

**FACULDADE DE SÃO BENTO  
GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**DANIEL GIBSON ROCHA CANDEIRA DO CARMO**

**“CORRER PELO CAMINHO DOS MANDAMENTOS DE DEUS”**

Uma exposição do voto beneditino de estabilidade a partir do verbo “menein” no evangelho  
de João

**SÃO PAULO-SP  
2018**

**DANIEL GIBSON ROCHA CANDEIRA DO CARMO**

**“CORRER PELO CAMINHO DOS MANDAMENTOS DE DEUS”**

Uma exposição do voto beneditino de estabilidade a partir do verbo “menein” no evangelho de João

Monografia apresentada à Faculdade de São Bento como exigência para obtenção do título de Bacharel em Teologia.

**Orientador: Prof. Magno José Vilela**

**SÃO PAULO-SP**

**2018**

**DANIEL GIBSON ROCHA CANDEIRA DO CARMO**

**“CORRER PELO CAMINHO DOS MANDAMENTOS DE DEUS”**

Uma exposição do voto beneditino de estabilidade a partir do verbo “menein” no evangelho de João

Monografia apresentada à Faculdade de São Bento como exigência para obtenção do título de Bacharel em Teologia.

Aprovada em:

---

Orientador: Prof. Magno José Vilela

Faculdade de São Bento

---

Prof. Domingos Zamagna

Faculdade de São Bento

---

Prof. Pe. José Eduardo de Oliveira e Silva

Faculdade de São Bento

**SÃO PAULO-SP**

**2018**

*À minha mãe que, na desestabilidade de uma  
enfermidade, testemunhou-me o eterno  
movimento de amor d'Aquele que nunca  
muda.*

## HOMENAGEM

Fazendo-nos eco à Regra de São Bento que pede ao abade “tirar coisas novas e antigas” (RB 64,9), prestemos homenagem ao grande mestre Dom Jean Leclercq OSB (1911-1993). De sua contribuição, particularmente a obra “*L’amour de lettres et le désir de Dieu*” (1957), verdadeira pérola, é que encontrei as bases de uma história literária do sentimento religioso dentro dos claustros do Ocidente latino, bem como a defesa e a ilustração, límpida e fervorosa, de um tema central na obra do autor: existe uma cultura religiosa claustral de base, que faz eclodir uma teologia anterior à própria escolástica, dotada de um rigor científico e interesse por um saber aberto às questões essenciais da existência humana. Tal teologia, então cultivada por proponentes da Regra de São Bento, é chamada por ele de “monástica”. De sua contribuição igualmente se extraiu esta breve sentença que nos recorda qual é nossa principal tarefa no mosteiro: “O papel do monge não é ensinar, mas chorar seus pecados e os pecados dos demais” (S. Jerônimo, *Contra Vigilantium*, 15; PL 23,351).

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus que iluminou meus passos durante esta caminhada.

Aos meus pais, irmãos e a toda minha família que, com muito carinho e apoio, não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de minha vida.

Agradeço particularmente a meu Prior, Dom Cristiano Collart, por sua capacidade de acreditar e investir em mim, e que, com seu zelo e dedicação por minha formação, me deu, em muitos momentos, a esperança e a coragem para prosseguir.

À comunidade do Mosteiro de São Bento em São Paulo – e especialmente ao Exmo. e Revmo. Dom Abade Mathias Tolentino Braga OSB, e ao Revdo. Prior, Dom Camilo de Jesus Dantas OSB, que me acolheram nesta casa –, pois foi nesse meio que aprofundei o valor de uma autêntica vida monástica beneditina, centrada em oração, liturgia, trabalho e estudo. Obrigado pelo carinho, a paciência e por vossa capacidade de me trazer paz na correria de cada semestre.

Ao Curso de Teologia da Faculdade de São Bento, e às pessoas com quem convivi neste espaço ao longo desses anos. A experiência de uma produção compartilhada na comunhão com amigos foi a melhor experiência de minha formação acadêmica.

Agradeço ao professor Magno José Vilela pela virtuosa paciência na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão desta monografia. Ao professor e coordenador do curso, Frei Márcio Couto, pelo convívio, pelo apoio e compreensão. Ao Professor Dom Lourenço OSB, com quem partilhei o que era o broto daquilo que veio a ser esse trabalho. A todos os professores do curso, que foram tão importantes na minha vida acadêmica e no desenvolvimento desta monografia.

A todos aqueles que de alguma forma estiveram e estão próximos de mim durante estes anos de graduação – tantos novos amigos!

E o que dizer à minha comunidade do Mosteiro da Transfiguração em Santa Rosa (RS)? Obrigado pela paciência, pelo incentivo, pela força e principalmente pelo carinho. Valeu a pena toda distância e todas as renúncias. Valeu a pena esperar. Hoje colhemos, juntos, os frutos deste empenho que não é somente meu, mas nosso! Esta vitória é muito mais vossa do que minha!

*“Qui son li frati miei che dentro ai chiostri  
fermar li piedi e tennero il cor saldo”  
(São Bento em La divina comedia de Dante  
Alighieri, Paraiso, Canto XXII, 50)*

*“Les hommes ? (...) Ils manquent de racines,  
ça les gêne beaucoup.” (dit la fleur)  
Saint-Exupery, Le petit Prince XVIII*

## RESUMO

O presente trabalho visa compreender e aprofundar nosso conhecimento acerca do voto monástico-beneditino de estabilidade, tal como descrito na Regra de São Bento, expondo-o à luz exigente e profundamente coerente do evangelista João, ao considerá-lo em relação ao termo *permanecer* descrito em seu evangelho. Para tanto, apesar da evidente distância que separa, materialmente, o texto joanino da Regra beneditina, partimos da possibilidade apontada por Urs Von Balthasar para, em seguida, buscar contemplar a luz do *permanecer* em João e, enfim, tendo o pensamento do evangelista como chave de leitura, interrogar o sentido da estabilidade beneditina e sua atualidade. Ao término de nosso estudo, será possível constatar a bela coerência segundo a qual a *stabilitas* beneditina concorda, em profundidade, com o *permanecer* joanino, e será possível comprovar, também desta maneira, que a vida monástica se enraíza verdadeiramente no Evangelho.

**Palavras-chaves:** Evangelho, João, Permanecer, Monaquismo, Bento de Núrsia, Regra de Bento, Estabilidade.



## RÉSUMÉ

Le travail présenté ici vise à faire comprendre et approfondir notre connaissance du vœu monastique-bénédictin de stabilité, tel que le décrit la Règle de Saint-Benoît, en l'exposant à la lumière exigeante et profondément cohérente de l'évangéliste Jean, quand on le met en regard du terme *demeurer* décrit dans son évangile. Pour cela, malgré la distance évidente qui sépare, matériellement, le texte johannique de la Règle bénédictine, nous partons de la possibilité évoquée par Urs Von Balthasar pour ensuite chercher à contempler la lumière du *demeurer* en Jean et, enfin, en ayant la pensée de l'évangéliste comme clé de lecture, interroger le sens de la stabilité bénédictine et son actualité. Au terme de notre étude, on peut constater la belle cohérence selon laquelle la *stabilité* bénédictine s'accorde, en profondeur, au *demeurer* johannique, et il sera possible de prouver, ainsi, que la vie monastique s'enracine vraiment dans l'Évangile.

**Mots-clés:** Évangile, Jean, Demeurer, Monachisme, Benoît de Nurse, Règle de Benoît, Stabilité.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>11</b> |
| <b>2 REVISÃO DE LITERATURA.....</b>  | <b>13</b> |
| <b>2.1 “Permanecer” em São João .....</b>  | <b>13</b> |
| <b>2.1.1 As primeiras ocorrências do “permanecer” joanino: Jo 1,29-39 como díptico .....</b> | <b>14</b> |
| <b>2.1.2 O “permanecer” joanino como qualidade de uma relação.....</b>                       | <b>17</b> |
| 2.1.2.1 O “permanecer” das pessoas divinas: uma intimidade partilhada.....                   | 17        |
| 2.1.2.2 “Permanecer” com Jesus: o “não-lugar” de uma relação .....                           | 19        |
| 2.1.2.2.1 Jo 1,35-39: quando o “onde” se torna “com” .....                                   | 20        |
| 2.1.2.2.2 Jo 13,31 a 15,17: quando o “com” torna-se obediência .....                         | 21        |
| 2.1.2.2.3 Jo 20,11-18: a vacuidade do túmulo como exigência concreta de um novo .....        | 23        |
| 2.1.2.3 Alcance teológico e soteriológico do “permanecer” joanino .....                      | 23        |
| <b>2.1.3 A fecundidade do “permanecer” .....</b>   | <b>24</b> |
| 2.1.3.1 Permanecer para dar fruto.....   | 24        |
| 2.1.3.2 Permanecer e “sair” .....  | 25        |
| <b>2.2 A estabilidade beneditina .....</b>   | <b>28</b> |
| <b>2.2.1 Raízes da estabilidade na Tradição pré-beneditina .....</b>                         | <b>28</b> |
| <b>2.2.2 “Habitar” a “casa de Deus” .....</b>  | <b>30</b> |
| 2.2.2.1 O monge, um “habitante” da “casa de Deus” .....                                      | 31        |
| 2.2.2.2 Uma “hiper-localização” do “habitar” beneditino.....                                 | 33        |
| 2.2.2.3 Ler São João e São Bento em conjunto .....   | 34        |
| <b>2.2.3 A dinâmica da estabilidade.....</b>   | <b>37</b> |
| 2.2.3.1 Casa de Deus (“Domus Dei”) e Obra de Deus (“Opus Dei”).....                          | 37        |
| 2.2.3.2 Habitar para “correr” .....  | 39        |
| <b>3 Conclusão .....</b>   | <b>42</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>  | <b>44</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....</b>   | <b>46</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>  | <b>48</b> |

**LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS**

- BYZ “The New Testament in the Original Greek”, Byzantine Text Form, 2005, Compiled and arranged by Maurice A. R.; William G. P.
- FBJ “French Bible de Jérusalem”, Les Éditions du Cerf, 1973.
- LG Constituição Dogmática *Lumen Gentium*
- RB Regula Sancti Benedicti / Regra de São Bento
- SC Constituição *Sacrosanctum Concilium*
- VUL Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

## 1 INTRODUÇÃO

O ponto de partida de nossa exposição é uma conferência dada por Hans Urs von Balthasar aos superiores monásticos da França em 1974<sup>1</sup>. Nesta conferência, a questão levantada por Balthasar poderia ser resumida da seguinte forma: Bento de Núrsia – daqui em diante, chamado apenas por “Bento” –, em sua regra aos monges, assumiu uma herança joanina? Balthasar mostra, por um lado, a evidente distância que separa, materialmente, o texto da Regra do texto do quarto evangelho, mas também a profunda ligação que os une. Dos quatro temas abordados por Balthasar<sup>2</sup>, é o primeiro deles que chama aqui nossa atenção, a saber “a *stabilitas*, e o *menein* dos escritos joaninos”. Logo de início Balthasar menciona a distância entre os *corpus* textuais:

Na regra de Bento, de mais de sessenta citações dos evangelhos sinóticos e cerca de oitenta do *Corpus* paulino, o evangelho de João é citado apenas cinco vezes, as cartas três vezes, o Apocalipse uma vez. Essas citações explícitas encontram-se, aliás, todas já na regra do Mestre<sup>3</sup>.

Balthasar ainda sublinha que essas citações não introduzem, na maioria das vezes, nenhum elemento tipicamente joanino. Logo, Bento não teria qualquer relação com João, a não ser esses “lugares comuns” que ele recebeu do Mestre, a quem Balthasar lembra com precisão que “com sua rigidez e seu sistema ascético meticuloso e fechado, pode-se crer estar afastado do espírito joanino, onde o amor de Deus e dos irmãos é a única lei da vida cristã”<sup>4</sup>.

No entanto, nosso intuito aqui é, justamente, provar que há uma necessária ligação entre o evangelho de João e a Regra de Bento – daqui em diante, chamada apenas por “Regra” ou, simplesmente, de “RB”. Ora, para isso, é preciso ter em mente a referência do capítulo 73 da Regra que diz que “Toda a prática da justiça não está contida nesta regra”<sup>5</sup>, o que não é nenhuma falsa modéstia, mas sinal da inteligência profunda que Bento tem daquilo que pode ser uma

<sup>1</sup> VON BALTHASAR. H. U. Les thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît et leur actualité. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 37, p. 3-14, 1975.

<sup>2</sup> (1) La *stabilitas*, le *menein* des écrits johanniques; (2) La discrétion ou la *krisis* de la lumière et des ténèbres; (3) L’obéissance comprise comme acte d’amour parfait; (4) La concrétion de l’autorité : du Père dans le Christ, du Christ dans l’Abbé. Ibid, p. 7.

<sup>3</sup> “Dans la règle de S. Benoît, sur plus de soixante citations des évangiles synoptiques et environ quatre-vingts du *Corpus* paulinien, l’évangile de Jean n’est cité que cinq fois, les lettres trois fois, l’Apocalypse une fois. Ces citations explicites se trouvent du reste toutes déjà dans la règle du Maître”. Ibid, p. 3.

<sup>4</sup> “Quant au Maître, avec sa rigidité et son système ascétique méticuleux et clos, on peut le croire assez éloigné de l’esprit johannique, où l’amour de Dieu et celui des frères est l’unique loi de la vie chrétienne”. Ibid, p. 3.

<sup>5</sup> “De hoc quod non omnis iustitiae observatio in hac sit regula constituta”. RB 73, título.

“regra”, ou do que ela pretende ser: um resumo do Evangelho. Referindo-se às Escrituras e aos Padres do monaquismo –particularmente Cassiano, Basílio e Agostinho, muitas vezes citados na Regra –, Bento convida a encontrar as exigências evangélicas nas Escrituras e na Tradição, a quem a Regra só pode ser apenas um caminho, mas nunca um fim em si mesma:

Adaptando sua regra ao espírito de Agostinho e Basílio, e por meio destes dois, já implicitamente ao de São João, abrindo-o por outro lado à toda a Escritura como uma regra de vida – e isso significa concretamente: ao mistério de Cristo – Bento encontra-se, necessariamente, confrontado com a última e mais profunda interpretação deste mistério: o de João<sup>6</sup>.

Em outras palavras, Balthasar diz que, Bento, aberto concretamente e por princípio à totalidade do mistério do Cristo, não pode senão unir-se, muito além de uma ignorância aparente, àquele que lhe conferiu a fisionomia mais marcante: é na própria pessoa do Cristo e, correlativamente, na compreensão profunda do que chamamos de vida “cristã”, que João e Bento se unem e se articulam, e isso não apenas num simples jogo exterior de citações. No momento, o acordo só é afirmado como um puro princípio teológico, e deve ser verificado concretamente: é precisamente isso que pretendemos fazer em torno do tema da estabilidade, mostrando a profunda harmonia de Bento com João. Especifiquemos, no entanto, que não se trata de usar aqui a teologia joanina como um simples crivo através do qual se pode provar a estabilidade beneditina. Longe de ser instrumento de uma prova puramente negativa, o pensamento joanino deve primeiro ser considerado, positivamente, como a chave que nos abrirá – oxalá em uma fidedigna profundidade – ao pensamento de Bento, na medida em que, entretanto, se fará efetivamente crédito a este último de integrar, mesmo que secretamente, o legado de João.

Em suma, compreender e aprofundar nosso conhecimento de Bento, expondo-o à luz exigente de João como sendo uma luz profundamente coerente, tal é nosso propósito ao considerar a estabilidade beneditina em relação ao *permanecer* joanino. O *a priori* teológico é evidente. Confiamos que ele testificará, por sua própria fecundidade, a sua veracidade. A caminhada de nossa reflexão impõe-se por si mesma: a princípio, buscar contemplar a luz do *permanecer* joanino para, em seguida, interrogar a estabilidade beneditina.

---

<sup>6</sup> “*En adaptant sa règle à l’esprit d’Augustin et de Basile, et par ces deux déjà implicitement à celui de saint Jean, en l’ouvrant d’autre part à l’Écriture tout entière comme règle de vie – et cela signifie concrètement : au mystère du Christ – Benoît se trouve nécessairement confronté avec la dernière et la plus profonde interprétation de ce mystère : celle de Jean.*”. VON BALTHASAR. Les thèmes johanniques, p. 5.

