

São Bruno e o carisma cartusiano de hoje

Dom André Louf nasceu em 1929 em Lovaina, Bélgica, e entrou na Abadia Trapista de Mont-des-Cats, diocese de Lille, França, muito jovem, em 1947. Ele fez sua profissão temporária em 1949 e sua profissão solene em 1954. Ele foi eleito abade por sua comunidade em 1963, com apenas 33 anos, e presidiu o mosteiro por 35 anos; renunciou em 1997. Ele então viveu como eremita na Provença, ao lado do mosteiro beneditino de Saint Lioba, em Simiane-Collongue, na diocese de Aix-en-Provence. Pouco antes de sua morte, ele retornou à sua abadia, onde tornou au Pai em 12 de julho de 2010, no dia seguinte à festa de São Bento.

Ele foi editor por muitos anos da revista de espiritualidade monástica *Collectanea Cisterciensia*. Ele é autor de numerosos artigos e obras de referência sobre a vida espiritual, incluindo: *Senhor, ensina-nos a rezar*, *O Caminho Cisterciense*, *Só o Amor é suficiente*, *A Vida Espiritual*, *Como a graça agrada: considerações sobre a oração*, *a Graça pode fazer mais: o acompanhamento espiritual*. Ele foi um incansável artesão do ecumenismo monástico, e um tradutor de siríaco e russo das principais obras de espiritualidade da tradição oriental. Ele também traduziu todas as obras de seu compatriota Ruusbroec.

Ele conhecia bem a vocação cartusiana e o que havia de especial nela; ele foi repetidamente tentado a se tornar um cartusiano. Durante seu período como eremita, ele costumava passar um tempo na Cartuxa de Serra San Bruno e era confessor extraordinário da Grande Chartreuse.

Este pequeno, mas valioso estudo foi publicado pela primeira vez em *Documents Épiscopat*, *Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France*, nos 12-13 de setembro de 2001, por ocasião das festividades que marcaram o nono centenário da morte de São Bruno.

I

São Bruno

No próximo mês de outubro, a Ordem Cartuxa celebrará o nono centenário da morte de seu fundador, São Bruno. O primeiro cartuxo morreu em 6 de outubro de 1101 na paz de seu eremitério calabrés. Suas últimas palavras foram uma profissão da fé trinitária, que seus companheiros transcreveram devotamente e em parte registradas em uma carta encíclica anexada ao seu rolo fúnebre.¹ Hoje as últimas palavras de Bruno são ainda mais preciosas porque o santo deixou poucos escritos.

A perda de Bruno foi um momento doloroso, não apenas para seus companheiros na Calábria, mas também para seus irmãos em Chartreuse, que, desde sua partida para Roma, sempre esperaram vê-lo novamente. Para aqueles que o tinham conhecido pessoalmente, ele era “um homem de profundo senso comum”, um “pai incomparável”, um “guia espiritual perfeito”. Louvor que não escondeu o estado do simples monge que ele havia amado acima de tudo: no cemitério do eremitério,² seu corpo foi enterrado como ainda é feito para todo monge cartuxo, diretamente no chão, na terra.³ Foi somente em 1514 que o Cardeal de Aragão obteve sua canonização *vivae vocis oraculo*, que foi seguida, em 1º de novembro do mesmo ano, pela exaltação de suas relíquias e, posteriormente, em 1623, pela inserção de sua festa no breviário romano.⁴

São Bruno de Colônia deixaria sua marca na Ordem, que nasceria dele acima de tudo através do desenvolvimento de sua história pessoal. Esta história, na verdade, é composta de duas etapas, separadas por uma pausa. Por volta dos cinquenta anos, Bruno rompeu quase abruptamente com uma vida no serviço externo da Igreja, no ensino universitário, e partiu em busca da solidão para dedicar-se unicamente a uma vida de oração e intimidade com Deus. E isto foi bastante inesperado

¹ *Lettres des premiers chartreux*, Sources Chrétiennes 88. Éditions du Cerf, Paris, cap. 3.

² Hoje chamado Cartuxa de Serra San Bruno.

³ Bruno recebeu um enterro especial muito mais tarde, por volta de 1193; seus restos mortais foram então transferidos para a igreja de Santa Maria, muito perto da fundação da Calábria. Inicialmente enterradas sob o pavimento, as relíquias foram transferidas, por ocasião da canonização de São Bruno (1514), para o presbitério da igreja, onde permanecem até hoje.

⁴ Citamos Bernard Bligny, que, em sua obra *São Bruno, primeiro Cartuxo*, nos oferece uma visão pertinente das circunstâncias da canonização de Bruno: “Certamente podemos nos surpreender que a Igreja tenha demorado tanto para trazê-lo aos altares, enquanto outros Cartuxos, por exemplo, Antelmo de Belley e Hugh de Lincoln, estavam lá antes dele. Há uma primeira razão para isto: no século XII e mesmo no XIII, os papas canonizaram principalmente bispos, incluindo os monges-bispos, que São Bruno se recusou a ser; naquela época era uma questão de exaltar os méritos de um episcopado reabilitado, após a crise que conheceu de cerca de 950 a 1050, pelo menos, do qual estava subindo lentamente. A segunda razão pode ser procurada no fato de que, para escapar do mundo mesmo em seu enterro, os cartuxos só podiam oferecer um testemunho mudo, cujo vestígio não era fácil de explorar na hagiografia, nem, no caso de Bruno, mais facilmente do que o de sua atividade como professor. Finalmente, há um terceiro, ligado a sua própria atitude: alérgicos a toda publicidade, hostis aos abusos aos quais o culto popular dos santos deu origem, os cartuxos aspiravam a uma única glória, a do Altíssimo, ‘na companhia dos Patriarcas, dos Profetas, dos Apóstolos, dos mártires, dos confessores e das virgens, das flores do paraíso’; E a esta visão na qual o cartuxo Adam Scot prefigura Fra Angélico, devemos acrescentar o pouco interesse no envelope carnal em comparação com a alma imortal, e sobretudo uma concepção do milagre estranho ao senso comum, que retém apenas o prodigioso. Já na *Vida de São Hugo, Bispo de Grenoble* (composta entre 1134 e 1136), nos números 23, 47 e 48, Guigo explicou que não se pode fazer melhor, exaltando esta “santidade cotidiana” que consiste para o cristão em “guardar Deus” em seu coração. Por outro lado, da mesma forma que o martírio, o milagre sensato e patenteado abriu o caminho para a canonização, e Bruno não brilhou mais brilhante no último, pois não sofreu o primeiro”.

para aqueles que o viram evoluir de fora, pois seus contemporâneos o esperavam na sede arquiepiscopal de Reims para coroar com um ministério pastoral o ministério do apostolado intelectual do qual as melhores mentes de seu tempo haviam se beneficiado.

Para Bruno, nascido em Colônia por volta de 1030, havia emigrado de sua juventude para Reims, então uma das faculdades mais famosas do Ocidente, para passar boa parte de sua vida lá à sombra de sua Universidade, primeiro como aluno, depois como professor, e contando entre seus discípulos muitas grandes luzes de seu tempo: Anselmo de Laon, que seria o professor de Abelardo, talvez Hugo, o futuro bispo de Grenoble a quem devia o deserto de Chartreuse e Eudes de Châtillon, mais tarde papa sob o nome de Urbano II, que tentou em vão associá-lo estreitamente ao seu ministério pontifício.

O final de uma crise que abalou a igreja de Reims e que opôs violentamente a Bruno ao arcebispo simoníaco Manasses, o qual o destituiu de seus cargos e o exilou da arquidiocese, pressionou Bruno a optar definitivamente por uma vida solitária. Sem dúvida, a crise em questão havia trazido à maturidade uma atração [pela solidão] da qual sabemos de outras fontes que há algum tempo vinha agitando em seu coração. Em uma de suas cartas sobreviventes, escrita da Calábria, onde Urbano II lhe permitiu aposentar-se, à Raul le Verd, um ex-discípulo que havia se tornado reitor de Reims, ele menciona uma resolução tomada por três amigos, Bruno, Raul le Verd e Fulco, o Zarolho, durante uma reunião noturna no jardim de um certo Adão em cuja casa Bruno estava hospedado na época. A cena deve ter acontecido por volta do ano 1080. Bruno estava prestes a partir para a solidão, quando circunstâncias imprevistas o obrigaram a adiar a execução de seu projeto. Infelizmente, este atraso foi fatal para seus dois companheiros, como ele mesmo diz: “o ânimo se resfriou e desvaneceu-se o fervor” (*Carta a Raul*, 13).

