade tornou-se sinónimo de misericórdia para com os peregrinos necessitados.

Depois de acentuar, por quatro vezes, na RB 53, a palavra “todos”, S. Bento estabelece agora, uma segunda vez, nova hierarquia, diferente da da burguesia: sobretudo os pobres e os peregrinos. O motivo desta inversão não é simplesmente a compaixão humana, mas a fé cristã que opera através da caridade. Não se pergunta se os pobres estão limpos ou esfarrapados, se são sinceros ou mentirosos. O que é decisivo para o cuidado solícito é, única e exclusivamente, a circunstância de que precisam de ajuda. Está na linha do Evangelho o dar preferência, não aos ricos e aos poderosos, mas aos pobres, aos órfãos e necessitados.

É principalmente na pessoa deles que se recebe a Cristo. S. Bento tem a coragem de afirmar que Cristo é recebido muito mais na pessoa do pobre e do peregrino do que noutra tipo de pessoas. A razão deste cuidado solícito não é a misericórdia mas a fé. S. João Crisóstomo declara: *“Quanto mais pobre é o irmão, tanto mais Cristo vem na pessoa dele”* (In Act II. 45,3). Só quando somos pobres e humildes e desejosos de receber é que podemos ajudar os pobres e peregrinos.

No nosso mundo de pobreza crescente, é patente a importância deste versículo, que contém uma “opção preferencial pelos pobres”. Pensemos nas regiões da terra, onde a população é vítima da fome e das catástrofes. Dar e ter boa vontade certamente não bastam. Um cuidado solícito compreende a consciencialização e a activação das forças que existem dentro dos pobres, o auxílio ao esforço pessoal, o trabalho em ordem a melhorar as estruturas, bem como a exortação profética dirigida aos poderosos. Segundo S. Bento e a Bíblia, as dimensões espiritual e social interrelacionam-se de maneira indissociável.

Pois aos ricos o próprio temor que inspiram exige que se lhes prestem as honras devidas. Parece que os ricos também iam ao mosteiro. S. Bento refere-se a eles de maneira muito pouco amistosa: inspiram temor; a sua presença obriga a que se tenha para com eles um respeito que aos outros é prestado livremente. Provavelmente o mosteiro de S. Bento teve de sofrer com os ricos (cf. Diál II, 31,1). Eles não são rejeitados, mas a preferência vai para os pobres.

VISÃO DE CONJUNTO DA SEGUNDA PARTE

Na segunda parte, predomina o cuidado pela comunidade. Encontramos duas indicações de finalidade (conjunção final “ut”): “*para que não perturbem os irmãos*” (versículo 16), e “*para que sirvam sem murmuração*” (versículo 18) — ambas referentes à paz da comunidade.

É justamente a ligação das duas partes, em RB 53, que constitui a característica da hospitalidade beneditina.

V. 16: A cozinha do Abade e dos hóspedes deve ser separada. Percebe-se como as instalações do mosteiro se ampliam. Há agora duas cozinhas. A razão é dupla: dispensar um bom serviço aos interessados e proteger a comunidade contra o afrouxamento. Parece que os noviços também tinham um refeitório próprio (58,5).

Os hóspedes que chegam a horas incertas e nunca faltam no mosteiro. Esta observação parece indicar a situação de Monte Cassino e não a de Subiaco. A afluência de hóspedes aumentou. S. Bento não prevê que esta situação mude. Estamos na época das guerras godas.

Para que ... não perturbem os irmãos. Os hóspedes podem trazer desassossego e confusão. Aliás uma das preocupações de S. Bento é também a de garantir a tranquilidade, a oração e a paz da comunidade levando em conta as fraquezas dos irmãos. As reservas da comunidade não são ilimitadas. Além disso, ela deve dar testemunho de paz e alegria.

V. 17: Para esta cozinha devem entrar cada ano dois irmãos. Enquanto na RM dois irmãos exercem, por turno, a vigilância sobre os hóspedes, aqui têm por encargo preparar uma boa refeição.

Irmãos que saibam desempenhar bem este ofício. S. Bento emprega a palavra “*officium*” para designar a obrigação em geral (Pról.39), determinados ofícios como o serviço à mesa (35,1), o serviço do celerário (31,17), os diversos ofícios (48,22), mas também o precioso ofício do Opus Dei, certamente uma indicação de que o Ofício divino e o serviço que se presta aos homens constituem uma unidade e o serviço prestado aos homens é também Liturgia. Por isso ela percorre toda a Regra como um fio condutor. Os irmãos designados devem saber desempenhar bem este ofício. Isto faz parte da humanitas. Não há dúvida de que, tanto na cozinha dos hóspedes como na dos monges há a preocupação em “servir com caridade” (35,6), mas não se pode ficar só nas boas intenções. Hoje pensamos numa formação correspondente.

VV.18-20: Estes versículos são tão semelhantes que são interpretados juntos.

Se precisarem. Esta observação ocorre duas vezes. Em S. Bento a necessidade pode ser uma debilidade, uma enfermidade, qualquer tipo de limitação, mas nunca um privilégio ou um direito exigível.

Dêem-se-lhes ajudantes. “Solacium” significa consolo, refúgio, ajuda. É isto o que os irmãos auxiliares devem ser. Enquanto o Mestre se preocupa mais com que tudo corra em ordem, S. Bento preocupa-se sempre com a disposição de ânimo daqueles que executam o trabalho.

Para que sirvam sem murmuração. S. Bento deve ter escolhido de propósito a palavra “servir”. Esta palavra é empregada de preferência para designar o serviço da cozinha (35,1.6.13), o serviço aos enfermos (36,1.4) e também a Liturgia (19,3) e posteriormente toda a vida monástica (61,10) que é uma “escola de serviço do Senhor”.

Aqui, como em 41,5, o Abade deve empenhar-se em eliminar os motivos de murmuração. Parece que se murmurava muito no mosteiro de S. Bento. Frequentemente se admoestam os irmãos para que não murmurem, sobretudo nos âmbitos seguintes: durante a refeição (cf 40,8s; 41,5), no serviço da cozinha (35,13), quando se procede à distribuição das coisas necessárias aos irmãos (34,6) e na obediência (5, 14-19).

A murmuração pode significar falta de fé: alguém tem ciúmes, calcula e compara, em vez de ver as coisas à luz de Deus. Contudo a murmuração — parece querer dizer S. Bento — nem sempre é fruto da maldade humana. Pode-se exigir ao irmão algo acima das suas próprias forças, de tal modo que a culpa não o atinja. Daí a advertência que se faz ao abade de que deve dispor tudo de tal maneira “*que as almas se salvem e os irmãos façam o que têm a fazer, sem legítima murmuração*”.

O serviço prestado ao peregrino é um serviço prestado a Cristo e é sagrado. Deus vê o fundo do coração (5,18), por isso todos devem ter a possibilidade de executar o seu serviço sem tristeza, sem perturbação, sem murmuração, ou, positivamente: na paz e na alegria. S. Bento empenha-se em fazer com que isto seja possível.

Quando tiverem menos que fazer ... Assim como S. Bento procura evitar a sobrecarga de trabalho e, conseqüentemente, a murmuração e o desânimo, assim também procura banir a ociosidade e a loquacidade (cf. 48,24; 43,8). Por isso os auxiliares saem para outros serviços quando não tiverem bastante que fazer (cf. 48,23). A ociosidade é inimiga da alma. (48,1).

Saiam para outros trabalhos que lhes forem mandados. Depois de apresentar as suas considerações, S. Bento pode agora exigir que os irmãos obedeçam. A

obediência é a garantia de um cumprimento eficaz da obrigação comum. É justamente graças a ela que todos os membros da comunidade participam e colaboram no serviço em favor do mundo, uns num posto outros no outro.

Em todos os ofícios do mosteiro se siga o mesmo critério. Aqui também se realça o “todos”, como na primeira parte. Não se deve excluir nenhum ofício desta norma. Parece que, na época de S. Bento, se podia acolher qualquer apelo do mundo e servir a todos os necessitados. O mosteiro tinha irmãos prontos para esta tarefa. Hoje, o nosso problema consiste precisamente na falta de “solacia”, de auxiliares. Somos ilimitados no coração e na oração, mas carecemos de pessoas. Neste sentido, esta segunda parte é tão actual como a primeira: podemos assumir compromissos, desde que os membros da comunidade tenham condições para os cumprir sem perturbação (versículo 16), sem justa murmuração (versículo 18), sem tristeza (cf.35, 3) e sem depressão (48,24). Mas, se não houver esta garantia, deveremos tomar a decisão penosa de limitar o trabalho e desistir eventualmente de certas tarefas. Neste caso, a questão torna-se mais aguda: a quem devemos dar a preferência nos nossos trabalhos? Segundo RB 53, temos enquanto comunidade, uma obrigação especial para com os irmãos na fé, os peregrinos e os pobres.

V. 21: Da hospedaria seja encarregado um irmão cuja alma esteja possuída do temor de Deus. É uma expressão forte: a sua alma deve estar possuída e inteiramente impregnada do temor de Deus. Segundo RB 7, o temor de Deus, que é o primeiro degrau da humildade, identifica-se com o andar na presença de Deus. Para S. Bento esta virtude tem consequências práticas. Ao contrário do Mestre, exige-as do celerário (31,2), do enfermeiro (36,7), do Abade (3,11), do porteiro (66,4) e do irmão encarregado dos hóspedes (53,21). Um irmão hospedeiro temente a Deus será a garantia de que se cuidará bem dos mais humildes e de todos, na medida em que precisarem. Saberá escutar os hóspedes com humildade.

V. 22: Nela deve haver camas preparadas em número suficiente. Ao contrário do Mestre, S. Bento preocupa-se com os pequenos pormenores práticos. É justamente aqui que transparece a sua humanidade.

Mais uma vez se observa aqui uma das características da Regra, que é o nexos entre espiritualidade e pormenores concretos. A piedade e a fé de S. Bento não ficam só na cabeça nem no coração, mas estendem-se, por assim dizer, até à ponta dos dedos.

A casa de Deus seja administrada. A palavra solene (Domus Dei) designa, aqui, não somente o mosteiro, mas, de modo especial, o recinto destinado aos hóspedes.

É pela atenção humana, e não pelo cheiro a incenso, que as pessoas reconhecem: Sim, é verdadeiramente a casa de Deus!

A Ele pertence e nela reina. Os monges são apenas administradores. Deus assumiu-os aqui no seu amor para com os homens; fê-los experimentar o seu amor. Agora podem ser hóspedes de Deus. S. João Crisóstomo afirma que a casa se converte em igreja quando nela se exerce a *philoxenia* (In Mt. H. 48,6). A Vulgata usa o termo “*domus Dei*” para designar a Igreja. S. Agostinho designa com o mesmo termo o mosteiro, o edifício da igreja e a Igreja viva.

Voltando ao versículo 22, podemos dizer que os homens devem sentir aqui, profundamente, pela experiência da humanitas e da caridade, o que é a *philoxenia* de Deus, que nos faz habitar em sua casa.

Será por homens sábios sabiamente governada. S. Bento menciona a sabedoria preferencialmente como qualidade própria daqueles que ocupam um cargo. O celerário deve ter a sabedoria como primeira qualidade (31,1). De modo particular, o Abade deve ser sábio e saber proceder como sábio médico (27,2; 28,2). Mas o porteiro também deve ser não só maduro de carácter mas igualmente sábio (66,1). As sentenças de S. Bento baseiam-se na experiência pessoal; o sábio conhece o mundo e os homens, não tanto através do estudo mas do coração. É realista, sabe como as pessoas se comportam nas diversas circunstâncias da vida, é honesto e inteligente. Para o nosso Patriarca, estão incluídos também aqui a prudência, a ponderação e o equilíbrio, sustentados pelo discernimento (cf. 64,16-19). A sabedoria é a concordância entre o intelecto e a vida, entre a sagacidade e a virtude (cf. Rb 19,4). Essas pessoas não perdem facilmente o equilíbrio interior; vêem as coisas como elas são e como Deus as vê. Não agem movidas pelo primeiro entusiasmo; têm uma visão larga e uma grande capacidade de perseverança. Se o temor de Deus é o princípio da sabedoria, pode dizer-se que tais pessoas percorreram um caminho espiritual.

VV. 23-24: São estes os últimos versículos do capítulo sobre os hóspedes. À primeira vista, parecem simplesmente ultrapassados. A ligação das frases indica-nos que pode tratar-se de um acréscimo, talvez uma correcção de época posterior que se tornou necessário por causa das experiências (o versículo 22 teria sido uma bela conclusão). É possível que a leitura da Regra dos 4 Padres tenha contribuído para a sua formulação.

Sem licença, ninguém se junte de forma alguma com os hóspedes nem com eles fale. Depois de ter aberto generosamente a porta, S. Bento parece agora fechá-la energicamente e isolar o hóspede que acaba de ser recebido, quase como se fosse um irmão excomungado. A comunidade parece ter crescido. O superior não pode

desempenhar sozinho esta obrigação, por isso, delega esta função, que é recebida com espírito de obediência. É provável que S. Bento tenha sido influenciado por S. Basílio, que atribui grande importância à edificação dos hóspedes e diz que nem todos os irmãos têm o dom de dizer a palavra salutar e assim contribuir para a edificação do hóspede (Reg. fus. 32,2).

S. Bento mantém os demais irmãos afastados dos hóspedes. Não se devem associar nem conversar com eles. Vista a partir de fora, esta recomendação parece estar em contradição com o versículo 4. Os hóspedes voltarão a partir. Os seus laços com o mosteiro não podem ser tão estreitos como os que unem os irmãos entre si. Esta é uma verdade muito actual: a solidariedade vale, em primeiro lugar, para a própria comunidade. É nesta que se enraíza a solidariedade com os que necessitam de ajuda e com os pobres. A Regra não diz que os irmãos não podem absolutamente falar com os hóspedes, mas que não devem dar início a qualquer conversa. Compreenderemos facilmente esta determinação se tivermos em conta que aumentou o número de hóspedes e a permanência não se limita apenas a alguns dias, conforme se lê na tradição. Por isso, S. Bento deve resguardar os seus irmãos e os hóspedes. Todos eles têm a melhor das intenções para com os hóspedes, mas talvez não tenham o dom do discernimento ou sejam daquele tipo de irmãos que se servem dos hóspedes para satisfazer as suas necessidades de aprovação e de amor.

O dom precioso que o mosteiro oferece aos homens é um espaço espiritual, uma atmosfera de silêncio e de busca de Deus. É isto o que deve ser resguardado, e os irmãos devem ser protegidos contra a “destructio” (cf.67,5) e a fadiga por excesso de trabalho.

Mas se passar por eles ou os vir. Isto mostra-nos claramente que os hóspedes não ficavam totalmente separados, mas havia a possibilidade de os monges se encontrarem com eles. Se não há uma separação exterior, o silêncio passa então a funcionar como uma espécie de distanciamento (cf. também RB 67).

Saúde-os humildemente, como dissemos e, pedindo-lhes a bênção, passe adiante. Não é o hóspede que deve pedir a bênção, como talvez seria de esperar, mas justamente o contrário. Também em RB 66,3 é o porteiro quem pede a bênção ao pobre ou ao hóspede. É a mesma visão de fé que surge no versículo 14: são os monges que recebem. Recebem a misericórdia, a bênção da parte do mundo (e não somente o demónio, como o Mestre parece acreditar). No fundo, a bênção é o próprio Cristo que vem a nós em pessoa.

Passe adiante, dizendo que não lhe é permitido conversar com os hóspedes. Esta última frase é uma pedra de tropeço para os nossos dias. S. Bento esforça-se muitas

vezes por oferecer explicações razoáveis, mas por vezes, é alérgico e diz duramente um simples “non licet” contra os abusos, por exemplo, da propriedade pessoal (33,4-5); 54,1). Mas não existem somente monges inteligentes. Há também muitos que têm dificuldade em entender (cf. 2.12; 30,2). Deste modo, S. Bento, enraizado como se encontra na pedagogia do seu tempo, manda que se diga simplesmente e categoricamente: “não é permitido!”

