



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO MIGUEL MENDES DE SOUSA

O sofrimento de Deus

Uma leitura sistemática a partir de Jo 11,33-37

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor João Alberto Sousa Correia

Braga
2018

Agradecimentos

A maior beleza do amanhã é quando ele se transforma em hoje. Ora, se é importante sonhá-lo e vivê-lo, não é menos importante agradecê-lo. Assim sendo, uma palavra enternecida de gratidão:

Aos meus pais e irmão, Graça, Domingos e Carlos pelo atento, constante, preocupado e carinhoso apoio que deles fui sentindo. Por tudo, diante deles as palavras carecem.

Ao Professor Doutor João Alberto, porque, neste longo percurso, foi arte de ser dedo que indica, e não lua indicada, mais toque artístico do que definição, sem deixar de ser inteligência crítica;

Ao Professor Doutor João Duque, pelo imenso privilégio do seu contributo mediado pela crucial leitura desta minha germinal reflexão.

Ao amigo Professor Doutor João Paulo Costa, porque na aparente distância se encontram novas aproximações, caminhando sempre ao encontro inesperado do diverso.

Aos companheiros de viagem, na certeza de que a amizade adiará horários e moverá outros planos. Afinal, sem os outros ficamos reduzidos a meros indivíduos submersos no desespero da solidão e na escuridão da nossa incompreensão.

Por fim, mas não em último, a Deus, pois aquilo que d'Ele recebo é infinitamente maior do que aquilo que posso dar.

Resumo

Neste terceiro milênio, como as irmãs de Lázaro (cf. *Jo* 11,21; cf. *Jo* 11,32), corremos perplexos pelos caminhos da história diante do fenômeno do sofrimento. Este complexo e exigente problema recoloca, no centro do debate teológico, a reflexão acerca do sofrimento de Deus. Se o advento de Deus no evento do ser humano dá-se e diz-se na história, que a partir daí é história comum do ser humano e de Deus, qual o sentido do sofrimento dos inocentes que são expostos a essa experiência, desde o primeiro momento? Mediante acutilantes inquietações, propomos uma análise sistemática que se inicia com um estudo sumário de uma perícopes fundante (*Jo* 11,33-37), e continua com uma reflexão acerca da plausibilidade da afirmação do sofrimento de Deus e seguindo atentamente o pensamento do teólogo francês François Varillon.

Palavras-chave: sofrimento; compaixão; transcendência; imanência, salvação.

Abstract

In this third millennium, like the sisters of Lazarus (cf. *Jn* 11,21, cf. *Jn* 11,32), we are perplexed by the path of history in the face of the suffering phenomenon. This complex and demanding problem puts the reflection on the suffering of God at the center of the theological debate. If the advent of God in the event of the human being occurs and is said in history, that from there is the common history of the human being and God, what is the meaning of the innocent suffering who are exposed to this experience, from the first moment? Therefore, we propose a systematic analysis that begins with a summary study of a founding pericope (*Jn* 11,33-37), seeking to elaborate a reflection on the plausibility of the affirmation that God's suffering, following the thought of the French theologian François Varillon.

Keywords: suffering; compassion; transcendence; immanence; salvation.

Índice

Agradecimentos	1
Resumo	2
Introdução.....	5
CAPÍTULO 1 – JO 11, 33-37: O TEXTO E OS SEUS CONTEXTOS.....	8
1. Do autor ao evangelho.....	8
<i>1.1. O Autor</i>	8
<i>1.2. Comunidade Joanina</i>	10
<i>1.3. Estrutura do Quarto Evangelho</i>	13
2. Os diálogos e os milagres	16
2.1. Diálogos.....	17
2.2. Os milagres: sinais e obras de Jesus	25
<i>2.2.1. A relação patente entre sinais e discursos</i>	28
<i>2.2.2. Os sinais em João</i>	31
3. O texto de Jo 11,33-37	35
3.1. Texto grego	35
3.2. Tradução	35
3.3. Delimitação textual.....	36
3.4. Intertextualidades	36

CAPÍTULO 2 – DEUS QUE VEM AO HOMEM.....	38
1. Algumas particularidades de <i>Jo</i> 11, 33-37	39
2. Uma leitura teológica de <i>Jo</i> 11, 33-37	45
3. Deus, o Outro, sendo não-outro	50
4. Humanidade de Deus ou Divindade do Homem.....	57
 CAPÍTULO 3 – O SOFRIMENTO DE DEUS	 72
1. O mal e/ou sofrimento: Deus em (na) questão?.....	73
2. O mistério de um sofrimento divino	77
3. Impassibilidade ou passibilidade de Deus?	81
4. Deus perante o sofrimento: um caminho bíblico	90
4.1. <i>Antigo Testamento</i>	90
4.2. <i>Novo Testamento</i>	97
5. As vítimas como lugar de revelação de Deus.....	103
 Conclusão	 110
Bibliografia.....	114

Introdução

Neste terceiro milênio, como as irmãs de Lázaro (cf. *Jo* 11,21; cf. *Jo* 11,32), corremos perplexos pelos caminhos da história diante do fenômeno do sofrimento. Este complexo e exigente fenômeno recoloca, no centro do debate teológico, a reflexão acerca do sofrimento de Deus. Se a revelação cristã, que radicaliza a afirmação de que o ser humano não pode salvar-se a si mesmo, anunciando-nos que nasceu para nós um Salvador (cf. *Lc* 2,11), onde está Ele quando a humanidade sofre? Se o advento de Deus no evento do ser humano dá-se e diz-se na história, que a partir daí é história comum do ser humano e de Deus, qual o sentido do sofrimento dos inocentes que são expostos a essa experiência, desde o primeiro momento?

Afinal, quais os indícios que se desvelam no choro de Jesus diante de Lázaro (cf. *Jo* 11,35), o amigo que Ele amava (cf. *Jo* 11,5)? Será que esta perícopos legitima o discurso de um Deus que sofre conosco? Haverá um amor solidário de Deus? Se afirmarmos que Deus, o Totalmente-Outro, sofre com o ser humano, tal não reduzirá a sua transcendência? Todavia, Deus, sendo transcendente, não é também imanente ao ser humano, em constante relação?

Neste sentido, mediante tão acutilantes inquietações, propomos uma análise sistemática que se inicia com um sumário estudo de uma perícopos fundante (*Jo* 11,33-37), procurando elaborar uma reflexão acerca da plausibilidade da afirmação do sofrimento de Deus e seguindo atentamente o pensamento do teólogo francês François Varillon.

Assim sendo, no primeiro capítulo, iniciamos uma breve reflexão acerca do perfil do autor do evangelho a que pertence a referida perícopos. Porém, dado que os evangelhos nascem da(s) comunidade(s) e a ela(s) se destinam, afirma-se como imprescindível uma sumária análise acerca da comunidade transmissora, a comunidade joanina. Após evidenciar que o quarto evangelho deverá ser analisado e interpretado com uma unidade, uma história e uma teologia próprias, importa realçar a estrutura do quarto evangelho.

Depois de apresentar o enquadramento de algumas peculiaridades do evangelho de João (o autor, a comunidade joanina e a estrutura), afigura-se como indispensável dissecar

alguns processos literários da tradição joanina (discursos e sinais) patentes na perícopre da ressurreição de Lázaro (*Jo* 11,1-44). Mesmo se tais processos não estão diretamente presentes em *Jo* 11,33-37, estes contribuem para um melhor entendimento da referida perícopre. A concluir o primeiro capítulo, apresentamos uma sumária análise textual da perícopre fundante.

No segundo capítulo, começamos por evidenciar algumas particularidades de *Jo* 11,33-37 para, em seguida, aprofundar o sentido teológico presente na passagem bíblica em estudo (*Jo* 11, 33-37), a partir do dado teológico de Deus que vem ao Homem. Afinal, quem é este Jesus que vem ao encontro do ser humano e sofre com ele? Se Jesus é Filho de Deus, quem é este Deus que Jesus revela?

O discurso teológico acerca do sofrimento de Deus implica uma reflexão acerca da possível articulação entre a imanência e a transcendência divinas. Neste sentido, abre-se uma ponderação teológica acerca da revelação que Jesus, na perícopre referida, faz de Deus, procurando articular a transcendência e a imanência divinas, porque aquela não anula esta. Será Deus somente transcendência e alteridade em relação a nós mesmo e ao mundo? Não será possível a articulação entre identidade e diferença, sendo, por isso, Deus distante e transcendente, mas, ao mesmo tempo, não será também próximo e imanente?

Ora, mediante a articulação entre a transcendência e a imanência, superando a fusão mística ou a síntese especulativa, surgem acutilantes objeções: se Deus existe e é um Deus próximo dos seres humanos, de onde vem o mal e o sofrimento injusto nas suas variadas formas? Se a encarnação é a decisiva opção de Deus em habitar o corpo da humanidade, revelando aí que não mais podemos desvincular a história dos seres humanos da História de Deus no mundo (a História da Salvação), permanecerá então Deus distante e alheado do sofrimento humano?

O ser humano que sofre e vivencia uma experiência real da situação de desgraça está consciente da debilidade e finitude da sua condição humana. Não serão estas experiências de sofrimento fenômenos meramente marginais ou residuais que assolam a sua existência?

Assim sendo, será que a questão de Deus e a questão do sofrimento estão correlacionadas?

São questões para as quais procuramos resposta.

No terceiro capítulo, afirmamos que onde está o sofrimento, aí está Deus, sem que Ele lhe dê sentido ou o justifique.

Algumas inquietações se levantam imperiosas: não nos teremos concentrado excessivamente nas questões anónimas acerca do fenómeno do mal e/ou do sofrimento? Não será urgente tornar a questão um problema específico dos crentes, confrontando-os diretamente com um nome próprio, com o Nome? No ato de questionar, além de uma questão em Deus ou um questionamento ao próprio Deus, não haverá uma presença de Deus? Não estará Deus na questão do mal e/ou do sofrimento? Assim, urge que olhemos o problema do mal e/ou do sofrimento diante de Deus. O cristão transporta todas estas acutilantes inquietações até Deus.

Todavia, como afirmar que Deus sofre perante o tradicional axioma da impassibilidade divina? Ao falar de um Deus solidário que sofre connosco, não estaremos diante de uma projeção do nosso ideal de solidariedade? Não estaremos a romper com o princípio clássico da analogia que comporta uma dissemelhança maior entre Deus e o mundo? O sofrimento em Deus não nos conduzirá a uma perpetuação do sofrimento?

No desenvolver da reflexão, procuraremos confrontar a afirmação do sofrimento de Deus com todas estas inquietantes interrogações.

CAPÍTULO 1 – JO 11, 33-37: O TEXTO E OS SEUS CONTEXTOS

1. Do autor ao evangelho

A secção de reflexão que se seguirá pretende ser uma sumária análise acerca do perfil do autor do quarto evangelho a que pertence a perícopa fundante deste trabalho, da comunidade joanina, pois os evangelhos nascem da(s) comunidade(s) e a ela(s) se dirigem, e da estrutura do quarto evangelho, que desenvolve a significação do Verbo que se fez homem e veio habitar connosco (cf. *Jo* 1,14). Após este breve estudo, afigura-se como fundamental dissecar alguns processos literários da tradição joanina (discursos e sinais) presentes na perícopa da ressurreição de Lázaro (*Jo* 11,1-44), e ainda que tais processos literários não estejam diretamente presentes na passagem bíblica que irá ser estudada (cf. *Jo* 11,33-37), estes encaminham-nos para um melhor entendimento dessa referida perícopa.

1.1. O Autor

A identificação do autor do quarto evangelho é problemática. A atribuição de um escrito a um determinado autor não surgia, no tempo de redação dos evangelhos, como pagamento de direitos de autor, mas como critério para aceitação de um determinado livro como canónico. Assim, a autoridade apostólica, que articula todos os outros critérios, apresentava-se como garante de que um livro estava em relação ou articulação, de modo direto ou indireto, com os Apóstolos, espelhando, por isso, os conteúdos da tradição apostólica. Portanto, a acutilante questão acerca do autor do quarto evangelho é mais simples de expor do que de responder.

O evangelho apresenta indícios acerca da sua origem. Nesse sentido se encaminha o testemunho do próprio evangelho (cf. *Jo* 21,24) quando fala do «discípulo que Jesus amava» (cf. *Jo* 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). De facto, mediante estes dados, o autor, mas também testemunha ocular e intérprete do quarto evangelho, foi comumente aceite, na reflexão

precedente à crítica bíblica, como sendo João, que é o filho de Zebedeu e o discípulo amado¹. Deste modo, trata-se de se imaginar «um galileu como autor de um evangelho caracterizado pela diáspora judaica. Por isso, alguns autores pensam num discípulo de Jesus de Jerusalém, tendo presente o “outro discípulo” que entrou com Pedro no átrio do sumo sacerdote (cf. *Jo* 18,15s)»².

No entanto, há no evangelho aspetos que colocam dificuldades à defesa de qualquer teoria de um autor único. Assim, o grego do evangelho apresenta diferenças estilísticas, de tal modo que «o prólogo está escrito seguindo um esquema poético cuidadosamente construído e trabalhado que rara vez volta a aparecer no resto do livro. O prólogo utiliza importantes termos teológicos que não se encontram no corpo do evangelho, por exemplo, *logos*, *charis* e *pleroma*»³.

O quarto evangelho apresenta lacunas em relação à continuidade, sendo «comum falar-se dos saltos geográficos e cronológicos de João: sem indicação alguma que assinale a mudança, um capítulo situa-se num lugar diferente do anterior»⁴. Efetivamente, tal poderia revestir-se de interesse, se fosse o objetivo do evangelho ambicionar consagrar um relato completo do ministério de Jesus. Contudo, afirma-se (cf. *Jo* 20,30; cf. *Jo* 21,25) que o evangelho é incompleto. Posto isto, perante tais dificuldades como acabamos de expor, é frequente abandonar a teoria que afirma a composição deste evangelho por um só indivíduo que consagrou as suas memórias. Assim, faz-se à estrada a «suposição de que toda a figura do discípulo amado é fictícia ou a sua relação com a origem do evangelho de João é uma ficção literária. (...) De facto, mediante a perspectiva da consideração do evangelho de João do ponto de vista da ciência literária, a questão da sua mensagem é mais que importante que a do seu autor»⁵.

¹ Cf. Raymond Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale* (Assisi: Cittadella Editrice), 22.

² Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, (Navarra: Verbo Divino, 2016), 32.

³ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 22.

⁴ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 23.

⁵ Johannes Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 32.

Em suma, se o autor não se deu a conhecer, então respeitemos o seu anonimato. Para a nossa finalidade chamá-lo-emos autor ou evangelista, ou ainda produtor literário principal, que compôs, substancialmente, o evangelho na forma em que chegou até nós. Porém, não concluímos que autor é unicamente resultado de uma coletividade, sem qualquer personalidade⁶. De facto, o evangelho é resultado de um processo em que intervieram «um pregador da geração apostólica e uma comunidade transmissora, o Evangelho de João é inegavelmente obra de um escritor qualificado, capaz de manejar a arte retórica da dramaturgia, mas, sobretudo, revelador de uma profundidade teológica que ultrapassa a expressão coletiva»⁷. Assim sendo, após uma breve reflexão acerca do autor do quarto evangelho, afirma-se como imprescindível uma análise acerca da comunidade transmissora, porque os evangelhos nascem da(s) comunidade(s) e a ela(s) se destinam.

1.2. A Comunidade Joanina

O evangelho de João está ancorado na vida da comunidade cristã⁸ que designamos de

⁶ Cf. Johan Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, (São Paulo: Edições Loyola, 2005), 30-31.

⁷ Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 30-31.

⁸ Porém, há quem defenda a hipótese não de uma comunidade, mas de uma escola joanina. Na esteira de uma escola joanina, está latente a afirmação de que quarto evangelho não teria sido obra de um único autor, percorrendo, por isso, um longo caminho de gestação nos ambientes judaicos e helenistas. Assim, Giuseppe Segalla [Cf. Giuseppe Segalla, *Evangelo e Vangeli*, (Bologna: Dehoniane, 1994), 345], o autor que seguirei atentamente, expõe os fatores, mas também as críticas inerentes à defesa de uma escola joanina. De facto, no seu entender, os argumentos para atestar a existência de uma escola joanina, comunitariamente responsável pelos escritos joaninos, são bastante frágeis.

Deste modo, ele apresenta a tradição patrística que fala dos discípulos de João, assim como a densa unidade e semelhança entre os escritos joaninos como argumentos em defesa de uma escola joanina. Contudo, também na sua opinião, a unidade dos escritos joaninos (*Jo* e *1-3 Jo*) pode explicar-se mediante a forte personalidade que lhes está na origem, mediante um autor que marcou a comunidade da qual ele próprio foi o fundador. De facto, a existência de discípulos não exige necessariamente uma escola, assim como acontece com os discípulos de Jesus. Ainda numa linha de afirmar a existência da escola joanina, poderíamos recorrer, seguindo o pensamento do exegeta, ao uso acurado e cuidado do Antigo Testamento no evangelho de João. Todavia, no quarto evangelho, o uso do Antigo Testamento é muito livre, transparecendo que tal acontece a partir da tradição oral e não pela ação de uma escola preocupada com a precisão literal. As características típicas das escolas, como a amizade que une entre si os seus membros, o apelo ao fundador e a estima pelos seus ensinamentos (cf. *Jo* 21,24) poderiam sustentar a perspectiva da existência de uma escola joanina. Todavia, os traços característicos da presumível escola joanina são comuns às Igrejas cristãs nascentes. Efetivamente, o ensinamento revestia-se de uma crucial importância, mas não era o centro da comunidade, como sucedia nas escolas filosóficas ou rabínicas. No entender de G. Segalla o verdadeiro centro da comunidade foi não só a vida pessoal e comunitária marcada pela deflexão de Jesus, mas também a vida comunitária nascida no batismo, alimentada pela Eucaristia, animada pelo Espírito e fundada no amor mútuo. Assim, esta vida também fazia parte do ensinamento da fé.

comunidade joanina. Não havendo um conhecimento histórico além das informações que perpassam o quarto evangelho e registando-se a inexistência de dados externos ao evangelho figura-se como incisivo problema, estamos conscientes de que a comunidade joanina pode ter percorrido um extenso e complexo caminho. Deste modo, apoiados no quarto evangelho, poderemos afirmar que a comunidade joanina cresce e aprofunda a sua identidade⁹, ainda que de modo lento. Há uma ancoragem do quarto evangelho na cristandade comum do período primitivo, que permite participar da vida e do pensamento da Igreja, encontrando aí um ambiente vital, a partir da qual podiam progredir em direção ao ensinamento ainda não apreendido. De facto, o evangelho joanino pressupõe não só os dois sacramentos primitivos (o Batismo e a Eucaristia), mas o *kerygma* através do qual a Igreja primitiva anunciava a fé ao público não-cristão¹⁰. Neste sentido, é sintomática a forma como inicia o evangelho, pois denota-se uma preocupação em explicar quem era Jesus. O Prólogo começa por apresentar o Logos eterno (cf. *Jo* 1,6). Assim, o leitor, mesmo desconhecendo o cristianismo, poderia ler e compreender o seu núcleo nevrálgico¹¹.

A comunidade joanina é judaico-cristã, porque está arraigada ao judaísmo, mas não se identifica com o judaísmo farisaico oficial, uma vez que não somente se corrige o sentido das tradições messiânicas, mas também se debate uma determinada conceção acerca dos temas fundamentais¹². Assim, atentemos que o vocábulo *nomos* é «exatamente o mesmo usado no quarto evangelho para nomear quer o sentido mais restrito ou amplo de *torá*, mas nunca apresentando um sentido que não esteja abarcado no termo *torá*. Não se desvia, no que concerne ao sentido, da interpretação judaica para a grega»¹³. Assim sendo, o evangelista possui um considerável conhecimento da Torá, mas esta é excedida pelo cristianismo,

⁹ Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, (Navarra: Verbo Divino, 2008) 145.

¹⁰ Cf. Charles Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, (Madrid: Crisstantad, 2004), 24-25.

¹¹ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 27.

¹² Cf. Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 146.

¹³ Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 98.

afirmando que a revelação efetiva da graça de Deus não está na Torá, mas em Jesus Cristo¹⁴. No Novo Testamento, o termo Messias, uma transliteração grega do hebraico, é exclusivo do quarto evangelho. Assim, o referido termo surge, por exemplo, ainda que traduzido por um vocábulo familiar (Χριστός), em *Jo* 1,41. Portanto, tal como indicia a teologia do evangelho, que usa os títulos messiânicos, nomeadamente Messias, é possível afirmar que o escrito joanino estava fundamentado as ideias messiânicas judaicas.

Se é latente o uso por parte do evangelista do título judaico de Messias para Jesus, torna-se patente que ele elabora a sua cristologia mediante outras categorias, que não as do judaísmo rabínico. Aliás, no quarto evangelho, os judeus não acreditam na morte do Messias. Ora, o evangelista, mediante a sua característica ironia, ao apresentar a morte do Messias deixa antever a fatal impossibilidade de Aquele ser o Messias para os judeus, porque Ele deveria permanecer para sempre. Assim, o quarto evangelho excede os conceitos messiânicos judaicos ao apresentar a morte de Jesus, que coloca o selo sobre a Sua eternidade, porque é a Sua entrada na glória¹⁵.

A comunidade joanina viveu um momento fundamental da sua existência, em polémica com a sinagoga¹⁶. Efetivamente, o conflito vivia-se numa tensão relacional. No que concerne ao conflito, um indício é a referência, no quarto evangelho, à expulsão dos cristãos da sinagoga. Aliás, a expressão ἀποσυνάγωγος, ou seja, excluído da “sinagoga”, é exclusiva de João (cf. *Jo* 9,22; cf. *Jo* 12,42; cf. *Jo* 16,2). O referido termo surge nas passagens anteriormente citadas, sempre em relação com a pretensão cristã ancorada na confissão de fé em Jesus como Messias e Filho de Deus. O modo como o evangelista apresenta a lei e as festas judaicas é sintomático, porque denota um consciente distanciamento (cf. *Jo* 6,4; cf. *Jo* 7,2; cf. *Jo* 10,34; cf. *Jo* 15,25). Interessantemente, é apresentado, entre o capítulo 5 e 10, o conflito entre Jesus e os chefes judeus de Jerusalém. Como tal, neste conflito entreveem-se as

¹⁴ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 104.

¹⁵ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 115.

¹⁶ Cf. Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 147.

dificuldades de relacionamento entre a comunidade joanina e a comunidade judaica. Todavia, é importante salientar que não há argumentos que nos consintam depreender que o Evangelho de João seja antijudaico¹⁷.

Finalmente, a comunidade joanina centra-se em Jesus, muito mais que em esquemas culturais. No quarto evangelho, há uma concentração cristológica, de modo que as preocupações com a estrutura da comunidade, a sua hierarquia, as suas responsabilidades e as suas normas não têm importância em comparação com a referida acentuação cristológica¹⁸. As autoproclamações de Jesus, marco distintivo do quarto evangelho, são uma evidência da acentuação cristológica¹⁹. Deste modo, «o “eu” de Jesus chega ao evangelho de João de tal forma que o leitor sente-se inevitavelmente encarado com Jesus. E aqui há um traço fundamental e característico da comunidade. A inspiração de tudo o que faz e tudo o que diz vem radicalmente de Jesus»²⁰.

Após a reflexão acerca do autor e da comunidade joanina, a qual evidenciou que o quarto evangelho deverá ser analisado e interpretado com uma unidade, uma história e uma teologia próprias, importa evidenciar a estrutura que desenvolve a significação do Verbo que se fez homem e veio habitar connosco (cf. *Jo* 1,14).

1.3. Estrutura do Quarto Evangelho

A reflexão que se segue pretende apresentar a estrutura do quarto evangelho. Assim, fá-lo-emos mediante a proposta de Raymond Brown, procurando um enriquecimento a partir do contributo de Charles Dodd, numa tentativa de nos aproximarmos mais do sentido do evangelho de João.

¹⁷ Johan Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 44.

¹⁸ Cf. Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 148.

¹⁹ Cf. Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 148.

²⁰ Josep-Oriol Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 148.

O exegeta Raymond Brown, no seu comentário ao quarto evangelho, propõe uma estrutura²¹, a que Giuseppe Segalla intitula de temática, a qual carece de uma orientação precisa, que, todavia, evidencia ser a revelação²². Assim sendo, a estrutura apresenta algumas diferenças em comparação com a de Ch. Dodd²³, sobretudo no que concerne à divisão do Livro dos Sinais. Apresenta a divisão deste evangelho do modo que expomos na tabela abaixo, de modo simplificado, sendo que a analisaremos mais atentamente no desenrolar na nossa reflexão.

Prólogo	1,1-18
Livro dos Sinais	1,19-12,50
Livro da Glória	13, 1-20,31
Epílogo	21,1-25

O Prólogo (1,1-18) apresenta-se como «um primitivo hino cristão, composto provavelmente em círculos joaninos, adaptado como pórtico da narração evangélica da vida da Palavra encarnada»²⁴.

O Livro dos Sinais (1,19-12,50) condensa o ministério de Jesus, que se manifesta em sinal e palavra ao seu povo como revelação do seu Pai, estando dividido em quatro secções. No dizer de R. Brown, a divisão do Livro dos Sinais proposta por Ch. Dodd está ancorada num princípio geral que une a cada sinal um discurso interpretativo, tornando-a numa brilhante análise, deixando uma marca permanente nos estudos joaninos. Contudo, subsiste,

²¹ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 168.

²² Cf. Seggala, *Evangelo e Vangeli*, 279.

²³ No pensamento de Ch. Dodd poderíamos afirmar que o capítulo 1 constitui um prómio a todo o evangelho, estando composto por duas partes: (1,1-18), comumente designada como Prólogo, (1,19-51), que podemos, pela natureza do seu conteúdo, chamar adequadamente de Testemunho. O Livro dos Sinais está dividido em sete episódios, tendo cada sinal uma ou mais narrações e discursos das obras significativas de Jesus, estando estes destinados a esclarecer a realidade significativa das narrações. Portanto, a estrutura deste evangelho apresenta-se, de modo mais preciso, em dois livros: o Livro dos Sinais (2-12,1-36) e o Livro da Paixão (13-20 ou até 21, se incluirmos o apêndice, mas este situa-se fora do plano conjunto do Livro da Paixão). Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 335-339.

²⁴ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 170.

no seu entender, um problema na referida distribuição. Efetivamente, há uma certa unidade nos capítulos 2-4. Porém, será que podemos considerar igual esta unidade à do capítulo 11? Os capítulos 2-4 contêm cinco relatos distintos com diferentes localizações. O capítulo 11 é composto por uma só narração. Ora, não se terá deixado influenciar Dodd por um excesso de desejo de encontrar um esquema septenário no evangelho? Posto isto, ainda que com reservas, ressaltando a pretensão de nunca impor o seu pensamento ao autor do quarto evangelho, R. Brown apresenta uma outra divisão, uma vez que há indícios no evangelho que a apoiam nos seus princípios gerais²⁵.

O tema de João Baptista e os seus discípulos, que, posteriormente, se fazem discípulos de Jesus, é o nexo de união de 1,19-2,11, a primeira secção. O quarto evangelho estabelece uma conexão entre o primeiro e o segundo sinal de Caná; os dois episódios demarcam a segunda secção. A importância das festas judaicas como ocasião para o tema dos discursos de Jesus está presente nos capítulos 5-10, a terceira secção. A ressurreição de Lázaro, tal como determinadas peculiaridades estilísticas, conferem uma unidade aos capítulos 11-12, a quarta secção²⁶.

Assim, na primeira secção, entre 1,19-2,11, residem os dias iniciais da revelação de Jesus. Esta secção ainda se subdivide em duas outras: 1,19-34²⁷ e 1,35-51²⁸. A segunda secção, situada entre os capítulos 2-4, e intitulada, por R. Brown, “de Caná a Caná”, contém diversas respostas ao ministério de Jesus nos distintos setores da Palestina. Assim, o exegeta, nos capítulos 2-4, apresenta ainda uma subdivisão em cinco outras partes²⁹. Posto isto, a

²⁵ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 170.

²⁶ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 170-171.

²⁷ A narração do testemunho de João Baptista (cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 172).

²⁸ O chamamento dos primeiros discípulos, que de João se encaminham para Jesus, quando Ele se manifesta. De facto, é interessante notar, como adverte R. Brown, que o primeiro sinal de Jesus, onde Ele manifesta a sua glória em Caná e os discípulos acreditam n'Ele, a perícopé das bodas de Caná, (cf. *Jo* 2, 1-11), afigura-se como uma marco distintivo do final da primeira secção e início da segunda. Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 172.

²⁹ A primeira (2,1-11), o primeiro sinal em Caná da Galileia. Assim, a passagem 2,12, que apresenta Jesus a caminhar para Cafarnaum, é, por isso, a marca de transição. A segunda (2,13-22), com a purificação do Templo de Jerusalém. A transição faz-se a partir das reações a Jesus em Jerusalém (2,23-25). A terceira (3,1-21) condensa o diálogo de Jesus com Nicodemos, em Jerusalém. Como tal, a saída de Jesus da Judeia (4,1-3)

terceira secção, servindo-se como introdução do relato do segundo sinal, apresenta Jesus e as principais festas dos judeus (5-10)³⁰.

O Livro dos Sinais, na estrutura apresentada por R. Brown, termina com a quarta secção, na qual perpassa o avançar da hora da morte e da glória de Jesus (11-12). Assim, realçando, de modo sintomático, a ironia joanina, em 11,1-54, é Jesus que dá a vida aos seres humanos, mas serão eles a condenar Jesus à morte. A acutilante inquietação, em 11,55-57 («subirá Jesus a Jerusalém para a Páscoa?»), é a transição. Em 12,1-36, são narradas as cenas preparatórias para a Páscoa e a morte. O Livro dos Sinais contém ainda uma conclusão (12,37-50) que apresenta o resumo do ministério de Jesus.

O Livro da Glória (13,1-20,31), a segunda importante divisão, está subdividido em três secções. A Última Ceia (13-17), a Paixão (18-19) e a Ressurreição (20). No Livro da Glória, relata-se que aos que acreditam n'Ele, Jesus mostra a sua glória voltando para o Pai na “hora” da sua crucifixão, ressurreição e ascensão.

O quarto evangelho termina com o Epílogo (21,1-25), um relato adicional às aparições na Galileia, depois da ressurreição.

2. Os diálogos e os milagres

O desenrolar deste estudo até ao momento pretendia apresentar o enquadramento de algumas peculiaridades do quarto evangelho: o autor, a comunidade joanina e a estrutura. Agora afigura-se como indispensável dissecar os processos literários da tradição joanina patentes na perícopes da ressurreição de Lázaro (*Jo* 11,1-44) e, ainda que tais processos

evidencia a transição. A quarta (4,4-42) é o relato do diálogo de Jesus com a samaritana, junto do poço de Jacob. A transição é demonstrada com a entrada de Jesus na Galileia (4,43-45). Por fim, a quinta (4,46-54) é o segundo sinal em Caná da Galileia. A saber: a cura do filho do funcionário. De facto, esta perícopes assinala o fim da segunda secção e o começo da terceira. Cf. Raymond Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 172.

³⁰ Assim sendo, em 5,1-47, é relatado o sábado, com Jesus a realizar num sábado obras que só Deus pode fazer. Na passagem 6,1-71, a festa da Páscoa, e aí Jesus dá um pão que substitui o maná do êxodo. A perícopes 7,1-8,59, narra a festa dos Tabernáculos, com as inerentes consequências da atividade de Jesus (9,1-10,21). Em 10,22,39, com a Dedicção do Templo patenteia-se que Jesus, Messias e Filho de Deus, é consagrado em vez do altar. Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 172-173.

literários não estejam diretamente presentes nessa passagem, estes incidem, mas sobretudo encaminham-nos para um melhor entendimento da perícopa a ser analisada (*Jo* 11,33-37). Assim sendo, debruçemo-nos nos diálogos e nos milagres de Jesus no quarto evangelho.