Assim, um pouco mais tarde, quando ele se aproximava dos cinquenta anos e depois de ter evitado a promoção episcopal que o bom povo de Reims estava pedindo, ele seria capaz de realizar sua intenção, novamente acompanhado por dois amigos. Sem dúvida Bruno já tinha uma certa ideia intuitiva do tipo de vida solitária que ele queria abraçar. Nessa época, novas comunidades estavam surgindo em todos os lugares, representando toda uma gama de experiências monásticas. Ele não se encaminhava de uma tentativa de um eremitismo total: ao longo de sua vida, Bruno nunca ficou sem companheiros. Ele se voltou, portanto, para um abade e uma comunidade que já tinha uma reputação como reformadores: São Roberto de Molesme lhe deu o hábito monástico. Mas os monges de Molesme eram cenobitas rigorosos que seguiam a Regra de São Bento. Alguns deles, além do mais, estariam mais tarde na origem da fundação de Citeaux e dos cistercienses, um modo de vida igualmente cenobítico. Bruno estava procurando por algo mais. Roberto de Molesme o autorizou a se retirar para os arredores, para Sèche-Fontaine, sem dúvida com a intenção de construir ali alguns eremitérios, o primeiro esboço de um deserto cartuxo. Mas isso ainda não corresponde exatamente à intuição de Bruno: talvez os cenobitas de Molesme estivessem muito próximos e não respeitassem sua solidão o suficiente? Ou talvez ele quisesse uma floresta mais agreste do que as suaves colinas arborizadas do campo de Champagne poderiam oferecer? Em qualquer caso, Bruno e seus companheiros partiram para o Definhado, onde o já mencionado Hugo de Châteauneuf tinha acabado de tomar a sede episcopal de Grenoble. Este último, em 24 de junho de 1084, festa de São João Batista, levou-o e seis companheiros ao fundo de um vale colocado entre as encostas rochosas do maciço de Chartreuse,⁵ onde construíram suas primeiras cabanas de

⁵ Hugo de Châteauneuf, bispo de Grenoble há apenas três anos, ficou muito perturbado com um sonho: “ele tinha visto em sonho, escreve Guigo, seu confidente e biógrafo, em 1134, Deus construindo uma morada para sua glória na solidão de Chartreuse, e sete estrelas lhe mostraram o caminho” (*Vida de São Hugo*, cap. 3, no. II, PL 153). Enquanto o

madeira, ainda mais longe e mais alto que o local onde hoje se encontra o complexo de edifícios da Grande Chartreuse e de onde uma avalanche, que causou a morte de muitos irmãos, os expulsou algumas décadas depois.⁶

Bruno nos conta pouco sobre a forma como esta vida em solidão foi organizada em termos concretos, mas é seguro assumir que a aliança harmoniosa entre uma vida solitária bastante estrita e certos elementos da vida comum já estavam presentes, e representavam o próprio projeto pessoal de Bruno. Quando, algumas décadas depois, Guigo escreverá os costumes da comunidade, que ele vai registrar depois, diz ele, “o que estamos acostumados a fazer”. Costumes que, sem dúvida, remontam ao próprio Bruno.

Onde Bruno conseguiu um projeto desse tipo? O monaquismo latino da época foi inspirado quase que exclusivamente pela Regra de São Bento, que havia se tornado praticamente a única Regra monástica durante um par de séculos. Bem, esta Regra é estritamente cenobítica, mesmo que Bento não ignore a vida eremítica, tendo-a praticado ele mesmo antes de fundar mosteiros, e mesmo que ele discretamente deixe uma porta aberta para monges que possam desejar seguir este caminho, só seria depois de um longo treinamento na vida cenobítica. Por outro lado, Bento parece conhecer a vida eremítica apenas em sua forma extrema, a do solitário abandonado a Deus e a si mesmo, totalmente só em sua absoluta reclusão.

Na abundância de fundações e “novas comunidades” que caracterizaram a vida monástica do século XI, o elemento mais especificamente eremítico havia recuperado seus direitos de várias formas. A maioria dessas fundações tomou o caminho da verdadeira solidão material, a uma distância dos centros habitados. Alguns eremitas também se agruparam em pequenas colônias, onde o rigor da solidão foi temperado pela presença de irmãos motivados pela mesma busca. Várias décadas antes de Bruno, um eremita itinerante, São Romualdo, havia espalhado várias *lauras* deste tipo na Itália, das quais a mais famosa, a de Camaldoli, perto de Arezzo, deu seu nome a uma família monástica que sobreviveu até os dias de hoje. Além de São Bento, o monaquismo ocidental retomou assim suas ligações com formas herdadas do Oriente, que continuou a considerar como seu berço.

Guigo, o legislador do Chartreuse, parece ter tido um bom conhecimento desta ascendência. Ao escrever os costumes praticados em Chartreuse, ele faz referência explícita – ao lado de São Bento – aos antigos Padres do Egito e da Palestina: Paulo (de Tebas), Antônio e Hilarião. Ainda mais surpreendente, quando os primeiros irmãos cartuxos se espalharam para o norte, um antigo abade beneditino, Guilherme de Saint-Thierry, que se tornou um cisterciense em sua maturidade, se dirige aos irmãos da recente fundação de Mont-Dieu, nas Ardenas francesas, como àqueles que “introduziram a luz do Oriente (*Orientalis lumen*) e o antigo fervor dos monges do Egito na escuridão do Ocidente e na frieza da Gália, ou seja, o exemplo da vida solitária, um modo de vida que lembra o do Céu” (*Carta de Ouro*, 1,1).

prelado se pergunta se foi um sonho sem importância ou se o Altíssimo quis sugerir algum empreendimento sagrado, os visitantes foram apresentados. Os recém-chegados, que eram sete, desejavam dedicar-se plenamente à contemplação exclusiva das coisas divinas, e buscavam um lugar deserto onde pudessem dedicar-se a esta vocação longe do mundo. Assim que Bruno, porta-voz do pequeno grupo, fez seu pedido, Hugo entendeu que Deus havia feito sua vontade conhecida. Um dia, em junho de 1084, por volta da festa de São João Batista, ele escolheu levar o grupo ao lugar mais deserto de sua diocese, o maciço Chartreuse: um lugar que mais tarde lhes daria o nome de “monges cartuxos” (Extrato de *L'Ordre des Chartreux par un chartreux*, publicado pela AAV).

⁶ Esta catástrofe ocorreu no sábado, 30 de janeiro de 1132, depois de meio século de presença cartusiana no local original.

A permanência de São Bruno entre seus irmãos em Chartreuse por apenas alguns anos, até que Urbano II, seu ex-aluno que havia se tornado papa, o chamou ao seu lado para a preparação de certos sínodos ou concílios. Bruno aceitou, mas nunca se sentiu em casa na cúria papal. Alguns irmãos o acompanharam. O Papa, conhecendo sua escolha de solidão, ofereceu-lhes a solidão relativa nas Termas de Diocleciano, depois em ruínas. No final, tendo recusado a oferta do Papa da sede arquiépiscopal de Reggio na Calábria, Bruno obteve dele permissão para se aposentar ali em uma nova solidão, um pouco distante de outra Laura, onde terminaria seus dias cercado pelo carinho de seus irmãos, tanto na Calábria como em Chartreuse, que nunca deixariam de considerá-lo como o iniciador de seu projeto de vida e como seu verdadeiro pai.