As Regras antigas relatam a experiência segundo a qual os irmãos gostavam de se juntar aos hóspedes para tagarelices e conversas ocas, coisa que de nada servia para a edificação. Por isso, já desde muito cedo existem restrições.

De que modo traduziríamos esta recomendação nos nossos dias? Na verdade, todos deveriam ser suficientemente maduros, de modo a perceber aquilo que ajuda os outros e de que modo devemos comportar-nos na responsabilidade. Esta norma parece ultrapassada na sua formulação literal concreta, mas apoia-se em dois princípios, o primeiro dos quais é que são necessários certos preceitos para a protecção da comunidade e dos hóspedes, dando-se ênfase, antes de tudo, ao valor do silêncio. O silêncio é uma atitude positiva de escuta: escuta das necessidades profundas do outro e consideração para com o outro que talvez esteja à procura do seu caminho, à procura do seu Deus. É no silêncio que reconhecemos mais profundamente os outros. Não os usaremos tão facilmente para nos afirmar; pelo contrário, procuraremos ver de que modo lhes seremos úteis (72,6). É no silêncio que reconhecemos aquilo que nos liga profundamente ao hóspede e este a nós, tornando-nos, de modo mais profundo, companheiros de jornada. O silêncio deve ser o rosto do amor.

Nos nossos dias há procura de espaços de silêncio e de humanidade nos quais os indivíduos possam reencontrar-se. O silêncio faz parte da nossa forma de vida como atitude de abertura a Deus e aos homens; é uma prova de que o Deus bondoso nos fala e nós recuamos perante ele.

RECAPITULAÇÃO

Se lançarmos um olhar retrospectivo sobre todo o capítulo, perceberemos mais claramente o objectivo de S. Bento em 53: unir o ideal dos Padres do Deserto (e dos Padres da Igreja) na prática da philoxenia, que foi inspirada na Bíblia e se fundamenta em Cristo.

A maioria das normas deste capítulo tem modelos na tradição, sobretudo as da primeira parte: na Bíblia, através dos Padres da Igreja, na “Historia Monachorum”, nas “Vitae Patrum”, na RM (na maneira de receber os irmãos espirituais) e em Cassiano (no que se refere ao jejum). Quanto à segunda parte, S. Bento trabalha com bastante independência, mas é justamente aí que ele está de acordo com os demais capítulos da Regra, sobretudo 31-41. Revela-se como organizador que exprime a caridade fraterna e o amor para com os homens em formas concretas.

Um olhar retrospectivo mostra-nos mais claramente ainda como as obrigações do mosteiro para com o mundo exterior se encontram, por assim dizer, envolvidas na oração: oração no início (versículo 3) e silêncio no final (versículo 24), e, entre uma e outro, oração: antes do ósculo da paz, oração e “adoratio” ao hóspede; encaminhamento deste para a oração; diálogo espiritual; leitura da lei divina para edificação do hóspede; lava-pés e liturgia; pedido de bênção. Igualmente, na segunda parte, os vocábulos “officium” e “servir”, a preocupação de que os irmãos não sejam perturbados, as qualidades exigidas ao irmão encarregado dos hóspedes, o “timor Dei” e a “sapientia” e a denominação do mosteiro como casa de Deus indicam-nos a unidade que existe entre o trabalho e a oração, bem como a atmosfera espiritual da comunidade.

Tudo isto é um anúncio vivo do Evangelho.

Este capítulo 53 é um espelho de toda a Regra. As atitudes em relação ao exterior e ao interior formam uma unidade. RB 53 respira o próprio espírito da RB 72: o zelo bom na caridade fraterna, a estreita ligação entre a dimensão vertical e a dimensão horizontal, o cristocentrismo, a preocupação de que todos cheguem juntos à presença de Deus. Esta obrigação para com o mundo pode ser desempenhada por toda a comunidade, sob o impulso deste espírito de respeito, de obediência, de paciência e de amor desinteressado; o “pariter” vale agora para todos: para os monges e para aqueles que lhes foram confiados. RB 53 e 36 mostram-nos o serviço fraterno (no qual se inclui o lava-pés) executado com amor e sem murmuração, o iniciar de todas as tarefas com a oração, o cuidado preferencial pelos enfermos, nos quais Cristo está particularmente presente.

RB 53 mostra-nos também, com toda a clareza, que a base espiritual da Regra (Pról.4-7) é o pressuposto essencial para o desempenho das obrigações para com os homens. Vemos no Prólogo a hospitalidade de Cristo, oferecida ao recém-chegado. A atitude de escuta é uma atitude global do monge em relação a Deus, à Sagrada Escritura, ao irmão, aos necessitados e às circunstâncias de tempo. “*Procura a paz e segue-a*” (Pról.17) é a norma para o desempenho das nossas obrigações para com o mundo, e implica também que sejamos amigos dos peregrinos. Em RB 53, são postos em acção os instrumentos das boas obras, reunidos em RB 4, sobretudo o amor para com Deus e para

com o próximo, as obras de misericórdia, o *“nada antepor ao amor de Cristo”*, as mesmas atitudes de amor e de respeito para com os homens, e também a estima pela leitura e pela oração, o calar e o falar de coisas boas. As obrigações para com o mundo constituem um campo onde *“se põem em prática diariamente os preceitos de Deus”* (4,63).

Partindo das duas divisões do capítulo, Vogüé acredita que aqui se contrapõem, por um lado, a separação do mundo (2ª parte) e, por outro, a abertura ao mundo (1ª parte), cabendo, entretanto, a primazia à separação do mundo. Deste modo, situa-se dentro de toda a tradição monástica. Como Abraão, o indivíduo sai (segundo a terminologia dos primeiros séculos) do mundo, separa-se dos seus bens materiais e da família, mas deve prosseguir e também distanciar-se interiormente do egoísmo, da busca de honrarias, da ambição do mando, da loquacidade, ou seja, do mundo que está dentro do seu coração. É um processo de purificação cuja finalidade é fazer com que esse indivíduo se conforme cada vez mais com Cristo.

O altar ocupa o centro do capítulo 58. Símbolo da morte de Cristo, é também símbolo da comunidade do banquete e da philoxenia. O irmão é conduzido do altar para a comunidade dos irmãos e capacitado, como tal, para introduzir os homens na philoxenia de Deus, através do seguimento de Cristo.

Anexo 19

A HOSPITALIDADE MONÁSTICA NO MUNDO DE HOJE

É imperioso verificar que se torna absolutamente necessário empreender uma “nova evangelização” no meio da “cultura planetária” do mundo actual.

As velhas Igrejas da Europa vêm-se interpeladas por um contexto socio-cultural que reclama a sua “reevangelização”.

Portugal, neste sentido, não é uma excepção.

O maior problema consiste em delimitar quais hão-de ser as formas evangelizadoras que respondam objectivamente ao conteúdo da fórmula.

Com o ponto de mira posto na Europa e em Portugal, pode dizer-se que a “nova evangelização” consiste em oferecer o Evangelho de Jesus Cristo em situações de “pós-cristianismo” e de descrença, fundamentalmente indiferentista.

Mas, “força de Deus” em si mesmo, o Evangelho não pode reduzir-se a simples anúncio verbal. Tem de ser proclamado na e com a vida.

Tudo o que é humano está chamado a ser feito, baptizado, cristianizado.

Todos nós, monges e monjas, somos cristãos necessitados de evangelização, ao mesmo tempo que pesa sobre nós a responsabilidade iniludível do anúncio do Senhor. A vida monástica é dom do Espírito à Igreja e tem o seu contributo insubstituível a dar na tarefa renovadora que o Papa quer impulsionar. Como alguém dizia: “*a dimensão contemplativa tem de voltar a estar no coração da Igreja*”.

Depois de apresentar, de uma forma mais desenvolvida, alguns elementos essenciais do acolhimento e da hospitalidade na RB, procurarei mostrar as condições requeridas para que a vida monástica, através do acolhimento e da hospitalidade, se integre eficazmente, a partir do seu carisma específico, na obra da nova evangelização de toda a Igreja.

I - A HOSPITALIDADE NA RB

Depois do ministério da oração foi a hospitalidade o serviço mais característico que os mosteiros prestaram à Igreja. S. Bento, continuando a tradição, oferece uma visão muito rica sobre o tema, uma síntese de fé e de humanidade própria do seu estilo.

A hospitalidade tem o seu fundamento na própria maneira de ser do homem: sociável, aberto, em caminho para o outro, construindo a sua existência em relação recíproca com os demais. Não obstante, o homem é sempre o mesmo, numa solidão radical, que lhe faz sentir a necessidade de encontro consigo mesmo. Nada ajuda tanto a isso como o encontro com alguém que viva conscientemente esta solidão fundamental. Deus, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, mostra-se desejoso de comunicação pessoal gratuita. É o primeiro que se põe a caminho - na Encarnação - iniciando a peregrinação que culminará na humanidade restaurada em Cristo total e introduzida na própria intimidade de Deus.

Assim a hospitalidade que se oferecem as pessoas divinas num inefável movimento de saída de si e acolhimento de si, é oferecida também ao homem saciando-lhe a sua sede de infinito e dando-lhe a segurança do seu peregrinar, de chegar ao Amigo que o espera com o seu amor absoluto. Seguro desta hospitalidade em Deus, o monge caminha para Ele num silêncio que por sua vez recolhe e acolhe toda a criação. No acolhimento solícito e religioso que Abraão prepara aos três peregrinos, os cristãos vêem o anúncio misterioso de Deus Trino que se quer hospedar entre os homens. E o Espírito Santo, em particular, é chamado hóspede das nossas almas, na liturgia.

A hospitalidade monástica exprime este duplo movimento do homem e de Deus, um hóspede do outro, e Um e Outro na dupla vertente do caminho para o outro. Devemos cultivar a nossa consciência de abertura, de peregrinação, de ser um lugar de encontro para o outro, da indigência de quem está a caminho.

A vida monástico-contemplativa leva-nos a aprofundar o mistério de Deus e do homem, de sorte que nos deve capacitar para uma hospitalidade que abarca todo o homem, com as suas aspirações mais elevadas, as suas angústias mais pungentes e as suas necessidades mais elementares.

Cristo revela-nos Deus como Pai que acolhe a todos no banquete do seu Reino onde Ele mesmo receberá todos os convidados. Jesus oferece-se como lugar de descanso, de refrigério e de acolhimento para os que se sentem cansados e perturbados, para os doentes e abandonados. Os evangelhos narram-nos inumeráveis episódios em

que Jesus se manifesta o estalajadeiro que cura os múltiplos achaques, físicos e morais, dos que ocorrem a Ele. Recordemos o episódio da mulher adúltera, acolhida com inefável ternura por Jesus, amparada perante o desprezo mortal dos fariseus, ou a confissão simples e profunda de Pedro: “*Senhor, para onde iremos nós, só Vós tendes palavras de Vida Eterna*”. Cristo dá-nos também exemplo de ser hóspede, de aceitar a hospitalidade dos homens; acolhe os simples serviços das piedosas mulheres, entre elas sua Mãe, disfruta da intimidade de Betânia, dos cuidados da família de Pedro e dos banquetes de Mateus e do fariseu Simão.

Na base de toda a hospitalidade que podemos oferecer aos homens deve estar a experiência viva de termos sido acolhidos por Ele, no baptismo, em primeiro lugar, na vocação monástica, na nossa condição de pecadores, em tantas situações concretas da nossa vida, e, sobretudo, na experiência da oração. Todo o esforço que fizermos para acolher os nossos irmãos, os homens, para os compreender, para compartilhar com eles a nossa riqueza e a nossa pobreza, as nossas alegrias e as nossas lutas, num clima de contemplação, não atingiria determinado grau de profundidade sem esta experiência de sermos constantemente acolhidos com a honra devida, hospedados na presença e no Amor de Jesus.

S. Bento é o fiel reflexo dos ensinamentos do Novo Testamento, quando diz na Regra a este respeito: “*Todos os hóspedes que se apresentam no mosteiro sejam recebidos como se fosse Cristo em pessoa, pois Ele dirá um dia: fui hóspede, e recebestes-me. E a cada qual sejam prestadas as honras devidas, de modo particular, aos domésticos da fé*”.

Tem grande importância a hospitalidade afectiva e espiritual que, na comunidade, dispensamos uns aos outros. Devemos afinar, cuidar com esmero as relações interpessoais que criam um clima de amizade pessoal e concreta. Todos e cada um de nós devemos crescer numa relação de amizade autêntica. Corremos o risco de nos quedarmos numa mal entendida caridade, no fundo vazia do verdadeiro amor, por não termos sabido cultivar a mais elementar amizade. Um monge escrevia aos 87 anos: “*O essencial da comunidade, na vida monástica, reside na vivência de uma amizade autêntica e madura entre os seus membros*”. A verdadeira amizade supõe abnegação, entrega, ascese e capacidade de solidão e cria a base indispensável para que as pessoas que vêm às nossas casas encontrem a Deus, a Cristo, no acolhimento que lhes prestamos.

HOSPITALIDADE COM TODOS OS HOMENS

1 - Num sentido espiritual

As esperanças e as alegrias, as angústias e as preocupações do nosso tempo devem encontrar ressonância na nossa vida monástica. Temos de estar atentos às preocupações do mundo, às tendências do pensamento humano e fazer com que esta atenção se converta em oração. Como monges, devemos também sentir-nos irmãos de tantos monges e monjas de outras religiões que vivem a busca de Deus e partilham a nossa vida a partir das suas próprias crenças. A vida monástica ocupa um lugar privilegiado dentro da Igreja Católica em ordem à aproximação das religiões não cristãs, já que o monaquismo é um ponto para onde convergem as experiências religiosas de quase todas as religiões, um lugar de acolhimento e compreensão mútua muito importante.

Esta atenção para com os homens e a hora histórica que a humanidade vive hoje, não pode provir de um desejo de saber tudo e experimentar tudo, mas da atitude humilde de quem caminha juntamente com todos, com um coração dilatado, vazio de si mesmo, capaz de conduzir tudo a Cristo num amor escondido e ardente, onde o pensamento se torna oração e adoração, súplica e acção de graças. Este acolhimento amplo e geral é muito importante para saber partilhar verdadeiramente com os homens.

2 - Num sentido concreto

A primeira coisa que os monges têm de oferecer a quem se aproxima dos mosteiros é um clima de contemplação e a celebração pública da Igreja, a Liturgia. Nela a eucaristia ocupa o lugar central. É o culminar de toda a hospitalidade: o banquete em que Cristo se nos dá e a fonte donde dimana toda a liturgia e toda a contemplação. É imprescindível que se consiga uma leal e verdadeira comunhão entre os fiéis e a comunidade, que se torne visível o único Povo de Deus que celebra. Com ela recorda-se aos monges e a quem vem rezar com eles que a oração é um acto de fé, necessário para que o homem cresça, seja ele mesmo e nele se opere a reconciliação do mundo com Deus. *“A vossa vida tem mais importância do que nunca. O mundo inteiro está presente*

no centro da vossa vida”. (J. Paulo II às religiosas contemplativas na catedral de Guadalajara, México).

3 - Partilhar a alegria

Outro aspecto da hospitalidade monástica é a possibilidade de partilhar a alegria da vida comunitária. De certo modo, deve tornar palpável o que diz o salmo 133: “*Ó como é bom e agradável viverem os irmãos em harmonia*”. Esta possibilidade de convivência depende das circunstâncias de cada comunidade e da fisionomia de cada instituição. Convém procurar a forma ideal desta convivência, sem perder a solidão, a intimidade e a fecundidade da contemplação. Que se procure o modo mais adequado de uma aproximação dos que chegam, a fim de se lhes abrir o mistério da Palavra de Deus.

Será bom recordar o que diz o Prior de Taizé acerca dos hóspedes, que aliás não faz mais do que reflectir e comentar o que diz S. Bento na sua Regra: “*A familiaridade desejada por certos hóspedes desqualificaria de imediato a nossa vocação e defraudaria o que o próprio hóspede espera*”. Nem sempre a multiplicidade dos contactos conduz a mais e melhor profundidade de comunicação. Para acolher os homens, devemos cultivar a capacidade de escuta, tão importante num mundo em que todos falam e ninguém se entende.