2.1. Diálogos

Nos escritos bíblicos, o diálogo, como gênero literário, não é frequente. Os evangelhos sinópticos servem-se de um esquema simples, constituído por quatro características essenciais³¹. Curiosamente, e em sentido inverso a esta apresentação mais elementar e sumária, João apresenta-nos, de modo mais extenso, os aspetos doutrinários ou discussões mediante o recurso literário dos diálogos de Jesus. O quarto evangelho, sobretudo os doze primeiros capítulos, é pródigo em diálogos. Assim, tendo presente o intuito do nosso estudo, focar-me-ei somente numa análise conjunta dos diálogos entre Jesus e as irmãs de Lázaro, Marta (*Jo* 11, 17-27) e Maria (*Jo* 11, 28-37), porque se encontram semelhanças, relativas ao tempo, ao lugar, ao tema, bem como à forma de progressão do diálogo, ao seu auge e ao tom fundamental. Contudo, o mesmo diálogo reveste-se de algumas subtilezas, que merecem um maior desenvolvimento e atenção, sobretudo no que respeita à confissão de fé de ambas as irmãs.

No que concerne ao tempo, as anotações temporais não se revestem de particular importância nos diálogos, precisamente o oposto do que sucede com as controvérsias³².

Os interlocutores apresentam-se muito variados, ainda que expressamente demarcados e definidos. Assim, o diálogo de Jesus com as irmãs de Lázaro, que precede a sua ressurreição, é sempre um diálogo com crentes que confessam a sua fé. Nos diálogos

³¹ Em primeiro, uma breve quadro narrativo, sem referências temporais, espaciais e pessoais concretas; em seguida, uma pergunta, objeção ou crítica contra Jesus ou aos discípulos; depois, um breve debate, a partir de duas ou três perguntas e consequentes respostas, estando o debate sempre direcionado para a sentença de Jesus e, por fim, os efeitos do diálogo naqueles que o escutaram e presenciaram. Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 44.

³² Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 50.

joaninos, estamos sempre perante crentes ou futuros crentes³³. A ressurreição de Lázaro abre-nos uma perícopie totalmente nova, tal como expressam as personagens que, até ao momento, ainda não tinham sido apresentadas no quarto evangelho, mas que, evidentemente, criaram laços vitais com Jesus. Neste relato bíblico, todas as pessoas vão ao encontro umas das outras, ainda que se possa considerar estranho que Lázaro nunca fale. A família de Betânia chama a atenção: um irmão com duas irmãs³⁴, sem mais parentes: pais, esposa, sem sequer filhos. Estas personagens estão unicamente por si mesmas ali³⁵. A caracterização de Marta e Maria vai-se desenrolando de uma forma dinâmica.

Relativamente ao lugar dos diálogos, estes situam-se em variados locais, sempre pouco vincados, ainda que sempre fora de Jerusalém, em oposição às controvérsias que se mantêm em Jerusalém³⁶.

Os diálogos de Jesus colocam-nos sempre perante temas cristãos. O diálogo entre Jesus e as irmãs de Lázaro assenta na ressurreição³⁷. A linguagem e a teologia do quarto evangelista expressam-se na palavra reveladora de Jesus a Marta: «Eu sou a ressurreição e a vida» (cf. *Jo* 11, 21-27). Assim, de acordo com esta perspetiva, «a enfermidade e a conseqüente morte de Lázaro perdem interesse, porque Jesus é o portador de luz e vida do Pai. Esta vida não é uma nova vida após a morte corporal, como Marta pensa primeiramente, mas sim uma abertura ao sentido da existência, que se dá aqui e agora»³⁸.

A progressão do diálogo dá-se através do recurso a uma característica estilística, que é precisamente a mesma técnica usada nas controvérsias: os mal-entendidos³⁹. Marta, como

³³ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 50.

³⁴ No início do relato bíblico (cf. *Jo* 11,1) é-nos dito que ambas provêm da mesma aldeia. A seguir (cf. *Jo* 11,2), indica que são irmãs de Lázaro. Ainda no referido versículo, o relator, recorrendo a uma prolepse (antecipando *Jo* 12, 1-8), acrescenta que Maria é a mesma que ungiu com perfume e enxugou os pés de Jesus. Assim, é perceptível a mão do evangelista porque, tendo conhecimento de que a cena bíblica antecipada só acontecerá algum tempo depois da morte e ressurreição de Jesus, nesta referência articula-se a ressurreição de Lázaro com a iminente morte e ressurreição de Jesus. Cf. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 280-281.

³⁵ Cf. Sjeff van Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan* (Navarra: Verbo Divino, 2005), 217.

³⁶ Cf. Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 223.

³⁷ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 51.

³⁸ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 280.

³⁹ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 51.

judia piedosa, sendo de tradição farisaica⁴⁰, faz uma interpretação das palavras de Jesus «segundo a crença farisaica e popular»⁴¹. A ressurreição final era um dos pilares do judaísmo farisaico⁴². Deste modo, confirma que «acredita Jesus como um intermediário a quem Deus escuta (cf. *Jo* 11,22), mas ainda não compreendeu que Jesus é a vida (cf. *Jo* 11,25)»⁴³. Assim, Marta interpreta erradamente a resposta de Jesus, como se se tratasse de uma das tantas habituais frases de consolo que lhe oferecerem os que a vieram visitar por ocasião da morte do seu irmão⁴⁴. As palavras de Jesus (cf. *Jo* 11,23) apresentam a verdade do que sucederá: Lázaro ressuscitará. Todavia, ainda que tais palavras expressem uma verdade, elas sugerem algo mais amplo, pois, ao serem pronunciadas, o objetivo não é somente informar Marta, mas abrir o diálogo, deixando antever o fundamento cristológico a interpretação do milagre⁴⁵.

O apogeu dos diálogos acontece enquanto os temas se vão aprofundando, sempre a um ritmo lento, mediante a referida forma estilística, os mal-entendidos. O diálogo finaliza com a revelação de Jesus (cf. *Jo* 11,25-26). A relação de Jesus com os temas abordados não permanece no nível doutrinal, mas, inversamente, dá-se uma revelação pessoal de Jesus aos seus interlocutores⁴⁶. Assim, no decorrer dinâmico do diálogo, Jesus usa a expressão de revelação “eu sou”, de modo que, «unida às restantes seis autoproclamações do Senhor (cf. 6,35; 8,12; 10,9.11; 14,6; 15,1), o Filho assume ser a Ressurreição e a Vida. O Unigénito do Pai (cf. 1,14c) vem e vive de Deus comunicando o que é: a sua unidade de vida em Deus»⁴⁷. A referida expressão de revelação «é típica de Jesus joânico. Trata-se duma expressão de

⁴⁰ Cf. Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 223.

⁴¹ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentário exegético*, 504.

⁴² «A afirmação de fé de Marta é perfeitamente ortodoxa, segundo as convicções farisaicas. E essa era também a convicção de fé dos cristãos entre os quais escrevia João». Charles Kingsley Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentário y notas a partir del texto griego* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003), 599.

⁴³ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 563.

⁴⁴ A atitude de Marta confirma que ela entende a ressurreição do último dia de um modo que não é adequado à presente situação, uma vez que, mediante a escatologia joanina, o dom da vida, que vence a morte, é uma realidade atual e atuante em Jesus Cristo. Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 564.

⁴⁵ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentário y notas a partir del texto griego*, 598.

⁴⁶ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 52.

⁴⁷ Bernardo Corrêa d’Almeida, “A ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida”, *Humanística e Teologia* 33 (2012): 190.

revelação em que o sujeito - Jesus - se autoproclama como “aquele que é”, referindo-se a ele mesmo, sem predicado, ou com predicado»⁴⁸.

Em João, quando Jesus pronuncia o “eu sou”, revela o seu ser e natureza divinas. É ainda sintomático o presente do indicativo de εἰμι, significando «que a essência do ser de Jesus é o próprio ser»⁴⁹. Deste modo, Marta, diante do seu olhar, encontra a Ressurreição e a Vida na atualidade do seu quotidiano, presente como a realidade mais visível e segura da sua existência⁵⁰.

O autor do quarto evangelho entende o acreditar (πιστεύωv) (cf. Jo 11,25) e o viver (ζῶv) (cf. Jo 11,26) no ser presente, que Marta pode encontrar em Jesus⁵¹. Assim, o apogeu do diálogo culmina com uma afirmação cristológica⁵². Portanto, as afirmações de Jesus estão construídas em crescendo, uma vez que iniciam numa revelação mais ampla sobre a ressurreição para concluir com a afirmação de que é o próprio Jesus a ressurreição⁵³. De facto, conforme o diálogo avança, a morte perde o seu aspeto cruel, porque «a presença daquele que vem de Deus para salvar o ser humano da morte – o sinal será dado pela vida de Lázaro – transforma a morte em quimera e anuncia a ressurreição, sendo a ressurreição de Lázaro o sinal precursor»⁵⁴.

O tom fundamental dos diálogos é muito mais cordial, tal como indica a aceitação de Marta e Maria às correções que Jesus propõe. Neste sentido, torna-se marca distintiva dos diálogos a disposição a aceitar a revelação de Jesus, terminando os diálogos com uma

⁴⁸ Joaquim Carreira das Neves, *Escritos de São João* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 82.

⁴⁹ Neves, *Escritos de São João*, 82.

⁵⁰ Cf. Almeida, “A ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida”, *Humanística e Teologia*, 190.

⁵¹ Cf. Bernardo Corrêa d’Almeida, *A vida numa palavra. Uma nova leitura do Evangelho de S. João* (Porto: Universidade Católica Editora, 2012), 168-169.

⁵² «O autor recorda que a salvação não é, essencialmente, um acontecimento do passado nem uma expectativa do futuro, mas sim, sobretudo, uma experiência salvífica que se realiza no encontro real e presente com a palavra de Jesus, a Ressurreição e a Vida». Almeida, “A ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida”, *Humanística e Teologia*, 190.

⁵³ Cf. Santi Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* (Roma: Città Nuova, 2008), 466.

⁵⁴ Alain Marchadour, *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2005), 108.

referência à fé: «Crês nisto?» (*Jo* 11, 27)⁵⁵. Deste modo, às sentenças que Jesus apresenta como ressurreição e vida, nos versículos 25 e 26, Marta confessa a sua fé n'Ele mediante uma série de títulos frequentes. No diálogo entre Jesus e Marta, para que ela compreenda que Jesus pode dar a vida, Ele terá de dar uma manifestação dramática às suas palavras, ressuscitando Lázaro⁵⁶. As irmãs respondem de modos distintos à presença de Jesus: uma sai a correr ao encontro d'Ele, outra permanece imóvel em casa. Ora, também a opinião acerca da confissão de fé de Marta e de Maria suscita alguma controvérsia. Assim, encontramos comentários que se opõem à atitude de Marta, que não chegou à autêntica confissão de fé em Jesus, o Cristo (ὁ Χριστὸς), o Filho de Deus (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), o que tem que vir ao mundo (εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος), a plena confissão de fé de Maria. Porém, o diálogo de Jesus com Maria (*Jo* 11, 28-37) também é entendido como se não contribuísse para o avanço da globalidade do relato joanino, quando comparado com o diálogo de Jesus com Marta (*Jo* 11, 17-27).

Francis J. Moloney considera que «Maria é a personagem do relato que reflete uma autêntica fé (cf. *Jo* 29,32), enquanto Marta não chega a tal confissão autêntica (cf. *Jo* 21-22.). Até este momento do relato, Maria está centrada totalmente em Jesus, respondendo à voz do Bom Pastor»⁵⁷. Aliás, no seu entender, a forma cuidadosamente detalhada como nos é apresentada Maria, quer enquanto a primeira que é caracterizada (cf. *Jo*, 11,2), a seguir a seu irmão, mas também a sua resposta ao escutar que é chamada (cf. *Jo*, 11,29), deixa-nos antever alguns indícios de Maria como uma irmã especial. No seu entendimento, Marta simplesmente se dirigiu a Jesus (cf. *Jo* 11, 21), mas Maria abeirou-se de Jesus de uma forma desconcertante: quando O vê, cai a seus pés e, ainda prostrada diante d'Ele, repete parcialmente a confissão de Marta. A conceção de Marta acerca de Jesus enquanto fazedor de milagres não se repete na confissão de Maria, pois ela afirma simplesmente a sua plena e incondicional confiança no

⁵⁵ Cf. Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 52.

⁵⁶ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 565.

⁵⁷ Francis J. Moloney, *El evangelio de Juan* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 344.

poder da presença de Jesus. Ora, estas palavras fazem de Maria a única das irmãs a aceitar Jesus como ressurreição e vida (cf. *Jo* 11, 25-26)⁵⁸.

A parcial confissão de fé de Marta torna-se patente quando, regressando junto da sua irmã, lhe diz: «Está cá o Mestre e chama por ti» (*Jo* 11, 28) (Ὁ Διδάσκαλος πάρεστιν). O exegeta australiano afirma que «a utilização do título “o mestre” (Ὁ Διδάσκαλος) condu-la de uma série de expressões de fé limitadas (cf. *Jo* 11, 22-22.24.27) a outra (cf. *Jo* 11,28; cf. *Jo* 1,38; cf. *Jo* 3,2)»⁵⁹. É Marta que avisa Maria da presença de Jesus (cf. *Jo*, 11, 28), ainda que em baixa voz⁶⁰, dizendo-lhe que Ele a chama (καὶ φωνεῖ σε). Toda a referência à voz de Jesus é uma chamada à plenitude de vida com Ele (cf. *Jo* 3,8.29; cf. *Jo* 5,25.28; cf. *Jo* 10,3.4.16.17)⁶¹. Quando escuta que é chamada, sendo que Jesus não estava ainda na sua povoação, Marta vê-se implicada num movimento de ida ao seu encontro. Ao reconhecer a voz de Jesus, que a chama, desencadeia nela uma necessidade imediata de deslocação ao encontro, abrindo espaço para manifestar que os judeus estavam com ela em casa (cf. *Jo* 11,31), consolando-a⁶².

Essa voz que rompe com a imobilidade em que se encontrava (cf. *Jo* 11,20), «paralisada por uma dor sem esperança. Ela, que estava em casa no luto, levanta-se e deixa-a. Jesus não entra na casa do luto. Não deu os pêsames a Marta, mas assegurou-lhe que o seu irmão ressuscitaria»⁶³. Esta atitude de Jesus revela que a dor da morte não pode encontrar mais consolo que a vida. Assim, «mediante a queixa de Marta, Jesus responde com palavras de vida. Em contraste com os pêsames dos judeus, solidariedade sem eficácia, Jesus não

⁵⁸ Cf. Moloney, *El evangelio de Juan*, 344.

⁵⁹ Moloney, *El evangelio de Juan*, 343.

⁶⁰ O recado a Maria em voz baixa aumenta a hostilidade que reinava contra Jesus em ambientes oficiais, aos quais pertenciam, pelo menos como simpatizantes, os judeus que as vieram visitar as irmãs (cf. *Jo* 11,19). Ao mesmo tempo que insinua a existência de comunidade clandestinas em ambientes inimigos (cf. *Jo* 19,38). Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegético*, 509.

⁶¹ Neste sentido, tendo em vista um melhor entendimento do chamamento de Maria é crucial a atenção à voz do Pastor, como nos revela o contexto imediatamente anterior (cf. *Jo* 10, 1-18). Assim, «só aqui Jesus utiliza o verbo φωνέω, e Ele chama (φωνεῖ) as suas próprias ovelhas pelo seu nome (cf. *Jo* 10,3). Maria é umas das suas ovelhas e chama-a. Contrastando com Marta, que tomou a iniciativa, Maria é chamada pela palavra de Jesus». Moloney, *El evangelio de Juan*, 343.

⁶² Cf. Moloney, *El evangelio de Juan*, 344.

⁶³ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegético*, 509.

pronuncia palavras de consolo, nem exorta à resignação. Vai chamar Lázaro a sair do sepulcro»⁶⁴.

Ainda no entender de Francis J. Moloney, «a fé na autoridade de Jesus para fazer milagres não chega a uma fé autêntica»⁶⁵, porque «a razão desta fé em Jesus encontra-se na sua convicção de que quando pedisse a Deus – inclusive aquele momento – aconteceria»⁶⁶.

Em sentido inverso, Johannes Beutler afirma que há um progresso no caminho de fé de Marta, uma vez que ela está, inicialmente, ancorada a mero saber (οἶδα): «Mas, ainda agora, eu sei que tudo o que pedires a Deus, Ele to concederá» (*Jo* 11,22), reconhecendo Jesus somente como intercessor diante de Deus. Assim, ainda que se tenha colocado a caminho para encontrar Jesus, Marta, paradoxalmente, num primeiro momento, permanece imóvel na sua confissão de fé tradicional na ressurreição no último dia (*Cf.* 11, 24)⁶⁷. Contudo, «Jesus vai encaminhá-la «à fé (πιστεύεις) tal como Ele a encarna e é o único portador de ressurreição e vida»⁶⁸. Deste modo, o encontro de Jesus com Marta apresenta-nos um «diálogo de revelação e de fé envolvente entre eles que constitui o clímax interior de todo o relato»⁶⁹.

Contrariando o pensamento de J. Beutler, F. Moloney escreve que, após Marta confessar a sua fé em Jesus como fazedor de milagres e de Lhe tentar apresentar a sua conceção da verdadeira interpretação da ressurreição dos mortos, a irmã de Lázaro «continua com a sua arrogância, dizendo a Jesus que acreditou (ἐγὼ πεπίστευκα). A utilização do pronome da 1.^a pessoa (ἐγὼ) e o perfeito (πεπίστευκα) indicam as crenças mantidas por Marta»⁷⁰. Todavia, no passado, não chegou «a uma determinada compreensão de Jesus e não

⁶⁴ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegético*, 509-510.

⁶⁵ Moloney, *El evangelio de Juan*, 342.

⁶⁶ Moloney, *El evangelio de Juan*, 342.

⁶⁷ Cf. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 286-287.

⁶⁸ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 286-287.

⁶⁹ Josef Blank, *El evangelio según San Juan* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 283.

⁷⁰ Moloney, *El evangelio de Juan*, 342-343.

se moveu para uma fé em que Jesus é o Cristo (ὁ Χριστὸς), o Filho de Deus (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), o que tem que vir ao mundo (εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος)»⁷¹.

No dizer de Raymond Brown, não se dá a recusa, da parte de Jesus, dos títulos tradicionais, mas, pelo contrário, confere-lhes um sentido mais profundo, tornando patente o que estava latente. De facto, Marta não se apropriou de todo o alcance que tem a expressão “o que tinha de vir ao mundo” (cf. *Jo* 11, 27). Efetivamente, ela não reconheceu que em Jesus a luz e a vida vieram ao mundo⁷². É de referir que o perfeito *πεπίστευκα*, no pensamento de X. Léon-Dufour, significa algo mais do que um simples ato de fé, mas um estado crente, que se antevê na imediata «confissão de fé que se refere, não já ao poder escatológico de Jesus, mas à sua identidade. Começando com um “eu creio” muito firme, como indica o perfeito do verbo»⁷³.

Assim, J. Beutler sustenta que, no momento da resposta de Marta à desconcertante pergunta de Jesus (*Jo* 11, 27: «Crês nisto?), «o seu caminho de fé chega à sua meta»⁷⁴. Se anteriormente esperava Jesus meramente como um Profeta, quando afirmou que Deus lhe concederia tudo o que pedisse (cf. *Jo* 11,22), Marta agora (cf. *Jo* 11,27), contrariamente ao que esperava de Jesus, compreende quem é o verdadeiro sujeito da esperança: o Messias, Filho de Deus, que dá a todos os que creem n’Ele a vida, reconhecendo que o amor do Pai não é ocasional, mas sim universal, atual e permanente⁷⁵. A sua confissão de fé⁷⁶, de que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo (cf. *Jo* 11, 27), reinterpreta o

⁷¹ Moloney, *El evangelio de Juan*, 342-343.

⁷² Cf. Brown, *Commento al Vangelo spirituale*, 565.

⁷³ Xavier Léon Dufour, *Lettura Dell’Evangelo secondo Gioavanni*, vol. II (Milão: Edizioni San Paolo, 1990), 523.

⁷⁴ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 286-287.

⁷⁵ Cf. Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentário exegético*, 506.

⁷⁶ Na esteira de Raymond Brown, podemos afirmar que o «versículo 34 poderia muito bem ser a continuação do versículo 27, sem que tal significasse diferença alguma. De facto, há uma aparente diferença relativamente à saudação das irmãs (cf. *Jo* 11, 32), sendo que «alguns interpretam este gesto como um indício de uma fé mais viva, mas temos de advertir que sempre se descreve Maria de Betânia aos pés de Jesus (cf. *Lc* 10, 39; cf. *Jo* 12,3)». Brown, *El Evangelio según Juan*, 758.

tema da “vinda” (cf. Jo, 11, 17-20). Já não é unicamente a “vinda” de Jesus ao sepulcro do seu amigo Lázaro, mas, sobretudo, da sua “vinda” ao mundo e para o mundo⁷⁷.

Também o estado emocional de Maria desperta distintas interpretações. No entender de Moloney, não nos é possível conhece-lo, pois, enquanto Maria responde à presença de Jesus, pondo-se a caminho, os judeus esperam que ela siga as habituais práticas de luto, indicando que os judeus permanecem unicamente centradas na morte do seu irmão Lázaro⁷⁸. Em linha contrária, afirma-se que «a dor de Maria é mais expressiva que a de Marta. As palavras que dirige a Jesus são quase idênticas às da sua irmã, mas recorda em primeiro lugar Lázaro»⁷⁹. Neste sentido, não deixa de ser significativo que o diálogo em si seja, aparentemente, uma repetição das palavras que Marta tinha dito a Jesus. Contudo, nas palavras de Maria há uma subtileza, porque a tónica encontra-se um pouco deslocada: o possessivo *meu* (μου)⁸⁰ está antecipado quando comparado com as palavras de Marta⁸¹ (cf. Jo 11,21)⁸². As palavras de Maria podem deixar antever a representação do lado afetivo da relação, ao inverso de Marta, que adota uma atitude intelectual. Porém, tal consideração não nos deverá encaminhar para a afirmação de que o narrador interpreta o comportamento afetivo de Maria, de modo mais positivo ou mais negativo, comparando-o com a atitude intelectual de Marta⁸³.

2.2. Os milagres: sinais e obras de Jesus

Enquanto a tradição sinóptica intitula os milagres de Jesus com o nome de “obras poderosas” (δύναμις), João utiliza dois termos, igualmente bíblicos, para nomear as ações

⁷⁷ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 286-287.

⁷⁸ Cf. Moloney, *El evangelio de Juan*, 344.

⁷⁹ Mateos e Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegético*, 509-510.

⁸⁰ Κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.

⁸¹ Κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἄν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου.

⁸² Cf. Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan*, 225.

⁸³ Cf. Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan*, 225.

milagrosas de Jesus: “sinais” e “obras”. Assim sendo, qual será a relação entre ambos os termos?⁸⁴.

A palavra “sinal” (σημεῖον) designa «um facto concreto: os dois milagres realizados em Caná (cf. *Jo* 2,11; cf. *Jo* 4,54), a multiplicação dos pães (cf. *Jo* 6,14), mas também serve para dizer que João, o precursor, não realizou nenhum sinal (cf. *Jo* 10,41)»⁸⁵. Quando é usada «no plural, designa de maneira global os milagres efetuados por Jesus, uma vez nos lábios de Jesus (cf. *Jo* 6,26), quatro vezes nos lábios dos judeus (cf. *Jo* 32; cf. *Jo* 7,31; cf. *Jo* 9,16; cf. *Jo* 11,47), outras quatro pela mão do evangelista (*Jo* 2,23; cf. *Jo* 6,2; cf. *Jo* 12,37; cf. *Jo* 20,30)»⁸⁶. Haverá a possibilidade de afirmar que a palavra “sinal” (σημεῖον) está reservada somente para os milagres? Ou há “sinais” (σημεῖα) não milagrosos em João? Na opinião de C. Dodd, «não podemos duvidar que o evangelista considerou certos atos, a purificação do Templo e o lava-pés, como σημεῖα, porque em ambos os casos ele insinua uma interpretação simbólica»⁸⁷.

Contudo, R. Brown adverte que o termo “sinal” (σημεῖον) é, em certo sentido, «menos amplo que “obra” (ἔργον); ambos usam-se para designar os milagres, mas σημεῖον não se aplica à totalidade do ministério de Jesus»⁸⁸. Como tal, excetuando sentença sumária (presente em *Jo* 20,30), o uso joanino de sinal cinge-se aos capítulos 1-12, e a partir daí designam-se, como analisamos na reflexão acerca da estrutura do quarto evangelho, com o título Livro dos Sinais. Portanto, no capítulo 13, com o uso do termo “hora”, João passa do sinal à realidade⁸⁹.

No que concerne ao termo “obras” (ἔργον), estas não se fundam unicamente nos milagres, mas abarcam também o ministério de Jesus (cf. *Jo* 17,4). Aliás, o evangelista

⁸⁴ Cf. Xavier León-Dufour, “Los milagros de Jesús según Juan”, in *Los milagros de Jesús*, ed. Xavier León-Dufour (Madrid: Cristiandad, 1979), 265.

⁸⁵ León-Dufour, “Los milagros de Jesús. Los milagros de Jesús según Juan”, (Madrid: Cristiandad, 1979), 266.

⁸⁶ Xavier León-Dufour, “Los milagros de Jesús”, 266.

⁸⁷ Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 171.

⁸⁸ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 1476.

⁸⁹ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 1476.

determina uma relação indissociável entre palavras e obras, e identifica-as: «as palavras que Eu vos digo não as manifesto por mim mesmo: é o Pai, que, estando em mim, realiza as suas obras» (Jo 14,10). Portanto, há uma interpretação real entre obras e palavras, consagrada no proceder joanino patente nos relatos de milagres, porque, na sua maioria, há um discurso que explica o seu sentido. Efetivamente, a razão profunda é que quem realiza as obras é a Palavra feita carne. Toda a obra da Palavra tem que ser palavra⁹⁰.

No comentário ao quarto evangelho, Raymond Brown afirma que os dois termos com que João denomina os milagres, “obras” (ἔργον) e “sinais” (σημεῖον), «têm como horizonte comum as descrições da intervenção de Deus em favor dos seres humanos. Tanto ἔργον como σημεῖον aparecem nos relatos do êxodo nos LXX; pelo contrário, δύναμις, termo usado pelos sinópticos, é raro»⁹¹. Como analisamos anteriormente, Jesus emprega sempre a palavra “obras” (ἔργον) para se referir aos seus milagres, enquanto as outras personagens do evangelho e o seu redator preferem referir-se aos milagres de Jesus como σημεῖα. Assim sendo, o exegeta aprofunda a relação existente entre os dois termos, afirmando que o termo «“obra” acentua a perspectiva divina do que se realiza, e, por isso, adequa-se melhor à descrição que Jesus faz dos seus milagres. Por seu turno, o termo “sinal” refere-se ao ponto de vista humano e psicológico, e, por isso, ajusta-se mais à descrição que os testemunhos fazem dos milagres realizados por Jesus»⁹².

Todavia, Léon-Dufour afirma que tal explicação contém um conteúdo verdadeiro, mas exige um aprofundamento. No seu entender, a palavra σημεῖον «não pode identificar-se simplesmente com um “indício” que aponte para outra realidade, mas deve identificar-se propriamente com o “símbolo”, que participa do que representa»⁹³. A palavra ἔργον está em relação «com o “obreiro”, enquanto o símbolo não remete para outra realidade: é essa realidade de um modo diferente. O milagre é obra enquanto é produzido pelo Pai e pelo

⁹⁰ Xavier León-Dufour, “Los milagros de Jesús”, 269.

⁹¹ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 1477.

⁹² Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 1477.

⁹³ Xavier León-Dufour, “Los milagros de Jesús”, 269

Filho; é símbolo enquanto aponta para outra realidade misteriosa na sua manifestação»⁹⁴. Portanto, é sintomático que Jesus tenha dado vida a Lázaro, pão a uma multidão e transformando abundantemente água em vinho novo, em vez de realizar algum gesto surpreendente que legitimasse a sua autoridade. De facto, a ação de Jesus é revelação. Neste sentido, o fundamento do simbolismo dos σημεῖα é o facto de que a Palavra eterna se expressou através de um rosto humano, Jesus de Nazaré. Portanto, com o desenrolar do quarto evangelho, descobrimos que «a obra de Cristo, como doador da vida e da luz, cumpre-se, na realidade e na atualidade, pelo ato histórico da sua morte e ressurreição. Neste sentido, cada σημεῖον aponta para o clímax, o grande acontecimento»⁹⁵.

2.2.1. A relação patente entre sinais e discursos

No quarto Evangelho, os sinais (σημεῖα) de Jesus estão intimamente associados com os seus discursos, não raras vezes em forma de diálogos, anteriormente analisados⁹⁶. Aliás, Charles Dodd, biblista e filósofo britânico, patenteou de forma acutilante que os discursos de Jesus interpretam os sinais que acompanham. Assim, o Livro dos Sinais (2-12) condensa relatos bíblicos, tendo cada episódio um sinal e um discurso que desenrola a significação daquele⁹⁷. É o caso, por exemplo, do capítulo 6, onde o tema dominante é o pão da vida, sendo este episódio composto por «um só relato significativo e um discurso que explica a significação simbólica do relato»⁹⁸. Neste sentido, Raymond Brown, seguindo C. Dodd, afirma que «o discurso do pão da vida interpreta o milagre da multiplicação dos pães»⁹⁹. Como sublinha C. Barret, os discursos estão tematicamente entrelaçados e relacionados com os sinais. Portanto, é inverosímil que uma fonte narrativa e outra discursiva tenham

⁹⁴ Xavier León-Dufour, “Los milagros de Jesús”, 269.

⁹⁵ Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 171.

⁹⁶ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 31.

⁹⁷ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 345.

⁹⁸ Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 385.

⁹⁹ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 31.

germinado esta sintomática combinação entre acontecimento e significado¹⁰⁰. O seu pensamento é partilhado por Raymond Brown, uma vez que não é crível, no seu pensar, a ideia de que os sinais e os discursos procedam de fontes totalmente independentes¹⁰¹. Nesta perspetiva, os sinais articulam-se harmoniosamente «com a teologia joanina, não evidenciam fissuras e não revelam nada acerca da utilização de uma primitiva “fonte de sinais” destinada a superar os taumaturgos helenísticos»¹⁰².

O termo grego (σημεῖον) empregue para expressar “sinal” «inclui sempre dois aspetos: o demonstrativo, esse sinal suscita sempre a fé dos discípulos em Jesus e o expressivo, manifesta a glória daquele que o realiza»¹⁰³. Curiosamente, um olhar atento ao relato bíblico da ressurreição de Lázaro evidencia-nos que este se apresenta de forma peculiar ao consignado paradigma joanino de sinal e conseqüente discurso¹⁰⁴. Efetivamente, no referenciado episódio a mistura de narração e diálogo é total. Assim, qualquer tentativa de apartar um fragmento de genuína narração, argumentando que poderia ter servido de núcleo nevrálgico, imediatamente se revelaria um modo arbitrário de analisar o texto. Portanto, ainda que o sinal da ressurreição de Lázaro se apresente como peculiar perante o modelo joanino de sinal e consentâneo discurso, não é dissociável dos diálogos intensos de Jesus com os seus discípulos e com Marta e Maria¹⁰⁵.

Não obstante esta afirmação, os diálogos não podem ser interpretados de forma alheada do seu contexto. De facto, reclamam-no para se tornarem compreensíveis, pois não só indiciam temas de cariz teológico, na esteira joanina, mas também, sobretudo no dizer de

¹⁰⁰ Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 46-47.

¹⁰¹ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 31.

¹⁰² O. Betz, “PALAVRA”, in *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, ed. Horst Balz e Gerhard Schneider, (Salamanca: Sigueme, 1996), 1393.

¹⁰³ León-Dufour, *Lectura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, 289.