## 2 REVISÃO DE LITERATURA

### 2.1 “Permanecer” em São João

O verbo “permanecer” (*menein*) é, sem dúvida, um termo chave da teologia joanina<sup>7</sup>. Entretanto, antes de qualquer análise, a simples explicação dos usos desse termo no evangelho ou nas epístolas de São João nos conduzirão naturalmente a pensar que, dos 112 empregos do verbo no Novo Testamento, 66 são encontrados nos escritos joaninos (40 para o evangelho, 23 para a primeira carta e 3 para a segunda), enquanto que os outros são distribuídos esporadicamente no restante do *corpus* do Novo Testamento (Mt: 3; Mc: 2; Lc: 7; etc.)<sup>8</sup>. Mas, além dessas simples contagens, para convencer-se da especificidade do *permanecer* joanino e, sobretudo, para perceber o que ele envolve em profundidade, é importante, naturalmente, engajar-se em uma análise mais profunda. Citemos, a princípio, o que precisa o Dicionário Leon-Duffour, no verbete “*demeurer*”:

Em inúmeras passagens, sobretudo joaninas, permanecer não significa apenas “ficar, residir, habitar”, mas evoca a morada que a Sabedoria divina buscou entre os homens<sup>9</sup>; era um grande sonho: ver Deus permanecer no meio de seu povo, a *Ch<sup>e</sup>kînâ*, significando, segundo os rabinos, a Casa, a Morada de Deus. Este sonho tornou-se realidade em Jesus Cristo (notar o provável jogo de palavras com o grego *skènoô*, de mesma consonância que *ch<sup>e</sup>kînâ*): “armar sua tenda”<sup>10</sup>. João gosta de apresentar a relação nova que une o homem a Deus não mais como a de um face-a-face, mas pela imagem da mutua inabitação<sup>11</sup>.

Uma primeira etapa nesta análise, seria apontar que essas diversas ocorrências não podem ser colocadas ao mesmo nível. Isso porque, antes de ser um termo de alcance teológico,

<sup>7</sup> Cf. POTTERIE, I. de La. L’emploi du verbe “demeurer” dans la mystique johannique. **La Nouvelle Revue Théologique**. Bruxelles, n. 117, p. 843-859, 1995.

<sup>8</sup> Cf. HAUCK, F. Mévø. In: **Grande lessico del nuovo testamento**. Brescia: Paideia, v. 7, col. 25- 32, 1971.

<sup>9</sup> Si 24,7s; cf. Jo 1,9-11.

<sup>10</sup> Jo 14,23.

<sup>11</sup> *En de nombreux passages, surtout johanniques, demeurer ne signifie pas seulement “ rester, séjourner, résider, habiter ”, mais évoque la demeure que la Sagesse divine a cherché parmi les hommes; c’était un grand rêve : voir Dieu demeurer chez son peuple, la Ch<sup>e</sup>kînâ signifiant, selon les rabbins, la Maison, la Demeure de Dieu. Ce rêve est devenu réalité en J.C. (noter un jeu de mots probable avec le gr. skènoô, mêmes consonnes que ch<sup>e</sup>kînâ) : “ dresser une tente ”. Jean aime à présenter le rapport nouveau qui unit l’homme à Dieu non plus comme celui d’un vis-à-vis, mais par l’image de l’inhabitation mutuelle (Jo 14,23; 15, 4-7; 1Jo 2,14-27; 3,6.9.24; 4.12s.15s.). Cf. LEON-DUFOR, X. “Demeurer”. In: **Dictionnaire du Nouveau Testamenn**. Brescia: Seuil, p. 199-200, 1996. 570 p.*

o *menein* é, a princípio, de uso corrente, sem real conteúdo teológico. Assim, muitas vezes em São João, encontramos-lo empregado no sentido mais simples e prosaico de “permanecer” ou “ficar”<sup>12</sup>, ocorrências que nossa análise teológica deveria, por uma questão de princípio, afastar de sua reflexão.

Aparentemente legítima, a observação poderia, no entanto, revelar-se perigosa no contexto joanino, e o excessivo rigor com a qual se a aplicaria comprometeria gravemente nossa pesquisa. O leitor familiarizado com os textos de São João recordará a propensão do teólogo joanino em adotar uma linguagem de “duplo sentido”, que sobrepõe ao sentido mais imediato de um termo – e perfeitamente aceitável em seu contexto –, um sentido mais profundo envolvendo uma afirmação teológica de grande densidade. Este fenômeno, outra coisa não é que a abertura constitutiva do sentido literal dos textos de João para o que é chamado de “sentido espiritual”<sup>13</sup>.

Ora, tal fenômeno desempenha um papel pleno em todas as primeiras aparições de *menein* no evangelho: aparentemente anódino, sua curiosa insistência no limiar da narrativa joanina da vida de Cristo é, sem dúvida, o sinal de que, muito além do que implica seu sentido mais imediato, eles já introduzem o leitor nos mais profundos significados teológicos do *permanecer*. Isto é o que mostraremos agora, focalizando nossa atenção em todas estas primeiras ocorrências do verbo, na articulação dos dois primeiros relatos do evangelho: o testemunho do Batista (Jo 1,29-34), e o chamado dos primeiros discípulos (Jo 1,35-39).

### 2.1.1 As primeiras ocorrências do “permanecer” joanino: Jo 1,29-39 como díptico

Para possibilitar uma melhor abordagem do tema, achamos oportuno citar aqui a seguinte tabela com o referido texto em língua portuguesa, latim (versão Vulgata, muito próxima àquela que, provavelmente, Bento conheceu) e, naturalmente, a versão grega. Os termos que nos interessam aparecem destacados:

|  |   |  |
|--|---|--|
| <p><sup>29</sup> No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!</p> | <p><sup>29</sup> <i>Altera die videt Iohannes Iesum venientem ad se et ait ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi</i></p> | <p><sup>29</sup> Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.</p> |
|--|---|--|

<sup>12</sup> Cf. Jo 2,12; 4,40; 7,9; 10,40; 11,6; 11,54; 19,31.

<sup>13</sup> Veja, a este respeito, POTTERIE, I. L’emploi du verbe “demeurer”, p. 845-849.

|   |   |   |
|---|---|---|
| <p><sup>30</sup> É este a favor de quem eu disse: após mim vem um varão que tem a primazia, porque já existia antes de mim.</p> <p><sup>31</sup> Eu mesmo não o conhecia, mas, a fim de que ele fosse manifestado a Israel, vim, por isso, batizando com água.</p> <p><sup>32</sup> E João testemunhou, dizendo: Vi o Espírito descer do céu como pomba e <b>permanecer</b> sobre ele.</p> <p><sup>33</sup> Eu não o conhecia; aquele, porém, que me enviou a batizar com água me disse: Aquele sobre quem vires descer e <b>permanecer</b> o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo.</p> <p><sup>34</sup> Pois eu, de fato, vi e tenho testificado que ele é o Filho de Deus.</p> <p><sup>35</sup> No dia seguinte, estava João outra vez na companhia de dois dos seus discípulos</p> <p><sup>36</sup> e, vendo Jesus passar, disse: Eis o Cordeiro de Deus!</p> <p><sup>37</sup> Os dois discípulos, ouvindo-o dizer isto, seguiram Jesus.</p> <p><sup>38</sup> E Jesus, voltando-se e vendo que o seguiam, disse-lhes: Que buscais? Disseram-lhe: Rabi (que quer dizer Mestre), onde <b>moras</b>?</p> <p><sup>39</sup> Respondeu-lhes: Vinde e vede. Foram, pois, e viram onde Jesus estava <b>morando</b>; e <b>ficaram</b> com</p> | <p><sup>30</sup> <i>Hic est de quo dixi post me venit vir qui ante me factus est quia prior me erat</i></p> <p><sup>31</sup> <i>et ego nesciebam eum sed ut manifestaretur Israhel propterea veni ego in aqua baptizans</i></p> <p><sup>32</sup> <i>Et testimonium perhibuit Iohannes dicens quia vidi Spiritum descendantem quasi columbam de caelo et <b>mansit</b> super eum</i></p> <p><sup>33</sup> <i>et ego nesciebam eum sed qui misit me baptizare in aqua ille mihi dixit super quem videris Spiritum descendantem et <b>manentem</b> super eum hic est qui baptizat in Spiritu Sancto</i></p> <p><sup>34</sup> <i>et ego vidi et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei</i></p> <p><sup>35</sup> <i>Altera die iterum stabat Iohannes et ex discipulis eius duo</i></p> <p><sup>36</sup> <i>et respiciens Iesum ambulantem dicit ecce agnus Dei</i></p> <p><sup>37</sup> <i>et audierunt eum duo discipuli loquentem et secuti sunt Iesum</i></p> <p><sup>38</sup> <i>conversus autem Iesus et videns eos sequentes dicit eis quid quaeritis qui dixerunt ei rabbi quod dicitur interpretatum magister ubi <b>habitas</b></i></p> <p><sup>39</sup> <i>dicit eis venite et videte venerunt et viderunt ubi <b>maneret</b> et apud eum <b>manserunt</b> die illo</i></p> | <p><sup>30</sup> οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</p> <p><sup>31</sup> κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.</p> <p><sup>32</sup> Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέσμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ <b>ἔμεινεν</b> ἐπ' αὐτόν.</p> <p><sup>33</sup> κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδης τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ <b>μένον</b> ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.</p> <p><sup>34</sup> κἀγὼ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.</p> <p><sup>35</sup> Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἰστήκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο</p> <p><sup>36</sup> καὶ ἐμβλέσας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.</p> <p><sup>37</sup> καὶ ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ.</p> <p><sup>38</sup> στραφεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς· τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ραββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε, ποῦ <b>μένεις</b>;</p> <p><sup>39</sup> λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. ἦλθον οὖν καὶ εἶδαν ποῦ <b>μένει</b> καὶ παρ' αὐτῷ <b>ἔμειναν</b> τὴν</p> |
|---|---|---|



|   |   |   |
|---|---|---|
| ele aquele dia, sendo mais ou menos a hora décima. (Jo 1,29-39) | <i>hora autem erat quasi decima (Jn. 1,29-39 VUL)</i> | ἡμέραν ἐκεῖνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. (Jn. 1,29-39 BYZ) |
|---|---|---|

À primeira vista, a aproximação desses dois textos pode parecer um pouco arbitrária. Assim o seria, efetivamente, se se permitisse somente a presença, aqui e ali, do verbo *permanecer*: como não ver aí uma mera coincidência, quando o termo é usado em ambos os casos para designar realidades tão diferentes? Que relação, de fato, há entre o Espírito que vem “*permanecer* sobre” Jesus (Jo 1,33: “ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν”; “*mansit super eum*”) e a pergunta dos discípulos: “Onde moras?” (Jo 1,38: “ποῦ μένεις”; “*ubi habitas*<sup>14</sup>”).

Mas é precisamente isso que tange o fenômeno que mencionamos mais acima<sup>15</sup>. João parece querer indicar muito claramente ao seu leitor que os dois episódios se relacionam e, portanto, correlativamente, ambos “*permanecer*” comprometidos por eles, devem ser pensados em conjunto.

Os dois episódios de Jo 1,29-39 podem, de fato, ser considerados como as tábuas de um díptico: sem falar da insistência dos versículos 30-33, e depois 37-39, sobre o *permanecer* – insistência que é feita aqui e ali através da repetição estilisticamente notável da frase que contém o termo – os dois relatos são, de fato, construções rigorosamente paralelas que introduzem o termo. Após a menção do “dia seguinte” (1), a narrativa começa em torno da pessoa de João (insiste “novamente” o v. 35), enquanto que este não diz respeito diretamente ao que vem a seguir (2). De João, nos é dito, aqui e ali, que ele está olhando (3) para as idas e vindas de Jesus (4), antes de tomar a palavra para designá-lo como o Cordeiro de Deus (5). Portanto, são dois dias que se sucedem, mas também dois dias que se unem e, sem dúvida alguma, se completam e se correspondem.

Portanto, pelo evidente paralelismo estilístico destes dois relatos, João parece nos convidar a articular, além de suas singularidades, cada um dos “*permanecer*” envolvidos: o *permanecer* da relação de Cristo com Deus (1º relato) e aquele da relação de Cristo com seus discípulos (2º relato). A relação que os une, João, como excelente escritor, desejando apreciar até o fim o mistério de tal aproximação, a mantém ainda sob o selo do secreto: isso será por ele explicado somente mais tarde.

É especialmente no início do discurso de Jesus após o lava pés (uma cena batismal) que esta explicação ocorrerá (Jo 13,31-15,17). Uma das questões fundamentais desse texto é, de

<sup>14</sup> Corrigido na Neo-Vulgata por “*ubi manes*?”, de acordo com o grego.

<sup>15</sup> “A abertura constitutiva do sentido literal dos textos de João para o que é chamado de sentido espiritual” Cf. Introdução, p. 13.

fato, mostrar como a relação entre Jesus e seus discípulos é chamada a reproduzir em profundidade o relacionamento que ele tem com seu Pai, de modo que os “*permanecer*” colocados abruptamente em paralelos ao limiar do evangelho de João articulam-se em uma complexa tecelagem, onde se manifesta sua profunda unidade:

|   |  |  |
|---|--|--|
| <p><sup>9</sup> Como o Pai me amou, também eu vos amei; <b>permanecei</b> no meu amor.</p> <p><sup>10</sup> Se guardardes os meus mandamentos, <b>permanecereis</b> no meu amor; assim como também eu tenho guardado os mandamentos de meu Pai e <b>permaneco</b> no seu amor. (Jo 15,9-10)</p> | <p><sup>9</sup> <i>sicut dilexit me Pater et ego dilexi vos <b>manete</b> in dilectione mea</i></p> <p><sup>10</sup> <i>si praecepta mea servaveritis <b>manebitis</b> in dilectione mea sicut et ego Patris mei praecepta servavi et <b>maneo</b> in eius dilectione (Jo 15,9-10 VUL)</i></p> | <p><sup>9</sup> Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ὑμᾶς ἠγάπησα. <b>μείνατε</b> ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.</p> <p><sup>10</sup> ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, <b>μεινεῖτε</b> ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ <b>μένω</b> αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. (Jn. 15:9-10 BYZ)</p> |
|---|--|--|

Consideremos, portanto, cada um destes “*permanecer*”, apoiando-nos em sua evocação em João 1,29-39 para começar a leitura do restante do evangelho de João. Procederemos em duas etapas, evocando, a princípio, o significado intrínseco do “*permanecer*” joanino, antes de ver como ele se articula com outros temas do evangelho.

## 2.1.2 O “*permanecer*” joanino como qualidade de uma relação

### 2.1.2.1 O “*permanecer*” das pessoas divinas: uma intimidade partilhada

Como já dissemos, o primeiro emprego joanino de *permanecer* situa-se no cerne do testemunho do Batista. Curiosamente, este testemunho refere-se a um evento que não é desenvolvido no evangelho de João. Estas palavras estão, de certo modo, sem contexto. A tradição sinóptica, no entanto, nos impele a reconhecer aqui a conclusão do batismo de Jesus. Não se trata, certamente, da questão do rito batismal: é a menção do “Espírito descendo do céu como uma pomba”, elemento essencial das narrativas sinópticas do batismo, que primeiro impele para tal aproximação. Ora, é notável que a este motivo comum da “descida” do Espírito, João acrescente uma precisão que lhe é específica: o Espírito “*permanece* em [Jesus]”. Sua pluma certamente não se deixou levar às cegas: é novamente esse duplo motivo do “*descer*” e do “*permanecer*” que encontramos no versículo seguinte. Comparado aos sinópticos, João

desloca singularmente o objeto de sua atenção, “esquecendo” o batismo, mas dando um lugar privilegiado ao *permanecer*, introduzido aqui<sup>16</sup>.

Para compreender o alcance disto, é preciso notar que ele conecta textualmente o evento narrado pelo Batista com a profecia de Is 11,2 – “Sobre ele repousará o Espírito de YHWH” –, para afirmar sua natureza messiânica, e sustentar que este acontecimento estabelece, ou pelo menos manifesta, que Jesus é o Cristo. Nesta perspectiva, parece muito lógico que se verá em seguida o Batista testificar a si mesmo, precisamente, como testemunha desta cena, algo que, nas narrativas sinópticas do batismo, era uma revelação imediata do Pai, e que aqui constitui um outro motivo de aproximação dos episódios: “Eu vi e tenho testificado que ele é o Filho de Deus” (Jo 1,34)<sup>17</sup>.

A lógica aparente, no entanto, cobre uma espécie de hiato que é importante ressaltar. Todo o evangelho de João, afinal, se esforçará para mostrar que a designação de “Filho de Deus” vai muito além do simples título de “Messias” ou “Cristo”: João concluiu seu evangelho afirmando que escreveu “para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20,31). Tal acréscimo, onde o sentido dos atos e das palavras se estende muito além do que parecem à princípio, de maneira simples e lógica, também caracteriza o destino do *permanecer* cristológico no evangelho de João. De fato, este *permanecer* só poderia ser aqui a retomada de um motivo central da inspiração divina, quando o Espírito de Deus vem *permanecer* em seu profeta ou seu enviado, “ungindo-o” para a missão. A título de exemplo, diz Isaías sobre si mesmo: “O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar a boa-nova aos pobres...” (Is 61,1).