Um eco dos próprios pensamentos de Bruno sobre o tipo de vida monástica que ele espalha onde quer que vá pode ser encontrado em duas cartas de sua mão que a tradição tem preservado. A primeira, já mencionada, é dirigida a Raul, le Verd, então reitor do Capítulo da catedral de Reims, para lembrá-lo do voto que uma vez fizeram juntos; a segunda foi enviada a seus irmãos em Chartreuse, encorajando-os a perseverar em sua vocação. Para assimilar bem a intuição fundamental do eremitismo cartusiano, podemos acrescentar a estas duas cartas de Bruno uma terceira, desta vez de Guigo, que celebra os louvores da vida solitária, à intenção de um amigo que permanece anônimo, tentando-o de convencer para se unir a ele.

Para descrever a vida cartusiana, Bruno utiliza duas vezes a imagem da vigília: esta vida é resumida em *excubiae divinae*, em uma guarda ou vigilância divina. Ao fazê-lo, Bruno estende a toda a prática da oração noturna, ensinada pelo exemplo de Jesus, que sempre foi um elemento importante e particularmente querido no coração do solitário. Isso corresponde a um desejo explicitamente formulado por Jesus em um momento crucial de sua existência: “Você não pode vigiar comigo por uma hora?” Bruno especifica também o objeto desta vigília: com seus irmãos, o cartuxo mantém uma “guarda santa, esperando o seu Senhor a fim de lhe abrirem a porta, assim que ele chegar e bater”. A alusão ao Evangelho é transparente. Localiza imediatamente o lugar particular da solitária ao longo da trajetória da Igreja. Hoje diríamos, não sem razão, que ele está no centro deste percurso. Mas a imagem escatológica utilizada por Bruno nos permite ser ainda mais precisos: o solitário também está na vanguarda desse percurso que se desdobra no tempo. Ele está, por assim dizer, à frente, tendo sido investido da missão particular de misteriosamente “apressar o Dia do Senhor” (2Pd 3,12).

Outra imagem, também usada duas vezes, implica a mesma realidade espiritual: a imagem do porto. Ao se distanciar do mundo, o solitário já chegou ao bom porto. Ele escapou das “tumultuosas águas deste mundo”, onde os perigos e os naufrágios se multiplicam, e se instalou “no repouso seguro e tranquilo do porto” (*A Raul*, 2). Cada uma destas expressões tem um significado preciso – hoje diríamos “técnico” – no vocabulário monástico da época. Apontemos dois deles.

Este porto é primeiramente apresentado como *tutus et quietus*. Os termos derivados da raiz *quies* (*quiescere*, *quietus*) designam realidades que são próprias do que hoje chamamos de vida estritamente contemplativa. Teremos que voltar a isso mais tarde, porque o termo *quies*-repouso designa um dos elementos essenciais da experiência cartusiana. Este repouso ou esta “quietude” é atribuído, acima de tudo, ao lugar onde o deserto cartusiano é estabelecido. Quando Bruno fala disso, não é a austera majestade dos Alpes Delficos que ele tem em vista, para a qual a sensibilidade da Idade Média sentiu pouca atração, mas sim a refinada harmonia das planícies e colinas suaves que ele descobre na Calábria. Bruno tem o prazer de descrever seu deserto: “Seu lugar agradável, seu ar saudável e temperado; forma uma vasta e graciosa planície, que se estende entre as

montanhas, com prados verdes e campos esmaltados de flores”. E acrescenta: “Como descrever suficientemente a perspectiva das colinas que de todas as partes se vão elevando suavemente, o retiro dos umbrosos vales, a agradável abundância de rios, regatos e fontes? Tampouco faltam hortas de regadio, e variadas e férteis árvores” (*A Raul*, 3). Mas esta quietude do ambiente existe apenas para favorecer a quietude interior, na qual Deus se revela e onde Cristo é encontrado. Mais tarde Guigo, em sua carta sobre a vida solitária (n. 5), condensou esta orientação do coração do solitário em uma fórmula simples e bem elaborada: o cartuxo deve ser *Christo quietus*: sua quietude será inteiramente ordenada a Cristo.

O outro termo “técnico” no vocabulário contemplativo da época, que encontramos em sua pena, é *statio*, o fato de estar de pé, que alude à estabilidade em um lugar que deixa-se o mínimo possível, e à antiga atitude que era reservada à oração: as pessoas rezavam de pé. Se a quietude é decantada e guardada com tanto cuidado, é precisamente em vista da oração. Por outro lado, este termo está próximo e se alterna com outro que aparentemente significa o contrário: *sessio*, o fato de permanecer sentado, solitário, na própria cela. Guigo também a utiliza, fazendo uso explícito da citação das Lamentações 3,28, que sempre foi reservada para a vida solitária e silenciosa (*id.* n. 2).

O termo *quies*-repouso exige outro, igualmente frequente: esta quietude garante um *sanctum otium*, um lazer santo, também totalmente disponível para Deus e para a oração. Guigo tira de Santo Agostinho um jogo de palavras particularmente feliz que evacua imediatamente o que tal expressão pode esconder de ambíguo: é uma questão de um *otium negotiotium*, de um lazer ativo; e enquanto for ativo, deve, no entanto, permanecer um *quieta actio*, uma vida ativa em paz. Agostinho em seu tempo já havia reagido contra aqueles que o invejavam por causa de seu santo lazer: “Que ninguém, escreveu ele, inveje meu lazer, *quia meum otium magnum habet negotium*, porque meu lazer esconde uma atividade intensa” (*Cartas* 213,6).

Para o solitário, não é tanto uma questão de atividade manual ou pastoral, mas deste trabalho interior que ele prefere a todos os outros. Isto culminou com a oração, mas foi alimentado por todas as práticas monásticas, entre as quais a assídua frequência da Palavra de Deus tomou o primeiro lugar, facilitada por uma organização concreta do dia em que cada uma destas práticas foi sucessivamente honrada e veio como que para descansar da anterior. A vida cartusiana, escreve Guigo, é uma “vida pobre e solitária (...), firme nas provações (...), modesta no sucesso (...), sóbria em seu modo de vida, simples em seu traje, reservada em sua linguagem, casta em seus costumes, digna dos maiores desejos porque não deseja nada (...), entrega-se ao jejum por fidelidade à Cruz, consente em refeições por necessidade corporal, ordena uma e outras de acordo com a medida perfeita (...); ela se aplica à leitura e prefere livros religiosos e livros de autoridade reconhecida, permanecendo muito mais atenta à medula do sentido do que à espuma das palavras (...) Ela se dedica a inúmeras tarefas para que se veja mais vezes em falta de tempo do que em numerosas ocupações, para que reclame mais vezes do tempo que a engana do que do tédio do trabalho”. E Guigo termina esta longa lista - que tivemos que encurtar - retomando o jogo de palavras de Agostinho: *sic est continua in otio, quod numquam est otiosa*, nossa vida persevera na ociosidade sem nunca estar ocioso (n. 4).

Esta atividade intensa, no entanto, sempre ocorreu em solidão. Não envolve uma atividade intelectual voltada para fora, que Bruno havia abandonado em plena consciência, nem uma responsabilidade pastoral na Igreja, da qual Bruno queria fugir ou da qual recusaria, a mesma da qual tentou desvincular seu amigo Raul, le Verd, chanceler do arcebispado de Reims. Bruno não tem escrúpulos em fazer isso. Ao contrário, ele parece identificar a atividade pastoral com as

múltiplas preocupações que ela quase necessariamente implica e com as ambições mundanas das quais ele se alimenta secretamente. A vida pastoral é sem dúvida mais frutífera, Bruno admite, como Lia que teve mais filhos para Jacob do que Raquel, as mais belas e mais amorosas. Bruno toma esta interpretação alegórica de Gregório Magno, em cujos olhos uma etapa de vida contemplativa mais estrita sucede legitimamente um tempo de serviço apostólico (*Regra Pastoral*, 1,11). “Os filhos da contemplação são menos numerosos, de fato, do que os filhos da ação”, escreve ele, “mas José e Benjamim são mais amados de seu pai do que seus outros irmãos”. Em tal contexto, uma discreta alusão à passagem do Evangelho, emblemática para os Padres do valor da vida de contemplação, não poderia ficar muito atrás; e de fato, Bruno conclui assim: “Esta é a melhor parte que Maria escolheu e que não lhe será tirada”.

