

# O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades

## 1. A existência a partir do sofrimento

Após três anos de preparação, cuja incidência nas pessoas divinas visou convocar os cristãos para uma consciencialização mais viva do sentido último do seu peregrinar — *por Cristo, no Espírito, até ao Pai* —, o objectivo primordial do Jubileu que estamos a celebrar é, como não podia deixar de ser, a *glorificação* da Santíssima Trindade, princípio e fim de tudo quanto existe.

É, entretanto, indiscutível que a prossecução deste desígnio, ao lado de múltiplos e inestimáveis estímulos, conta com vastos desafios e com não poucos focos de resistência. O mais momentoso de todos eles tem a ver, sem qualquer dúvida, com a realidade, supremamente problemática, do sofrimento. Basicamente, porque é perante ela que convicções aparentemente inexpugnáveis, como são as que se reportam ao divino, parecem soçobrar com a mais arrepiante facilidade.

A minha proposta é, por conseguinte, fazer sublinhar a *correção* e a *sintonia* num domínio em que prevalece a *contradição* e prospera a *antinomia*. Isto significa que, ante a tendência para afirmar *onde está o sofrimento, não pode estar Deus*, a minha sugestão vai precisamente em sentido oposto: *onde está o sofrimento, aí está Deus*. Ou seja, em vez da *ausência mútua*, a *presença recíproca*.

No âmbito desta *coexistência*, a primeira verificação que cabe anotar é que o sofrimento e Deus estão seguramente entre as experiências mais entranhadas no espírito humano e, conseqüentemente, entre as temáticas mais contempladas na cultura contem-

porânea. Não carecem, por isso, de grandes demonstrações para se sustentar a sua *permanência* no nosso viver.

Ninguém, com efeito, passa ao lado do sofrimento. Doenças, epidemias, acidentes e catástrofes, casos de violência em série, expectativas não satisfeitas, injustiças não superadas, tudo isto pertence ao universo mais marcante de cada ser humano; aquele que lhe permite concluir, como nenhum outro, que é alguém. *Sofro, logo existo* — poder-se-á dizer então, pese embora o fundo cartesiano da formulação.

No fundo, mais do que *deduzir o sofrimento a partir da existência*, do que se trata é de *encarar a existência a partir do próprio sofrimento*.

Fundamentalmente porque é aqui que o ser humano se vê mais questionado: não apenas no que concerne à origem e à amplitude do sofrimento, mas também, e por arrastamento, em relação ao sentido último da vida. Estamos, portanto, no domínio onde o pensamento é mais mobilizado, onde as energias são mais convocadas e onde, em síntese, todo o tecido, psicossomático, da pessoa é submetido a um desgaste mais acentuado.

De facto, não há sequer palavras para descrever o que experimentámos quando tivemos conhecimento de algo como o terramoto que, na madrugada de 17 de Agosto de 1999, abalou a Turquia. Bastaram 45 breves segundos para um balanço de mais de 15 mil mortos e 27 mil feridos, ascendendo o número de desalojados a centenas de milhares.

Alguém fará uma ideia do que é acordar ao lado de dezenas de corpos sem vida? Do que é olhar para as ruínas de uma casa paga com rios de suor? Ou do que é discar sofregamente o número telefónico da casa paterna para ouvir, como única resposta, um ruidoso e insuportável silêncio?

Atente-se igualmente no que representa, para um país como Portugal, ver transformado o principal mês de férias num imenso mar de sangue. É que, de acordo com dados fornecidos pela Brigada de Trânsito da GNR, durante os 31 dias de Agosto de 1999, morreram 153 automobilistas, na sequência de 11 mil acidentes de viação. Quantas famílias passaram, num ápice, da perspectiva de um descanso ao enfrentamento de um pesadelo! No lugar das ambiçoadas idas à praia, as infindáveis romagens ao cemitério!

Tantos projectos interrompidos, tantos planos trocados e tantos sonhos desfeitos! À saciedade fica demonstrado que a existência humana é um interminável *paradoxo*.

Com efeito, ambicionamos o máximo e dificilmente descolamos do mínimo; visamos a meta e vemo-nos em apuros para contornarmos os múltiplos escolhos que se nos deparam; lutamos pela vida e vamo-nos aproximando — inexoravelmente — da morte.

É, na verdade, inquestionável que o homem aparece, aos olhos de si mesmo, como «um paradoxo vivo de um ser para a vida que caminha em direcção à morte»<sup>1</sup>.

Por conseguinte, o interlocutor da teologia, neste mundo e particularmente neste tempo, não é tanto «o espírito moderno, nem a razão moderna, mas a enorme situação de miséria em que vive a maior parte da humanidade, os ‘subterrâneos’ do mundo, a soma infinita das histórias de sofrimento humano»<sup>2</sup>.

Frente a uma história que se pretendia linear e com aquisições irreversíveis sob todos os pontos de vista, importa polarizar a atenção em torno do *reverso* dessa história, «carregado da memória dos oprimidos, ofuscada e reprimida demasiadas vezes, do seu presente de dor, de luta e de esperança»<sup>3</sup>. O sujeito deste *reverso* da história é constituído pelo «conjunto das não-pessoas, das classes exploradas, das raças marginalizadas, das culturas oprimidas e desprezadas»<sup>4</sup>.

Não esqueçamos, porém, que os *preteridos* da sociedade são os *preferidos* de Deus, já que, em Jesus Cristo, ele próprio se revelou «como paixão pelo humano, como Deus das inumeráveis legiões de humilhados e ofendidos, que faz dos últimos primeiros, do pequenos grandes e dos pecadores justos»<sup>5</sup>.

Reconheça-se, entretanto, que não é uma tarefa fácil dizer seja o que for: acerca do sofrimento e acerca de Deus. Ambos pertencem ao que muitos qualificam como *indizível*, àquilo que mais resiste a todo e qualquer esforço de verbalização. E, no entanto, também neste campo, *o que não é dizível tem de ser dito, o que não é pensável tem de ser pensado, o que não é integrável tem de ser integrado*<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia* (Salamanca: Sígueme 1990) 38.

<sup>2</sup> *Ibidem* 31.

<sup>3</sup> *L. cit.*

<sup>4</sup> *L. cit.*

<sup>5</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander: Sal Terrae 1995) 296.

<sup>6</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Madre y muerte* (Salamanca: Sígueme 1993<sup>2</sup>) 83.

## 2. Presença e problematidade: a incompatibilidade entre Deus e o sofrimento

O sofrimento é a presença mais assídua e perturbadora na vida humana. Diante dele todas as explicações são débeis e todas as linguagens parecem inadequadas. Trata-se — diz o papa João Paulo II — de «um tema universal, que acompanha o homem em todos os quadrantes da longitude e da latitude terrestre»<sup>7</sup>.

Por conseguinte, «nunca avaliaremos suficientemente o sofrimento do mundo, pois parece que a história avança através da dor, nos conflitos de interesses, de classes, de raças, de indivíduos e de povos. Poder-se-ia falar da história como 'história dos sofrimentos do mundo'»<sup>8</sup>. Ao lado de múltiplas características diferenciadoras, o sofrimento é «a categoria universal, na qual todos se encontram reunidos»<sup>9</sup>.

A intensidade do sofrimento chega a atingir tais proporções que o próprio sentido da existência é profundamente questionado. De facto, quanto maior é o sofrimento, menores parecem ser as possibilidades de vislumbrar um sentido para a vida.