Ora, todo o evangelho de João testemunha que Jesus é muito mais que um profeta, que a relação que o une a Deus vai além daquela que une um profeta ao Senhor que o envia: Jesus é o Filho que recebe sem cessar sua identidade – seu próprio ser – do Pai. Assim, em João, o verbo *permanecer* será usado para falar, de maneira muito surpreendente, dessa relação de

---

<sup>16</sup> Ao contrário dos Sinóticos, o batismo do Cristo é aqui lembrando apenas implicitamente, pois o que importa a João, é capacitar o testemunho do Batista. (...) O que é sublinhado desta Epifania, não é tanto seu valor trinitário, mas a plenitude e a performance desta unção de Jesus, de acordo com o que foi anunciado em Is 11,1, e o que diz admiravelmente um fragmento do Evangelho ao Hebreus (Apocryphes, Quéré p. 57), já citado por São Jerônimo: “Aconteceu, quando o Senhor subiu das águas, que toda a fonte do Espírito Santo desce e permanece sobre ele, e lhe diz: ‘Meu filho, em todos os profetas, eu esperei a tua vinda, a fim de permanecer em ti. Pois tu és meu repouso, tu és meu filho primogênito, que reinas na eternidade’”. Cf. BIBLE CHRÉTIENNE II (EVANGILES) “ANNE SIGIER”, § 24. **Le baptême de Jésus: Jn 1,29-34**. Paris: Editions Anne Sigier, 1986. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/eho.htm#bd>>. Acesso em: 31 out. 2018.

<sup>17</sup> Pode-se dizer que o Batista assim descobriu sua vocação de manifestar o Messias a Israel (cf. Jo 1,31). Mais tarde, após o diálogo com a Samaritana, onde Jesus manifesta a si mesmo como o Messias esperado (Jo 4,26), ele será privado pelos próprios habitantes de “permanecer entre eles”: “passados dois dias, partiu dali para a Galiléia” (Jo 4,43). Cf. POTTERIE, I. L’emploi du verbe “demeurer”, p. 845.

intimidade profunda e reciprocidade, uma relação que não tem o caráter transitório da inspiração profética, mas que constitui o próprio ser daqueles que ela envolve. Jesus, de fato, não é apenas *aquele em quem* o Pai “permanece” (Jo 14,10), mas também *aquele que* “permanece no amor do Pai” (cf. Jo 15,10), de sorte que Ele pode assim dizer numa fórmula que retorna três vezes no evangelho de João: “Eu estou no Pai, e o Pai está em mim” (Jo 14,11, cf. 10,38; 17,21).

Essa reciprocidade constitui a especificidade do *permanecer* joanino e o leva para muito além do *permanecer* profético, conferindo-lhe uma significação relacional extremamente forte. Para João, *permanecer* é uma qualidade de relacionamento, ou melhor, é a expressão mais radical da unidade que pode ser vivenciada num relacionamento. É ainda para esta compreensão relacional profunda que ele orienta o uso joanino do *permanecer* no contexto das relações entre Jesus e seus discípulos.

#### 2.1.2.2 “Permanecer” com Jesus: o “não-lugar” de uma relação

Essa ideia pode parecer muito estranha para o leitor do primeiro capítulo de João. De fato, na segunda parte do díptico de Jo 1,29-39, assim como na primeira, o sentido imediato de *permanecer* parece muito mais banal. “Rabi – que quer dizer Mestre – onde moras (ποῦ μένεις)?”: esta é a pergunta de alguém que quer fazer-se discípulo, que quer “permanecer/ficar com o mestre”, participar de sua vida para receber seu ensinamento. É neste sentido muito concreto e muito simples que João parece nos guiar na conclusão de seu relato: “Foram e viram onde [Jesus] morava (μένει), e ficaram (ἔμειναν) com ele naquele dia”<sup>18</sup> (Jo 1,39). Mas nossa leitura não pode parar por aí, especialmente porque a narrativa em si já estendeu tópicos para outras passagens do evangelho de João, que ampliam o horizonte de sua interpretação.

Mencionemos, a princípio, no final do evangelho, o relato da aparição do Ressuscitado a Maria Madalena (Jo 20,11-18). As comparações são notáveis:

- (a) “Mulher, por que choras? *A quem procuras?*” (Jo 20,15): a pergunta de Jesus a Maria retoma a pergunta dirigida aos primeiros discípulos.
- (b) Aqui, novamente, é o desejo de saber onde está Jesus que se exprime em resposta – “Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei” (Jo 20, 15).

<sup>18</sup> “ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ’ αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην” (Jn 1,39 BYZ).

- (c) Tal desejo, finalmente, é o de um discípulo para com aquele que ele percebe como o mestre – “‘*Rabbouni!*’ – *que quer dizer ‘Mestre’*” (Jo 20, 16, que curiosamente se dá ao trabalho de traduzir uma segunda vez o que havia sido feito em Jo 1,38).

Assim, a proximidade entre as duas narrativas, tanto em suas temáticas como em seu vocabulário, é particularmente surpreendente.

Entre estes dois textos situados nas antípodas do evangelho de João, encontramos um terceiro de problemática semelhante: Jo 13,31 a 15,17, cuja importância para a compreensão do *permanecer* joanino já foi anteriormente mencionada. Aqui novamente aparece, palpitante, a questão do “*onde*”, sob a qual os discípulos constantemente entreveem o seu “estar com o Mestre”: “Disse-lhe Simão Pedro: Senhor, para *onde* vais?” (Jo 13,36). Mas, desta vez, soa em tom de angústia, uma vez que o anúncio da partida de Jesus (“para onde eu vou, vós não podeis ir”, Jo 13,33) abala profundamente os seus, anunciando uma pausa neste “permanecer com o mestre”, que havia se estabelecido no final do primeiro capítulo. É então que Jesus ensina-lhes um novo significado, mais profundo, do *permanecer*.

O objetivo da aproximação formal dessas três narrativas é conduzir a perceber a progressão que se desdobra de uma para outra. Esta progressão vai na direção de uma distanciação cada vez mais articulada entre a perspectiva dos discípulos, a perspectiva local do “*onde*”, e a perspectiva na qual Jesus tenta fazê-los entrar, onde o *permanecer* “deslocaliza” cada vez mais, para ser finalmente e antes de mais nada, a qualidade de uma relação que pode ser vivida mesmo à distância, mesmo na ausência.

#### 2.1.2.2.1 Jo 1,35-39: quando o “*onde*” se torna “*com*”

Quem lê atentamente o primeiro de nossos três episódios pode já perceber o início desse movimento de “deslocalização”. Observamos, particularmente, dois índices: (1) O primeiro é o curioso (na verdade, irônico) silêncio de João sobre o “*onde*” no qual Jesus deveria aqui introduzir os discípulos: “Foram e viram onde [Jesus] morava (μένει)” (Jo 1,39). Isso é tudo o que sabe o leitor: um silêncio eloquente mostrando que o verdadeiro sentido do *permanecer* não está aqui, ou pelo menos não poderia finalmente estar<sup>19</sup>. (2) O segundo é um exemplo ainda

<sup>19</sup> É interessante notar que, sem dar resposta a esta curiosidade dos discípulos, o evangelho simplesmente constata que eles “permaneceram com Jesus”, sem precisar onde Jesus morava. De fato, para os discípulos, o essencial era “permanecer com Jesus”, não importando, necessariamente onde. Mais tarde, somente, é que Jesus precisará esse lugar: “Eu vou para o Pai” (Jo 12,26). Cf. POTTERIE, I. de La. L’emploi du verbe “demeurer”, p. 846.

mais impressionante da “ironia” joanina: neste texto, onde a questão fundamental é a do *permanecer*, nem os discípulos, nem mesmo Jesus, mantêm-se em um lugar. De fato, enquanto que João Batista, estável, “mantém-se lá”, Jesus “vai e vem”, os discípulos o seguem, Jesus volta-se, vê os discípulos que o seguem; estes, depois, tendo falado com ele, vão em sua companhia para um lugar do qual nós não sabemos nada: uma curiosa entrada na estabilidade, um curioso *permanecer*, que nada tem de localizável.

Já temos aqui um sinal de que o *permanecer* em que o discípulo de Jesus está envolvido não está fundamentalmente ligado a um lugar, mas sim a uma pessoa. Nesta perspectiva, permanecer com Jesus supõe deixar-se levar na itinerância daquele a quem Mateus fez dizer: “O Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20). E João certamente não o teria contradito visto que, desde o prólogo de seu evangelho, pensava o “estar neste mundo” de Jesus sob a espécie do nomadismo: “E o Verbo se fez carne e ‘armou sua tenda’ entre nós”<sup>20</sup> (Jo 1,14). Jesus é assim, em sua pessoa, a nova “tenda” do encontro, a *shekina* divina que passa, junto com o povo, de um lugar para outro<sup>21</sup>.

Portanto, a atenção dos discípulos está, a princípio, no “onde”: este deve agora declinar-se sob a forma de um “com”, de acordo com uma exigência que Jesus menciona ainda em Jo 12,26: “Quem quer me servir, que me siga, e onde eu estiver, ali estará também meu servidor”. Entretanto, a “deslocalização” que está em jogo aqui para o benefício da relação interpessoal é apenas parcial: se o *permanecer* não está mais ligado a um lugar específico, ele fica ligado a uma pessoa na medida em que esta é localizável, ou seja, o *permanecer* liga-se a um “onde eu estou”. É esse remanescente de localização que Jesus, de alguma forma, dissolverá em Jo 13,31 a 15,17.

#### 2.1.2.2.2 Jo 13,31 a 15,17: quando o “com” torna-se obediência

Isto é o que, de fato, está em jogo no texto. Já evidenciamos que, a princípio, não se trata aqui simplesmente de seguir a Jesus aonde ele vai – “Para onde eu vou, não podeis ir” (Jo 13,33) –, mesmo que com menos radicalidade – “Para onde vou não podeis agora me seguir, mas depois me seguirás” (Jo 13,36). Por isso, Jesus ensinará aos discípulos sobre esse “permanecer nele”, ao qual eles não devem renunciar, mas antes concordar mesmo com uma impossibilidade concreta de “estar com”. Assim, esse *permanecer* é o que instaura,

<sup>20</sup> “Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν”. (Jn 1,14 BYZ).

<sup>21</sup> Poder-se-ia ainda lembrar-se aqui, na mesma perspectiva, do rochedo “itinerante” que, segundo São Paulo relendo o Êxodo com o auxílio de uma tradição midráshica, representa o Cristo (cf. 1Cor 10,1-4).

independentemente de qualquer proximidade física, uma relação íntima e profunda de obediência no amor, onde a palavra do amado torna-se o “habitat” em que se desenvolve doravante a existência do discípulo, o local onde ele vive: “Assim como o Pai me amou, assim também eu vos amei. *Permanecei* (μείνατε) no meu amor. Se guardares meus mandamentos, *permanecereis* (μενεῖτε) em meu amor, assim como eu guardo os mandamentos de meu Pai e *permaneço* (μένω) no seu amor” (Jo 15,9-10).

Antes de prosseguir, note-se aqui que a exigência de um tal *permanecer* abre-se concretamente sobre um “fazer” contido no mesmo, que vai não apenas além de um simples “estar junto de”, mas também além de um sentimentalismo que saboreia pela imaginação a lembrança do amado possivelmente ausente: “permanecer em Jesus” não é manter alguma nostalgia do mestre, mas antes tornar-se, por meio de atos de obediência que ditam o amor e a confiança, seu discípulo<sup>22</sup>.

Nesse *permanecer*, que é um acordo de vontades no amor, será estabelecida naturalmente, segundo a exigência do mesmo amor, uma reciprocidade, com cada uma das pessoas divinas vindo então *permanecer* naqueles que “permanecem” em seu amor: “Se alguém *me ama, guardará minha palavra*, e meu Pai o amará, e viremos a ele e *nele faremos morada*”<sup>23</sup> (Jo 14,23); ou ainda, a respeito do Espírito Santo: “[Ele] *permanece* (μένει) convosco e estará em vós”<sup>24</sup> (Jo 14,17)<sup>25</sup>.

“*Permanecei* (Μείνατε) em mim, como eu em vós”<sup>26</sup> (Jo 15,4): tal é, em última instância, o coração do ensinamento de Jesus, impensável em termos de localização, mas que encontra todo seu sentido na medida em que exprime a abertura mútua e confiante das vontades, em outras palavras, o amor.

<sup>22</sup> A semelhança de construções entre Jo 14,14 e Jo 14,15-16 devem ser notados: “Se me pedirdes... eu o farei”; “Se guardardes meus mandamentos (= se fizerdes), eu orarei”. Esta mesma relação entre “se vós... eu...”, mas com um cruzamento entre “pedir e fazer” ou “fazer e orar”, é significativa da convergência entre oração e ação, na reciprocidade entre nós e Cristo. Cf. BIBLE CHRÉTIENNE II, § 327. **L’union des hommes À Dieu : Jn 14,13-26**. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/eje.htm#ly>>. Acesso em: 31 out. 2018.

<sup>23</sup> “Εάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιήσομεν.” (Jn 14,23 BYZ).

<sup>24</sup> “... ὑμῖν μένει, καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.” (Jn 14,17 BYZ).

<sup>25</sup> Há um paralelismo entre Jo 14,15-17 e Jo 14,21-24a: aqui e ali, temos a mesma relação entre “amar” e “guardar meus mandamentos”; por consequência, com a inabituação, aqui, do Espírito da Verdade e, ali, do Pai e do Filho. E esse mesmo paralelismo tende a equiparar o Espírito Santo com o Pai e o Filho, numa mesma Trindade. Cf. FEUILLET, A. **Le mystère de l’amour divin dans la théologie Johannique**. Paris: J. Gabalda, 1972, p. 66.

<sup>26</sup> “Μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν.” (Jn 15,4 BYZ).

### 2.1.2.2.3 Jo 20,11-18: a vacuidade do túmulo como exigência concreta de um novo “*permanecer*”

De um ponto de vista teórico, o encontro entre Jesus e Maria Madalena não nos ensinará nada de novo sobre esse *permanecer*. Mas Maria, testemunha do túmulo vazio, encontra-se doravante convidada a viver concretamente aquilo que Jesus só deu aos discípulos um vislumbre sob a forma de uma exigência futura: um *permanecer* que aceita e entra em acordo com a ausência “física” do mestre. O túmulo vazio é, de fato, o símbolo exigente de um “não-lugar” – “Levaram meu Senhor e não sei onde o puseram” (Jo 20,13) –, com o qual Maria deve integrar que ele não rompe o relacionamento com Jesus, mas a obriga a viver segundo uma profundidade que não se satisfaz com uma simples proximidade concreta, mesmo que esta aconteça: “Não me toques!”<sup>27</sup> (Jo 20,17). Seguindo-a e com o seu testemunho, toda a Igreja é chamada a viver um tal *permanecer* naquele que não se encontra mais aqui na terra – nem no túmulo, nem no jardim –, mas que nos afirmou: “subo a meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,18).

### 2.1.2.3 Alcance teológico e soteriológico do “*permanecer*” joanino

Na “deslocalização” do *permanecer* dos discípulos em Cristo, a palavra de Jesus à Samaritana é profundamente compreendida: “Vem a hora em que nem nesta montanha, nem em Jerusalém adorareis o Pai” (Jo 4,21). De fato, aquele que permanece em Jesus, e em quem Jesus permanece, tornou-se, em certo sentido, “montanha santa”, “santuário” onde o Pai permanece por meio de sua palavra para ser adorado “em Espírito e em verdade”. Tal adoração não consiste em alguma piedosa lembrança ou devoção secreta; Deus permanece no coração do crente como palavra atuante: fonte interior de conversão, princípio de um agir que é obediência do amor.

Enquanto que assim permanece na Palavra de Deus, e a Palavra de Deus permanece nele, o discípulo entra na dinâmica do *permanecer* das pessoas divinas que, de algum modo, se reproduz nele. Este é o dom de Jesus: aquele que permanece no Pai e em quem o Pai permanece, vem também permanecer no fiel por meio de seu Espírito, afim de que aquele que crê permaneça nele e, por meio dele, no amor do Pai. Nesse recíproco *permanecer* de Deus no homem e do

<sup>27</sup> “Μή μου ἅπτου.” (Jn 20,17 BYZ).



homem em Deus, realiza-se sua divinização, sua salvação: a entrada nessa qualidade de relações trinitárias, que é inabituação recíproca, e a mútua presença por meio da obediência do amor.

Os dois significados do *permanecer* joanino são assim articulados e ordenados: o primeiro poderia ser chamado de “teológico”, na medida em que exprime as relações das pessoas divinas entre si; o segundo deveria então ser chamado de “soteriológico”, enquanto que concretamente subordinado ao primeiro, exprime a relação restaurada do crente com as pessoas divinas. Essa dupla compreensão, essencialmente relacional, do *permanecer*, é um traço tipicamente joanino. De fato, no restante do Novo Testamento, *menein* não é de forma alguma da ordem da relação, mas da ordem da essência. Aplicado a Deus (ou a qualquer realidade “divina”), geralmente tem um significado absoluto e não relacional, denotando a imutabilidade que caracteriza Deus em si mesmo, ou ainda tudo o que é “divino”. É nesta perspectiva, herdeira do Antigo Testamento, que São Paulo ou São Pedro insistirão particularmente na imutabilidade do desígnio de Deus, ou mesmo da Sua palavra<sup>28</sup>.

