



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

TIAGO LEONEL ARAÚJO CUNHA

Sofrimento: um caminho de Fé
Contributos para uma Pastoral da Saúde

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Paulo Leite de Abreu

Braga
2016

ABREVIATURAS E SIGLAS

Antigo Testamento

Gn	Génesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronómio
Js	Josué
Jz	Juízes
2 Sm	2ª de Samuel
2 Rs	2ª dos Reis
2 Mac	2ª dos Macabeus
Jb	Job
Sl	Salmos
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Ez	Ezequiel
Lm	Lamentações

Novo Testamento

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
Act	Actos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1 Cor	1ª aos Coríntios
2 Cor	2ª aos Coríntios
Gal	Gálatas
Ef	Efésios
Fl	Filipenses
Cl	Colossenses
Heb	Hebreus
1 Pe	1ª de Pedro

SAER Serviço de Assistência Espiritual e Religiosa

ASS Acta Apostolicae Sedis

RESUMO

O sofrimento é uma das questões que desde sempre inquietou a Humanidade e, por isso atravessa toda a sua história de forma transversal, deixando nos dramas que provoca um número sem fim de inquietações/interrogações sem resposta, levando a que o Homem caminhe na incerteza, que se traduz na falta de sentido, ou seja, de um sentido que seja capaz de o motivar a encarar as situações de maior debilidade como algo que faz parte da sua condição limitada. Neste sentido, só mergulhando no mistério de Jesus é que conseguimos encontrar um sentido para o nosso sofrimento, pois só com o nosso olhar fixo na Sua Paixão é que podemos encontrar o sentido que ilumina as nossas angústias e adorna as nossas fragilidades, que compõem a identidade humana. Quando o Homem vive o seu sofrimento com os olhos postos na Cruz, alarga os seus horizontes para a descoberta do verdadeiro amor de Cristo por cada um daqueles que sofre, transformando o sofrimento num ato redentor.

Com este trabalho pretende-se mostrar que o Homem, mesmo que se encontre numa situação de sofrimento, pode continuar a viver a sua Fé, sendo esta que, muitas vezes, lhe abre as portas da esperança e lhe confere o sentido pleno da vida. Para isso, a Igreja que sempre se preocupou com os doentes, apresenta-nos a Pastoral da Saúde, como forma de proporcionar aos enfermos uma especial vivência da Fé em momentos de maior sofrimento.

Palavras-chave: Sofrimento; Dor; Doença; Morte; Sentido; Limite; Fé; Pastoral da Saúde;

ABSTRACT

Suffering is one of the questions that always disquieted Humanity and, therefore, crosses history, producing a lot of drama and affliction, besides endless questions without answer thus, man dwells (delves) in uncertainty, which translates in lack of sense, e. g., of a meaning capable of making man face difficult situations, something inherent to the human limitations. In fact, only delving in the mystery of Jesus can we find the meaning of suffering, because only observing His Passion can we find the light shining in our anxieties adorning our frailties, sufferings with his eyes on the Cross of Jesus, his horizons broaden towards the discovering of true love, the love of Christ, for the one who suffers, transforming suffering into redemption.

The present investigation intends to show that man, in situations of suffering, may continue to live his Faith, which often opens the doors of Hope and gives him the full meaning of life. Therefore, Church, having always those who suffer at the center of her action, presents the Health Ministry (Pastoral) as a way of providing the sick with a special experience of Faith in moments of major suffering.

Key-words: Suffering; pain; sickness; death; meaning ; limits; Faith; Health Ministry (Pastoral)

INTRODUÇÃO

*«Na sua dimensão subjetiva,
como facto pessoal,
encerrado no concreto e irrepetível íntimo do homem,
o sofrimento parece algo quase inefável e não comunicável.*

*No entanto, talvez nenhuma outra coisa
exija ao mesmo tempo tanto como ele
– na sua “realidade objetiva” –
ser tratada, meditada e concebida,
dando ao problema uma forma explícita.*

*Daí que a seu respeito se levantem questões de fundo,
para as quais se procuram respostas».*

João Paulo II¹

O sofrimento tem sido fonte de incontáveis estudos e reflexões ao longo da história, tantos que já não necessitaria possuir mistérios. Contudo, manifesta-se sempre inexplicável e incompreensível em cada nova reflexão, por se apresentar permanentemente como uma incógnita.

O sofrimento é um enigma que sempre incomodou o Homem, algo sobre o qual este nunca deixou de refletir, uma vez que é um problema do Homem e para o Homem; ele é uma realidade que atravessa o ciclo vital de cada ser humano, apesar de ser gerador de incertezas, inseguranças e angústias. Neste sentido, o sofrimento obriga a pensar, numa tentativa contínua de o compreender, porque compreendê-lo seria já, de certa forma, diminuí-lo. Assim, o Homem vive numa constante ânsia, não na procura exclusiva de aclarar tal enigma, mas de lhe descobrir um sentido.

À luz deste frenético desejo, a questão do sentido, que por si já é bastante complexa, descobre no sofrimento um aditivo de dramaticidade e agudeza, dado que a sua assídua e perturbadora presença na vida humana tanto retarda planos imediatos como coloca em causa

¹ *Salvifici doloris*, nº5

ambições e desejos mais íntimos, afirmando-se como uma ameaça à própria dignidade humana.

Na verdade, trata-se de uma das temáticas mais significativas para a cultura contemporânea, emoldurada por uma presença excessivamente racionalista que, habitualmente, lega a esta complexa realidade um marco de inquietações e um vasto leque de interrogações sem resposta.

Porém, quando o sofrimento “bate à nossa porta” e entra na nossa vida, deixa de ser uma simples questão levantada pela mente e passa a ser uma experiência que confronta e esmaga o sentido da nossa própria existência, quer do ponto de vista físico, quer espiritualmente, pois o sofrimento não é apenas uma dor corpórea, mas também se manifesta pelo abatimento do espírito e em todo o mal que prevalece no mundo. Por conseguinte, como um ser inacabado, «o ser humano é um ser contingente»². Deste modo, assim como não pode optar por nascer ou morrer, também não tem ao seu alcance a opção de sofrer ou não sofrer. Este sentimento é de tal modo absorvente que conduz o Homem a uma afirmação da vida radicalmente absurda, o *não-sentido*, a ponto de lamentar o seu próprio nascimento: Porque vivo? Porque nasci?

Com efeito, ninguém passa ao lado do sofrimento, embora o Homem procure sempre formas de se alhear dele. O sofrimento surge na continuidade da história de cada Homem, que a seus olhos desponta como «um paradoxo vivo de um ser para a vida que caminha em direção à morte»³. Doenças, epidemias, acidentes, catástrofes, guerras pertencem ao universo de cada ser humano na sua integridade. Neste sentido, a inevitabilidade do sofrimento é tão conhecida quanto, de alguma forma, ignorada, na súbita estranheza de uma sempre inesperada visita, a que nem a submissão, nem a revolta dão consolação, porque não resolvem as inquietações de base: Porquê? Para quê?

² J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, 22.

³ B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia*, 41.

Aqui reside uma das linhas mais preponderantes do drama humano: existir habitado pelo *não-sentido* e, todavia, não se conformar a existir com o *não-sentido*. É neste âmbito que o psicólogo Viktor Frankl afirma que «o Homem não se destrói pelo sofrimento, mas por sofrer sem sentido»⁴, pois para ele a chave para a realização humana está no sentido último da vida: todas as vezes que o Ser Humano restringe o sentido último da vida, as dimensões mais iminentes entram em rutura.

No entanto, sabe-se que a procura de sentido e significado faz parte da vida de todos, mas esta busca pode tornar-se mais intensa quando o Homem se confronta com uma crise de saúde que se caracteriza por ser um tempo duro e difícil de transtornos e preocupações, de desânimo e cansaço, trazendo à memória o peso de culpas passadas, interrogações sobre o sentido da Fé, temores e ansiedades associadas à morte. Estes sentimentos acabam por provocar em muitos crentes o enfraquecimento ou arrefecimento da Fé, a falta de vontade ou abandono da oração e dos sacramentos, o sentimento de solidão e desamparo, a dúvida sobre a misericórdia e a bondade de Deus, a revolta e o desespero. O sofrimento físico transforma-se num grande sofrimento espiritual para o qual não existem analgésicos na farmácia.

Abordar um tema desta amplitude não é tarefa fácil, pois sabemos que todas as explicações são débeis e todas as linguagens parecem ser inadequadas perante uma das problemáticas mais sensíveis pela qual todo o ser humano atravessa. Porém, esta adensa-se mais quando integramos Deus na história do sofrimento humano e Este parecer permanecer oculto. Ambos parecem pertencer ao mundo *indizível*, evidenciando-se uma enorme resistência de verbalização.

À luz destes pressupostos, tentamos desenhar um itinerário em que apresentamos o *sofrimento como um caminho de fé*, pois é na medida em que acreditamos “n’Aquele que sofreu e se entregou por nós” que recuperamos um sentido e um plano para a vida que nos eleva “para além do porquê ” e nos ajuda a encontrar o “Além” que ilumina as angústias e

⁴ V. FRANKL, *El hombre doliente*, 12.

ornamenta as debilidades que dão forma ao nosso existir. Ainda que muitos possam concluir que, com a existência do sofrimento, Deus não existe, o certo é que a existência do sofrimento é que torna a presença de Deus fundamental. Deste modo, a Fé manifesta-se, assim, no caminho do Homem sofredor, como um horizonte, muitas vezes problemático, mas imprescindível na vida humana.