Quanto bem pode fazer uma conversa num clima de sossego, de atenção delicada, de autêntica comunicação a nível humano e de fé! Para isso os irmãos que estão mais em contacto com os hóspedes devem ser pessoas marcadas por uma profunda experiência de Deus, configurados com o ideal da sua vocação monástica e cheios de uma grande discrição.

A Regra de S. Bento, na qual se inspirou a Regra de Taizé e as exortações da Comunidade de Bose, insiste em que ninguém se junte de forma alguma com os hóspedes; “*com eles debes comportar-te com discrição e nunca te aproximes mais do hóspede do que dos teus irmãos*”. Dos hóspedes hão-de ocupar-se somente os encarregados. Os guias espirituais improvisados, que actuam por conta própria, nunca dão bom resultado. Costuma tratar-se geralmente de pessoas imaturas que, sob a aparência de zelo pastoral, procuram instintivamente uma compensação afectiva. S. Bento, nisto, é contundente, mas não exclui, de maneira alguma, a elegância e a delicadeza para com o hóspede.

Como deverá realizar-se tudo isto? Se se é sinceramente fiel à vocação monástica e com uma boa dose de poder inventivo e senso comum, encontrar-se-á em cada caso a maneira justa e equilibrada de receber os que vêm ao mosteiro.

O que dissemos anteriormente acerca do acolhimento, da atenção, da partilha da oração e da irradiação de uma vida comunitária alegre e simples deveria aplicar-se de forma particular aos sacerdotes, missionários, etc., muitas vezes consumidos pelas actividades pastorais excessivas, pelo cansaço e pela solidão. Que encontrem nos mosteiros essa casa de Betânia, onde descansa o corpo e o espírito e onde é possível celebrar a nossa fé com um só coração e uma só alma!

A hospitalidade assim vivida, com espírito de fé, é uma fonte de graça tanto para o hóspede como para a comunidade. Estabelece-se um intercâmbio que enriquece o hóspede com uma experiência intensa de oração e reflexão partilhadas com a comunidade, e, por seu lado, os monges vêm-se estimulados por um conhecimento mais concreto das necessidades e aspirações das pessoas de fora, e aprendem ao mesmo tempo a relativizar as suas preocupações que, num ambiente demasiado fechado, têm tendência para se avolumar.

Que as palavras do Papa Paulo VI dirigidas aos Abades trapistas reunidos em Capítulo Geral, em 1977, sejam para todos os monges luz e guia nesta abertura ao mundo:

“Graças a vós restabelece-se o equilíbrio espiritual num mundo que perde o sentido do essencial. Sem renunciar em nada ao vosso silêncio, à oração e ao sacrifício, podeis e deveis ocupar-vos daqueles que vêm a vós para um retiro, para uma paragem no caminho. A hospitalidade que lhes ofereceis generosamente é um serviço capital que a Igreja vos pede hoje. Com este sentido de Igreja que vos anima, continuai a levar connosco o drama espiritual das nossas gerações”.

Contudo, a nossa hospitalidade não deve ser “paternalista”, isto é, humanamente demasiado feliz por prestarmos serviço àqueles que acolhemos. Devemos antes estar muito atentos aos seus pedidos, às suas necessidades. A nossa atitude não deve ser a do fariseu demasiado apressado em fazer bem: não somos nós que fazemos o bem, é o Senhor que o faz através de nós, com a condição de sermos suficientemente humildes e dóceis ao seu impulso interior. Então seremos fiéis à nossa Regra, onde S. Bento nos diz: *“Todos os hóspedes que vêm ao mosteiro serão recebidos como Cristo”*, e noutra excerto: *“Se um monge de passagem, com modos razoáveis e humilde caridade, vier a repreender ou a chamar a atenção para alguma coisa, examine o abade o caso com prudência, não vá o Senhor tê-lo enviado precisamente para isso”.*

Através do hóspede que passa, é Cristo que nos interpela, como fez outrora no banquete em casa de Simão. “*Simão, tenho qualquer coisa a dizer-te*”; então possamos nós humildemente responder como o Fariseu do Evangelho: “*Fala, Mestre*”.

O primeiro serviço que os monges oferecem aos hóspedes é a própria fidelidade às exigências de serem monges. Homens de Deus para os homens, nas coisas que se referem a Deus.

Não devemos facilitar uma geografia de oásis. Hoje em dia, talvez o pouco de deserto que ainda possamos oferecer aos nossos hóspedes seja a dureza de se enfrentarem com a sua própria solidão cheia de Deus. Devemos capacitar o hóspede para o silêncio mediante a nossa palavra, mas sem encher esse silêncio.

O nosso acolhimento deve ser evangelizador, isto é, deve responder ao desejo de João Paulo II de empreender uma “nova evangelização”, “*mantendo vivos e fecundos os vossos carismas*”. O papa diz ainda: “*Evangelizar a partir de uma profunda experiência de Deus... será garantia de uma eficaz e transparente pregação do Evangelho aos homens e mulheres do nosso tempo*”!

II - HOSPITALIDADE E NOVA EVANGELIZAÇÃO

A nova evangelização é, ou há-de ser:

Um projecto global que não se limite a questões pequenas e secundárias, nem reduza os horizontes da própria evangelização. A nova evangelização exige que se assentem os alicerces desta nova época que nos toca viver, de forma que a fé se enraíze no coração dos homens do nosso tempo e seja capaz de recriar uma nova visão e organização da sociedade mais de acordo com a fé dos cristãos.

Que deve centrar-se no essencial, deixando de lado as pequenas questões domésticas e vivendo intensamente, de forma radical e íntegra, mística e sofredora, como pessoas e como comunidades, o valor mais substantivo da fé e da esperança da salvação, perante uma humanidade afastada de Deus e a afogar-se nas suas próprias angústias.

Com meios essencialmente religiosos, e, por conseguinte, conscientes de que toda a força evangelizadora está no valor do próprio anúncio que fazemos, e que

devemos levar a cabo sem ostentação nem cobiças de poder, sem pressões de espécie alguma, como quem oferece generosa e gratuitamente o dom que gratuitamente recebeu.

E com novos critérios, baseados na “nova ordem” que está a germinar, assim como na “forma nova” de entregar as riquezas do depósito da fé ao mundo de hoje; esta hora tércia que se qualificou de “época axial” capaz de dar à luz uma nova civilização.

Em atitude de diálogo, como método fundamental, entre a Igreja e o mundo, entre os que crêem em Cristo e os que não crêem, oferecendo a todos com humildade, simplicidade e confiança a grande salvação que Deus a todos oferece.

A hospitalidade monástica é um meio privilegiado para levar a cabo esta nova evangelização. Neste sentido, é necessário que redescubramos todos os dias a nossa identidade, isto é, que tomemos permanentemente consciência da nossa pertença ao Povo de Deus, da responsabilidade que nos incumbe na tarefa evangelizadora da Igreja, e da nossa especificidade carismática.

A comunidade monástica é, como muitos outros grupos eclesiais, centro de comunhão e participação. Esta experiência eclesial de comunhão realiza-se com radicalismo na comunidade monástica, uma vez que é comunidade de vida, de fé, e litúrgica. O seu próprio testemunho de fraternidade é já anúncio do Evangelho, e é através da portaria e da hospedaria que esta tarefa eclesial de evangelização é canalizada.

Fundada sobre um carisma especial do Espírito, dom seu à Igreja particular, a comunidade monástica é, no seio desta, uma outra possibilidade de viver a experiência cristã, outra possibilidade de seguir a Jesus e de anunciar o Evangelho.

Só possuindo uma arraigada consciência eclesial, conseguiremos fazer da hospitalidade monástica uma abertura à comunhão, um encontro de irmãos na fé. Se estivermos cada vez mais conscientes da nossa pertença ao Povo de Deus, isto é, se tivermos em conta as implicações concretas da nossa inserção na Igreja particular, a sintonia que devemos manter com ela, a necessidade permanente de nos relacionarmos com os outros centros de comunhão e participação, então o acolhimento e a hospitalidade ver-se-ão qualificados como espaço aberto à comunhão e não como um acrescento.

Por outro lado, se a nossa consciência eclesial for cada vez mais profunda, arraigar-se-á também em nós progressivamente o zelo pelo anúncio do Evangelho que deve constituir a nossa tarefa primordial.

Partindo daqui e sabendo que o carisma monástico é dom do Espírito para a edificação do Corpo de Cristo, a hospitalidade e o acolhimento adquirem toda a sua força em ordem à comunhão eclesial. Só na base de uma identidade eclesial-evangelizadora seriamente arraigada se poderão viver em espírito de fé os gestos simples postos na recepção dos hóspedes, nessa dimensão quase litúrgica que S. Bento assinala. Sem ela as nossas hospedarias serão mais casas de descanso do que espaços abertos à comunhão; o nosso acolhimento será cortesia elegante mas não encontro de irmãos para a mútua edificação na fé. Insistimos: só a partir desta consciência eclesial-evangelizadora, a hospitalidade monástica poderá ser meio privilegiado para a nova evangelização.

O aprofundamento crescente desta identidade de Igreja evangelizadora, que qualifica a hospitalidade e o acolhimento como abertura à comunhão, tem para a comunidade monástica implicações sérias e exigentes. Menciono apenas algumas que considero centrais:

- 1 - Impõe-se uma responsável atenção aos sinais dos tempos, um esforço no sentido de aprofundar o conhecimento da realidade e da leitura de fé dos acontecimentos. E, igualmente, uma aguda sensibilidade perante os novos modelos culturais, que vão dando nova configuração à identidade dos povos. Só assim a Palavra partilhada através da hospedaria, portaria e liturgia será verdadeiramente uma resposta à situação concreta do meio onde se encontra a comunidade de monges, e poderá contribuir para a recta evolução dos acontecimentos.

Este conhecimento da realidade, das situações dramáticas de pecado e de injustiça, evitará que a partilha que fazem monges e hóspedes através da hospedaria e da portaria se converta em "sedativo" que põe entre parêntesis a realidade do meio. O encontro de monges e hóspedes deve favorecer que uns e outros lancem um olhar de fé sobre a tal realidade, a assumam com esperança e procurem nela a reconciliação e a paz.

- 2 - É necessário também um conhecimento dos esforços pastorais, planos e projectos, que a Igreja particular e a paróquia levam a efeito no sentido de abordarem a realidade a partir do Evangelho. Tal empenho possibilita uma verdadeira sintonia com a Igreja local, mas, sobretudo, evitará que o mosteiro se converta para muitos em "refúgio" ou "substituto", isto é, evitará que muitos cristãos, descuidando os seus compromissos pastorais e a sua tarefa evangelizadora, se "refugiem" naquilo que o mosteiro lhes possa oferecer. O mosteiro não pode ser, para os irmãos de fora, alternativa à vida

paroquial; pelo contrário, será verdadeiramente instrumento de comunhão, mediante o acolhimento e a hospitalidade, na medida em que ajudar aqueles que entram em contacto com a comunidade monástica a inserir-se comprometidamente nas suas próprias comunidades.

Acolhimento e hospitalidade são, pois, elementos fundamentais na vida e vocação monásticas. Constituem uma possibilidade de evangelização permanente para monges e hóspedes.

Expressão de uma profunda disponibilidade para a comunhão, a hospitalidade está nessa atitude permanente de espera do Senhor que há-de caracterizar o monge. A hospitalidade revela então a profundidade da identidade monástica, actualiza-a e consolida-a.

Acolhimento e hospitalidade são disposições, atitudes permanentes, que hão-de qualificar a vida de toda a comunidade monástica e de cada monge em particular. Não são meramente "ofícios" ou cargos que dizem respeito a um porteiro e a um hospedeiro.

A recepção dos irmãos de fora, o acolhimento de Cristo neles, não se improvisam. A comunidade monástica tem, pois, de se preparar para o exercício da hospitalidade, mediante a redescoberta permanente da sua identidade, em clima de oração e de lectio.

Tudo isto dispõe os monges para que, ao abrirem a porta do mosteiro, assumam, sem vacilações e com generosidade, a tarefa da comunhão. Mais ainda, dispõe-nos não só a esperar a chegada do Senhor no hóspede mas também a gritar com Abraão: "*Ó Senhor, não passes de largo...*", pois sabemos que nos traz misericórdia e bênção. A abertura a esta aventura da comunhão torna-nos instrumentos úteis nas mãos do Senhor para a nova evangelização de que todos precisamos.

Anexo 20

OS HÓSPEDES SEJAM RECEBIDOS COMO CRISTO EM PESSOA

A vida monástica, no cristianismo, não está orientada para a solidão do homem mas para a comunhão com Deus.

A comunhão trinitária, que é Deus, prolonga-se em comunhão criatural e existem os homens. Explicita-se ulteriormente como comunhão encarnativa e existe o homem novo, Cristo, cuja forma colectiva é a Igreja. Trindade, criação e igreja são três expressões continuadoras de uma mesma vida. Não há, portanto, uma solidão originária, mas uma comunhão originária. Não é o silêncio o primigénio da realidade, mas a palavra, que nasce da vida e se prolonga no Amor. O Pai engendra o Filho e de ambos procede o Espírito Santo. A essência divina não existe separada da realidade ou realização das pessoas divinas. E cada uma destas nunca existe tão completa e autónoma em si, que não implique a presença e a realização das outras. Falar de unidade e de trindade é a maneira de descobrir o fundo pessoal originário de Deus, que é vida e comunhão, autonomia em relação, palavra em diálogo, plenitude em generosidade. Deus não é solidão nem silêncio nem desamor mas vida, palavra, amor. E porque o é metafisicamente em si, pode-o ser historicamente para nós.

A criação não é o resultado de uma necessidade, carência ou inveja divinas mas expressão de uma plenitude e generosidade, que transbordam e se outorgam. Deus não cria o homem para sair do seu silêncio, nem é o dialogante necessário da sua solidão. O mundo não é a forma que Deus tem de chegar a si próprio, mesmo quando, uma vez criado generosamente, chegar com os seres que criou ao porto deles e a um novo porto de si mesmo, ao fazer da história dos outros a sua própria história, afectando e sendo afectado por esse destino mundanal e natural. Só a partir de uma compreensão trinitária se pode compreender a Deus como Deus pessoal em sentido rigoroso. Só a partir da vida trinitária, eterna e auto-suficiente, se compreende a liberdade absoluta do acto criador. E se compreende sobretudo a consistência, autonomia e liberdade das criaturas, que são posição absoluta na sua relatividade e não só o meio que Deus tem de chegar a si mesmo, de se estender ou de se recolher na sua penúria originária. O Absoluto cristão é vida trinitária.

Desta plenitude mana a comunicação criadora pela qual as criaturas partilham, na medida da sua capacidade receptiva, a vida divina, e, na medida da sua temporalidade, a vida indeficiente e inesgotável de Deus que é eterna:

“Ele, o transbordante! não conduziu as criaturas até ao ser como alguém que precisasse de alguma coisa, mas para que estas tivessem gosto na sua bondade, participando nela, cada qual à sua maneira, e Ele, por sua vez, se alegrasse nas suas obras vendo a alegria delas, enquanto se saciavam insaciavelmente do que é inesgotável” (Máximo o Confessor).

“Se Deus nos criou foi para que recebamos a sua natureza divina, para que participemos na sua eternidade e possamos chegar a ser semelhantes a Ele pela deificação que nos confere a sua graça. Para isso foi criado tudo o que existe e para isso permanece tudo o que permanece”.

Não existe o Deus só nem o homem só. Por isso nada mais anticristão do que certa fórmula platónico-plotiniana com a qual se quis às vezes definir o monge: *“O só com o Só”*. Com ela terminam as Enéadas de Plotino. Depois de falar dos “mistérios”, da contemplação e da união da alma com o que está para além da essência, escreve: *“Tal é a vida tanto dos deuses como dos homens divinos e bem-aventurados: libertar-se de todas as outras coisas aqui de baixo, vivendo sem se comprazer nelas; fuga do só para o Só”*.