João certamente não ignora essa compreensão teológica absoluta do *menein*, mas ela a subordina à sua própria compreensão, tanto teológica quanto soteriológica. Assim, o discípulo, ou pelo menos suas obras, na medida em que também são obras do Deus que nele habita, são chamadas a entrar na própria eternidade de Deus<sup>29</sup>, segundo o que Jesus deixa entrever a seus discípulos em Jo 15,16: “Fui eu que vos escolhi e vos designei para que vades e produzais fruto e vosso fruto *permaneça* (μένει)”<sup>30</sup>. É essa fecundidade em que o recíproco permanecer das pessoas se exterioriza no *permanecer* do fruto que nele brota que devemos agora aprofundar.

### 2.1.3 A fecundidade do “permanecer”

#### 2.1.3.1 *Permanecer para dar fruto*

Por ser compromisso da vontade no amor e, portanto, obediência, o *permanecer* de Jesus em Deus e do discípulo em Jesus não poderia consistir em algum intimismo fechado em si mesmo; ele se abre naturalmente à fecundidade. É basicamente um sinal da autenticidade do amor aqui envolvido: nenhum amor verdadeiro fecha-se em autossatisfação; a maturidade

<sup>28</sup> Cf. Rm 9,11; Cor 9,9; 2Tm 2,13; 1Pe 1,23-25.

<sup>29</sup> Assim deixado intransitivo, o verbo “permanecer” assume aqui um valor de “ser”, e torna-se, por assim dizer, “eternizável”: “Aquele que colhe recebe o salário e ajunta fruto para a vida eterna” (Jo 4,36). Cf. BIBLE CHRÉTIENNE II, § 329. *La vraie vigne et l’amour fraternel : Jm 15,1-17*. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/ejf.htm#l0>>. Acesso em: 31 out. 2018.

<sup>30</sup> “ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς, καὶ ἔθηκα ὑμᾶς, ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε, καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένει.” (Jn 15:16 BYZ).

advém quando, para além de si mesmo, ele se exprime na fecundidade. A afirmação e a explicitação desta fecundidade do *permanecer* são umas das principais questões dos capítulos 13 a 15 do evangelho de João. Ele aí responde, a princípio, acerca do relacionamento entre Jesus e seu Pai, convidando a pensar as obras que brotam desse *permanecer* como sinal mais convincente de sua veracidade: “As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que *permanece* (μένων) em mim, é que realiza suas próprias obras. Crede em mim, que eu estou no Pai e o Pai está em mim; se não, crede ao menos por causa destas obras”<sup>31</sup> (Jo 14,10-11).

Em seguida, João imediatamente especifica a vocação do discípulo de entrar nessa fecundidade que floresce nas obras: “Amém, amém, eu vos digo: quem crê em mim fará as obras que faço e fará ainda maiores do que estas, porque vou para junto do Pai”<sup>32</sup> (Jo 14,12). A chave para tal fecundidade está, certamente, situada na fé, no “crer em Jesus”, e não explicitamente no *permanecer*. É a continuação do evangelho, com a imagem da videira sobre a qual *permanecem* os ramos, que o afirmará, convidando-nos assim a articular, senão a identificar, o “permanecer em...” dos discípulos e o “crer em...”: “Sou eu a videira; vós, os ramos. Quem *permanece* (μένων) em mim, e eu nele, produz muito fruto, porque sem mim, nada podeis fazer”<sup>33</sup> (Jo 15,5).

### 2.1.3.2 *Permanecer e “sair”*

A abertura do *permanecer*, além de si mesmo, à fecundidade, leva a um tipo de paradoxo, do qual João 15,16, já citado, nos dá uma surpreendente explicação: “Fui eu que vos escolhi e vos designei para que *vades* (ὕπάγητε) e produzais fruto e vosso fruto *permaneça* (μένῃ)”. Isso é claramente visto aqui: se a reflexão joanina sobre o *permanecer* do discípulo desemboca logicamente no *permanecer* do seu fruto, ela conduz ainda, paradoxalmente, a um *ir*: *permanecer*, de alguma forma, deve levar ao *ir*. Isso é certamente compreensível em vista

<sup>31</sup> “Τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ’ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα. Πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεῦτέ μοι.” (Jn 14;9-10 BYZ). A edição francesa da Bíblia de Jerusalém diz mais explicitamente: “o Pai permanecendo em mim faz suas obras” (*le Père demeurant en moi fait ses oeuvres*), cf. Jn 14,9 FBJ.

<sup>32</sup> “Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει· ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι.” (Jn 14:12, BYZ).

<sup>33</sup> “Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. Ὁ μένων ἐν ἐμοί, καὶ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν· ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.” (Jn 15,5 BYZ).

do que dissemos sobre o primeiro modo de “deslocalização” do *permanecer*, essa itinerância na qual Jesus introduziu seus discípulos: *permanecer* com Jesus supõe saber *ir* com ele<sup>34</sup>.

Mas as coisas merecem ser compreendidas ainda mais profundamente, concentrando, antes de mais nada, nossa atenção no *permanecer* que define as relações trinitárias. Pois o evangelho de João não cessa de nos mostrar que o movimento de interiorização recíproca que designa o *permanecer* não é, de forma alguma, contraditório com um movimento de exteriorização igualmente muito presente no evangelho, como o dizem os verbos “enviar” ou “sair”. Assim, de Jesus em relação a seu Pai, pode-se dizer que: aquele que permanece no Pai e em quem o Pai permanece é ainda aquele a quem o Pai *enviou*, aquele que *saiu* do Pai para *vir* a nós, sem comprometer em nada a profundidade desse duplo *permanecer*: “pois saí de Deus e aqui estou. Eu não vim por mim mesmo, mas foi ele quem me enviou (ἀπέστειλεν)”<sup>35</sup> (Jo 8,42); “[Jesus], sabendo que o Pai tudo dera em suas mãos e que de junto de Deus ele saíra (ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν) e que para Deus voltava (πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει)”<sup>36</sup> (Jo 13,3). O mesmo serve para a relação do Espírito com o Pai ou com Jesus. Pois o Espírito – que “permanece em Jesus”, como nos foi dado a contemplar na primeira ocorrência do *menein* joanino –, ainda é quem *procede* (isto é, “sai”) do Pai, e que Jesus *envia*: “Quando vier o Paráclito, que vos *enviarei* (πέμψω) do Pai, o Espírito da verdade, que *vem do Pai* (ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς), ele testemunhará a meu respeito”<sup>37</sup> (Jo 15,26). Notar-se-á que o Pai também “envia” O Espírito (cf. Jo 14,26)<sup>38</sup>. Portanto, entre o Pai, o Filho e o Espírito, a presença ou a inabituação mútua é conjugada com a ideia de “saída”: o “em” (ἐν) do *permanecer* divino articula-se plenamente com o “fora de” (ἐκ) que supõe o *envio* do Filho e do Espírito.

É verdade que isso é difícil de se entrever. Mas a dificuldade não é outra senão a que experimentamos – e devemos experimentar – diante do mistério trinitário. Esta conjugação de “ἐν” e “ἐκ”, esta articulação de um *permanecer* e de um *sair* simultâneos, é apenas a expressão da conjugação, em Deus, da unidade e da distinção das pessoas. O *permanecer* exprime a unidade que, como tal, só pode ser expressa em uma pura reciprocidade; o *sair* exprime relações que, na medida em que definem pessoas distintas, não são intercambiáveis: se o Pai *permanece* no Filho e o Filho no Pai, o Pai somente *envia* o Filho. Assim, em João, *permanecer* e *sair*

<sup>34</sup> “Jesus nos faz compreender que nossa vida cristã consiste em participar da relação que o une ao Pai, quer dizer, que nós também devemos ‘ir ao Pai’”. Cf. POTTERIE, I. L’emploi du verbe “demeurer”, p. 847.

<sup>35</sup> “γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ’ ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ’ ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν” (Jn 8,42 BYZ).

<sup>36</sup> “εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει” (Jn 13,3 BYZ). Ver também Jo 16,27-30, particularmente insistente.

<sup>37</sup> “Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.” (Jn 15,26 BYZ).

<sup>38</sup> “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome.” (“Ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου”, cf. Jn 14,26 BYZ).

definem, de certa forma, uma gramática elementar da vida trinitária. Eles nos fazem pensar ainda, do ponto de vista da economia, na missão de cada uma das pessoas divinas: uma missão impensável sem a capacidade do Filho e do Espírito de *sair* do Pai; uma missão destinada ao fracasso se for colocado em risco esse *permanecer*, que deve, ao contrário, assegurar sua fecundidade.

Tal é, afinal, o equilíbrio paradoxal no qual cada discípulo de Jesus deve inscrever sua vida: o *apostolado* em que o discípulo é *enviado* por Deus a seus irmãos supõe, por um lado, sua capacidade de “permanecer em Deus” e em seus mandamentos; por outro lado, *permanecer* apenas faz sentido na medida em que assegura a fecundidade de um *ir*. Em outras palavras, o desafio e, ao mesmo tempo, o meio de serviço que nos leva em direção ao próximo, é saber permanecer em Cristo, habitar em Cristo; inversamente, sabemos muito bem até que ponto, se deixarmos esta morada, nossas vidas e ações se definham, esvaziam-se de seu sabor, de seu significado e, finalmente, de sua fecundidade. É perigoso ir e vir, mesmo em pura generosidade, se, ao mesmo tempo, não se mantém um abrigo, um apoio e uma fortaleza no Cristo, onde nosso coração repousa como em uma morada.

O paradoxo não é, finalmente, nada mais que aquele da vida, do amor, e isso não é uma surpresa porque, para João, Deus é “vida”, “Deus é amor” (1Jo 4,16). De fato, para *permanecer* na vida, para permanecer vivo, é necessário sair constantemente de si mesmo. A estabilidade da vida, o lugar onde ela se encontra, é esse movimento que a leva para além de si mesma, que a abre para algo mais do que ela mesma: caso contrário, ela morre de asfixia. Da mesma forma, *permanecer* no amor, é sempre correr em direção a mais amor; tanto que o amor, por definição, nunca sabe dizer a si mesmo “basta”. Vivê-lo concretamente não é, certamente, uma coisa óbvia: é objeto de uma conversão permanente da inteligência e da vontade, o que nos dá a oportunidade de compreender e escolher sempre viver juntos o *sair* e o *permanecer*, sem optar por um em detrimento do outro. *Sair* sem perder-se, *permanecer* sem fechar-se: *sair* e *permanecer*, tais são as implicações da vida e do amor e, portanto, da vida cristã, da qual João nos mostra, ao mesmo tempo, a exigência e o profundo enraizamento trinitário.

Chegando agora ao final da nossa reflexão sobre João, podemos esboçar as linhas principais; são elas que deverão regular, mas também iluminar o sentido da estabilidade beneditina que abordaremos em seguida. Uma primeira linha é traçada em torno do que chamamos de “deslocalização”: o *permanecer* joanino não está, de modo algum, relacionado a um lugar, mas a uma pessoa à qual alguém se liga por meio da obediência, da entrega de toda a sua vida. A segunda linha é diretamente resultado da primeira, e insiste no dinamismo intrinsecamente ligado a um tal *permanecer*: se a profunda implicação do *permanecer* é a

obediência à palavra, isso supõe e deve concordar plenamente com a exigência de saber ir, *sair* de si para a missão.

## 2.2 A estabilidade beneditina

### 2.2.1 Raízes da estabilidade na tradição pré-beneditina

A estabilidade na experiência monástica não surgiu com o autor ocidental da RB, mas foi encontrada na tradição monástica anterior, que já florescia havia três séculos no setor oriental do mundo mediterrâneo<sup>39</sup>. E, apesar desse desenvolvimento e crescimento, seu fundamento sempre foi buscado na própria Escritura<sup>40</sup>. Segundo Agostinho Roberts, os Padres do Deserto egípcios, com sua perspicácia e penetração na psique humana, perceberam que, assim como uma árvore não pode dar frutos se for transplantada frequentemente, tampouco poderia um monge produzir frutos caso se mudasse com frequência. De fato, diziam esses Padres: “Se surge alguma tentação no lugar onde moras no deserto, não saias de lá na hora da tentação. Porque se sairdes nesse momento, ireis encontrar a mesma tentação esperando-te aonde quer que fordes”<sup>41</sup>. Já Vincent Desprez frisa que Pacômio havia encontrado precisamente neste fato o vigor e a força para a formação de um grupo no deserto: ele chamou a atenção para a importância do local e estabeleceu um *koinobion*, onde todos trabalhavam e serviam-se mutuamente<sup>42</sup>. Adalbert de Vogüé, explica que Cassiano, ao popularizar o ideal monástico no Ocidente, ainda que em sua forma anacorética, não diz muito sobre a própria estabilidade, mas prefere “*perseverantia*”, que consiste em permanecer durante toda a vida no mosteiro onde se entrou<sup>43</sup>. Ao contrário, Cesário de Arles, vinte anos antes do autor da RB, insistiu que sem

<sup>39</sup> O melhor e mais completo estudo sobre o tema, talvez seja o de VOGÜÉ, A. *Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez S. Benoît et autour de lui. Collectanea Cisterciensia*. Chimay, n. 43, p. 337-365, 1981, onde temos uma excelente análise da evolução do tema desde de o *stabilitas fidei* de Cipriano.

<sup>40</sup> Além daquelas já tratadas no início deste trabalho, algumas citações bíblicas relevantes são Lc 8,11-15; Jo 15,1-17; Pr 27,8.

<sup>41</sup> Cf. ROBERTS, A. El voto monástico de estabilidad. *Cuadernos Monásticos*. Los Toldos, n. 14, 1970, p. 141-168.

<sup>42</sup> Veja-se o excelente estudo de DESPREZ, V. El cenobitismo pacomiano II-III. *Cuadernos Monásticos*. Los Toldos, n. 119, p. 450-473, 1996; n. 121, p. 129-149, 1997. Na discussão sobre os princípios da ideia da estabilidade na tradição monástica não se fala das origens na Síria e em Israel que têm a mesma antiguidade que a do Egito porque elas não contribuem muito para o desenvolvimento de uma estabilidade que se impôs como lei no ocidente com o passar do tempo. Cf. ODERMANN, V. La estabilidad en un contexto dinámico. *Cuadernos Monásticos*. Los Toldos, n. 48-49, 1979, p. 122.

<sup>43</sup> Cf. VOGÜÉ, A. Perseverar en el monasterio hasta la muerte. La estabilidad en S. Benito y a su alrededor. *Cuadernos Monásticos*. Los Toldos, n. 72, p. 1-26, 1985. A exposição específica sobre a “*perseverantia*” de Cassiano encontra-se nas páginas 8-11.

estabilidade não seria possível uma vida ordenada e, claro, uma direção abacial<sup>44</sup>: “Em primeiro lugar, se alguém vem para converter-se, será recebido com a condição de que persevere até a morte”<sup>45</sup>. Novamente segundo Vogüé, Basílio, após evocar a “promessa mútua de viverem juntos” emitida por todos aqueles que ali entraram, escreveu que, se o monge deixa sua comunidade por inconstância, não deve ser recebido em nenhuma das outras irmandades<sup>46</sup>. No entanto, foi Bento na RB que fez a estabilidade fazer parte da própria profissão monástica, refletindo uma mudança substancial em relação à Regra do Mestre, que tanto “copiou”<sup>47</sup>.

Sem dúvida também houve alguns na história monástica que consideraram a estabilidade do lugar (*stabilitas loci*) como um princípio absoluto. Os estilitas, que subiam colunas, são um exemplo. Ainda que alguns tenham assim alcançado a santidade, isso nunca foi julgado como coisa importante dentro espírito monástico de estabilidade. De fato, a estabilidade do lugar não se impôs como absoluta, como pode ser visto desde o início. Antão deixou seu eremitério no deserto egípcio para ir à Igreja em Alexandria quando era necessário ajudar os mártires ou pregar contra os hereges<sup>48</sup>. O primeiro santo não-mártir cultuado no ocidente foi o monge-bispo Martinho de Tours que encarnou o novo martírio diário de uma vida de fidelidade itinerante nos campos gauleses<sup>49</sup>. Os monges-bispos Basílio e os dois “Gregórios”, na Ásia Menor, bem como uma longa série de monges na Gália enfatizaram que a estabilidade monástica pode e deve estar a serviço da Igreja universal. Gregório Magno, papa, ainda que sempre desejando a paz e a quietude que gozara antes de assumir seu encargo pastoral<sup>50</sup>, serviu com grande energia, aproveitando o potencial evangelizador dos monges em sua conhecida missão na Inglaterra. Através dos séculos, tanto eremitas quanto cenobitas exerceram uma atividade considerável, embora restrita, em favor das necessidades

<sup>44</sup> Cf. ODERMANN, V. La estabilidad, p. 122.

<sup>45</sup> CÉSAIRE D’ARLES, Règle des Moines, 1: “*In primis, si quis ad conversionem venerit, ea condicione excipitur, ut usque mortem suam ibi perseveret*”. Em CÉSAIRE D’ARLES. Oeuvres Monastiques II – Oeuvres pour les moines. Paris: CERF, 1994 (Sources Chrétiennes 398), p. 204-205.