Quanto ao itinerário que encorpa este trabalho, restringe-se a um trajeto composto por opções, entre tantas existentes, que corporizam um caminho de Fé para toda a Humanidade sofredora. Assim sendo, organizamos este caminho em quatro capítulos: no primeiro, procuramos apresentar uma fenomenologia do sofrimento em que apresentamos o sofrimento não como uma ameaça à realização pessoal de toda a Humanidade, mas como uma experiência que faz parte da nossa existência humana, ainda que considerado como um enigma ou mistério que leva a que o Homem questione o próprio sentido da vida. Neste sentido, o sofrimento afeta todo o seu ser corpóreo-psíquico-espiritual, embora o sofrimento transcenda a simples dor (física, moral ou espiritual) e a doença que se apresentam como causas do sofrimento, sendo este essencialmente decorrente da condição espiritual do Homem e, portanto, mais ligado à questão do sentido da vida no seu todo (escatológico, espiritual e sobrenatural); no segundo capítulo, detivemo-nos na literatura veterotestamentária, onde o sofrimento é apresentado e compreendido na linha da justa retribuição, ou seja, como consequência e punição das más ações (pecado, incumprimento da lei), sendo este atribuído por Deus. Assim, verifica-se que a grande dificuldade reside na questão da origem do sofrimento e não tanto na finalidade, sendo os profetas e a literatura sapiencial que procuram responder mais ao “para quê” do sofrimento, com uma viragem importante no modo de se compreender o sofrimento, já não como punição, mas a partir do seu valor pedagógico (missão) que conduz o Homem a encontrar o seu valor purificador, conferindo-lhe um sentido; o terceiro capítulo apresenta-nos Jesus como paradigma do Homem que sofre, que, ao incarnar a misteriosa figura *Servo de Yahwé*, vem libertar o Homem de todos o sofrimentos,

manifestando na cruz o seu amor pelos mais débeis, enfermos, pobres e marginalizados, sendo este amor gerador de comunhão que edifica a Igreja; o quarto capítulo constitui o âmago do nosso trabalho, em que, partindo de um trabalho de campo junto daqueles que mais sofrem (doentes e familiares) e daqueles que são chamados a cuidar, de forma mais direta, deles (médico/enfermeiros e assistentes espirituais e religiosos) traçamos algumas linhas de orientação pastoral tendo em conta os anseios por parte de quem mais sofre e a resposta que a Igreja quer dar a esta porção do Reino mais débil e a preferida de Jesus.

Efetivamente, as razões que nos conduziram à preferência por este tema foram: a convicção de que a pastoral deve partir de fundamentação teológica; a inquietação pela necessidade de um olhar mais misericordioso e compassivo para com os enfermos e, concretamente, nos serviços prestados pela Igreja; o gosto pessoal de estar ao lado daqueles que mais sofrem, que, a partir da sua situação, muitas vezes são para nós uma lição: ajudam-nos a discernir e relativizar os valores e as formas de vida da sociedade hodierna (competitividade, ambição pelo dinheiro e poder, prestígio), mostrando-nos o verdadeiro rosto de Cristo e o mais original Deus cristão: um Deus que nos ama e partilha na sua totalidade os sofrimentos de toda a Humanidade ferida.

Quanto aos objetivos, propomo-nos efetuar um estudo sobre o sofrimento como um caminho de Fé, do ponto de vista antropológico, bíblico-teológico e pastoral em ordem à conclusão do primeiro grau canónico, alertando para a importância de ajudar o doente a encontrar um sentido para o sofrimento como uma atividade espiritual importante, que não deve ser ignorada por ninguém, sobretudo pelos Assistentes espirituais e Profissionais de saúde e oferecendo uma reflexão séria e sistemática sobre o sofrimento como ocasião de descoberta da própria riqueza interior como aprofundamento das relações e como criação de um modo diferente de viver e amar. Todavia, estamos cientes dos limites da investigação fruto da falta de um conhecimento sólido e alicerçado na área da Pastoral da Saúde;

acrescente-se o fator tempo que, por necessidade, aparece como uma barreira a aprofundarmos mais o tema que, em muito, engrandeceria este trabalho⁵.

⁵ Quanto à metodologia, esta dissertação está redigida de acordo com o Novo Acordo Ortográfico.

CAPÍTULO I

O HOMEM PERANTE O LIMITE

I. O HOMEM PERANTE O LIMITE

1.1. O Sofrimento: expressão real da vida

O sofrimento é um facto que se apresenta de forma assídua e perturbadora diante do mistério do Homem, em várias tonalidades, lançando, inevitavelmente, muitas interrogações, ao ponto de colocar em causa muitas certezas e abalar os fundamentos em quem, habitualmente, o Homem confia as suas seguranças. Neste sentido, este levanta, sobretudo, a questão do sentido, acompanhado pela inevitável “litanias dos porquês” que sobrevém do pensamento e sonorizado pela boca daquele que sofre. Porém, «a pergunta nunca é porquê, mas “para quê”?»⁶

Sendo o Homem por natureza um ser que se interroga, ele acaba por ser o próprio núcleo das suas interrogações, ou seja, o Ser Humano é, simultaneamente, o sujeito e o objeto das suas insatisfações. No entanto, ele apresenta-se sempre como mistério, descobrindo que tudo o que possa dizer sobre si mesmo é sempre muito pouco, na medida em que «somos, mas não possuímos; tal é manifestamente a condição humana»⁷. O facto de o Homem não se possuir traduz a condição humana, uma vez que «o Homem é a pergunta para a qual não existem respostas»⁸, pois nunca vai conseguir desfazer o seu mistério, na medida em que, se o fizesse, estaria a refutar a sua liberdade e, por conseguinte, a exterminar a Humanidade.

No entanto, quem se interroga assim não pretende uma resposta teórica, uma vez que seria, naquele momento, totalmente inútil, sendo recebida como atentado ao seu sofrimento, na medida em que a pergunta surge no âmbito da experiência angustiante, daquilo que se sente, pois existem

«no Homem exigências profundas, que fariam dele uma estranha anomalia no universo, se tivessem de ficar sem resposta adequada. Felizmente, não ficam. Essa resposta, porém,

⁶ V. Pinto de MAGALHÃES, «Sofrimento», in V. Pinto de MAGALHÃES e H. Manuel PEREIRA, *Pensar a Vida*, 190.

⁷ J. MOLTSMANN, *O homem mistério a desvendar*, 11.

⁸ K. RAHNER, *O desafio de ser cristão*, 11.

não se encontra, nem no Homem, nem no universo. Não é, por conseguinte, resposta que a Natureza possa dar, nem, por conseguinte, a pura filosofia»⁹.

Os “porquês” insistentes que o sofrimento levanta ao Homem são um apelo a criar e aprofundar o sentido da vida¹⁰, na certeza de que o sofrimento é parte integrante da história humana, acompanha-a, só podendo perceber-se interrogando-o, fazendo caminho com ele, fortalecendo-nos nele, na medida em que não o podemos resolver, assim como não podemos resolver a vida¹¹, pois «o sofrimento é, de facto, património da Humanidade. O sofrimento está na vida de todos. É herança comum de todos. É mesmo essencial à vida humana»¹².

O sofrimento humano edifica em si próprio um “mundo” particular, onde todas as justificações são ténues e todas as linguagens aparentam ser desajustadas. Existe juntamente com o Homem, como «um tema universal, que acompanha o Homem em todos os quadrantes da longitude e da latitude terrestre»¹³, que desponta nele e o supera, ou então não o supera, mas fortalece-se e aprofunda-se nele, ou seja, é indispensável para o processo de autoconstituição do Homem (Kierkegaard), sendo no sofrimento que reside a dignidade do Ser Humano. O sofrimento é lugar onde a grandeza e a miséria se conjugam e onde o Homem, aprendendo a sua contingência, instabilidade e a sua caducidade, toma consciência do seu destino absoluto¹⁴. Deste modo, podemos apontar que o sofrimento humano presume continuamente uma consciência intencional sem que a ela se diminua, mas a anteponha¹⁵, tal como o apresenta Levinas:

«O sofrimento é, certamente, na consciência, um dado, um certo “conteúdo psicológico”, como a vivência da cor, do som, do contacto, como qualquer outra sensação. Mas, neste mesmo “conteúdo”, ele é um apesar-da-consciência, o inassumível. O inassumível e a “inassumibilidade”. “Inassumibilidade” que não tem a ver com a intensidade excessiva de

⁹ A. VELOSO, «A dor e a sua significação», in *Brotéria* 58 (1954) 674.

¹⁰ Cf. *Salvifici doloris*, 9

¹¹ Cf. V. Pinto de MAGALHÃES, «Sofrimento», in V. Pinto de MAGALHÃES e H. Manuel PEREIRA, *Pensar a Vida*, 190.

¹² J. Pinto MACHADO, «Sofrimento, mistério do Homem, profissionais de saúde» in *Brotéria* 165 (2007) 21.

¹³ *Salvifici Doloris*, 2.

¹⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, El Cristo*, 398.