Neste campo, encontramos-nos todos no mesmo plano, independentemente das convicções religiosas de cada um. A atitude de um agnóstico ou de um ateu pode não diferir substancialmente do comportamento dos crentes. Se uns são tentados pelo desespero, os outros não se consideram numa posição muito confortável. As perguntas sucedem-se. *Porque é que Deus não intervém? Porque é que Deus não protege as pessoas? Se há Deus, porque é que existe o sofrimento?*

Trata-se, no fundo, de um questionamento que se filia naquele outro, mais englobante, acerca do (aparentemente) indecifrável mistério do mal e que Epicuro formulou de um modo (insuperavelmente) tocante: «Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é bom, além de impotente; se

---

<sup>7</sup> JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris sobre o sentido cristão do sofrimento humano* (Braga: A.O. 1984) 2.

<sup>8</sup> B. FORTE, *Na memória do Salvador. Exercícios espirituais* (Lisboa: S. Paulo 1994) 63.

<sup>9</sup> *L. cit.*

pode e quer — e isto é o mais seguro —, então, de onde vem o mal e por que não o elimina?»<sup>10</sup>.

A. Torres Queiruga condensa este enunciado, que rapidamente se tornou clássico, em dois tópicos fundamentais: «Ou Deus quer evitar o mal e não pode, e então não é onipotente; ou Deus pode e não quer, e então não é bom»<sup>11</sup>.

Isto significa que parece estarmos num enigma irresolúvel ou, dito de um modo bem mais prosaico, num *beco sem saída*, num *labirinto interminável*.

De facto, nada parece mais incompatível com Deus do que o mal, o sofrimento. Por um lado, a experiência quotidiana dificilmente dá conta da presença de Deus no sofrimento. Por outro lado, os antigos sistemas de pensamento não admitem a presença do sofrimento em Deus.

Com efeito, a metafísica clássica exclui qualquer afinidade entre a divindade e o sofrimento. A máxima perfeição e o sumo poder, próprios do divino, não aceitam a mais leve vulnerabilidade a tudo aquilo que significa limitação, debilidade e carência.

Esta convicção leva, no entanto, a remeter Deus para um além distante e a apresentar o sofrimento como uma questão que se reduz «a este mundo e às suas leis»<sup>12</sup>.

O problema é que tal convicção, para lá de vincar o negativo e até o trágico da vida humana, não é susceptível de uma fundamentação bíblico-teológica.

É que no centro da fé cristã encontramos «a recordação do Senhor crucificado, uma *memoria passionis determinanda*, na qual se funda a promessa de liberdade futura para todos»<sup>13</sup>.

Daí que, no âmbito da pregação da Igreja primitiva, a «palavra de Deus» (2 Cor 2,17) tenha surgido sob a forma de «linguagem da cruz» (1 Cor 1,18), fonte, aliás, de «escândalo» e de «loucura» (1 Cor 1,23).

Verifica-se assim que, para os cristãos, o sofrimento é não só objecto de *experiência*, sendo também objecto de *memória*. A questão que se levanta tem a ver com as implicações desta *me-*

---

<sup>10</sup> In A. TORRES DE QUEIRUGA, *Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano* (S. Paulo: Paulinas 1993) 118.

<sup>11</sup> *L. cit.*

<sup>12</sup> B. FORTE, *op. cit.* 63.

<sup>13</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade. Estudos para uma teologia fundamental prática* (S. Paulo: Paulinas 1981) 130.

*mória*. «Que sentido tem o acontecimento da cruz para o sofrimento do mundo? O que aconteceu naquela Sexta-Feira Santa para a história do mundo? E que experiência da dor humana teve em geral o Filho de Deus que viveu na carne dos homens? Na história de Jesus de Nazaré houve a escuridão do futuro e a dor do negativo, que difundem um cheiro de morte sobre toda a vida? Ou, em virtude da condição divina, o Nazareno não experimentou o cansaço da vida, o peso da hostilidade das coisas e dos homens, a resistência interior diante das trevas e da prova?»<sup>14</sup>.

No fundo, o que é que a paixão de Cristo nos diz acerca do homem e acerca de Deus?

### 3. Atitudes e perguntas

Tendo em conta a força e a inclemência com que se apresenta, não espanta que o sofrimento torne frágeis as *atitudes* e flutuante a *linguagem*.

Diante do sofrimento, subsistem basicamente duas atitudes: o *desespero* e a *serenidade*. Acontece que elas se sucedem ou se interpenetram da forma mais imprevisível. Ressalvando esta imprevisibilidade, impõe-se reconhecer a sua importância na relação da pessoa com o sofrimento. De facto, quem é capaz de aceitar serenamente o sofrimento, torna-se mais tolerante para consigo e para com os outros.

Temos de admitir, contudo, que, na maioria das vezes, o ser humano coloca-se na defensiva. A revolta impede-o de ver mais além do que a face negativa da vida. Com efeito, os casos mais difíceis são os das pessoas que o sofrimento conduziu ao desespero.

Desta situação resulta uma enorme fraqueza das linguagens. O homem de hoje parece não saber como expressar a sua própria experiência sofredora. Quando pretende comunicá-la aos outros, imediatamente se apercebe de que muito dificilmente ultrapassará o limiar da superficialidade<sup>15</sup>.

Já não existe, além disso, uma linguagem verdadeiramente comum acerca do sofrimento. Cada vez menos se recorre à lin-

---

<sup>14</sup> B. FORTE, *op. cit.* 64.

<sup>15</sup> Cf. U. EIBACHE, *El dolor del hombre y su imagen de Dios*, in *Selecciones de Teología* 92 (1984) 320-321.

guagem religiosa, outrora predominante. O advento da modernidade e o aperfeiçoamento da medicina transferiram o índice de confiança da religião para a ciência<sup>16</sup>.

A fé em Deus parece ter perdido o seu impacto neste campo, o que contribui para uma certa privatização de situações como a doença, a velhice e a morte, as quais tendem a ficar confinadas às instituições assistenciais<sup>17</sup>.

Prevalece a impressão de que não estamos devidamente preparados para o encontro vital com o sofrimento. Apesar da confiança que possa suscitar, o próprio médico, sobretudo nas situações mais graves, sente-se impotente ante o poder da enfermidade. Também o pastoralista se vê confrontado com a radical pobreza da linguagem neste campo. É que, se junto das gerações mais avançadas em anos, a linguagem religiosa pode encontrar algum acolhimento, já no contacto com os mais jovens dificilmente receberá a mesma ressonância. Para lá de uma formação religiosa deficiente, trata-se do choque existencial das pessoas com o sofrimento de tal forma que as possibilidades de comunicação se tornam muito limitadas<sup>18</sup>.

A própria linguagem religiosa mais elaborada corre o risco de encobrir o sofrimento fazendo-o derivar para o domínio da resignação passiva.

É em todo este contexto que se impõe uma redefinição do *alcance terapêutico* da linguagem. Os peritos da psicoterapia e da psicologia pastoral insistem na importância da capacidade de comunicação com os que sofrem. É necessário, por isso, ultrapassar uma tendência excessivamente solipsista, promovendo a relação da pessoa com o meio circundante.

A linguagem desempenha assim uma *função hermenêutica* muito importante para o conhecimento de cada um. Mediante ela, chega-se à conclusão de que o homem concreto não é só a sua individualidade particular, abrangendo também a sua dimensão social. De facto, a linguagem organiza todo um círculo de relações dentro das quais cada um se encontra a si mesmo.