<sup>46</sup> Cf. BASÍLIO DE CESARÉIA, *Regulae fusius tractatae*, 36. O alcance comunitário da profissão reaparece em *Regula brevius tractatae*, 2, título: “Que profissão devem exigir uns dos outros aqueles que querem levar juntos uma vida segundo Deus?”. Citado em VOGÜÉ, A. Las Grandes Reglas de San Basilio, una ojeada. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 91, p. 421-450, 1989.

<sup>47</sup> Na Regra do Mestre, a palavra *stabilitas* é encontrada cinco vezes (RM 64,2; 87,35; 88, título; 88,1, e 89,34). Em todas estas citações, refere-se à pobreza, salvo a primeira, onde se refere à fidelidade no serviço de Deus. A acusação de que Bento teria “copiado” a Regra do Mestre é de ODERMANN, V. La estabilidad, p. 122.

<sup>48</sup> ATHANASE D’ALEXANDRIE. **Vie d’Antoine**, 46 et 69. Paris: CERF, 2011 (Sources Chrétiennes 400), p. 259-263 e 315-317.

<sup>49</sup> Cf. Sulpice Sévère. **Vie de Saint Martin**. t. I. Paris: CERF, 2004 (Sources Chrétiennes 133). 350 p.

<sup>50</sup> *Dialogues* I, Prol. Cf. GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**. t. II. Paris: CERF, 1979 (Sources Chrétiennes 260), p. 11-19.

evangelizadoras espirituais e corporais de seus contemporâneos<sup>51</sup>. Foi a estabilidade interior (*stabilitas cordis*) que prevaleceu em primeiro lugar.

Historicamente, o impulso para um “voto” de estabilidade foi dado devido à quantidade de alguns que se autodenominavam monges, mas que andavam de um lugar ao outro nada fazendo além de aproveitar-se dos bens e da hospitalidade dos outros<sup>52</sup>, na Itália do século IV, arruinada pelas guerras civis e pela insegurança imposta pelas frequentes incursões dos diversos povos bárbaros. Com Mateus 8,20 em seus lábios – “as raposas têm tocas, e as aves do céu têm ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” – esses errantes distorceram a espiritualidade evangélica de que somos todos estrangeiros no mundo em busca da pátria celestial, para enganar os outros e exigir todo tipo de serviços em nome do evangelho<sup>53</sup>. Resolvendo este grande equívoco, a estabilidade, na maior parte da tradição, não foi vista num sentido negativo: aquele de fugir, ou de se isolar para evitar um mundo de maldade, que nada mais é que um não tão sutil dualismo. Enclausurar-se para não ter contato com o mal e o pecado do mundo não faz sentido algum. Em vez disso, a estabilidade foi assumida de forma positiva sendo um meio que implica imediatamente no que diz a RB “constituir uma escola de serviço do Senhor”<sup>54</sup> (RB Prol 45) onde o monge se compromete a um processo contínuo de formação “*usque ad mortem*” (RB Prol 50).

Dados os brevíssimos pressupostos, concernentes à leitura da estabilidade ao longo da tradição pré-benedictina, seguiremos rumo a nosso escopo, elucidando o voto monástico de estabilidade, tal como descrito na RB, e confrontando-o com a luz proveniente do evangelho de João, em vista de ultrapassar a simples promessa de perseverança “física” no mosteiro, rumo a uma promessa de perseverança no amor e na doutrina de Cristo.

### 2.2.2 “Habitar” a “casa de Deus”

Entre o mundo joanino e o mundo beneditino, o melhor ponto de ligação, talvez, seja aquele que parece lançar-se entre Jo 8,34-35 e o Prólogo da Regra beneditina: “Respondeu-lhes

---

<sup>51</sup> Pode-se pensar em muitos exemplos através da história monástica como no caso da grande abadia de Cluny, e sua importância para toda a Europa na Idade Média.

<sup>52</sup> Cf. RB 1,1-10 e, antes de Bento, veja-se a descrição um tanto burlesca que se encontra em RM 1,13-74.

<sup>53</sup> O movimento franciscano assumiu mais tarde essa força de espiritualidade, dando-lhe uma manifestação institucionalizada que faz parte do patrimônio variado da Igreja. Mas mesmo assim vale a pena lembrar que o espírito carismático do próprio São Francisco era de tal romantismo que, três anos após a aceitação de sua Regra e da ordem dos frades menores no Concílio de Latrão de 1215, ele foi forçado a renunciar a direção de sua “ordem desordenada” nas mãos de outro frade. Cf. ODERMANN, V. La estabilidad, p. 123.

<sup>54</sup> “*Constituenda est ergo nobis dominici scola servitii*”. RB Prol 45.

Jesus: ‘Amém, amém, eu vos digo, todo aquele que pratica o pecado é escravo do pecado. O escravo não *permanece* (μένει) para sempre na *casa* (οἰκία / *domo*), mas o *filho permanece* (ὁ υἱὸς μένει / *filius manet*) para sempre”<sup>55</sup>. Este versículo do evangelho nos conduz, com efeito, e naturalmente, ao prólogo da Regra, onde São Bento, dirigindo-se aos *filhos* (“*Obsculta, o fili*”)<sup>56</sup>, capta imediatamente a essência deste ser filial como sendo um *habitar*, que faz o monge-filho, segundo o que explicitará no decorrer da Regra, um *habitante* da “*casa de Deus (domus Dei)*”<sup>57</sup>.

### 2.2.2.1 O monge, um “habitante” da “casa de Deus”

O vocábulo da habitação está, de fato, no coração do prólogo da Regra, graças a um longo desenvolvimento do Salmo 14,1:

Se queremos habitar (*habitare*) na tenda (*tabernaculo*)<sup>58</sup> desse reino, é preciso correr pelo caminho das boas obras, de outra forma nunca se há de chegar lá. Mas, com o profeta, interroguemos o Senhor, dizendo-lhe: “Senhor, quem habitará (*habitabit*) na vossa tenda e descansará na vossa montanha santa?” (Sl 14,1). [...] Como, pois, irmãos, interrogássemos o Senhor a respeito de quem mora (*de habitatore*) em sua tenda, ouvimos em resposta, qual a condição para lá habitar se cumprirmos a obrigação do morador.<sup>59</sup> (RB Pról, 22-23.39).

Entre estes dois conjuntos de versículos, e imediatamente depois disso, são os mandamentos de Deus, aos quais o monge deve se tornar obediente, que são evocados. Assim, para Bento, a vocação do monge de ser filho é chamada a florescer no fato de ser ele plenamente um habitante da casa de Deus, isto é, de acordo com a exigência moral ligada a esta habitação: a obediência aos mandamentos. Tudo isso está muito próximo, evidentemente, da perspectiva

<sup>55</sup> “Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστὶν τῆς ἁμαρτίας. Ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.” (Jn 8,34-35 BYZ)

<sup>56</sup> RB Pról, 1.

<sup>57</sup> RB 31,19; 53,22; 64,5.

<sup>58</sup> Traduzimos livremente “*tabernaculum*” porque nem as palavras tabernáculo nem tenda, como são geralmente entendidas, exprimem o termo latino. São Bento aproveita o termo usado no salmo XIV que designa a morada de Deus e joga também com o sentido usual do termo para um romano, que era a tenda de comando do Imperador em suas conquistas militares e centro de aspirações e de venerações de cada “miles” fiel ao juramento prestado ao seu “Kyrios”. São Bento transfere essa imagem usual para a nova milícia de um novo Senhor. Cf. **A Regra de São Bento: latim-português**. Trad. ENOUT, J. E. 3 ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003, p. 158 nota 6.

<sup>59</sup> “*In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur, minime pervenitur. Sed interrogemus cum propheta Dominum dicentes ei: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo? (Ps 14,1) [...] Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audivimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium*”. RB Pról, 22-23.39.



de Jo 8, que também fixa toda a sua reflexão sobre o “ser escravo” e o “ser filho”, em torno de um permanecer/habitar que, tanto aqui como no resto do evangelho de João, implica a obediência aos mandamentos: “Em verdade, em verdade vos digo que todo aquele que comete pecado é escravo” (Jo 8,34). O monge, portanto, é definido como um habitante do *tabernaculum* de Deus, isto é, da tenda do Senhor.

Ora, ao termo veterotestamentário de *tabernaculum*, Bento substituirá na sequência da Regra com o termo *domus*, casa, aquele mesmo que encontramos em Jo 8,34, indicando o lugar de habitação específico dos filhos. O mosteiro é, de fato, “casa de Deus”, assim como se subentende em várias passagens da Regra:

Às horas convenientes seja dado o que deve ser dado e pedido o que deve ser pedido, para que ninguém se perturbe nem se entristeça na casa de Deus (*domo Dei*)<sup>60</sup> (RB 31,18-19). E se toda a comunidade eleger, em conselho comum, o que não aconteça, uma pessoa conivente com seus vícios e estes vícios chegarem de algum modo ao conhecimento do bispo da diocese a que pertence o lugar, ou se tornarem evidentes para os Abades ou cristãos vizinhos, não permitam que prevaleça o consenso dos maus, mas constituam para a casa de Deus (*domui Dei*) um dispensador digno, sabendo que por isso receberão a boa recompensa, se o fizerem castamente e com zelo divino; mas se, pelo contrário negligenciam, cometerão pecado<sup>61</sup> (RB 64,3-6).

Notemos ainda em uma passagem em que S. Bento integra a hospedaria ao domínio da “casa de Deus” monástica: “Do mesmo modo, cuide do recinto reservado aos hóspedes um irmão cuja alma seja possuída pelo temor de Deus: haja ali leitos suficientemente arrumados e seja a casa de Deus (*domus Dei*) sabiamente administrada por (irmãos) sábios”<sup>62</sup> (RB 53,21-22). Esta passagem do *tabernaculum* ao *domus* é suficiente para mostrar que Bento não hesita em substituir, ou melhor, promover a itinerância ligada semanticamente ao termo *tabernaculum* que, inclusive, parece ser retomada apenas em favor de uma citação escriturística: de fato, não se encontra mencionada em nenhuma parte fora do prólogo e de sua citação do Salmo 14.

<sup>60</sup> “*Horis competentibus dentur quae danda sunt et petantur quae petenda sunt, ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei*”. (RB 31,18-19).

<sup>61</sup> “*Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis – quod quidem absit – consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem, scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum si negligant*”. (RB 64,3-6).

<sup>62</sup> “*Item et cellam hospitem habeat assignatam frater cuius animam timor Dei possidet; ubi sint lecti strati sufficienter. Et domus Dei a sapientibus et sapienter administretur*.” (RB 53,21-22).

Assim, o *habitar* beneditino é, por definição, ligado a um lugar que é sempre claramente definido e estável, e que Bento chama de *domus* ou de um outro nome, do qual voltaremos a falar posteriormente. É neste ponto preciso que aparece a tensão mais acentuada entre o *permanecer* joanino e o *habitar* beneditino; tensão com a qual tentaremos agora perceber a extensão e a possível resolução.

#### 2.2.2.2 Uma “hiper-localização” do “habitar” beneditino

Com efeito, não seria excessivo falar, em Bento, de uma supervalorização da localização do *habitar* monástico, enquanto que João, por outro lado, foi gradualmente elaborando, em seu evangelho, uma *deslocalização* do *permanecer*. O leitor atento do primeiro capítulo da Regra se convencerá facilmente acerca disso. De fato, é particularmente notável constatar que os quatro gêneros de monges que Bento se compromete a descrever aqui são definidos, a princípio, por seu local de habitação, constituindo este um critério significativo, se não suficiente, de seriedade e da autenticidade de sua vida monástica. Assim, o primeiro gênero de monge, o dos cenobitas, é chamado de “monasterial” e, portanto, definido a princípio por um lugar: o mosteiro. O gênero dos anacoretas ou dos eremitas é, então, naturalmente distinguido por seu enraizamento em outro lugar, o deserto: “bem adestrados [os anacoretas] nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto”<sup>63</sup> (RB 1,5).

Quanto aos gêneros “detestáveis” (*tæterimum*) de monges, a falta de autenticidade de suas vidas concorda com a falta de autenticidade de seu habitat. De fato, os sarabaítas (*sarabaitarum*) vivem “não nos apriscos do Senhor, mas nos seus próprios”<sup>64</sup> (RB 1,8). Os giróvagos (*gyrovagum*), por sua vez, a mais execrável categoria de monges para Bento, são definidos não por um lugar, mas precisamente por sua incapacidade de se estabelecer em um lugar: “por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros [monges], sempre vagando e nunca estáveis (*numquam stabiles*), escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas”<sup>65</sup> (RB 1,10-11).

“Estáveis”: eis que a palavra nos é apresentada. Para Bento, a estabilidade caracteriza tão bem a vida monástica que constitui a primeira promessa que o noviço emite no dia de seu

<sup>63</sup> “... *Bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi*” (RB 1,5).

<sup>64</sup> “... *Non dominicis sed suis inclusi ovilibus*” (RB 1,8).

<sup>65</sup> “*Tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et gulæ illecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis*” (RB 1,10-11).

compromisso: “No oratório, diante de todos, prometa o que vai ser recebido a sua estabilidade (*stabilitate*) e conversação<sup>66</sup> de seus costumes, e a obediência, diante de Deus e de seus Santos”<sup>67</sup> (RB 58,17-18); e a única ainda, junto com a observância da Regra, emitida pelo clérigo que deseja estabelecer-se no mosteiro: “desde que prometam, também eles [os clérigos], a observância da Regra e a própria estabilidade (*stabilitate*)”<sup>68</sup> (RB 60,9). Este princípio é tão concretamente aplicado por Bento que ele organiza a vida no mosteiro de forma quase autárquica para impedir ao monge – ou melhor, para permitir-lhe – deixar o mínimo possível, mesmo que ocasionalmente, o recinto do mosteiro:

Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do mosteiro, para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque, de nenhum modo convém às suas almas<sup>69</sup> (RB 66,6-7).

Portanto, a estabilidade beneditina, enquanto tal, resiste a toda a espiritualização integral: ela é tudo menos uma pura exigência espiritual e interior, tal como vimos que resultou a elaboração do *permanecer* joanino. Então, como conciliá-los?

### 2.2.2.3 Ler São João e São Bento em conjunto

Em primeiro lugar, notemos que seria demasiado simples, para não dizer simplista, resumir a reflexão de Bento a uma espécie de retorno à visão veterotestamentária – trazida pelo Salmo 14,1, lido na ignorância do Evangelho de João – de um Deus vivendo em um lugar, seja uma montanha ou uma tenda, em um mosteiro ou no deserto. A casa de Deus da qual Bento fala não é um lugar onde Deus deveria preferencialmente habitar, mas sim um lugar onde Deus

---

<sup>66</sup> Alguns autores identificam neste lugar “*conversatio*” com “*conversio*”. Parece-nos, porém, que o conceito de “*conversatio*”, incluindo o de “*conversio*”, é muito mais amplo. Trata-se da própria vida monástica cenobítica, objeto de toda a Santa Regra. Cf. A Regra de São Bento, trad. Enout, J.E., ed. Lumen Christi, 2003, p. 189 nota 8. Um estudo mais amplo sobre o uso do termo dentro da RB pode ser encontrado em ENOUT, J.E., *São Bento e a Profissão de Monge*, ed. Lumen Christi, 1990. Vale notar que, no latim clássico, “*conversatio*” tem a ver com o uso frequente de alguma coisa e, em decorrência, aponta para “habitação, morada” (Plínio, Hist. Natur. 10,100). Em sentido figurado, pode significar ainda “intimidade” (Sêneca, Ep. 7,1). Cf. Ernesto Faria. Dicionário Escolar Latino-Português. 3. ed. Rio de Janeiro: MEC, 1962, p. 249. Já o Pe. Marie-Humbert Vicaire, em seu estudo sobre a “Releitura das origens dominicanas”, prefere traduzir “*conversatio morum*” como “perfeição dos costumes”. Cf. <[http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/engagement\\_unique.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/engagement_unique.htm)>, acesso em: 27 out. 2018.

<sup>67</sup> “*Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia, coram Deo et sanctis eius*” (RB 58,17-18).

<sup>68</sup> “*Ipsi tamen si promittunt [Clericorum] de observatione regulae vel propria stabilitate*” (RB 60,9).

<sup>69</sup> “*Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum*” (RB 66,6-7).

é preferencialmente procurado, ou, ao menos, um lugar onde tudo é ordenado a esta busca. Nesta perspectiva, o essencial não está, para Bento, em qualquer situação geográfica enquanto tal, mas no que lá se encontra: uma oficina onde, com a perseverança que é garantida justamente pela estabilidade, pode-se exercer a arte espiritual<sup>70</sup>.