¹⁵ Cf. J. DUQUE, «O Mal – Deus em questão (?)», in *Didaskalia*, 29 (1999), 303.

uma sensação, a um qualquer “demasiado” quantitativo, que ultrapasse a medida da nossa sensibilidade e dos nossos meios de compreender e de captar; mas um excesso, um “demasiado” que se inscreve num conteúdo sensorial, penetra como sofrimento as dimensões de sentido que aí parecem abrir-se e enxertar-se»¹⁶.

O sofrimento apresenta-se como uma «categoria universal, na qual todos se encontram reunidos»¹⁷, sendo, por isso, uma tarefa de difícil abordagem, pois é uma realidade intrínseca ao Homem, na medida em que ninguém passa ao lado desta experiência, uma vez que todo o Homem passa por situações de sofrimento, independentemente das convicções religiosas de cada um, sejam elas doenças, pestes, acidentes, catástrofes naturais, casos de violência, expectativas não concretizadas, arbitrariedades não superadas... Neste sentido, utilizando o fundo cartesiano, pode afirmar-se: “sofro, logo vivo”, ou seja, mais do que pautar o sofrimento a partir da nossa existência, devemos encarar a existência a partir do próprio sofrimento¹⁸. No entanto, este permanece no campo do indizível, pois tudo o que possamos verbalizar acerca do sofrimento nunca satisfaz a ansiedade do Homem, não obstante, «o que não é dizível tem de ser dito, o que não é pensável tem de ser pensado, o que não é integrável tem de ser integrado»¹⁹. Na verdade, o sofrimento é inexplicável, na medida em que compete ao Homem aprender a viver com ele e a fazer dele uma energia positiva, uma forma de crescimento, uma vez que «nunca avaliaremos suficientemente o sofrimento do mundo, pois parece que a história avança através da dor, nos conflitos de interesses, de classes, de raças, de indivíduos e de povos. Poder-se-ia falar da história como “história dos sofrimentos do mundo”»²⁰.

Na verdade, tal como podemos constatar, a vida de cada ser humano é marcada pelo compasso do sofrimento, a história de cada Homem é uma narrativa cuja trama é o sofrimento, se bem que este, muitas vezes, se torna uma agressão contra a vida do próprio ser

¹⁶ E. LEVINAS, *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, 128.

¹⁷ B. FORTE, *Na memória do Salvador. Exercícios espirituais*, 63.

¹⁸ Cf. J. A. Pinheiro TEIXEIRA, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (2000) 92.

¹⁹ O. Gonzalez de CARDEDAL, *Madre y Muerte*, 83.

²⁰ B. FORTE, *Na memória do Salvador. Exercícios espirituais*, 63.

humano quando configurado com a realidade do mal. Eis a raiz de todo o sofrimento: um mistério intangível na medida em que «o sofrimento é um mal que incide passivamente no ser do Homem, constituindo o Homem sofredor»²¹. Neste sentido, podemos comprovar que o Homem sofre sempre que experimenta algum mal²². Assim, a título de exemplo, podemos asseverar que a doença em geral é um mal de que o Homem padece, assim como, em sentido essencialmente análogo, as guerras, as injustiças, a opressão são males que atraíam a dignidade do Homem, bem como um acidente de viação, uma catástrofe natural e a perda de um amigo são males que desarmonizam a estabilidade do Homem. Em todos os exemplos «o mal representa a presença de uma anormalidade num contexto onde o normal, isto é, aquilo que “devia ser”, deixou de ser»²³.

O sofrimento está em sintonia direta com o mistério do mal, que se exprime na vida do Homem em três modalidades que se complementam: mal físico, espiritual e social. O mal físico afirma-se através dos cataclismos naturais, terremotos, secas, cheias, doenças momentâneas ou continuadas, guerras, injustiças, opressão, ou seja, o mal físico é algo que se impõe ao Homem, como algo que vem contra ele e «mesmo sem intenção maldosa, como no caso dos homicídios, acontece qualquer coisa má à nossa pessoa, à nossa situação de vida ou à nossa liberdade pessoal»²⁴. No fundo, é a consequência dolorosa da condição física, material do Homem e da sua disposição num universo também ele físico, material, evolutivo que o Homem não consegue dominar. O mal espiritual comprova-se através do pecado, do sentimento de culpa, de inferioridade, de fragilidade, de incompetência, de perturbações de personalidade, ou seja, «é o mal que resulta das escolhas e ações humanas»²⁵, é um mal verdadeiramente humano, é do Homem, depende dele, da sua responsabilidade, da sua liberdade imperfeita, praticando consciente e livremente, por obra ou omissão, aquilo que lhe

²¹ I. Fuster CAMP, *Sufrimiento Humano: Verdad y sentido*, 108.

²² Cf. *Savifici Doloris*, 7.

²³ J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, 31.

²⁴ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 40.

²⁵ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 40-41.

surge como moralmente “mau”, como contrário à vontade de Deus, pois depende do nosso grau de liberdade, deliberação e conhecimento em relação às escolhas que se fazem.²⁶ «Embora o mal moral possa ter um resultado físico muito real, a sua causa não reside no mundo exterior, que não podemos controlar, mas no processo de tomada de decisões, que podemos controlar».²⁷ O mal social traduz-se na fome, tortura, opressão, exploração, injustiça e guerra que resulta da mistura entre o mal físico e o mal moral, não obstante ser um mal individual. Na verdade, o mal social é o mal moral em termos e formas coletivas. A título de exemplo, temos o pecado individual que se compõe em formas sociais: egoísmo gera fome.

Desta forma, o sofrimento é a «dimensão subjetiva do mal ou, se preferirmos, ele é a ressonância do mal, que de si é objetivo, na subjetividade das pessoas humanas»²⁸. Neste sentido, o sofrimento apresenta-se quer na sua dimensão objetiva em que o sofrimento é mal, isto é, carência de algo que é devido ao Homem, quer na sua dimensão subjetiva que é a experiência humana do mal, sendo este vivido com constrangimento, anomia, despersonalização, escravidão, fechamento, limitação e negação da autonomia²⁹.

Assim sendo, começamos por perceber que não é tanto o sofrimento que interroga a existência humana, mas a presença do mal. Este é, por sua vez, o problema mais árduo que o Homem enfrenta, pois, conforme o sofrimento, «o problema do mal atinge todo o ser humano (crente ou não, teísta ou ateu), que dele não se pode alhear»³⁰. Por conseguinte, «o mal é sem dúvida a coisa do mundo que, por unanimidade, mais nos revolta»³¹. Neste sentido, o “porquê?” do sofrimento não diz respeito a este, mas à existência do mal, sendo este o que nos inquieta e dispõe a nossa razão «diante das interrogações últimas»³² a ponto de colocar em causa a nossa própria crença religiosa, pois atribuímos, com muita facilidade, esta força maligna a Deus, colocando-O em questão do seguinte modo: *Se há Deus, porque é que existe*

²⁶ Cf. R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 41.

²⁷ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 41.

²⁸ J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, 31.

²⁹ Cf. C. GIUSEPPE, «Sofrimento – Abordagem teológica» in AA. VV., *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1999, 1251.

³⁰ J. DUQUE, «O Mal – Deus em questão (?)», in *Didaskalia*, 29 (1999), 307.

³¹ A. GESCHÉ, *O mal*, 11.

³² A. GESCHÉ, *O mal*, 11.

o mal? Este, mais do que o sofrimento, é um mistério hermético que Epicuro, de um modo tocante, aplicou desta forma:

«Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é bom, além de impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro – , então, de onde vem o mal e por que não o elimina?»³³

Com esta asserção, o Homem encontra-se num labirinto irresolúvel que parece não ter fim. Encontra-se balizado quer pelo mal, quer pelo sofrimento, sendo dois enigmas incompatíveis com Deus. Perante este dilema, o Deus tirano é «a solução clara e temerosa para a dor profunda encerrada dentro da vida de algumas pessoas. O sofrimento tem de provir de algum lugar, e quando as pessoas inocentes sofrem, as outras concluem que a dor foi enviada diretamente por Deus»³⁴. É neste contexto que surge a pergunta na boca do Homem: “Que mal fiz a Deus?” Porém, esta pergunta, colocada de forma errada, aponta para um “Deus castigador”, que tanto quer o bem, como quer para nós o mal. No entanto, a questão deve ser colocada de forma diferente: que mal fiz a mim mesmo? Assim, percebemos que o mal e o sofrimento não podem ser atribuídos a Deus, mas ao Homem, pois «o mal vem da nossa liberdade mal usada»³⁵, já que, quando a minha ação não é bem executada, introduzo o mal no mundo. Neste sentido, o Homem autocastiga-se pelos erros que comete, sendo a própria vida que nos castiga³⁶. Assim, o Homem, sendo um ser finito, age, por vezes, sem critério ou mesmo sem liberdade, deixando-se, na perspetiva de Santo Inácio de Loyola, levar pelas «aparências de bem»³⁷, acabando por ser a origem da desordem e do sofrimento no mundo, pois, de acordo com o pensamento de Sto. Agostinho, o mal revela-se no momento em que o Homem se afasta de Deus em direção às criaturas finitas, ou seja, o mal resulta da aversão a

³³ LACTANTIUS, *De ira Dei*. 13, 9, in A. Torres de QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, 113.

³⁴ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 23.

³⁵ V. Pinto de MAGALHÃES, *Se Deus é Bom porque Sofremos?*, 40.

³⁶ Cf. V. Pinto de MAGALHÃES, *Se Deus é Bom porque Sofremos?*, 40.