Por outro lado, para o fundador da Cartuxa, deixando uma cadeira universitária na qual estava ocupado com o ensino, é chegar a outra cadeira, antes da qual se torna discípulo, mas cujo ensino supera tudo o que o conhecimento humano poderia trazer. Sem dúvida Bruno pensa primeiro em sua própria carreira universitária, abandonada por amor a Cristo, quando apresenta a vida cartusiana como uma escola alternativa na qual aquele que quer se tornar discípulo de Cristo vem e se senta para aprender pessoalmente com o Espírito Santo os segredos de uma filosofia divina. Ele se une assim a um tema recorrente da grande Tradição, que gostava de ver na vida totalmente consagrada à busca de Deus a forma por excelência da “verdadeira filosofia”. “Quem não vê como é útil e doce”, escreve a seu ex-discípulo em Reims, “permanecer na sua escola, sob a direção do Espírito Santo, e aprender a divina filosofia, a única que dá a verdadeira felicidade...” (*A Raul*, 10).

Bruno levanta ligeiramente o véu sobre o método pedagógico que o Espírito Santo emprega para este fim em uma passagem de sua Carta aos Irmãos de Chartreuse, na qual ele se dirige em particular ao grupo dos Irmãos conversos da comunidade. Na maioria das vezes era composto por leigos analfabetos e, portanto, normalmente privados das Escrituras, o que Bruno tanto preza. Não importa! Mesmo que os irmãos ignorassem as Escrituras, receberam um ensinamento interior dispensado diretamente pelo Espírito Santo, o que os levou a uma sabedoria que os monges mais instruídos do claustro não teriam nada a invejar. Vale a pena citar este texto, talvez o único de seu tempo dedicado ao estado do irmão converso: “Alegro-me em vocês, meus amados irmãos leigos (...) pois embora estejais desprovidos da ciência das letras, Deus todo-poderosos grava com o seu dedo nos vossos corações, não só o amor, mas também o conhecimento da sua santa Lei. Com as vossas obras, efetivamente, mostrais o que amais e o que conheceis. Porque, como praticais com todo o cuidado e zelo a verdadeira obediência, que é cumprimento dos mandamentos de Deus, bem como a chave e selo de toda a disciplina espiritual, é claro que recolheis sabiamente o fruto suavíssimo e vital da Escritura divina” (*A seus irmãos de Chartreuse*, 3). Este texto é notável: em uma vida contemplativa devidamente conduzida o ensinamento interior do Espírito Santo pode substituir o que é extraído da leitura, até mesmo a lectio das Escrituras.

Mas somente aqueles que foram efetivamente chamados, e que correram o risco de pagar o preço, podem entender e falar sobre isso. Para Bruno está perfeitamente ciente do fato de que nem todos os batizados são convidados a seguir a Cristo em um deserto tão rigoroso e exclusivo de todas as distrações. Nem todos os que desejam se tornar ermitãos se tornam ermitãos. Se ele se permite insistir perante Raul, le Verd, é porque ele acredita que está vinculado à dívida de um voto. Mas quando se dirigiu a seus próprios irmãos, Bruno sublinhou o caráter bastante excepcional da vocação que haviam recebido, bem como a graça notável que ela representava da parte de Deus, o que deveria ser motivo de alegria incessante e de ação de graças.

Eis como ele se dirige a eles numa passagem que talvez evoca a memória de um certo número de aspirantes que, ontem como hoje, tiveram que desistir no final de uma prova que tinha sido sincera: “Alegrai-vos, pois, meus caríssimos irmãos, pela sorte da vossa felicidade e pela largueza da graça de Deus sobre vós. Alegrai-vos, porque escapastes dos muitos perigos e naufrágios do tempestuoso mundo. Alegrai-vos, porque alcançastes o refúgio tranquilo e seguro de um porto escondido, a que muitos desejam chegar; e muitos, com algum esforço, o tentam, mas não chegam. E mesmo muitos, mesmo depois de o terem conseguido, são excluídos dele, porque a nenhum deles se lhes havia concedido do alto. Assim, meus irmãos, tende por certo e provado que quem quer que tenha desfrutado deste anelado bem, se de qualquer modo o perder, lastimar-se-á por toda a vida” (*A seus filhos de Chartreuse*, 2).

As maravilhas que Deus costuma a trabalhar no deserto, além das provações e tentações sobre as quais Bruno pouco se detém, aquilo que ele chama de “o que a solidão e o silêncio do deserto proporcionam de utilidade e gozo divino a quem os ama, só o sabem os que o experimentaram”, Bruno as descreveu em uma famosa passagem que agora faz parte de todas as antologias dedicadas à vida solitária: “Aqui, com efeito, podem os varões esforçados recolher-se em si quanto queiram, e morar consigo, cultivar com afã os germes das virtudes, e alimentar-se com alegria dos frutos do paraíso. Aqui se adquire aquele olhar, cuja visão clara fere de amores o Esposo e cuja pureza e limpidez permite ver a Deus. Aqui se pratica um ócio bem ocupado, se repousa numa sossegada atividade. Aqui, pelo esforço do combate, dá Deus aos seus atletas a desejada recompensa: a paz que o mundo ignora e “a alegria no Espírito Santo” (*A Raul*, 6).

Texto denso, no qual imagens e alusões bíblicas ou tradicionais são sobrepostas umas às outras. Observemos uma leve alusão à severidade do combate à solidão: o trabalho de combate exige “homens fortes” e “atletas”. “Entrar em si mesmo” ou “habitar consigo mesmo”, esta última expressão, tendo sido retomada de São Gregório que a aplica a São Bento (*Diálogos IV*, 2,3), designa o recolhimento interior que permite ao solitário vigiar seus desejos e dirigi-los contínua e serenamente para Deus. Esta lembrança constitui a ascese ou o esforço muito particular daquele que vive somente para Deus. Gregório o define da seguinte forma: “Nesta solidão, Bento habitou consigo mesmo na medida em que se manteve dentro do claustro de seu pensamento, *in quantum se intra cogitationis claustra custodivit*” (*Diálogos IV*, 2,3).

O recolhimento interior permite a purificação do coração de quem está apaixonado por Deus, cujo olhar fere o divino Esposo, que por sua vez está pronto para fazê-lo sentir seu amor, derramando em sua alma os frutos de seu Espírito, paz e alegria. Não é dito de Bruno que enquanto caminhava pela natureza foi pego repetindo aquele grito do coração, sem dúvida sua oração ejaculatória favorita: “*O Bonitas – Ó Bondade*”?

II

O carisma cartusiano de hoje

A VIDA NA LAURA

Desde suas origens, o carisma da vida evangélica tem sido vivido de muitas e variadas maneiras. Primeiro ela tomou forma na renúncia ao casamento entre ascetas e virgens, já presentes na Igreja primitiva. Logo, parece, eles começaram a formar grupos bem definidos dentro das comunidades cristãs: nas Igrejas de língua aramaica, esses grupos tomaram o nome de "Filhos e Filhas do Pacto", o termo "Pacto" que significa o vínculo particular que haviam contraído por seu compromisso com o celibato, no coração da Igreja. Originalmente, eles estavam perfeitamente inseridos nas estruturas eclesiais, e não procuravam se separar deles. Foi na primeira metade do século IV que alguns cristãos se isolaram nos desertos do Egito ou nas montanhas da Ásia Menor. Santo Atanásio, Arcebispo de Alexandria, defendeu este novo modo de vida, que nem todos entenderam no início, em sua famosa Vida de Santo Antão, que foi rapidamente traduzida para o latim e levada para o Ocidente, onde levou à conversão de Santo Agostinho. Os primeiros monges, sem dúvida, tinham a intenção de viver completamente sozinhos no deserto. Entretanto, eles não deixaram de atrair discípulos que queriam aprender com eles. Esta foi a origem das comunidades monásticas que então se desenvolveram de acordo com dois tipos paralelos. Havia comunidades de cenobitas onde uma vida comum relativamente estrita apoiava os irmãos entre si, e comunidades de solitários, vivendo em reclusão em cavernas ou celas, mas reunindo-se em intervalos regulares, geralmente aos domingos para a sinaxis litúrgica. No final do quarto século, foi nesta dupla forma que a vida monástica se espalhou rapidamente por todo o mundo cristão.