Isso certamente não é suficiente para dissipar todas as tensões, ao menos aparentes, entre as exigências beneditinas e as exigências joaninas, mesmo com o conjunto das narrativas evangélicas. A própria itinerância de Jesus e seus discípulos não é atestada como um fato importante e que, além disso, é um ato de obediência ao chamado de Deus e, portanto, à sua vontade? Contudo, a tensão permanece sendo bem superficial. Ela poderia até mesmo resolver-se, no próprio grau de superficialidade, por um argumento muito simples – de fato, simples demais – de que Deus simplesmente não pede a mesma coisa a todos: aos apóstolos a itinerância, aos monges a estabilidade. Mas se é verdade que tal observação basta, efetivamente, para remover a tensão, ela não explica nem articula nada. É preciso ir mais afundo e, para isso, voltar àquilo que concerne, em última análise, ao que chamamos de deslocalização do *permanecer* joanino.

Lembre-mos que essa deslocalização elaborada por João, enquanto deslocalização no sentido mais profundo do termo, não responde à questão do lugar por meio de uma exigência absoluta de itinerância; ela nos obriga a fazer uma outra pergunta mais radical, a da relação viva do fiel com Deus, e a considerar que, diante desta questão fundamental, a questão do lugar permanece secundária. Com efeito, se o desafio do *permanecer* é, muito além do lugar, uma qualidade de relação, então a estabilidade *a priori* não a contradiz mais do que o itinerância. Portanto, o que é preciso assegurar, é que a estabilidade de que estamos falando não impede *de facto* a qualidade da relação; melhor que isso, ela a permite. Ora, tal é precisamente o propósito de Bento: se a estabilidade é efetivamente o objeto de um voto na Regra, ela permanece subordinada, como toda a vida do monge, ao imperativo mais absoluto de “nada antepor ao amor de Cristo”<sup>71</sup> (RB 4,21). Um episódio da “Vida e Milagres de São Bento” ilustra isso perfeitamente. Gregório Magno nos relata a repreensão severa que o santo abade enviou a um eremita, tão aficionado pela estabilidade que havia se acorrentado à rocha em que morava: “Se és um verdadeiro servidor de Deus, não seja contido por uma corrente de ferro, mas pela

---

<sup>70</sup> “Eis aí os instrumentos da arte espiritual: se forem postos em ação por nós, dia e noite, sem cessar, e devolvidos no dia do juízo, seremos recompensados pelo Senhor com aquele prêmio que Ele mesmo prometeu: ‘O que olhos não viram nem ouvidos ouviram preparou Deus para aqueles que o amam’. São, porém, os claustros do mosteiro e a estabilidade (*stabilitas*) na comunidade a oficina onde executaremos diligentemente tudo isso” (RB 4,75-78).

<sup>71</sup> A famosa expressão da RB “*Nihil amori Christi praepone*” (RB 4,21).

corrente do Cristo”<sup>72</sup>. Em outras palavras, ao longo de toda a Regra de Bento, é Cristo quem é o verdadeiro polo de estabilidade da vida do monge, e não o mosteiro. E se o mosteiro acaba por ser um lugar de estabilidade, ele o é somente na medida em que Cristo está autenticamente presente e é autenticamente servido, na medida em que os habitantes da casa de Deus, que são os monges, estão conscientes de lá coabitarem com Cristo, para servi-lo.

Cristo é onipresente, de fato, na comunidade que Bento deseja. Ele a habita como seu chefe, na pessoa do abade, de modo que o monge age com relação a ele “em honra e por amor de Cristo”<sup>73</sup> (RB 63, 13), e o abade, por sua vez, deve exprimir a bondade de Cristo (cf. RB 27)<sup>74</sup>. Cristo mora na enfermaria onde é realmente ele quem é servido nos irmãos doentes “como verdadeiramente ao Cristo”<sup>75</sup> (cf. RB 36,1). Ele ainda é o habitante de passagem, na pessoa do hóspede e do pobre: “Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como o Cristo, pois Ele próprio irá dizer: ‘Fui hóspede e me recebestes’” e “mostre-se principalmente um cuidado solícito na recepção dos pobres e peregrinos, porque sobretudo na pessoa desses, Cristo é recebido” (RB 53,1.15)<sup>76</sup>.

Como bons leitores de João, desejosos, acima de tudo, da estabilidade espiritual pela qual o monge, como todo cristão, deve ligar-se ao Cristo, devemos, portanto, lendo doravante Bento, não questionar esta estabilidade beneditina votada e praticada externamente na ligação a um mosteiro, mas antes perguntar de que modo esta estabilidade exterior pode estar a serviço daquela estabilidade interior, entendendo que a primeira não poderia ser a única maneira de alcançar a segunda. Ou ainda, seria necessário perguntar-se a que condição a estabilidade exterior do monge poderia ser, de algum modo, o “sacramento”, isto é, o sinal e o instrumento desta estabilidade interior pela qual Cristo *permanece* nele e ele em Cristo<sup>77</sup>. Dizemos aqui “de algum modo”, porque está claro que tal estabilidade interior não é de forma alguma garantida,

---

<sup>72</sup> “*Si tu es un vrai serviteur de Dieu, ne sois pas retenu par une chaîne de fer, mais par la chaîne du Christ*”. GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**, III,16,9. Paris: CERF, 1980 (Sources Chrétiennes 265), p. 335.

<sup>73</sup> Cf. RB 63,13: “*Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi*”.

<sup>74</sup> Veja-se, por exemplo, RB 27: “*Cuide o Abade com toda a solitudine dos irmãos (Omni sollicitudine curam gerat abbas circa fratres) ... O Abade deve, pois, empregar extraordinária solitudine e deve empenhar-se com toda sagacidade e indústria, para que não perca alguma das ovelhas a si confiadas (Magnopere enim debet sollicitudinem gerere abbas et omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat)*”.

<sup>75</sup> “*Sicut revera Christo ita eis serviatur*” (RB 36,1)

<sup>76</sup> “*Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: Hospes fui et suscepistis me*” (RB 53,1 citando Mt 25,35), e “*Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicitate exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur*” (RB 53,15).

<sup>77</sup> Não terá escapado ao leitor atento que nós nos inspiramos aqui naquilo que a Constituição *Lumen Gentium*, no Concílio Vaticano II, havia dito sobre a Igreja: “*A Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano*” (cf. LG 1). As perspectivas, no entanto, são muito diferentes.

*ex opere operato*, pela estabilidade exterior do monge em seu mosteiro, e isso é evidente. E é por esta razão que é impossível isolar o voto de estabilidade – desde que seja autêntico –, fazendo com que este torne-se um fim em si mesmo: ele é o sinal e o instrumento de uma realidade o transcende. O testemunho e o serviço que ele traz a esta realidade devem ser assistidos por outras instâncias que completarão seu caráter necessariamente insuficiente.

### 2.2.3 A dinâmica da estabilidade

Tendo chegado até aqui, achamos oportuno pensar nos outros votos beneditinos, conversação<sup>78</sup> e obediência, que obrigam a estabilidade beneditina a um dinamismo, aquele do *permanecer* cristão que João nos descreveu. Ambos, unidos desde o prólogo da Regra (“...para que retornes, pelo labor da obediência...”, RB Prol 2)<sup>79</sup>, notificam ao monge a exigência de “sair de si” composto necessariamente em união ao *permanecer* expresso exteriormente pelo voto de estabilidade. É esse dinamismo aberto da estabilidade beneditina que agora precisaremos relatar.

#### 2.2.3.1 Casa de Deus (“*Domus Dei*”) e Obra de Deus (“*Opus Dei*”)

Como já dissemos, a chave para esse dinamismo é, sem dúvida, aquela da obediência a Deus como um ato de conversão. Por isso, assim como em João o *permanecer* recíproco do Filho e do Pai implicava sempre a transparência ativa do Filho na *obra* do Pai – “O Pai, que permanece (μένων) em mim, é que realiza *suas próprias obras*” (Jo 14,10)<sup>80</sup> –, da mesma forma a estabilidade do monge deve estar constantemente de acordo com sua disponibilidade total para a *obra de Deus*.

“Nada antepor à obra de Deus” (RB 43,3)<sup>81</sup>: o caráter absoluto da exigência não vem de forma alguma competir com, e nem mesmo completar o “nada antepor ao amor de Cristo”<sup>82</sup> de RB 4, 21; pelo contrário, expressa o fundo dinâmico dessa estabilidade do monge no amor preferencial pelo Cristo. Pode-se verificar, talvez, que a obra aqui considerada é muito singular, o *opus Dei* beneditino, designando essencialmente em Bento, de maneira muito restritiva com

<sup>78</sup> Cf. RB 58,17 e nossa nota 66.

<sup>79</sup> “*Ut ad eum per oboedientiae labore redeas*” (RB Prol 2).

<sup>80</sup> “πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα.” (Jn 14:10 BYZ).

<sup>81</sup> “*Nihil operi Dei praeponatur*” (RB 43,3), também traduzido por “Nada antepor ao Ofício Divino”.

<sup>82</sup> “*Nihil amori Christi praeponere*” (RB 4,21).

relação às “obras de Deus” joaninas, a celebração litúrgica. Tal leitura, sem dúvida correta, requer, entretanto, um aprofundamento.

É aos predecessores de Bento que devemos aqui nos referir, dos quais autor da Regra claramente pretende assumir a herança (cf. RB 73,5)<sup>83</sup>. Temos assim Basílio Magno, ao qual Bento, via tradução de Rufino, deve este critério de discernimento das vocações contido em RB 58, onde ele se pergunta “se [o postulante] é solícito com a obra de Deus/Ofício Divino” (RB 58, 7)<sup>84</sup>. Adalbert de Vogüé nos lembra, a este respeito, que:

Em Basílio, [...] *opus Dei* designa, sem dúvida, tudo aquilo que se faz para Deus: não somente a oração, mas também a ascese e o trabalho. Este significado envolvente, que permanece na linha do Novo Testamento, tornou-se peculiar na época de São Bento, quando a expressão era aplicada somente ao ofício. Esse processo de especialização não deve nos fazer esquecer que toda a vida monástica, e não apenas a oração comum, é em toda a verdade “obra de Deus”<sup>85</sup>.

Essa largueza de visão, da qual não se pode imaginar que Bento, para além de seus hábitos semânticos, liberte-se, deve ser teologicamente articulada, de forma que se afirme e se pense na profunda concordância entre o *opus Dei* que é vida e aquele que é liturgia. A constituição sobre a Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, do Vaticano II nos dá todos os elementos para isso, em uma perspectiva que reúne, sem dúvida alguma, o coração do espírito beneditino, quando apresenta a liturgia como “fonte e ápice da vida Igreja”<sup>86</sup> (SC 10) e, portanto, da vida de todos os fiéis. Nesta perspectiva, é na mesma medida em que toda a vida do cristão – e, portanto, do monge –, enquanto *opus Dei*, encontra-se orientada para a ação litúrgica, visto que nela encontra sua fonte, que esta última pode – tal como uma sinédoque que apenas reteria o sentido central das coisas – assumir mais autenticamente o nome de *opus Dei*. Portanto, o caráter aparentemente restritivo do *opus Dei* beneditino sempre assumiu, de fato, essa atenção ao “serviço de Deus” que se faz de toda uma vida, e que Bento integra, como vimos, ao duplo requisito de “conversão de vida” e de “obediência”.

---

<sup>83</sup> “E também as Colações dos Padres, as Instituições e suas Vidas, e também a Regra de nosso santo Pai Basílio, que outra coisa são senão instrumentos das virtudes dos monges que vivem bem e são obedientes?”

<sup>84</sup> “*Si sollicitus est ad Opus Dei*”.

<sup>85</sup> “*Chez Basile, [...] opus Dei désigne sans doute tout ce qu'on fait pour Dieu : non seulement la prière, mais aussi l'ascèse et le travail. Cette signification enveloppante, qui reste dans la ligne du Nouveau Testament, s'est particularisée à l'époque de saint Benoît, où l'expression ne s'applique plus guère qu'à l'office. Ce processus de spécialisation ne doit pas nous faire oublier que la vie monastique entière, et non seulement la prière commune, est en toute vérité « œuvre de Dieu »*”. Cf. VOGÜÉ, A. **Études sur la Règle de saint Benoît. Nouveau recueil**. Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 337-338.

<sup>86</sup> “Contudo, a Liturgia é simultaneamente a meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força”. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Liturgia da Igreja, n. 10. 1963.

Em uma perspectiva de inclusão similar, poderíamos ainda sustentar que, se o oratório é, no coração do mosteiro, uma *domus Dei* ordenada ao *opus Dei* litúrgico, ele manifesta assim que todo o mosteiro deve ser *domus Dei* ordenado ao *opus Dei* de uma vida integralmente consagrada ao serviço de Deus. Obviamente, tal aproximação é confirmada pelos nomes sob os quais Bento designa no mosteiro. De fato, se, como “casa”, o mosteiro é um lugar onde se vive de maneira estável, seus outros nomes o definem ainda como o lugar de um labor: “escola” (*scola*, RB Prol 45), “aprisco” (*ovilibus*, RB 1,8), “oficina” (*officina*, RB 4,78). E Bento une, de forma inamissível, a exigência da estabilidade nesse lugar à do labor que lhe está ligado: “A oficina onde executaremos diligentemente (*omnia diligenter*) tudo isso, são os claustros do mosteiro e a estabilidade (*stabilistas*) na comunidade” (RB 4, 78)<sup>87</sup>. Assim, parece que, no pensamento de Bento, um lugar está normalmente ligado a uma ação específica, de modo que a estabilidade nesse lugar engaja por si mesma a dinâmica dessa ação. A título ilustrativo, para Bento “o oratório seja o que o nome indica, nem se faça ou se guarde ali coisa alguma que lhe seja alheio” (RB 52,1)<sup>88</sup>. Da mesma forma, a autenticidade da vida de um monge que se estabilizou na “escola” ou “oficina” que é o mosteiro, supõe naturalmente que ele persevere “diligentemente” nas obras que significam esses nomes.

### 2.2.3.2 *Habitar para “correr”*

“*Omnia diligenter*” (RB 4,78): a palavra expressa com grande exatidão o dinamismo que Bento atribui naturalmente ao que podemos agora chamar, evocando o “labor da obediência” do prólogo<sup>89</sup>, de “labor da estabilidade”. Dinamismo e estabilidade: os dois são, de fato, imediatamente conjugados desde o limiar da Regra. Pois se o campo lexical da *habitação* é aqui essencial, menos não seria aquele da *corrida*, com uma ênfase significativa. Antes mesmo de pensar o *habitar* do monge, Bento convida-o a *correr*, novamente aqui com a ajuda de uma citação bíblica: “Correi enquanto tiverdes a luz da vida” (RB Prol 13)<sup>90</sup>. Para o nosso propósito, temos o prazer de encontrar aqui uma citação de João, sinal de que o dinamismo joanino que evocamos na primeira parte de nossa reflexão não é, de modo algum, esquecido pelo grande e santo promotor da estabilidade. Longe de ser esquecido, o traço é até mesmo

<sup>87</sup> “*Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione*”. RB 4,78.

<sup>88</sup> “*Oratorium hoc sit quod dicitur, nec ibi quicquam aliud geratur aut condatur*.” (RB 52,1).

<sup>89</sup> “*Oboedientiae laborem*” (RB Prol 2).

<sup>90</sup> “*Currite dum lumen vitae habetis*”. RB Prol 13.



acusado. Pois Bento não hesita em transformar o versículo que cita, para nele acentuar o movimento: “Correi”, diz Bento, lá onde João dizia com mais calma: “Caminhai enquanto tendes a luz” (Jo 12,35)<sup>91</sup>.

O caráter de corrida é, de fato, mantido por Bento: “Se queremos habitar na tenda desse reino, é preciso *correr* pelo caminho das boas obras” (RB Prol 22)<sup>92</sup> e “Cumpre-nos *correr* e agir agora, de forma que nos seja proveitoso para sempre” (RB Prol 44)<sup>93</sup>. Não é a exaltação de principiante que satisfaria finalmente a sabedoria dos anos e da experiência; o inverso é que é verdadeiro: avançar na vida monástica, longe de extenuar nossa capacidade de correr, a desenvolve, na medida do desenvolvimento do nosso coração: “Com o progresso da vida monástica (*vero conversationis*) e da fé, dilata-se o coração e com inenarrável doçura de amor corre-se pelo caminho dos mandamentos de Deus” (RB Prol 49)<sup>94</sup>. Assim é cada vez mais que o monge “se apressa para a pátria celeste”, conforme a expressão pela qual Bento o interpela ao final de sua Regra (cf. RB 73,8)<sup>95</sup>.

Essa corrida é, evidentemente, interior: Bento não pretende criar no mosteiro um clima de agitação e febrilidade, mas sublinha que a estabilidade exterior do monge só faz sentido quando está a serviço de um dinamismo interior. A estabilidade beneditina deve favorecer uma corrida que sempre nos tira de nós mesmos, no espírito dos outros votos beneditinos de obediência e de conversação<sup>96</sup>. Todavia, esse dinamismo interior transparecerá, quando necessário, exteriormente<sup>97</sup>. Bento coloca sob o registro da urgência ou da corrida, todos os atos em que o monge é chamado a sair de si mesmo para colocar-se a serviço dos outros ou de Deus. Assim é com a obediência que deve ser feita “sem demora” (RB 5,1)<sup>98</sup>. Temos ainda a atitude do abade que “deve, pois, empregar extraordinária solícitude e deve correr (*currere*) com toda sagacidade e indústria, para que não perca alguma das ovelhas a si confiadas” (RB 27,5)<sup>99</sup>; a

<sup>91</sup> “περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε”. Jn 12,35 BYZ.