³⁷ SANTO INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios espirituais*, nº 10.

Deus, na medida em que «o mal vem de a pessoa humana se deixar fascinar e levar por uma alternativa a Deus, por um outro “bem” inventado, criado por nós que não é o Amor»³⁸.

Neste contexto, podemos levantar a seguinte questão: o que haverá de mais próximo para o Homem do que o sofrimento? «Tendo em conta que Deus nos quis conceder o dom da liberdade, a ponto de podermos rejeitar Deus, e que, como resultado dessa liberdade, nós podemos fazer escolhas destrutivas»³⁹, sendo estas, muitas vezes, as mais fáceis. A nossa experiência quotidiana, assim como a experiência multiseular da Humanidade, apresentam-nos uma dimensão social do sofrimento aliada à dimensão social do mal que faz com que a nossa vida se deixe definir como “inferno”, tal como nos aponta Sartre: “o inferno que os outros são para mim”.

Numa sociedade onde impera a indiferença, o desinteresse, o esquecimento, o egoísmo, a mentira, a intriga e a inveja – raízes mais profundas do sofrimento – podemos concluir que estamos condenados a viver uma vida cuja expressão máxima é o sofrimento. Porém, «condenar as pessoas à sua contingência é o mesmo que abandoná-las ao sofrimento e à crueldade»⁴⁰.

Contudo, esta realidade genérica é um contraste relativamente às civilizações que se afirmam como «civilizações do bem-estar infeliz»⁴¹, pois não podemos perder de vista que a vivência da vida na dimensão individual se expressa de igual modo pelo sofrimento. Não obstante, este não é um bem em si mesmo, «de si o sofrimento é pré-judicial. Anterior a qualquer “juízo” ou atividade lógica»⁴², mas pode-se afirmar como meio para obter um bem que o Homem não goze, a fim de desenvolver, de forma ritmada, a sua consciência de finito, tal como nos comprova um convincente testemunho relativo a um doente em fase terminal que passaremos a transcrever:

³⁸ V. Pinto de MAGALHÃES, «Diabo», in V. PINTO DE MAGALHÃES e H. MANUEL PEREIRA, *Passar da morte à vida*, 112.

³⁹ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?* 23.

⁴⁰ J. F. Saraiva de SOUSA, «Razão e sofrimento contra os relativismos contemporâneos», in *Humanística e Teologia*, 17 (1996) 58.

⁴¹ J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, 28.

⁴² S. J. FORMOSINHO, J. Oliveira BRANCO, *A pergunta de Job – O homem e o mistério do mal*, 264.

«Estas longas horas de imobilidade no leito são para ele a ocasião de meditar sobre a vida, a sua, certamente, mas também a destes homens e mulheres ao serviço do sofrimento dos outros. Existe, então, bondade no mundo? Ganhou vida como engenheiro, no mundo árido dos negócios, onde prevalece apenas o interesse material e egoísta. Um mundo em que unicamente os valores de eficácia e de rentabilidade são reconhecidos, e onde não se hesita em esmagar os outros pelo caminho a fim de se atingir o seu objetivo. Eis senão quando em seu redor há pessoas que se interessam por doentes no fim da vida, que privilegiam a afetividade, que auscultam a vida inferior e sensitiva daqueles que a sociedade rejeita: os doentes, os inválidos, os velhos»⁴³.

É no sofrimento que o Homem se encontra perante si mesmo como sujeito de condição frágil. Os próprios cuidados de que a todo o momento o Homem se rodeia revelam-nos a consciência que este tem da sua precariedade. Todavia, «o Homem é um dador de sentido e necessita de o encontrar nas situações de sofrimento para as poder viver de forma pacífica e adaptada»⁴⁴. No entanto, prolifera a ideia da fuga ao sofrimento, pois, na mentalidade dos nossos contemporâneos, é algo que não devia fazer parte do “cardápio” da essência humana, correndo o risco de ser educados para um «“mundo de plástico”»⁴⁵. Porém, o sofrimento não pode ser omitido da vida do Homem, pois «retirar o sofrimento à vida é, logo, retirar a vida à existência»⁴⁶. A omissão do sofrimento eterniza a miséria já existente, enquanto a sua reminiscência nos ajuda a resistir à identidade total e lutar contra ela⁴⁷. Nesta linha de pensamento, o psiquiatra alemão Carl Jung aponta para um horizonte ainda mais vasto, assegurando que «o sofrimento é uma componente importante da vida humana, e que sem ele nunca faríamos nada. Procuramos sempre fugir ao sofrimento. Fazemo-lo de milhões de maneiras diferentes, mas isso nunca funciona plenamente»⁴⁸.

⁴³ M. DE HENNEZEL, *Diálogo com a Morte. Os que vão morrer ensinam-nos a viver*, 113.

⁴⁴ F. SAMPAIO, *Relação Pastoral de Ajuda*, 134-135.

⁴⁵ V. Pinto de MAGALHÃES, «Sofrimento», in V. PINTO DE MAGALHÃES e H. MANUEL PEREIRA, *Pensar a Vida*, 191.

⁴⁶ A. Freire DUARTE, «O sofrimento dos doentes e o encontro da sua Fé», texto manuscrito de palestra ministrada a 22 de setembro de 2015 no Hospital de Gondomar, 3.

⁴⁷ T. W. ADORNO, *La Dialectica Negativa*, 362-363.

⁴⁸ JUNG, *Briefe² I*, 299, in A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 83-84.

Assim sendo, resta-nos tentar descobrir um trilho que nos possibilite suportar o sofrimento inevitável como fado da nossa existência, pois, se formos até às origens do vocábulo sofrimento, este remete-nos para o latim *pati* e para o grego *pathos*, em *pati* suportar, tolerar, aguentar. O sofrimento é, pois, paixão, passividade que «revela, de forma radical e originária, tanto a nossa capacidade de padecer como a nossa vulnerabilidade»⁴⁹. Neste sentido, «só quando não fugimos do sofrimento é que nos realizamos como homens»⁵⁰, pois, se o relativismo fosse o detentor da razão, o sofrimento seria gratuito e a vida não teria sentido.

Na verdade, o Homem diante do sofrimento não é um sujeito livre, mas uma vítima passiva⁵¹. Por conseguinte, o sofrimento torna-se caminho trilhado pelo Homem na sua condição de ente frágil, caminho esse que deve procurar no encontro com o outro. Desta forma, consciente da sua precariedade e limitação, o Homem abre-se aos outros e do imanente projeta-se para a dimensão transcendente.

De entre as múltiplas facetas da dimensão existencial de cada ser humano que revelam sofrimento, iremos apontar, em seguida, a dor como um marco significativo na trama da sociedade hodierna.

1.2. Dor: linguagem do sofrimento

O caminho do Homem está restolhado de pedras, que, de uma forma geral, são toscas, sendo algumas delas até pontiagudas e, muito invulgarmente, lisas e redondas. Porém, «quer o queira ou não, as pedras são reais e esperam por ele na poeira do caminho»⁵². Neste sentido, a dor torna-se pedra de tropeço para todo o Homem que, persuadido pela ilusão duma sociedade

⁴⁹ J. M. ESQUIROL, «Reflexiones filosóficas sobre el dolor y el sufrimiento», in *Labor Hospitalaria* 257 (2000), 162.

⁵⁰ P. D'ORS, *Sendino está a morrer. A elegância do adeus*, 76.

⁵¹ Cf. J. M. ESQUIROL, «Reflexiones filosóficas sobre el dolor y el sufrimiento», in *Labor Hospitalaria* 257 (2000), 162.

⁵² I. LARRAÑAGA, *Do Sofrimento à Paz. Uma pedagogia de esperança*, 58.

isenta à dor, tenta de todas as formas escapar-lhe, sendo esta «classificada como sofrimento suprimível»⁵³. Uma grande porção do tempo de que dispomos para viver é gasto a evitar a dor. Porém, João Paulo II coloca-nos a advertência de que o sofrimento é «quase inseparável da existência terrena do homem»⁵⁴, pelo que este é um dos dados constantes que constitui o drama existencial do ser humano.

Para muitos dos nossos contemporâneos, a dor parece ter encontrado um lugar fora da essência humana, ou seja, vive-se numa cultura que se pode caracterizar como “analgésica” em que a dor passou a ser o pior inimigo do Homem, responsabilizando determinadas instituições sociais para a combater e eliminar. Para alguns, a dor é entendida pela sua negativa, ou seja, «aquilo que um analgésico consegue atenuar ou mesmo suprimir»⁵⁵, sendo este o troféu que todos querem conquistar pela via da ciência. Vivemos um tempo em que tudo tem de ser observado à vista desarmada, em que tudo tem de ter uma espessura e estrutura físicas, no fundo, tudo tem de ter cor. Como nos afirma o filósofo inglês Thomas Hobbes, quando diz que «tudo o que existe tem três dimensões, a saber, comprimento, largura e altura, e aquilo que não tem três dimensões não existe nem está em parte alguma»⁵⁶, ficando o Homem reduzido a um estado anímico. No entanto, tal como nos testemunha a doutora África Sendino nos seus últimos dias de vida terrena: «não é possível viver humanamente sem conhecer a dor na sua própria carne»⁵⁷.