Evidentemente que esta fórmula contém uma verdade de ordem moral e pedagógica, e não de ordem metafísica ou teológica. O homem não é um pedaço do mundo, mas, como espírito, está frente à matéria, pode-a configurar e pode construir o mundo, que não é um facto físico mas um fragmento humano. É espírito frente à matéria e é um tu frente ao próximo. Neste sentido, a solidão é a forma pela qual o homem exercita a sua liberdade afirmando a distância em que está constituído perante as coisas e perante o próximo. Em oposição à resposta do herói de Homero: “Eu sou ninguém”, no cristianismo cada homem é alguém. Ninguém se poderá menosprezar a si mesmo, sucumbindo ao desespero ou ao ódio contra si mesmo, porque para Deus é sempre alguém e está sempre vivo. Nem tolerará que alguém o menospreze. Contra a afirmação horaciana:

“Nos numerus sumus et fruges consumere nati”. *“Somos apenas números e nascemos para consumir os frutos da terra”*,

o cristianismo afirmou o carácter de individualidade metafísica (cada alma é criada imediatamente por Deus) e de destino pessoal (Deus chama cada homem pelo seu nome próprio, confia-lhe uma missão peculiar, corresponde-lhe com amor próprio e com juízo

próprio o julga). Não somos, portanto, só um número, nem só grão de um montão. Cada homem tem o seu rosto (o seu papel = a sua “pessoa”) que Deus lhe outorga. E desde aí ele é pessoa. Para poder chegar à comunhão com o outro, é necessário ter-se afirmado previamente a si mesmo nesta solidão. Afirmção na própria solidão e comunhão com o outro são dois pólos que se necessitam e condicionam reciprocamente.

Tão-pouco é verdadeira a fórmula referida a Deus, se se define como o Só. Deus é constitutivamente relação, companhia e alteridade em si mesmo; é Trindade. Por isso a solidão a que a fórmula se refere quer dizer outra coisa. Ele é o Único de quem o homem necessita para ter a última palavra sobre a sua vida, a última resposta para as suas perguntas, a última companhia para a sua solidão. E ele não é o mundo como totalidade nem nenhuma das suas realidades. Nem as realidades naturais nem as criações das mãos humanas, nem os produtos mentais do nosso espírito podem ser elevados a categoria absoluta. Todos eles absolutizados e adorados convertem-se em ídolos, cujo peso ontológico e força pessoal não seria maior do que a da nossa pobreza. Estes ídolos não salvam, mas, sendo nada, reduzem a nada aqueles que os adoram ou se submetem a eles.

Portanto, a fórmula plotiniana é falsa na ordem metafísica, mesmo que seja verdadeira para certos tempos da vida e possa converter-se em programa moral. Se Deus é essencialmente Trindade, o homem noutra ordem é constitutivamente relação e proximidade. É-o na ordem biológica da hominização, já que sem um tu pessoal perante o qual crescemos, nos encontramos e sorrimos, não se dá a constituição espiritual da vida humana. Sem outro tu não surge um eu. É-o na ordem da busca e encontro da verdade, que tem lugar em diálogo, questionamento mútuo, integração de perspectivas, afirmação e negação. Há uma busca, discernimento e encontro colectivo da verdade. É-o também na ordem histórico-teológica, já que desde a encarnação o homem só é homem em relação ao próximo supremo da história: Deus encarnado. Portanto, o homem só chega a descobrir a sua identidade como homem e como indivíduo na audição da revelação de Cristo, e no acolhimento da sua redenção. A companhia, que Deus nos faz em Cristo, é já essencial para estabelecer as medidas, as metas e os critérios da personalidade humana. O homem tem a estatura que lhe outorga aquilo ou Aquele perante quem está e com quem se mede.

A escolha da vida monástica não é, portanto, um exílio ou uma dessolidarização com a comunidade, mas justamente o contrário. O monge vai ao deserto para lutar com os poderes do mal e para se encontrar com Deus mediante o vazio de necessidades ou instintos, que o jejum produz, e mediante a abertura ao Invisível, que a contemplação torna possível. Ali descobre, antes de tudo, as suas tentações. Tentações que todo o homem sofre. Uns em grau tão profundo que nem sequer as descobrem e sucumbem a

elas sem se aperceberem do abismo em que estão submersos, porque nunca souberam a que alturas estavam chamados e de que riquezas ficam privados. Aquele que diz que nunca sofre tentações não ultrapassou os umbrais da instintividade; não se reconheceu como sujeito de uma liberdade nem destinatário de uma missão; não conheceu a Deus. A tentação nasce quando o homem se descobre a si mesmo enviado por Deus para uma missão, que o reclama, relativiza e exige, à qual procura subtrair-se ou porque a nega ou porque a quer realizar com medidas que a desfiguram ou que são desproporcionadas aos fins.

O deserto, com a sua distância e solidão orantes, é a condição de descoberta, afirmação e obediência à missão que Deus nos confia. O monge vai ao deserto para as ver com o Deus que o chama e envia, o subtrai a si mesmo, o projecta sobre a origem que o funda e o devolve à história na qual tem de realizar essa missão própria como serviço. Esse serviço é duplo: obediência a Deus e solidariedade para com o próximo. Ali encontra a sua liberdade, justamente quando descobre, consente e se entrega a essa missão. Porque a liberdade não consiste em desligar-se de tudo e dessolidarizar-se de todos, mas na capacidade para ser solidário, assumindo a tarefa própria dentro do comum destino. A liberdade nasce sempre do amor, que é o que torna forte as pessoas e, portanto, é absoluta e definitiva na medida em que é fundamento de um amor no qual nos podemos fiar absolutamente. Platão chamava-lhe sem mais virtude. E definia-a da seguinte forma: *“A virtude consiste em querer coisas boas e poder possuí-las ... A virtude é uma capacidade de procurar as coisas boas ... A virtude consiste em procurar coisas boas com justiça”*. E, fazendo uso daquela admirável ironia socrática, conduzirmos-á à conclusão de que a virtude nem é natural, nem pode ser ensinada, mas tem de nos ser dada. Que estranha sabedoria esta de quem dedicou a sua vida a ensinar a virtude: a virtude dos homens, dos políticos, dos amantes da sabedoria, dos militares, para terminar dizendo que não é ensinável, que é um dom divino! Há um impulso divino que move os homens, sem que eles possam construí-lo nem sequer interpretar a sua origem precisa e o seu conteúdo material, para a virtude, a fim de a viver e comunicar aos outros. E conclui o diálogo com estas palavras: *“Se em todo o nosso raciocínio indagámos e falámos bem, a virtude não se daria nem por natureza nem seria ensinável, mas resultaria de um dom divino, sem que aqueles que o recebem o saibam”*.

Assim recuperada a sua liberdade, o monge sente-se des-centrado de si mesmo como absoluto, uma vez que se encontrou em Deus como centro do seu ser e origem da sua liberdade, e se sentiu enviado ao seu próximo perante o qual tem de realizar e creditar uma missão. Quando o monge se encontrou assim com Deus, depois de uma longa resistência dos seus instintos, e depois de uma larga batalha com todos os que são inimigos da sua vocação, percebe que a sua liberdade se robustece e se afirma ao

comunicar com a liberdade divina. E ali se dá uma permuta, que não nega a diferença entre Deus e o homem, e que, no entanto, faz surgir uma vida que é comum a ambos. A alma do monge actua e é actuada, é agente e paciente. Agente em relação à natureza e aos homens; paciente em relação a Deus. Paciente quer dizer, neste caso, receptiva e sofredora, na medida em que a vida que recebe a dilata para além da sua receptividade natural; responsabilizada por algo que vai para além do seu próprio eu, com as suas necessidades e possibilidades naturais.

E neste “padecimento” de Deus, que é recepção, ao ser ensinada, dilatada e enriquecida, a alma descobre como a divina riqueza é humana humildade, que Deus não é inveja original mas original vontade de comunicação. E deixa-se invadir por esse amor divino, a ponto de se sentir, sob um aspecto, *particeps Dei*, e sob outro *coadjutor Dei* na história. Os místicos foram os expoentes supremos desta experiência de Deus como amor originário, como generosa humildade, como doação de energia à vida humana. Deus apareceu-lhes como a vida necessária, como a força e plenitude sem as quais o homem já não poderá viver. E à luz desta experiência, convertem-se em testemunhas, altifalantes e servidores. Querem comunicar a luz vista, oferecer a liberdade recebida, convidar para o serviço que diviniza. A experiência mística converte-se assim na fonte de uma forma de amor absolutamente novo. Por ser o cume de toda a experiência religiosa, mostra-nos como todo o homem e mulher que se dão a Deus, voltam como Moisés com o rosto iluminado e precisam de amar os irmãos de uma forma nova, absolutamente diferente do amor humano que é quase sempre interesseiro.

“Moisés desceu do monte Sinai, tendo nas mãos as duas tábuas da Lei. Descendo do monte, Moisés não sabia que a pele do seu rosto se tornara brilhante durante a sua entrevista com o Senhor. E, tendo-o visto Aarão e todos os israelitas, notaram que a pele do seu rosto se tornara brilhante e não ousaram aproximar-se dele”.

S. Paulo comenta: *“Mas todos nós temos o rosto descoberto, reflectimos como num espelho a glória do Senhor, e vemo-nos transformados nesta mesma imagem, sempre mais resplandecente, pela acção do Espírito do Senhor”.*

Bergson descreveu esta forma de amor nascida da contemplação divina e da experiência do amor de Deus que fizeram os místicos. Formula de maneira abstracta o que santa Teresa de Jesus e S. João da Cruz dizem de uma forma directa e simples: *“aquele que renasceu no amor de Deus e permitiu que a sua liberdade se purificasse e fosse trabalhada pela liberdade divina, esse é o único que pode amar o próximo em verdade e em gratuidade”.*

O monge é assim o homem livre e capaz de amar com a generosidade de Cristo, que não se poupou a si mesmo, mas se entregou por todos. O monge compreende-se a si mesmo como solidário e servidor de todos os seus irmãos: primeiro da humanidade, depois, da Igreja, e, finalmente, da sua comunidade concreta. Como podemos entender esta solidariedade e serviço de quem vive na solidão, distante e sem convívio familiar com os outros? A solidariedade e o serviço têm muitas formas possíveis e todas elas são igualmente autênticas. Ao mesmo tempo haveria que recordar que todos temos de fazer tudo: cumprir todas as tarefas, assumir todas as responsabilidades, manter ao alto todas as expectativas. E, no entanto, cada um tem de fazer o que lhe é próprio. Nem todos podemos fazer tudo. Há uma coragem da preferência que conduz ao valor da renúncia. Uma humanidade e uma igreja serão humanas e cristãs na medida em que reconhecermos a diversidade de funções; em que aceitarmos a diferente qualificação; em que todos atribuirmos igual dignidade às diferentes funções; em que cada um puser todo o empenho em fazer o que lhe é próprio; em que a obra bem feita for o critério de avaliação ou retribuição e não o sujeito que a faz.

E, finalmente, em que cada um de nós saiba que ao realizarmos esta função dentro da Igreja, a realizamos em nome de todos e para todos; que se os que estamos chamados especificamente a ela, a deixarmos de realizar, ficará irrealizada para todos. Daí que possamos renunciar com alegria a muitas belas tarefas, porque os outros irmãos as realizam por nós e para nós.

Nesta ordenação de todos para tudo, por um lado, nesta redução de cada um ao que lhe é próprio, e, finalmente, na consciência de que cada um realiza uma tarefa por todos e para todos, está a chave de uma sociedade e igreja reconciliadas e concordes. Isto supõe que, em princípio, todas as missões são igualmente sagradas; que todas podem ser recebidas como tais das mãos de Deus; que a escolha é feita em liberdade e não por coações naturais ou sociais; que o crédito público outorgado a todas é o mesmo; que a qualidade, eficácia e transcendência social da obra é o único critério para a maior remuneração ou apreço comunitários. O cristão orienta-se por estes critérios e aprecia a sua vocação não á luz do eco social ou comercial que uma determinada cultura ou política lhe outorguem, mas pelo valor e dignidade imanentes que essa vocação tem, por ser recebida das mãos de Deus, vivida como potenciadora da própria liberdade e servir com ela a verdade, a liberdade e a paz do próximo. Qualquer outro critério deriva da lógica deste mundo que o sermão da montanha chama "preocupações dos pagãos" (Kierkegaard).

Neste concerto de tarefas, o monge recebeu o encargo de ser presença de todos os homens perante Deus e memória de Deus para todos os homens.

O monaquismo, recolhendo uma herança pré-cristã, foi sempre compreendido como estando ao serviço da “recordação de Deus”. Trazê-lo à memória, afugentando o esquecimento e fazer tudo para manter viva no mundo a sua recordação, foram elementos constituintes da auto-compreensão monástica. Marco Aurélio escreve: *“Regozija-te e descansa numa só coisa: em passar de uma acção útil para a sociedade a outra acção útil para a sociedade, com a memória de Deus”* (Meditaciones VI, Madrid 1977).

A solidariedade entre os homens tem o seu fundamento na convicção de uma origem comum que é Deus, Pai de todos e por isso na consciência de uma fraternidade consequente; de uma comum natureza com as suas possibilidades, necessidades e direitos; de um destino comum com os seus riscos e glórias. Para os crentes, cada homem está ordenado para o seu próximo: procede dele, com ele convive e dele pode receber vida ou morte. Ninguém pode converter-se numa ilha, separando-se do continente da humanidade. Deus pergunta-nos primeiro pelo nosso próximo presente: *“Caim, onde está o teu irmão Abel?”*; e depois pelo nosso próximo futuro: *“Abraão, vai para a terra que eu te mostrar ... Farei de ti uma grande nação ...”* E quando Jesus pergunta a Pedro se o ama, é para preparar o seguinte imperativo: *“Apascenta os que formam o rebanho da minha Igreja”*. *“Confirma os teus irmãos na fé”*.

A solidariedade, primeiro, funda-se, depois, exerce-se na ordem física, na ordem moral e na ordem teologal. Podemos colaborar com o nosso próximo para superar situações negativas ou para adquirir valores positivos. A pergunta que a nossa geração gostaria de compreender é a seguinte: Pode um homem contribuir para o destino religioso do seu próximo, para a sua salvação mediante a oração, a intercessão, o sacrifício? Deixa-se Deus comover pela oração de um homem em favor do seu próximo? É tão radicalmente própria e intransferível a liberdade de cada um que só Deus e ele são gestores de qualquer iniciativa? A teologia sempre considerou impenetrável o santuário da liberdade, inclusive para o demónio. Só Deus a pode construir e só o homem a pode anular. Mas, uma vez plantada, pode ser cultivada, regada e enxertada pelo próximo. Sobretudo, Deus pode curá-la, acrescentá-la e santificá-la. E é aqui que a intercessão de um homem em favor do seu próximo se pode exercer. Ninguém pode fazer directamente nada contra ninguém na ordem da liberdade; só pela mediação criadora e santificadora de Deus. E Deus é mediação entre o homem e o seu próximo sempre e só para o bem, nunca para o mal. Por isso ninguém pode invocar ou “usar” a Deus contra o próximo.

A redescoberta moderna da liberdade individual cegou os olhos dos homens impedindo-os de ver que essa liberdade não existe num vazio de relações, mas constituiu-se com elas e a partir delas. O homem só é livre precisamente na medida em que alguém

for solidário com ele, lhe oferecer amor, se puser no seu lugar, assumir o seu posto e o ajudar a carregar a cruz da vida ou a esperar a conquista da meta. A liberdade não existe sem o amor e o amor exercita-se como solidariedade. Nesta ordem a solidariedade não termina no plano inter-humano, mas atinge a relação com Deus. Se podemos ajudar o irmão em todas as ordens, como não poderíamos ajudá-lo na ordem que mais lhe interessa, que é a sua salvação?