No âmbito destas relações, surge o momento em que o homem sofredor dirige o seu olhar para Deus. Sucede que a sensação predominante é que Deus lhe oculta o seu rosto. É que, à primeira vista, o cristianismo contribui para tornar ainda mais aguda a

---

<sup>16</sup> Cf. *ibidem* 320.

<sup>17</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>18</sup> Cf. *ibidem* 321.

questão do sofrimento. Se o acto redentor de Cristo venceu todo o mal, porque é que subsiste o sofrimento?

#### 4. O sofrimento *perante Deus*

«No fundo de cada sofrimento experimentado pelo homem, como também na base de todo o mundo dos sofrimentos, aparece inevitavelmente a *pergunta: porquê?* É uma pergunta acerca da causa, da razão e também acerca da finalidade (*para quê*); trata-se sempre, afinal, de uma pergunta acerca do sentido. Esta não só acompanha o sofrimento, mas parece até determinar o seu conteúdo humano, o que faz com que o sofrimento seja propriamente sofrimento humano»<sup>19</sup>.

Na verdade, enquanto a dor afecta todo o ser vivo, «só o homem, ao sofrer, sabe que sofre e pergunta o porquê»<sup>20</sup>. Não há dúvida de que se trata «de uma pergunta difícil, como é também difícil outra muito afim, ou seja, a que diz respeito ao mal. Porquê o mal? Porquê o mal no mundo? Quando fazemos a pergunta desta maneira, fazemos sempre também, ao menos em certa medida, uma pergunta sobre o sofrimento»<sup>21</sup>.

Importa reconhecer que é muito difícil abordar esta questão de uma forma inteiramente objectiva. Tudo depende, com efeito, de uma opção inicial.

Será possível haver um *sentido* para o sofrimento? É que nem a expectativa de uma eternidade feliz suprime o paradoxo. De facto, se a felicidade futura pode compensar o mal actual, não é capaz de o explicar ou justificar. Por outro lado, a experiência do sofrimento provoca uma tomada de consciência bastante impressiva sobre a própria vida. Poderá então ter o sofrimento uma significação positiva? Será ele uma ocasião para se chegar a um bem maior?

As perguntas são difíceis, «tanto quando o homem as faz ao homem como também quando o homem as *apresenta a Deus*. Na verdade, o homem não põe esta questão ao mundo, ainda que muitas vezes o sofrimento lhe provenha do mundo, mas põe-na a Deus, como Criador e Senhor do mundo»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> JOÃO PAULO II, *op. cit.* 9.

<sup>20</sup> *L. cit.*

<sup>21</sup> *L. cit.*

<sup>22</sup> *L. cit.*

Poder-se-á, através de um apelo dirigido a Deus, obter um perfil de conduta que supere a dramaticidade da vida? Mais do que os investimentos espirituais ou a moralidade dos actos, o que conta é a forma como cada ser humano se coloca diante de Deus. Actualmente, parece que, neste campo, vivemos numa *desordem constitutiva* porque as questões não encontram uma resposta fácil. Onde procede o sofrimento individual e colectivo cujo clamor, não só chega ao céu, como se ergue *contra* o céu? Porque é que Deus não protege mais as pessoas? Porque é que o ser humano, pelo menos na aparência, está abandonado à sua sorte?

«Se, efectivamente, a existência do mundo como que abre o olhar da alma à existência de Deus, à sua sapiência, poder e magnificência, ao contrário o mal e o sofrimento parecem ofuscar esta imagem por vezes de modo radical. E isto, sobretudo quando se vê o que acontece cada dia com a dramaticidade de tantos sofrimentos sem culpa e de tantas culpas sem pena adequada. Esta circunstância, portanto — talvez mais do que qualquer outra —, mostra como é importante a *pergunta sobre o sentido do sofrimento* e com que acuidade se devem tratar, quer a mesma pergunta, quer as possíveis respostas a dar-lhe»<sup>23</sup>.

A experiência atesta que o sofrimento constitui um argumento existencialmente muito mais forte contra a fé em Deus do que todos os argumentos baseados na teoria do conhecimento, nas ciências, na crítica da religião e da ideologia. Quando toma consciência do sofrimento, o ser humano tende a perder a sua confiança em Deus, pois nenhuma sabedoria superior o consegue tranquilizar.

Durante muito tempo, pensou-se que a história do sofrimento poderia ser alterada se o homem, no âmbito do ideal moderno da emancipação, assumisse a responsabilidade pelo seu próprio destino. Propunha-se, neste sentido, que o lugar de Deus redentor fosse ocupado pelo homem capaz de se redimir a si mesmo.

O problema reside sempre no confronto com os factos. É que nem a evolução científico-tecnológica nem a revolução político-social conseguiram, por si mesmas, introduzir uma mudança radical na história do sofrimento humano. Aliás, actualmente, é o próprio homem que tem cometido delitos que põem em causa, não apenas o desenvolvimento, mas também a subsistência. «O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer do que pelo de ser e

---

<sup>23</sup> *L. cit.*

crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida»<sup>24</sup>. Acresce, entretanto, que, «além da destruição irracional do ambiente natural, é de recordar outra ainda mais grave, a do *ambiente humano*, a que se está ainda longe de prestar a necessária atenção»<sup>25</sup>.

Face a este quadro, o homem elabora um sistema de justificações, procurando alienar a responsabilidade que lhe cabe mediante os mais diversos mecanismos de auto-defesa. Em vez de uma teodiceia, tenta-se produzir uma espécie de «antropo-diceia»<sup>26</sup>.

É assim que, perante os resultados ambivalentes da sua emancipação, o ser humano deveria fazer uma avaliação em que colocasse abertamente o problema da sua culpa e da sua redenção. Com efeito, não se pode confundir redenção com emancipação. Tratando-se de dois conceitos que significam libertação, devemos reconhecer uma diferença fundamental entre eles. É que enquanto emancipação significa libertação do homem pelo homem, redenção significa libertação do homem por Deus. Só a redenção liberta o homem a partir de uma profundidade aonde não pode chegar o dinamismo da emancipação<sup>27</sup>.

Além disso, a emancipação não subtrai o homem ao sofrimento e à morte. Tudo pára diante do sofrimento. Tendo em conta esta situação, verifica-se que o interlocutor da teologia actual é o homem que sofre, que faz a experiência concreta da infelicidade e que está consciente da finitude da condição humana<sup>28</sup>.

É tal a sua intensidade, que o sofrimento vai ao ponto de *alterar* a atitude para com Deus. É, contudo, igualmente verdade que Deus *modifica* profundamente a questão do sofrimento. Não haveria sofrimento se não confrontássemos, pelo menos de forma latente, a nossa *existência limitada* com uma *existência plena*. Uma vez que aspiramos à salvação, sofreremos com a nossa fragilidade. Se não houvesse o desejo de uma situação diferente, estaríamos conformados com o existente. Neste sentido, podemos encontrar Deus, não apenas na *luz* e na *alegria*, mas também na *obscuridade* e na *doença*<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> JOÃO PAULO II, *Carta encíclica Centesimus Annus no centenário na Rerum Novarum* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 1991) 37.

<sup>25</sup> *Ibidem* 38.

<sup>26</sup> H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid: Cristiandad 1977<sup>2</sup>) 546.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem* 546-547.

<sup>28</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme 1990<sup>3</sup>) 189.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem* 190.