Falar de dor é falar da condição humana em sentido lato, pois ela apresenta-se no Homem de forma pluridimensional e inesperadamente, ou seja, aparece sem pedir licença, impondo-se contra a vontade do Homem, «unindo os seres humanos numa experiência comum e inelutável»⁵⁸. O Homem é a casa onde a dor habita, faz parte do seu património, estando esta em profunda ligação com as expressões que caracterizam o meio onde o Homem

⁵³ J. METZ, *Alegria de Crer*, 29.

⁵⁴ *Savifici Doloris*, 3.

⁵⁵ M. José CANTISTA, «O Segredo do Sofrimento ou o Sofrer em Segredo», in *Dor e Sofrimento. Uma perspetiva interdisciplinar*, Campo das Letras, Porto 2001, 61.

⁵⁶ TH. HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, 498.

⁵⁷ P. D'ORS, *Sendino está a morrer. A elegância do adeus*, 54.

⁵⁸ M. FLEMING, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, 21.

está inserido desde «a cultura à arte, à religião e todas as outras formas que a espécie humana criou para simbolizar, para transformar as vivências humanas geradoras de sofrimento, de forma a outorgar-lhes sentido, a torná-las mais suportáveis ou mais inteligíveis»⁵⁹.

Assim, «ainda que se possam usar até certo ponto, como sinónimas as palavras sofrimento e dor»⁶⁰, haverá que clarificar qual o significado que encerra cada uma delas, pois é importante não confundir uma com a outra. A dor, em geral, gera sofrimento, mas nem todo o sofrimento deriva da dor, na medida em que o Homem que tem dor apenas declara que sofre, ou seja, quando «a sua origem é desconhecida, quando acredita que não pode ser aliviado, quando o seu significado é maligno e quando o percebe como uma ameaça»⁶¹. Na verdade, não podemos tomar como sinónimos dor e sofrimento, sendo que o sofrimento é sobretudo um fenómeno de ordem psíquica, embora as suas raízes profundas possam ir até ao nível do neuro-psiquismo, fazendo dele um fenómeno mais amplo do que a dor, já que abarca mais dimensões que esta, tendo muitas mais causas potenciais, nas quais a dor se insere⁶². O sofrimento atinge a pessoa de um modo mais profundo do que a dor, na medida em que podemos diminuir a dor, o que não acontece com o sofrimento por ser intrínseco à condição efémera do Homem. Na verdade, o sofrimento «ultrapassa os conhecimentos da biologia e remete o Homem para a sua vida psíquica»⁶³.

A dor é um fenómeno fisiológico que funciona como sinal de alarme de defesa, como um guardião da nossa casa íntima, onde quer habitar um “hóspede que nos causa desconforto”. Alerta para o facto de algo não estar a funcionar bem, para uma desarmonia do nosso organismo; no fundo, funciona como uma bússola do nosso ser no sentido de o amparar e defender das intempéries internas e externas que se abatem sobre a sua condição, pois quando o Homem «não a sentir deixa-o indefeso, sem bússola perante o seu corpo, o si

⁵⁹ M. FLEMING, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, 21.

⁶⁰ *Savifici Doloris*, 5.

⁶¹ F. J. ALARCOS, *Bioética y pastoral de la salud*, 236.

⁶² Cf. F. J. ALARCOS, *Bioética y pastoral de la salud*, 235-236.

⁶³ L. PORTELA, *O Prazer de ser*, 194.

mesmo e o Outro, mas senti-la coloca-o num radical desamparo»⁶⁴. A possibilidade da dor representa uma enorme perfeição do nosso organismo que nos concede esta capacidade. No entanto, sendo a possibilidade da dor um bem, as suas causas apresentam-se como um mal, ou seja, é algo que o Homem procura combater, pois

«A dor rompe a unidade, rompe o ritmo habitual da existência, produz descontinuidade, é o ruído na “vida silenciosa dos órgãos” (René Leriche) e neste sentido arranca o Homem a si mesmo. Obriga-o a confrontar-se com os seus limites, obriga-o à consciência da finitude, já que ela se constitui como resposta a uma fatura do organismo e portanto do psiquismo»⁶⁵.

Por vezes, tendemos a catalogar a dor como sendo física, psicológica, espiritual e social. Porém, a dor refere-se sempre ao nosso corpo, podendo tratar-se de uma dor localizada numa parte específica ou em algo mais generalizado⁶⁶. Todavia, quando abordamos o tema da dor, tendemos quase sempre a desvincular o espírito e a psique do corpo, talvez por um vínculo ainda muito forte ao dualismo cartesiano extremamente difícil de ser esclarecido. Deste modo, sendo o Homem «um complexo bio-psico-social e cultural»⁶⁷, a dor não resulta, apenas, do seu mal-estar físico, psicológico, espiritual e social, mas a dor afeta todo o seu ser, pois o Homem vive com o corpo, sente com o corpo e é na medida em que se sente que vive. «Por isso, pode dizer-se que de um “eu” total/integral, que é na base uma corporeidade, se deduz um sentir total, na integralidade das suas dimensões»⁶⁸. É com um olhar sobre o Homem que integra todas as suas dimensões numa única identidade que chegamos ao conceito inovador de *dor total*, preconizado pela enfermeira Cicely Saunders que, numa conversa com uma paciente lhe pediu para descrever a sua dor e ela respondeu:

«Bem, doutora, começou nas minhas costas, mas agora parece que toda eu estou mal (...) eu poderia gritar por comprimidos, injeções, mas sabia que não devia. Ninguém parecia perceber como eu me sentia e parecia que o mundo estava contra mim. O meu marido e o

⁶⁴ M. FLEMING, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, 21.

⁶⁵ M. FLEMING, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, 21- 22.

⁶⁶ Cf. C. Costa OLIVEIRA, «A importância do sofrimento na educação para a saúde», in *Pessoas e Sintomas*, 1 (2006) 24.

⁶⁷ V. Feytor PINTO, *Saúde para todos – desafios para uma ação pastoral*, 210.

⁶⁸ J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 271.

meu filho foram excepcionais, mas eles tinham que faltar ao trabalho e perder o seu dinheiro. Mas é fantástico poder- me sentir segura outra vez»⁶⁹.

Com esta resposta percebemos que só há uma dor, a *dor total*, na medida em que quando expressamos a nossa dor, estamos a dizer numa só palavra que a dor é física, emocional e social e exprimimos, de igual modo, a nossa necessidade espiritual, de sentido e de autoestima como fonte de segurança. Para percebermos de forma ainda mais profunda este conceito de *dor total*, importa perceber o Homem não como alguém que possui um corpo ou que tem uma parte que lhe causa dor, mas sobretudo como alguém que é um corpo único e indivisível que compõe a sua identidade, como afirma Pedro Laín Entralgo ao apresentar o corpo «não pelo facto de ele ser o corpo próprio genericamente humano, mas pelo facto de ele ser eu mesmo»⁷⁰.

O Homem, ao assumir as características próprias de cada uma das suas dimensões, sendo estas inerentes à sua condição, assume a sua *dor total* que é o seu corpo em si mesmo, que vive e que sente o que é, pois este não é algo de que o Homem é apenas sujeito, mas o que gera a identidade do Homem. Por isso, não podemos resumir a dor a uma categoria física, que apenas é sentida no organismo, mas como algo que vai mais longe e que abarca todas as áreas de realização do Homem que «integra o seu ser situado no espaço e no tempo, em relação com os outros e na busca do sentido que a signifique e unifique»⁷¹. A dor não é algo que o corpo aferrolhe, pois ela envolve o Homem na sua totalidade, uma vez que «a dor é uma sinfonia, uma resposta complexa que inclui não só uma sensação singular, mas também uma atividade motora, uma mudança emocional, uma concentração de atenção»⁷².

A dor, como temos vindo a refletir, tem o seu espaço no corpo, não, exclusivamente, como uma evidência fisiológica, na medida em que podemos correr o risco de a considerar só como física, sendo ela, sobretudo, um facto existencial. Por conseguinte, a dor é «aquilo que

⁶⁹ C. SAUNDERS, *Selected Writings 1958-2004*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 253, in J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 276.

⁷⁰ P. Laín ENTRALGO, *Corpo e Alma*, 322.

⁷¹ J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 278.

⁷² A. GAWANDE, *A mão que nos opera*, 149-150.

sentimos quando o nosso corpo “se sente mal”»⁷³ – parte integrante da existência – e se, por um lado, a avaliamos como uma experiência universal, ela não deixa de assumir contornos diametralmente singulares, na medida em que ela é só, e unicamente, uma experiência pessoal e subjetiva que só conhecemos pelo diálogo que estabelecemos com aquele que sofre, ou seja, «a relação que o homem tem com as suas dores é única e íntima, na medida em que reenvia para uma intensidade e uma significação que lhe são próprias»⁷⁴. A dor é, neste sentido, uma experiência individual e, por conseguinte, do domínio do não partilhável, assim como não se partilha o prazer e a alegria, pois conseguimos perceber que um estímulo idêntico pode originar reações dissemelhantes porque não é possível medir a dor de forma precisa, como se mede a tensão arterial ou a febre, pois depende das circunstâncias particulares de cada pessoa. Por conseguinte, é um fenómeno sensível às alterações ambientais e pessoais e, sobretudo, é algo que um investigador não consegue descrever. Só o seu autor é que a pode narrar, na medida em que não há nenhuma forma definitiva que saiba «cingir a relação íntima do homem com a sua dor»⁷⁵.