¹⁰⁴ Neste sentido, o esquema apresentado no presente trabalho procurar analisar, num primeiro momento, os diálogos de Jesus com Marta e Maria e, a seguir, os sinais de Jesus.

¹⁰⁵ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 419.

Dodd, impulsionam e aclaram a ação do relato. Assim, o binómio palavra e ação apresentam-se mediante uma tensional relação no Livro dos Sinais¹⁰⁶.

No mesmo seguimento, o exegeta A. Wikenhauser defende que os discursos e diálogos estão associados a algum “sinal” (σημεῖον), ilustrando o seu significado e o simbolismo mais profundo. Deste modo, torna-se patente que o evangelista considera os milagres que relata como acontecimentos reais, mas intencionalmente apelida-os de “sinais” (σημεῖα), porque, sendo ao mesmo tempo autênticos prodígios, pretendem também transparecer a verdade divina¹⁰⁷. Assim, a cura do cego de nascimento (cf. *Jo* 9,1-) é um “sinal” que expõe, de modo simbólico, Jesus como Aquele que trouxe a luz. No discurso que segue (cf. *Jo* 9,5; cf. *Jo* 9,39.41) é o próprio Jesus que explicita este conceito¹⁰⁸. Em estreita corroboração, veja-se também o relato da ressurreição de Lázaro, sendo que «é um luminoso símbolo de que Jesus é o doador da vida eterna: o correspondente desenrolar desta verdade faz-se no diálogo com Marta»¹⁰⁹.

No que concerne aos sinais, Xavier León Dufour afirma que o evangelista, herdeiro da tradição bíblica, recorreu ao conceito de símbolo. Assim, veja-se, na sua linguagem, que a água viva e o pão expressam diretamente as realidades da salvação. O carácter simbólico dos sinais que faz deles reais e não meramente imaginários. Como nos relembra aquele exegeta francês, o termo simbólico no seu étimo significa coincidir ou juntar, com o intuito de unir duas entidades. O referido termo está ancorado «num costume antigo que consistia em usar duas partes de um anel, de um bastão ou de uma tabuleta que se encaixavam uma na outra como sinal de identificação para comensais, mensageiro ou contraentes»¹¹⁰. Assim sendo, o símbolo é «a parte que remete para a contemplação no outro, criando mútuo reconhecimento e

¹⁰⁶ Cf. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, 419.

¹⁰⁷ Cf. Alfred Wikenhauser, *El evangelio según san Juan* (Barcelona: Editorial Herder, 1967), 36-37.

¹⁰⁸ Cf. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan*, 37.

¹⁰⁹ Wikenhauser, *El evangelio según san Juan*, 37.

¹¹⁰ Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo apostólico* (Cascais: Principia, 2005), 67.

união. Ele exprime e possibilita essa união»¹¹¹. Como tal, somente é simbólico aquilo que torna atual uma realidade, perante a qual entra em comunhão aquele que a vê. Aliás, no seu entender, há alguns relatos que são inteiramente simbólicos, excedendo a algo mais do que simplesmente o que é dito no imediato¹¹². Deste modo, através das realidades sensíveis, revelam o sentido profundo da obra de Jesus. Portanto, em João, a simbólica reveste-se de particular pertinência, porque não se limita a ser uma mera forma de falar e atuar de Jesus, patente no quarto evangelho, mas a globalidade do texto pode ser entendível, de forma válida, mediante esta ancoragem simbólica¹¹³.

2.2.2. *Os sinais em João*

No quarto evangelho, é possível não só a categorização dos “sinais” (σημεία), como também apresentar uma estrutura, a qual se desenrola a partir da noção de limite: em primeiro, depara-se com uma dificuldade aparentemente insuperável; depois, logo se triunfa perante esse limite mediante um “sinal”¹¹⁴. No que concerne às categorias dos “sinais” (σημεία), podemos denominá-las: as curas (o filho do oficial real e a ressurreição de Lázaro) são doações de vida, sendo que requerem fé para se efetivarem, pois tudo sucede como se Deus vivo não pudesse exercer o seu poder vivificante se não se abrem plenamente à sua disposição benéfica ante a miséria; o “sinal” de salvamento (Jesus a caminhar sobre as águas) tende a ser uma epifania da glória de Jesus; os dois “sinais” de doação (o vinho de Caná e a multiplicação dos pães) vêm simbolizar a sobreabundância da vida divina, não se exigindo a fé como requisito prévio, porque a iniciativa corresponde unicamente ao Verbo de Deus. Por fim, os “sinais” de legitimação (o paralítico e o cego de nascença) têm a função de defender o dom da vida.

¹¹¹ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo apostólico*, 67.

¹¹² «O símbolo remete para mais além deste mundo empírico». José Maria Mardones, *La Vida del Símbolo. La Dimensión simbólica e la Religión*, (Santander: Sal Terrae, 2003), 107.

¹¹³ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, Vol. I, (Milão: Edizioni San Paolo, 1990), 32-33.

¹¹⁴ Cf. Léon-Dufour, “Los milagros de Jesús según Juan”, 261.

A fé é requisito para a realização do “sinal”, ainda que não se assinale um reconhecimento da glória de Jesus: se o paraplético curado não reconhece Jesus como seu salvador, o cego de nascença, inversamente, após ser curado, professa a sua fé em Jesus de Nazaré, o Filho do Homem¹¹⁵.

Relativamente à estrutura, primeiramente, impõe-se um limite: os convidados da boda ficam sem vinho, mas há água em abundância, o filho do oficial morre e está longe de Caná, o paraplético não tem quem o ajude a dirigir-se para a piscina, duzentos denários não chegavam para dar de comer à multidão, o mar está agitado, o jovem é cego desde de nascença e Lázaro está morto há quatro dias. Deste modo, torna-se evidente que se impõe um limite que não parece ser possível solucionar. Contudo, é sintomático que ao obstáculo que se faz presente acresce ainda uma outra dificuldade: Jesus aparentemente nega intervir. De facto, é de Jesus que a sua mãe escuta as palavras: «Mulher, que tem isso a ver contigo e comigo?» (*Jo 2,4*). Também no relato da ressurreição de Lázaro, Jesus permanece dois dias e só depois se encaminha ao encontro do seu amigo. O limite também afeta Jesus, que, ao ver o seu amigo Lázaro morto e a multidão a chorar, se emociona e perturba¹¹⁶.

O limite supera-se com o “sinal”, não interessando como acontece, porque a atenção não deve centrar-se no prodígio. Todavia, o evangelista não recusa apresentar detalhadamente os limites e a situação de miséria. No quarto evangelho, Jesus é a Palavra de Deus feita carne, de modo que o poder divino manifesta-se não só a partir desta Palavra, mas sim na Palavra. O “sinal” não é simplesmente uma consequência do poder comunicado por Deus a Jesus: é a expressão da própria Palavra que é Jesus. Aliás, se aparentemente Jesus recusa intervir, é sintomático que o evangelista afirme a total iniciativa de Jesus, expressando que não se pode obrigar o Verbo de Deus, pois é Jesus quem toma a iniciativa e aí a cena é

¹¹⁵ Cf. Léon-Dufour, “Los milagros de Jesús según Juan”, 271-272.

¹¹⁶ Cf. Léon-Dufour, “Los milagros de Jesús según Juan”, 261-262.

transfigurada pelo seu olhar: Ele vê o paralítico desvalido, vê a multidão, vê o cego de nascença¹¹⁷.

Posto isto, ainda que reconhecendo os “sinais” (σημεῖον) de Jesus como particularidade fundamental do quarto evangelho, poderíamos, olhando atentamente para a perícopre do nosso estudo, equacionar a hipótese de João tê-la terminado no versículo 27, com a autêntica profissão de fé de Marta, o que não nos levantaria problemas científicos. Afinal, a intenção de Jesus não era ensinar que a ressurreição e a vida é Ele mesmo (cf. *Jo* 11,25)? Deste modo, a expressão dramática, ou seja, o “sinal” narrado da ressurreição de Lázaro não se apresentaria como imprescindível. Além disso, Jesus não aconselha a desconfiar de “sinais” milagrosos (cf. *Jo* 2,23-25; cf. *Jo* 4,48)? Todavia, Ele não os dispensa¹¹⁸. Efetivamente, «não são sinais no sentido de símbolos algébricos, abstratos e sem conteúdo próprio.

Pelo contrário, os sinais de Jesus são antecipações do grande dom da vida de Jesus. Ainda que sendo dons provisórios e incompletos»¹¹⁹. Ora, neste sentido, podem atraí-lo quem se contenta com eles. Os “sinais” (σημεῖα) não são um indício apologético. Como tal, é o próprio Jesus que desconfia deles como meio exclusivo para crer: «Se não virdes sinais extraordinários e prodígios, não acreditais» (*Jo* 4,48). Deste modo, podemos concluir que o “sinal” não é imprescindível para a fé: «Felizes os que creem sem terem visto!» (*Jo* 20,29). Não é condição do crer obrigatoriamente o ver. O sentido autêntico do crer encaminha o crente a um ver mais profundo: «Eu não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?» (*Jo* 11,40)¹²⁰.

De facto, como apresentamos na análise das estruturas do quarto evangelho, os “sinais” (σημεῖα) de Jesus receberam, entre outros acontecimentos, uma atenção preferente.

¹¹⁷ Cf. Léon-Dufour, “Los milagros de Jesús según Juan”, 262-263.

¹¹⁸ Cf. Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 227-228.

¹¹⁹ Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 227-228.

¹²⁰ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 39.

Qual terá sido o motivo? A resposta poderá estar ancorada no facto dos relatos dos sinais simbolizarem, de um modo singular, a glória de Deus ativa em Jesus, expressando que as obras de Jesus manifestam a atividade de Deus. Na verdade, os sinais concretos de Jesus, tal como João apresenta, não têm o intuito de demonstrar o seu poder taumatúrgico, certamente conhecido pelos seus coetâneos e pelo evangelista, mas sobretudo indiciar no mistério pessoal de Jesus¹²¹. Assim, talvez seja este o fundamento que explique o carácter extraordinário dos “sinais” (σημεῖα) de Jesus no evangelho de João. Aliás, ressalte-se a perícopa de Lázaro, estando ele morto há quatro dias, ou o relato bíblico do cego, sendo-o de nascença.

Portanto, não são «uma prova que demonstre a verdade da pretensão de Jesus. Tampouco são meios insubstituíveis para aceder à fé. Os sinais são instrumento de manifestação da glória para aqueles que estão dispostos a seguir a dinâmica da fé»¹²². O intuito do evangelista não radica no efeito dos gestos de Jesus, mas sim na sua origem e fundamento. Portanto, podemos dizer que o que qualifica os sinais joaninos é o seu sentido revelador. Consequentemente, o evangelista não relata “sinais” (σημεῖα) realizados por João Baptista (cf. *Jo* 10,41), porque o termo “sinal” (σημεῖον) indica que é precisamente através deles que Jesus revela a sua glória e a sua missão como Filho de Deus. Portanto, são uma manifestação da glória para aqueles que estão dispostos a penetrar no mistério de Jesus.

O termo “glória” está bíblicamente ancorado no Antigo Testamento. Aliás, vejam-se os sinais de Deus em favor do seu povo no êxodo em vista à liberdade (cf. *Ex* 10,1; cf. *Nm* 14,11-22; *Dt* 7,19; *Dt* 29,1-3). De facto, o termo surge com a pertinência de dilucidar dois aspetos essenciais da revelação: não só a manifestação visível da transcendência de Deus atuante em gestos extraordinários, mas também, mediante atos extraordinários, a revelação de

¹²¹ Cf. Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, Vol. II, 523.

¹²² Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 39.

Deus invisível aos seres humanos. Eis a glória de Deus (cf. *Ex* 16,7-10; cf. *Ex* 25,17)¹²³. Assim, os “sinais” que Jesus realiza dão corpo ao itinerário da glória, sendo que cada sinal em particular testemunha uma particularidade do mistério de Jesus Salvador¹²⁴.

3. O texto de Jo 11,33-37

Numa tentativa de aproximação mais profícua à narrativa joanina, o texto apresentado e trabalhado será a partir da versão grega da fonte de E. Nestlé e K. Aland. A tradução do texto será a fornecida pela *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica¹²⁵. Todavia, sempre que oportuno, apresentarei outras possibilidades de tradução.

3.1. Texto grego

³³ Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν,

³⁴ καὶ εἶπεν Ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ Κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε.

³⁵ ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς.

³⁶ ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν.

³⁷ τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν Οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ¹²⁶;

3.2. Tradução

³³ Ao vê-la a chorar e os judeus que a acompanhavam a chorar também, Jesus suspirou profundamente¹²⁷ e comoveu-se¹²⁸.

¹²³ Cf. Tuñi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, 39-40.

¹²⁴ Cf. Xavier Léon Dufour, *Lettura Dell’Evangelo secondo Gioavanni*, Vol. II, 293.

¹²⁵ Somente com explicitação contrária, a tradução assumida no decorrer deste trabalho é apresentada em: *Bíblia Sagrada* (Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013). A tradução da Bíblia de Jerusalém assumida é: *A Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo, Ed. Paulinas, 1985).

¹²⁶ E. Nestlé e K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995),

¹²⁷ *Bíblia de Jerusalém* (BJ): comoveu-se interiormente

¹²⁸ BJ: ficou conturbado

³⁴ Depois, perguntou: «Onde o pusestes?» Responderam-lhe: «Senhor, vem e verás¹²⁹.»

³⁵ Então Jesus começou a chorar.

³⁶ Diziam os judeus: «Vede como era seu amigo!¹³⁰»

³⁷ Mas alguns deles murmuravam: «Então, este que deu a vista ao cego não podia também ter feito com que Lázaro não morresse?»

3.3. Delimitação textual

No presente estudo, o sinal da ressurreição de Lázaro (cf. *Jo* 11,1-46) está textualmente delimitado (cf. *Jo* 11,33-37). Ora, a delimitação textual está ancorada no carácter indelével da afeição de Jesus patente nos verbos dos versículos 33-37. De facto, se atentarmos nos versículos 28-32, facilmente depreendemos que há predominância de verbos de movimento (“ir”, “levantar-se”, “chegar”, “seguir”, “cair aos pés”), aos quais se seguem substantivos correspondentes (“lugar”, “casa”). Todavia, nos versículos 33-37, sintomaticamente prevalecem verbos de afeição (“comover-se interiormente”, “chorar”)¹³¹.

3.4. Intertextualidades

No que concerne à ressurreição, encontramos dois textos paralelos nos evangelhos: a ressurreição da filha de Jairo (*Mc* 5, 21-43; *Mt* 9, 18-26; *Lc* 8, 40-56) e do jovem de Naim (*Lc* 7, 11-17). Efetivamente, no relato do jovem de Naim (*Lc* 7, 11-17), há aspetos característicos: a multidão circundante, a palavra de cura, a contestação e a demonstração da cura ou ressurreição. Assim sendo, o relato joanino da ressurreição de Lázaro (cf. *Jo* 11, 1-44) assemelha-se ao da ressurreição do jovem de Naim; tal é ampliado ainda mais à ressurreição da filha de Jairo, devido ao motivo da demora¹³².

¹²⁹ BJ: Vem e vê.

¹³⁰ BJ: Vede como ele o amava

¹³¹ Cf. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 288.

¹³² Cf. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 278-279.

A tradição sinóptica, sobretudo o evangelho segundo Lucas (cf. *Lc* 10,39s), apresenta uma sucessão geográfica, onde o episódio de Marta e Maria integra parte da viagem de Jesus a Jerusalém, o que poderá sugerir que a povoação onde vivam estava situada na Galileia ou na Samaria. O referido relato lucano, que consigna a viagem para Jerusalém, merece a nossa atenção, uma vez que não nos permite, com exatidão, uma identificação geográfica e cronológica, devido à amálgama de cenas que compõem este relato¹³³. Relativamente a Betânia, o evangelho segundo Marcos (cf. *Mc* 11,11; 14,3) refere que Betânia era o lugar onde Jesus residia, quando visitava a cidade. Essa povoação encontrava-se a uns quinze estádios (aproximadamente três quilómetros) de Jerusalém¹³⁴. Assim sendo, o lugar onde se dá este relato joanino é inteiramente verosímil, o que exclui a necessidade de recorrer a um expediente simbólico para explicar a referida localização¹³⁵.

É ainda possível, recorrendo ao evangelho segundo Lucas (cf. *Lc* 10,39s), «comprovar que Marta parece ser a mais ativa e empreendedora das duas irmãs. É possível que os evangelhos segundo Lucas e segundo João (ou as suas respetivas fontes) nos deem uma imagem historicamente exata de Marta e de Maria»¹³⁶. Há ainda a hipótese de que «João se tenha servido de Lucas para caracterizar ambas as irmãs. Contudo, não é já possível afirmar qual dessas duas possibilidades responde à realidade histórica»¹³⁷.

¹³³ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 547-548.

¹³⁴ Cf. Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan*, 218.

¹³⁵ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 547.

¹³⁶ Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción com comentário y notas a partir del texto griego*, 598.

¹³⁷ Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción com comentário y notas a partir del texto griego*, 598.

CAPÍTULO 2 - DEUS QUE VEM AO HOMEM

Após uma análise ao âmbito em que se inscreve a narrativa e ao texto que a compõe, impõe-se um aprofundamento do sentido teológico presente na passagem bíblica em estudo. No capítulo precedente, afirmámos que a cristologia do quarto evangelho é teológica, uma vez que por ela se revela que na reflexão acerca de Jesus Cristo jamais se poderá descurar a sua relação com Deus, como seu Pai. Portanto, importa adentrar-nos nas particularidades e nos indícios teológicos presentes na perícopes *Jo* 11,33-37.

Os milagres de Jesus, em João, são consequência do poder amoroso de Deus para com o ser humano e palavra que se faz carne e atua. Enquanto sinais, dirigem-se aos seres humanos e designam o Verbo encarnado na sua irradiação no encontro com a humanidade. Quando os compreendemos como obras, inserem a atividade de Jesus na atividade do próprio Deus. Os “sinais” são conduzidos por Jesus e afetam os seres humanos. As obras são testemunho do Pai e, enquanto obras comuns do Pai e do Filho, atestam o Espírito de amor que os une¹³⁸. Então quem é este Jesus que vem ao encontro do ser humano e sofre com eles? Se Jesus é Filho de Deus, quem é este Deus que Jesus revela?

Ora, mediante tais interrogações, a reflexão que se segue pretende apresentar um estudo de algumas particularidades e uma leitura teológica de *Jo* 11, 33-37, a partir do dado teológico de Deus que vem ao Homem¹³⁹. Em seguida, abre-se uma ponderação teológica acerca da revelação que Jesus, nessa referida perícopes, faz de Deus, procurando articular a transcendência e a imanência divinas, porque aquela não anula esta. Será Deus somente transcendência e alteridade em relação a nós mesmos e ao mundo? Não será possível a articulação entre identidade e diferença, sendo, por isso, Deus distante e transcendente, mas, ao mesmo tempo, não será também próximo e imanente?

¹³⁸ René Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro* (Salamanca: Sígueme, 1990), 284-285.

¹³⁹ Este sugestivo tema teológico, o qual dá mote a este capítulo, é inspirado na magistral obra de Joseph Moingt *Dieu qui venait à l'homme* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002).

1. Algumas particularidades de *Jo* 11, 33-37

A perícope *Jo* 11, 33-37 apresenta Jesus profundamente comovido pelo ambiente de tristeza causado pela morte de Lázaro. A reação de Jesus, que vem ao encontro de quem sofre, é expressa através de três sintomáticos verbos: suspirar (cf. *Jo* 11,33; cf. *Jo* 11,38), comover (cf. *Jo* 11,33) e chorar (cf. *Jo* 11,35). Não se especifica a razão explicativa das emoções de Jesus, mas facilmente depreendemos do contexto: as lágrimas de Maria e dos judeus (cf. *Jo* 11, 33), a reflexão amargurada daqueles (cf. *Jo* 11,36) e o convite a ir ao sepulcro (cf. *Jo* 11,34)¹⁴⁰. Assim, em *Jo* 11,33, suspira profundamente e comoveu-se (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν). De facto, os verbos que descrevem a afeição de Jesus (cf. *Jo* 11,33) não são de fácil interpretação. O primeiro (“perturbou-se interiormente”, em grego ἐνεβριμήσατο) parece referir-se a um irritar-se. O segundo (“comover-se”, em grego ἐτάραξεν ἑαυτόν) tende a aludir originalmente a uma afeição conscientemente decidida¹⁴¹.

No que concerne ao sentido básico de ἐνεβριμήσατο, este parece implicar uma expressão externa de angústia. Na tradição sinóptica, é usado em narrações de milagres (cf. *Mc* 14,5), mas também surge para descrever a reação de Jesus ao ver a aflição alheia (cf. *Mc* 1,43; cf. *Mt* 9,30). Neste sentido, o verbo analisado e empregue na perícope terá o intuito de expressar ira, tal como sucede nestes últimos exemplos? Efetivamente, no dizer de R. Brown, Jesus não sente indignação ao ver os aflitos. Todavia, o que sente pode ter sido causado pela presença da enfermidade e das doenças, que se encaravam como manifestações do reino do mal e de Satanás¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. Dufour, *Lettura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, 525.

¹⁴¹ Cf. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 289.

¹⁴² Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 553.

O evangelista patenteia que Jesus se comoveu interiormente, ou seja, o «Senhor tremeu dentro de si contra a morte que dominava a humanidade. Jesus tremeu pela humanidade inteira e contra o mal que a subjugava»¹⁴³.

Numa outra linha de compreensão, afirma-se que, diante da presença e da dor das irmãs e do sentimento dos judeus, Jesus entende que o estão a coagir a realizar o milagre. Deste modo, como no primeiro sinal (cf. *Jo* 2,4), o pedido de que intervenha com um milagre causa, da parte de Jesus, uma resposta quase ríspida. Como tal, situação de especial tensão, poderia provocar uma perturbação. Além disso, o milagre não passará inobservado, de modo que poderá ser motivo imediato para a sua condenação à morte (cf. *Jo* 11,49-53)¹⁴⁴.

A perícope relata-nos ainda que Jesus se sentiu perturbado (ἐτάραξεν ἑαυτόν). No quarto evangelho, o verbo ταρασσω aparece com um sentido especial, expressando uma perturbação interior, agitação interna, profunda emoção ou intensa comoção de Jesus, tal como sucede no versículo em análise (cf. *Jo* 11,33)¹⁴⁵. Deste modo, o verbo ἐτάραξεν sugere uma perturbação profunda. Assim, sendo aqui usado como reflexivo, significa literalmente “perturbou-se”¹⁴⁶. Portanto, não sendo a frase uma mera variação de outras expressões semelhantes, com a chegada da hora (cf. *Jo* 12,27) e com o anúncio de que um dos discípulos o entregaria (cf. *Jo* 13,21), poderá ser entendida como um modo de acentuar que Jesus sempre esteve consciente das suas emoções e das circunstâncias daqueles que o rodeiam¹⁴⁷, mas também sinal da humanidade do Filho de Deus¹⁴⁸.

Posto isto, seguimos a explicação apresentada por Leon-Dufour, que de modo acutilante nos aproxima do sentido do versículo 33, porque se é verdade que Jesus não está

¹⁴³ Almeida, “A ressurreição de Lázaro (*Jo* 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida”, 191.

¹⁴⁴ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 604.

¹⁴⁵ Cf. Horst Balz, “ταρασσω”, in *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, Vol. II, ed. Horst Balz and Gerhard Schneider, (Salamanca: Sígueme, 1996), 1686.

¹⁴⁶ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 553.

¹⁴⁷ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 604

¹⁴⁸ Cf. Balz, “ταρασσω”, 1686.

descontente com ninguém, também o é que não se perturba com nada. Aliás, o narrador destaca o carácter totalmente interior da emoção, ao acrescentar “interiormente”. Afinal, que perturbação é esta? Será causada pela reações de incredulidade daqueles que o rodeiam? Se assim fosse, esta perturbação indicaria uma cólera interior pela falta de fé diante de Jesus.

Tal leitura apoia-se na comparável situação da tradição sinóptica: quando Jesus entrou em casa de Jairo, ordenou que cessassem os lamentos (cf. *Mc* 5,39ss). Todavia, o quarto evangelho resiste a esta interpretação.

Assim sendo, atentemos em Maria: ver nela, chorando, uma incrédula reveste-se de contundentes dificuldades, porque o narrador apresenta-a como uma discípula fiel e amorosa. Aliás, é sintomático que Jesus não dirige nenhuma condenação nem a Maria nem aos judeus, mas pergunta onde está o sepulcro: encaminha-se totalmente para o seu amigo Lázaro. Portanto, é preferível pensar que a tristeza que o rodeia, que se concretiza nos olhos de Jesus, é causada pelo pensamento trágico da morte. Aliás, o verbo que se segue, unido pela conjunção coordenativa copulativa καὶ, e a alusão às lágrimas ajudam a suportar este pensamento¹⁴⁹.

No versículo 34, após Jesus perguntar onde puseram Lázaro, eles respondem-lhe: «Senhor, vem e verás» (ou mediante a tradução da BJ: «Vem e vê»). Há um peculiar contraste destas palavras quando comparadas com o convite que Jesus tinha apresentado aos discípulos: «Vinde e vede» (*Jo* 1,39). Jesus convidou para ver a fonte da luz e da vida, os discípulos chamam-no para que venha e veja a morada das trevas e da morte. De facto, provavelmente esta peculiar comparação estava mais além das perspetivas do evangelista¹⁵⁰.

No versículo 35, o autor para distinguir o choro de Maria e dos judeus (cf. *Jo* 11,31.33) do choro do Filho de Deus (cf. *Jo* 11,35), utilizou dois verbos distintos: κλαίω e

¹⁴⁹ Cf. Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, 526.

¹⁵⁰ Cf. *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 553.

δακρύω. Quando Jesus chora, é usado o verbo δακρύω, que somente aparece uma vez em todo o Novo Testamento, precisamente no versículo analisado.

O verbo κλαίω apresenta o choro de Maria e dos judeus, surgindo por diversas vezes no quarto Evangelho (cf. *Jo* 11,31.33; cf. *Jo* 16,20; cf. *Jo* 20,11ss) e no NT (cf. *Mc* 5,38; *Rm* 12,15; *Ap* 18,15). O significado do verbo é “chorar”, tendo como causa uma contrariedade ou lamentando-se por uma situação adversa. Na perícopé, o verbo, no aoristo 1, significa, provavelmente, derramar lágrimas. Assim, Jesus não se perturbou com a falta de fé implicada nos lamentos de Maria e dos judeus, mas uniu-se ao sofrimento generalizado¹⁵¹. Portanto, está latente no distinto uso dos verbos o peculiar significado de cada um. O verbo κλαίω expressa que Maria e os judeus choram de desolação e por se verem débeis diante da morte. O δακρύω, usado em referência a Jesus, revela que Ele chorou não somente de amor, mas sobretudo, chorou por ver os amigos débeis diante da morte¹⁵².

No versículo 36, os judeus constataam as lágrimas de Jesus, atribuindo-as à sua amizade com Lázaro (cf. *Jo* 11,3.5). Deste modo, é importante perpassar o sentido dos termos usados nos versículos 3 (φιλεῖς) e 5 (ἠγάπα) na sua relação com o versículo 36. Efetivamente, poderíamos traduzir o versículo 3, ancorado no sentido original do verbo, como “o teu amigo está doente”, porque o verbo φιλεῖς expressa uma relação de amizade (cf. *Jo* 15,13-15). No versículo 5¹⁵³, em contraste, diz-se que Jesus “amava” as irmãs e a Lázaro (ἠγάπα), através de um verbo que tem patente em João mais que uma relação somente humana¹⁵⁴. É interessante notar que o evangelista insira «o evento no domínio do amor: *Jesus amava Marta, sua irmã e Lázaro* (cf. *Jo* 11,5), pois o poder (ou o conteúdo da vida) de Jesus

¹⁵¹ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 606.

¹⁵² Cf. Almeida, “A ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida”, 191.

¹⁵³ «O versículo 5 parece ser um parêntesis insertado para assegurar ao leitor de que se Jesus não acudiu logo em seguida a visitar Lázaro (v.6) não foi por indiferença». Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 548.

¹⁵⁴ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 282.

é o amor do Pai (o autêntico amor recíproco), que se realiza em nós dando-nos a vida, e essa é a glória de Deus (cf. 11,4.40)»¹⁵⁵.

Deste modo, os judeus supõem que a dor de Jesus se deve a uma emoção meramente humana. Aliás, o verbo λέγω no imperfeito (ἔλεγον) enfatiza o carácter insistente e contínuo da ação. Portanto, pode concluir-se que «estas personagens assumem o papel de testemunhas não só das reações afetuosas de Jesus, do seu relacionamento com Lázaro, mas também do gesto que Ele mais tarde realizará»¹⁵⁶. Efetivamente, este entendimento dos judeus é válido.

No quarto evangelho, mediante a sua habitual ironia, os comentários dos judeus expressam verdades. Como tal, devidamente entendidos, oferecem uma explicação suficiente da cena. Todavia, os judeus, nos seus comentários, não expressam totalmente a verdade e não a apreendem diretamente. Ficam aquém da realidade¹⁵⁷. As lágrimas são sinal da empatia de Jesus com aqueles que sofrem e da amizade que o unia ao seu amigo Lázaro. Contudo, em Jesus também se dá o encontro do povo com Deus, porque Ele e o Pai são um só (cf. Jo 8,58; cf. Jo 10,22-39), e, deste modo, são «lágrimas silenciosas de Jesus que procedem do amor do Pai, que através d'Ele chega aos discípulos (cf. Jo 15,9); são lágrimas de Deus diante da morte que separa os seres. São ao mesmo tempo as lágrimas d'Aquele que tem de consentir uma prova»¹⁵⁸.

No versículo 37, os mesmos judeus aceitam a efetividade do milagre com que Jesus curou o cego¹⁵⁹. De facto, as palavras “alguns deles” poderiam indiciar algum ceticismo: se Jesus é quem pretende ser, tinha de evitar a morte de Lázaro, sendo que não admitem ainda a possibilidade de uma ressurreição. Mais ainda: se Ele não evitou a morte do seu amigo, é porque não o podia fazer. Todavia, não é plausível que este seja o verdadeiro significado destas palavras, porque se assemelham ao que fora dito por Marta (cf. Jo 11,21) e Maria (cf.

¹⁵⁵ Almeida, *A vida numa palavra. Uma nova leitura do Evangelho de S. João*, 165.

¹⁵⁶ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegético e teológico*, 481-482.

¹⁵⁷ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 606.

¹⁵⁸ Léon-Dufour, *Lettura Dell'Evangelo secondo Gioavanni*, 529-530.

¹⁵⁹ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 554.

Jo 11,32), ainda que expressem não conhecer Jesus como o Filho de Deus, que é a luz e a vida, mas somente um taumaturgo, de cujas capacidades, evidenciadas na cura do cego, fazem esperar uma atuação¹⁶⁰.

Em suma, após um caminho que procurou apresentar uma reflexão acerca do evangelho de João, podemos afirmar que o quarto evangelho é “teológico”, porque patenteia Jesus como Filho de Deus. Em João, Deus é o horizonte omnipresente daquele cujos sinais são narrados (cf. *Jo* 20,30; cf. *Jo* 1,18). Assim, em Jesus Cristo revela-se Deus entre os seres humanos (cf. *Jo* 1,18). Portanto, em Jesus Cristo transparece o agir de Deus: «Eu e o Pai somos Um» (*Jo* 10,30) e «Quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14,9). Portanto, as lágrimas de Jesus (cf. *Jo* 11,35) não são um mero rito fúnebre. A morte do amigo que Jesus amava enche os seus olhos de lágrimas, sendo estas sinal da empatia de Jesus com aqueles que sofrem. Contudo, são também lágrimas que procedem do amor do Pai, que através de Jesus Cristo, chega aos discípulos (cf. *Jo* 15,9), tornando-se, por isso, lágrimas de Deus diante da morte que separa os seres.