## 5. Haverá um *sentido* para o sofrimento?

### 5.1 *A proposta das religiões orientais*

As três grandes religiões originárias da Índia — hinduísmo, budismo e jainismo — elevaram o sofrimento à categoria de tema central do seu pensamento religioso e filosófico.

Segundo os pensadores hindus, o aparecimento e o desaparecimento do sofrimento estão submetidos a uma lei imutável de causalidade, a lei do *karma*. De acordo com esta lei, cada um colhe os frutos das suas acções, boas e más. É que se um acto cessa com a sua realização, os seus frutos só se manifestam mais tarde, na maioria das vezes, numa das reencarnações posteriores<sup>30</sup>.

A palavra *karma* designa assim o conjunto de méritos e deméritos de uma pessoa num determinado momento da sua vida. Admite-se que os méritos e deméritos estejam ligados à alma ou então a um corpo subtil que acompanha a alma ao longo das reencarnações até ao superamento definitivo do ciclo das vidas transmigratórias. Uma vez produzidos os seus frutos, os méritos e deméritos desaparecem sem deixar rasto.

Tendo em conta que a maioria dos actos só produz os seus frutos numa vida posterior, então a doutrina do *karma* implica necessariamente a da transmigração das almas. Esta pode ocorrer em diferentes níveis de existência: divina, humana, animal ou vegetal. O nível de existência que a alma assume numa reencarnação é determinado pela lei do *karma*. Este, ao atingir a sua maturidade, decide não só o estado da próxima vida, mas também todo o envolvimento necessário para que faça a experiência da alegria ou do sofrimento<sup>31</sup>.

Por outro lado, a lei do *karma* preceitua que os frutos das acções de cada pessoa são intransmissíveis. Isto significa que nem as acções nem os respectivos méritos ou deméritos podem ser transmitidos a quem quer que seja. Esta não-transferência do *karma* implica que todo o sofrimento é merecido, ou seja, que a fonte do sofrimento é a própria pessoa, pois ele fica a dever-se às más acções cometidas nas suas vidas anteriores<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf. G. CHEMPARATHY, *Hindouisme et souffrance*, in *Communio* 6 (1988) 43.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem* 43-44.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem* 44.

Daqui resulta que ninguém, nem a própria divindade, pode ser responsabilizado pelo sofrimento das pessoas. Admite-se, é certo, que pode haver intermediários no sofrimento. No entanto, esta causalidade é determinada ultimamente pelo *karma* que utiliza esses intermediários.

Não é fácil, porém, descrever a natureza do sofrimento.

Os indianos exprimem-no através da palavra *duhkha*, termo sânscrito que não encontra um real equivalente nas línguas europeias. Esta palavra abrange todas as sensações de dor física, de angústia e de ansiedade<sup>33</sup>.

Outro aspecto que importa relevar é a desigual distribuição do sofrimento, o qual incide com maior intensidade sobre os seres que se encontram nas posições inferiores. Assim, o máximo de sofrimento atinge as almas que renascem nas formas animais e vegetais de existência. Os mais beneficiados são os que renascem nas regiões celestes, que experimentam uma imensa felicidade, embora não estejam completamente imunes a todo o sofrimento.

Por sua vez, os deuses que renascem nas regiões inferiores do céu são marcados pela infelicidade, dado que invejam os que se encontram nas mais elevadas regiões cuja felicidade é maior que a deles. Mesmo os que renascem nas mais superiores não estão totalmente isentos do sofrimento uma vez que sabem que a sua felicidade celeste terá um fim. Só o Deus supremo está acima da lei do *karma* e das existências submetidas à reincarnação estando, portanto, eternamente livre de todo o sofrimento<sup>34</sup>.

Sucede, contudo, que esta desigualdade chega ao ponto de afectar os que renascem no mesmo estado de existência. No que concerne à humanidade, verifica-se que o sofrimento se distribui segundo a linhagem e atributos físicos e intelectuais. É assim que alguns nascem em castas superiores e outros em castas inferiores, estando estes mais sujeitos ao sofrimento<sup>35</sup>.

## 5.2 A perspectiva do Antigo Testamento

Também Israel começa por compreender o sofrimento como *consequência e punição* das más acções. É por isso que as suas

---

<sup>33</sup> Cf. *ibidem* 46.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem* 47-48.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem* 48.

causas estão na infidelidade do homem na sua relação com Deus, que permite o pecado como livre escolha da morte (Ez 18,30-32) e o sofrimento como punição (Sal 38, 4-5).

Refira-se que a língua hebraica não tem uma palavra para expressar concretamente o mal ou a dor. A sua insistência encontra-se na pessoa que sofre e nas reacções face ao sofrimento, as quais são muito variáveis. Entre elas, encontramos a tentação (Ex 5,22; Num 11, 11; Jer 12,1; Job 7,12), as lamentações e as dúvidas (Gen 37,35; 2 Sam 16,5-14; Jer 15,10; Job 3; Tob 3,6) bem como a esperança e a confiança (Sal 19,6-12).

Nunca encontramos a evasão ou a fuga. Mesmo quando o homem chega a uma comunhão com Deus através do sofrimento, não se verifica nenhuma alienação nem tão-pouco se encontra uma resposta acerca do sentido do sofrimento <sup>36</sup>.

A vida de Israel mais não foi do que uma sucessão de *perigos* e de *sofrimentos*, tanto a nível comunitário como a nível individual. Tendo em conta a sua fé no poder universal de Yahvé, era levado a relacionar tudo com a *criação* e a *orientação* dadas a todas as coisas.

A grande dificuldade reside na questão da *origem* do sofrimento. O Génesis procura demarcar-se das crenças dos outros povos, para quem os homens eram uma espécie de joguete nas mãos dos poderes malignos. Por conseguinte, afirma a existência de um Deus único que, na sua bondade e sabedoria, está na origem de toda a realidade. O sofrimento, acima de tudo, é a resultante de uma falta, da ruptura das relações do homem com Deus <sup>37</sup>.

Verifica-se, apesar de tudo, que o sofrimento pode integrar-se num horizonte salvífico. Não obstante o pecado e as suas consequências (Gen 3,16-19), o sofrimento não tem a última palavra pois Yahvé é um Deus da vida e tudo orienta para o bem. A esta luz, o sofrimento pode ser redentor, não em si próprio, mas devido às possibilidades que oferece <sup>38</sup>.

A literatura profética ofereceu desenvolvimentos acerca desta temática. Os profetas operam mesmo uma viragem significativa ao compreenderem o sofrimento, não já como punição, mas a partir

<sup>36</sup> Cf. M. ISIDRO ALVES, *O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura*, in *Communio* 6 (1988) 486.

<sup>37</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>38</sup> Cf. *ibidem* 487.

da *vocação* e da *missão* (Os 1,2-3; Jer 12,1-6; 15,10-18). Penetrando gradualmente no mistério do sofrimento, vão descobrindo o seu *valor purificador* (Jer 9,6; Sal 65, 10).

Deus reserva habitualmente esta prova aos seus eleitos para os fortalecer numa relação de fidelidade e de obediência. O sofrimento não é exaltado em si mesmo, mas como meio de preparar o coração humano para acolher a revelação de Deus ou então como expiação. Assim, o quarto Cântico do Servo de Yahvé refere-se cinco vezes à morte redentora (Is 53,1-12). Aqui o sofrimento exprime uma entrega à vontade de Deus e contribui para a expiação dos pecados de todos (Is 53,11). O Servo conhece o sofrimento em toda a sua extensão ao ponto de suscitar horror e desprezo (Is 52,14-15; 53,3).