No Oriente, um tipo de vida predominantemente eremita parece ter sido preferido, seja na forma das lauras que se desenvolveram em todo o Egito, Palestina e Ásia Menor, caracterizados por uma colônia de celas individuais cujos habitantes só se encontravam em determinados momentos, como acabamos de ver, ou na forma de uma vida monástica em duas fases, a primeira das quais foi mais estritamente cenobítica, preparando-se para um retiro solitário ao qual o monge foi admitido após um período mais ou menos longo de treinamento nas virtudes da vida comum, como parece ter sido a prática bastante geral do monaquismo siríaco.

No Ocidente, por outro lado, foi a vida cenobítica que prevaleceu, especialmente desde que a Regra de São Bento suplantou praticamente todas as outras regras em vigor até então. No século XI, no entanto, como já foi dito, uma poderosa corrente eremita foi observada, primeiro na Itália, sob a influência de São Romualdo e seus primeiros seguidores, que procuraram integrar na mesma instituição grupos cenobíticos e eremitas, e até mesmo reclusos individuais que nunca deixariam sua solidão. A mesma tendência foi encontrada na Gália, no tipo de vida criada por São Bruno, que se inspirou mais na laura palestina. Mas, Bruno e Romualdo partiram ambos da mesma intenção: integrar o mais harmoniosamente possível uma vida solitária e uma vida fraterna, explorando sucessivamente os recursos de ambos. Se o camaldulense é antes de tudo um cenobita comprometido com uma solidão mais estrita na época querida por Deus, o cartuxo é desde o início um solitário cujos riscos de isolamento são temperados por uma dose discreta de vida fraterna.

Mas a Cartuxa permite outras “dosagens”, por assim dizer, e outros equilíbrios entre o regime solitário e o regime cenobítico. Ao lado dos “monges de clausura”, que passam a maior parte do dia em suas celas, onde celebram as horas menores do Ofício Divino, comem e se entregam à escuta íntima da Palavra e à oração do coração, bem como ao trabalho manual, a comunidade cartusiana inclui Irmãos que, enquanto desfrutam de um espaço pessoal de solitão e compartilham a mesma orientação contemplativa com os Padres, são chamados a deixar suas celas a fim de dedicar-se às atividades no mosteiro e garantir o funcionamento da comunidade. Entre estes últimos, alguns, os “conversos”, são definitivamente comprometidos por votos, outros, os “donatos”, estão vinculados apenas por uma promessa e um contrato recíproco. Eles podem encontrar um equilíbrio mais adequado às suas atrações ou às possibilidades de sua saúde.

Quase desde o início, a Ordem também teve um ramo feminino, com dois mosteiros na França, dois na Itália e um na Espanha. A vida das monjas cartuxas é marcada pela mesma orientação estritamente contemplativa, e oferece possibilidades idênticas de combinar as vantagens da vida solitária e as da vida comunitária da forma mais harmoniosa possível. Dentro da Ordem, este ramo feminino goza de uma relativa autonomia com um capítulo geral especial.

O DESERTO DA CELA

Como todas as outras formas de vida contemplativa, a Cartuxa se caracteriza por um chamado ao deserto, seguindo o povo hebreu no deserto do Sinai, e seguindo o próprio Senhor, que assim inaugurou sua vida pública e depois se retirou com frequência para se encontrar com seu Pai em vigília e oração. Entre os muitos aspectos da vida de Cristo aqui na terra que podem ser imitados por aqueles que desejam segui-lo, é a permanência da oração em solidão que o monge cartuxo é responsável por prolongar no coração da Igreja e no coração do mundo. Ele é um daqueles que, segundo a exortação pós-sinodal *Vita Consacrata* do Papa João Paulo II, optaram por “seguir Cristo orando na montanha” (n. 14).

A forma cartusiana de solidão expressa antes de tudo um distanciamento bastante radical do mundo, graças a uma vida em clausura, o que implica uma conseqüente redução dos contatos com o mundo. Os familiares mais próximos podem visitar uma ou duas vezes por ano, mas as visitas de amigos ou conhecidos são excepcionais. O correio é deliberadamente limitado e requer a permissão do superior. Sem rádio, televisão ou jornais. A maior parte das notícias da Igreja e do mundo chega aos monges através do que os priores compartilham no capítulo de domingo. Algumas revistas teológicas ou espirituais circulam de cela em cela. Além da caminhada semanal em comum, o spaciemento—passeio, as saídas da clausura são limitadas às necessidades de saúde. Este é o caso dos contatos com o mundo exterior.

Mas a solidão é ainda mais profunda graças à permanência na cela, ou melhor, no eremitério que o monge cartuxo recebe à sua disposição. Isto se assemelha a uma verdadeira casinha, compreendendo a própria cela com um canto de oração, a oficina, a passarela, um pequeno jardim do qual o monge solitário não pode ser visto por ninguém e a parte baixa, onde ele pode armazenar lenha para o inverno.

É para este espaço interior, um lugar de luta, mas também de encontro com o Senhor que o irmão cartuxo se sente “dedicado”, por assim dizer. Ele só a deixou para a vigília noturna, a missa

conventual e as vésperas, sendo as outras horas celebradas no oratório da cela. Quanto às outras saídas (à biblioteca, por exemplo, ou para visitar o prior ou o pai espiritual), o irmão se organiza de modo a passar o menor tempo possível fora do lugar que é mais particularmente o seu. Através deste retiro bastante rigoroso em uma cela, a vocação cartusiana é ainda hoje semelhante à de muitos reclusos na Idade Média Ocidental. É ainda a antiga oração de introdução (na cela), do rito medieval de reclusão, ainda hoje prevista pelo ritual cartusiano, que o prior recitará sobre o noviço quando este, depois de tomar o hábito, for solenemente conduzido à sua cela. Ele será doravante, nas belas palavras de São Bernardo, *amore Christi inclusus*, recluso por amor a Cristo.

Pois é obviamente seu apego exclusivo a Cristo que o monge tentará expressar tanto nos rigores quanto nas alegrias desta solidão, assim como só o amor que Cristo teve primeiro por ele pode explicar sua escolha de “habitar nele” desta forma, de “habitar em seu amor”, “na sombra de suas asas” e “no segredo de seu Rosto”. Uma passagem dos recentes Estatutos Cartusianos descreve o que o solitário pode esperar de tal reclusão: “Aquele que persevera na cela sem desfalecimento e por ela se deixa instruir, tende a fazer de toda a sua existência uma oração contínua. Mas não pode entrar neste repouso sem passar pela prova dum rude combate, quer com as austeridades a que se entrega para se acostumar à Cruz, quer com as visitas do Senhor que vem prová-lo como ouro no fogo. Assim, purificado pela paciência, consolado e nutrido pela meditação assídua das Escrituras e introduzido pela graça do Espírito Santo nas profundidades do seu coração, será capaz, não só de servir a Deus, mas também de se unir a Ele” (*Estatutos* 3,2). A última frase é emprestada de Guilherme de Saint-Thierry em sua Carta de Ouro, dirigida aos monges cartuxos de Mont-Dieu, e já mencionada acima: “Aos outros, o papel de servir a Deus; a vós, o de aderir a ele. E Guilherme acrescentou: “Aos outros, o de acreditar nele, de conhecê-lo, de amá-lo e de venerá-lo; a vós, o de prová-lo, de penetrá-lo por dentro, de conhecê-lo, de desfrutá-lo” (*Carta de Ouro*,16). É tudo isso que a perseverante permanência na cela lhe ensinará, segundo uma antiga frase dos Padres do Deserto, retomada pela Imitação de Jesus Cristo: “Sente-se em sua cela, ela lhe ensinará tudo” (Abba Moisés, *Les Sentences des Pères du Désert*, Solesmes, 1966, p. 34).