Assim sendo, no quarto evangelho, Deus não é apresentado com categorias teológicas abstratas, mas patenteia-se que a vida de Jesus Cristo é o relato de Deus. Deste modo, se na ação de Jesus está o agir de Deus, porque Ele é um com Deus enquanto Filho, a períclope em estudo revela-nos que é crucial refletir acerca do Filho de Deus, que vem ao nosso encontro, sente as nossas dores e chora conosco, e que Deus Ele torna presente no seu agir. Ora, essa indispensabilidade seguir-se-á no desenrolar da reflexão.

¹⁶⁰ Cf. Barret, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, 607.

2. Uma leitura teológica de *Jo* 11, 33-37

No evangelho de João, o relato da ressurreição de Lázaro é pleno de sentido e um dos mais desenvolvidos, sendo um daqueles em cuja explicação o evangelista mais se deteve. O termo “ressurreição” impõe uma reflexão acerca da terminologia que melhor se adequa ao sentido desta perícopa. É lícito procurar uma nomenclatura precisa e fidedigna relativamente à realidade. Assim, quem segue o termo “reanimação” e não “ressurreição” terá que acautelar algumas ambiguidades.

A narração acerca de Lázaro não se refere a uma ressurreição gloriosa, tal como a de Jesus. Lázaro não acede à vida definitiva, mas empreende de novo o seu trajeto normal que, como tal, concluirá com uma morte definitiva. Contudo, o termo “reanimação” também provoca dificuldades, uma vez que se reveste de uma ressonância médica complexa e impossível de eliminar. Mais ainda: será o termo reanimação certo quanto à intenção do evangelista e até do próprio Jesus? No que concerne a Lázaro, é Jesus quem diz que ele está morto (cf. *Jo* 11,14). No tocante ao evangelista, ele afirma que Jesus encontrou Lázaro morto há quatro dias (cf. *Jo* 11,17). Também Marta, a irmã de Lázaro, aclara que ele já cheira mal, porque já morreu há precisamente quatro dias (cf. *Jo* 11,39).

Portanto, todos afirmam saber que Lázaro está morto, sendo que alguns estão convictos de que é impossível que ele volte à vida¹⁶¹. Assim sendo, é viável o uso do termo ressurreição, que será usado ao longo deste trabalho, «porque os milagres de ressurreição pretendem explicar o poder único de Jesus: o Filho de Deus ressuscita os mortos, o mesmo que Deus Pai»¹⁶². Não é somente compaixão, mas Deus, em Jesus Cristo, salva Lázaro.

¹⁶¹ Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 275-276.

¹⁶² Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 275-276.

O relato da ressurreição inicia com a constatação de que Lázaro está doente. Desta forma, tal como outros sinais joaninos, parte de experiências quotidianas. Na narração, há uma família que Jesus ama e que desperta a sua atenção: um irmão com duas irmãs, sem mais parentes: pais, esposa, filhos. Estas personagens estão exclusivamente por si mesmas ali¹⁶³. O nome daquele que está doente é sintomático: Lázaro, uma forma abreviada de Eleazar, que significa “Deus ajuda”¹⁶⁴.

O nome da localidade desperta também interesse: estamos em Betânia, que etimologicamente significa “casa de aflição”¹⁶⁵. O relato, em João, não está ancorado numa ficção, como uma parábola, mas num gesto efetivo de Jesus. O evangelista destaca a absoluta iniciativa de Jesus, a sua palavra que supera o intransponível, a glória que n’Ele se manifesta. O milagre não é somente uma consequência do poder de Deus comunicado em Jesus, é também a palavra que se faz carne e atua¹⁶⁶.

Nesta perícopie todos acreditam que Lázaro está morto. Assim, a morte afigura-se como uma angústia e um absurdo, sendo que nos interpela a pensar: como é que Deus-que-não-é-senão-amor consente que a sua criatura vivencie um desastre desses? Aliás, é Marta que adverte Jesus, dizendo-lhe que se estivesse junto do seu irmão, ele não teria morrido (cf. *Jo* 11,21). Ora, Deus quer que o ser humano seja alguém para Ele e perante Ele. Portanto, quer o ser humano como pessoa e sujeito, sendo, por isso, imprescindível que para tal o Homem necessite de ser diferente d’Ele.

Ao ler a perícopie em estudo, poderíamos perguntar: não poderia Ele fazer do ser humano um ser infinito, que não sofresse a terrível experiência da morte? A resposta a tão acutilante pergunta afigura na afirmação de que o poder de Deus é o poder do amor, como escreve François Varillon¹⁶⁷. Ora, o amor quer que o outro seja verdadeiramente outro e não

¹⁶³ Tilborg, *Comentario al evangelio de Juan*, 217-218.

¹⁶⁴ Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 547.

¹⁶⁵ Cf. Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 223.

¹⁶⁶ Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 284.

¹⁶⁷ Cf. François Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, (Paris: Éditions Centurion, 1981), 181-183.

uma emanção de Deus. Portanto, é a seriedade do amor criador de Deus que exige que Ele crie um outro diferente de Si. Assim sendo, porque é amor, Deus não cria o ser humano infinito. Neste sentido, ao criar, Deus aventurou-se, no sentido em que Ele não recua diante do drama que vai derivar da criação de seres livres e finitos. Assim, é drama para o ser humano, mas também para Deus e, por isso, Varillon, como adiante na reflexão apresentaremos, afirma o sofrimento de Deus¹⁶⁸.

Na análise precedente de algumas particularidades da perícopa, salientámos a acutilância do verbo que expressava que Jesus amava Lázaro. Ora, amava-o vivo, e quando ele morre, a sua morte leva-o a derramar lágrimas. É ainda interessante notar que Betânia é uma localidade próxima de Jerusalém. Assim, também a anotação geográfica do evangelista (cf. *Jo* 11,18) coloca-nos na atmosfera da semana da Paixão, visto que Jerusalém está perto¹⁶⁹. Portanto, a partida de Jesus ao encontro da família de Betânia está relacionada com o tema da morte, mas não somente com a do seu amigo Lázaro.

A alusão dos discípulos indica o intento de apedrejarem Jesus. Assim, ali onde morreu o seu amigo, também Jesus pode perder a sua vida e os discípulos colocam-se em perigo¹⁷⁰. Aliás, a introdução da secção da sessão do Sinédrio (cf. *Jo* 11,45-54) está relacionada com o milagre de Lázaro, surgindo uma irónica relação: o dom da vida que Jesus oferece será a causa da sua morte¹⁷¹.

Assim sendo, os milagres são gestos de amor porque é Deus quem nos visita nas nossas debilidades. Portanto, Deus, em Cristo, tem compaixão, chora pelo amigo que amava, pois «Deus é amor, e esse amor encarna em Cristo, coração humano, linguagem humana para aproximar-se do ser humano, da sua miséria e tornar presente a intensidade do amor divino»¹⁷². Deste modo, no gesto de Jesus, após permanecer dois dias em Betânia, de se pôr a

¹⁶⁸ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 181-183.

¹⁶⁹ Cf. Konings, *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*, 223.

¹⁷⁰ Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, 284.

¹⁷¹ Cf. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*, 575.

¹⁷² Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 317.

caminho, deixando ressoar indícios da sua própria ressurreição, ao terceiro dia, perpassa um sinal interpelante e interpessoal, portador de um desígnio divino que é dirigido ao ser humano, como uma palavra concreta e urgente de Deus para patentear o carácter atual e efetivo da salvação¹⁷³.

No relato analisado, Cristo faz-se presente para anunciar Deus e o Homem, não para se anunciar primeiramente a si mesmo. Não se apresenta como fonte ou objeto da sua mensagem: «O que o meu Pai me deu vale mais que tudo e ninguém o pode arrancar da mão do Pai» (Jo 10,29). Aliás, numa densa e relevante passagem, «Quando tiverdes erguido ao alto o Filho do Homem, então ficareis a saber que Eu sou o que sou e que nada faço por mim mesmo, mas falo destas coisas tal como o Pai me ensinou» (Jo 8,28), Jesus afirma de uma forma contundente que Ele é o Filho de Deus, mas é-o em referência ao Pai, recusando uma centralização absoluta.

Cristo está no centro, porque é Ele quem anuncia Deus. Todavia, Ele não é o centro, porque quem salva é o Pai (cf. Jo 17,3)¹⁷⁴. O milagre somente revela a sua verdadeira natureza, quando é encarado do ponto de vista de Deus, mas não menos do que do ponto de vista do ser humano¹⁷⁵. Ora, neste sentido, salientemos que «a humanidade de Deus não constitui mera aparência *ad extra*. Ela faz parte da vida intrínseca do mesmo Deus»¹⁷⁶.

Posto isto, revela-se como essencial a perspetiva sistemático-fundamental do teólogo belga Adolphe Gesché, que alarga o conceito de cristologia, entrelaçando antropologia e teologia. Assim, se é notório que não se pode conceber a teologia cristã sem cristologia, isto é, sem o discurso sobre o Cristo, é então indispensável, antes de mais, «tomar consciência que ele esteve entre nós, não primeiramente para falar dele mesmo, mas acima de tudo para nos falar de Deus e nos falar do Homem»¹⁷⁷.

¹⁷³ Cf. Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 314.

¹⁷⁴ Cf. Adolphe Gesché, *Le Christ* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2001), 24.

¹⁷⁵ Cf. Latourelle, *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*, 313.

¹⁷⁶ João Duque, *O excesso do dom* (Lisboa: Alcalá, 2004), 120.

¹⁷⁷ Gesché, *Le Christ*, 21.

Deste modo, mais do que um discurso centrado em Cristo, urge uma reflexão acerca do discurso de Cristo sobre Deus e sobre o ser humano (cf. *Jo* 18,37). Em Cristo, encontra-se Deus e o ser humano reunidos. E, neste sentido, Gesché interpela-nos: «contemplar a Cristo, isto é, acolher o relato/narrativa de uma relação entre Deus e o homem, não será uma maneira de contemplar o Homem?»¹⁷⁸.

Portanto, a figura de Cristo é teológica e antropológica, revelando a doutrina direta da imanência de Deus no ser humano e do ser humano em Deus. Na verdade, «o que procuramos é uma transcendência na imanência e não tanto uma transcendência incandescente, nem uma imanência sufocante. Um Deus que vem a ser o Invisível recomendando o visível, que transforma o indizível em manifestação aberta¹⁷⁹.

A revelação presente na perícopé analisada patenteia um Deus capaz do Homem (*Deus capax hominis*), pois Deus, em Cristo, não reside numa transcendência. Como tal, este pressuposto abandona o fosso metafísico entre Deus e o ser humano, sem desconsiderar a diferença que os une. Todavia, este intento (*Deus capax hominis*) impele-nos a dizer, mas sem limitar, a relação patente entre Deus, o Totalmente-Outro, e Cristo, a identificação de Deus com o Homem, relacionando-a também com outros seres humanos, cada um de nós. Portanto, a pretensa impossibilidade de um Deus-Homem articula-se com a não menor impossibilidade de um Homem-Deus. Assim, a fé em Deus revelado por e em Jesus Cristo conduz-nos a uma reflexão acerca dos atributos de Deus. Centrar-me-ei na transcendência e na imanência.

¹⁷⁸ Gesché, *Le Christ*, 13.

¹⁷⁹ Gesché, *Le Christ*, 15.

3. Deus, o Outro, sendo não-outro

As realidades imanentes com que comumente lidamos na nossa vida apresentam-se clara e distintamente inteligíveis, atingíveis e manipuláveis porque podemos distingui-las umas das outras. Todavia, esse modo de conhecer não se aplica a Deus, pois o nosso pensamento não se pode sobrepor a Ele, nem dominá-lo ou possuí-lo. Ele é realidade totalmente diferente de qualquer uma das realidades que sucedem na nossa experiência. Assim sendo, «o conceito de Deus não é apreensão de Deus pela qual a pessoa domina o mistério, mas um deixar-se apreender pelo mistério que está presente e sempre se subtrai. Este mistério permanece sempre mistério, mesmo quando se manifesta ao Homem»¹⁸⁰.

Neste sentido, qualquer intento reflexivo que se preocupe com a «preservação do mistério será composto por um misto de *meta* e de *metà* (para além) jamais compreendido»¹⁸¹. No ato de se revelar, Deus não suprime o Seu mistério. Aliás, a tradição bíblica do Antigo Testamento ressalva o ocultamento e o mistério de Deus. Os relatos sobre as aparições de Deus nunca O apresentam numa figura visível, sendo somente visíveis sinais da Sua presença, como nos aponta, por exemplo, a sarça-ardente (cf. *Ex.* 3,2); a coluna de nuvem da saída do Egito (cf. *Ex* 13,21) e o preceito do código da aliança presente no decálogo: «não farás para ti imagem esculpida...» (*Ex* 20,4).

Portanto, o pensar em Deus, que permanece sempre mais além do nosso entendimento, reveste-se de uma abertura, que evita o encerramento unívoco do pensamento que orienta para Deus. A ideia de transcendência evita situar Deus no interior do Universo a que pertencemos nós próprios, de diferença teológica, que afasta a redução de Deus a um ente outros entes, de *transgressão* do pensar conceptual, na tentativa de ir além de todo o conceito, de visar, que não é exatamente ver e, por fim, de pensar, mais que propriamente conhecer¹⁸².

¹⁸⁰ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1984),76.

¹⁸¹ Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 142.

¹⁸² Cf. Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus*, 143.

No limiar desta reflexão é crucial asseverar que suprimir a transcendência de Deus equivaleria a resvalar para a afirmação da idolatria. Ora, a idolatria baseia-se na projeção do ser humano em si mesmo, eliminando contundentemente a referência a Deus¹⁸³. A relação existente entre Deus e a criatura, com a inerente distinção, é o próprio Deus quem a estabelece. Porém, o facto de ser Deus a determinar a Sua distinção com a criatura, através da referência a Si mesmo, tal estabelece a criatura como a realidade autêntica e diferente de Deus e não mera aparência, por detrás da qual se esconde Deus¹⁸⁴.

De modo análogo, Deus é o totalmente-outro (*totaliter aliud*), sendo diferente do mundo e de tudo aquilo que neste se encontra, porque o mundo é o não-outro (*non aliud*) por referência a Ele. Como tal, Deus é a unidade que contém em si mesmo todas as diferenças – compreende-as, faz com que d’Ele brotem como que de uma nascente – e, por isso, pode ser encontrada em todas as coisas. Portanto, essa unidade de Deus é a coincidência de todas as diferenças (*coincidentia oppositorum*). Deste modo, Deus habita interiormente em todas as realidades criadas, porque Se distingue como totalmente outro, mais que as realidades criadas entre si. Interessantemente, entre realidades criadas, é essencial expressar que uma não é, meramente, a outra: a consciência de si, por exemplo, não é o corpo, apesar de aquela estar inseparavelmente unida a este¹⁸⁵.

Porém, apresentar o Criador deste modo poderia indiciar um apossamento, abandonando a alteridade, o excesso e a transcendência de Deus em relação a todos os seres que não são Deus, porque Ele, enquanto mistério, é uma realidade que se retrai infinitamente mais do que se desvela¹⁸⁶. Pela diferença teológica, Deus não é o outro em alusão ao mundo, ele não é simplesmente outro, mas totalmente-outro¹⁸⁷. O mistério de Deus não é um predicado do mundo, é antes um mistério sagrado, autónomo do mundo, sendo que não é um

¹⁸³ Cf. Duque, *O excesso do dom*, 38.

¹⁸⁴ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 103.

¹⁸⁵ Cf. Medard Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008), 336.

¹⁸⁶ Karl Rahner, *Escritos de Teología*, Vol. I (Madrid: Cristiandad, 2000), 142.

¹⁸⁷ Cf. Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 337.

mistério silencioso que deve ser acolhido em silêncio, é um mistério que interpela o ser humano e ao qual nos podemos dirigir¹⁸⁸.

Deus atua na história dos seres humanos livremente. O agir de Deus no mundo brota de uma decisão voluntária, que não é forçada pelo facto do mundo existir e possuir uma finalidade. Como tal, isto demonstra que Deus é transcendente, superior ao mundo, que o Seu agir não é unicamente um modo distinto de expressar o curso do mundo. Portanto, o ser humano não possui nunca a Deus, porque Ele, sendo livre, não está ao alcance dos seus cálculos¹⁸⁹.

Ora, isto manifesta que na Sua imanência criadora, Deus é também totalmente outro em relação ao mundo, sendo tão transcendente, mas sem ser distante, que o mundo a partir de si mesmo pode fazer-lhe continuamente alusão, porque Ele é o doador de tudo quanto é bom¹⁹⁰. Aliás, a conceção de Deus no cristianismo, que é teológica, afirma que Deus dá-se, sendo o mundo dom de Deus que é, em si mesmo, dom, que se dá na entrega de si: *perdoando*¹⁹¹.

Assim, como adverte K. Rahner, Deus envolve o ser humano num diálogo histórico, tratando-o como pessoa. Ora, um conhecimento tão-somente metafísico de Deus pode esquecer a relação pessoal entre Deus e o ser humano, não entendendo que Ele transcende o mundo, ainda que este dependa completamente d'Ele, Deus concede-lhe uma atividade autêntica. Assim, o mundo é capaz de reagir realmente frente a Deus, porque o que procede totalmente de Deus recebe d'Ele uma verdadeira autonomia¹⁹².

Assim, nisto consiste o paradoxo do ser-no-mundo de Deus, a Sua imanência, e do seu estar-acima do mundo, a Sua transcendência. Na verdade, em ambos há uma relação tensional: condicionam-se e fortalecem-se reciprocamente. E, por isso, a marca singular da

¹⁸⁸ Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1994), 151.

¹⁸⁹ Cf. Rahner, *Escritos de Teología*, Vol. I, 117-119.

¹⁹⁰ Cf. Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 337.

¹⁹¹ Cf. Duque, *O excesso do dom*, 5.

¹⁹² Cf. Rahner, *Escritos de Teología*, Vol. I, 119-120.

Sua imanência não desdiz o carácter único da Sua transcendência. Não estão em concorrência, mas servem-se reciprocamente. Portanto, se pretendermos eliminar, de modo unilateral, o paradoxo de Deus, a imanência e transcendência em relação à criação, anulamos a noção cristã do Deus Criador¹⁹³. A relação entre Deus e o ser humano, tão obscura metafisicamente, manifesta-se, de modo sublime, na história da salvação que Deus vai efetuando na humanidade. O ser humano envolve-se num verdadeiro diálogo com Deus, respondendo livremente às palavras que Deus lhe dirige, podendo opor-se à vontade de Deus¹⁹⁴.

Portanto, impõe uma acutilante inquietação: como compreender, que, sendo criaturas e vivendo em Deus, não sejamos Deus, ou uma manifestação ou emanção divinas, mas seres livres e diferentes d'Ele? Mais: se a morte é um absurdo, como pensar em Deus, que nós acreditámos que não é senão Amor, como Alguém que permite esta fatalidade para aquele que Ele criou por amor? E ainda: se Deus é Todo-poderoso, não poderia criar o ser humano sem ser finito?

De facto, tão acutilantes inquietações só se podem entender sendo Deus amor, que dá em si mesmo espaço para que outro seja verdadeiramente. É neste sentido que a afirmação de João se torna plenamente compreensível: «Deus é amor» (1 Jo 4, 8). Portanto, há algo porque Deus é Amor, sendo este amor criador, existindo, por isso, algo para além d'Ele. Assim, porque é Amor, Deus existe em vinculação com as Suas criaturas. Como tal, Deus não pode estar só, como nem tão pouco quer viver sozinho¹⁹⁵. A reflexão do teólogo François Varillon revela-se de particular interesse quanto a tais inquietações: «o poder de Deus é o poder do amor. Ora, o amor quer que o outro seja verdadeiramente outro e não reflexo de si. É, pois, seriedade do amor criador que exige que Deus crie um outro diferente d'Ele: porque é amor, Deus cria um não-Deus, um ser finito»¹⁹⁶.

¹⁹³ Cf. Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 337-338.

¹⁹⁴ Cf. Karl Rahner, *Escritos de Teología*, Vol. IV, (Madrid: Cristiandad, 2000), 120.

¹⁹⁵ Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, (Paris: Les Éditions Cerf, 2010), 692.

¹⁹⁶ François Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 183.

Assim, Deus é para cada ser humano o que foi e como foi para Abraão, não existindo fora da relação que instaurou com eles. O testemunho bíblico jamais situa o ser humano submerso na reflexão especulativa, mas firmado na tarefa diária dentro do mundo, que recebe como criação de Deus. Aliás, biblicamente, o ser humano é para Deus «realidade presente e operante, realidade suprema que se diz e se dá, que envolve o ser humano num propósito e num caminhar juntos. O Homem bíblico está a caminhar, a atuar e a pensar na presença de Deus, com Ele como companhia permanente»¹⁹⁷.

Todavia, tal não equivale a asseverar que Deus criou o mundo como resposta da sua relação de amor. Se assim fosse, Ele necessitaria, inevitavelmente, do mundo, mas principalmente dos seres humanos para realmente amar e ser, somente desse modo, verdadeiramente, Deus. Esta é uma afirmação equivocada e contraditória acerca de Deus. De facto, confessar que Deus-não-é-senão-amor é patentear que o amor é a sua essência mais íntima, independentemente da relação a todas as criaturas finitas. Deus não cria o mundo de modo a poder amá-lo, mas precisamente porque, desde sempre, é amor e quer envolver o ser humano e o mundo da alegria transbordante deste amor¹⁹⁸.

Assim sendo, qual a significação da afirmação de que Deus é, desde sempre, amor? A quem ou a quê se destina este amor de Deus? Não pode ser pensado como simples amor de si, porque isso conduziria a um absurdo discurso sobre Deus como amor, e jamais explicaria a possibilidade da criação e da sua realidade¹⁹⁹.

O advento de Deus no evento Homem dá-se e diz-se na história, que a partir daí é história comum do ser humano e de Deus. Deus é o Criador do mundo e o ser humano é seu companheiro no caminho da vida. O Homem é a sua imagem e representação no mundo, e será sempre, mesmo quando rompa a relação pelo pecado. Ora, se a criação destaca a primazia e a iniciativa de Deus na ordem do ser, a eleição destaca a iniciativa e primazia de

¹⁹⁷ Olegario González de Cardedal, *Dios*, (Salamanca: Sígueme, 2004), 29.

¹⁹⁸ Cf. Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 341.

¹⁹⁹ Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 341.

Deus na ordem da história, ao escolher uma pessoa, um povo e lugares para a obra que vai realizar.

Portanto, a criação e a eleição preparam o ser humano para um encontro e uma história comum, sustentada pela fidelidade entre Deus e o Homem, porque Ele não é um Deus da distância, mas da aliança com os seres humanos. Deus é liberdade absoluta e absoluto dom perante a criação. Assim, o Homem deve reconhecer a Deus, na proximidade, mas também na distância, reconhecendo que não há fé sem provação, porque esta desenraíza o ser humano do seu subjetivismo para colocá-lo diante de Deus como Deus, e diante d'Ele como criatura. Deste modo, a relação entre ele e Deus é fruto da liberdade e não da necessidade. Porém, Ele é Deus da vida do ser humano. Não há pecado deste que possa anular o amoroso desígnio divino. Assim, o único limite da ação salvífica de Deus é a liberdade humana²⁰⁰.

Porém, estaremos nós – cristãos – condenados a referir-nos a Deus e a crer em Cristo, como se este fosse uma oposição alienante a Deus, em vez de ser a expressão suprema da misericórdia, aliança e salvação oferecida pelo Deus único aos seres humanos? Não será Cristo, o Deus encarnado e redentor, a consumação do projeto iniciado por Deus criador?

Aliás, Karl Rahner conjugou a transcendência divina, a afirmação que de Deus não podemos saber quem é, mas somente o que é, com a posição que acentua a via histórica da encarnação, na qual Deus deu-Se a conhecer ao ser humano²⁰¹. Portanto, a melhor forma de entender as desconcertantes inquietações acerca de que Deus é, desde sempre, amor e de a quem ou a quem se destina este amor de Deus, é compreender o significado de Deus que não é senão amor, tal como é na história da vida de Jesus, e, antes de mais, na relação de reciprocidade entre Ele e o Deus de Israel, a que chama seu Pai.

²⁰⁰ Cf. Cardedal, *Dios*, 164-176.

²⁰¹ Cf. Rahner, *Escritos de teologia*, Vol. I, 135.

Nesta relação única, a fé cristã vê em Jesus Cristo a autorrevelação do Deus escondido. Esta é a premissa determinante da imagem cristã de Deus²⁰². De facto, Deus comunicou-se de forma «imediate e histórica precisamente como homem, tornando-se compreensível que Deus, o inabarcável fundamento originário – chamado Pai – tem realmente um *logos*, ou seja, tem uma comunicabilidade histórica de si mesmo em si para nós, faz-se compreensível que esse Deus é a fidelidade histórica e, neste sentido, o verdadeiro, o *Logos*»²⁰³.

Neste sentido, o que nos dá a entender acerca de Deus a relação entre Jesus e Deus-Pai? Por um lado, Jesus reconhece-se «inteiramente um com o Pai e Sua vontade, sendo a partir d’Ele e em referência ao seu reino que Jesus vive a sua vida; confia n’Ele absolutamente»²⁰⁴. Por outro, «Jesus não cessa de enviar os homens para além de si mesmo para junto do Pai: só Ele é a fonte da salvação; só a Ele são devidos a honra e a ação de graças»²⁰⁵.

Portanto, estamos diante de uma dinâmica de identificação de Deus com o Homem, a qual não anula as diferenças de ambos. Assim, Deus expressa-se na revelação que Ele dá de Si mesmo; esta realiza-se na história, dando-se, de modo singular, no acontecimento de Cristo. A humanidade de Deus não se revela tão-somente aparência *ad extra*, porque Ele assumiu em si a humanidade, tornando-se Homem, mas sem deixar de ser Deus. Ora, a humanidade inteira foi assumida no íntimo da Trindade, continuando a ser humanidade. Neste sentido, impõe a reflexão acerca de Jesus Cristo, o primordial mediador de Deus para os seres humanos.

²⁰² Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 342.

²⁰³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 256.

²⁰⁴ Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 342.

²⁰⁵ Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 342.

4. Humanidade de Deus ou Divindade do Homem

A decisão condensada na expressão bíblica «*fez-carne*» (*Jo* 1,14) revela o mistério da encarnação, proeza escatológica de Deus, como a opção definitiva e gratuita do Amor de Deus de habitar o Corpo da humanidade. Deus, o Transcendente, o Totalmente-Outro, recusa o anonimato da distância, da transcendência inatingível, compreendida como irreversível, e assume a carne, que não significa somente a corporeidade, mas fundamentalmente a condição contingente do ser humano, constituindo nele a sua morada²⁰⁶. Todavia, a encarnação não se assemelha a um monismo integrador, que impõe a anulação da diferença presente na transcendência de Deus em relação ao mundo.

Jesus de Nazaré é, efetivamente, um humano habitante no mundo a viver entre os humanos, sendo também concretude histórica, numa pessoa humana, da suprema revelação amorosa de Deus. Portanto, a encarnação constitui a radical afirmação da diferença, como identidade, mas também da identidade como diferença.

A carne constitui não somente a alteridade radical entre o ser humano e Deus, entre o Filho e o Pai, como também é na carne concreta de Jesus Cristo que se dá, sem revogar a diferença, a identidade entre Ele e Deus, entre o ser humano e o seu Criador, dando-se, por isso, essa identificação, precisamente, de modo decisivo, pela diferenciação suprema, pela *kenosis* da assunção completa da carne, até à aniquilação da cruz²⁰⁷.

Portanto, o amor uno que Deus é revela-se, em si mesmo, como conhecedor do que é o outro, tornando-se uma realidade relacional distinta²⁰⁸, que não implica a afirmação de três divindades diferentes, e que não pode ser reduzida, segundo o pensamento filosófico platónico, a uma última unidade divina indiferenciada. Assim sendo, confessar Deus como

²⁰⁶ Cf. Karl Rahner, *L'homme au miroir de l'anne liturgique* (Paris: Mame, 1966), 23.

²⁰⁷ Cf. Duque, *O excesso do dom*, 141.

²⁰⁸ «Esta vida em relação pode ser descrita do seguinte modo, ela engloba antes de mais a relação de amor do Pai, que é, para o Filho dom sem limites; em seguida, a relação de amor do Filho para o Pai, pura recepção, e que responde na gratidão; e, enfim, a relação de amor unificadora do Espírito Santo, que dá ressonância plena à relação de reciprocidade entre o Pai e o Filho, preservando, todavia, as diferenças». Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 34.

amor envolve-nos numa compreensão de Deus como vida em relação²⁰⁹.

Ora, o Eterno «fez-se tempo, o Filho de Deus fez-se homem, a Razão eterna do mundo e a lei explicativa universal fez-se carne»²¹⁰. Como tal, a indissolúvel tensão entre um ser-uno e um ser-diferente, já presente na vida de Jesus e operada pelo Espírito Santo, torna a comunicação entre o Pai e o Filho sem fim.

No entanto, jamais se esgota na circularidade de um eterno retorno, sem que essa amorosa revelação anule a transcendência de Deus, pois dizer Deus somente em palavras e em ações limitadas, transformá-lo-ia num ídolo. Um Deus que jamais se quisesse entregar a Si mesmo para habitar com a humanidade, não seria o nosso Deus, senão também um ídolo. Ao fazer-se carne torna-a presença do Deus ausente e diferente²¹¹.

Portanto, como foi consagrado na fórmula de Calcedónia (451)²¹², a encarnação afirma que Jesus, perfeito na divindade e na humanidade, é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, sem nenhuma confusão, divisão ou separação.

Deus fez-se realmente e verdadeiramente Homem, irrompendo uma intercomunicação inaudita, sendo a carne da humanidade morada do Deus Invisível, o Totalmente Outro, que inaugura o derradeiro momento da revelação: «Tendo Deus falado outrora a nossos pais, muitas vezes de muitas maneiras, nestes tempos que são os últimos falou-nos pelo Filho» (*Heb* 1,1-2). Deus disse a última palavra, revelação do Amor, não de uma forma extrínseca e parcial, como outrora acontecia, mas na concretude histórica da nossa existência, fazendo-se carne no Seu Verbo (cf. *Jo* 1,14). É Palavra densa e efetiva no coração da fragilidade e da caducidade da história: não somente toca tais realidades, mas nelas habita e permanece.

Esta Palavra, o Seu amor, é Ele mesmo feito homem, nascido como um de entre nós. De facto, só de Deus poderia brotar uma palavra radicalmente outra que O diz sem o reduzir,

²⁰⁹ Cf. Kehl, *Et Dieu vit que cela était bon*, 343.

²¹⁰ Rahner, *L'homme au miroir de l'anne liturgique*, 28.

²¹¹ Cf. Duque, *O excesso do dom*, 147.

²¹² Cf. Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morem* (Barcelona: Herder, 1999), n.º 301.

que O revela sem O deturpar, que O manifesta sem espectros. Assim sendo, Deus não mais projeta um olhar sobre o decurso das realidades terrenas, pois ei-Lo implicado na sua trama pela sua própria criação: quando ele partilha o nosso destino, entende as nossas alegrias e vivencia as nossas misérias. Deste modo, não o procuremos mais nas profundidades infinitas do céu, porque Deus colocou-se a existir também na nossa realidade, sem deter um regime de favor, ele partilha totalmente a nossa condição, a fome, a fadiga, as inimizades²¹³.

Neste sentido, o credo cristão não se ocupa de Deus num sentido geral, ocupa-se de Deus que é Pai de Jesus Cristo. Assim, após confessar a Deus, Pai Todo Poderoso, prossegue a confissão em Jesus Cristo, Filho de Deus. A questão de Deus não pode dissociar-se da questão de Cristo. A fé cristã não se ocupa de Deus em si mesmo, mas d'Ele para nós, o Deus de Jesus Cristo. De facto, uma doutrina que afirmasse somente Deus em si, sem apresentar a sua significação para o ser humano, seria irrelevante e uma suspeitosa ideologia. Portanto, o paradoxo cristão da encarnação é a união do Verbo com a humanidade: «E o Verbo fez-se carne e habitou no meio de nós (*Jo* 1, 14), isto é, tomou a nossa condição humana histórica, temporal, corporal e perecível.