Porém, torna-se redutor quando olhamos, com frequência, a dor pelo prisma negativo, na medida em que a dor não executa, somente, uma função sem sentido, que com insistência lhe atribuímos, como se ela transformasse o universo num vale de lágrimas. Na verdade, ela apresenta-nos um lado positivo, ou, se quisermos, útil em múltiplas situações da nossa vida. Para além de servir de bússola e de despertador, temos vários momentos na vida em que a dor se exprime de forma positiva, como, por exemplo, aquando de um parto, em que a dor é inevitável, mas dela brota uma enorme alegria para a mãe que dá à luz, em que depois do grito de dor acontece de imediato a explosão de satisfação pela maternidade conseguida; a dor de

⁷³ L. SANDRIN, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, 21.

⁷⁴ M. FLEMING, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, 22.

⁷⁵ D. LE BRETON, *Compreender a dor*, 21

um compositor, escritor, poeta, escultor, artista que exacerba sempre o talento, sendo um estímulo à criatividade⁷⁶.

É nesta ordem de exemplos que aferimos que dor não é sempre um incidente patológico, enfadonho ou rebaixador, sendo, na verdade, um prenúncio de saúde, ou seja, podendo ser encarada como qualidade de vida quando a interpretamos como um valor a assumir na nossa condição de frágeis e dela fazemos uma leitura integradora no nosso projeto de vida, porque podemos considerar a dor «uma das vias do normal relacionamento da pessoa humana com o seu ambiente, tomada de consciência da corporalidade ou experiência de finitude»⁷⁷. A tomada de consciência dos nossos limites inaugura o caminho em direção ao infinito, na certeza de que o Homem é um peregrino do infinito, vivendo, por vezes, alheio aos seus problemas. Não obstante, a dor é um dos maiores tempos da verdade, é uma oportunidade para a conversão à sinceridade essencial da vida com a convicção de que a dor «obriga-nos a relativizar o quotidiano, a ir até ao fundo, ao essencial, a alcançar o nosso centro de gravidade»⁷⁸. Por conseguinte, o tempo da dor é, em muitos casos, a oportunidade de fazer a retrospectiva da vida, de pesar o bem e o mal produzidos, de abrir uma porta diferente ao futuro, de encontrar, se quisermos, um sentido para a nossa vida, embora, «a dor nunca é em si sentido para a vida. Ninguém vive para sofrer»⁷⁹, mas para receber um conforto na sua dor, que se traduz num direito à nossa condição vulnerável. Este direito que se exprime no alívio da dor pode, se for possível, ser reforçado pela qualidade da presença e atenção serena do outro que cuida.

Carregar uma dor sem sentido é insuportável, é viver sem o ser da existência, é existir desordenadamente. No fundo é considerar a vida insuportável, abrindo a porta ao desespero para traçar a estrada do desamparo e rasgar a meta do abandono para ferir a autoestima na sua dignidade indefesa. Na verdade, «a dor ensina-nos o quanto somos servos, efêmeros e

⁷⁶ Cf. V. FEYTOR PINTO, *Saúde para todos – desafios para uma ação pastoral*, 212-213.

⁷⁷ J. TAVARES, «A lesão que dá dor e a dor sem lesão», in *Dor e Sofrimento. Uma perspectiva interdisciplinar*, Campo das Letras, Porto 2001, 277.

⁷⁸ V. FEYTOR PINTO, *Saúde para todos – desafios para uma ação pastoral*, 217.

⁷⁹ V. FEYTOR PINTO, *Saúde para todos – desafios para uma ação pastoral*, 218.

impotentes, o quanto a vida contém nela mesma possibilidades de se tornar a sua própria inimiga»⁸⁰.

Assim sendo, a dor torna-se linguagem do sofrimento quando entendida como a dimensão psíquica do sofrimento⁸¹ que acompanha sempre o sofrimento do Homem na sua totalidade. É na linguagem que se estabelece a comunicação entre o “eu” sujeito de sofrimento e o “eu” objeto de conhecimento de mim mesmo. Serve de significado à nossa dor, na comunicação com o Homem sofredor, que, descodificando-a à luz da sua experiência contingente, a torna significado da nossa dor. «A dor faz assim o seu caminho, libertada de qualquer enraizamento social e cultural, acaba por ser a matéria de uma história pessoal, um dos ecrãs de um sofrimento pessoal mais lato, deixando de ser mensageira de perigos que ameaçam a integridade do corpo»⁸².

1.3. A doença: a vida frágil e debilitada

Todo o Homem é um ser doente ou postulante a ser doente. Esta asserção, admitida por muitos pensadores hodiernos, ajusta-se com os limites e carências de todo o ser humano, na medida em que não existe uma natureza plenamente saudável, perfeita, límpida, mas uma natureza necessitada de muitos meios para que o seu dinamismo funcione. Na verdade, com o desenrolar da vida, o Homem sente-se, muitas vezes, “débil” para viver de forma enérgica. Em tais circunstâncias, a que chamamos doença, o Homem questiona-se sobre o porquê da sua doença e adota uma postura pessoal na vivência desse “espaço” da sua vida. Na verdade, tal como afirma Susan Sontag,

«a doença é o lado sombrio da vida, uma cidadania bem pesada. Ao nascer, todos nós adquirimos uma dupla cidadania: a do reino da saúde e a do reino da doença. E muito

⁸⁰ F. J. Johannes BUYTENDIJK, *De la douleur*, 16.

⁸¹ Cf. *Savifici Doloris*, 5.

⁸² D. LE BRETON, *Compreender a dor*, 51.

embora todos preferíssemos usar um bom passaporte, mais tarde ou mais cedo cada um de nós se vê obrigado, ainda que momentaneamente, a identificar-se como cidadão da outra zona»⁸³.

De facto, o Homem na sua rigidez é frágil, pois, com todas as suas limitações, mais cedo ou mais tarde, manifesta-se nele a doença, sendo esta outra das expressões dramáticas que o Homem encontra na sua vida, que é encarada, muitas vezes, como o estado negativo da vida, como derrota e frustração, levando o Homem a interrogar a sua existência, pois «o Homem é um feixe de perguntas. A sua ação não se adapta ao meio, transforma-o. De maneira que o Homem nunca está em equilíbrio perfeito com a natureza»⁸⁴.

Etimologicamente, *frágil* deriva de um vocábulo latino, *fragilis*, que tem o mesmo radical do verbo *frangere*, *frango*, que significa quebrar-se ou romper-se. Assim, podemos afirmar que *fragilis* é tudo o que pode quebrar-se ou romper-se. Neste sentido, por quebra, podem entender-se, ainda, «todas as ruturas que podem afetar o corpo no equilíbrio homeostático que o mantém vivo»⁸⁵. Porém, a fragilidade não se restringe, somente, aos limites do corpo físico, mas abarca as fragilidades da conduta humana ao nível sentimental, sendo o corpo o ponto de partida da fragilidade para toda a existência.

A contingência do ser humano é, para a tradição bíblico-cristã, um dado adâmico que marca a sua existência universal, pois ela agride, ou melhor, arruína as seguranças que permitiam enquadrar a vida com saúde sem a obrigar a uma condição de subordinação e de carência. Ela manifesta-se, no decurso e no desempenho de tal existência, sob a forma de fragilidade ou precariedade contínua. Na verdade, «o ser humano é um quase nada suspenso no abismo do nada»⁸⁶. Aqui radica o drama do Homem que ambiciona ser sempre mais, sendo este o mistério inatingível que também leva a que o Homem permaneça no seu sofrimento⁸⁷.

⁸³ S. SONTAG, *A doença como Metáfora*, 11.

⁸⁴ R. GARAUDY, *Palavra de Homem*, 51.

⁸⁵ I. RENAUD, «Situações do corpo e a ética do cuidado», in *Cadernos de Bioética* 36 (2004), 7

⁸⁶ J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, 5

⁸⁷ Cf. *Savifici Doloris*, 4.

O desejo do Homem pelo transcendente, ele que sente «a dor de ser quase, do sem fim, a agonia de ser quase»⁸⁸, é a janela que desofusca o paradoxo do Homem: finito na sua estrutura ôntica e orientado para o infinito.

O Homem, quotidianamente, sente-se invadido pelo sentimento de “aperto” existencial, pela sensação de que anda a flutuar sobre o oceano do nada em constante perigo de ser submerso e, ainda, assombrado pelo sentimento de fragilidade suprema; ou seja, pela falta de consistência existencial. Nesta tensão dramática em que de um lado temos a aspiração ilimitada e do outro a impotência em concretizá-la, o Homem, conhecendo a sua contingência, pode aperceber-se da sua grandeza⁸⁹. Por conseguinte, isto é revelador de que o Homem continua sempre a caminho e ainda não alcançou o seu término, que neste “ainda não” existencial nada se afirma como absoluto.

Na verdade, esta impossibilidade de descobrir em si mesmo o que busca situa o Homem perante uma escolha, que é exclusiva dele como projeto débil no qual ele mesmo faz a experiência de uma precariedade total: abertura ao transcendente ou insularidade no imanente. Todavia, a consciência da sua fragilidade liberta-o do seu isolamento e dispõe-no face a uma opção de liberdade, pois é na sua perceção de limitado que o Homem se abre aos outros.