O sofrimento não é uma sensação ocasional, mas um elemento constitutivo da sua vida, de tal forma que é chamado «homem das dores» (Is 53,3). Sendo inocente, intercede pelos pecadores (Is 53, 12), oferecendo a Deus não apenas a súplica, mas «a sua própria vida» (Is 53, 10).

Falta, no entanto, a discussão sobre o sentido. É no livro de Job que se procura dar uma resposta «ao 'porquê' e ao 'para quê' do sofrimento à luz de um novo conceito de Deus»<sup>39</sup>. O abandono de Deus, que Job experimenta, e que constitui o ponto de partida das lamentações do Antigo Testamento (Sal 22,2), torna-se o problema nuclear do próprio sofrimento<sup>40</sup>.

O tema central é, portanto, a relação do homem com Deus. O prólogo do livro pretende explicar o sofrimento de Job pela intervenção de Satanás (Job 1,6-12). No entanto, os seus amigos, a sua esposa e ele próprio pensavam que a causa do sofrimento era Deus (Job 1,21; 2,9-10).

Ao longo de todo o livro, Job passa por um processo de maturação em que há momentos de profundo desconforto: «Onde está a minha esperança? Alguém viu por aí a minha esperança? Ela descera comigo ao túmulo, quando juntos nos afundarmos no pó» (Job 17,15-16).

Apesar de tudo, Job não deixa de esperar em Deus: «Eu sei que o meu redentor está vivo e que no fim se levantará acima do pó. Mesmo com a pele aos pedaços e em carne viva, eu verei a Deus» (Job 19,25-26)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem* 489.

<sup>40</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>41</sup> Cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* II (Paris: Gabalda 1970) 467-497.

Existe, por conseguinte, um crescimento progressivo da esperança de Job. Não se trata de uma explicação racional e objectiva do sofrimento. O que está em causa é a possibilidade de conseguir uma linguagem adequada sobre Deus a partir do próprio sofrimento. «A resposta ao problema do sofrimento encontra-se na passagem da ausência de Deus para a experiência da sua resposta às necessidades do homem. As questões dirigidas a Deus sobre o sentido do sofrimento não devem ser entendidas como sinal de uma crise de fé; pelo contrário, elas servem para confirmar a relação de Israel com o seu Deus»<sup>42</sup>.

É precisamente aqui que o Antigo Testamento supera os melhores ensaios das religiões antigas. De facto, o sofrimento tem por fim, não a libertação da contingência da vida, mas a opção por Deus ou contra Deus (cf. Gen 22; Sal 30; Job 1,11; 2,5). O sofrimento é assim uma instância correctiva, não ao arbítrio de um tirano, mas sob a solicitude de um pai (Jer 10,24; 30,11; 31,18; 46,28; Sal 3,5). Na sua linguagem antropomórfica, o Antigo Testamento vai mais longe aludindo ao próprio *sofrimento de Deus*, motivado pelo amor não correspondido (Gen 6,6; 1 Sam 15,11.35; Is 1,2-5.21).

Como tem realçado a teologia contemporânea, o *sofrimento de Deus* vai ser a novidade decisiva do ensinamento de Cristo, certificado nos escritos neotestamentários.

### 5.3 *A resposta de Jesus Cristo*

A ideia de que Deus sofre, apesar de desenvolvida pela tradição patrística, não conseguiu penetrar nos esquemas da teologia clássica. De facto, as grandes correntes filosóficas são mais sensíveis à impassibilidade divina acentuando a incompatibilidade entre a onnipotência e o sofrimento<sup>43</sup>.

Com efeito, a filosofia grega sustenta que o divino exclui a diferença, a pluralidade, o movimento e o sofrimento. Também o sujeito absoluto da filosofia moderna é incapaz de sofrer, além de ser imóvel, unitário e auto-suficiente diante de um mundo sofredor, disperso e que nunca se basta a si mesmo<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> M. ISIDRO ALVES, *art. cit.* 489-490.

<sup>43</sup> Cf. B. RONZE, *Dios también sufre?*, in *Selecciones de Teología* 66 (1978) 155.

<sup>44</sup> J. MOLTSMANN, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, in *Carthaginensia* 13-14 (1992) 650.

No entanto, se estivermos atentos ao Evangelho, somos confrontados com a paixão de Cristo. De que modo é que Deus está implicado neste acontecimento se a divindade não pode sofrer?

Ao longo dos tempos, predominou o axioma da apatia divina. A imunidade ao sofrimento era considerada atributo irrenunciável da perfeição e da glória divinas. O problema é que se Deus é incapaz de sofrer, a paixão de Cristo terá de ser vista como uma tragédia humana <sup>45</sup>.

É assim um imperativo aquilatar o envolvimento de Deus na paixão de Cristo e, inversamente, reconhecer a paixão de Cristo no seio do próprio Deus. Neste sentido, a teologia contemporânea tem procurado elaborar uma espécie de *teopatia*. Para isso, foi determinante a releitura da doutrina rabínica e cabalística da *shekhináh*, da teologia anglicana, da mística espanhola e da visão ortodoxa da tragédia divina.

De acordo com a *shekhináh*, a história do mundo nasce de uma série de *auto-humilhações* de Deus: a criação, a eleição dos patriarcas, a aliança com o povo e o exílio. Tais *auto-humilhações* são adequações de Deus à debilidade dos homens. Os sofrimentos de Israel estão assim inseridos no sofrimento de Deus e, reciprocamente, a glorificação de Deus está ligada à libertação de Israel <sup>46</sup>.

A teologia anglicana dos séculos XIX-XX foi interpelada pelo evolucionismo de C. Darwin no sentido de procurar um conceito de onnipotência derivado da cruz de Cristo. Chegou-se à conclusão de que a única onnipotência que Deus possui é a que Cristo revela no seu amor sofredor. Da paixão de Cristo passa-se, portanto, à essência eterna de Deus. O que Cristo realiza no tempo é a visibilização da vida divina na eternidade. A ideia de que a paixão histórica de Cristo revela a paixão eterna de Deus permite concluir que a *auto-imolação do amor* constitui a essência permanente de Deus. Por sua vez, a eterna felicidade de Deus não significa a ausência de sofrimento, mas o fruto do sofrimento aceite e transformado <sup>47</sup>.

A mística espanhola insiste na ideia de que o amor de Deus demonstra a sua vitalidade no sofrimento. Com efeito, no seu amor ilimitado, Deus penetra tudo o que existe no mundo. Isto supõe, entretanto, uma auto-limitação de Deus porque, desse modo, não

---

<sup>45</sup> Cf. *ibidem* 651.

<sup>46</sup> ID., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme 1987<sup>2</sup>) 42.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem* 46-49.

se demarca suficientemente da criação finita. Por outro lado, se Deus sofre em cada um dos seres do mundo, também estes partilham, de certa forma, o sofrimento de Deus <sup>48</sup>.

Para o pensamento ortodoxo, a tragédia da história humana é também tragédia de Deus. Na verdade, Deus quer a liberdade daquele que é sua imagem e semelhança na terra. Não podendo forçá-la, só pode criá-la e conservá-la mediante o sofrimento. Daí que a história da liberdade humana não seja mais do que a vertente visível da história da paixão de Deus <sup>49</sup>.