O Verbo tomou verdadeiramente a nossa condição carnal, jamais unicamente aparência da nossa condição. De facto, importa exarar, nas fórmulas *kerigmáticas*, o advérbio de modo “verdadeiramente” da condição humana de Jesus, dado imprescindível do Cristianismo, pautando-as de um surpreendente realismo, afirmando duas vertentes da fé em Cristo: a condição carnal de Jesus e a coerência da Salvação cristã, patente na Ressurreição da carne.

Aliás, o lugar iminente da encarnação, ancorado no realismo da condição humana e na totalidade da ação salvífica de Deus no Verbo encarnado, foi colocado em causa pelo absurdo da posição doceta. O docetismo, doutrina herética, afirmava que Jesus Cristo não teria tido senão a aparência de um corpo ou um corpo celeste e, por isso, não teria sofrido nem morrido

²¹³ Cf. K. Rahner, *L'homme au miroir de l'anne liturgique*, 28-29.

senão em aparência. Como é possível um Deus viver carnalmente como nós? Seria preferível, diz o doceta, conceber a sua aparição entre nós num modo mais etéreo. Não seria possível que Cristo tenha sido verdadeiramente homem, que tenha sido sujeito realmente às condições humanas do nascimento e terminando na morte. Assim, tudo isto não pode acontecer a Deus (Filho) senão aparentemente. Ora, neste sentido, fazer-se verdadeiramente carne é indigno de Deus. Portanto, salvaguarda-se, no pensar doceta, a distância entre Deus e o ser humano, recusando que Deus se pudesse aproximar de nós na história. As tendências docetas reaparecem periodicamente, sempre com a tentação de separar Deus do ser humano²¹⁴.

Portanto, a intuição cristológica de que Deus, em Cristo, não reside numa transcendência, faz-nos abandonar a afirmação de que prevalece um fosso abismal entre Deus e o ser humano. Deus é o Totalmente-Outro, mas tal implicará que o Absoluto pereça no contacto com o relativo, o ser humano? Não haverá em Deus uma “capacidade do Homem”, que nos oferece um rosto diverso, diante do qual o ser humano poderá reconhecer a Deus?

A encarnação é, sem dúvida, um paradoxo, mas jamais uma contradição²¹⁵, porque não é o resultado de um movimento de autodivinização do ser humano que, por si mesmo, poderá chegar até Deus. Pelo contrário, é uma decisão livre de Deus que se projeta para fora de Si mesmo, porque Ele não é um ser estático, nem necessariamente histórico, mas dinamismo relacional em Si mesmo, que se expressa e comunica livremente na história. Como tal, a encarnação, facto particular, único e irrepetível, não é um instante, mas acontece ao longo de toda a história de Jesus, que se inicia no ventre de Maria e se consuma nos braços da cruz²¹⁶.

Assim, a encarnação é a recusa categórica e decisiva de todo o dualismo, sendo na partilha da «corporeidade do ser humano que Ele faz prova da sua espiritualidade, na submissão às fraquezas humanas que Ele faz, manifesta o seu poder, na assunção do pecado

²¹⁴ Cf. Herve-Masson, “Docetismo”, in *Manual de Herejias*, ed. Herve-Masson (Madrid: RIALP, 1989), 124.

²¹⁵ Gesché, *Le Christ*, 19-20.

²¹⁶ Cf. Olegario Cardedal, *Cristologia* (Madrid: BAC, 2001), 388-394.

do mundo que Ele revela a Sua santidade e testemunha o Seu amor, na passagem pela morte que Ele se manifesta como vida»²¹⁷.

A reflexão cristológica, tal como está presente nos escritos do NT, impele-nos à convicção de que o que aconteceu em Cristo provém de Deus, pertence a Deus e é Deus, na medida em que, entre Deus e Cristo há unidade de ação, de palavra e destino. Assim, Jesus, Verbo encarnado, realizador da salvação dos seres humanos, revela o ser e o fazer de Deus, pois pelas suas ações podemos conhecer a natureza de Deus e as suas ações para com os seres humanos²¹⁸. Portanto, o primordial mediador de Deus para os Homens é Cristo, sendo Ele «o mediador que está do lado de Deus e vem de Deus, mas esta origem não basta para constituir o mediador, é necessário que este também esteja do lado dos seres humanos»²¹⁹. De facto, a reflexão sobre o Verbo encarnado não se pode interessar, de modo quase exclusivo, pela natureza do Verbo, negligenciando a significação da encarnação “para nós”. Ora, esta mudança de paradigma do “em si” ao “para nós” não é um simples passar temporal ou linear, mas um cruzamento intrínseco entre o ontológico (“em si”) e o existencial-antropológico (“para nós”) e do seu significado profundo na compreensão do mundo e da existência humana.

Aliás, foi neste sentido que a encarnação foi interpretada pela perspectiva cristológica de Rahner²²⁰: desde uma compreensão assente no ser humano, que é aberto ao Absoluto, em vez de uma compreensão do Absoluto como único objeto refletivo do ser humano. De facto, além da dedução transcendental da credibilidade de Cristo e da acentuação hermenêutica, uma das consequências do trabalho de Rahner para a cristologia contemporânea foi a acentuação fenomenológica da nossa relação religiosa com Cristo, a acentuação da função permanente da humanidade de Cristo na nossa relação com Deus.

Assim, o ser humano é um ser aberto ao infinito; a experiência transcendental de Deus,

²¹⁷ Joseph Doré, “Incarnation”, in *Dictionnaire des Religions*, ed. Paul Poupard (Paris: P.U.F., 1984), 768.

²¹⁸ Cf. Cardedal, *Cristologia*, 374-375.

²¹⁹ Bernard Sesboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur* (Paris: Desclée, 1988), 88.

²²⁰ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 216-374.

graça previamente dada a todo o homem, torna-o capaz de Deus. Ora, nesta abertura infinita para a transcendência, inerente à condição humana, o ser humano busca um Salvador absoluto que medeia a sua relação com Deus, que a revelação cristã afirma como patente em Cristo, revelação e palavra definitiva de Deus à humanidade, cuja ressurreição confirma essa pretensão.

Portanto, a tarefa da cristologia transcendental é de compreender o evento de Cristo em toda a sua plenitude, descrevendo o mistério do ser humano à luz do mistério de Cristo, e apresentando o mistério de Cristo à luz do mistério do ser humano. Posto isto, teríamos aqui uma antropologia cristológica, assente no estudo do ser humano como abertura a Deus, e uma cristologia antropológica, concretizada no estudo de Cristo como resposta de Deus à abertura do ser humano.

Assim, impõe-se a lancinante pergunta acerca da possibilidade de que Deus se faça real e verdadeiramente homem, sem deixar de ser Deus. Como tal, acreditar que Ele se comunica no mais íntimo da humanidade, inviabiliza, *a priori*, o enunciado de que o mundo divino «ao qual pertencia o *logos*, era concebido como um mundo de incorruptibilidade, de imutabilidade e de imaterialidade, sendo, por isso, inconcebível que Ele se tenha comprometido com as realidades terrenas, entrando no mundo, associando-se e permanecendo nele»²²¹.

Ora, a encarnação «que se dá no tempo, parece introduzir um devir temporal na eternidade e imutabilidade do ser de Deus»²²². Na verdade, afirmar a imutabilidade de Deus implica declarar que não há nenhum poder superior a Ele, porque Deus é Deus, e só Deus é Deus. Porém, quando esse Deus é pessoal e constituidamente amor, então as categorias da imutabilidade e impassibilidade, sem carecer de sentido o enunciado, implicam outras dimensões, porque, Deus, aquele que em si mesmo é imutável, pode ser mutável no outro,

²²¹ Doré, “Incarnation”, 767.

²²² Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 683.

sendo que não deveremos examinar este «mudar-se-a-si-mesmo-no-outro nem como contraditório com a imutabilidade de Deus em si, nem deixar que este mudar-se-no-outro se reduza a uma afirmação de mutação no outro»²²³.

A metafísica grega impele-nos a afirmar a *apatheia* divina: a Sua imperturbabilidade na considerável distância absoluta ao ser humano e ao mundo. Todavia, biblicamente, é apresentado o *pathos* e a paixão de Deus como compaixão pelo ser humano, porque tem coração e é Pai. Afinal, a parábola do pai misericordioso (cf. Lc 15,11-32) que espera ansiosamente o filho que saiu de casa é decididamente de maior relevância para a teologia e antropologia que a metafísica e ética que Aristóteles nos propõe²²⁴.

Portanto, o mistério da encarnação «deve estar em Deus, precisamente pelo facto de ele próprio – ainda que por Si mesmo imutável – pode tornar-se algo no outro. A afirmação da imutabilidade de Deus é a afirmação dialética no mesmo sentido em que a afirmação da unidade de Deus na Trindade»²²⁵. Neste sentido, Deus pode mudar-se e sofrer, sem que tal circunscreva a sua divindade, sendo que tal implica a mudança de um paradigma que entende Deus a partir de uma compreensão pessoal ontológico-histórica do cristianismo²²⁶.

A encarnação do Verbo, Filho eterno do Pai, é uma vinda de Deus na história, sendo, por isso, uma presença da eternidade no tempo. Deus, ao assumir em si a humanidade, tornando-se Homem, sem deixar de ser Deus, assinala que a Sua eternidade «é o ato de projetar-se em outro, de dar um Filho, de se reconhecer n'Ele como em si mesmo e ser reconhecido por Ele»²²⁷. Neste sentido, afirmar o enunciado da imutabilidade de Deus não equivale a apartar do nosso entendimento o facto de que tudo o que aconteceu «no devir e na história de Jesus aqui entre nós, no nosso espaço, no nosso tempo e no nosso mundo, no nosso devir e evolução, na nossa história constitui precisamente a história da Palavra do próprio

²²³ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 263.

²²⁴ Cf. Cardedal, *Cristologia*, 390-391.

²²⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 263.

²²⁶ Cf. Cardedal, *Cristologia*, 390-391.

²²⁷ Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 686.

Deus, um devir que é do próprio Deus»²²⁸.

Na verdade, Deus comunicou-se de modo imediato e histórico precisamente como homem, patenteando como compreensível que Deus, o inabarcável fundamento originário, tem realmente uma comunicabilidade histórica em si mesmo para nós²²⁹. Assim sendo, toda a cristologia deve apontar para uma verdadeira teologia, porque aceita reconhecer a verdade de Deus que se revela em Cristo, quando a sua humanidade é compreendida como manifestação da humanidade de Deus²³⁰. A afirmação de que Jesus é homem, o Filho de Maria, pela sua certeza histórica, não reclama um ato de fé. Contudo, impõe-se como necessário afirmar que é verdadeiramente homem, a fim de descartar a ideia de que a sua origem divina o impediria de fazer-se homem como nós²³¹.

Aliás, no cristianismo, a procura de uma resposta refletida e meditada à questão acerca da identidade de Jesus: «Quem és tu, afinal?» (Jo 8, 25), aqui evocada por João, foi desde sempre fundamental. Quando se trata da lancinante inquietação acerca de quem é, ou de responder à pergunta da identidade, além de crucificado/ressuscitado, os Evangelhos apresentam respostas diversamente matizadas que, desde logo, traduzem a dificuldade de O apresentar. Ora, tal permite colher a unidade na diferença textual-teologal que lhes subjaz: «Quem dizem os homens que é o Filho do Homem?» e ainda «E vós, quem dizeis que eu sou?» (cf. *Mt* 16,13-16; cf. *Mc* 8, 27-30; cf. *Lc* 9,18-21). A tão acutilante interrogação, Pedro reconhece em Jesus o Messias: «Tu és o Cristo» (*Mc* 8,29), ou «Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo» (*Mt* 16, 16).

No fundo, as questões sobre a identidade teologal de Jesus e da sua relevância antropológico-salvífica dirigem-se a pagãos, aos discípulos e aos judeus. Neste sentido, os primeiros cristãos atribuíram a Jesus diversos títulos como forma de procurar responder à questão acerca da sua identidade: «Quem é este, a quem até o vento e o mar obedecem?» (*Mc*

²²⁸ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 262.

²²⁹ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 256.

²³⁰ Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 678-679.

²³¹ Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 268.

4,41). Estes títulos revelam-se não só funcionais, como também soteriológicos, pois refletem o que a experiência de fé tinha descoberto e interpretado em Jesus, expressando também uma comunidade que se encontrou com Aquele a quem vão seguir na sua aventura até Deus. Assim, Jesus é o Cristo, o Enviado, o Salvador, o Senhor, mas reconhecendo que nenhum destes títulos bastava para expressar quem era Jesus²³².

Contudo, na tentativa de encontrar uma resposta acerca da identidade de Jesus, foi-se impondo um título a todos os demais, porque era o mais adequado e frutífero: Jesus, Filho de Deus²³³. Ou seja, há consubstancialidade entre o Pai e o Filho, sendo que apartar o homem de Cristo é mutilá-lo, tal como retirar Deus de Cristo é torná-lo numa transcendência galáctica sem pertinência. Aliás, a primeira comunidade, testemunhada por Paulo e João, realiza a experiência da filiação divina, sendo, por isso, uma experiência soteriológica, jamais uma especulação de tipo helenístico a partir da qual a comunidade atribui a Jesus o título de Filho de Deus²³⁴.

Todavia, nos diálogos com o mundo grego, sobretudo nos finais do século II, quando a Igreja começara a sair da clandestinidade e escapava às perseguições, inicia-se uma reflexão filosófico-metafísica que propiciou o aparecimento de heresias²³⁵, concretamente o arianismo. Ario manifesta dúvidas sobre a figura do Filho, segunda pessoa da Trindade, retirando-lhe a consubstancialidade em relação ao Pai, defendendo, assim, que não há consubstancialidade entre Pai e Filho, pois como criador o Filho é também criatura, superior a todos os outros que lhe devem a sua existência. Não se trata do Filho eterno como o Pai, mas de alguém extraordinário, limitado e livre.

De facto, sendo Deus apenas em segunda instância, depois de uma vida singular no cumprimento da obediência a Deus, Cristo, criatura excelsa, perdeu, na perspectiva de Ario, o resplendor de Deus, a eternidade divina, tornando-se ou restabelecendo-se como Deus no fim

²³² Cf. Gesché, *Le Christ*, 195.

²³³ Cf. Kasper, *Jesus El Cristo*, 199.

²³⁴ Cf. Gesché, *Le Christ*, 203.

²³⁵ Cf. Raztinger, *Introdução ao Cristianismo*, 99-108.

de um percurso humano único. Deus adotou-o como filho, pois Cristo venceu a prova, enviado a salvar o mundo. Agitou fortemente o cristianismo dos primeiros séculos, até que Niceia (em 325) confessou a consubstancialidade do Pai e do Filho²³⁶.

Portanto, a profissão de fé em Jesus Cristo, como o Filho de Deus, é distintivamente cristã, sendo um resumo que expressa o essencial e característico da fé cristã. A filiação divina de Jesus postula que Deus se revelou e comunicou em Jesus de Nazaré de modo singular, insubstituível, irrevogável e intransponível²³⁷.

Todavia, a atribuição da filiação divina a Jesus pode revestir-se de uma propensão que tende a subestimar a figura de Jesus com a finalidade de o glorificar em si mesmo, esquecendo o que Ele foi para nós. Ora, assim compreendido, o referido título está ancorado numa cristologia que visa dar a Jesus um título honorífico, consequência de uma especulação e não de uma experiência singular de salvação, a experiência filial²³⁸. Efetivamente, o modo concreto e histórico patente na filiação divina de Jesus convertem-n'O em exegese da essência e da atuação de Deus. O que se tornou presente, no quarto evangelho, na sublime formulação: «Quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14,9). Assim, a história de Jesus foi interpretada como história do acontecimento de Deus²³⁹.

Deste modo, o título de Filho de Deus não germina de uma consideração centrada essencialmente naquilo que Jesus é em si mesmo, mas, sobretudo, a partir de uma reflexão soteriológica do que Jesus é para nós, que faz derivar o título reconhecido a Jesus da divindade do Pai. No seio desta convicção confessam quem Ele é, porque entendem que a dimensão deste título estava, primeiramente, na revelação da grandeza de Deus com a referência a cada um de nós e a certeza de que Ele nos reconhece²⁴⁰.

Em Jesus, Filho de Deus, encontra-se a capacidade de nos tornar filhos. Portanto, não

²³⁶ Cf. Herve-Masson, “Arrianismo”, in *Manual de Herejias*, ed. Herve-Masson (Madrid: RIALP, 1989), 50-55.

²³⁷ Cf. Walter Kasper, *Jesus, El Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1994), 199.

²³⁸ Cf. Gesché, *Le Christ*, 203.

²³⁹ Cf. Kasper, *Jesus, El Cristo*, 204.

²⁴⁰ Cf. Gesché, *Le Christ*, 214-215.

é uma experiência de salvação impessoal: como se Deus, por uma espécie de graça anónima e abstrata, decidisse salvar-nos. É uma salvação ancorada numa relação pessoal porque Deus não enviou um dom abstrato, mas a comunicação de Si mesmo em alguém que é o seu próprio Filho. O referido título cristológico tem a sua origem num decisivo marco soteriológico, vivenciado mediante uma experiência crente de salvação, que em nada se assemelha com o *divus Augustus*, nem com os cultos solares de Nero ou com o Alexandre Filho de Deus²⁴¹.

É surpreendente como a divindade de Jesus, o Filho de Deus, soteriologicamente percebida, se manifeste, fundamentalmente, na figura humilde da *kénosis* e da cruz. Assim, na cruz, concretamente no grito Jesus Cristo, o qual nunca poderemos esquecer, pois revelaríamos para um mito triunfador, Deus revela-se próximo, de tal forma está presente que posso clamar-Lhe através de gritos²⁴².

Ora, haveria a possibilidade de na Antiguidade divinizar um ser humano executado numa cruz? Estamos, pois, muito distantes de César ou Alexandre.

O paradoxo da experiência cristã consiste em reconhecer a Deus num crucificado, quando se esperaria que essa descoberta fosse inerentemente vinculada à noção de grandeza e majestade. Neste sentido, se afirmarmos que Jesus não é verdadeiramente Deus, então não conhecemos a Deus em termos humanos. Ora, se Jesus somente foi a mais perfeita das criaturas, nesse caso, ao falarmos de Deus, Ele revela-se quase tão distante como o motor imóvel de Aristóteles. Todavia, se Jesus é verdadeiro Deus, então sabemos como é Deus, pois em Jesus vemos Deus encarnado de um modo entendível. Efetivamente, de um Deus que enviou uma criatura maravilhosa, como nosso Salvador, dir-se-ia que é um Deus amoroso, ainda que esse amor não se manifeste como pessoal, mas distante. Porém, se Jesus é verdadeiramente Deus, podemos saber que o amor de Deus é tão real que chegou ao extremo

²⁴¹ Cf. Gesché, *Le Christ*, 204-207.

²⁴² Cf. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, (Santander: Sal Terrae, 2007), 106-107.

de dar-Se pessoalmente²⁴³.

Portanto, paradoxalmente a transcendência de Deus torna-o absolutamente imanente às criaturas, sendo a sua feliz realização o que o torna capaz de um sofrimento pessoal com e pelos seres humanos. Na cruz, expressa-se a glória da imanência e solidariedade divina, que não sucumbe ao poder da morte, mas vivenciando-a, redime-a. Nesse supremo escândalo, a cruz manifesta-se como radicalidade do amor incondicional de Deus. Não é a *desdivinização* de Deus, mas a revelação radical de Deus. Ao revelar-se como senão Amor, não anula a sua onnipotência. Não necessita de renunciar à sua onnipotência para se manifestar como amor.

Os cristãos ao contemplar a encarnação descobrem também a Deus, reconhecendo quem Ele é, aproximando-se de forma mais direta da Sua divindade. Assim, pela humanidade de Jesus, é-nos revelado o mistério íntimo de Deus, sendo que a presença do divino no humano cumpre-se inteiramente pelo amor infinito de Deus em Jesus de Nazaré.

Posto isto, A. Gesché lança-nos, de modo magistral, duas interpelações, abundantes de sentido e pertinência: «não é prodigiosa a convicção de que, pela encarnação, Deus não tem medo do ser humano e de que, pela filiação divina, o ser humano não é indigno para Deus? Ora, não será porque o ser humano é capaz de Deus, mas também porque Deus é capaz do ser humano?»²⁴⁴.

O teólogo belga, partindo do pressuposto de uma tradição que afirma o ser humano como capaz de Deus (*homo capax Dei*), apresenta um Deus capaz do ser humano (*Deus capax hominis*). A doutrina sobre o ser humano capaz de Deus é extraordinária não somente pelo seu conteúdo, mas também pelo que promete: o ser humano, tal como foi criado, é capaz de Deus. Assim, sendo necessária a graça, a natureza do ser humano está disposta e orienta-se para Deus. Não se pretende com esta doutrina escamotear a absoluta gratuidade do gesto divino, mas afirmar que o ser humano encontrará neste dom o cumprimento de um chamamento,

²⁴³ Cf. Raymond Brown, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, (Brescia: Queriniana, 1995), 149.

²⁴⁴ Cf. Gesché, *Le Christ*, 222.

inscrita já no seu ser. Assim sendo, podemos interrogar-nos acerca da possibilidade, asseverando a transcendência e a diferença, de pensar o mesmo, mediante a analogia: é Deus *capax hominis*, capaz do ser humano?²⁴⁵.

Aliás, como K. Rahner asseverou, mediante a sua teologia transcendental, que não é possível pensar a transcendência de Deus sem a transcendentalidade do ser humano. A transcendência divina é a revelação; a transcendentalidade humana é a abertura do ser humano ao Absoluto. Portanto, Deus não envolve o ser humano como se este fosse uma marioneta nas Suas mãos, porque a transcendência divina potencia a capacidade humana. A transcendentalidade está previamente inscrita pelo chamamento divino²⁴⁶.

A transcendência de Deus não é uma implacável separação porque não teme a nossa imanência²⁴⁷. Aliás, recordemos a sintomática revelação de Deus a Elias (cf. 1 *Re* 19,11-13): o Senhor não estava no vento impetuoso, no fogo nem no terramoto, mas no sussurro de uma brisa. Efetivamente, existe uma separação indispensável entre Deus e o ser humano, mas será esta diferença uma barreira que elimina a relação de Deus com o ser humano? Como conceber a relação entre a identidade e a diferença, a imanência e transcendência, pela analogia e pelo paradoxo?

Afinal, haverá transcendência onde Deus está completamente distante, anónimo e perdido? Não será possível encontrar Deus onde Ele está de tal modo que é capaz do ser humano? Qual a pertinência de um Deus que nos cria à sua imagem e semelhança, se nos está proibido pensar, de modo prudente, analógico e discreto inerente ao pensar em Deus, numa humanidade n'Ele? Ora, não haverá a possibilidade de articular a teologia da transcendência com a teologia da imanência? Ou seja: a presença de uma imanência humana na transcendência divina?²⁴⁸

Deste modo, apresentando a transcendência divina como uma transcendência capaz da

²⁴⁵ Cf. Gesché, *Le Christ*, 223.

²⁴⁶ Cf. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 74-95.

²⁴⁷ Diferença entre transcendência filosófica ou teísta e transcendência cristã ou teológica.

²⁴⁸ Cf. Gesché, *Le Christ*, 240.

relação com o ser humano, uma abertura imanente em Deus à alteridade do ser humano, descobrimos que Deus não chega até nós desde os confins de uma transcendência incandescente, mas a partir de uma misteriosa humanidade.

Todavia, pode surgir a dúvida acerca da absoluta transcendência de Deus: tal possibilidade não implica um Deus demasiado humano, cuja necessária distância em relação ao ser humano está a ser diluída? Porém, será que esta imprescindível diferença deve ser compreendida como um fosso implacável? Não será um erro pensar que somente uma inimaginável distância salvaguarda a Deus e à sua transcendência?²⁴⁹.

De facto, se é em Jesus Cristo que se dá o encontro único e verdadeiro entre Deus-Pai e a humanidade, então, Deus, em Cristo, não está presente numa transcendência que teme a nossa imanência; se essa transcendência não significa um fosso metafísico entre Deus e o ser humano, sem desconsiderar a diferença que os une, então a fé cristã não se ocupa de Deus em si mesmo, mas de Deus para nós, do Deus de Jesus Cristo, que é um Deus dos homens (cf. *Heb 11,16*).

Todavia, esta articulação entre a transcendência e a imanência divina que supera a fusão mística ou a síntese especulativa, impõe acutilantes objeções: se Deus existe e é um Deus próximo dos seres humanos, de onde vem o mal, o sofrimento injusto nas suas variadas formas? Se o advento de Deus no evento Homem dá-se e diz-se na história, que a partir daí é história comum do ser humano e de Deus, qual o sentido do sofrimento de crianças inocentes que são expostas a essa experiência desde o primeiro momento? De facto, o ser humano que sofre e vivencia uma experiência real da situação de desgraça e está consciente da debilidade e finitude da sua condição humana. Como tal, estas experiências de sofrimento não são fenómenos meramente marginais ou residuais que assolam a sua existência: é a própria condição humana enquanto tal. Assim sendo, será que a questão de Deus e a questão do

²⁴⁹ Cf. Gesché, *Le Christ*, 242-243.

sofrimento estão correlacionadas?²⁵⁰

Será legítimo falar de um Deus que sofre conosco? Haverá um amor solidário de Deus? Se afirmarmos que Deus, o Totalmente-Outro, sofre com o ser humano, tal não oprimirá a sua transcendência divina? Todavia, Deus, não deixando de ser transcendente, não é também imanente ao ser humano, em constante relação? Deus não se revela somente quando se diz que Ele é transcendente, todo-poderoso e onisciente, mas revela-se também quando é extremamente próximo.

Se a encarnação é a decisiva opção de Deus em habitar o corpo da humanidade, revelando aí que não mais podemos desvincular a história dos seres humanos da História de Deus no mundo, a História da Salvação, então permanecerá Deus distante e alheado do sofrimento humano? A revelação cristã, que radicaliza a afirmação de que o ser humano não se pode salvar a si mesmo, anuncia-nos que nasceu para nós um Salvador (cf. *Lc 2,11*). Onde está Ele quando a humanidade sofre?

Na esteira de Adolphe Gesché impõe-se, de modo lancinante, a urgência de romper com a imagem da filosofia grega de Deus e abeirar-se da reflexão do Deus de Jesus Cristo, desse Deus que conhece o ser humano, que se manifesta na história, e é capaz de sofrer com o nosso sofrimento²⁵¹.

²⁵⁰ Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 189-190.

²⁵¹ Cf. Gesché, *Le Christ*, 33.

CAPÍTULO 3 – O SOFRIMENTO DE DEUS

A fé cristã é permanentemente solicitada a pensar o fenómeno do mal e/ou do sofrimento. Nenhuma teologia pode renunciar a este lancinante questionamento, enquanto ímpeto de um questionar constante, que abarca um questionar-se a si mesmo, ou mesmo um persistente colocar-se em questão. A teologia, enquanto discurso ou linguagem sobre Deus, não pode jamais abandonar a realidade do sofrimento, nem melificar a inconveniente questão: Como falar de Deus diante da abismal história do sofrimento no mundo? Todavia, não será pensável nem admissível uma superação deste fenómeno que signifique aceitação da sua inevitabilidade ou necessidade, mas, antes de tudo, uma atitude de radical manifestação do absurdo e inaceitável presente no fenómeno do mal e/ou do sofrimento, em relação à própria Criação e ao seu Criador²⁵².

Na narrativa da criação o mal é aquilo que não foi previsto e, por isso, desprovido de sentido. O mal não foi criado e, por isso, é algo que não pertence ao plano do Criador. Porém, o mal existe, sem que tal aparecimento tenha a sua causa em Deus.

Um olhar atento, por exemplo, à narração de Sodoma e de Gomorra (cf. *Gn* 18), apercebe-se que Deus pergunta a Abraão se é verdade aquele rumo incrível de infâmia que chegou até ele. Também no jardim do Éden, Deus distingue-se de outras imagens de divindades, como Zeus de Prometeu, cuja águia-espião tudo vê, porque Ele pergunta: «Adão, onde estás?» (*Gn* 3,9) e «Eva, que fizeste?» (*Gn* 3,13). No episódio da Torre de Babel (cf. *Gn* 11,5), é-nos relatado Deus a descer para ver, ficando surpreendido por ser aquela a primeira obra dos seres humanos.

Tudo acontece como se, escandalizado, Deus quisesse acabar com tudo o mais depressa possível. Ora, no Novo Testamento, também Jesus se surpreende diante do mal e/ou do sofrimento, sendo precisamente para Ele algo injustificável, impacienta-se, como nos é

²⁵² Cf. João Duque, “O mal – Deus em questão (?)”, *Didaskalia*, 29 (1999): 324-326.

relatado na passagem do cego de nascença (cf. *Jo* 9,3) contra toda a tentativa de justificação²⁵³.

Portanto, o ser humano ofendido pelo mal e/ou pelo sofrimento, reconhecendo que tal não pertence a Deus, mantendo respeito a Ele, em quem continua a acreditar, mas a quem sente direito de interrogar, torna do mal e/ou do sofrimento uma questão que ao próprio Deus coloca. Assim, «colocar Deus em questão não precisa de significar “pôr em causa a sua existência”, mas, precisamente, questionar Deus. A questão orienta-se não ao pensamento, acerca de Deus, frente ao mal, mas diretamente a Deus, frente ao mal, que assalta o pensamento»²⁵⁴.

Deste modo, é possível estabelecer diferentes trajetos sobre o mal e/ou sofrimento que os seres humanos seguem e, ao mesmo tempo, sobre Deus, não por acréscimo, mas por legítima inerência.

1. O mal e/ou sofrimento: Deus em (na) questão?

Não nos teremos concentrado excessivamente nas questões anónimas acerca do fenómeno do mal e/ou do sofrimento?²⁵⁵ Não será urgente tornar a questão um problema específico dos crentes, confrontando-os diretamente com um nome próprio, com o Nome? No ato de questionar, além de uma questão em Deus ou um questionamento ao próprio Deus, não haverá uma presença de Deus? Não está Deus na questão do mal e/ou do sofrimento? Assim, urge que olhemos o problema do mal e/ou do sofrimento diante de Deus. O cristão deverá ser aquele que transporta todas estas acutilantes inquietações até Deus. Numa tendência que afirma a impossibilidade da presença de Deus no sofrimento, inclinemo-nos para a direção oposta: onde está o sofrimento, aí está Deus, sem que Ele lhe dê sentido ou o justifique.

²⁵³ Cf. Adolphe Gesché, *El mal – El hombre* (Salamanca: Sígueme, 1995), 51-52.

²⁵⁴ João Duque, “O mal – Deus em questão (?)”, *Didaskalia*, n° 29 (1999): 330.

²⁵⁵ Numa linha de sustentabilidade do raciocínio acerca do estatuto filosófico da questão do mal e do sofrimento poderia citar-se Silvano Petrosino – Sergio Ubbiali, org., *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia* (Milão: Glossa, 2009).

Ora, a primeira, mas também a mais antiga e universal atitude de protestar contra o problema do mal e/ou do sofrimento baseia-se na culpabilização de Deus, responsabilizando-o. É a atitude *contra Deum* ou *adversus Deum: Malum, ergo non est Deus*. Nesta perspectiva, Deus é encarado como responsável direto ou indireto porque não podia ou queria impedir o sofrimento. Assim, não existe ou não pode existir, a menos que o consideremos malvado ou inútil²⁵⁶.