Com este pensamento no horizonte, o Homem conhece-se, muitas vezes, a si mesmo a partir das práticas negativas que realiza em si próprio, sendo, também e em algumas ocasiões, através delas que se pode abrir aos outros. Neste sentido, a doença pode cooperar no autoconhecimento do Homem, permitindo tomar consciência das suas carências, da necessidade de conviver com os outros, de aprimorar as suas relações e, sobretudo, de respeitar as personalidades diferentes da sua, pois é na doença que o Homem «é obrigado a

⁸⁸ M. Sá CARNEIRO, *Poesias*, 68 - 69.

⁸⁹ Cf. M. Sá CARNEIRO, *Poesias*, 53 - 55.

refletir sobre a sua existência; é induzido a repensar a imagem que tinha feito de si mesmo no tempo em que estava em forma, de boa saúde»⁹⁰.

Cruzada com a liberdade, a doença gera problemas e reações contrastantes, tanto do ponto de vista íntimo, como na perspectiva mais vasta de uma sociedade e de uma época, pois os tempos hodiernos tendem para uma privatização e uma segregação da doença, empenhando-se em descobrir uma razão para a sua doença para confiá-la e removê-la. Neste sentido, «a doença pode tornar-se acusadora e culpabilizante (...). É, por isso, um lugar diabólico e poderá até destruir-me, se não compreender o seu sentido»⁹¹.

Contemporaneamente, é comum circunscrever todas as doenças a motivos físicos, o que não deixa de ser uma visão muito redutora tentar interpretar uma doença à luz de uma causa, na medida em que, ao procurar as causas da doença, estamos a atribuir sentimentos de culpa a nós mesmos, o que acaba por nos afetar ainda mais, pois «empurra-nos mais para dentro da doença»⁹². Assim, em vez de analisar as causas da doença, torna-se mais útil olhar para a sua finalidade. Com este pressuposto, passaremos não a questionar as causas, mas a perguntar: o que é que a doença me quer dizer? O que é que me recomenda? Qual é o apelo que nela existe? Que devo eu modificar na minha vida?⁹³

A doença, em muitos momentos, revela uma situação de sobrepeso. Contudo, não faz sentido investigar as suas culpas e causas, mas tentar apreendê-la. Ao analisar, focado meramente o passado, as causas das nossas doenças, podemos acabar por cair em reflexões inúteis. Neste sentido, o Homem deve encarar a doença numa perspectiva de futuro; ou seja, deve ponderar sobre a forma como gostaria de retorquir à enfermidade e ao novo itinerário que ela lhe presenteia para percorrer, na certeza de que «a doença é parte da vida, não como crescimento ou satisfação, mas também como interrupção, suspensão, peso, incómodo. Não é

⁹⁰ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 13.

⁹¹ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 13.

⁹² A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 107.

⁹³ Cf. A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 108.

um incidente, mas revelação da condição normal de limite congénito a toda a insatisfação humana; é algo que me define na minha essência de ser frágil, débil, incerto, incompleto»⁹⁴.

A doença não é, em si mesma, nem um bem supremo, nem um desaire total. Com frequência, é na efemeridade que o Homem se compreende e coloca a si mesmo os problemas basilares da sua vida e as preocupações que ainda não tinha colocado, enquanto saudável, para dissecar ou inquietar-se com elas, uma vez que «a doença é algo que atinge a carne, é o acontecimento em que nos apercebemos das exigências prepotentes e dos gritos do nosso corpo que foi – até certo ponto – um servo devoto, silencioso e discreto»⁹⁵. A doença, por si, não existe. Neste sentido, nós não conhecemos doenças, mas Homens doentes, pois são o rosto visível da doença. Por conseguinte, «a “efemeridade” é um conceito abstrato que só tem existência no Homem concreto. O real é a pessoa doente»⁹⁶, na certeza de que o corpo fragilizado é aquele que fica doente, quer seja agredido por um fator externo ou interno, é ele que é ferido.

Mergulhados nestes prismas, não é raro apercebermo-nos de que a doença, presentemente, se define já não pelas normas da medicina, mas por cálculos matemáticos da durabilidade do ser humano, de tal modo que para um jovem/adulto, a efemeridade não é nada mais do que um interlúdio de vida abatida, que logo está suplantado, mas que por um instante se torna frutuoso para reconquistar vigor e repouso; ou seja, para fazer uma “paragem na vida”. Já para um adulto/idoso, a doença é o repouso justo de quem já trabalhou seriamente ao longo da vida, de quem já viveu o que tinha a viver e agora, com muito agrado, sem colapsos de tempo, se vai preparando para o *die natalis*⁹⁷.

De facto, a doença é um aspeto da vida concreta de cada Homem, que não deve ser trancado nas categorias que dispomos para avaliar o mundo espaço-temporal, mas entendido como algo intrinsecamente subordinado ao Homem, que no seu sofrimento subsiste como um

⁹⁴ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 14.

⁹⁵ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 14.

⁹⁶ J. Antonio PAGOLA, *Ide e Curai. Evangelizar no mundo da saúde e da doença*, 83.

⁹⁷ Cf. H. PEQUIGNOT, «Les maux d’hier et d’aujourd’hui» in *Lumière et vie*, 86 (1968), 10.

mistério inatingível⁹⁸. Neste sentido, Hans-Georg Gadamer afirma que «a doença não é, em primeiro lugar, a comprovação que a ciência médica reconhece como doença; é uma experiência do paciente, através da qual este procura livrar-se dessa perturbação, tal como faria a respeito de qualquer outra»⁹⁹.

A enfermidade, sendo «vivida pelo próprio doente como uma perturbação ineludível»¹⁰⁰, pode tornar-se uma “escola de aprendizagem”, de tal modo que encaminha o Homem à descoberta de valores para suplantar as fronteiras da vida no tempo, na medida em que pode ser um estímulo ou um apelo ao melhor ou ao pior; ou seja, à angústia, ao descontentamento, ao desânimo, ou, ao inverso, um impulso para a luta, para a superação das suas limitações e para o triunfo contra a trivialidade. Em linguagem paulina diríamos que é na nossa fraqueza que nos enchemos de força e vigor para dar resposta aos nossos problemas (2Cor 12, 7-9). Com efeito, a doença não deixa de ser um momento de crise que rompe os fios da trama da vida do ser humano, na certeza de que, sendo a vida uma história, a doença faz com que o fio narrativo se torne frágil, fazendo com que o Homem se deixe abater pela incerteza e pelo medo que esta lhe pode instalar. «O corpo ferido quebra não só o caráter harmonioso do seu equilíbrio interno mas também a relação de propensão que o projeta para a frente, isto é, para o mundo»¹⁰¹.

Na certeza da sua fragilidade e insegurança, o Homem tende a “enfraquecer”, também, mentalmente as suas disposições e deposita confiança nos outros para conduzirem a sua história, de tal modo que deem sentido a uma narrativa inesperadamente desordenada ou embargada¹⁰². Neste sentido, a doença estabelece para o próprio Homem uma ocasião de descoberta da sua opacidade, da estranheza que ele encerra e com a qual ele deve aprender a viver quotidianamente ao ponto de considerarmos a doença como um auspício na nossa contingência. Numa palavra, a enfermidade reúne e isola a consciência do nosso corpo numa

⁹⁸ Cf. *Savifici Doloris*, 13.

⁹⁹ H. GADAMER, *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, 60.

¹⁰⁰ H. GADAMER, *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, 60.

¹⁰¹ I. RENAUD, «Situações do corpo e a ética do cuidado», in *Cadernos de Bioética* 36 (2004), 8.

¹⁰² L. SANDRIN, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, 144.

interpelação supostamente sem resposta: porque é que, o que deveria fazer esquecer-se, habita de repente o palco da nossa consciência?¹⁰³ Com esta interpelação, colocamo-nos em sintonia com Gadamer ao declarar que «doença é como qualquer perda, e varia consoante o grau dessa perda, até alcançar um ponto em que toda a compreensão do seu próprio estado patológico se torna impossível»¹⁰⁴.

É com este olhar que a doença se apresenta como o virar do avesso o edifício coerente que é a própria vida. Perante tal situação, o Homem procura restaurar a pirâmide de valores, comovido pela experiência da sua fragilidade, de tal modo que encontre, na concordância de si com o seu ser, a enorme novidade que ele jamais tinha estimado saber: o Homem é capaz de sofrer.

Neste vislumbre, Homens como Sócrates fazem do sofrimento uma prática de virtude moral. Deste modo, à semelhança de Epicuro, para o qual o contentamento é um bem supremo, muitos desconsideram o sofrimento ou recusam-no positivamente. Porém, há ainda aqueles que, participando do ideal estoico, ingressam na via da conformação com o sofrimento até ao ponto de se abeirar de um certo masoquismo. Outros, por sua vez, enfrentam a doença sem lhe procurar dar um sentido, deixando-se tomar pelo pessimismo. Existem ainda outros que, como Nietzsche, evidenciam ter chegado a antever a eventualidade da jovialidade na doença, deliberadamente aceite em total liberdade, por amor, e que só um cristão dispõe de razões divinas para assim o consentir. Nietzsche não podia alcançar isto, porque era incapaz de se elevar acima do seu “super-homem”¹⁰⁵. Como estes, diversos Homens conquistaram as mesmas posições, quem sabe se as mais díspares, perante o enigma que subsiste para si na doença.

O modo como o Homem lida com a doença é sempre um marchar sobre a corda flácida da vida. Todavia, a aceitação consciente da sua condição de doente faz com que o ser

¹⁰³ Cf. I. RENAUD, «Situações do corpo e a ética do cuidado», in *Cadernos de Bioética* 36 (2004), 8.