No Antigo e no Novo Testamento, esta solidariedade é um pressuposto ou fundamento de toda a história da salvação. Não há destinos soltos ou desligados mas religados e solidários. Adão e Cristo originam e determinam a humanidade na sua dupla forma histórica. Uns estamos no lugar de outros, por todos e para todos. Por isso a liberdade estende a sua condição abissal até ao infinito: a minha liberdade decide a do próximo, no bem e no mal. Não que a condicione necessariamente, mas situa-a num grau misterioso de dificuldade ou facilidade que não podemos explicar humanamente. É um sintoma da maldade do coração humano, o facto de não quisermos reconhecer como evidente que somos responsáveis pelo mal dos nossos irmãos e que podemos ser responsáveis pelo seu bem na ordem da salvação. Deus ouve o pranto de cada próximo que se eleva à sua presença pela de outro irmão orante. Cada oração de um crente é oração por todos os seus irmãos. E Deus aceita esta prece como a prece do irmão pelo irmão. Se os homens anuem à súplica do pai pelo filho, do irmão pelo irmão, do rico pelo pobre, do que tem pelo que não tem, não anuirá Deus quando um homem lhe roga por outro homem? O Evangelho argumenta justamente em sentido contrário: se nós homens não recusamos as súplicas dos nossos próximos, nem damos pedras a quem nos pede pão, nem serpentes a quem espera peixes, negará porventura Deus aos seus filhos o que lhe suplicam para si ou para os seus irmãos?

É significativo que, neste ponto, as comunidades monásticas novas não falem de solidão e solidariedade mas de solidão e comunhão. São estas realidades cristãs que permitem utilizar o termo solidariedade com valor próprio: a **fraternidade** entre os homens, resultante da paternidade universal de Deus; a **comunhão com Cristo**, primogénito da nova criação que, na sua qualidade de cabeça da Igreja, pré-contém a graça de todos, identifica-se com todos e carrega com o destino de todos; a **comunidade eclesial** em que cada um é responsável pelo outro membro do corpo e carrega com o irmão, em especial os fortes com os fracos; a **capacidade de representação-antecipação-substituição** que cada um tem a respeito do seu irmão, não escolhida como uma veleidade nem oferecida como uma dádiva generosa, mas inserida e inscrita no seu ser mais originário, de tal modo que ser para si e ser responsável pelo próximo é coextensivo e contemporâneo no homem.

Cristo é o primogênito de muitos irmãos. Na encarnação pôs-se no lugar de todos, a ponto de o Apóstolo poder dizer: “*A caridade de Cristo impele-nos, persuadidos como estamos de que, se um só morreu por todos, logo todos morreram*” (II Cor. 5,14). A eclesiologia descobriu a ideia de solidariedade em conexão com a ideia medieval da Igreja como corpo místico de Cristo, reassumindo as metáforas paulinas de dependência- influência entre cada um dos membros, e especialmente com a cabeça. Isto obrigou a estabelecer uma diferença entre **solidariedade natural** (induzida pela própria natureza entre as partes de um corpo), a **solidariedade moral** (induzida pelo conhecimento, amor ou simpatia entre as pessoas), a **solidariedade jurídica** (induzida por um decreto do legislador geral que tem capacidade para religar o destino de uns ao destino de outros); **solidariedade mística** (a vida comum que anima Cristo e os cristãos, que são tais por existirem “em Cristo”).

Conclusão: o que Deus quis unido, pode-deve viver-se como religado e solidário. Uns pelos outros na vida e na morte. A partir daqui compreendem-se as afirmações bíblicas: Cristo existiu por nós. Nós podemos participar na sua “pro-existência”, “sacrifício”, “intercessão”, oferecendo a nossa vida como resgate por muitos. Com Ele e a partir dele, podemos interceder, satisfazer, esperar, sofrer, morrer pelos outros.

A breve reflexão de S. Tomás dispensa qualquer comentário: “*A cabeça e os membros são como uma pessoa mística. Portanto, a satisfação de Cristo pertence a todos os crentes como membros seus que são. Ora, na medida em que dois homens são um só na caridade, um pode satisfazer pelo outro*”. (Summa Theologica 3q 48 a 2mc.).

INTERCESSÃO PELO MUNDO

Na sua solidão o monge sente-se vinculado à vida de Cristo na sua existência terrena e à vida dos homens seus contemporâneos. O destino de Jesus pode ser compreendido a partir destas duas categorias:

- a) Pro-existência na vida.
- b) Intercessão depois da morte.

O seu viver foi um estar no meio dos outros, partilhando o seu destino sem instaurar diferenças, apesar de existir em condição divina e de ser igual a Deus na forma. Foi ao mesmo tempo um “*estar por*”, “*existir em favor de*” e “*pôr-se no lugar de*”. Cada homem pode fazer da sua vida o centro do mundo, referindo tudo e todos ao seu próprio eixo, em torno do qual os faz girar. Mas pode igualmente compreender a sua

realidade como solidariedade, a sua pessoa como missão, a sua existência como pro-existência. Pôr a vida em jogo pelos outros é pô-la em risco e a seu favor, o que pode levar a partilhar a sua necessidade, assumi-la em seu lugar e sofrê-la para a superar. Quando isto acontece, então o serviço converte-se em sacrifício. E, se se tratar de um sacrifício perante Deus, que toma absolutamente a sério a desordem ofensiva e transmutativa que o pecado introduz na ordem real e pessoal, o serviço chama-se intercessão e expiação. Assim entendeu o Novo Testamento a morte de Cristo, como oferta por muitos, intercâmbio de destino, libertação e santificação.

Mas isto não é algo exclusivo de Cristo, vem de uma época anterior a Ele (toda a história da primeira aliança, narrada pelo Antigo Testamento) e prolonga-se para além d'Ele (a vida da Igreja). Deus não oculta os seus desígnios a respeito do povo aos patriarcas e profetas. Estes colocam-se perante Ele, solidários e responsáveis, culpáveis com todos os seus irmãos e intercessores em favor de todos. A gesta de Abraão, intercedendo pelas cidades condenadas, inaugura a série de figuras orantes que rogam, discutem e choram diante de Deus pelos seus irmãos. Atrás dele vêm Moisés, Aarão e, de maneira mais transparente e surpreendente, o Servo de Javé. O seu papel de intercessor é sublinhado até ao extremo. Depois de ter carregado com o destino dos pecadores, ora por eles. O poeta termina o retrato deste personagem misterioso com a afirmação: *“Pelas suas chagas fomos curados”*.

O inocente absoluto, o desvalido vulnerado, o pobre limpo de coração converte-se em rosto que nos convoca para uma verdade que não podemos ocultar, para uma responsabilidade da qual não podemos fugir. Ele, depois de os ter trazido à superfície e de os ter manifestado, atrai sobre si os nossos pecados, carrega com eles e com as suas consequências, justifica-nos e intercede por nós como pecadores ... *“entregou-se à morte e deixou-se contar entre os criminosos, tomando sobre si os pecados de muitos e intercedendo pelos pecadores”*.

E isto acontece na religião de Israel, onde a relação com Deus não é uma relação mágica, mas uma relação de aliança, amizade e promessa. Mas nela a proximidade de Deus não anula o seu mistério, nem a sua solidariedade com o homem cerceia a sua santidade, mas descobrem-se justamente na sua inesgotável profundidade. Por isso o crente vive no amor e no trabalho, na confiança de que disfruta o filho no seio de sua mãe, ao mesmo tempo que no estremecimento de quem se sabe livre, responsável e convocado para uma missão. Acontece numa religião onde o indivíduo existe no povo e dentro do povo. A cabeça, o pai, o guia determina o seu destino e ele pode contar confiadamente com esta precedência, que não liberta de nenhuma responsabilidade, nem

aligeira nenhum pecado, mas permite alargar a própria debilidade até à fortaleza do irmão, à cobertura da mãe e à potência do pai.

A compreensão orante e intercessora do monge, dentro da comunidade do mundo e da comunidade de crentes, só poderá ser negada por aqueles que negarem um destes dois pressupostos:

- a) A legitimidade da oração de petição.
- b) A legitimidade da intercessão pelo próximo.

Negar a primeira implica negar a revelação de Deus, tal como a levaram a cabo o Antigo Testamento e Jesus. O Deus do ser ou do mundo pode ser desapiedado e surdo. De facto nunca ninguém rezou a esse Deus ou o invocou dizendo: “Tu, causa das causas, tem piedade de mim”. Desde Cícero a Bergson e Zubiri, os filósofos compreenderam que o seu Deus, enquanto tal, não é orável. “Ao primeiro motor imóvel ninguém pode dirigir uma oração...” X. Zubiri - O Problema filosófico da história das religiões (Madrid 1993).

Mas o cristão acreditou sempre num Deus que nos criou por amor, por amorosa providência nos sustenta na sua mão e por entranhas maternas se deixa comover até mudar os seus planos depois da oração e por amor de seus filhos. Não continuará a dormir na sua placidez, mas, como o pai da parábola, levantar-se-á para dar aos amigos que o invocam o pão de que necessitam.

A oração de petição não se compreende como a força mecânica da ciência ou da magia; não procura elevar-se acima da vontade de Deus até a dobrar, apoderando-se dos seus planos a respeito do homem. O orante sabe sempre que Deus é Deus e ele simples criatura: que Deus é um Santo e ele um pecador. Mas no meio disto não esquece que esse mesmo soberano santo é seu Pai, que o criou com entranhas de misericórdia, com entranhas de misericórdia vela por ele e com entranhas de misericórdia o vai acolher quando a sua carne voltar ao pó. Não oramos a partir da absolutização da própria vontade nem a partir do desespero, mas a partir da atitude com que Jesus nos convidou a trabalhar e a cumprir a missão. Uma vez feito tudo, confessamo-nos servos inúteis. Uma vez colocadas as nossas necessidades perante o Senhor, peito em terra, acolhemos os seus desígnios. A própria oração de Jesus estabeleceu as medidas sagradas de toda a oração, incondicional na súplica e incondicional na aceitação: “*Pai, tudo te é possível; afasta de mim este cálice, no entanto, não se faça a minha vontade mas a Tua*”.

A legitimidade da intercessão encontra-se hoje com maiores dificuldades. A consciência moderna identificou liberdade com independência, pessoa com autonomia, iniciativa individual com carência de limites para o próprio projecto, consistência própria com ausência de referência ou influência. Desde Kant até aos nossos dias, as

conquistas históricas e sociais, eliminando todas as escravaturas e suscitando todas as emancipações, geraram na consciência do homem a convicção de que a sua verdade se funda na sua própria auto-afirmação, na independência do próximo e na capacidade de dizer não a Deus. A interioridade prevaleceu absolutamente sobre a exterioridade e o eu sobre o próximo.

A partir daqui, tornou-se muito difícil pensar numa relação entre os homens que abarque ao mesmo tempo autonomia e solidariedade, independência e responsabilidade, carácter original e insubstituível de cada um com a substituição pelo próximo. Se esta é pensável e se se aceita nas ordens jurídicas, administrativas ou políticas, de maneira alguma se considera aceitável nas ordens pessoais, morais e religiosas. Aqui ninguém pode substituir ninguém. Tão-pouco é substituível o homem nos actos que decidem o seu destino: viver e morrer, pecar ou ser santificado, redimir ou ser redimido.

Mas, ao longo do nosso século, fomos vivendo revoluções sucessivas que mostraram o ocaso dessa era moderna, com algumas atitudes e convicções que a tinham sustentado. Por volta dos anos vinte, surgiu o personalismo pela mão de Gabriel Marcel e Martin Buber, como expoentes supremos. O eu apareceu religado e constituído pelo tu; a subjectividade como inter-subjectividade. Posteriormente, o marxismo num sentido e os personalismos comunitários noutra abriram o “eu” absoluto e intemporal do idealismo e da Ilustração à consciência social e à situação histórica. Apareceu o “nós” da massa nuns casos e da comunidade noutros. Mas, onde não existia uma convicção crente que permitisse estabelecer a religação metafísica entre os destinos humanos pela referência de todos a Deus, origem comum, sustentáculo e meta, a ideia de solidariedade careceu de fundamento último. E não se estendeu para além do horizonte do tempo, sem penetrar na pessoa e na eternidade.

A partir da experiência judaica, repensada filosoficamente por Levinas, apareceu o “humanismo do outro homem”. O ser humano está implantado na responsabilidade pelo próximo com anterioridade à sua decisão, penhorado com o seu destino, constituído refém da sua redenção. Desde a pergunta de Deus a Caim, que pressupõe a sua solicitude por ele, como guardião e como guia, o ser do homem é outro modo de ser, o seu interesse um des-interesse, o seu Eu um “fora de mim” e a sua verdade está para além do egoísmo e da alteridade. O sujeito é refém do seu próximo e a subjectividade só é pensável como substituição.

A ideia teológica de “substituição” teve uma leitura jurídica, apersonalista, quase mágica, que a desprestigiou e desqualificou de forma quase definitiva. Foi compreendida como substituição que exclui o sujeito a quem se quer substituir; como reconstrução mecânica da sua situação, como reconversão dos factos sem conversão da

pessoa. A reacção, neste sentido, continua a ser legítima. Mas uma antropologia mais profunda e subtil levou-nos a descobrir que o outro nos constitui, que somos responsáveis com ele, que ele no seu amor funda a nossa liberdade, quando esta é algo mais do que vazio e solidão. Sobretudo redescobrimos que Jesus Cristo viveu a sua existência não para deixar os homens de fora, substituindo-os perante Deus, mas para lhes dar acesso a Deus como Pai; para vencer a morte e para que não estivéssemos eternamente dominados pela escravidão e opressão que o seu medo nos inflige. A sua solidariedade, suplência, substituição, não são exclusivas mas inclusivas. Solidariedade inclusiva e possibilitadora foi a que Cristo exerceu por nós. Ele, com o seu exemplo exterior e com a sua graça interior, suscitou a possibilidade de uma nova liberdade entregue.

Se ele viveu a sua vida dando-a, entregando-a pelos outros, morrendo por todos, também nós devemos entregá-la pelos outros numa suplência que não os anula, mas que os qualifica, não postpõe mas anticipa. Jesus apresentou-nos a todos diante de Deus, mostrando ao Pai que tudo o que afecta os homens, o afecta a Ele como seu Irmão. E recordando ao Pai que a relação que instaurar com eles o afecta a Ele porque já são filhos inseparáveis do Filho.

Enquanto durar a nossa peregrinação, fará por nós súplica, intercessão e oferenda. Através desta intercessão unimo-nos uns aos outros e uns pelos outros. O monge escolhe a solidão para melhor exercer a solidariedade; para a exercer de uma forma absoluta. Por isso a sua distância em relação aos homens é uma forma de proximidade suprema, já que os encontra no coração de Deus. E aí ora por eles, sofrendo ou gozando com o seu destino. A forma como Santa Teresinha de Jesus compreendeu a sua missão revela-nos até que ponto pode ser fecunda essa existência vivida solidária, substitutiva e intercessoramente por todos a partir da solidão e do silêncio. Na vida de Jesus realiza-se de forma suprema o que é uma intuição de todo o homem bom, o que foi a figura do servo de Yahvé e o que depois dele foram tantos crentes, judeus e cristãos. O seu sofrimento estendeu-se para além das angústias do próprio coração, a fim de se elevar como súplica intercessora por todos os irmãos, incluídos por natural razão os pecadores e os não crentes.

“Sofrer por outro é tê-lo ao seu cuidado, suportá-lo, estar no seu lugar, consumir-se por ele. Todo o amor ou todo o ódio para com o próximo como atitude reflexiva supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia, “estremecimento de entranhas” (Jeremias 31,20) ... o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação. Responsabilidade que, no entanto, não assumi em nenhum momento, em nenhum presente” (Lévinas, Humanismo do outro homem).

Ao dizer que essa responsabilidade não foi assumida em nenhum momento está-se a dizer que é “inata”. É-se homem e constituído em humanidade pela responsabilidade. Não fui eu que a escolhi a ela, mas ela que me escolheu a mim. Eu posso depô-la, mas então deponho-me a mim mesmo da realidade real e da criação divina. Ao rejeitar assim o próximo, por não me querer responsabilizar por ele, rejeito o meu ser e rejeito a vontade de Deus. O próximo, a minha autonomia e a vontade de Deus são inseparáveis.