Numa linha contrária à anterior, mas tão clássica e tradicional como a primeira, que surge, não raras vezes, como discurso dos crentes provocado pelo *contra Deum*, consiste na defesa de Deus diante da incómoda existência do mal e/ou do sofrimento. É a atitude *pro Deo*, que procura inocentar Deus de toda a responsabilidade do mal/sofrimento. Ao considerar esta perspectiva, logo transparece intenção de esta querer inocentar Deus demasiado rápido. De facto, não é nosso objetivo negar o direito de patentear que Deus não está na origem do mal/sofrimento. Porém, será necessário fazê-lo tão rapidamente, dando a sensação de que não queremos de modo algum ver Deus na questão do mal/sofrimento?

Uma real conceção de Deus, de um Deus de salvação, preocupado com a questão do sofrimento, convida a não O eliminar célere e levianamente desta questão, como indicia a pretensão apologética de honrar Deus do *pro Deo*. Aliás, o Deus de Job, de Jacob e de Jesus nunca deu sinais de predileção por discursos tranquilizantes e melífluos. Como tal, esta atitude não associa a si o grito do ser humano, a quem Deus reconhece a possibilidade de, num primeiro momento, lhe protestar. Este grito, em forma de protesto, que o ser humano dirige a Deus talvez manifeste uma maior confiança do que a daquele que empreende silenciar apressadamente esse lamento.

O *pro Deo*, na sua radical atitude de querer inocentar Deus, de forma demasiado radical, não acabará por expulsá-lo do problema, precisamente quando seria fundamental que Ele aí estivesse? Se a primeira atitude excluía Deus por defeito (Não há Deus), esta fá-lo por

²⁵⁶ Cf. Adolphe Gesché, *El mal – El hombre*, 20.

excesso (Ele está acima da questão)²⁵⁷. As duas atitudes anteriores eliminam Deus do problema do sofrimento. A forma de pôr a questão de Deus acaba, paradoxalmente, por excluí-Lo: interroga-se Deus, por vezes mesmo com violência, mas sempre à distância, sem nunca O implicar verdadeiramente na questão.

De facto, paradoxalmente, tal acontece porque se está mais interessado com Deus do que com o sofrimento. Assim, faz-se o exercício de acusar ou defender Deus, mas, enquanto o fazemos, desprezamos a questão do sofrimento, que era precisamente o que estava em reflexão. Esta acutilante questão esquecida conduz-nos a um eterno paradoxo: o ser humano afastou, efetivamente, Deus, mas ficou em suspenso.

Na verdade, de modo algum, se pode pensar em comprometer Deus, no sentido de justificar com o fenómeno do mal/sofrimento. Porém, crer em Deus é acreditar na sua presença, no próprio questionar desta tremenda interrogação, afirmando que Ele não tem que ser excluído. É sobretudo acreditar na manifestação de Deus na questão: passar a questão por Deus, colocá-la em Deus, *in Deo*.

Deus-em-si não está inserido na questão do mal/sofrimento porque Ele não é a sua causa, mas este Deus-em-si, fazendo Deus-para-nós, fez do mal/sofrimento a sua causa: Ele tomou sobre si esta lancinante questão e, a partir de então, podemos vê-la recolocada n'Ele. Aliás, os temas do Cordeiro de Deus e da Descida aos Infernos, limitando-nos somente a estes, recordam-nos que Deus não procurou ser poupado a tais provações²⁵⁸.

Assim sendo, o ser humano reconhece o seu direito de colocar as inconvenientes questões acerca do fenómeno do mal e/ou do sofrimento em Deus. Todavia, como poderá fazê-lo? O teólogo A. Gesché, que fomos seguindo atentamente, afirma que a resposta a esta inquietação é-nos manifestada por três testemunhas privilegiadas, Jacob, Job e Jesus, que colocaram a questão em Deus: *questio ad Deum*. As três referidas testemunhas dirigiram-se a

²⁵⁷ Cf. Gesché, *El mal – El hombre*, 23-26.

²⁵⁸ Cf. Gesché, *El mal – El hombre*, 26-29.

Deus: não somente para interrogar ou para Lhe rezar, mas também para exprimir a sua repulsa ou aceitação, sempre num contínuo diálogo com Deus. Esta é uma atitude que jamais se detém no fenómeno mal/sofrimento, mas, inversamente, faz dele uma pergunta a Deus, mutando o paradigma do “ele” (presente na atitude *contra Deum* e na *pro Deo*) para o “tu”, ou seja, da discussão do monólogo interior (eu discuto *sobre* Deus) à discussão de diálogo (eu falo *a* Deus do mal)²⁵⁹.

Neste sentido, a teologia, após adotar a lógica da fé (*in Deo* descobre o *ad Deum* como a possibilidade e o direito do crente interpelar Deus. Esta atitude faz-nos descobrir que a questão é de Deus, não somente uma desconcertante questão do ser humano. O fenómeno do mal e/ou do sofrimento surpreendeu toda a criação, por isso, não pode suscitar qualquer compromisso, senão ser prontamente combatido. Ora, neste processo, o ser humano descobre que o combate que trava, visto ser o mesmo de Deus, trava-o com Deus, *cum Deo*. Aliás, recordando as três testemunhas acima mencionadas, poderemos constatar a atitude *cum Deo*.

Após escutar o impressionante procedimento de Job, Deus afirmará que ele, ao contrário dos seus amigos, colocou bem a questão. Logo depois de reconhecer e admitir a defesa de Jacob, Deus chamá-lo-á por um novo nome que assinalará e santificará o seu combate (Israel, porque lutaste com Deus – cf. *Gn 32,29*)²⁶⁰.

Portanto, o grito do ser humano não é somente legítimo como também coincide com o próprio clamor de Deus, mas também possibilita a Deus manifestar-se absolutamente como é: Aquele que se opõe ao mal/sofrimento. Assim sendo, o fenómeno do mal e/ou do sofrimento não poderá ser nunca mais uma objeção contra Deus, porque Ele mesmo se converteu em objeção contra esse acutilante fenómeno.

Neste sentido, recusando os falíveis discursos de justificação, a única resposta possível ao mal é decisivamente uma declarada oposição, na certeza de que este combate não é

²⁵⁹ Cf. Gesché, *El mal – El hombre*, 30-31.

²⁶⁰ Cf. Gesché, *El mal – El hombre*, 35-37.

somente meu, é também o de Deus²⁶¹.

Assim, assistimos, neste processo de questionamento acerca da inconveniente questão do mal/sofrimento, a uma essencial mutação do próprio ato de questionar. De facto, a partir de uma atitude de questionar, *contra Deum*, que considerava Deus como responsável pelo mal/sofrimento, ou numa linha contrária, a atitude *pro Deo*, a defesa de Deus, abeiramo-nos de um questionar, *in Deo*, que procura colocar a questão ao próprio Deus, a qual se tornou, passando por uma questão *ad Deum*, o ser humano envolve-se num diálogo com Deus, numa questão que, *cum Deo*, é colocada ao próprio mal. O clamor do ser humano coincide com o de Deus, porque Ele mesmo se confronta com o fenómeno do mal/sofrimento. Assim, Deus, em Jesus Cristo, comove-se com o sofrimento, padecendo com as vítimas, sendo que Ele mesmo se faz vítima. Ora, assim sendo, o inadiável discurso teológico sobre o mal e o sofrimento pode assumir a abertura à afirmação sobre o sofrimento do próprio Deus, revelado e presente, como Deus crucificado, em Jesus Cristo.

2. O mistério de um sofrimento divino

O discurso teológico acerca do sofrimento de Deus presente na teologia sistemática surge-nos somente nos anos setenta. Um dos precursores da reflexão teológica em torno do sofrimento de Deus é François Varillon²⁶², um teólogo jesuíta francês, a partir de um

²⁶¹ Cf. Gesché, *El mal – El hombre*, 37-41.

²⁶² No que concerne à vida e obra de François Varillon é necessário conhecê-lo em si mesmo para se chegar à compreensão dos seus escritos. Ele nasceu a 28 de Julho de 1905, em Bron, na periferia de Lyon, filho de pais praticantes, que lhe concederam uma educação comum à sua época. Ele revelou-se apaixonado pela arte e as letras, sentindo-se atraído pela dimensão social da reflexão e da ação, sempre com muito gosto pela leitura de vários místicos. O jesuíta francês é, definitivamente, um homem de ação, que acreditava na indispensabilidade de falar a Deus, reequilibrando, assim, a dimensão vertical, de relação da liberdade humana com Deus, com a horizontal, a relação da liberdade humana com o mundo. Nas suas conferências, evidenciava uma preocupação pedagógica, procurando apresentar o fundamental da fé cristã. Efetivamente, François Varillon trouxe um sopro libertador e novo à vida de Igreja do seu tempo, desafiando a Igreja a abrir-se ao mundo moderno e encarnar a fé cristã em todos os aspetos da existência humana. A afirmação de um Deus-que-não-é-senão-Amor resume, no seu entender, toda a revelação cristã, porque o amor não é um atributo de Deus, é a Sua própria essência. As ousadas afirmações teológicas referentes à humildade, à dependência, à pobreza e ao sofrimento de Deus e constituem as grandes ideias-mestras do seu pensamento. Cf. Paul Meunier, *Espiritualidade da vida Cristã* (Braga: Editorial A.O., 1998), 15-33.

eloquente livro, *O Sofrimento de Deus*²⁶³, que seguiremos atentamente nesta reflexão²⁶⁴.

Este discurso teológico implica uma reflexão acerca da possível articulação entre a imanência e a transcendência de Deus, já apresentada no segundo capítulo deste trabalho. Na análise entre a articulação, a transcendência e a imanência de Deus, recusamos superar ou anular a diferença entre Deus e o ser humano, porque eliminar a transcendência resvalaria para a afirmação da idolatria. Nesse mesmo capítulo, afirmámos o enunciado da imutabilidade de Deus, o qual não equivale a apartar do nosso entendimento o facto de que tudo o que aconteceu «no devir e na história de Jesus aqui entre nós, no nosso espaço, no nosso tempo e no nosso mundo, no nosso devir e evolução, na nossa história constitui precisamente a história da Palavra do próprio Deus, um devir que é do próprio Deus»²⁶⁵.

Deus estabeleceu a sua morada entre a humanidade, envolvendo o ser humano num diálogo histórico, encetando uma prodigiosa afirmação de que o próprio Deus não teme o ser humano, como patenteia a encarnação, e que este não é indigno para Deus, mediante a filiação divina. Não somente porque o ser humano é capaz de Deus (*homo capax Dei*), mas também, na esteira do pensamento de A. Gesché, Deus é capaz do ser humano (*Deus capax hominis*)²⁶⁶.

Como tal, Deus não cria o mundo para poder amá-lo, mas precisamente porque, desde sempre, é amor e quer envolver o ser humano e o mundo na alegria deste amor, sendo o significado desse amor somente compreensível na história de vida de Jesus, na sua relação de reciprocidade entre Ele e Deus-Pai. Em Jesus, o eterno no tempo, inicia-se um diálogo entre Deus e o ser humano que coloca todos os indivíduos, no mais secreto da sua consciência, na posição de interlocutor privilegiado com o Criador do universo, elevando assim o mais

²⁶³ François Varillon, *La souffrance de Dieu* (Paris: Centurion, 1975).

²⁶⁴ No desenvolver deste trabalho, o tempo não permitiu que, ao enfatizar a posição de François Varillon, a problematizasse, em linha de confronto, com Gisbert Greschake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor* (Salamanca, Sigüeme, 2008) ou com a polémica tese do filósofo John Caputo, *The Weakness of God* (Bloomington: University Press, 2006) e ainda com a proposta de Paul Ricoeur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève: Labor et Fides, 1986).

²⁶⁵ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 262.

²⁶⁶ Cf. Gesché, *Le Christ*, 222.

miserável dos indivíduos à dignidade de pessoa²⁶⁷.

Assim sendo, é em Jesus Cristo que se realiza o encontro único e verdadeiro entre a humanidade e Deus-Pai, mediante o qual nem a humanidade, nem Deus-Pai permanecem apáticos. A humanidade de um homem foi a humanidade de Deus porque em Jesus Cristo manifesta-se a presença de Deus que vem ao encontro do ser humano, como nos relata o episódio bíblico, a ressurreição de Lázaro (Cf. *Jo* 11,1-44), analisado no primeiro capítulo desta reflexão. Na ação de Jesus existe uma relação íntima entre a sua humanidade, próxima das existências humanas feridas nas mais variadas formas, a pobreza, a carência e desespero, e a humanidade de Deus tão proximamente presente na compaixão pelas ânsias do ser humano. Portanto, na ação de Jesus está o agir de Deus²⁶⁸.

Deste modo, podemos interrogar-nos: Se Deus, sendo transcendente, faz morada junto da humanidade, tornando-se presença do divino no humano, o que o torna imanente ao Homem e ao mundo, não se compadece Ele do ser humano, quando este sofre? Se há reciprocidade entre a ação de Jesus e a ação de Deus, sendo a pessoa de Jesus Cristo incompreensível sem a sua relação essencial com Deus, como entender a compaixão de Jesus senão como simpatia (*syn+pathos*) de Deus pelo ser humano? Se Jesus nos revela a compaixão de Deus por cada ser humano, evidenciando o valor infinito que Deus-Pai presta a cada uma das pequenas aflições do ser humano, Deus não sofre pela humanidade sofredora?

Contudo, em sentido inverso, o teólogo Johann Baptist Metz interroga: Ao falar de um Deus solidário que sofre connosco, não estaremos diante de uma projeção do nosso ideal de solidariedade? Não estaremos a romper com o princípio clássico da analogia, o qual comporta uma dissemelhança maior entre Deus e o mundo? O sofrimento em Deus não nos conduzirá a uma perpetuação do sofrimento? Não se estará a impor uma encoberta estetização do

²⁶⁷ Joseph Moingt, "La figure de Jésus", *Didaskalia*, 36 (2006), 13-29.

²⁶⁸ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus*, (Paris: Éditions du Seuil, 1997), 59-72.

sofrimento?²⁶⁹. Na mesma linha de pensamento, interroga-nos Thomas Weinandy: porque é que o que agora parece tão obviamente verdade só se tornou evidente depois de dois mil anos de teologia cristã? Aliás, o referido teólogo argumenta que falar de um Deus que não sofre talvez contradiga o paradigma cultural, mas, no seu entender, é este o Deus da Escritura e da Tradição cristã²⁷⁰.

No limiar da afirmação de um discurso teológico sobre o sofrimento de Deus, em Jesus Cristo, é crucial declarar que jamais se poderá transformar numa nova e desviante afirmação gnóstica, que pretenda resolver a questão especulativa do sofrimento e do mal, inserindo-o na própria Trindade, mas, pelo contrário, terá que interpretar a paixão/patia de Deus (*passio* ou *pathos*) como compaixão (*cum+passio*) e simpatia (*syn+pathos*) em relação ao ser humano sofredor, enquanto vítima inocente²⁷¹.

O sofrimento é uma realidade de enorme incidência existencial. Assim, é necessário perceber se um Deus que sofre com o sofrimento do ser humano é para o Homem concreto, que experimenta o sofrimento nas suas mais variadas facetas e dimensões, uma esperança fundada de libertação do mesmo. O discurso teológico sobre um Deus que sofre não está somente ancorado na compaixão de Deus pelo ser humano sofredor, mas está unido à esperança de que este caminho de solidariedade divina constitui um auxílio mais seguro ao discurso clássico sobre um Deus impassível²⁷².

Portanto, o sofrimento de Deus, assumido como solidariedade com o outro sofredor inocentemente, em Jesus Cristo, tornou-se força de vida e de libertação do próprio sofrimento. Em Jesus Cristo, Deus manifestou-se definitivamente contra o mal/sofrimento. Nunca o justificando ou explicando, Ele supera-o. O decisivo facto de Deus, em Jesus Cristo, assumir a condição de vítima, sofrendo com, e por todas as vítimas inocentes, não significa pois que Ele aceite o sofrimento dessas vítimas, porque assumir não corresponde à aceitação.

²⁶⁹ Cf. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 99-109.

²⁷⁰ Cf. Thomas Weinandy, "Does God suffer?", *First Things* (November 2001): 37-40.

²⁷¹ Cf. "Duque, "O mal – Deus em questão (?)": 324-325.

²⁷² Santiago Del Cura Elena, "El 'sufrimiento' de Dios", *Revista Espanhola de Teologia*, 51 (1991): 51.

3. Impassibilidade ou passibilidade de Deus?

O discurso teológico sobre o sofrimento de Deus implica não somente uma articulação teológica entre a imanência e a transcendência divina, já analisada, mas também o entendimento do axioma tradicional da *apatheia* divina, a impassibilidade de Deus, que encontrou um eco vasto e duradouro. Efetivamente, este enunciado não é ponderado como um dado da revelação bíblica, mas como expressão de um pensamento filosófico helenista a quem se abriram as reflexões da teologia cristã²⁷³. Porém, é necessário apartar-se deste enunciado enquanto impedimento que dificulta perceber a novidade de Deus, de Jesus Cristo e a resposta que oferece ao sofrimento humano²⁷⁴.

No princípio, como nos relata Santiago del Cura Elena, implementou-se com vigor na religião popular grega, de carácter mítico, não a afirmação da *apatheia* divina, mas precisamente o contrário. Os deuses sofrem de modo semelhante aos seres humanos. O sofrimento, assim entendido, reveste-se com carácter de lei universal, um destino supremo, a que também os deuses se encontram submetidos.

Porém, quando a definição mitológica foi superada por um pensamento filosófico mais rigoroso, então surge a enunciação da *apatheia* divina: os deuses não estão submetidos às mesmas paixões que os seres humanos, dado que as transcendem. Assim sendo, a impassibilidade surge como categórica defesa da transcendência divina relativamente ao mundo e aos seres humanos, como garante inabalável do poder e da liberdade divinas.

Ora, a teologia cristã, contemporânea desta definição filosófica, adentra-se em afirmações paradoxais: se, por um lado, afirma a *apatheia* divina, apropriando-se deste enunciado da filosofia grega no seu discurso teológico, por outro, também mantém a particularidade da revelação bíblica de ver Deus, em Jesus Cristo, crucificado numa cruz. A Igreja primitiva não hesitava em anunciar a palavra de Deus (cf. 2 *Cor* 2,17) através da

²⁷³ Cf. Hans von Balthasar, *Teodramática. El Ultimo Acto*, (Madrid: Ed. Encuentro, 1997), 214.

²⁷⁴ Cf. Elena, “El ‘sofrimento’ de Dios”, 350-351.

linguagem da Cruz (cf. 1 Cor 1,18). No seguimento da reflexão filosófica helenista, a teologia patrística deteve-se em justaposições paradoxais (o impassível padece). Deste modo, o pensamento filosófico escolástico procurou insistir no enunciado da impassibilidade, dificultando o entendimento da cruz para a compreensão de Deus²⁷⁵.

A teologia cristã foi-se construindo com as formas de pensamento da filosofia helenística²⁷⁶. Portanto, não é de estranhar que os teólogos afirmem a paixão do Filho de Deus e, ao mesmo tempo, a imunidade de Deus à dor, porque Este não pode padecer, caso contrário, não seria Deus. A reflexão teológica não se deteve na paixão do Filho de Deus, porque essa é narrada pelos evangelhos, mas no modo como estará Deus implicado nessa paixão. Na verdade, no pensamento filosófico grego, a substância divina não pode estar delimitada pela história do mundo. Tal afirmação contradiria a divindade, pois colocava-lhe limites próprios do mundo, nomeadamente, o sofrimento²⁷⁷.

A metafísica grega impele-nos a afirmar a *apatheia* divina: a Sua imperturbabilidade na considerável distância absoluta ao ser humano e ao mundo. Todavia, biblicamente, são apresentados o *pathos* e a paixão de Deus como compaixão pelo ser humano, porque tem coração e é Pai. Afinal, a parábola do pai misericordioso, que espera ansiosamente o filho que saiu de casa, é decididamente de maior relevância para a teologia e antropologia, que a metafísica e a ética de Aristóteles nos propõe²⁷⁸.

Neste sentido, Deus pode sofrer, sem que tal circunscreva a sua divindade, ainda que tal implique a mudança de um paradigma, porque Deus é impassível e a impassibilidade divina significa que não está sujeito ao padecer. Porém, não é incompassível, porque a impossibilidade divina implica reconhecer que Deus é capaz de Se compadecer, sem tal se revestir da afirmação da sua mutabilidade, porquanto a imutabilidade de Deus consiste na sua indestrutível fidelidade e doação do Seu amor aos seres humanos. No sofrimento de

²⁷⁵ Cf. Elena, “El ‘sufrimiento’ de Dios”, 350-351.

²⁷⁶ Cf. Joseph Raztinger, *Introdução ao Cristianismo*, 99-108.

²⁷⁷ Cf. Jurgén Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme, 1994), 35-36.

²⁷⁸ Cf. Cardedal, *Cristologia*, 390-391.

Deus, não estamos perante uma força frágil, mas diante de uma fragilidade forte (cf. 2 Cor 12,9), porque só Deus é capaz de assumir o que não é (passível) sem deixar de ser o que é (impassível)²⁷⁹.

Portanto, Deus sofre não por necessidade, mas porque aceita livremente sofrer, mediante uma decisão determinada pelo Amor, pois, como notou Dostoiévski, é o amor que «salva tudo»²⁸⁰. Assim, só um «Deus sofredor pode salvar-nos»²⁸¹.

Assim sendo, a reflexão teológica que afirma que Deus se compadece do ser humano não assevera tal como carência ontológica divina (a finitude, por exemplo), nem uma necessidade fatal, mas uma expressão do amor de Deus, que revelado em Jesus Cristo, não sofre como os seres humanos porque não está sujeito às mesmas necessidades e limites. O seu sofrimento é divino, expressão da sua liberdade. Como escreve W. Kasper «Deus não é atrapalhado pelo sofrimento, mas deixa-se livremente alcançar por ele. Não sofre como a criatura, por deficiência do ser, sofre por amor e no seu amor, que é a superabundância do seu ser»²⁸².

O tradicional axioma da impassibilidade divina, com imensa frequência, impediu de acolher, em toda a sua importância, a atuação salvífica de Deus na história, obscurecendo a proximidade e compaixão de Deus em Jesus Cristo. Todavia, há um núcleo relevante e permanente no propósito originário deste enunciado que jamais poderá ser abandonado: defender a liberdade e transcendência divinas diante da definição mitológica divina, que tende a acentuar, de modo quase exclusivo, a imanência de Deus. Nesta definição mitológica do ser divino, Deus estaria submetido a um destino supremo do sofrimento, sendo este divinizado, eliminando a esperança salvífica de Deus²⁸³.

Aliás, Varillon afirma que o sofrimento de Deus não é n'Ele uma vaga emoção porque

²⁷⁹ João Teixeira, “Um coração em trespassse na Cruz” *Didaskalia*, 47 (2007): 158-159.

²⁸⁰ Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamazov* (Lisboa: Presença, 2009), 71.

²⁸¹ Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia e sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca: Sígueme, 2008), 207.

²⁸² Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 226.

²⁸³ Cf. Elena, “El ‘sufrimento’ de Dios”: 352.

em Deus nada é acidental. Assim, se Deus sofre, o seu sofrimento tem «a mesma dimensão que o seu ser, a sua alegria, dimensão sem dimensão, sem limite, infinita, no coração da Essência e segundo a incomensurável amplidão da sua irradiação»²⁸⁴. Portanto, se é a partir do meu íntimo, e não de um elevado observatório, que Deus vê a minha miséria e o meu pecado, poderá Ele permanecer distante e apático quando eu dou um passo em falso à beira do abismo? Na verdade, Deus não me vê simplesmente, mas toca-me²⁸⁵.

Portanto, a atitude de Deus não é delimitada pela indiferença ao sofrimento, mas pela plena solidariedade no sofrimento. Em Jesus Cristo, Deus revela-se não como apático, mas inteiramente simpático. Assim, Ele é a única «figura de absoluta beleza»²⁸⁶.

O sofrimento de Deus é «livremente escolhido, aperfeiçoado pela perfeição do amor»²⁸⁷. Na verdade, Deus não é rebaixado pelo horror do sofrimento. O Seu sofrimento jamais se pode afirmar como uma expressão de carência ou de uma fatalística necessidade, como se fosse um ser finito. Pelo contrário, aquele é expressão da sua liberdade, pois Deus não é limitado pelo sofrimento, porque, paradoxalmente, deixa-se livremente alcançar por ele. Assim, não sofre como nós humanos, por limitação, mas sofre por amor e em Seu amor²⁸⁸.

Deus-não-é-senão-Amor e, por isso, pode «entrar no sofrimento e na morte sem sucumbir a eles»²⁸⁹. Com efeito, ao afirmarmos que Deus sofre, não colocamos o Seu sofrimento como uma inerente objeção contra o próprio Deus. De facto, na afirmação de que Deus sofre não está patente, de modo algum, que Ele diviniza o sofrimento, mas que o redime, pois a onipotência do amor de Deus supera a impotência do sofrimento²⁹⁰. Na perícopé analisada, Jesus chora com Lázaro, mas salva-o.

²⁸⁴ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 10.

²⁸⁵ Cf. Varillon, *Sofrimento de Deus*, 19.

²⁸⁶ Dostoievski, *Correspondências 1838-1880* (Porto Alegre: 2009), 138.

²⁸⁷ Bruno Forte, *Breve introdução à fé*, (Prior o Velho: Paulistas, 2015), 59.

²⁸⁸ Cf. Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 226.

²⁸⁹ Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 227.

²⁹⁰ Cf. Kasper, *El Dios de JesuCristo*, 227.

Assim sendo, ancorado na afirmação de que Deus-não-é-senão-Amor, F. Varillon assevera que não poderemos afirmar que Deus vê os campos de batalha, as bombas atômicas, sem que tudo isso O faça estremecer. Deste modo, como o teólogo francês, afirmamos que o sofrimento é uma imperfeição, no plano do ser, mas, no plano do amor, é marca da perfeição. Assim, Deus é decisão de amor, que é indivisivelmente criador, encarnado, crucificado²⁹¹.

A imagem de um Deus capaz de sofrer conosco é, precisamente, um excesso, nunca um defeito, da Sua misericórdia, que está além dos esquemas habituais de justiça que nós construímos, pois só um Deus misericordioso se torna presente nas nossas misérias e sofrimentos. Contudo, é importante reconhecer que este excesso, a misericórdia, não está em contradição com a justiça. Nas palavras de W. Kasper, «a misericórdia de Deus é justiça criadora. Está muito para além de férrea lógica da culpa e do castigo, mas não contraria a justiça: antes está ao serviço dela»²⁹².

Esta presença de Deus só pode ser compreendida como um excesso de um Deus-que-não-é-senão-Amor, que é infinitamente humilde e pobre. Um Amor que só se torna efetivo com gestos misericordiosos, como os de um Deus que se torna dependente da existência humana, sem que esta negue ou altere em nada a Sua divindade. Assim, perante esta compreensão da misericórdia gratuita de Deus, podemos afirmar que se trata de «um excesso que provoca uma justiça muito mais exigente do que qualquer justiça distributiva jurídica, como a que normalmente ligamos a esse conceito»²⁹³.

Só a afirmação de «um Deus patético»²⁹⁴, ou seja, comovente, capaz de sofrimento poderá ser a resposta ao sofrimento humano, sendo que esta é uma resposta que não o explica ou justifica, senão que lhe dá sentido. Notemos que ao encarnar, Deus manifesta não só a Sua Omnipotência de Amor, ao dar-Se totalmente, mas revela-nos o âmago do mistério do amor, ao invés de nos isentar da morte, mediante um ato mágico, no qual o ser humano não teria

²⁹¹ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 67-69.

²⁹² Walter Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 59

²⁹³ Duque, “O mal – Deus em questão (?)”, 327.

²⁹⁴ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 25.

sido respeitado. Decide, desde toda a eternidade, habitar e participar Ele próprio na nossa finitude. Assim, faz-Se verdadeiramente finito para introduzir a finitude na própria vida do infinito. Ou seja, decide morrer Ele mesmo²⁹⁵.

Aliás, se Deus fosse impassível, então essa impassibilidade seria inerente à Sua impossibilidade de padecer, e tal afirmação implica concebermos a paixão de Cristo como uma tragédia tão-somente humana. A imagem de Deus, com que somos confrontados ao afirmar que a paixão de Cristo é um acontecimento unicamente humano, é a de um Deus com um poder celeste frio, mudo, apático, distante, incapaz de sofrer com as nossas misérias, incapaz de misericórdia²⁹⁶.

A imutabilidade equivale não à inatividade, à apatia ou à indiferença, mas à indefetibilidade do seu amor que livremente escolhe amar a humanidade pecadora. Nesse sentido, o seu amor não muda, sendo, por isso, imutável porque desde sempre prefere a humanidade pecadora, sem que isso Lhe implique uma inerente mutação. Este amor revela-se impassível porque não se altera. Deus impassível é o Deus cujo amor não se altera e não é indiferente, mesmo quando por amar se compadece dos que sofrem²⁹⁷.

O sofrimento não é uma objeção contra Deus porque não é uma afeição passiva, mas um deixar-se afetar ativo. Se Deus se compadece, tal não significa a desdivinização de Deus nem a divinização do sofrimento. Na verdade, Deus não diviniza o sofrimento, mas redime-o. A onipotência do amor de Deus supera a impotência do sofrimento. O sofrimento não é abolido, mas é transformado em esperança. Portanto, as últimas palavras não residem na *kenose* e no sofrimento, mas no amor libertador de Deus. Assim, a cristologia da *kenose* será superada por uma cristologia da exaltação e da transfiguração²⁹⁸.

O teólogo que seguimos, F. Varillon, afirma que Deus não é alheio ao sofrimento do

²⁹⁵ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 183.

²⁹⁶ Cf. Jurgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, 36-37.

²⁹⁷ Cf. José Carlos Carvalho, "Deus sofre?", in *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho, (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 266.

²⁹⁸ Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 228-229.

Seu Filho: na paixão de Cristo está também a paixão em Deus. Assim, Varillon, de forma acutilante, pergunta: «poderemos conceber um sofrimento puro, interior ao amor, que não seja mais que amor? Se é possível, esse é o sofrimento de Deus»²⁹⁹.

É crucial recuperar o sentido deste amor no pensamento do nosso autor, pois, no seu entendimento, «amar é prometer e prometer-se nunca usar, em relação àquele que se ama, os meios próprios do poder. E recusar qualquer “poder” é expor-se à recusa, à incompreensão e à infelicidade»³⁰⁰. Ora, em Deus, não há outro poder que o do amor. Jesus Cristo revela-nos quem é Deus, exorta-nos: «Não há maior prova de amor do que morrer pelos amigos» (*Jo* 15,13).

Ele revela-nos a onipotência do amor ao aceitar livremente morrer por nós. Deste modo, quando Jesus é preso pelos soldados no Jardim das Oliveiras, Ele próprio, porque é Deus, poderia chamar uma legião de anjos para O apartarem das mãos dos soldados. Contudo, não o faz, porque ao fazê-lo ter-nos-ia revelado um falso deus. Portanto, a morte de Jesus Cristo revela-nos que a onipotência de Deus não é decididamente um poder opressivo, dominador ou arbitrário. Assim sendo, como defende Varillon, o amor não é um atributo de Deus entre outros, mas, inversamente, os atributos de Deus são os atributos do amor³⁰¹.

O convite de Deus a corresponder ao Seu amor não institui egoísmo n’Ele, mas sendo o amor o valor supremo quer que nós coabitamos nesse amor. Ora, precisamente porque é um convite, Deus renuncia ao Seu poder e admite que O possamos negar, recusando o Seu convite. Porém, se afirmamos que Deus não é alheio a toda a nossa existência, podemos interrogar-nos como poderia Deus, enquanto estamos *in via*, não temer a nossa recusa, a nossa falta de resposta de amor?³⁰².

Neste sentido, para Varillon, Deus cria pela sua onipotência, que é uma onipotência do amor. Deste modo, põe-Se, por esse mesmo amor, na dependência do ser

²⁹⁹ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 63.