AS TENTAÇÕES NO DESERTO: UMA EXPERIÊNCIA ECLESIAL

Nenhum texto das Escrituras explica melhor o significado dos testes que ocorrem no deserto do que aquele em que um escriba do Deuteronomio nos deu em suas reflexões sobre a experiência a que o povo de Deus foi submetido durante os quarenta anos que passou no deserto do Êxodo: “Lembra-te de todo o caminho pelo qual o Senhor teu Deus te conduziu nesses quarenta anos, no deserto, para te humilhar e te pôr à prova, para conhecer tuas intenções e saber se observarias ou não os mandamentos. Ele te humilhou, fazendo-te passar fome e, depois, te alimentou com o maná que nem tu, nem teus pais conheciam, para te mostrar que não só de pão vive o ser humano, mas de tudo o que procede da boca do Senhor” (Dt 8,2-3). Para Jesus, que, ao entrar neste mundo, quis assumir toda a fraqueza e pobreza da humanidade, as tentações do deserto eram igualmente necessárias. Ao final, estas não eram as suas, mas as nossas. Foi através deles que Jesus foi capaz, por assim dizer, de se opor à tripla doença congênita do homem pecador – sensualidade, dinheiro e poder – para triunfar sobre elas através da Palavra de Deus e na força do Espírito.

De fato, qualquer que seja o ambiente concreto da solidão de uma pessoa, ela geralmente revela sua dupla face ao candidato que se apresenta sem demora. Cantar em termos líricos sobre as delícias

de um deserto ainda altamente romântico não vai durar muito. Mais tarde, muito mais tarde, quando o ermitão tiver passado pela fornalha ardente da tentação, sobrevivendo apenas pela força do Cristo ressuscitado em ação através dele, ele será capaz de cantá-las novamente, com sotaques que finalmente são totalmente sinceros. Mas é acima de tudo tentação que inexoravelmente o espera. Sem demora, a solidão começa a pesar sobre ele como um cobertor de chumbo. O fastio e a monotonia dos dias que passam levam ao tédio. A falta de distrações externas faz com que o solitário se volte contra si mesmo e contra todos os desejos até então não reconhecidos que ainda estão transbordando em seu coração, e que agora se revelam inomináveis. No burburinho do mundo habitado, esses desejos estavam apenas adormecidos. Agora eles estão acordando e correndo para ocupar o terreno que agora está disponível, mesmo nos cantos mais preciosos de seu coração, e até mesmo no tempo dedicado à leitura da Bíblia e à oração sincera. Os gênios diabólicos que pintores como Jerome Bosch ou Salvador Dali, ou escritores como Gustave Flaubert, encenaram em torno de Santo Antão e seus êmulos, são apenas projeções do que o solitário descobre em si mesmo do pecado e da fraqueza. O postulante da solidão logo estará plenamente convencido: ele não é melhor do que os outros. A solidão liberta-o de todas as suas ilusões e mistérios.⁷ Ensina-o a ser um homem, muito simplesmente, um homem fraco e indefeso, sentindo dentro de si todo o leque de paixões, desde as mais carnis até as mais sutilmente espirituais, mas que agora só está exposto ao poder da graça de Deus, se Deus quiser. Às vezes lhe falta a confiança no poder da graça divina.

Tal experiência tem seus riscos. Em qualquer caso, será incisivo e decisivo. Não tanto por causa dos sentimentos de tédio e aparente inutilidade que continuam subindo no coração do solitário, mas por causa da constatação de que a pessoa solitária é radicalmente fraca, incapaz até mesmo de perseverar no deserto, a menos que haja um milagre ao qual ela sinta que não tem direito. Não é a mais perniciosas das tentações que assaltam a pessoa solitária para criar um certo conforto e se estabelecer ali – num ativismo solitário, numa leitura frenética –, a fim de aliviar a pressão do chamado divino? Uma certa espiritualidade, pagã no coração, talvez o tivesse acostumado a ver a solidão como o lar dos fortes. “Der Starke ist am mächtigsten allein! — O mais forte é o mais forte sozinho!”, proclamou Goethe, “O homem forte nunca é tão forte como quando está sozinho!” Mas nesta solidão, o solitário é desesperadamente confrontado com sua fraqueza mais óbvia. Como o

⁷ O testemunho de um jovem membro da Ordem, que intitulou “A luta de Jacob”, ilustra bem o ponto:

“Deus resiste aos orgulhosos e dá sua graça aos humildes” (1Pd 5,5). O deserto é um fogo purificador. Na solidão, tudo o que somos na verdade vem à tona. Todo aquilo que deixamos entrar em nós se torna manifesto, todo o mal que habita em nós é revelado. Descobrimos nossa própria miséria, nossa profunda fraqueza, nossa impotência absoluta.

Aqui não é possível ocultar o artifício que empregamos para esconder aqueles aspectos de nós mesmos que nos desagradam e que, sobretudo, estão tão distantes do desejo d'Aquele que vê tudo e penetra em tudo. Torna-se evidente que nós mesmos nos justificamos quando consideramos nossas falhas como traços de caráter. Aqui nos tornamos vulneráveis; não há fuga possível. Não há nenhuma distração que amortença, nenhuma desculpa que isente. É impossível não evitar ficar frente a frente com a realidade de quem somos, de não desviar o olhar da miséria não mitigada que nos deixa totalmente nus.

Aqui as falsas construções racham, assim como todas aquelas paredes que construímos para nos proteger. Podemos dizer quantas as vezes procuramos nos enganar, tanto ou mais do que os outros! Mas a pretensão de conhecer as realidades divinas se dissolve diante d'Aquele que permanece o Todo Outro.

É um caminho íngreme, no escuro, tateando, guiado apenas pela fé, mas é um caminho de verdade. Todos os nossos títulos pessoais continuarão agarrados aos espinhos do caminho e nos deixarão com esta única certeza: de nós mesmos, não podemos fazer nada.

É aqui que Deus nos espera, pois só podemos encher um recipiente vazio, e se Ele quiser nos encher com Ele mesmo, deve primeiro nos despojar daquilo que nos enche. A fim de criar um trabalho infinitamente delicado, o Artista divino precisa de um material sem resistência. Então sua mão será capaz de tirar de nossas misérias maravilhas que permanecerão escondidas aos nossos olhos. Toda nossa alegria estará em nos deixarmos transformar por Aquele cujo nome é *Amor*”.

autor de Deuterônimo já havia escrito: Deus conduz seu povo ao deserto “para colocá-lo na pobreza” (Dt 8,2). Não há outro deserto que seja autenticamente “cristão”.