A história da salvação é assim a história da solidariedade sucessiva. História de revelação de Deus a um homem para todos; história de intercessão de um homem por todos perante Deus. Símbolos primordiais ou personalidades históricas, uns e outras ensinam-nos que o nosso destino está ligado, que podemos ser uns para os outros no bem e no mal, perante os seres humanos e perante Deus. Adão, Moisés, Abraão, os profetas, João Baptista, Jesus Cristo, os apóstolos ... todos foram receptores da palavra divina para nós e intercessores da misericórdia divina, que invocam em nome de todos nós. Uma noção ressentida da autonomia humana fez-nos pensar que nada pode preceder os homens livres, que ninguém pode interceder por nós se quisermos continuar a ser livres, que só o que é fruto do próprio esforço conquistador é liberdade humana. Tal compreensão da liberdade é metafisicamente falsa, psicologicamente desoladora e moralmente indigna. Metafisicamente falsa porque a liberdade no ser finito só se pode pensar como dom ou possibilidade de um amor e liberdade anterior. Psicologicamente desoladora porque arranca o homem da comunicação eficaz, do amor criador e da companhia gratuita. Moralmente falsa, porque se identifica só como “liberdade de” (isto é, dissociação, ruptura, insularidade, egoísmo) e não como “liberdade para”; como dominação e não como responsabilidade.

A solidariedade não substitui nem anula a liberdade, mas procura suscitá-la, torná-la possível, antecipá-la para que o próximo possa no momento próprio ser realmente livre. Na ordem teologal isto explicita-se na oração e intercessão pelo próximo. Os grandes homens de oração do Antigo Testamento, guias e profetas, foram os grandes intercessores pelo povo diante de Deus. Moisés na montanha, Abraão perante as cidades ameaçadas, os profetas perante os assédios ou exílios ... Jesus perante a iminência da sua morte e a deserção do seu povo. E, uma vez morto e glorificado, vive no seio do Pai, solidário do destino de cada um de nós, e intercedendo por todos: “*Cristo possui um sacerdócio perpétuo que permanece para sempre*”. Daí que possa também salvar os que por Ele vão a Deus, *porque Ele vive sempre para interceder por nós*.

Jesus Cristo é o mediador decisivo e definitivo entre Deus e o homem, porque só Ele é a presença encarnada do próprio Deus na história do mundo. Só Ele e

consequentemente a sua história (vida, morte, ressurreição, envio do Espírito Santo) pode ser considerada como redentora. Pelo facto de não haver mais nenhum redentor além dele, todo o homem fica referido a Ele. Contudo, Ele não é só Ele, mas o corpo que quis assumir como sua humanidade visível, prolongada: a Igreja. A sua acção mediadora, redentora e intercessora estende-se até esta humanidade complementar. E cada um dos membros não a recebe só para si passivamente, mas pode-a exercer activamente, de maneira derivada e dependente de Cristo, para os outros. Cada homem é assim significativo e eficiente para os outros na ordem da salvação, enquanto pode recordar Cristo, actualizar a sua palavra e a sua graça sacramental. Cada homem pode assim participar na função intercessora de Cristo em favor dos outros homens. E há alguns que estão chamados a fazer dessa intercessão com Cristo a forma determinante da sua existência e o conteúdo central da sua missão.

“Se no interior da unidade de todos os redimidos, realizada só por Cristo, cada um tem importância para qualquer dos outros, visto que cada um foi querido na totalidade do ser e do agir desta unidade, e a tem conforme a sua maneira de ser peculiar e do lugar que ocupa, pode dizer-se prudente e derivadamente de quem quer que viva em graça, que ‘colabora’ na salvação de todos os outros” (K. Rahner, Dicionário Teológico).

O monge escolheu a solidão e a distância em relação a tudo para exercer esta colaboração na redenção de todos, em companhia e proximidade absolutas: de Deus por amor e dos irmãos por solidariedade. O monge é assim a intercessão de Cristo tornada visível perante a Igreja e pela Igreja perante o mundo e pelo mundo. Voz alta perante o Pai para que não esqueça os filhos que Cristo redimiu; e voz alta perante a Igreja para que não esmoreça na batalha da história nem perca o ânimo na peregrinação, esquecendo o seu Deus ou desesperando da própria fidelidade à promessa. Pelas suas entranhas de misericórdia, visitou-nos das alturas e por elas nos aguarda no Futuro, fiel e acolhedor.

A oração do monge foi sempre feita na solidão, não por si só, mas, como Cristo, “por uma multidão imensa”. O monge recorda-nos que não vivemos para nós mesmos e que não morremos para nós mesmos, mas para Deus e para os irmãos. Desta forma, podemos confiar que ninguém morre só e que, para além da pobreza e debilidade de cada um, na nossa vida ou na nossa morte, contamos com a graça, a santidade e a esperança dos nossos irmãos. A Igreja não é a arca de salvação para cada um, mas a casa de comunhão para todos, onde cada um é guardião e responsável pelo seu irmão. Cada um é portador de si mesmo e do próximo, para o carregar, suportar e transportar até depositar o seu corpo a salvo em Deus. E isto é possível não pela insuperável indigência do homem, que o torna devedor do seu próximo, mas por uma inapelável

decisão divina que criou os homens não como ilhas num oceano, mas como membros de um organismo, partes de um corpo, componentes de uma família. Há família e fraternidade porque há Pai. Este, ao dar-nos o seu Unigénito, recriou na ordem da graça essa família e fraternidade de natureza.

REFLEXÃO FINAL

Com a sua renúncia radical a tudo o que é desnecessário, o monge recorda-nos que uma só coisa é necessária enquanto suficiente.

Esse único definitivamente suficiente e por isso necessário ao homem é Deus, a quem já se pode amar como a um amigo, com quem já se pode conviver como uma esposa convive com o seu esposo. A sua companhia é de tal maneira plenificadora, que o monge pode dizer que quando Deus está presente tudo sobra, quando está ausente tudo falta. E utilizará um discurso teológico ou uma maneira literária de falar, ao afirmar que “despreza” o mundo, zomba dos seus haveres e dá por inexistente tudo o mais. Com isto não pretende reconhecê-lo como mau ou negá-lo. Prolonga a forma bíblica de falar, onde se diz que Deus “odeia” a alguém como maneira negativa de afirmar que não escolheu a um mas a outro. Nós, seres humanos, somos limitados na palavra porque o somos no ser e não somos capazes de estabelecer uma preferência total por uma coisa, sem manifestar ao mesmo tempo uma rejeição total por outra. Esta rejeição é uma forma de predilecção vista ao invés. O monge ama mais a Deus porque Deus é mais. E porque ama a Deus, ama mais o próximo e o mundo, sabendo que estes se podem tornar numa tentação contra Deus ou apresentar-se-lhe como um “sucedâneo” de Deus.

O monge entende-se a si mesmo como memória viva de Deus. De Deus tal como se revelou na história da salvação. Por isso o monge não sabe outra língua, nem recita outra oração, nem eleva outros cânticos senão os que encontra na Bíblia. Responde a Deus com a palavra que Deus lhe dirigiu. Assim se compreende essa familiaridade, impregnação e conaturalização absoluta com a Bíblia dos grandes monges: S. Agostinho, S. Bento, S. Bernardo, S. Bruno. As suas obras são uma perene citação bíblica, um eco alargado e uma ruminação sonora. Tomemos como exemplo S. Bernardo. O seu Tratado sobre o Cântico dos Cânticos é um entrançado de textos bíblicos, e certas frases admiráveis carecem de toda a originalidade literária, porque são sumo que ressuma da leitura bíblica.

Mas, ao mesmo tempo que memória de Deus para nós, o monge viveu sempre como intercessão diante de Deus pelos homens. Nada mais longe da experiência cristã do que cada um sentir-se um náufrago que, a qualquer preço e em qualquer barco salvavidas, quer chegar a terra firme. Todos somos solidários da salvação do nosso irmão e no juízo final seremos justamente julgados à luz do nosso comportamento para com ele. (Mat. 25,31-46). A mais sagrada razão desta essencial referência do monge ao próximo é a que Jesus dá no Evangelho: cada homem, pequeno, pobre, peregrino ou encarcerado é uma real presença sua. Também nos será perguntado: rezaste pelo teu irmão e ajudaste-o naquela tribulação que muitas vezes foi material e sempre pessoal, porque afectou o seu destino e por isso a sua salvação? O monge ora a Deus para que faça sentir a sua misericórdia nas solidões que as nossas companhias, inclusive as mais bem intencionadas e íntimas, não podem habitar.

Essa *memória de Deus* e essa *intercessão perante Deus* exerce-a o monge de maneira universal mas em círculos concêntricos: a humanidade, a igreja, a comunidade em que vive, o próximo individual. Cada uma inclui as outras e nenhuma as substitui. Ter um coração aberto às necessidades do mundo não pode ser pretexto para não ver ou remediar a dor do próximo mais próximo, o único que imediata ou fisicamente nos é possível atender. Mas a concentração realíssima e diária na tarefa próxima e na dor de cada irmão não nos pode fechar os olhos perante a multidão de irmãos dispersos pelo mundo. A solidariedade e o serviço tecem assim uma rede de mediações através da qual se chega, desde o lugar que ocupamos na vida, assumido com amor e realismo, ao último lugar onde um homem sofre, canta, espera ou ama. Este alargamento até à necessidade, à alegria e à oração universal, é o supremo remédio contra o estreitamento que a finitude, o pecado e a melancolia costumam operar na nossa vida.

O monge busca a Deus e ama a Jesus Cristo, contemplando a sua vida à luz e sob a acção do Espírito, que foi derramado no seu coração. A forma de vida de Jesus é o seu paradigma. Esta é muito rica, complexa e inesgotável porque encerra tanto o abismo do homem como o Mistério de Deus. Por isso cada um de nós só pode reflectir na sua vida um aspecto daquela, um estado da sua alma, uma forma do seu serviço, um aspecto do seu sacrifício. Só Cristo total, através de todos os santos, e ao longo da história, realiza totalmente a virtualidade divina e humana da vida de Cristo. O monge concentra-se neste serviço de intercessão e sacrifício pelos irmãos diante de Deus. Todo o homem pode fazer alguma coisa por Deus e pelo próximo: e, quando se lhe esgotar a vida, pode fazer da morte uma oferenda, rogando a Deus que essa dor e esse amor sejam salvação para os seus irmãos. O monge identifica-se, de maneira especial, com o Filho do homem enquanto “*não veio para ser servido mas para servir (serviço) e dar a vida como intercessão por muitos (sacrifício)*”.

As virtudes teológicas: fé, esperança e caridade são o que se possa pensar de mais pessoal, porque são um dom de Deus a cada homem. Num segundo momento, são a resposta pessoal de cada homem ao dom de Deus, suscitada e tornada possível pela sua palavra e acção precedentes. Ninguém crê por mim, ninguém espera por mim nem ninguém ama por mim. Eu não posso depôr, olvidar ou malbaratar o meu ser, entregando-me a outro que o fará por mim. Neste sentido, há uma autonomia, auto-afirmação e auto-realização, que não são deponentes nem deponíveis. Contudo, uma vez que fiz isto, posso voltar-me para o meu próximo e reconhecer-me responsável por ele, como “refém” da sua salvação. Que ele queira ser libertado depende da sua vontade, mas que possa ser libertado depende da minha. E cada crente sabe que perante tal realidade de dupla resposta, a sua primeira decisão é tão simples como profunda: *“Senhor, eis-me aqui a implorar a salvação do meu irmão, que é, antes de tudo, teu filho. Não desprezes nem esqueças a obra das tuas mãos”*.

Crer, esperar e amar para os outros é uma possibilidade humana primordial e uma exigência cristã substancial, já que Cristo foi o que viveu e morreu para os outros. Também, perante o último destino dos nossos irmãos, podemos colocar-nos diante de Deus suplicando a sua salvação, até ao limite de contar com ela em esperança e como fruto de esperança. Esperar para o outro, esperar para todos a salvação, pondo a vida em atitude suplicante é a reprodução da existência de Cristo, que não esperou nada para si e esperou tudo para todos nós.

A memória de Deus na vida monástica torna-se louvor. A religião foi sempre cântico. E a Igreja suscitou imensa beleza e gozo com toda a música que nasceu da sua liturgia. Cantar é a primeira necessidade e o supremo gozo dos seres humanos. Cantar também a Deus. Perante os homens surdos para ouvir, cegos para ver e tardos para cantar a glória de Deus, o monge louva em nome de todos e para bem de todos. Esta necessidade foi sentida por todos os homens religiosos.

“Já que tantos sois cegos, não era preciso que alguém se ocupasse deste ofício e cantasse em nome de todos o hino de Deus? E que é que eu posso fazer, velho e coxo, senão louvar a Deus? Se fosse rouxinol cantaria como um rouxinol, se fosse cisne, como um cisne. Sou um ser racional: devo cantar a Deus” (Adriano, *Disser I, XVI,18*).

A intercessão perante Deus torna-se oferenda. O monge deixa a sua vida colocada perante o altar de Deus: como penhor ou refém para resgatar os seus irmãos. Não há nenhuma magia nem concepção maligna de Deus, como se Ele precisasse de alguma coisa dos homens. Ele não precisa de resgate nem de preço para nada. Mas o homem apela aos seus sentimentos de Pai para que, pela sua oferenda, perdõe ao seu

irmão e lhe conceda a graça. Se Deus não fosse sensível a este pedido, compadecendo-se, não seria Deus dos homens. E se o homem não se atrevesse a orar ao Senhor da criação e da história não seria irmão do seu próximo nem teria entranhas de misericórdia para com ele. Mas Deus é Pai e o homem irmão. Por isso a oração (intercessão e oferenda) são possíveis e necessárias. São a suprema responsabilidade e serviço do monge ao mundo.

Capítulo XIX

SEPARAÇÃO DO MUNDO? PRESENÇA NO MUNDO?

A “separação do mundo” é uma das características mais fortemente ligadas à imagem da vida monástica. Esta separação é hoje vigorosamente contestada. Daqui resulta para os monges uma questão cuja importância é impossível negar. Atinge a própria razão de ser da vida monástica, a sua identidade.

É uma questão que não tem nada de teórico. Já modificou profundamente a prática da nossa vida. É necessário, talvez urgente, determinar os seus antecedentes e as suas consequências.

I - A situação actual

1 - A evolução recente. No espaço de alguns anos, uma certa imagem do monge, da vida monástica foi fortemente posta em causa.

Homens quase totalmente silenciosos, retirados nos seus mosteiros, longe dos ruídos do mundo, entregando-se a uma ascese rigorosa para estarem mais disponíveis para a oração e a meditação da Palavra; uma comunidade acolhedora mas que não deixa penetrar na sua vida íntima senão alguns privilegiados, que vive o mais possível em autarcia para evitar os contactos não-indispensáveis com as “pessoas do mundo”, os “seculares”, tal era a imagem que congregava o consenso da comunidade e o da maior parte dos cristãos favoráveis à vida monástica.

A “clausura” tinha-se tornado um dos símbolos maiores deste ideal. Era um dos critérios fundamentais da autenticidade monástica. Era o baluarte contra as invasões do “mundo”, por detrás do qual a vida monástica podia desenvolver-se à vontade no silêncio e na regularidade. Muitos costumes ou comportamentos relacionados com a clausura tinham-se aprendido desde o noviciado e eram muitas vezes mencionados nos capítulos de comunidade: permissões e bênçãos antes e depois das saídas, supervisão do correio, silêncio no trato com os hóspedes e mesmo com os trabalhadores do mosteiro, relações muito controladas com a família e os amigos ...

Toda esta visão da vida monástica era animada por uma forte convicção partilhada pelo conjunto da comunidade. Isto permitia uma concentração mais fácil do espírito sobre “as coisas de Deus”.

Porque foram então postos em causa todos estes “meios” hoje fortemente esbatidos? Quais as razões desta evolução? Que perspectivas nos abre ela?

2 - As razões desta evolução. São múltiplas e estão muito ligadas umas às outras. Trata-se aqui apenas de causas objectivas, devidas às circunstâncias e não de causas de ordem pessoal ... E contudo a história de uma comunidade é sempre obra das pessoas que a compõem!

2.1 - Uma primeira razão, embora superficial, foi a tomada de consciência de que muitas vezes o que nos “separava” do mundo ambiente era devido mais a uma “certa cultura” do que às exigências da própria vida monástica.