<sup>92</sup> “*In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur, minime pervenitur.*” RB Prol 22. Sobre a tradução de “*tabernaculo*” por “tenda”, ver nossa nota 58.

<sup>93</sup> “*Currendum et agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat.*” RB Prol 44.

<sup>94</sup> “*Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.*” RB Prol 49. Note-se que, também aqui, ENOUT opta por traduzir “*vero conversationis*” como “vida monástica”. Cf. **A Regra de São Bento: latim-português**, p. 158, nota 10.

<sup>95</sup> “*Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas*” RB 73,8. Cf. ainda RB 73,2: “*Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat*”.

<sup>96</sup> Sobre os votos, tal como são expressos na Regra, cf. RB 58,17: “*Promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia*”.

<sup>97</sup> Cf. BORIAS, André, **En relisant Saint Benoît**. Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1990.

<sup>98</sup> “*Sine mora*” RB 5,1. Bento dirá a mesma coisa a respeito da satisfação em RB 71,8: “*mox sine mora tamdiu prostratus in terra ante pedes eius iaceat satisfaciens*”.

<sup>99</sup> “*Magnopere enim debet sollicitudinem gerere abbas et omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdan.*” RB 27,5.

atitude do porteiro que responde “com presteza (*festinanter*) e com o fervor da caridade” (RB 66,4)<sup>100</sup> ao pobre ou ao peregrino; a atitude de todos enfim, quando soa o sino que convida para o ofício, quando cada um deixa o que tinha nas mãos e “corre-se com toda pressa” (RB 43,1)<sup>101</sup>. A prontidão para com Deus e a prontidão para com os irmãos se conjugarão numa doce e gentil solicitude com a qual os monges apressam-se mutuamente para sair do sono e chegarem às Vigílias: “de modo que estejam os monges sempre prontos e, assim, dado o sinal, levantando-se sem demora (*absque mora*), apressem-se (*festinent*) mutuamente e antecipem-se (*praevenire*) no Ofício Divino (*Opus Dei*), porém com toda gravidade e modéstia” (RB 22,6)<sup>102</sup>. Nesta prontidão, o monge não faz outra coisa senão responder à prontidão do próprio Deus em seu favor, quando ele ousa pedir no início de cada ofício “Ó Deus, vinde em meu auxílio; apressai-vos, Senhor, em socorrer-me” (RB 18,1)<sup>103</sup>, o mesmo que diz, mais prosaicamente, no momento de assumir seu serviço hebdomadário (RB 35,17).

Portanto, estável, o monge não pode sê-lo em profundidade, a não ser na medida em que ele souber testemunhar exteriormente, ao menos ocasionalmente, uma certa capacidade de ser incomodado, desalinhado, desordenado, para sair concretamente de suas ocupações e, finalmente, sair de si mesmo, para apressar-se pacificamente para o local, tarefa ou pessoa à qual Deus lhe pede a presença e a atenção. Algumas funções – a do hospedeiro, por exemplo, uma vez que se diz que os hóspedes “nunca faltam no mosteiro, e chegam em horas incertas” (cf. RB 53, 16)<sup>104</sup> – têm a graça de lembrar isso a todos, e de exigi-lo daqueles que são investidos do hábito monástico.

<sup>100</sup> “*Responsum festinanter cum fervore caritatis*” RB 66,4.

<sup>101</sup> “*Ad horam divini officii, mox auditus fuerit signus, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur*” RB 43,1. O versículo seguinte enfatiza: “mas com gravidade” (*cum gravitate*).

<sup>102</sup> “*Et ut parati sint monachi semper et, facto signo absque mora surgentes, festinent invicem se praevenire ad opus Dei, cum omni tamen gravitate et modestia.*” RB 22,6.

<sup>103</sup> “*Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandam me festina.*” RB 18,1, citando o Sl 69,2 (Vulgata).

<sup>104</sup> “*incertis horis supervenientes hospites, qui numquam desunt monasterio*” RB 53,16.

### 3 CONCLUSÃO

Tendo chegado ao final deste estudo, parece-nos possível constatar a bela coerência segundo a qual a estabilidade beneditina concorda, em profundidade, com o *permanecer* joanino. É, de fato, a relação pessoal entre o Cristo e seu discípulo que é, para Bento, o coração e o sentido de uma justa estabilidade, relação que se exprime na disponibilidade dinâmica do monge para com a vontade de Deus.

Enraizados a partir dessa profunda concordância, as tensões que permanecem entre as perspectivas joanina e beneditina parecem secundárias. Pois se é verdade que, em João, o discípulo une-se intimamente à itinerância de seu mestre, e que, em São Bento, o monge faz o mesmo com a estabilidade nesta casa de Deus que é o mosteiro, a oposição dos motivos é apenas uma consequência da incapacidade de nossa natureza humana de testemunhar juntos, ao menos exteriormente, a dupla dimensão – dinâmica e estável – do *permanecer* joanino. Em outras palavras, se é verdade que as perspectivas joanina e beneditina são de alguma forma inversas, elas o são apenas ao nível dos sinais exteriores (necessariamente simples, mas não contraditórios) de uma única, mas complexa, realidade interior.

Numa perspectiva de vida comunitária, compreende-se facilmente que esses dois sinais exteriores da itinerância apostólica e da estabilidade monástica não podem subsistir a não ser excepcionalmente juntos. Eles se unem, todavia, em nível eclesial, onde os carismas específicos daquilo que é comumente chamado de “vida apostólica” e “vida contemplativa” testemunham juntos e de maneira complementar um único *permanecer* em Deus, lembrando assim, um ao outro, as exigências de sua autenticidade.

O Concílio Vaticano II designa as características da jornada da Igreja em direção a uma estabilidade eterna. Estas podem ser muito bem aplicadas à vida da estabilidade monástica:

Caminhando por meio de tentações e tribulações, a Igreja é confortada pela força da graça de Deus que lhe foi prometida pelo Senhor para que não se afaste da perfeita fidelidade por causa da fraqueza da carne, mas permaneça digna esposa do seu Senhor, e, sob a ação do Espírito Santo, não cesse de se renovar até, pela cruz, chegar à luz que não conhece ocaso (LG 9)<sup>105</sup>.

Nosso breve estudo indica que o voto monástico de estabilidade não é apenas uma promessa de perseverança no mosteiro, mas também e acima de tudo, lido agora sob a luz do evangelho de João, uma promessa de perseverança no amor, na doutrina de Cristo. É a

---

<sup>105</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, n.9. 1964.

fidelidade pessoal à Nova Aliança selada pelo Sangue de Cristo e vivenciada por uma determinada comunidade num determinado lugar. Portanto, todo ato de fidelidade pessoal à Palavra de Cristo e de serviço – ou mesmo paciência – para com os irmãos, tendo sido consagrado pelo Batismo, é destacado e favorecido pelo voto. Todo homem recebe um chamado à uma união estável e eterna com seu Criador. Longe de ser monótona, essa estabilidade é o ápice do progresso humano, a fonte das águas vivas. O dinamismo da vida cristã não faz nada além de aperfeiçoá-la através do amor. A vida monástica, por sua vez, fornece uma forma determinada de *permanecer* neste amor, para chegar assim, “com o coração dilatado e inenarrável doçura de amor” (cf. RB Prol. 49) nas entranhas do Reino de Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA: Novo Testamento. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.
- ATHANASE D’ALEXANDRIE. **Vie d’Antoine**. Paris: CERF, 2011 (Sources Chrétiennes 400). 450 p.
- BENTO, SANTO. **A Regra de São Bento: latim-português. Tradução e notas de ENOUT, J. E.** 3 ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. 212 p.
- BIBLE CHRÉTIENNE II (EVANGILES) « ANNE SIGIER », Paris: Editions Anne Sigier, 1986. Disponível em: <<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/mj.htm#np>>. Acesso em: 09 jun. 2018.
- BIBLE de Jérusalem. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.
- BIBLIA Sacra luxta Vulgatam Versionem. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- BORIAS, A. **En relisant Saint Benoît**. Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1990. 400 p.
- CÉSAIRE D’ARLES. **Oeuvres Monastiques II – Oeuvres pour les moines**. Paris: CERF, 1994 (Souces Chrétiennes 398). 337 p.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. 1964. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. Constituição *Sacrosantum Concilium* sobre a Liturgia da Igreja. 1963. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ENOUT, J. E. São Bento e a Profissão de Monge. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.
- FEUILLET, A. **Le mystère de l’amour divin dans la théologie Johannique**. Paris: J. Gabalda, 1972.
- GRÉGOIRE LE GRAND, **Dialogues**. t. I. Paris: CERF, 1978 (Sources Chrétiennes 251). 204 p.; t. II. Paris: CERF, 1979 (Sources Chrétiennes 260); 454 p.; t. III Paris: CERF, 1980 (Sources Chrétiennes 265). 370 p.
- HAUCK, F. Μένω. In: **Grande lessico del nuovo testamento**. Brescia: Paideia, v. 7, col. 25-32, 1971.
- LEON-DUFOR, X. **Dictionnaire du Nouveau Testamenn**. Brescia: Seuil, 1996. 570 p.
- ODERMANN, V. La estabilidad en un contexto dinámico. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 48-49, p. 121-131, 1979.

POTTERIE, I. de La. L'emploi du verbe "demeurer" dans la mystique johannique. **La Nouvelle Revue Théologique**. Bruxelles, n. 117, p. 843-859, 1995.

ROBERTS, A. El voto monástico de estabilidad. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 14, p. 141-168, 1970.

SULPICE SÉVÈRE. **Vie de Saint Martin**. ed. J. Fontaine. t. I (Introduction, texte et traduction). Paris: CERF, 2004 (Sources Chrétiennes 133). 350 p; t. II-III (Comentaire). Paris: CERF, 1968-1969 (Sources Chrétiennes 134-135). 1424 p.

THE NEW TESTAMENT IN THE ORIGINAL GREEK. Byzantine Text Form. Massachusetts: ed. ROBINSON, M. A.; PIERPONT, W. G. 2005. 587 p.

VICAIRE M.-H. **Relecture des origines dominicaines**. Disponível em <[http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/engagement\\_unique.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/engagement_unique.htm)>. Acesso a 27 out. 2018.

VOGÜÉ, A. **Études sur la Règle de saint Benoît. Nouveau recueil**. Paris: Abbaye de Bellefontaine, 1996. 514 p.

\_\_\_\_\_. Las Grandes Reglas de San Basilio, una ojeada. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 91, p. 421-450, 1989.

\_\_\_\_\_. Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez S. Benoît et autour de lui. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 43, p. 337-365, 1981. Tradução espanhola: Perseverar en el monasterio hasta la muerte. La estabilidad en S. Benito y a su alrededor. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 72, p. 1-26, 1985.

VON BALTHASAR. H. U. Les thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît et leur actualité. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 37, p. 3-14, 1975.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BENEDICTUS DE NURSIA. **Regula Benedicti**, codice 914 in Bibliotheca Monasterii S. Galli servato, (fol. 1r-86v[85v] = pp.1-172; saec. IX); digitalizado pela Universidade de Friburgo, Suíça, disponível em <<http://www.e-codices.unifr.ch/fr/csg/0914/1>>. Acesso em: 03 sen. 2018.
- BOGGERO, B. La profesión monástica según RB 58. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 110, p. 331-341, 1994.
- DODD, C. H. **L'interprétation du quatrième Évangile**. Paris: Les Editions Du Cerf, 1975.
- GUARDINI, R. **Le message de saint Jean**. Paris: Les Editions Du Cerf, 1965.
- HUERRE, D. Sobre la estabilidad. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 72, p. 27-34, 1985.
- HOUIX, P. Le combat de la fidélité monastique. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 63, p. 138-144, 2001. Tradução espanhola: El combate de la fidelidade monástica. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 142-143, p. 283-289, 2002.
- LECLERCQ, J. Eloge de la Stabilité. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 47, p. 259-266, 1985. Tradução espanhola: En alabanza de la estabilidad. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 72, p. 35-41, 1985.
- \_\_\_\_\_. La estabilidad segun RB. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 72, p. 53-60, 1985.
- MIQUEL, P. De la stabilité. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 36, p. 313-322, 1974. Tradução espanhola: Notas sobre la estabilidad. **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 72, p. 43-51, 1985.
- REGNARD, J. Pour une spiritualité du lieu. **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 61, p. 22-39, 1999.
- RÉGLE DE SAINT BENOÎT. t. I-II (Introduction, traduction et notes, par VOGÜE, Adalbert de; texte et concordance par NEUFVILLE, Jean). Paris: CERF, 1972 (Sources Chrétiennes 181-182); t. IV-VI (Comentaire historique et critique). Paris: CERF, 1971 (Sources Chrétiennes 184-186).
- ROBERTS, A. Le sens du voeu de stabilité. **Collectanea Cisterciensia**, Chimay, n. 33, p. 257-269, 1971.
- STEIDLE, B. La promessa de “estabilidad”, “vida monástica” y “obediencia” en la Regla de San Benito (RB 58,17). **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 138, p. 285-305, 2001.
- VOGÜE, A. Comment former les novices à la stabilité aujourd’hui? **Collectanea Cisterciensia**. Chimay, n. 60, p. 149-153, 1998. Tradução espanhola: ? Como formar hoy a los novicios en la estabilidad? **Cuadernos Monásticos**. Los Toldos, n. 136, p. 9-14, 2001.

\_\_\_\_\_. **La Règle du Maître**. t. I-II. Paris: CERF, 1964 (Sources Chrétiennes 105-106); t. III. Paris: CERF, 1965 (Sources Chrétiennes 107).



## ANEXOS

### A VERDADEIRA VIDEIRA E O AMOR FRATERNAL (JO 15,1-17)

*O permanecer joanino em perspectiva eucarística e comunitária*

*Estudo feito sob orientação do Professor Dom Lourenço OSB para curso de “Escritos Joaninos”*

#### 1. A videira verdadeira (Jo 15,1-8)

Os capítulos 15 e 16 do evangelho de João desenvolvem o capítulo 14, estabelecendo o “testamento”. Por conseguinte, o que aparece primeiro, é a essência do legado: a comunicação do Amor trinitário (15,1-8) no amor fraterno (9-17), sob a figura da Videira:

Em todas as comparações joaninas – “Eu sou a porta” (10,7); “Eu sou o bom pastor” (10,11); “Eu sou o pão do céu, o verdadeiro” (cf. 6,32.35) –, o artigo adicionado ao adjetivo enfatiza o mesmo, ao qual deve-se dar o sentido forte adequado a “ἀληθινή”: relativo à ordem celeste, à qual tudo aquilo que chamamos “as realidades” terrestres não são senão uma “sombra”. A isso se acrescenta ainda o “eu sou”, que apropria o Cristo à Videira com o absoluto do ser divino. Em outras palavras, não é Jesus que seria “como uma videira”: ele se diz, antes, o protótipo cujo pão ou videira são uma sombra, uma imagem muito fraca de sua realidade divina. Isto está de acordo com o ensinamento de Gênesis, sobre o homem e o casal “à imagem de Deus” (Gn 1,26 e 5,1-2), bem como do Êxodo, sobre a “Tenda do Encontro”: este mundo terreno tem por modelo o mundo do Alto (Ex 25,9). Cristo é o verdadeiro Pão, cujo valor nutritivo é incomparável ao dos nossos padeiros, visto que alimenta a Vida eterna em nós (Jo 6, 32-33). Paralelamente, é a Água “que jorra para a vida eterna”, Porta para as pastagens da Vida eterna, Pastor que dá sua Vida pela Salvação eterna de suas ovelhas (Jo 4,14; 10,9-10.14-15). Aqui, se ele diz ser “a Videira verdadeira”, isso é no mesmo sentido de uma comunicação de sua Vida eterna.

São numerosos os paralelos que nos lembram que essa imagem era familiar para o AT<sup>106</sup>. E é preciso acrescentar o célebre “cântico da Vinha” de Is 5 e Jr 2,21. No entanto, nos Sinópticos, assim como no AT, a comparação desempenha papel diverso que em João: o que

---

<sup>106</sup> Sl 80,9-15; Ex 15,17; Os 14,9; Eclo 24,1-19; Ez 15,1-6 (cf. Ez 19,10-14 e Os 10,1); bem como, no NT, 1Cor 12,27.

designava a vinha, desde Ex 15,17, era a solidariedade de graça do Povo escolhido; e, por outro lado, o que se espera é que ela dê seus frutos<sup>107</sup>. A mesma insistência é marcada em Mt 21,3.41.43 sobre os “frutos produzidos a seu devido tempo”. A diferença em João, nos vv. 2.4-5 e 8, é que a comparação se interioriza: a videira não é mais diretamente o Povo eleito, que nela se encontra somente a título de ramos. A Videira, a verdadeira, una e única, é o próprio Cristo (e é somente à luz deste Evangelho que o Salmo 80,18 assume um valor profético de um certo relacionamento, misterioso, entre a Vinha de Israel e “o Filho do homem”). O que vivifica toda a Videira é sua seiva, Sua vida, seu Sangue, dado por nós. A comparação é ainda mais necessária após a Última Ceia, quando Jesus acaba de dar esse Sangue para beber (Jo 6,53-56), sob o signo do “fruto da videira” (Mt 26,29). Em tais circunstâncias, “as ressonâncias eucarísticas desta alegoria são indiscutíveis”<sup>108</sup>.