Um dos mestres da espiritualidade do deserto, Evágrio Pôntico, no século IV, até mesmo cunhou um termo técnico para descrever o sentimento de cansaço, que beira o desespero, que pode então se instalar no coração do solitário, um termo que sobreviveu até hoje em nossa língua, mas com um significado notavelmente enfraquecido: a acídia. A descrição de Evágrio da acídia dá um vislumbre da profundidade, tanto psicológica quanto espiritual, à qual esta purificação opera no coração humano. Isso o coloca em questão até suas raízes. Na maioria das vezes, tudo isso é acompanhado pela sensação de que Deus está longe ou totalmente ausente. Este sentimento de ausência de Deus, também chamado de “negligência” por um Deus diante do qual o solitário persevera suave e humildemente, o aproxima de uma das experiências religiosas mais familiares do homem moderno. Ele frequentemente experimenta Deus como o grande ausente. Até alguns anos atrás, ele teria sido chamado ateu, um termo que agora saiu de moda e que é prontamente substituído por agnóstico. Tal experiência, apesar das aparências, é, no entanto, verdadeiramente “religiosa”, e a pessoa solitária acaba se sentindo muito próxima a ela. De fato, não reproduz nele o aparente abandono por parte de seu Pai que Jesus experimentou no coração de sua própria solidão no Calvário: “Meu Pai, meu Pai, por que me abandonaste”? (Mt 27,46). Uma grande monja dos tempos modernos, Santa Teresa de Lisieux, passou por esta provação até o final do ano antes de sua morte, a ponto de não ousar escrever os sentimentos que a animavam na época, por medo de ser culpada de blasfêmia: “Querida Mãe, a imagem que eu queria te dar da escuridão que obscurece minha alma é tão imperfeita quanto um rascunho em comparação com o modelo, mas não quero mais escrever, temo blasfemar [...] até tenho medo de ter dito demais” (Manuscrito C, *Obras Completas*, Cerf/DDB 1998, p 243). Mais do que ninguém, o contemplativo torna-se então, como já foi dito, um “especialista em ateísmo”. Tal experiência não deve perturbá-lo. Nossos sentimentos e palavras são muito limitados para captar a Deus. O crente não tem nenhum controle sobre Deus. Porque cada vez que ele tem que morrer novamente para suas ideias sobre Deus, para suas lembranças sobre ele, o contemplativo não pode escapar da impressão de que Deus está morto. Isto é parte da verdade. Pois existe um Deus, resultado da projeção de seus medos e ansiedades primitivas, que na verdade não existe. O verdadeiro Deus está infinitamente além e precisamos desta necessária crucificação para o universo de nossas concepções espontâneas de Deus, antes que possamos sentir qualquer coisa de quem Ele realmente é. Esta experiência é semelhante a uma morte real e a solidão é seu cadinho mais eficaz. Não é de admirar, pois ninguém pode ver Deus e viver: ele é um fogo consumidor (Hb 12,29). Alguns mestres da vida solitária chegaram ao ponto de comparar a cela do monge com o túmulo pascal de Cristo, onde ele vive “escondido com Cristo em Deus”, esperando que a glória da Ressurreição seja revelada. Ainda hoje, no sábado santo, nenhum serviço é celebrado na igreja de uma Cartuxa, e o monge cartuxo não deixará seu lugar, identificando-se, assim, através do sacramento da cela, com a morte pascal de Jesus.

É lá que o solitário ficará de agora em diante, no limiar do abismo de seu próprio coração, como um mendigo que estende uma mão hesitante e confiante, uma mão vazia que só o amor de Deus poderia preencher. Mal até o limite? Imediatamente ou somente depois de uma longa vida consumida na espera? Ele não pode dizer e só sabe que não pode exigir nem reclamar de nada. Nesta noite, porém, que ele não sabe se está afundando mais profundamente na escuridão ou já se inclina para o dia, ele está cada vez mais convencido de que Deus cumprirá, sem exceção, muito além do que ele ousaria perguntar ou suspeitar. Um pouco de cada vez, além disso, o deserto dá seus frutos. Desolação e alegria profunda se alternam, no ritmo da graça. Na hora da prova é o fogo purificador, mas benéfico, da ausência de Deus, ou mesmo, da morte aparente. Na hora de sua

visita, é, tão inesperadamente, o brilho de seu rosto, como uma luz deslumbrante no fundo do coração. É, por um lado, sentir-se isolado dos homens e como “a escória da terra” (1Cor 4,13) e, por outro lado, saber que se está subitamente ligado em profundidade a todos os seres humanos “no coração da terra” (Mt 12,40), ou no coração do mundo. É como se alguém fosse deslocado dentro de si mesmo e levantado de suas dobradiças, de modo a perder a própria vida (Lc 17,33), e depois recuperar a si mesmo e saber reconhecer a própria identidade mais profunda no novo nome que só Jesus conhece (Ap 2,17) e que ele sussurra ao ouvido em oração. A pessoa solitária aprende assim, dia após dia, a povoar sua solidão com a oração que lentamente se desenvolve nele, na tristeza que o despoja de suas forças, bem como na alegria que o enche. A partir de então, a solidão e a oração se ajustam uma à outra. No final, eles estão perfeitamente em sintonia. A solidão tornou-se o ambiente familiar para a oração, em que aridez e consolo se sucedem e até se complementam, até que a própria oração acabe por habitar na solidão, e que a solidão acabe por levar à oração, pois o ventre maternal leva seus frutos (Guilherme de Saint-Thierry, *Carta de Ouro*, 11).

A “QUIETUDE”

Esta verdadeira luta com Deus, através da pobreza pessoal dos solitários, levará um dia a uma paz surpreendente, mas terá vindo de outro lugar. Foi para levar o monge a reconhecer isto que a provação durou tanto tempo. Pouco a pouco, este sentimento invadirá seu coração, a princípio sem seu conhecimento, porque está temporariamente escondido por trás da agitação interna da luta. É, entretanto, o sinal de um importante evento espiritual, a saber, que o “divino inconsciente” que todo batizado carrega em seu coração, sem geralmente sentir seus benefícios em termos concretos, está lentamente chegando à superfície de sua consciência: é a vida divina e trinitária da qual ele é o templo e o santuário. Para expressar este sentimento, tão típico da experiência mística cristã, e incompreensível para aqueles que não o experimentaram, a tradição criou um termo particular que pode ser encontrado em todas as línguas do cristianismo, que já foi mencionado acima, uma vez que também o encontramos nos escritos de Bruno. Este termo tenta descrever um elemento essencial. A tradição bizantina a chamou de hesychia, calma, que foi preservada até hoje no termo hesychia, que continua a designar monges mais exclusivamente dedicados à vida solitária. A tradição siríaca conhece várias destas, a mais frequente das quais, shelyô, enfatiza a ausência de toda atividade e o primado absoluto da ação divina. A tradição latina também não falta em termos, o mais eloquente das quais é, sem dúvida, quies, descanso, popularizada graças a Gregório Magno, mas já presente nas antigas traduções latinas dos primeiros documentos monásticos.

Em francês, gostaríamos de ser capazes de restaurar o termo quietude, que estava muito em voga até o século XVII, se não tivesse sido infelizmente carregado de ambiguidade ao mesmo tempo, por causa de uma briga muito lamentável, que não nos permite mais chamar um quietista ao solitário dedicado à vida contemplativa. Mas ainda é permitido o termo de hesychasta da tradição bizantina. Os monges cartuxos não tiveram a ideia de chamar um de seus mosteiros de Le Reposoir, na Savoia, que agora é ocupado por um mosteiro carmelitano, mas esta é a tradução exata do termo hesychastirion que os monges gregos reservam para seus mosteiros mais estritamente contemplativos.

Se esta quietude interior é experimentada na doçura dos sentidos internos transformados ou através do véu da fé ainda relativamente opaco, não depende do próprio solitário. Ela é gerenciada

pela pedagogia divina que lhe diz respeito, cujo significado só lhe será revelado no futuro. Enquanto isso, aqui embaixo, será suficiente que ele esteja totalmente disponível para todos os desejos e desejos deste Deus que é também seu cônjuge. Ninguém descreveu melhor este abandono, tão típico da espiritualidade eremita e sinônimo de perfeita caridade, do que Dom Pierre Doyère, OSB, no artigo que ele dedicou ao eremitismo no Ocidente no *Dicionário da Espiritualidade* (IV, 953-982; col. 979): “Estes cumes de oração são mantidos pelo ermitão para serem inacessíveis por seu próprio movimento. Além disso, embora ele possa vê-los como um fim desejável, ele sabe que só Deus pode levá-lo até lá. No início de sua aventura, o chamado divino o faz vê-los apenas através de uma excepcional disciplina de penitência, pobreza, humildade, silêncio e luta. Não é para aperfeiçoar sua individualidade, nem mesmo para protegê-la, que o eremita se refugia no deserto, mas para dissolvê-lo – o que é de fato o menos lírico das oferendas – e para manter apenas o vazio imperceptível onde a Presença única pode ser retida. Se Deus, soberano mestre de suas graças, aceitasse sua dolorosa ascese oculta sem chamar a alma para doces e alegrias mais intimamente místicos, a humildade do eremita não seria a menos surpreendente ou amarga”.