³⁰⁰ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 63.

³⁰¹ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 25-26.

³⁰² Cf. Varillon, *Sofrimento de Deus*, 64.

humano, sua criatura. Deus, em Si próprio, não depende do homem, mas o amor põe-n'O nessa dependência³⁰³. Assim, a criação nasce também da paixão de Deus. Então, com a criação brota uma relação livre e apaixonada de Deus com as suas criaturas que, pela onipotência do Seu amor, O coloca numa relação de dependência conosco.

No seu pensamento, se Deus-não-é-senão-amor não pode deixar de ser pobre, dependente e humilde. Ora, tal afirmação poderá deixar-nos hesitantes porque parece eliminar a transcendência divina presente em Deus, humanizando-O unilateralmente. Porém, o teólogo francês impele-nos a aprofundar esta meditação a partir da nossa experiência humana, porque se nunca vivenciamos o amor, então nunca reconheceremos verdadeiramente a afirmação de que Deus-não-é-senão-amor.

A nossa experiência humana evidencia que não há amor sem pobreza. Quando o marido olha a sua esposa com um olhar de amor que não é senão amor, que lhe pode dizer? Somente: tu és tudo para mim. É uma expressão de pobreza: se tu és tudo para mim, eu não sou nada distante de ti. A riqueza está no outro, jamais em mim³⁰⁴. Ora, se isto é verdade no amor humano, quanto mais não o será em Deus, que é «Pobreza Absoluta, n'Ele não existe qualquer indício de ter, de possessão. O Pai diz eternamente ao Filho: Tu és tudo para Mim. O Filho responde ao Pai: Tu és tudo para Mim. E o Espírito Santo é o próprio dinamismo desta pobreza»³⁰⁵.

No amor humano, amar é querer depender. No momento em que exprimo o meu amor, confesso ao outro a minha identidade em relação a ele. De facto, convém esclarecer a significação desta dependência. Nesse sentido, a partir da experiência humana, Varillon interroga-nos: quem, na relação mãe-bebé, está verdadeiramente dependente? No plano do ser e da vida, é o bebé que depende da mãe, sendo essa uma dependência alheia ao amor e à liberdade. Todavia, no plano do amor, é a mãe que depende do filho, porque se ele está

³⁰³ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 66-67.

³⁰⁴ Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 29.

³⁰⁵ Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 29-30.

doente, a mãe, de tal modo está dependente, que sofre com o seu filho, a ponto de não viver plenamente. Deus, em quem o amor se vive divinamente, torna-Se o mais dependente dos seres. De facto, é uma dependência de Amor, não no Ser, negando a Sua divindade, como se fosse sinal de carência ou limitação³⁰⁶.

A obra criadora afigura-se como aventura, porque o próprio Deus aventurou-se, abrindo para os seres humanos um caminho de liberdade. Ora, se Deus continua a criar agora, é agora que Ele se aventura, que aceita a eventualidade – a realidade – das lágrimas. Afinal, poderia o Criador alhear-Se da criação, nas suas variadas facetas? Não existirá, no âmago do Espírito puro, algo que seja analogicamente comparável às nossas lágrimas?³⁰⁷. De facto, pode parecer paradoxal, pois só o amor O põe livremente na dependência do ser humano. Contudo, se Deus é dependente, é importante salientar que esta dependência de Deus não nega, nem altera, de modo algum, a sua transcendência³⁰⁸.

Deus é também humilde, mas não no sentido de debilidade como sucede com o Homem. Quando Jesus lava os pés dos apóstolos na tarde de Quinta-feira Santa, Ele revela-nos quem é Deus. O lava-pés não é somente uma lição de amor fraterno, mas é também uma revelação, porque desvela-nos quem é Deus. A humildade em Deus-que-não-é-senão-amor é perfeita, sendo que nós nunca seremos humildes como Deus o é³⁰⁹. Diante deste paradoxo, o autor alerta que a imagem de um Deus humilde se revestiu, não raras vezes, para muitos como violenta. Porém, para esses a afirmação de um Deus que sofre é ainda mais violenta³¹⁰.

A imagem de um Deus impassível que, numa total serenidade, contempla o sofrimento e a infelicidade do mundo, persiste nas profundezas do inconsciente da humanidade. Deste modo, muitos pensam em Deus como um Imperador deste mundo, o qual seria o primeiro criador de todos os sofrimentos e misérias do mundo, divertindo-se com todo

³⁰⁶ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 30-31.

³⁰⁷ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 14.

³⁰⁸ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 31.

³⁰⁹ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 31-32.

³¹⁰ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 9.

esse espetáculo, assim montado por Si, porque é insensível e indiferente ao sofrimento do ser humano³¹¹.

Nos dias de hoje, ainda perpassa, quer na mentalidade, quer na oração cristã, o pensamento que as hecatombes naturais e calamidades humanas são uma punição de Deus pelos pecados de um determinado indivíduo ou pela infidelidade coletiva. Assim, não raras vezes, diante da presença perturbadora do sofrimento, sucedem-se desconcertantes inquietações: porque é que Deus não intervém no sofrimento? Porque é que Deus não protege quem sofre? Se Deus-não-é-senão-amor, porque é que existe o sofrimento?

De facto, o sofrimento afigura-se como uma presença transtornante para o ser humano, a qual é também uma das mais sensíveis questões que atravessa toda a Sagrada Escritura.

4. Deus perante o sofrimento: um caminho bíblico

Na aproximação a uma compreensão do sofrimento no âmbito bíblico, vamos desbravar algum caminho, ainda que não tenhamos soluções translúcidas e inequívocas para tal questão. Num trabalho como este, não poderemos ir além de uma mera alusão sumária a algumas passagens importantes, uma vez que o objetivo é situar o problema neste âmbito.

4.1. Antigo Testamento

O rosto de um Deus impiedoso serviu de explicação ética dos factos humanos adversos, que se consideravam regidos por mecânicas leis divinas. Ora, esta teologia desfigurou a imagem de Deus, tornando-o um castigador implacável, enegrecendo também o ser humano, a quem endossava uma culpa dispensável³¹². De facto, por vezes, ainda que não

³¹¹ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 11-13.

³¹² Armindo Vaz, “A imagem do Deus de Israel” in *Em Nome de Deus Pai*, ed. Henrique Galvão, (Lisboa: Edições Didaskalia, 1999), 164.

se afirme diretamente Deus como causador do sofrimento que assola o mundo, ao permiti-lo, considera-se frequentemente Deus como responsável³¹³.

Em muitas narrativas do Antigo Testamento inferimos que o povo deu largas à violência e não escamoteou as suas manifestações. Todavia, essas narrativas não são a glorificação do rosto violento e impiedoso de Deus, ainda que isso perpassasse, não raras vezes, na mentalidade e na oração cristã. Tais relatos são testemunho de uma etapa intermédia no longo decurso da progressiva emergência de Israel de um contexto determinado pela violência, mas também testemunho da morosa revelação do verdadeiro rosto de Deus. Contudo, é crucial salientar que a redução de Deus às imagens que d'Ele nos dá a linguagem resvalaria para a idolatria. De facto, as imagens jamais esgotam a realidade a que indicam e aproximam. A imagem de Deus moldada na história de Israel está dependente das distintas características que o povo experiencia. A propensão combatente contribuiu para moldar a imagem do próprio Deus como um guerreiro (cf. *Ex* 15,3)³¹⁴.

No Antigo Testamento, frequentemente são traçadas imagens de Deus a impor ao seu povo injustiças e a declarar o aniquilamento total de determinadas populações, com cenas perturbadoras, mediante narrações atroztes, como se reveste, por exemplo, a lei de talião³¹⁵ ou ainda o anúncio da destruição de uma cidade com todos os seus povos (cf. *Jz* 4,17-22; cf. *ISm* 27,7-12). Em ambiente orante sucede um contínuo louvor a Deus por matar pessoas por amor: «dai graça a Yahvé porque é bom (...) deu a morte a reis poderosos, porque é eterno o seu amor» (*Sl* 136,1.18). Em determinados textos, Deus afigura-se como guerreiro, intimidando o seu povo ou os seus adversários (cf. *Ex* 14,2-3). Por vezes, alguns textos apresentam Deus como vingativo (cf. *Lv* 24,10-23) e conquistador (cf. *Js*), à semelhança dos humanos e dos seus defeitos.

³¹³ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 13.

³¹⁴ Cf. Vaz, "A imagem do Deus de Israel" in *Em Nome de Deus Pai*, 105-109.

³¹⁵ «Hoje vista como canonização da vingança, em realidade tencionava ou tendia a prevenir, refrear e esconjurar a sede de vingança ilimitada para além da ofensa causada, evitando o abuso e a desproporção desmedida na reparação». Vaz, "A imagem do Deus de Israel" in *Em Nome de Deus Pai*, 160-161.

As dificuldades que a fé se depara nas passagens que transparecem uma imagem da crueldade de Deus encontram uma elucidação em princípios hermenêuticos. De facto, a revelação do Deus bíblico tem um carácter histórico, dando-se lenta e progressivamente ao longo de uns dezanove séculos. Portanto, os textos do Antigo Testamento têm de ser lidos historicamente, o texto no seu contexto, atendendo ao desenvolvimento das concepções religiosas dos povos. Aliás, os princípios e normas morais também se foram alterando conforme a progressiva revelação de Deus (cf. *Mt* 19,8)³¹⁶.

Neste sentido, há o risco da perversão, uma vez que há uma experiência categorial que se dá com a mediação, quer seja humana, quer seja textual. Os seres humanos não poderiam captar Deus, porque Ele é, de uma maneira que está por ser dita, o referente último dessas mediações. A nomeação de Deus nas expressões originárias da fé não é monocórdica, mas polifónica, porque as expressões originárias da fé são formas complexas de discurso tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos. Deste modo, essas formas de discurso nomeiam Deus, ainda que diversamente³¹⁷.

Quando surgem nas descrições dos métodos atrozes de guerra uma ordem atribuída a Deus (cf. *Js* 6;8;10), é importante considerar a forma de manifestação pejada de antropomorfismo. Assim, mediante este recurso, são atribuídos a Deus afeções e ações próprias do ser humano, como podemos constatar no característico texto de *Js* 11. Além disso, o género literário destes relatos é frequentemente épico, tendo, por isso, o intuito de exagerar na impetuosidade e na violência do extermínio, sem consonância exata com a realidade do que sucedia, mas com o propósito de enobrecer os protagonistas e de evidenciar Deus a abater os inimigos e a libertar o Seu povo³¹⁸.

Todavia, em sentido oposto, a experiência de Israel como povo desterrado e perseguido conduziu a um processo de interrogação acerca das projecções bélicas do seu

³¹⁶ Cf. Jean-Louis Ska, "Come leggere l'AT?" in *Metodologia dell'Antico Testamento*, ed. H. Simian-Yofre (Bologna: EDB, 1995), 23-27.

³¹⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia* (S. Paulo: Loyola, 1996), 189-190.

³¹⁸ Cf. Ska, "Come leggere l'AT?", 27-34.

Deus. Assim, começou a esboçar-se a imagem de um Deus próximo dos perseguidos e de todos aqueles que sofriam, sendo o livro de Job paradigma de tal transição³¹⁹. O sofrimento do inocente Job conduz-nos a reformular a ideia vigente de Deus e centrar-nos no essencial: a relação com Deus em qualquer circunstância humana, mesmo na situação limite do sofrimento inocente³²⁰.

Job confronta-se com a tese da sabedoria de Israel, a teoria da retribuição terrena, segundo a qual Deus recompensaria as boas obras do justo com a felicidade e castigaria a maldade do pecador através de adversidades. Contudo, para Job o esboço teológico da justiça retributiva de Deus revelava-se falacioso, pois quando confrontado com a sua vida, tecida não ocasionalmente, mas construtivamente pelo sofrimento, é refutado mediante a sua experiência quotidiana (cf. *Jb* 21,7-34). Assim, Job, em protesto, mantém-se firme relativamente à sua inocência (cf. *Jb* 9,22-24; cf. *Jb* 12,4-6; cf. *Jb* 24,1-25) e à certeza de que o seu sofrimento não era conforme ao seu comportamento moral, nem podia ser consequência do seu pecado³²¹.

Porém, ele não estava apropriado de uma outra resposta capaz de o libertar dos esquemas teológicos dos seus amigos, os quais defendiam o pensamento sapiencial tradicional (cf. *Jb* 2,11-13). Deste modo, Job carece de uma linguagem adequada sobre Deus a partir do próprio sofrimento que lhe permite compreender qual o porquê e o para quê do seu sofrimento³²².

A teologia contemporânea de Job não era capaz de colocar Deus nos acontecimentos humanos pungentes, sem que Ele os deseje ou justifique. Todavia, o livro de Job afirma sem artifícios que só abandonando a teoria estreita da tradicional retribuição divina é exequível conciliar no ser humano, enquanto amado por Deus, a inocência com o sofrimento. O Deus

³¹⁹ Cf. Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 105-109.

³²⁰ Cf. Walter Vogels, *Job. L’homme qui a bien parle de Dieu*, (Paris: Cerf, 1995), 31-32.

³²¹ Cf. Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 150-151.

³²² Cf. Isidro Alves, “O sentido do sofrimento na Sagrado Escritura” *Communio*, 6 (2012): 486.

que Job procurava foi-se manifestando como o Deus do silêncio, que se cala enquanto o ser humano não for capaz de fazer silêncio dentro de si para O escutar³²³.

Assim sendo, daí em diante o rosto do real Deus não poderia estar encarcerado na teoria teológica da retribuição terrena, porque Ele não se confunde com a resposta superficial dos amigos de Job. De facto, Deus não responde diretamente à questão do sofrimento, mas salienta-se a recusa radical da teoria moral da retribuição e a negação da intuição de que o mal físico seria causado por Deus. O problema do sofrimento é resolvido, sugerindo que ele não é a última realidade e apesar de não se esclarecer metafisicamente o problema do sofrimento humano, agora Job pode coabitar com ele sem se arrepelar em luta contra ele, porque é estabelecido na disposição cósmica que exorbita largamente do âmbito da existência humana³²⁴.

Portanto, mediante a sua experiência, a imagem de um Deus violento e castigador revela-se como desajustada, ao passo que um Deus próximo das vítimas e não dos algozes se revela como vital. O Antigo Testamento preparou e antecipou a imagem de um Deus que em Jesus se revelou definitivamente. Assim, o Deus combatente ou justiceiro é o mesmo Deus-Amor patente no Novo Testamento. Contudo, o entendimento que têm e tiveram d'Ele, em distintas fases da história, é que foi radicalmente diferente³²⁵.

Na verdade, o Deus da revelação bíblica envolve-Se num histórico diálogo com as pessoas, caminhando e fazendo história com a humanidade. No Antigo Testamento, Deus identifica-se com as pessoas, é o seu Deus, pois revela-se como existente para a comunhão de amizade com as pessoas³²⁶. Aliás, manifesta-se como «o Deus do teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob (Ex 3, 6), ou «o teu Deus» (Is 7, 11) e ainda «o meu Deus» (Is, 7, 13).

³²³ Cf. Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 153-154.

³²⁴ Cf. Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 154-159.

³²⁵ Cf. Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 105-109.

³²⁶ Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 189.

Só Deus conhece verdadeiramente o ser humano, porque só Ele «olha para o coração» (cf. 1 *Sam* 16,7; cf. *Prov* 24,12; *Rom* 8,27). O universo bíblico, sobretudo o Antigo Testamento, tecido mediante uma linguagem antropomórfica, apresenta Deus como tendo coração. Em vinte e seis ocasiões, naquele Testamento, atribui-se sintomaticamente um coração a Deus. Assim, o escritor sagrado indica que Deus coloca o Seu coração no ser humano (cf. *Job* 7,17), numa linha de o acompanhar com um enternecido cuidado³²⁷.

As páginas do Antigo Testamento merecem uma atenta leitura porque uma tentativa de ler a Sagrada Escritura sem recorrer a este Testamento revelar-se-ia uma atitude infrutífera, porque ele apresenta um Deus com amorosas emoções humanas, «com um rosto que atrai, com uma mão que protege, com olhos que enternecem»³²⁸. O Antigo Testamento releva uma negação de Deus como conceito resultante do raciocínio lógico. Trata-se, pelo contrário, do Deus conosco (cf. *Is* 7 14), que entra em relação com os humanos, «alguém que se pode ouvir e invocar, louvar e agradecer, alguém que interpela e se deixa interpelar»³²⁹. Se afirmarmos que Deus é amor, temos de vê-Lo como compassivamente solidário com todos os dramas e sofrimentos dos que ama:

É neste sentido que F. Varillon nos impele a ler atentamente o vocabulário da Aliança, no Antigo Testamento, a partir das sintomáticas palavras *hesed* e *rahamin*. O conteúdo daquelas poderia resumir-se deste modo: «indica a gratuidade da amizade baseada na eleição de preferência. Significa também o desejo de reciprocidade; o comportamento que possibilita a relação entre pessoas unidas por algum laço (...) o dever, mas mais que o dever: não nos podemos contentar com ser corretos em relação a um pai, a um irmão, a um amigo; a simpatia profunda para além da emoção sensível»³³⁰.

³²⁷ Cf. Carlos Pozo, “Simbología del Corazón en la Biblia y en la tradición cristiana” *Didaskalia*, 1-2 (1984): 177.

³²⁸ Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 189.

³²⁹ Vaz, “A imagem do Deus de Israel”, 189.

³³⁰ François Varillon, *Sofrimento de Deus*, 29.

A palavra *hesed* manifesta a fidelidade de Deus que se entrega incondicionalmente a um povo que não é rico ou poderoso, mas Ele elegeu. Israel é escolhido para ser luz das nações, sendo uma eleição, mas, sobretudo, um convite, do qual se espera uma reciprocidade. O escopo da revelação não alude para misericórdia enquanto sentimento, mas na manifestação efetiva do modo de ser de Deus, que intervém para salvar, que atua para restaurar o ser humano, que abre incessantemente oportunidades inconcebíveis no meio da opressão³³¹.

No entanto, deparamo-nos ainda com outra palavra, *rahamin*, etimologicamente próxima de *hesed*. Porém, nas palavras do nosso autor, «refere-se a um aspeto mais carnal da relação de reciprocidade. *Rehem* significa seio materno, útero. *Rahamin* evoca, portanto, a voz do sangue, com aquilo que ela implica de emoção, perturbação interior irreprimível»³³². Assim, tomemos como exemplo o encontro de José com os seus irmãos, o qual provoca lágrimas a José³³³.

Efetivamente, *rahamin* «não exprime necessariamente sofrimento, mas sim a cálida intimidade, sinal desse sofrimento»³³⁴. Deus conhece-me – e conhecer, na raiz latina, significa conhecer, participar. Não é um simples olhar de Deus, Ele toca-me; ajusta-Se a mim. É dentro de Si próprio que Ele compreende quão dolorosamente alguma coisa me faz sofrer³³⁵. Este vocábulo alude para uma conotação da compaixão impensável, ao evocar metáforas maternas: une o afeto à zona corporal, onde o sentimento se experimenta fisicamente (cf. *Gn* 43,30; cf. *IRe* 3,26; cf. *Pr* 12,10). Assim, designa o sentir-se e saber-se alguém único na relação com o outro, concretamente na relação do pai e da mãe com o filho, que encontra especial veemência quando o outro se encontra em condição de necessidade³³⁶.

³³¹ Cf. Eloy Bueno de la Fuente, “A compaixão: desafio à Igreja e ao mundo”, in *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho, (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 184.

³³² Varillon, *Sofrimento de Deus*, 29.

³³³ «Não há misericórdia sem lágrimas. Se não forem lágrimas choradas pelos olhos, têm de ser lágrimas derramadas pelo coração». Henri Nouwen, *O regresso do filho pródigo*, (Braga: Editorial A.O., 1995), 144.

³³⁴ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 29.

³³⁵ Varillon, *Sofrimento de Deus*, 32.

³³⁶ Cf. Fuente, “A compaixão: desafio à Igreja e ao mundo”, 184-185.

O Antigo Testamento, em concreto o livro do Êxodo, transmite-nos a imagem de um Deus que vê o sofrimento do seu povo e escuta os seus clamores; não é alheio aos clamores do seu povo, faz Seu o sofrimento do Seu povo. Deus é o Deus da história do Seu povo, que faz caminho com o seu povo³³⁷: «Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspetores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos» (*Ex.* 3,7).

Em Oseias, somos confrontados com uma experiência humana desconcertante: «quando se aperta uma mulher nos braços, coração a coração, (...) ao descobrirmos, sob disfarce exterior da bem-amada, sinais de manha ou ironia, de egoísmo e de maldade, toca-se o fundo infernal da angústia. *Eu amo-te, mas tu não és digna de ser amada*»³³⁸. Ao ler o livro de Oseias, deparamo-nos com a surpreendente afirmação de um Deus com entranhas de misericórdia, um Deus com coração, «o meu coração dá voltas dentro de Mim, comovem-se as minhas entranhas» (*Os* 11,8). Assim, são suprimidas as imagens de um Deus apático e indiferente.

Todavia, ainda que o Antigo Testamento manifeste um Deus próximo das necessidades humanas, a ponderação teológica sobre o sofrimento de Deus deve, portanto, ser precedida de um conhecimento íntimo do próprio Deus, enquanto revelado e presente, como Deus crucificado, em Jesus Cristo, patente nos escritos neotestamentários.

4.2. Novo Testamento

O Novo Testamento apresenta-nos um Deus que se aproxima da existência humana. Assim, recordemos que «desde aquela Sexta-Feira, que a história dos sofrimentos humanos é também a história de Deus connosco: Ele está presente nela para sofrer com o homem e para lhe transmitir o valor imenso do sofrimento oferecido por amor»³³⁹. Por conseguinte, em

³³⁷ Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 52.

³³⁸ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 29.

³³⁹ Forte, *Breve introdução à fé*, 58.

Jesus não há separação entre o que vive e anuncia, porque «Ele mesmo não Se limita a anunciar a mensagem de misericórdia do Pai – também a vive»³⁴⁰.

Assim, são reflexo desta união, entre a Sua vida e o Seu anúncio, inúmeras passagens bíblicas, que manifestam a Sua misericórdia, pois Jesus «compadece-Se (*splanchnistheís*), quando Se encontra com um leproso (cf. *Mc* 1,41) ou quando vê o sofrimento de uma mãe que perdeu o seu único filho (cf. *Lc* 7,13). Ele sente compaixão pelos numerosos enfermos (cf. *Mt* 14,14), pelo povo que tem fome (cf. *Mt* 15,32)»³⁴¹. Assim sendo, poderemos interrogar-nos, com F. Varillon, «poderia Ele deixar de Se sentir ferido, quando a desconfiança aparece e cresce à sua volta e quando, em vez de “se acolher” na sua fraqueza, a multidão persiste em “contar com os poderosos?”»³⁴².

Na parábola do pai misericordioso, é-nos dito que o pai, «ficou cheio de compaixão» (*Lc* 15,20). Há «um estremecimento de entranhas. Não se trata de uma emoção à flor da pele, mas de uma perturbação do ser na sua profundidade»³⁴³. É um autêntico gesto de misericórdia da parte do pai, porque age em excesso, supera aquela que seria a medida prevista pela maioria. Este pai expressa a sua compaixão com gestos concretos, faz misericórdia, pois manda o seu filho vestir uma túnica, oferece-lhe um anel e umas sandálias³⁴⁴.

Esta experiência do pai misericordioso é a também experimentada por Deus, pois, como na referida parábola, Jesus manifesta que «assim como Eu atuo, atua também o Pai»³⁴⁵. Ora, é prova dessa experiência «a alegria que Ele experimenta quando perdoa, a emoção que O invade quando encontra os seus filhos, é a emoção daquele que já via destruído aquilo que

³⁴⁰ Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 70.

³⁴¹ Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 70.

³⁴² Varillon, *Sufrimento de Deus*, 33.

³⁴³ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 33-34.

³⁴⁴ «Não só lhe perdoa sem pedir nenhuma espécie de explicação e dando-lhe as boas-vindas a casa, mas nem sequer tarda em lhe dar uma vida nova». Henri Nouwen, *O regresso do filho pródigo*, 124.

³⁴⁵ Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 74.

amava e que ainda estremece ao pensar naquilo que teria acontecido se os não tivesse reencontrado»³⁴⁶.

Ao encarnar, Deus passa pelos processos históricos. Deus envolve-se, em Jesus Cristo, no nosso sofrimento, pois as nossas decrepitudes também O comovem. Já não só se compadece, agora identifica-se com o nosso sofrimento, porque «Ele não é somente o Deus dos nossos pontos altos, mas de toda a nossa história. O nascimento do homem constitui a alegria de Deus, mas Ele não permanece frio perante as fases difíceis da sua gestação para a Vida. As nossas decrepitudes também O comovem»³⁴⁷.

O mesmo Deus que aceita, a seu modo, encarnar na história, deixa-se afetar por ela. De facto, um Deus que manipulasse a história anularia a liberdade. Porém, Deus, em Jesus Cristo, anima a encarnação real na história, pois só assim a história será salva, ainda que essa decisão, consumada na expressão bíblica «fez-se carne» (*Jo* 1,14), O encaminhe para a cruz.

A cruz revela um escândalo para a razão³⁴⁸, porque, primeiramente, trata-se de uma morte; depois, porque essa é uma morte infligida a um justo e inocente por parte de seres humanos e, por fim, porque quem morre é Jesus, aquele a quem a fé reconhece como Filho de Deus e como Deus. Assim, até o Filho de Deus chega a ser vítima do pecado do mundo. Ora, sendo assim, perante a morte, na cruz, do Filho de Deus, impõe-se acutilantes questões: que faz Deus perante o sofrimento? Que diz de Deus a cruz de Jesus? As respostas parecem subtrair-se porque diante deste facto fundamental objetivo, na morte infligida injustamente ao Justo Jesus, nos parece que Deus não intervém³⁴⁹.

O sofrimento é o problema constitutivo por excelência da razão humana. A razão pode ajudar a compreender o sofrimento proveniente da condição natural humana ou até daquele

³⁴⁶ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 33.

³⁴⁷ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 35.

³⁴⁸ A este respeito pode ler-se a reflexão de João Duque, que formula, de modo exemplar, os diversos significados da Cruz de Cristo: João Duque, *O Excesso do Dom*, (Lisboa: Alcalá, 2004), 360-365. Ou ainda, do mesmo autor, João Duque, “Sufrimento e participação na cruz”, in *Actas do Congresso Internacional de Fátima: Mysterium Redemptionis* (Fátima: Santuário de Fátima, 2002), 381-404.

³⁴⁹ Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 297-298.

que provém do amor. Contudo, afigura-se como impossível a explicação ou compreensão da morte de vítimas inocentes abundantes na história da humanidade. Ora, também no âmbito da fé, o sofrimento é um problema inquietante. Afinal, que faz Deus com o sofrimento da Cruz? A cruz dá sentido ao sofrimento?³⁵⁰.

Qual é a presença de Deus quando escutamos o grito: «Meu Deus, Meu Deus, porque me abandonaste?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Que presença é a de Deus neste grito do Filho de Deus? Será que Deus está silenciado? Será o silêncio uma ausência ou uma distinta forma de comunicar? De facto, sentimos dificuldade em aceitar que «silêncio não é mutismo: o mutismo é um vazio de palavra, nascido de um vazio de alma; pelo contrário, o silêncio é o alimento da palavra»³⁵¹.

Este silêncio não é incomunicante porque Deus comunica pelo Verbo, o qual é o próprio Deus (cf. Jo 1,1). Assim sendo, diante deste brado, logo nos questionamos: E o Pai? Ficou alheio ao sofrimento do Filho? Afinal, quem sofre na cruz? O sofrimento é apenas suportado por Jesus, na Sua natureza humana, ou este sofrimento do Filho afeta a realidade da vida divina, em concreto, a Sua relação com o Pai?³⁵².

Ora, com Varillon é-nos permitido perguntar: «se Deus Pai não sofresse, seria de pensar que o Filho testemunha um amor maior que o d'Ele?»³⁵³. Deus, diante do sofrimento, não se revela como os seres humanos esperariam. A novidade é que Deus também participa no sofrimento, Ele que carrega o sofrimento. Não é congruente dizer que Deus na cruz não está afetado, mas apático. Deus sofre na cruz de Jesus e na das vítimas deste mundo, ao ser testemunho in-ativo e silencioso delas.

Na verdade, ao criar, Deus assume o risco da Cruz, manifestando a Sua Onnipotência de Amor que vai até ao fim de si mesmo. Portanto, a morte de Cristo revela-nos que a vida de

³⁵⁰ Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 306.

³⁵¹ F. Varillon, *L'humilité de Dieu* (Paris: Centurion, 1974), 20.

³⁵² Cf. Santiago Elena, "El 'sufrimento' de Dios", 354.

³⁵³ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 36.

Deus é ternamente morrer de amor. Tal como escreve François Varillon, em Deus-que-não-é-senão-Amor, há algo, humanamente falando, que não se pode traduzir senão pela Cruz³⁵⁴.

Jesus não está desesperado. No Jardim das Oliveiras, como nos relatam os evangelhos, Cristo tremeu, angustiou-Se, sentiu medo. Ora, o mistério da encarnação assevera que Deus não habita a humanidade para apaticamente contemplar a nossa angústia e miséria, mas para vivê-la, a fim de que, convertendo-se ela mesmo ato de Deus, seja transformada. A experiência de angústia e fragilidade não são por Deus extintas, o que resvalaria para um enlaço mágico, revelando-nos um falso deus, mas é transformada: a morte, assumida com tudo o que ela contém de angústia e agonia, converte-se no limiar de uma ressurreição³⁵⁵.

No Calvário, a humanidade esperava uma manifestação triunfal, à imagem da dominadora onipotência pagã, mas a imagem revelada é da onipotência de Cristo cravado na cruz, manifestando a verdadeira natureza da onipotência de Deus, que é ocultamento de Si, porque o ser de Deus está eternamente em ato de se entregar aos outros³⁵⁶.

Assim, perante o sofrimento do Filho, há um sofrimento do Pai, pois não se trata de um Deus apático, impassível, indiferente ao sofrimento, mas um Deus-Pai com entranhas de misericórdia. Por isso, no momento da dor em que o Filho se entrega, revela-se, também, numa paradoxal união, a entrega do Pai³⁵⁷. A Cruz reflete o amor trinitário, porque «Deus sofre sobre a Cruz como Filho que Se oferece, como Pai que O oferece, como Espírito, que é amor que brota do Seu amor sofredor. A Cruz é a história do amor trinitário pelo mundo: um amor que não se sujeita ao sofrimento, mas que o escolhe»³⁵⁸.

Este amor trinitário é interpretado, de modo semelhante, também pelo nosso autor, pois «ao dar o Seu Filho, o Pai, de alguma maneira, dá *mais que Ele próprio*, pois, enquanto

³⁵⁴ Cf. Varillon, *Viver o evangelho. O último retiro do P. François Varillon*, 45.

³⁵⁵ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 184.

³⁵⁶ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 76.

³⁵⁷ Cf. Elena, “El ‘sofrimento’ de Dios”, 360.

³⁵⁸ Forte, *Breve introdução à fé*, 59.

Pai, só vive pelo Filho e para o Filho. É Jesus que Se entrega, mas o Pai entrega-Se também. O Espírito é o Beijo que une o Pai *crucificante* ao Filho crucificado»³⁵⁹.

No momento em que Jesus vivencia a experiência da cruz, Ele continua a dizer: «Quem Me vê, vê o Pai» (Jo 14,9). Assim sendo, a morte de Jesus revela quem é Deus. De facto, diferente da nossa concepção, para Jesus Cristo obedecer não é executar uma ordem. Na verdade, Cristo obedece ao Pai revelando-O tal qual Ele é e não como os seres humanos esperariam que Ele fosse. Logo, se Jesus não tivesse aceitado morrer, teria revelado um falso deus³⁶⁰.