A vida monástica foi muito marcada pela época da sua restauração, no século XIX. Até meados do século XX, era difícil conceber um mosteiro que não fosse românico, gótico, e monges sem cogula nem capuz. Igualmente tinham sido restaurados toda uma série de usos e costumes que veiculavam inegavelmente uma sabedoria humana e monástica. ... com a condição de serem vividos num contexto de vida apropriado. Ora este contexto tornava-se cada vez mais afastado do mundo actual. Daqui um esforço considerável para construir no interior da clausura este mundo em vias de desaparecimento e, por outro lado, a sua defesa vigilante justamente graças à clausura. No recinto do mosteiro conservava-se assim toda uma “cultura” que ia desde os mínimos costumes do saber viver em conjunto até à visão filosófica tomista, passando pelo canto gregoriano. Certas comunidades tinham chegado a recriar assim um “mundo” de uma real beleza de plenitude humana e espiritual. Este mundo era tanto mais válido quanto correspondia à mentalidade de camadas importantes da sociedade, aquelas donde tinham saído a maioria dos crentes e a quase totalidade dos responsáveis da Igreja. A Regra era lida no interior desta cultura onde primavam os valores da autoridade e da ordem, da fidelidade e da generosidade que são os valores da elite e que reforçavam mais a noção de separação em relação ao “comum” dos homens. Seria injusto não reconhecer a grandeza desta visão e infantil não querer conservar o seu melhor, mas num outro contexto e com outra compreensão.

E, no entanto, o mundo mudava e evoluía cada vez mais rapidamente. A tensão aumentava cada vez mais e explodia a nível da Igreja universal graças ao Concílio Vaticano II. Audaciosamente (para a época) foi abordada de frente na longa “Constituição sobre a Igreja”. Aqueles que, nos mosteiros, sofriam esta tensão viram as suas aspirações reforçadas. O mosteiro não se tinha tornado antes o sinal de uma certa

sociedade diferente do Evangelho? O hábito monástico não abria mais facilmente aos monges as portas de certos salões do que as casas de meios menos favorecidos ou mesmo os lugares onde se constrói realmente o mundo actual? Houve sempre homens bastante irradiantes e vivos que foram reconhecidos em toda a parte pelo que eram: monges. Eram pouco numerosos. Para a maior parte, este desfazamento de cultura era um obstáculo mais ou menos conscientemente sentido e que dava por vezes lugar a reacções adolescentes ou a resistências senis, sobretudo quando se iniciaram as reformas pedidas pela Igreja.

2.2 - O conceito de trabalho e de subsistência da comunidade eram os lugares onde este desacordo era mais sensível. Num mundo ainda cristão, era admitido que os monges recebessem a sua subsistência material de alguns “benfeitores”, em troca da obtenção de garantias sobre a “vida eterna”. O trabalho, embora ocupasse um lugar de honra no mosteiro, não era visto como fundamento da subsistência. Era, antes de tudo, uma ascese onde cada um, por vezes rudemente, renunciava à sua “vontade própria” para se inserir na vida comum. A eficácia era sempre procurada, mas já o mesmo não acontecia no que diz respeito à rentabilidade. Sobre este último ponto, havia suplências diferentes ... nem sempre consequentes com as intenções reais da vida monástica.

Hoje, não só o mundo actual já não suporta sustentar gratuitamente aqueles que considera (com razão ou sem ela) como parasitas, como também o trabalho qualificado, a autonomia financeira sem dependência alienante, a participação activa na vida social tomaram lugar entre os valores mais importantes de toda uma geração. Daqui o esforço considerável feito pelos mosteiros em ordem a reorganizarem a sua economia em função da sociedade actual (trabalho comum dos celerários, capítulo geral sobre a inserção nas estruturas colectivas, etc. ...) e que põe profundamente em questão a autarcia económica tradicional. Mas desenvolver actividades rentáveis com o exterior, é igualmente desenvolver por força das circunstâncias contactos com os fornecedores, os clientes, colegas ou ainda empreender viagens de estudos ou de prospecção.

Em que se converte então a “*separação do mundo*” se a clausura é a todo o instante atravessada nos dois sentidos por razões que têm a ver com o trabalho dos irmãos? Coloca-se então um dilema: ou confiar aos irmãos o trabalho e o ganha-pão com o risco de perderem os valores do silêncio e do retiro, ou salvaguardar antes de tudo estes valores com o risco de fazer viver a comunidade à custa do trabalho dos outros e de manter os irmãos, a maior parte das vezes, ocupados com biscatos. Ora, diz a RB, “*então é que serão verdadeiros monges, se viverem do trabalho de suas mãos*” (48,8) e ainda “*a ociosidade é inimiga da alma*” (id. 1) ... Há uma saída a encontrar, jamais definitiva, mas sempre a refazer.

Para além do trabalho, entra aqui em jogo uma questão de **solidariedade social** e mesmo política. Se em rigor, no plano pessoal e individual, um monge pode, de uma certa maneira, romper todos os laços que o ligam ao “mundo”, a comunidade não o pode. Ela é um elemento inserido na sociedade que a faz viver e da qual não pode dessolidarizar-se. Representa um potencial que tem o seu lugar ao sol e cujos actos e decisões têm a sua repercussão sobre os outros parceiros sociais. Daqui deriva um dever de informação para o conjunto da comunidade e para alguns mesmo um dever de formação. Ainda aqui uma separação do mundo não pode ser senão ilusória e servir de cobertura a uma pertença alienante a um “certo mundo”. Quanto mais importante for a comunidade, maiores são as suas responsabilidades e deve aceitar que alguns dos seus membros as assumam em profundidade com as suas exigências de contactos e de saídas.

2.3 - Uma outra razão da evolução recente situa-se ao nível da profunda mudança que alterou as relações dos irmãos entre si. Os valores de conhecimento mútuo e de colaboração fundados nas operações comerciais a todos os níveis fizeram recuar as zonas de silêncio e de solidão. Esta mudança no interior da comunidade não podia deixar de modificar as relações dos irmãos com as pessoas exteriores à comunidade. É uma maneira de ser que evolui. Quer seja com os pais, com os amigos, com os parceiros de trabalho, com os hóspedes, criam-se sempre mais laços. A este nível, a clausura material já não tem o mesmo sentido ...

Os “ministérios”, no interior ou no exterior, sofrem uma evolução análoga. Poderá a comunidade guardar só para si as facilidades espirituais e intelectuais que lhe advêm da própria reunião dos irmãos? Ainda aqui há um dever de partilha e de solidariedade em proporção com as possibilidades da comunidade. Mas hoje esta partilha vai muito além de uma simples palavra ou de informação intelectual; implica cada vez mais laços pessoais. Estes serviços multiplicam-se num mundo em que as dificuldades materiais, os problemas psicológicos, as crises espirituais aumentam dia após dia. Colocam um novo dilema carregado de dificuldades: ou fazer-se surdo a estes apelos e recusar a partilha a fim de conservar riquezas e valores que nos são próprios, ou responder a estes apelos e lesar estes valores que são, no entanto, aqueles que devemos salvaguardar mais mesmo para os outros. Onde se situará então a linha de “separação”?

2.4 - É inútil estendermo-nos acerca destas evoluções que foram descritas nos capítulos precedentes. Convergem todas para esta questão crucial: “*separação do mundo*” ou “*presença no mundo*”? É, no entanto, necessário aprofundá-las ainda mais enraizando-as na evolução da mentalidade cristã desencadeada e confirmada pelo Vaticano II. A Igreja já não se apresenta como uma “sociedade perfeita em si mesma” em face da sociedade profana da qual se distinguiria e se separaria. Considera-se cada

vez mais como inserida neste mundo ao qual deve comunicar a mensagem evangélica. Os mosteiros que eram outrora sinais simbólicos desta “separação” da Igreja e do mundo não dariam um contra-testemunho à Igreja actual se não se abrissem ao mundo em que estão inseridos? Daqui as numerosas tentativas para reinserir mais a vida monástica no meio das aglomerações humanas, por exemplo. Por outro lado, a vida cristã era apresentada como uma renúncia a tudo o que era “demasiado humano” e a vida monástica era uma espécie de símbolo desta dedicação exclusiva às “realidades celestes”. Hoje é acusada de ter obliterado a vitalidade cristã pela falsa noção do “desprezo do mundo”. Ora, nos nossos dias, é precisamente este mundo e todas as suas riquezas humanas que os cristãos querem assumir na fé e evangelizar. Como é que os monges poderiam excluir-se deste movimento? Ainda um último ponto: mesmo que se trate na Igreja da vida dita “consagrada”, a sua situação em relação ao mundo é hoje muito diferente: já não “à parte”, num nível superior, mas somente como um aspecto específico do movimento universal da Igreja rumo à santidade, vigorosamente lembrado pelo Vaticano II. Porquê então esta distinção entre os religiosos, nos quais se incluem os monges, e os “simples cristãos?” Como se manifestará hoje esta primazia de Deus que está no coração do testemunho monástico? Uma releitura do Evangelho faz aparecer melhor o sentido do culto “em espírito e verdade” (Jo 4,24). A própria Igreja reconhece que temos de voltar “*ao próprio núcleo do cristianismo*” que “*exige hoje o compromisso radical pela libertação integral do homem desde agora, na própria realidade da sua existência neste mundo*”. (Sínodo de 1971).

3 - O futuro desta evolução. Todas as razões acima indicadas são válidas e exigem uma evolução resolvida. Vivida em comunhão com toda a Igreja, e para além da Igreja com o mundo moderno, esta evolução é o lugar por excelência do acto de fé para os nossos dias. Toda a resposta a um apelo de Deus comporta um salto no desconhecido, uma entrega de si ao Espírito que nos conduz “para onde não sabemos”. Mesmo no domínio espiritual, vale o paradoxo evangélico: “*quem perder a vida, encontra-la-á ...*” A experiência que nos é prometida é um DOM de Deus pertencente a uma ordem diferente dos esforços que podemos fazer para o obter. Querer agarrar-se demasiado a eles pode ser uma falta de fé. O Espírito é maior que a vida monástica.

No entanto, o Espírito só pode agir na verdade.

Com efeito, o Espírito é **liberdade**. Isto quer dizer que não há indicações definitivas do Espírito que possamos possuir de uma vez por todas. Toda a sistematização, que pode ser para nós um meio provisório necessário, é obra humana. Pode incessantemente ser posta em causa pelo Espírito. Se Ele fala à inteligência, fala

mais ao coração. Fala neste lugar misterioso onde cada um se sente reenviado a si próprio pelos acontecimentos que constituem a trama da vida.

*“O que o homem entreviu ao longe ... no termo de uma etapa da sua busca propriamente humana, pode continuar a convocá-lo ao mais profundo de si mesmo e fazer dele um criador. Enquanto se mantiver numa interioridade suficiente, conservará a inteligência deste apelo. Ele está muito próximo de o ouvir de novo e de lhe corresponder ... As buscas propriamente humanas provêm de homens fiéis no mais profundo de si próprios. As ciências humanas sem perspectivas espirituais podem ser o **motor** da sociedade em evolução, **mas jamais serão o seu leme**”* (cf. Marcel Legaut —“L’homme à la recherche de son humanité” Aubier, p.98).

A mesma busca de verdade interior se faz ouvir ainda nesta sentença de Ernst Wiechert: *“Se correres após as ideias do teu tempo, andarás sempre atrasado; mas se escutares o teu coração, andarás adiantado!”*

Há uma fidelidade a si mesmo que é o caminho da fidelidade ao Espírito de Deus e ao espírito do tempo.

Só pode haver evolução nesta fidelidade a si mesmo; de outro modo não será uma evolução mas uma mudança. A evolução de uma comunidade deve fazer-se na fidelidade ao apelo que a reuniu.

A vocação monástica comportou sempre um certo carácter de radicalidade que implica uma ou várias rupturas. Perder este carácter, não será perder toda a especificidade, toda a consistência abolindo toda a “diferença”?

Suprimir as falsas “separações” não deve conduzir à supressão destas “rupturas”.

O que é significativo na vida de um homem ou de uma comunidade, são as suas **escolhas** fundamentais. Ora toda a escolha implica, de uma certa forma, uma ruptura ...

Se é verdade que a Igreja está “no” mundo, também é verdade que não é “do” mundo. Se é verdade que a vida cristã assume todo o humano, também é verdade que, pela fé, abre uma brecha numa visão puramente terrestre da realização do homem.

Se é verdade que todo o cristão é chamado à perfeição do amor e que, neste domínio, não há degraus reservados aos iniciados, também não é menos verdade que Cristo lançou a alguns dos seus discípulos um apelo que não lançou a todos.

Ao pedir-lhes que **“deixassem tudo para o seguir”**, não lhes pedia somente intenções ou disposições íntimas; pedia-lhes uma decisão prática que compromettesse a

sua vida; pedia-lhes uma ESCOLHA que devia ser significativa por si própria, a fim de dar testemunho de um “além” do mundo limitado-pela-morte.

É directamente no sentido deste apelo que se situa o monaquismo cristão, e, por conseguinte, a RB com as suas modalidades próprias.

A tarefa que nos incumbe hoje é a de traçar uma via nova num terreno ainda mal conhecido, mantendo firme a direcção implicada por estas ESCOLHAS que nos reuniram para vivermos juntos.

Não se trata de refazer comunidades com rostos bem traçados e delimitados, com um futuro nitidamente estudado. Mas é verosímil que só as comunidades firmemente orientadas na sua ESCOLHA, se tornarão fonte de vida e serão “*os viveiros da edificação do povo cristão*” (Vaticano II, P. C. 9).

A RB deve ajudar a manter estas escolhas.

II- Que diz a RB?

A RB não faz teoria geral sobre o “mundo”. É difícil encontrar nela a noção de “separação” do mundo.

Pelo contrário, uma visão de conjunto mostra a comunidade bem inserida no mundo que a cerca, em relação com ele. Os hóspedes de passagem “nunca faltam” (capítulo 53); a autarcia de princípio não impede as relações económicas com o exterior (capítulo 57); a comunidade cristã circunvizinha tem uma espécie de corresponsabilidade reconhecida sobre a comunidade monástica (capítulo 64), etc. ... A RB não dá a impressão de um desprezo ou de uma fuga do mundo como certos textos mais tardios. Ressalta, pelo contrário, a ideia de que os monges não são melhores do que os outros. São confrontados com as suas próprias fraquezas e com os seus limites. Não há duas categorias hierarquizadas de homens: os monges e ... os outros.

Pelo contrário, através do texto da Regra, aparece uma comunidade nitidamente orientada, fortemente constituída em torno de uma mesma fé, animada por um mesmo projecto, decidida a utilizar os meios que lhe parecerem necessários. Entre os homens que a compõem e os que não fazem parte dela, há um limiar: o das escolhas que foram expressas no momento de um compromisso solene após um longo tempo de maturação.

É este compromisso que constitui, não a separação da comunidade, mas a sua distinção, a sua “diferença”.

Diferença que, longe de separar, “situa” no meio do mundo num lugar que é único, que especifica.

Qual é esta diferença ou especificidade?

*

*

*

A RB abre com um Prólogo cuja importância nunca é demais recordar. É um apelo a um compromisso radical na sequência de Cristo. Dirige-se àquele que já fez uma certa experiência de Deus suficiente para o pôr a caminho. Sobre esta experiência, a RB é muito discreta, mas as suas breves alusões são suficientemente significativas para dar sentido a toda a Regra. Esta experiência é como a linha de fundo ou a trama que reaparece nos lugares-chave. No fim do Prólogo, fala-se do “coração dilatado”, da “doçura inenarrável do amor”. O capítulo 7, que encerra a secção sobre a doutrina espiritual, termina com uma abertura explícita à experiência do Espírito. Os capítulos 71, 72, 73 vão no mesmo sentido, assim como o capítulo 58 sobre o acolhimento dos irmãos.