A LIBERDADE ESPIRITUAL

De fora, a vida cartusiana pode dar a impressão de apresentar uma estrutura de vida solidamente apoiada por um conjunto de regras, práticas ascéticas e orações, em sua maioria vocais, um conjunto que quase nunca é chamado a se tornar mais flexível, nem dá a oportunidade de fugir dele. É verdade que no início de sua iniciação na vida solitária, o noviço precisa de um horário relativamente preciso que lhe é pedido que respeite, e sem o qual, ainda inexperiente nos caminhos espirituais, ele acabaria andando em círculos ou sendo levado por suas primeiras impressões. Mas aqui, talvez mais do que em qualquer outro lugar, a regra externa desempenha apenas o papel de “pedagogo” (cf. Gl 3,24) no caminho da liberdade espiritual, que deve torná-lo progressivamente atento à regra interior que é o Espírito Santo no fundo de seu coração. Além disso, uma vez terminados os anos de formação, o cartuxo na cela goza de uma certa liberdade, sob o olhar de seu pai espiritual, para organizar as atividades de seu dia com vistas a um maior proveito da espiritualidade. Isto lhe é exigido não apenas por toda a grande tradição eremita, mas também por um ponto dos seus Estatutos recentes que resume muito apropriadamente:

“A conservação do nosso propósito depende mais da fidelidade de cada um do que duma acumulação de leis, duma adaptação de costumes, ou mesmo da ação dos Piores. Não bastaria obedecer às ordens dos Superiores nem guardar exatamente a letra dos Estatutos, se não nos deixássemos conduzir pelo Espírito para desejar as coisas do Espírito. O monge, que vive na solidão desde o início da sua nova vida, fica entregue às determinações da sua vontade. Como já não é criança, mas adulto, não se deixe levar por qualquer vento, mas saiba reconhecer o que agrada a Deus e siga-o espontaneamente, usando com sobriedade e sabedoria da liberdade de filho de Deus, pela qual é responsável diante do Senhor. Todavia, ninguém se fie no seu próprio juízo. Porque quem é negligente em abrir o seu coração a um guia seguro, é de temer que, faltando-lhe a discricção, avance menos do que devia, ou se canse de correr, ou por se deter adormeça” (*Estatutos* 33,2).

NO CORAÇÃO DA IGREJA E DO MUNDO

Um famoso padre do Deserto do século IV, filósofo de profissão antes de se retirar para o deserto, Evágrio Pôntico, descreveu com um aforismo o lugar dos monges no coração da Igreja, retomado nos Estatutos dos monges cartuxos (4,34,2): “Monge é aquele que está separado de todos e unido a todos”. Dezesesseis séculos depois, Santa Teresa do Menino Jesus esclareceria este papel dos contemplativos no Corpo Místico de Cristo, atribuindo-lhes o do coração e o do amor. A meio caminho entre os dois, no século XII, São Bernardo de Claraval, em um texto pouco conhecido porque só recentemente foi encontrado, utilizou uma imagem menos significativa, a das entranhas. Mas ele o comenta de uma forma que a santa de Lisieux se reconheceria. Para Bernardo, a vida monástica representa curiosamente as “entranhas” da Igreja, venter Ecclesiæ, seu apoio e sustento: “Pois é das entranhas”, explica ele, “que o alimento é distribuído a todo o corpo”. Da mesma forma, o papel dos monges consiste em passar a seiva espiritual para os responsáveis, assim como para os inferiores”.

Na Constituição Apostólica Umbratitem, que aprovou os novos Estatutos da Ordem após terem sido harmonizados com o direito canônico em 1917, Pio XI elogiou a vida contemplativa como sendo “muito mais útil” (multo plus) para o progresso da Igreja do que o trabalho daqueles que realmente trabalham nos campos do Senhor. Mas talvez não seja necessário medir o valor de uma vida cristã por sua eficácia apostólica ou outra. Talvez seja melhor tentar olhar para ela do ponto de vista de Deus, pois ele a olha e a avalia, pois nunca deixa de atrair almas para abraçá-la em cada geração, e isto apesar das críticas e mal-entendidos que ela nunca deixou de suscitar, críticas e mal-entendidos que, mesmo que muitas vezes ganham um certo público em um mundo secularizado, mesmo entre crentes, mas que não parecem abalar a fé e as convicções daqueles que foram realmente chamados a ela. Os contemplativos sabem por experiência até que ponto estão no coração da Igreja e do mundo, mesmo que estejam separados de todos, mas, acima de tudo, até que ponto são objeto de uma misericórdia perfeitamente imerecida da parte de Deus, que os escolheu para realizar este ministério. Pois é, em última análise, do lado de Deus que se encontra a derradeira justificação de uma vida inteiramente ordenada à busca da intimidade com ele. É Ele quem está em falta em primeiro lugar, pois foi ele quem o quis. É como se, em cada geração, ele quisesse reservar para si algumas almas às quais ele se revelaria mais plenamente aqui embaixo, e proporcionaria entradas especiais através das quais ele poderia se espalhar pelo mundo inteiro. Ninguém poderia ter escolhido tal vocação a menos que tivesse sido irresistivelmente atraído por um Deus que está determinado a se doar desta maneira. Neste sentido, não é tanto a eficácia da vida contemplativa em relação à Igreja e ao mundo que pode ser questionada, mas sim sua relevância para Deus. É a alegria que Deus oferece a si mesmo através da vida contemplativa de alguns que eventualmente se derramará em graça sobre toda a sua criação.

O monge cartuxo só está lá para isso. Sua atividade eclesial é muito limitada, como a do profeta que, no limiar de seu deserto, sua atividade vem para proclamar a única palavra pela qual se sabe enviado por Deus, num distendido e abandonado esforço de invocação e oração. Ele não murmura nenhuma outra palavra. Ele pronuncia incessantemente o nome do Deus transcendente e misterioso, tão distante e difícil de alcançar, e o de seu Filho amado, ao mesmo tempo tão próximo e sempre escondido da vista, mas cuja longa prática da hēsychia lhe ensinou que eles estão em algum lugar ativamente presentes no mais íntimo de seu coração.

É lá que ele é chamado a "habitar" a partir de agora, gentilmente enraizado no Nome do Amado, sem se preocupar com o que as pessoas pensam dele, sem se fazer perguntas que se tornaram fúteis. Assim rendido ao Senhor, ele está mais do que nunca rendido a seus irmãos e irmãs, transformado em um ser transbordante de humilde ternura, perdão e disponibilidade. Ele não tem outro ministério no coração da Igreja senão deixar-se moldar pelo Espírito de Jesus e à sua imagem, isento de todo serviço externo, e ainda mais livre, sem deixar seu deserto, para o ministério do Espírito, o de louvor e intercessão.

Já totalmente válida em si mesma, a vida cartusiana também tem valor como testemunha. Como aparece aos olhos dos crentes e aos olhos do mundo, não deixa de levantar questões às quais o Cartuxo responde silenciosamente à sua própria maneira. Como dizem os Estatutos: “Pela nossa Profissão, orientamo-nos unicamente para Aquele que é, e damos testemunho perante o mundo, demasiado implicado nas coisas terrenas, de que, fora d’Ele, não há outro Deus. A nossa própria vida manifesta que os bens celestes estão já presentes neste mundo; ela é um sinal precursor da ressurreição e uma certa antecipação do universo renovado” (*Estatutos* 34, 3).

Além disso, a solidão, de uma forma ou de outra, não será inevitavelmente parte de toda experiência humana, e mais ainda de toda experiência cristã? Neste sentido, a vida cartusiana pode ser chamada de emblemática para qualquer homem que foi forçado a enfrentar sua solidão: “A solidão do monge ou a solidão do ermitão, mesmo a relativa solidão do cristão 'em retiro', pertence autenticamente à espiritualidade cristã. Todo cristão busca um retorno a Deus. Nenhum compromisso verdadeiro com o mistério da Encarnação leva a contradizer o mistério da Transcendência divina, e nenhuma alma escolhida pode tomar consciência deste mistério sem compreender e desejar a solidão, da qual o deserto do eremita é o símbolo absoluto” (Dom Pierre Doyère, *art. cit.*, col. 981).