Portanto, podemos afirmar, com F. Varillon, que Jesus crucificado é a mais perfeita imagem de Deus oferecida aos homens, pois é-nos apresentado um Deus crucificado, um sofrimento livremente escolhido, tornando-se marca indelével da Sua misericórdia³⁶¹. Ainda que Jesus tenha tocado o fundo da dor dos homens, experienciando uma profunda solidão na cruz, não poderemos negar que o que Pai partilhava, muito mais que qualquer sofrimento, era a própria solidão do Filho que o Pai partilhava³⁶².

O sofrimento de Deus na cruz revela que Deus luta contra o sofrimento humano, porque se revelou solidário com os seres humano que sofrem e que a luta de Deus contra o sofrimento é, também, à maneira humana. Deste modo, o que Deus crucificado mostra é que não há libertação do pecado, sem carregar com o pecado, e não há erradicação da justiça, sem carregar com ela. O sofrimento de Deus é assim verosímil porque Ele pretendeu revelar a sua compaixão para com as vítimas deste mundo. Assim, Deus, em Jesus Cristo, é um Deus conosco que se vai revelando num Deus para nós. O escândalo da cruz só é atendível se não ignorarmos as cruces da história, porque se não esquecermos os crucificados do nosso tempo, mais difícil será esquecer Jesus crucificado³⁶³.

³⁵⁹ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 104.

³⁶⁰ Cf. Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*, 75.

³⁶¹ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 37.

³⁶² Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 71.

³⁶³ Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 311.

Na cruz, revela-se a mais fundamental gratuidade do dom salvífico de Deus, ao aceitar livremente morrer por amor. Ora, como adverte o teólogo João Duque³⁶⁴, essa entrega não é exatamente expiatória (*em vez de* outros), como se a vítima expiatória fosse, contra a sua liberdade, encarada como “bode expiatório” e imolada – como meio de pagamento de uma dívida – para salvar toda a comunidade da morte a que estaria condenada³⁶⁵. Todavia, como alerta o referido teólogo, não é uma entrega unicamente pelos outros (*em favor de* outros), como se esta tivesse um resultado mágico. Inversamente, o seu efeito salvífico (em favor de todos) advém do facto de que essa entrega é assumida, em total liberdade, como solidariedade com todas as vítimas inocentes, sendo, deste modo, assumido o seu lugar³⁶⁶.

Ele morre por (na tripla aceção: em vez de, entrega a, e em favor de) todos, porque se identifica com as vítimas e as substitui, por radical entrega de amor em favor de todos³⁶⁷. Nesse sentido, os débeis, os doentes, os pobres, os marginalizados e os perseguidos são lugar de revelação de Deus.

5. As vítimas como lugar de revelação de Deus

O cristão no sofrimento depara-se também com uma tarefa³⁶⁸ porque o lugar do conhecimento de Deus crucificado está nas cruzes deste mundo; porque as existências ameaçadas revelam, de modo sacramental, Deus presente nessas realidades fraturantes³⁶⁹. Deste modo, «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

³⁶⁴ Cf. Duque, *O excesso do dom*, (Lisboa: Alcalá, 2004), 265-269.

³⁶⁵ Este é o sentido do estudo da relação entre violência e o sagrado de René Girard, presente no seu esquema sacrificial: René Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972).

³⁶⁶ No que concerne à relação com o outro, na visão judaico-cristã, o nível de substituição assume particular importância, como destaca o filósofo Emanuel Levinas, *Autrement qu'Être et au-delà l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974).

³⁶⁷ Cf. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, 108-119.

³⁶⁸ Cf. P. Henrici, “La souffrance: problème ou tâche?”, *Communio*, 6 (1988): 8.

³⁶⁹ Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 319.

terra»³⁷⁰. Em Cristo, Deus instituiu decisivamente a compaixão como «a lei principal, talvez a única, da existência de toda a humanidade»³⁷¹.

No seu romance *O idiota*, Dostoiévski põe nos lábios do ateu Hipólito a seguinte pergunta ao príncipe: É verdade que o príncipe disse, uma vez, que a beleza salvaria o mundo? Meus senhores – gritou bem alto – o príncipe afirma que a beleza salvará o mundo! Que beleza salvará o mundo? O príncipe fez silêncio³⁷². A pergunta fica em suspenso, mas o silêncio do príncipe, em profunda atitude de compaixão junto de um jovem de 18 anos, que está prestes a morrer de tuberculose, indicia que a beleza que salvará o mundo é o amor que partilha a dor³⁷³. Portanto, se somos seres em relação com os outros, em perspectiva cristã, impele-nos uma atenção prioritária para as existências ameaçadas. Ora, essa atenção vive-se mediante uma atitude de participação passional no sofrimento do outro através da compaixão.

Ao falarmos de compaixão, estamos diante de uma das categorias essenciais dos atributos de Deus, no Antigo Testamento, que em Jesus Cristo se vai transformar em chave de leitura das relações de Deus conosco, o que se torna em desafio para a chave de leitura das nossas relações com os outros, como sinal distintivo e condição *sine qua non* para a nossa relação com Deus. Ora, é importante denotar que a compaixão de Deus reclama do crente a vivência na mesma dinâmica. Assim, estar diante da cruz de Jesus e ao pé das cruzes da história é absolutamente imprescindível para conhecer Deus crucificado. Ora, a atitude passional diante dos crucificados da nossa história vivencia-se não somente mediante o sofrimento pelo outro, mas libertando-os dessa fragilidade (cf. *Mt 25*)³⁷⁴.

³⁷⁰ Johann Baptist Metz, *A fé em história e sociedade. Estudos para uma teologia fundamental prática*, (S. Paulo: Paulinas, 1981), 130.

³⁷¹ Fiódor Dostoiévski, *O idiota*, (Lisboa: Presença, 2001), 241.

³⁷² Cf. Dostoiévski, *O idiota*, 396.

³⁷³ Carlo Maria Martini, *Quale bellezza salverà il mondo?*, (Milão: Centro Ambrosiano, 1999), 11.

³⁷⁴ Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 319-320.

Se conotarmos o termo “paixão” com o sentido de sofrimento³⁷⁵, então a paixão pelo outro impele-nos a uma atitude passional no encontro com o outro que sofre. Assim, o ser humano é capaz de sofrer e participar no sofrimento do outro, diante de configurações que usualmente são desmotivadoras desse encontro.

Deste modo, não nos situamos meramente na atração pelo outro, mas comprometidos na responsabilização ética, porque somos afetados pelo sofrimento do outro. Ora, esta afetação passional, a qual se reveste de uma responsabilidade pelo sofrimento do outro, ecoa na interpelação originária dirigida a todo o ser humano: «Onde está o teu irmão? (Gn 4,9)³⁷⁶.

Neste sentido, Varillon insere-nos na categoria da participação, porque, no seu entendimento, não há conhecimento verdadeiro sem participação, como também não há existência autêntica sem participação. Com efeito, conhecer é participar. Assim, falar das pessoas que têm fome, se eu nunca tive fome, não é, em rigor, conhecimento. De facto, a categoria de participação apresentada encaminha-nos para o sentido etimológico da palavra “simpatia” (*syn+pathos*), que significa “sofrer com”. A palavra latina “compaixão” (*cum+passio*) é decalcada sobre a palavra grega. Portanto, não basta somente um sentimento de sofrimento.

Assim sendo, os vocábulos “simpatia” (*syn+pathos*) e “compaixão” (*cum+passio*) não nos impelem meramente a uma atitude sentimental superficial e vã que não nos compromete em inverter as situações trágicas, mas exigem de nós uma participação real, porque “conhecer”, no étimo latino, designa “conhecer”, “participar”. De facto, Jesus participa no

³⁷⁵ Toda a paixão é da ordem do sentimento, porque é um modo de sentir-se em si mesmo, ou seja, o reconhecimento de si como alguém com uma identidade própria: sentimos que somos, o que somos e quem somos. Assim, sendo a paixão um sentimento é também um afeto, que advém do facto de ser afetado por alguém. Deste modo, não somos nós a produzir os afetos, mas são consequência do confronto entre o meu sentimento e a realidade, mediante a relação entre o “eu” e os outros. Ora, nessa relação surge o modo como somos e nos tornamos naquilo que somos. O afeto é o lugar do outro em nós, sem o qual não podemos ser. Portanto, na ponderação da paixão como afeto, em última instância, aquela reveste-se do sentimento do sofrimento. Cf. Wolfhart Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, (Salamanca: Sígueme, 1993).

³⁷⁶ Cf. Duque, “Do sentimento de si ao sentimento do Outro” *Theologica*, 46 (2011): 27-28.

sofrimento daqueles que o rodeiam, pois Ele não olha para mim, mas toca-me, ajustando-Se a mim, compreendendo quão dolorosamente alguma coisa me faz sofrer³⁷⁷.

Tal pensamento permite-nos afirmar que não podemos deixar de acreditar que, tudo aquilo que amamos neste mundo, Deus o ame ainda mais. Em contrapartida, podemos perguntar, com o nosso autor, tudo aquilo que eu não consigo amar, como a miséria, o sofrimento e a doença, será que Deus contempla toda essa experiência humana com serenidade e distância, como se a sua transcendência o impedisse de se compadecer?

Ora, responder afirmativamente a esta provocação equivaleria a acreditar na imagem de um Deus distante, incapaz de incarnar na história humana, sendo portanto um Deus impassível, um Pai sem ternura. De facto, Deus, sem deixar de ser transcendente, é também, imanente, próximo da humanidade, encetando uma constante relação com a humanidade³⁷⁸.

Jesus participa no sofrimento daqueles que não têm pão. Assim, não faz discursos sobre caridade, mas dá pão. De facto, também Jesus sentiu fome no deserto (cf. *Lc* 4,2). Quando Jesus exorta: «Vinde a mim todos vós que estais cansados e oprimidos» (*Mt* 11,28), Ele próprio já experienciou tais vivências. Ele conheceu o cansaço, quando se deixou cair sobre a borda do poço de Jacob (cf. *Jo* 4,). E ainda, quando estava extenuado, adormeceu no barco de Pedro (cf. *Mc* 4,35-41). Jesus conheceu as humildes alegrias humanas e as festas, esteve nas bodas de Caná (cf. *Jo* 2) e no festim em casa de Mateus-Levi (cf. *Mc* 2,15). Todavia, Jesus também participa do sofrimento pessoal de cada um. Em Betânia, chora pela morte do seu amigo (cf. *Jo* 11,33)³⁷⁹.

No dizer de Johann Baptist Metz, o cristianismo deve confrontar-se com a mística da compaixão, que é uma percepção participativa e comprometida no sofrimento alheio. Desde logo, esta compaixão exige a disposição para assumir uma mudança de perspectiva, a qual é exortada na tradição bíblica: olhar para nós mesmos com os olhos daqueles que sofrem. Esta

³⁷⁷ Varillon, *Sufrimento de Deus*, 32.

³⁷⁸ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 14-18.

³⁷⁹ Cf. Varillon, *A mensagem de Jesus*, 258-261.

mudança de perspectiva, denominada no Novo Testamento como morte do eu, origina uma auto-relativização dos nossos anseios e conveniências pré-concebidas para que o sofrimento dos outros nos afete realmente.

Todavia, o abandono do eu não é uma desapropriação ao eu, como se se tratasse de uma ausência do eu no universo, mas uma incorporação progressivamente mais profunda a uma aliança mística entre Deus e o ser humano, sendo essa relação experimentada, mediante uma mística da *compassio*: uma mística da compaixão de olhos abertos³⁸⁰.

A vivência da compaixão não se encobre no privilégio de ser “o outro” a sofrer, mas, pelo contrário, aceita participar uma vulnerabilidade comum a si e ao outro, confrontando-se com a origem dessa realidade, a qual está na base do sofrimento dos seres humanos. Naturalmente, a compaixão implica uma capacidade de se tornar vulnerável, deixando-se tocar pela fragilidade do outro. Portanto, participar na experiência da fragilidade do outro não é unicamente aperceber-se dela, mas identificar-se com essa realidade, na medida em que a vulnerabilidade do outro nos compromete numa atitude passional³⁸¹.

Neste sentido, somos chamados a uma afetação passional para com os seres humanos ancorada no modo como Deus ama, porque a misericórdia com que somos amados não se funda na competitividade. Se Deus não só vê a minha dor, como também sofre comigo, então, quando ajudo alguém que passa por um sofrimento, tenho de sofrer com ele, porque o sofrimento do outro só nos toca quando, sem distância, nós o tocamos. Ser sensível é ser próximo. Assim, este toque reveste-se de sentido especial, pois hesita admiravelmente entre o sentido físico e o sentido moral, mediante um balanceamento de caridade³⁸².

Aliás, a cruz de Jesus Cristo apresenta-se como revelação de Deus, mediante sua dupla aceção de desvelação do inesperado, mas também de força graciosa para ser reconhecido

³⁸⁰ Cf. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 167-168.

³⁸¹ Cf. Vítor Coutinho, “Implicações éticas da compaixão”, in *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho, (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 225-226.

³⁸² Varillon, *Sufrimento de Deus*, 88.

como Deus³⁸³. Quando amamos, estamos em relação; eu desejo ser para o outro, faço-me pobre, porque me entrego ao outro. Portanto, aquele que nunca participou no sofrimento do outro, no momento que se aproxima de quem está a sofrer, não oferecerá uma ajuda integral, porque não partilha a dor daquele com quem sofre. A piedade condescendente, mesmo concretizada em auxílio espontâneo e generoso, não toca passionalmente o necessitado. É necessário desfrutar do seu pão, não para ter o mérito de o dar, mas para dar com ele o coração, dar-me na doação³⁸⁴.

Portanto, a nossa experiência do amor humano necessita de compreender melhor o verdadeiro sentido do Amor: amar é querer ficar na dependência do outro de quem se ama, porque, como adverte Varillon, Deus cria e, nesse processo, há uma doação de Deus ao mundo (na dinâmica presente na Criação e na Redenção), oferecendo a sua própria vida, convidando a acolhê-la. Porém, este «amor não seria falso se forjasse, mediante qualquer modo, a liberdade para obter a reciprocidade. O que pode fazer Deus – senão sofrer – quando o ser humano vive intimamente numa dinâmica consciente de egoísmo? E, assim sendo, a dependência não me limita nem é sinal de carência, pois torna-se um ato livre de amor, uma total entrega, porque aquele que ama «descentra-se de si mesmo e acolhe, nesse mesmo ato, livre e conscientemente a identidade própria e, por isso, distinta do outro³⁸⁵.

As decisões pascais, como formula de modo exemplar o teólogo F. Varillon, inserem-nos na dinâmica do verdadeiro amor, porque toda a decisão que compromete o ser humano é uma morte voluntária a si mesmo, que nos encaminha, ao mesmo tempo, para o outro e para Deus. De facto, todas as ações e decisões humanas, as que tendem para uma vida entregue ao amor de Deus e, correlativamente, a uma existência entregue à justiça e amor humanos, implicam mortes parciais, porque toda a decisão para fazer surgir um mundo mais humano

³⁸³ Cf. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 319.

³⁸⁴ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 107.

³⁸⁵ Cf. Varillon, *Sufrimento de Deus*, 105-106.

provocam um morrer do nosso amor-próprio, do nosso egoísmo. Assim, cada uma das nossas decisões é uma páscoa, isto é, dá-se em forma de morte e ressurreição³⁸⁶.

Em suma, a sintonia divina com o sofrimento humano não é meramente uma disponibilidade compreensiva, disposição psicológica ou dramatização poética. O sofrimento de Deus é um processo real e uma salvação efetiva, sendo, por isso, um acontecimento teológico. Estamos diante do núcleo da soteriologia cristã. Portanto, o conteúdo salvífico patente na atitude passional pelo outro não é mera atitude humana de consolo mútuo, nem uma solidariedade bem-intencionada ou de uma praxe sociopolítica que eventualmente atenua os sofrimentos, porque pobres sempre os teremos conosco (cf. *Jo* 12,8). A verdadeira eficácia salvífica, aquela que enxugará decididamente as lágrimas de todos os olhos, é a vivência concreta da compaixão, na história dos humanos e na história de Deus: a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Logo, este encontro com o outro acolhe a sua eficácia verdadeiramente salvífica na sintonia com essa paixão real e única na História³⁸⁷. Ora, o encontro só é realizável tornando presente, através do fazer memória, dessa mesma paixão. Por isso, o conteúdo salvífico desse encontro está em relação com a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*, como de modo insistente argumenta o teólogo J. B. Metz³⁸⁸.

³⁸⁶ Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*,

³⁸⁷ Cf. João Duque, “Encontrar-se na paixão”, in *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho, (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 176-177.

³⁸⁸ Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 163-164.

Conclusão

No início deste estudo, propôs-se um percurso a partir da contextualização da passagem *Jo* 11,1-44 para, após essa breve, mas crucial reflexão inicial, incidir concretamente em *Jo* 11,33-37. Assim, ancorados com a posterior leitura, refletiremos acerca da plausibilidade da afirmação do sofrimento de Deus.

Após o estudo realizado, é possível, à luz dos objetivos traçados, ter uma compreensão do debate teológico acerca do sofrimento de Deus.

Iniciámos o caminho a partir da reflexão sobre o evangelho de João, onde se patenteia que Deus é o horizonte omnipresente daquele cujos sinais são narrados (cf. *Jo* 20,30; cf. *Jo* 1,18). Assim, em Jesus Cristo revela-se Deus entre os seres humanos (cf. *Jo* 1,18), n'Ele transparece o agir de Deus: «Eu e o Pai somos Um» (*Jo* 10,30) e «Quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14,9). Assim sendo, as lágrimas de Jesus (cf. *Jo* 11,35) não são um mero rito fúnebre. A morte do amigo que Jesus amava enche-lhe os olhos de lágrimas, sendo estas sinal da empatia d'Ele com aqueles que sofrem.

Contudo, são também lágrimas que procedem do amor do Pai, que através de Jesus Cristo, chega aos discípulos (cf. *Jo* 15,9), tornando-se, por isso, lágrimas de Deus diante da morte que separa os seres. Na verdade, no quarto evangelho, Deus não é apresentado com categorias teológicas abstratas, mas patenteia-se que a vida de Jesus Cristo é o relato de Deus.

Deste modo, se na ação de Jesus está o agir de Deus, porque Ele é um com Deus enquanto Filho, a perícopes em estudo revela-nos como crucial a ponderação teológica acerca da revelação que Jesus faz de Deus, procurando articular a transcendência e a imanência divinas, porque aquela não anula esta. Afinal, Ele vem ao nosso encontro, sente as nossas dores e chora connosco, como nos relata a referida perícopes.

Refletimos a transcendência divina enquanto capaz da relação com a humanidade, uma abertura imanente em Deus à alteridade do ser humano, descobrindo que Deus não chega até

nós desde os confins de uma transcendência incandescente, mas a partir de uma misteriosa humanidade. Todavia, pode surgir a dúvida acerca da absoluta transcendência de Deus: tal possibilidade não implica um Deus demasiado humano, cuja necessária distância em relação ao ser humano está a ser diluída? Será que esta imprescindível diferença deve ser compreendida como um fosso implacável? Não será um erro pensar que somente uma inimaginável distância salvaguarda Deus e a sua transcendência?

Se é em Jesus Cristo que se dá o encontro único e verdadeiro entre Deus-Pai e a humanidade, então, Deus, em Cristo, não está presente numa transcendência que teme a nossa imanência? Se essa transcendência não significa um fosso metafísico entre Deus e o ser humano, sem desconsiderar a diferença que os une, então a fé cristã não se ocupa de Deus em si mesmo, mas de Deus para nós (cf. *Heb 11,16*).

Deus estabeleceu a sua morada entre a humanidade, envolvendo o ser humano num diálogo histórico, sustentando a afirmação de que o próprio Deus não teme o ser humano, como patenteia a encarnação, e que este não é indigno para Deus, como bem o ilustra a filiação divina. Não somente porque o ser humano é capaz de Deus (*homo capax Dei*), mas também porque Deus é capaz do ser humano (*Deus capax hominis*).

Deus não cria o mundo para poder amá-lo, mas precisamente porque, desde sempre, é amor e quer envolver o ser humano e o mundo na alegria de amar. O significado desse amor é compreensível somente na história de vida de Jesus, na relação de reciprocidade entre Ele e Deus-Pai. Em Jesus, o eterno no tempo, inicia-se um diálogo entre Deus e o ser humano que coloca a todos, no mais secreto da sua consciência, na posição de interlocutores privilegiados com o Criador, elevando assim o mais miserável dos indivíduos à dignidade de pessoa.

Em Jesus Cristo, realiza-se o encontro único e verdadeiro entre a humanidade e Deus-Pai, perante o qual nem a humanidade nem Deus-Pai permanecem apáticos. A humanidade de um homem foi a humanidade de Deus, porque em Jesus Cristo manifesta-se a presença de Deus que vem ao encontro do ser humano, como nos relata o episódio bíblico da ressurreição

de Lázaro (Cf. *Jo* 11,1-44), analisado no primeiro capítulo desta reflexão. Na ação de Jesus, existe uma relação íntima entre a sua humanidade, próxima das existências humanas feridas nas mais variadas formas (a pobreza, a carência e o desespero) e a humanidade de Deus tão proximamente presente na compaixão pelas ânsias do ser humano. Portanto, na ação de Jesus está o agir de Deus.

Impõe-se, portanto, uma reflexão que se abeira do Deus de Jesus Cristo, Ele que conhece o ser humano, se manifesta na história e é capaz de sofrer com o nosso sofrimento. A teologia é permanentemente solicitada a pensar o fenómeno do sofrimento, sendo que jamais poderá renunciar a esta lancinante questão, enquanto ímpeto de um questionar constante: a si mesmo ou um colocar-se em questão.

Enquanto discurso ou linguagem sobre Deus, a reflexão teológica não pode jamais abandonar a realidade do sofrimento, nem melificar a inconveniente questão: Como falar de Deus diante da abismal história do sofrimento? Todavia, não será pensável nem admissível uma superação deste fenómeno que signifique aceitação da sua inevitabilidade ou necessidade, mas, antes de tudo, uma atitude de radical manifestação do absurdo e inaceitável presente no fenómeno do mal e/ou do sofrimento, em relação à própria Criação.

O sofrimento não é uma objeção contra Deus, porque não é uma afeição passiva, mas um deixar-se afetar ativo. Se Deus se compadece, tal não significa a sua desdivinização, nem a divinização do sofrimento. Na verdade, Deus não diviniza o sofrimento, mas redime-o. A onipotência do amor de Deus supera a impotência do sofrimento que não é abolido, mas transformado em esperança.

O sofrimento de Deus, assumido como solidariedade com o outro que sofre inocentemente, tornou-se, em Jesus Cristo, força de vida e de libertação do próprio sofrimento. N'Ele, Deus manifestou-se definitivamente contra o mal/sofrimento. Nunca o justificando ou explicando, supera-o. O decisivo facto de Deus assumir, em Jesus Cristo, a condição de vítima, sofrendo com, e por todas as vítimas inocentes, não significa que Ele

aceite o sofrimento, porque assumir não corresponde a aceitar.

A imutabilidade equivale não à inatividade, à apatia ou à indiferença, mas à indefetibilidade do seu amor que livremente escolhe amar a humanidade pecadora. Nesse sentido, o seu amor não muda. É, por isso, imutável, porque desde sempre prefere a humanidade pecadora, sem que isso Lhe implique uma inerente mutação. Este amor revela-se impassível porque não se altera. Por isso, advogamos que Deus é impassível, no sentido de que Ele não padecerá daquilo que nós padecemos e como padecemos, mas também não é incompassível, ou seja, incapaz de não sofrer. A impassibilidade de Deus não impossibilita a compassibilidade (sofrer-com), pois Ele não é incapaz de padecer.

A sintonia divina com o sofrimento humano não é uma mera disponibilidade compreensiva, disposição psicológica ou dramatização poética. O sofrimento de Deus é um processo real e uma salvação efetiva, sendo, por isso, um acontecimento teológico. Estamos diante do núcleo da soteriologia cristã. Portanto, o conteúdo salvífico patente na atitude passional pelo outro não é mera atitude humana de consolo mútuo, nem uma solidariedade bem-intencionada ou uma praxe sociopolítica que eventualmente atenua os sofrimentos.

A verdadeira eficácia salvífica, aquela que enxugará decididamente as lágrimas de todos os olhos, é a vivência concreta da compaixão, na história dos humanos e na história de Deus: a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Logo, este encontro com o outro acolhe a sua eficácia verdadeiramente salvífica na sintonia com essa paixão real e única na História.

Bibliografia

1. Sagrada Escritura

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

Bíblia Sagrada. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

Nestle, Eberhard e Kurt Aland. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

2. Documentos do Magistério da Igreja

Denzinger, Heinrich e Hunermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morem*. Barcelona: Herder, 1999.

3. Bibliografia Geral

Alves, Isidro. “O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura”. *Communio* 6 (1988): 485-495.

Balthasar, Hans von. *Teodramática. El Ultimo Acto*. Madrid: Ed. Encuentro, 1997.

Barret, Charles Kingsley. *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Betz, Otto. “σημείον”. In *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Volume II. Editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, 1389-1396. Salamanca: Sígueme, 1996.

Beutler, Johannes. *Comentario al evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2016.

Blank, Josef. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia e sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2008.

Brown, Raymond. *Giovanni. Commento al Vangelo Spirituale*. Assisi: Cittadella Editrice.

Brown, Raymond. *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1995.

- Caputo, John. *The Weakness of God*. Bloomington: University Press, 2006.
- Carvalho, José Carlos. “Deus sofre?”. In *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*. Coordenação de Vítor Coutinho, 247-287. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Coutinho, Jorge. *Caminhos da razão no horizonte de Deus*. Coimbra: Tenacitas, 2010.
- Coutinho, Vítor. “Implicações éticas da compaixão”. In *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*. Coordenação de Vítor Coutinho, 219-233. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- D’Almeida, Bernardo Corrêa. «A ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-46): Da doença à morte. Da morte à vida», *Humanística e Teologia* 33 (2012): 181-194.
- D’Almeida, Bernardo Corrêa. *A vida numa palavra. Uma nova leitura do Evangelho de S. João*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012.
- Dodd, Charles. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Crisstantad, 2004.
- Doré, Joseph. “Incarnation”. In *Dictionnaire des Religions*. Editado por Paul Poupard, 766-770. Paris: P.U.F., 1984.
- Dostoiévski, Fiódor. *Correspondências 1838-1880*. Porto Alegre: 2009.
- Dostoiévski, Fiódor. *O idiota*. Lisboa: Presença, 2001.
- Dostoiévski, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. Lisboa: Presença, 2009.
- Duque, João. “Do sentimento de si ao sentimento do Outro”. *Theologica* 46 (2011): 15-29.
- Duque, João. “Encontrar-se na paixão”. In *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*. Coordenação de Vítor Coutinho, 163-178. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Duque, João. “O mal – Deus em questão (?)”. *Didaskalia* 29 (1999): 301-334.
- Duque, João. *O excesso do dom*. Lisboa: Alcalá, 2004.
- Elena, Santiago Del Cura. “El ‘sufrimento’ de Dios”. *Revista Espanhola de Teologia* 51 (1991): 331-373.
- Forte, Bruno. *Breve introdução à fé*. Prior o Velho: Paulistas, 2015.
- Francis J. Moloney, *El evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.

- François Varillon, *Joie de croire. Joie de vivre*. Paris: Éditions Centurion, 1981.
- Fuente, Eloy Bueno de la. “A compaixão: desafio à Igreja e ao mundo”. In *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*. Coordenação de Vítor Coutinho, 179-207. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Gesché, Adolphe. *El mal – El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Girard, René. *La violence et le sacre*. Paris: Grasset, 1972.
- Greschake, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Horst Balz. “*παράσσω*”. In *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento. Volume II*. Editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, 1685-1686. Salamanca: Sígueme, 1996.
- João Duque. “Sofrimento e participação na cruz”. In *Actas do Congresso Internacional de Fátima: Mysterium Redemptionis*. Fátima: Santuário de Fátima, 2002.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Kasper, Walter. *Jesus, El Cristo*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1994.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2013.
- Kehl, Medard. *Et Dieu vit que cela était bon*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- Konings, Johan. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- León-Dufour, Xavier. “Los milagros de Jesús según Juan”. In *Los milagros de Jesús*. Editado por Xavier Leon-Dufour, 258-274. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lettura Dell’Evangelio secondo Gioavanni*, Volume I. Milão: Edizioni San Paolo, 1990.
- León-Dufour, Xavier. *Lettura Dell’Evangelio secondo Gioavanni*. Volume II. Milão: Edizioni San Paolo, 1990.
- Levinas, Emanuel. *Autrement qu’Être et au-dela l’essence*. La Haye: Nijhoff, 1974.

- Marchadour, Alain. *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- Mardones, José Maria. *La Vida del Símbolo. La Dimensión simbólica e la Religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Martini, Carlo Maria. *Quale bellezza salverà il mondo?*. Milão: Centro Ambrosiano, 1999.
- Masson, Herve. "Arrianismo". In *Manual de Herejias*. Editado por Herve-Masson, 50-55. Madrid: RIALP, 1989.
- Masson, Herve. "Docetismo". In *Manual de Herejias*. Editado por Herve-Masson, 124. Madrid: RIALP, 1989.
- Mateos, Juan e Barreto, Juan. *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentário exegético*. Madrid: Ediciones Crisstantad, 1982.
- Metz, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade. Estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Meunier, Paul. *Espiritualidade da vida Cristã*. Braga: Editorial A.O., 1998.
- Moingt, Joseph. *L'homme qui venait de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.
- Moingt, Joseph. "La figure de Jésus". *Didaskalia* 36 (2006): 13-29.
- Moltmann, Jurgén *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Neves, Joaquim Carreira das. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- Nouwen, Henri. *O regresso do filho pródigo*. Braga: Editorial A.O., 1995.
- Olegario, Cardedal. *Cristologia*. Madrid: BAC, 2001.
- Olegario, González de Cardedal. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.

- Pereira, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- Petrosino, Silvano e Sergio Ubbiali, *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*. Milão: Glossa, 2009.
- Pozo, Carlos. “Simbología del Corazón en la Biblia y en la tradición cristiana”. *Didaskalia*, 1-2 (1984): 169-184.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1984.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología*. Volume I. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Rahner, Karl. *L’homme au miroir de l’anne liturgique*. Paris: Mame, 1966.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología*. Volume IV. Madrid: Cristiandad, 2000.
- Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo apostólico*. Cascais: Principia, 2005.
- René Latourelle. *Milagros de Jesus e teologia del Milagro*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. S. Paulo: Loyola, 1996.
- Santi Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento exegético e teológico*. Roma: Città Nuova, 2008.
- Seggala, Guiseppe. *Evangelio e Vangeli*, Bologna: Dehoniane, 1994.
- Sesboüé, Bernard. *Jésus-Christ l’unique médiateur*. Paris: Desclée, 1988.
- Ska, Jean. “Come leggere l’AT?”. In *Metodologia dell’Antico Testamento*. Editado por Horacio Simian-Yofre, 23-27. Bologna: EDB, 1995.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- Teixeira, João. “Um coração em trespasses na Cruz”. *Didaskalia* 47 (2007): 127-161.
- Tilborg, Sjef van. *Comentario al evangelio de Juan*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 2005.

- Tuñi, Josep-Oriol. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.
- Varillon, François. *L'humilité de Dieu*. Paris: Centurion, 1974.
- Varillon, François. *La souffrance de Dieu*. Paris: Centurion, 1975.
- Varillon, François. *Viver o evangelho. O último retiro do P. François Varillon*. Braga: Editorial A.O., 1995.
- Vaz, Armindo. "A imagem do Deus de Israel". In *Em Nome de Deus Pai*. Editado por Henrique Galvão, 107-190. Lisboa: Edições Didaskalia, 1999.
- Vogels, Walter. *Job. L'homme qui a bien parle de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- Weinandy, Thomas. "Does God suffer?". *First Things* (November 2001): 35-41.
- Wikenhauser, Alfred. *El evangelio según san Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.