A questão de Deus e a questão do sofrimento constituem assim um problema comum. Quanto mais se crê, mais se sente o sofrimento do mundo e com maior ardor se procura Deus e a nova criação. A inversa é igualmente verdadeira. Quem clama por Deus no sofrimento descobre que se identifica com o grito de Cristo na cruz. Em Cristo moribundo, o ser humano encontra o Deus solidário que o acolhe. O Deus incarnado converteu a nossa vida em parte integrante da sua vida.

Quem crê no Deus solidário reconhece os seus sofrimentos em Deus e reconhece Deus nos seus sofrimentos. Continuamos a não saber porque é que Deus permite tudo isso, mas também se o soubéssemos, não viveríamos melhor. Todavia, ao descobrirmos a presença de Deus no nosso sofrimento, encontramos-nos na fonte donde renasce a vida. O sofrimento permanece um mal. No entanto, quando existe uma total identificação com Cristo, já não se trata do mal absoluto.

O sofrimento mantém-se na vida, mas à luz da paixão de Cristo, é possível aceitá-lo na esperança de uma revelação total do seu sentido na consumação escatológica. Nenhuma cruz do mundo pode ofuscar a oferta de sentido que brota da cruz daquele que foi restituído à vida.

É sobretudo na cruz, de facto, que Deus se manifesta como Deus para o homem, como Deus que está totalmente ao nosso lado. Trata-se de um Deus que se encontra particularmente ao lado dos débeis, dos enfermos, dos pobres, dos marginalizados e dos oprimidos. É um Deus que dá sem medida e nunca decepciona. Se o sofrimento chega até onde chega o amor, então a cruz revelou o extremo amor de Deus.

---

<sup>48</sup> Cf. *ibidem* 64-65.

<sup>49</sup> Cf. *ibidem* 58.

Neste sentido, «a memória cristã do sofrimento é, no seu conteúdo teológico, uma recordação antecipadora; ela contém a antecipação de um futuro determinado da humanidade, um futuro dos que sofrem e dos sem-esperança, dos oprimidos, dos prejudicados e dos inúteis desta terra»<sup>50</sup>. Daí que, para o cristão, o sofrimento seja, acima de tudo, uma *tarefa*<sup>51</sup>.

## 6. A teologia a partir do sofrimento

Enquanto tarefa para o cristão, o sofrimento constitui igualmente um elemento determinante da reflexão teológica. Com efeito, também a teologia verifica que a história do sofrimento vincula todos os homens, inscrevendo neles uma espécie de segunda natureza<sup>52</sup>.

Esta história demonstra, por outro lado, a falência de todos os modelos de compreensão racional e tecnocrática da existência. Os êxitos acumulados não conseguem eliminar o sofrimento que continua a afectar pessoas e povos.

O sofrimento leva-nos ainda a olhar para o mundo não só a partir dos vencedores, mas também a partir dos vencidos e das vítimas, para concluirmos que a história do homem é, de certo modo, a história da sua paixão<sup>53</sup>.

Trata-se, por conseguinte, de uma história que parece não ter *fim*, mas que tem *futuro*. De facto, o principal factor de continuidade histórica é o «vestígio do sofrimento»<sup>54</sup>.

A teologia verifica que Deus não está *a posteriori* nesta história do sofrimento, procurando tornar presente no coração da civilização tecnológica actual a memória do Crucificado.

Não se trata, porém, de uma recordação constatativa, sem implicações na vida de cada um, mas de um desafio permanentemente renovado. «A memória cristã insiste em que a história do sofrimento da humanidade não pertence simplesmente à pré-história da liberdade, mas que ela é e permanece um momento intrínseco da história da liberdade»<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> J. B. METZ, *op. cit.* 137.

<sup>51</sup> Cf. P. HENRICI, *La souffrance: problème ou tâche?*, in *Communio* 6 (1988) 8.

<sup>52</sup> Cf. J. B. METZ, *op. cit.* 122.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem* 126.

<sup>54</sup> *L. cit.*

<sup>55</sup> *Ibidem* 131.

Uma vez que a compreensão da ressurreição inclui a memória da paixão, então o próprio futuro não pode desligar-se da memória do sofrimento. Isto significa que, para lá de todas as aparências, há um sentido para a desolação, a angústia e a própria morte. Esta unidade de compreensão entre paixão e ressurreição opõe-se, neste sentido, à tentativa de distinção entre uma história mundana do sofrimento e uma história supra-mundana da glória <sup>56</sup>.

Deste modo, a história do mundo e a história da salvação não são duas grandezas contrapostas, embora não possam reduzir-se uma à outra. É inegável que a história da salvação está inserida na história do mundo, constituindo uma importante instância de sentido para situações aparentemente dele desprovidas <sup>57</sup>.

É por isso que o cristianismo dirige a sua atenção para o Deus presente na paixão de Jesus Cristo, «como sujeito da história universal do sofrimento» <sup>58</sup>.

Daqui se infere que se a teologia é a linguagem sobre Deus e se Deus está tão implicado no sofrimento, então a reflexão teológica terá de tomar como *ponto de partida* a realidade e a história do sofrimento. Compreende-se assim que a teologia, nos últimos tempos, tenha redescoberto a cruz como critério hermenêutico decisivo <sup>59</sup>. Nesta mesma linha, «a Igreja que nasce do mistério da redenção na cruz de Cristo tem o dever de *procurar o encontro* com o homem de modo particular no caminho do sofrimento» <sup>60</sup>. Reconhecendo que a linguagem humana está estruturalmente debilitada para falar de Deus, importa ter em conta que os problemas se avolumam quando a situação a que se recorre, com vista a elaborar um tal discurso, é o sofrimento. Precisamente a situação mais dura de suportar e, conseqüentemente, aquela que, à partida, menos se presta a *dizer* Deus. No entanto, se queremos falar de Deus a partir da revelação que nos fez de si mesmo em Jesus Cristo, então é inevitável o confronto com a questão do sofrimento. Embora se trate de um antropomorfismo, a linguagem do sofri-

---

<sup>56</sup> Cf. *ibidem* 133.

<sup>57</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>58</sup> *Ibidem* 136.

<sup>59</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Paris: Cerf 1974) 13.

<sup>60</sup> JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris sobre o sentido cristão do sofrimento humano* 3.

mento acaba por ser uma das mais indicadas para *dizer* Deus dada a sua presença na vida de Jesus Cristo <sup>61</sup>.

Este recurso à linguagem do sofrimento, apesar da sua presença em Jesus Cristo, não pretende abarcar plenamente o mistério de Deus pois, num plano cristológico-trinitário, a paixão de Cristo não tem sentido sem a sua ressurreição <sup>62</sup>.

Aliás, é neste sentido que J. Moltmann reconhece a viabilidade do conhecimento analógico e do conseqüente recurso aos antropomorfismos. De facto, o teólogo alemão contesta a analogia no conhecimento de Deus quando ela é vista como ponto de partida e de forma unilateral. É que, em tal caso, Deus não se revelaria no sofrimento pois nada parece tão contrário à natureza divina. Acontece que Deus se revelou na vida de Cristo incluindo a sua paixão. Daí que o conhecimento de Deus que decorre da história de Cristo seja, prioritariamente, um conhecimento dialéctico. E uma vez que nessa história Deus se revela como Deus, então a dialéctica não anula a analogia aparecendo, antes, como o seu fundamento e o seu começo <sup>63</sup>.