Em ordem a esta experiência à qual todo o discípulo de Cristo é chamado, a RB propõe um itinerário particular. Desde o fim do Prólogo, descreve uma instituição, isto é, uma comunidade em que a primazia absoluta será dada aos “mandamentos de Deus” ou mais precisamente ao Evangelho (Pról. 49 e 21). Sem que tenha necessidade de o dizer explicitamente, apresenta este itinerário como uma resposta ao apelo de Cristo lançado a alguns para que deixem tudo a fim de o seguir. Os próprios nomes de “mosteiro” e de “monges”, que implicam o celibato pelo Reino, são suficientemente explícitos sobre este ponto para não deixarem dúvidas a ninguém.

Rapidamente a RB precisa ainda mais o seu projecto. O itinerário que propõe passa pela constituição de uma comunidade tão totalizante quanto possível, uma comunidade de partilha tanto no plano material como no espiritual, uma comunidade de coabitação para toda a vida. Propõe uma obra comum a levar a efeito, em que o destino humano e espiritual é indissociavelmente trabalho de todos e de cada um.

O final do capítulo 4 é uma das chaves maiores da RB. “*E a oficina onde, com diligência, havemos de executar todas estas obras é a clausura do mosteiro e a estabilidade na comunidade*” (4,78). O objectivo deste trabalho é a perfeição da caridade ou do amor no sentido evangélico, único lugar autêntico do encontro com Deus. Na marcha para este objectivo, a RB corta rente com toda a escapatória possível ou toda a evasão. Propõe uma via (há outras ...), mas nesta via, convida a ir até ao fim do mistério da Encarnação. A estabilidade na comunidade, isto é, a busca da comunhão

tende a uma partilha de vida o mais total possível. A comunidade já não é então somente um meio, mas está integrada no fim a perseguir e condiciona-o, dá-lhe a sua característica própria. Todos se tornam solidários na concretização unânime do mesmo projecto. O capítulo 72 faz uma descrição “utópica” desta solidariedade, e indica sobretudo o seu resultado: “*Nada absolutamente antepõem a Cristo, o qual todos juntos nos conduza à vida eterna*” (72,11-12). O que a RB se propõe constituir é uma comunidade totalmente humana mas que seja, no mundo, um sinal do Reino “já e ainda não”.

É pena que a noção de “clausura”, ausente da Regra, tenha substituído a noção de “claustro”. Esta última palavra foi sem dúvida demasiado carregada pela História de sentidos ambíguos para ser ainda hoje eloquente. Tinha um sentido positivo, e não negativo ou defensivo. Era o sinal da **reunião** muito concreta de homens que fizeram **uma escolha comum** e decidiram continuá-la em conjunto. Era também o sinal da **Obra comum** à qual consagravam a sua vida: “*a oficina ... é o claustro do mosteiro*”.

A comparação é clara. Não se trata de uma cidadela ou de uma trincheira onde os monges se reuniam para se defenderem de um inimigo comum (comparação que não deixará de ser empregada mais tarde), mas de uma oficina onde se reúnem todos aqueles que estão animados por um mesmo projecto, uma mesma obra a realizar, um mesmo “espírito”. A fidelidade à oficina torna-se então o sinal prévio de todos os outros sinais da fidelidade à obra comum, ao espírito comum.

*

*

*

A noção de clausura não pode, no entanto, ser totalmente excluída, embora seja secundária. Trata-se, efectivamente, de manter na comunidade um “espírito”, uma certa densidade de espírito comum. Ora um “espírito” não tem nada a ver com o sentido que se dá demasiadas vezes à palavra “espiritual”. Um espírito não existe se não estiver incarnado em disposições concretas, em escolhas existentes. Por outro lado, o espírito é exclusivo, não suporta o espírito que lhe é contrário. Entre o espírito de que a comunidade quer viver e o do mundo ambiente, haverá sempre um discernimento a fazer. Toda a comunidade tem necessidade de proteger, de uma certa forma, a sua intimidade para se impregnar do seu espírito, doutro modo, diluir-se-á rapidamente e perderá toda a consistência e significado. Com efeito, se o espírito é o que há de mais forte, é também o que há de mais frágil. Uma comunidade fortemente animada por um

espírito comum pode fazer frente a todas as crises de qualquer ordem. Mas, ao mesmo tempo, o espírito mais vivo é terrivelmente sensível à menor deterioração ...

A RB não se exprime nestes termos, mas é esta mesma experiência que pode ser lida através de algumas expressões donde foi tirada uma doutrina da clausura.

“Para que os monges não tenham necessidade de andar lá por fora, o que não é nada conveniente para as suas almas” (66,7). Embora esta última afirmação deva ser matizada, a intenção da RB é clara. É difícil manter vivo um espírito durante muito tempo fora da sua realização concreta. Não se trata aqui de bom ou de mau espírito, mas simplesmente de tal ou tal espírito. Se estiverem demasiadas vezes ausentes da obra comum, poderão os monges manter intacto o seu espírito? É a questão levantada aqui pela RB.

O mesmo se diz acerca do que é trazido do exterior: *“Ninguém tenha a temeridade de referir a outrem quanto viu ou ouviu fora do mosteiro, que isso pode ser causa de grande ruína* (67,5). Observação que pôde dar lugar a todo o tipo de mesquinhez possível (o discernimento é coisa rara ...), mas que não deixa de ser igualmente verdadeiro. Há contributos que são construtivos e dinamizantes, mas há outros que são destrutivos e desvitalizantes e que debilitam as razões de viver. Uma regra material ou disciplinar não suprirá este discernimento. Paradoxalmente, é a própria vitalidade do espírito da comunidade que assegurará este discernimento, pois ela é ao mesmo tempo a sua causa e efeito.

A RB não faz casuística com as saídas. Não diz, por exemplo, em que caso um monge poderá sair ou não. Também não o faz em sentido inverso a respeito do que pode entrar no mosteiro. Pelo contrário, sublinha sempre o que está em jogo: o projecto que reuniu os irmãos. É assim que os hóspedes que nunca faltam não devem, no entanto, desviar os irmãos da sua vida (53), e que se deve dizer honestamente que se retire àquele *“cuja miséria pode contaminar os outros”* (61). Trata-se de manter as escolhas e as opções que constroem a comunidade. Ora toda a escolha supõe uma certa ruptura ...

Se a noção de “clausura” ou de “separação” tem um sentido, não pode ser outro que o de reenviar incessantemente os irmãos às suas ESCOLHAS e OPÇÕES fundamentais. Hoje podemos acrescentar que ao mesmo tempo será assegurada a sua verdadeira PRESENÇA no mundo, presença diferenciada e significativa.

III - Praticamente ...

A vitalidade da comunidade depende da medida das suas escolhas e opções. Ora a experiência mostra que estas se podem desvitalizar pelo interior e de diferentes maneiras.

A defesa estrita e zelosa de uma separação material da “clausura” monástica pode ser uma. Sempre que nos agarramos demasiado a uma “regra” ou a uma “lei”, corremos o risco de evitar as verdadeiras escolhas de consciência. A tendência é então de nos prendermos minuciosamente a regulamentos cada vez mais precisos: respeito pelos limites da clausura, ou por tal ou tal porta, pedido de bênçãos ou de permissões quando se sabe que o superior não poderá julgar em verdade, etc. ... Tudo coisas que podem ser boas mas que podem também fazer passar ao lado de outros valores ... Por detrás das regras do silêncio e da clausura podem-se esconder recusas, mais ou menos conscientes, de ouvir apelos incómodos e que impõem escolhas a fazer, decisões a tomar. É um facto que esta ausência de contactos ou de confronto com “outros”, com os seus problemas e as suas exigências, pode conduzir a uma verdadeira falta de maturidade humana e espiritual entre os monges demasiado confinados à “clausura”. Podem também nascer e crescer no seio das comunidades ou no coração dos irmãos abscessos que um pouco de ar fresco bastaria para dissipar ... Sem falar dos meios que o “mundo” (no sentido de S. João) tem para invadir uma comunidade, ou um coração de homem, mesmo através de uma “clausura” bem guardada. Sublinhar estes desvios possíveis, não é negar o valor de uma vida autenticamente “enclausurada”, no sentido da RB. É simplesmente mostrar que é uma ilusão crer que se pode fazer uma escolha de uma vez por todas e confiar, depois, em regras que se aplicam. Esta ilusão pode fazer perder de vista as razões desta escolha ...

Pelo contrário, é também uma ilusão crer que uma escolha de vida pode concretizar-se sem realizações concretas. É difícil viver muito tempo em vários quadros ao mesmo tempo. Tanto no plano pessoal como comunitário, a escolha inicial pode acabar por se diluir ...

Uma outra maneira de evitar a escolha é responder a todos os apelos ou seguir as circunstâncias. Chega um momento em que já não se sabe “porque?” se toma tal decisão e não tal outra! Daqui resulta um “mal-estar” que diminui as forças vitais necessárias para enfrentar as verdadeiras dificuldades que se apresentam no caminho de todo o homem e de toda a comunidade.

Uma outra ilusão ainda seria acreditar que é possível encontrar um equilíbrio definitivo, ao abrigo dos choques. Seria esquecer a “Vida” com as suas peripécias e os seus imprevistos. Há ritmos a respeitar tanto ao nível das pessoas como das comunidades. Há também os ritmos que marcam os tempos e as épocas. Certas maturações exigem uma grande quantidade de oxigénio vindo do exterior da

comunidade, outras reclamam, pelo contrário, o silêncio e o recolhimento de uma maior concentração na própria comunidade. Estas modulações fazem a vida de uma comunidade e a sua história, como também a vida e a história de cada um dos irmãos.

A tradição beneditina foi sempre muito flexível sobre esta questão da clausura. Desde as origens, uma abertura aos “ministérios” foi uma das características da sua fisionomia própria, e uma das suas riquezas que lhe permitiu viver mais em harmonia com o seu tempo, com o tempo da Igreja. No entanto, o equilíbrio foi muitas vezes difícil de manter. A sua história foi ritmada por movimentos de diástole e de sístole variável segundo a tradição das comunidades. Talvez seja um sinal de vitalidade! Hoje, os apelos tornam-se cada vez mais numerosos, e exigem um compromisso cada vez maior ... É cada vez mais difícil escolher entre as diferentes solicitações, entre as necessidades internas da comunidade e as de fora. No entanto, contrariamente ao que por vezes se diz, cada um, como aliás a própria comunidade, é responsável e muito livre nas suas orientações. Tendo em conta o factor tempo, é sempre possível modificar os comportamentos ou mudar de chefe. Cada resposta faz nascer uma multidão de outros apelos, e cada recusa também se repercute e desencadeia um movimento contrário. As grandes decisões bruscas não são as mais eficazes, impressionam mas durante pouco tempo. Pelo contrário, as respostas ou as recusas que procedem de uma orientação verdadeira da vida fazem-se respeitar profundamente. Pode então criar-se uma zona de verdadeira liberdade em torno de cada um e da comunidade, que permita responder aos apelos mais inesperados sem se deixar alienar por tudo o que haveria a fazer, mesmo que fosse muito válido.

Todavia, as ocasiões de saída multiplicaram-se hoje consideravelmente: saídas de trabalho, de formação, de relações, de repouso ... É quase impossível fazer hoje um quadro destas saídas e das suas motivações. Já a RB, como se disse, se abstém de entrar neste jogo que a vida vem sempre baralhar. É uma questão de discernimento que compete a cada um ajudado pelos irmãos e pelos responsáveis.

Quando a RB fala de “destruição” possível, no capítulo 67, apresenta um critério de discernimento. Nem toda a saída tem o mesmo peso de verdade e o que não é verdadeiro é destrutor. ... Uma saída é verdadeira quando não se tem necessidade de avolumar os seus pretextos para esconder, aos outros ou a si mesmo, as suas verdadeiras motivações. É uma questão de lucidez consigo próprio. O contributo dos irmãos ou dos responsáveis, segundo os casos, é indispensável. É com eles que se faz esta elucidação. Não é necessário que, em todos os casos, se diga tudo à comunidade. Há por vezes uma discrição necessária a manter e a confiança da comunidade deve ir até aí. No entanto, em certos casos, toda a comunidade tem a sua palavra a dizer.

Cria-se então na comunidade uma espécie de barómetro implícito que determina o peso relativo das diferentes motivações. Criam-se correntes, num sentido ou noutro, que fazem ver como normal ou, pelo contrário, como anormal tal ou tal atitude ou comportamento. Não é só o abade mas cada monge que tem a sua quota parte de responsabilidade neste jogo da solidariedade comum. Esta responsabilidade ultrapassa o simples comportamento exterior. A influência maior provém da vida profunda dos irmãos. Tal ou tal ausência ou presença não tem o mesmo peso conforme se inscreve em tal ou tal vida. Ainda aqui, como para as solicitações que vêm do exterior, cada irmão, como aliás toda a comunidade, tem entre mãos a possibilidade de modificar um estado de espírito, não de um dia para o outro, mas seguindo os ritmos vitais. É uma questão de lealdade para consigo e para com os outros.

Perante as questões difíceis que a evolução ambiente e certos apelos provenientes do Evangelho nos colocam hoje, um primeiro critério pode iluminar o nosso caminho: **o da solidariedade comunitária**, que dimana da coabitação por toda a vida com os direitos e os deveres que exige de uns em relação aos outros. Esta solidariedade pode fazer com que a comunidade assuma todos os tipos de situações particulares. A história antiga e recente está aí para o demonstrar. Mas tudo o que escapa a esta solidariedade, ou é uma evasão dela, prejudica a obra comum.

Todavia a solidariedade comunitária não se pode tomar como um fim em si. Ela só tem sentido se nos conduzir às nossas escolhas e às nossas opções próprias, e se nos permitir aprofundar incessantemente “*a inteligência do apelo inicial*” (M. Legaut), isto é, se nos mantiver numa “interioridade suficiente” para permanecermos à escuta deste apelo. Será o segundo critério: o turbilhão e o ruído dos afazeres do mundo tornam impossível esta interioridade ou pelo menos ameaçam-na. Torna-se então mais difícil ouvir os autênticos apelos do Espírito que fala no meio do carisma próprio da comunidade antes de falar através dos apelos exteriores. Segundo a RB, a principal responsabilidade do Abade é fazer com que a comunidade se mantenha à escuta deste carisma particular. Mas a responsabilidade recai também sobre cada um.

Permanecer a este nível de escuta impõe rupturas. Permite também uma comunhão mais larga e mais profunda. Muitas vezes temos de ser solidários com os homens do nosso tempo a vários níveis: caritativo, social ou político, ou simplesmente por amizade. Há um nível da fé, ou simplesmente um nível da busca de um sentido para a vida em que seríamos decepcionantes para muita gente se não fossemos tidos e reconhecidos como solidários e presentes.

*

*

*

A comunidade monástica deve ser uma amostra
da sociedade integral fundada no Evangelho;
a sua DIFERENÇA torna-a VISIVEL,
A sua SEPARAÇÃO torna-se a sua PRESENÇA.

CONCLUSÃO

A VIDA está sempre primeiro,
Mas a VIDA É ESPÍRITO.

As vias (ou vozes) do ESPÍRITO são múltiplas.
Situando-nos numa TRADIÇÃO ESPIRITUAL, inserimo-nos
num MOVIMENTO particular do Espírito,
de que a RB é uma das expressões privilegiadas.
O ESPÍRITO não está na letra mas na VIDA;
é a VIDA que faz redescobrir o ESPÍRITO da LETRA.

O ESPÍRITO é VIDA,
nunca está no passado nem no futuro,
mas no PRESENTE.

Nunca é possuído de uma maneira definitiva.
Reexprime-se de maneiras diferentes,
mas é o mesmo ESPÍRITO.

Cada expressão só é válida para um tempo;
a de ontem era válida para ontem,
amanhã será necessária uma outra.

Nenhuma esgota o ESPÍRITO que se exprime nela.
Este comentário não é retrospectivo nem prospectivo.
É a palavra de UM momento e de um determinado contexto.

É um esforço para dizermos o ESPÍRITO de que tentamos VIVER.

Só tem uma ambição, ser uma via (ou voz),
deste ESPÍRITO que é VIDA ...
para que a VIDA desponte cada vez mais,
para que a VIDA exista em plenitude.

Que o ESPÍRITO lhe dê VIDA.