Ora, qual é o primeiro efeito da comunhão eucarística? – “Quem [...] bebe meu sangue permanece em mim e eu nele”, anunciava Jo 6,56. É precisamente sobre isso que insiste Jo 15,1-8, como mostra a frequência do mesmo verbo “permanecer”<sup>109</sup>, e ainda reforçado pela expressão “em mim”<sup>110</sup>. Toda a questão leva de volta à oposição: “em mim / sem mim” (15,4-7), ou antes “em mim / somente em mim” (15,4). E, é claro, como a vida desta Videira é a vida do Cristo, Filho de Deus – portanto divina –, ela é propriamente sobrenatural e, por definição, está acima de nossas forças. Assim, todo discípulo é convidado a permanecer na Palavra (8,31), na Luz (1Jo 2,10) e no Amor de Cristo (Jo 15,9), da mesma forma que Ele mesmo pede para permanecer em nós por meio suas palavras (15,7), do ensinamento interior do Espírito (1Jo 2,27 e Jo 14,26), de seu Amor (Jo 15,10) e de sua Vida divina comunicada (Jo 15,16; 1Jo 3,9.15)<sup>111</sup>.

A reciprocidade do “vós em Mim e Eu em vós” nos adverte que não se trata de qualquer habitação, mas da mais íntima comunhão de Vida, no sentido indicado em Jo 14,19-20<sup>112</sup>. Como consequência, ou melhor, por “fruto”, temos a unificação trazida por esta Vida, circulando até aos ramos mais distantes. É isso que é significado pelo Pão partido ou pela comunhão no mesmo cálice: “Sendo um pão [e um cálice], somos um só corpo, embora muitos, pois todos participamos de um só pão” (Cf. 1Cor 10,16-17).

<sup>107</sup> Cf. Is 5,2.7c-d; Eclo 24,17-19.

<sup>108</sup> Cf. FEUILLET, A. *Le mystère de l'amour divin dans la théologie Johannique*. Paris: J. Gabalda, 1972, p. 98.

<sup>109</sup> “Μένω”: no v. 4, 3 vezes; depois em 5.6.7.

<sup>110</sup> Nos vv. 2 e 4, 3 vezes; v.5, 2 vezes; vv. 6 e7, mais duas vezes

<sup>111</sup> Cf. FEUILLET, A. *Le mystère de l'amour divin*, p. 95-104.

<sup>112</sup> “Ainda um pouco e o mundo já não mais me verá, mas vós me vereis, porque eu vivo e também vós vivereis”. (Jo 14,19-20).

A imagem do Corpo (1Cor 12,27)<sup>113</sup> é do mesmo tipo que a da Videira, significando, assim como a imagem da Igreja construída de “pedras vivas”, o poder de integração dos membros ou dos ramos ao organismo vivo (= ao Cristo). Os versículos 9-17 desta perícopa por nós estudada explicarão os “frutos” do amor fraterno que este enxerto deve produzir, visto que comunica aos ramos a Vida trinitária do Amor em Deus, que é a via de Jesus – a verdadeira videira, em sua verdade profunda de Filho.

*Jo 15,1-2.8* – “Meu pai é o agricultor”: isso não é novidade: YHWH já se declarara plantador e guardião de sua vinha em Is 5 e 27,3. Mas se a Videira é seu próprio Filho, Ele é, portanto, o genitor. Seu papel não é apenas externo, mas é do interior que ele dá o crescimento aos ramos (Cf. 1Co 3,6-7)<sup>114</sup>, a purificação (Jo 15,2) e os frutos (v. 5). Ao mesmo tempo, a solidariedade entre a Videira e o Pai torna-se tão íntima que o Pai é glorificado nos frutos dos discípulos, assim como em seu Filho (v. 8).

*Jo 15,3-5* – A expressão “Vós já estais limpos pela palavra...” explica Jo 13,10<sup>115</sup>. Produzir muito fruto (v. 5), assim como “o grão de trigo que morre” (Jo 12,24): neste último “é o Cristo que morre na Cruz que produz fruto atraindo os homens a Ele; já em Jo 15,4.5.8, são os homens que estão unidos vitalmente ao Cristo [...] que dão fruto, o que quer dizer que eles, por sua vez, atraem os homens para Cristo”<sup>116</sup>.

*Jo 15,6-7* (cf. Ez 15,1-6) – “Lançar fora” evoca uma ruptura. Originalmente, esta ruptura se situa entre o ex-discípulo e o Cristo: o “sem mim”. Entretanto, a parábola sugere que tal ruptura é confirmada e manifestada pela excomunhão do “Corpo Eclesial” da Videira. Mas as imagens de “apanhar”, “lançar fora” e “queimar no fogo” lembram muito aquelas do joio (Mt 13,41-42), ou do convidado desprovido das vestes de Bodas (Mt 22,13), para que se veja aí, ainda mais, a advertência do risco da punição do Inferno. Mas a secura espiritual seria igualmente danosa desde esta terra, como explica R. Guardini:

Há uma interioridade orgânica onde o crescimento do corpo se origina. Há uma interioridade psicológica onde atuam os sentimentos, uma interioridade intelectual onde trabalham os pensamentos, onde se faz a experiência da verdade, e uma interioridade da pessoa onde são tomadas as decisões morais. Ora, Paulo (e João)

<sup>113</sup> “Afinal, vós sois corpo de Cristo e seus membros, cada um em particular”. (1Cor 12,27).

<sup>114</sup> “Eu plantei, Apolo regou; mas o crescimento veio de Deus. De modo que nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, mas Deus, que dá o crescimento”.

<sup>115</sup> “Quem já se banhou não tem necessidade senão de lavar os pés, pois já está todo puro. Vós também estais puros, mas não todos”. (Jo 13,10).

<sup>116</sup> Cf. FEUILLET, A. *Le mystère de l’amour divin*, p. 80.

dizem que existe um domínio mais profundo: o domínio espiritual onde Cristo vive no fiel. Este domínio não é, em si mesmo, uma região pertencente à natureza humana, mas Cristo a criou no mistério do novo nascimento pelo batismo e pela fé. (...) É nessa interioridade que vive aquilo que nos falam a parábola da videira e a mensagem eucarística: o Cristo no ser humano<sup>117</sup>.

Quando a fé e a fidelidade desaparecem, essa interioridade também desaparece, e então surge o homem que perdeu seu domínio vital e não compreende mais a mensagem de Cristo. Devemos permanecer conscientes de sua profundidade em nós. Um coração seca quando sua interioridade não é mais preservada no amor. Não se pode deixar secar aquilo que vive na profundidade mais íntima de nós mesmos.

*Jo 15,7-11* (cf. Fl 1,9-11) — Os vv. 7-8 concluem a parábola da Videira; 9-11 fazem a transição: enquanto introduzem a sequência, eles também se relacionam com 7-8. A construção mostra isso, pois traz de volta o “fruto” relacionado à sua dupla condição: “Se permanecerdes em mim... dareis muito fruto” (7-8), que continua em vigor por “Se guardardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor” (10 e 14). São condições que se encadeiam: para dar frutos, permanecei; para permanecer, guardai. É sempre o mesmo encadeamento: guardar os mandamentos → permanecer → amar → dar fruto. Os vv. 12-17 especificarão qual é fruto essencial: o amor fraterno.

Nos vv. 7-8 encontramos a mesma ligação que em Jo 14,13-14<sup>118</sup>, entre a união com Cristo, oração atendida e glória do Pai. Com esta dupla progressão que, por um lado, não há mais de passar expressamente pelo Cristo, visto que o discípulo está a Ele assimilado, de modo que ele fala “em seu nome” (cf. v.7); e por outro lado, a glorificação do Pai é explicada pela identificação do fruto da oração com os frutos da vida dos discípulos. Mas o mais impressionante é, sobretudo, a reciprocidade em todas as direções:

---

<sup>117</sup> *“Il existe une intériorité organique où la croissance du corps a son origine. Il existe une intériorité psychologique où jouent les sentiments, une intériorité intellectuelle où travaillent les pensées, où l'on fait l'expérience de la vérité, et une intériorité de la personne où se prennent les décisions morales. Or Paul (et Jean) disent : il existe un domaine plus profond encore : le domaine spirituel où le Christ vit dans le croyant. Ce domaine n'est pas là de lui-même comme une région appartenant à la nature de l'homme, mais le Christ la crée dans le mystère de la nouvelle naissance par le baptême et la foi. (...) C'est dans cette intériorité que vit ce dont nous parlent la parabole de la Vigne et le message eucharistique : le Christ dans l'homme”.* GUARDINI, R. **Le message de saint Jean**. Paris: Les Editions Du Cerf, 1965, p. 65.

<sup>118</sup> “E tudo quanto pedirdes em meu nome, isso farei, a fim de que o Pai seja glorificado no Filho. Se me pedirdes alguma coisa em meu nome, eu o farei”. (Jo 14,13-14); “Se permanecerdes em mim, e as minhas palavras permanecerem em vós, pedireis o que quiserdes, e vos será feito. Nisto é glorificado meu Pai, em que deis muito fruto; e assim vos tornareis meus discípulos”. (Jo 15,7-8)

- a) Entre Cristo e nós: “Se permanecerdes em mim, e as minhas palavras permanecerem em vós” (15:7);
- b) Entre praticar os mandamentos e amar: (15,10; cf. 14,15.21.23);
- c) Entre nós e Cristo, como entre o Filho e o Pai (15,10), ou antes entre o Pai e o Filho, como d’Ele conosco (15,9). Tudo se unifica no Amor.

## 2. O Amor fraterno (Jo 15,9-17)

Esta segunda parte se encadeia com a primeira, isto é, com a parábola da Videira: ao mesmo tempo pela sobreposição de Jo 15,9-11, que pertencem a ambas as partes, e pelo tema “dar fruto” (Jo 15,2.5.8.16), em conexão com a oração aqui e ali (15,7.16). Mas o que se torna dominante aqui é o verbo “amar”: sob a forma “ἀγαπάω” (3 vezes no v. 9, 2 vezes no v.10, 2 vezes no v.12, v.13 e v.17), e sob a forma “φιλεῖν” nos vv. 14-15.

O objeto próprio de 15,9-17 é, portanto, o de mostrar que o amor fraterno entre os cristãos é “o fruto” da comunicação aos discípulos do Amor trinitário que está em Jesus. “É no exercício do Ágape que o homem conhece a Deus e participa de sua vida, que Deus e o homem se tornam um, e que a criatura retorna ao Criador por meio da mediação do Verbo eterno, por quem todas as coisas foram feitas”<sup>119</sup>.

Mas existe uma diferença entre “ἀγαπάω” e “φιλεῖν”? Sobre esta questão, A. Feuillet resume que:

O verbo “φιλεῖν” pressuporia certa harmonia; ele exprimiria uma ligação terna e afetuosas, sobretudo entre os cônjuges; ele se referiria, acima de tudo, às relações inspiradas pelo sentimento ou instinto, às relações de parentesco ou amizade. O verbo “ἀγαπάω” se relacionaria mais às relações entre os superiores e inferiores; em todo caso, ele expressaria um amor mais nobre, nascido da vontade mais que do coração; esta forma de amor, que se fundamenta sobre sentimentos de estima, de benevolência e sobre a generosidade, conduz a prodigar benefícios<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> “C’est dans l’exercice de l’Agapè que l’homme connaît Dieu et participe à sa Vie, que Dieu et l’homme deviennent un, et que la créature retourne au Créateur par la médiation du Verbe éternel par qui toutes choses ont été faites”. DODD, C. H. *L’interprétation du quatrième Évangile*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1975, p. 504.

<sup>120</sup> “Le verbe ‘φιλεῖν’ présupposerait une certaine harmonie ; il exprimerait un attachement tendre et affectueux, surtout entre époux; il se rapporterait avant tout à des relations inspirées par le sentiment ou l’instinct, aux relations de parenté ou d’amitié. Le verbe ‘ἀγαπάω’ se rapporterait davantage aux rapports entre supérieurs et inférieurs ; il exprimerait en tous cas un amour plus noble, issu de la volonté plus que du coeur; cette forme d’amour, qui se fonde sur des sentiments d’estime, de bienveillance et sur la générosité, pousse à prodiguer des bienfaits”. FEUILLET, A. *Le mystère de l’amour divin*, p. 8-9.

*Jo 15,9-10* – “Jesus põe em continuidade o amor do Pai por Ele mesmo e seu próprio amor por seus discípulos. [...] O que é dito sobre as relações entre o Pai e Jesus é aplicado analogicamente às relações entre Jesus e seus discípulos”<sup>121</sup>. É o que já dizia *Jo 14,20*<sup>122</sup> sobre o tema da inabitação.

*Jo 15,12-14; Jo 15,17* (cf. *Rm 5,8*) – A reciprocidade, como se Jesus dissesse: “meu amor é fonte e modelo de vosso amor fraterno (v. 12, cf. v. 9); em troca, se vós vos amais, sois meus amigos (v. 14)”. Entre esses dois versículos, o v. 13 dá a medida humana desse amor; e tal deve ser o nosso modelo: “Cristo deu a sua vida por nós, e nós também devemos dar nossa vida pelos irmãos” (*1Jo 3,16*).

*Jo 15,15* – Se colocarmos em paralelo com *Is 41,8-9*, *Ex 33,11*, *Gn 18,17-18* e *Am 3,7*, veremos que Amigo e Servidor não se opõem, mas devem ser conjugados, assim como Cristo é ao mesmo tempo “o” Bem-Amado e “o” Servidor, e como já o era Israel (cf. *Is 41,8-9*).

*Jo 15,16* – Iniciativa de Cristo, evidente na vocação dos vários apóstolos (*Jo 1,35ss*), bem como do Pai: “Deus primeiro nos amou”. É o Pai que nos atrai a seu Filho (*Jo 6,44-45*) e nos dá a Ele: este será o tema básico de *Jo 17*. Na expressão “eu vos designei” (ἐγὼ ἔθηκα ὑμᾶς), o verbo grego “τεθῆναι” exprime o fato de colocar alguém em uma função e, ao mesmo tempo, assegurar-lhe os meios de exercê-la efetivamente (cf. *At 13,47; 20,28; 1Cor 12,28; 2Tm 1,11*). O grupo de discípulos é, portanto, investido, por um dom do Senhor, com o cargo da missão (cf. *Mc 3,14; 6,7; Mt 10,1; Lc 9,1*). “Para que vades” é próprio da missão apostólica (cf. *Mt 28,19*). “Dar fruto” retoma ao versículo 8, mas em novo contexto, onde se compreende que esse fruto é o da Missão: a propagação do Evangelho (portanto do Reino), da conversão e da fé que são a sua essência (cf. *Mc 1,14-15*). Da mesma forma, “tudo o que pedirdes” retoma o v. 7, mas no mesmo contexto da Missão: o apostolado se apoia na oração. O próprio Jesus dará o exemplo em *Jo 17*. “Um fruto que permaneça”: o verbo “permanecer” assume aqui valor de “ser”, torna-se eternizável: “Aquele que colhe [...] ajunta fruto para a vida eterna” (*Jo 4,36*).

### **Conclusão (Jo 15,17)**

Assim, o círculo é perfeito: Deus é Amor; envia aos seus eleitos o seu Filho, para transmitir-lhes esse mesmo Amor divino, trinitário, do Espírito Santo; este último é quem

<sup>121</sup> “*Jésus met en continuité l’amour du Père pour Lui-même et son propre amour pour ses disciples... Ce qui est dit des relations entre le Père et Jésus est appliqué analogiquement aux relations entre Jésus et ses disciples*”. *Ibid*, p. 54.

<sup>122</sup> Naquele dia, vós conhecereis que eu estou em meu Pai, e vós, em mim, e eu, em vós (*Jo 14,20*).

ensinará, interiorizará este Amor, e vivificará o amor fraterno dos discípulos; cuja influência contagiante somada à oração produzirá frutos, atraindo outros homens à este Amor que é a Vida eterna de Deus. “No Evangelho de São João descobre-se como que a «lógica» mais profunda do mistério salvífico, contido no eterno desígnio de Deus, qual expansão da inefável comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo”<sup>123</sup>. (João Paulo II: *Dominum e Vivificantem* I, 11).

---

<sup>123</sup> JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* I,11, disponível em [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html), acesso a 12/06/2018.