Daqui se pode inferir que a linguagem do sofrimento pode ser aplicada, como analogia, ao discurso sobre Deus. De resto, a Escritura ensina que o único antropomorfismo totalmente inadmissível a respeito de Deus é o pecado (Heb 4,15).

Subsiste, entretanto, um perigo. Na verdade, mesmo dentro dos limites apontados por J. Moltmann, o uso de antropomorfismos reveste-se de uma grande delicadeza já que eles tendem a acentuar mais uma certa *fragilidade* de Deus do que o seu poder <sup>64</sup>. Importa, por isso, ressaltar um aspecto fundamental quando se fala no sofrimento em relação a Deus. É que, enquanto no homem o sofrimento é inevitável, em Deus é uma dimensão activa que procede do dom que ele faz de si mesmo: «Dou a minha vida (...); ninguém ma tira, sou eu que a dou por mim mesmo» (Jo 10,17-18).

No fundo, do que se trata é de apresentar a cruz (e, por conseguinte, o sofrimento e a morte) como um acontecimento em que Deus está implicado. Esta preocupação vai permitir, aliás, fazer face a um dos maiores desafios que o cristianismo enfrenta, o

---

<sup>61</sup> Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca: Sígueme 1984) 30.

<sup>62</sup> Cf. D. GONNET, *Dieu aussi connait la souffrance* (Paris: Cerf 1990) 17.

<sup>63</sup> Cf. J. MOLTMANN, *op. cit.* 35-39.

<sup>64</sup> Cf. D. GONNET, *op. cit.* 17.

ateísmo. Com efeito, falar de Deus apenas em termos de natureza imutável e impassível, equivale a esvaziar a cruz de toda a divindade. Ficaria, deste modo, aberto um vasto campo à penetração do ateísmo <sup>65</sup>.

Na verdade, um dos factores que mais terá contribuído para que a questão de Deus se tornasse cada vez mais insignificante tem a ver com a incapacidade dos cristãos para pensar Deus no acontecimento da cruz <sup>66</sup>.

Julgava-se, de facto, que Deus só podia ser pensado em oposição à natureza humana, mutável, passível e mortal, esquecendo-se que a teologia é chamada a olhar para a cruz de Cristo como um acontecimento divino <sup>67</sup>.

É que se, na cruz de Cristo, Deus assume o efémero, enfrentando o sofrimento e a morte, então temos, não só o direito, mas também o dever de falar de Deus recorrendo à nossa própria condição <sup>68</sup>.

É, por conseguinte, o próprio Cristo quem determina as condições fundamentais para o recurso à analogia no conhecimento de Deus. O sofrimento é, portanto, uma linguagem que se pode utilizar para falar de Deus porque ela foi anteriormente utilizada pelo próprio Deus <sup>69</sup>.

## 7. Realidade e tarefa

Se, fenomenologicamente, o sofrimento não precisa de demonstração, tal é a sua frequência e intensidade, a sensação de incómodo e até de desespero pode ser transformada a partir da cruz de Cristo. Na verdade, o sofrimento, numa perspectiva teológica, não é primordialmente a expressão da caducidade da nossa vida, mas a afirmação do nosso compromisso com Jesus Cristo. «Trazemos sempre no nosso corpo os traços da morte de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste no nosso corpo. Estando ainda vivos, somos a toda a hora entregues à morte de Jesus, para que a vida de Jesus se manifeste também na nossa carne mortal» (2 Cor 4,10-11).

---

<sup>65</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.* 252-254.

<sup>66</sup> Cf. E. JÜNGEL, *op. cit.* 31-32.

<sup>67</sup> Cf. *ibidem* 59.

<sup>68</sup> Cf. D. GONNET, *op. cit.* 18-21.

<sup>69</sup> Cf. *ibidem* 18-19.

A configuração com Cristo envolve todos os domínios da vida até porque «não é o servo maior que o senhor, nem o enviado maior do que aquele que o enviou» (Jo 13,16). Daí o apelo: «Como eu vos fiz, façais vós também» (Jo 13,15). Esta verificação atesta, por outro lado, a permanência da dialéctica no conhecimento de Deus. Hoje como ontem, Deus continua a manifestar-se *sub contrario*: ontem na cruz de Cristo, hoje no sofrimento humano, sentido com cada vez maior intensidade.

Isto significa que toda a realidade, mesmo aquela que parece configurar a ausência de Deus, pode ser por ele iluminada. É que se Deus se revela no Crucificado e se esta revelação é definitiva (Heb 1,2), então a auto-comunicação divina ocorre principalmente no âmbito do sofrimento. Deste modo, quanto maiores são as dificuldades, maiores são as possibilidades <sup>70</sup>.

Por conseguinte, é na situação humanamente mais dura, a morte, que o encontro com Deus se torna decisivo. Nesse momento, «o homem conhece o que significa Deus, Cristo e a sua auto-comunicação. Então, em conformidade com a sua personalidade, totalizando todas as decisões tomadas, pode decidir-se para a abertura total que implica salvação ou para um fechamento sobre si mesmo que exclui a comunhão com Deus, com Cristo e com a totalidade da criação» <sup>71</sup>.

A articulação entre Deus e o sofrimento, que marcou tão intensamente a história de Cristo, deve manter-se na vida dos seus discípulos (cf. Mt 10,17-36; Col 1,24) para que estes possam compartilhar o seu destino eterno (Jo 14,2-3). Por outras palavras, o caminho que nos conduz à configuração com Cristo na glória é o caminho que ele próprio trilhou neste mundo, o caminho da cruz. S. Paulo reconheceu isto mesmo quando escreveu: «Estou crucificado com Cristo» (Gal 2,19). Entretanto, esta com-crucifixão alterara completamente a sua existência. «Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim» (Gal 2,20).

Tornar-se cristão significa assim ser pregado na cruz «a fim de que o corpo do regenerado, recebido de Cristo e recebendo a

---

<sup>70</sup> Cf. E. JÜNGEL, *op. cit.* 20.

<sup>71</sup> L. BOFF, *A ressurreição de Cristo a nossa ressurreição na morte* (Petrópolis: Vozes 1986<sup>7</sup>) 98.

Cristo, já não seja, depois do banho regenerador, aquilo que fora antes do baptismo, mas se torne a carne do Crucificado»<sup>72</sup>.

Uma vez que o cristão se transforma em Cristo, recebendo dele uma vida nova (Ef 4,20-24), então quando sofremos, é Cristo que sofre em nós. Por isso, o sofrimento que experimentamos não é uma questão meramente pessoal, mas uma atitude que envolve o próprio Cristo.

S. Paulo não se envergonha do seu sofrimento nem desanima por causa dele (Ef 3,13; 2 Cor 12,7). Pelo contrário, nas suas muitas provações, ele encontra motivos de alegria (Col 1,24; Fil 2,17) e nas perseguições movidas contra os cristãos vê um «sinal de salvação» (Fil 1,28) e um penhor do juízo de Deus (2 Tes 1,4-5).

É que, «realizando a redenção mediante o sofrimento, Cristo *elevou o sofrimento humano ao nível de redenção*. Por isso, todos os homens, com o seu sofrimento, podem tornar-se participantes do sofrimento redentor de Cristo»<sup>73</sup>. É isto que faz S. Paulo dizer: «Quanto a mim, Deus me livre de me gloriar a não ser na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo» (Gal 6,14).

Trata-se do paradoxo da fraqueza e da força, experimentado pelo apóstolo e, de uma maneira geral, por todos aqueles que participam nos sofrimentos de Cristo: «Prefiro gloriar-me nas minhas fraquezas, para que habite em mim a força de Cristo» (2 Cor 12,9).

Desta articulação entre a fraqueza humana e a força divina resulta que sofrer «significa tornar-se particularmente *receptivo*, particularmente *aberto à acção das forças salvíficas de Deus*, oferecidas por Cristo à humanidade. Nele Deus confirmou que quer operar de modo especial por meio do sofrimento, que é a fraqueza e o despojamento do homem; e que é precisamente nesta fraqueza e neste despojamento que ele quer manifestar o seu poder»<sup>74</sup>.

No sofrimento há, portanto, uma força que aproxima o homem de Deus. Ele é assim um critério importante para aferir a nossa configuração com Cristo. «Se o mundo vos aborrece, sabeis que, primeiro do que a vós, me aborreceu a mim (...). Se a mim me perseguiram, também vos perseguirão a vós» (Jo 15,18.20).

Neste sentido, a permanência do sofrimento é a certeza da permanência de Cristo. Por sua vez, a presença de Cristo nos que

<sup>72</sup> LEO I MAGNUS, *Sermo* 63 6 (PL 54, 357).

<sup>73</sup> JOÃO PAULO II, *op. cit.* 19.

<sup>74</sup> *Ibidem* 23.

sofrem transfigura o próprio sofrimento. É que do sofrimento, que, em si mesmo, é a experiência do mal, Cristo fez «a base mais sólida do bem definitivo, ou seja, o bem da salvação eterna. Com o seu sofrimento na cruz, Cristo atingiu as próprias raízes do mal: as raízes do pecado e da morte. Ao irmão ou à irmã que sofrem, Cristo *abre* e descobre gradualmente os *horizontes do reino de Deus*: horizontes de um mundo convertido ao Criador, de um mundo liberto do pecado, que se vai edificando, alicerçado no poder salvífico do amor»<sup>75</sup>.

## 8. A definitividade da vida

A presença de Cristo no sofrimento dos cristãos não constitui um apelo à resignação. Da mesma forma que a cruz e a ressurreição não podem ser separadas na vida de Cristo, também não o podem ser na nossa vida.

Se não há *ressurreição sem cruz*, também é verdade que não há *cruz sem ressurreição*. Ou seja, se, no plano fenomenológico, nada se consegue sem esforço, sem persistência, sem sofrimento, sabemos que, à luz de Cristo, todo o esforço, toda a persistência, numa palavra, todo o sofrimento são caminhos para a felicidade, para a plena realização, no fundo, para a salvação.

Este dado transforma a nossa existência, tantas vezes vergada ao peso da amargura, do desencanto e até do desespero. É que, enquanto a experiência histórica nos diz que a vida humana é um caminho em direcção à morte, Cristo mostra-nos que na própria morte é possível ascender à verdadeira vida.

Uma vez que Cristo ressuscitou, «então a morte não tem mais a última palavra»<sup>76</sup>. A angústia que o pensamento da morte inspira é assim definitivamente vencida (Rom 7,24-25). A nossa alegria consiste na certeza de que a ressurreição não se restringe a Cristo, porque nele descobrimos que a vida humana é também chamada a participar na sua ressurreição. «A vida é chamada para a vida, pois este é o desígnio do seu Criador»<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibidem* 26.

<sup>76</sup> L. BOFF, *Do lugar do pobre* (Petrópolis: Vozes 1986<sup>3</sup>) 140.

<sup>77</sup> *Ibidem* 146.

Não se trata de substituir o velho pelo novo, mas de fazer do velho novo: «É necessário que este corpo corruptível se revista de incorruptibilidade, e que este corpo mortal se revista de imortalidade» (1 Cor 15,53). É, por conseguinte, esta vida, tão marcada pelo sofrimento, que é transfigurada numa realidade completamente nova, totalmente repleta de Deus (cf. 1 Cor 15,42-44).

Neste contexto, «os sofrimentos do tempo presente nada são em comparação com a glória que há-de revelar-se em nós» (Rom 8,18). Por isso, S. Pedro recomenda aos cristãos: «Alegrai-vos em ser participantes dos sofrimentos de Cristo, para que vos possais alegrar e exultar no dia em que for manifestada a sua glória» (1 Ped 4,13).

Cristo propõe ao homem não uma utopia, uma miragem ou um sonho distante, mas uma realidade cujo ponto de partida é a situação em que ele se encontra no presente. O que está em causa, deste modo, não é uma alienação ou uma pura sobrenaturalização desincarnada. Com efeito, uma vez que a ressurreição de Cristo ocorreu no nosso mundo, então «foram aniquilados todos os elementos alienatórios que dilaceravam a vida, como a morte, a dor, o ódio e o pecado»<sup>78</sup>. A ressurreição significa, a esta luz, «a realização total das capacidades que Deus colocou dentro da existência humana»<sup>79</sup>. Em síntese, aquilo que se concretizou em Cristo ressuscitado é o que acontece a todo aquele que procura conformar toda a sua vida ao Evangelho<sup>80</sup>.

Aliás, é a força da ressurreição que proporciona o vigor necessário para lidar com o sofrimento. «A participação na cruz de Cristo realiza-se através da experiência do Ressuscitado e, por isso, graças à participação especial na ressurreição»<sup>81</sup>. Tal como sucede com Cristo, também para o cristão, «o mistério da paixão está contido no mistério pascal»<sup>82</sup>.

Na verdade, a ressurreição de Cristo «revelou a glória que está contida no próprio sofrimento de Cristo, a qual muitas vezes se reflectiu e se reflecte no sofrimento do homem, como expressão da sua grandeza espiritual. Importa reconhecer esta glória, não só nos mártires da fé, mas também em muitos outros homens que, por

<sup>78</sup> ID., *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo* (Petrópolis: Vozes 1988<sup>12</sup>) 99.

<sup>79</sup> *L. cit.*

<sup>80</sup> Cf. *ibidem* 99-100.

<sup>81</sup> JOÃO PAULO II, *op. cit.* 21.

<sup>82</sup> *L. cit.*

vezes, mesmo sem a fé em Cristo, sofrem e dão a vida pela verdade e por uma causa justa. Nos sofrimentos de todos estes é confirmada, de modo particular, a grande dignidade do homem»<sup>83</sup>.

Por conseguinte, a permanência do sofrimento, enquanto certeza da permanência de Cristo, é também a certeza da *definitividade* da vida com Deus. Se, com efeito, na paixão de Cristo, Deus se auto-comunica ao homem, então, no sofrimento dos seus discípulos, Deus continua a revelar toda a força salvífica do seu amor.

Esta profunda ligação entre sofrimento, amor e Deus — não demonstrável por critérios puramente humanos — deixa amplamente transparecer, quer o realismo, quer o horizonte da esperança cristã. De facto, a maior experiência que o homem pode fazer, a experiência de Deus, ocorre precisamente quando Deus e o homem mais são questionados, no sofrimento. É, contudo, no sofrimento que o homem toma conhecimento do que Deus é e do que ele próprio é chamado a ser: amor.

Assim, quanto mais se sofre, mais se ama (Jo 15,13) e quanto mais se ama, mais perto se está de Deus, que é amor (1 Jo 4,8.16).

JOÃO ANTÓNIO PINHEIRO TEIXEIRA

---

<sup>83</sup> *Ibidem* 22.