¹⁰⁴ H. GADAMER, *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, 62.

¹⁰⁵ Cf. A. VELOSO, *O Homem em face da dor*, 50.

humano regresse de novo à vida plena com uma palavra de fortaleza para todos os outros, com a convicção de que «ele é no seu sofrimento um símbolo de esperança»¹⁰⁶. Embora a enfermidade mostre claramente o que está oculto no nosso corpo, mesmo nos momentos de saúde, o Homem acaba por rezear a doença porque não quer que a verdade da sua limitação desponte, na medida em que «a doença não é apenas um “barulho dos órgãos”, é também um barulho de pensamentos que se acumulam e nos atormentam»¹⁰⁷. Neste sentido, ele deve combater sempre a doença na expectativa de conseguir vencê-la, pois só assim a conseguirá aceitar como desafio, mesmo que ela reforme os costumes da vida. Muitos são aqueles, por estranho que pareça, que estão gratos pela doença que enfrentaram, a ponto de afirmarem que amadureceram com ela, tornando-se mais amáveis e atenciosos consigo mesmos e, sobretudo, passaram a aceitar com mais facilidade a diferença dos outros, vivendo com mais intensidade todos os encontros¹⁰⁸.

Assim sendo, podemos comungar da opinião de Miguel Torga que diz que «só há três coisas sagradas na vida: a infância, o amor e a doença»¹⁰⁹. Por isso, o Homem tem de aprender a coabitar com a doença, ao ponto de não a ver como uma cercana amargura, mas uma condiscípula de viagem, ou, se quisermos, como a nossa «irmã doença»¹¹⁰.

1.4. Do sofrer ao morrer

Todo o ser humano tem de passar pelo sofrimento como condição do ser vivente, pela dor que aparece inesperadamente, pela doença que apanha a todos no seu caminhar, sendo expressões dramáticas e comuns no seu itinerário terreno. Deste modo, torna-se imperativo abordar a morte como o último drama do Homem. Não há dúvida de que a morte é incomodativa, porque o Homem, só em pensar nela, sofre mais do que ao atravessá-la. Neste

¹⁰⁶ A. VELOSO, *O Homem em face da dor*, 49.

¹⁰⁷ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 12.

¹⁰⁸ Cf. A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 112-113.

¹⁰⁹ M. TORGA, *Diário XVII*, 1288.

¹¹⁰ I. LARRAÑAGA, *Do Sofrimento à Paz. Uma pedagogia de esperança*, 60.

sentido, o Homem procura usar todos os meios para não a encarar de frente, tentando, por conseguinte, sombrear e amenizar a ideia que dela tem. Na verdade, «a fuga à morte pode tornar-se, apenas, fuga ao sentido da vida, porque esta empurra para a mera experiência de desaparecimento, ao estancar as fontes do seu sentido»¹¹¹. De facto, o Homem procura sempre eliminar a morte, a fim de não pressentir a realidade dominadora que se encontra no próprio cerne da vida e perante o qual nos deparamos desguarnecidos, fracassando todas as nossas práticas.

O Homem, enquanto ser em peregrinação, existe no tempo. Deste modo, a morte, quer queiramos ou não, entra todos os dias na nossa vida mesmo contra a nossa vontade. É uma realidade que interpela a toda a hora o ser humano, tanto pelas notícias trágicas dos nossos jornais como por um evento sinistro na existência de alguém que nos é querido. Porém, a morte coloca de forma especial o Homem em crise quando atinge a sua própria vida pessoal, pondo em conforto com a realidade da morte que ninguém consegue evitar. Não obstante, «a hodierna atitude face à morte nas sociedades ocidentais parece apresentar-se, contudo, revestida de ambiguidade. Por um lado, a sua ausência e o seu sequestro da quotidiana experiência; por outro, a sua indecente exposição em tudo por quanto a informação nos chega»¹¹².

A vida do Homem é evolutiva, variável, espontânea. O tempo que nasce não só vai circulando na vida que passa, como traz consigo uma proximidade cada vez maior da morte. Por isso, a morte não é uma desgraça, na medida em que ela faz parte integrante da vida, constituindo a nossa suprema possibilidade. Marie de Hennezel afirma a este respeito: «o Homem é o único animal que sabe que vai morrer e tenta dar um sentido tanto ao seu sofrimento como à sua morte»¹¹³. Deste modo, vivermos autenticamente implica viver na

¹¹¹ J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 218.

¹¹² J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 314.

¹¹³ M. DE HENNEZEL, JEAN-YVES LELOUP, *A Arte de Morrer*, 152.

expetativa persistente da morte e da sua proeminência possível, observando face a face esta parceira de cada instante.

Efetivamente, a percepção da morte acomoda-se a partir da percepção do tempo; ou seja, de um passado que não regressa, um presente que se apressa com toda a celeridade para o passado, um porvir que se transforma em atualidade que se escapa, sem margem de inversão para o passado. É neste dilema que a morte biológica nos apanha, constituindo o «nó crucial que nos une a todos, sendo um acontecimento inultrapassável»¹¹⁴, porque é extremamente verdadeira e surge como o desaparecer de nós mesmos, a destruição do “eu”, o deserto da nossa identidade.

No ser humano existem dois mistérios: o da própria existência – a vida – e o que está para além da existência – a Morte¹¹⁵. Desta forma, a morte por ser uma situação difícil/limite e, por ser desconhecido o além, leva-nos a diferentes interpretações. Todo o ser humano tem a plena consciência de que a morte é inevitável e de que caminha inexoravelmente para ela, pois somos *ser-para-a-morte*. Tal como reflete Josef Gevaert, a morte inscreve-se no estatuto ontológico da existência, desde o princípio. Esta inevitabilidade gera no Homem uma angústia que é, em última instância, a angústia da morte, da perda total da existência, o horror do nada¹¹⁶.

Na verdade, «a mais antiga aspiração da Humanidade é viver como se a morte não existisse, apesar de ser a nossa única certeza»¹¹⁷, pois diante da morte é derrubado o orgulho, o vigor, a independência, ou seja, somos privados de qualquer poder a ponto de ficarmos totalmente miseráveis e débeis como na altura do nosso nascimento. A morte tira-nos os “crivos” e as ilusões entorpecidas, construindo um dos instantes mais determinantes e significativos da vida, pois pensar na morte é pensar na vida, como afirma Roger Garaudy: «a

¹¹⁴ C. Maria MARTINI, *O corpo*, 15.

¹¹⁵ Cf. J. GEVAERT, *El Problema del Hombre – Introducción a la Antropología Filosófica*, 287.

¹¹⁶ Cf. J. GEVAERT, *El Problema del Hombre – Introducción a la Antropología Filosófica*, 291.

¹¹⁷ M. CASTELLS, *A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura*, Vol. I, 581.

meditação sobre a morte é uma reflexão sobre a vida, sobre a sua realidade profunda e o seu sentido»¹¹⁸.

É evidente que, quando o Homem não tem nada a dizer sobre a morte nem o quer fazer, pode também não ter nada a dizer sobre a vida, pois, mais do que ter medo desta realidade, «o problema “humano” da morte é, em primeiro lugar, o problema do significado definitivo e último da existência. A morte é drama “humano”, porque parece comprometer a fundo ou pelo menos hipotecar a possibilidade de realizar o sentido da existência humana»¹¹⁹. Deste modo, o Homem, instalado no bem-estar aparente, habita entranhado na incerteza e desespero, sendo este definido por Kierkegaard como *doença mortal*, considerando que, quando um indivíduo está doente fisicamente, sofre; em seguida, morre, e a morte parece ser o fim do sofrimento, o término de tudo, uma espécie de solução para o mal de que padecia anteriormente. «A morte põe termo às doenças, mas não constitui, em si mesma, um termo»¹²⁰. No entanto, o desespero não é apenas um sofrimento físico, é um sofrimento do espírito que conduz à morte espiritual negativa daquele que desespera. Parece contraditório, mas a espécie de morte que constitui esta *doença mortal* é não poder, de modo algum, morrer. «Assim, estar mortalmente doente é não poder morrer, mas, neste caso, a vida não permite esperança, e a desesperança é a ausência da última esperança, a privação da morte»¹²¹.

De facto, é a vida que dá sentido à morte, na medida em que vida e morte são dois lados da mesma moeda que é a veracidade integral da existência de qualquer ser vivo, na certeza de que não somos nós que optamos por viver; é a vida que determina a morte, sendo que a morte biológica surge como o cortar de toda a vida biológica. Assim como o nascer, o crescer e o reproduzir fazem parte do processo biológico do Homem, a morte também integra este processo, não obstante aparecer como um declínio do normal processo biológico. Ela apresenta-se sempre como uma ameaça à própria vida, pois arranca-nos do mundo, separa-nos

¹¹⁸ R. GARAUDY, *Palavra de Homem*, 40.

¹¹⁹ J. GEVAERT, *El Problema del Hombre – Introducción a la Antropología Filosófica*, 301.

¹²⁰ S. KIERKEGAARD, *Desespero – A doença Mortal*, 27.

¹²¹ S. KIERKEGAARD, *Desespero – A doença Mortal*, 21.

dos que nos são queridos, reduzindo-nos ao silêncio na medida em que a morte é «a impossibilidade de viver e continuar as relações amorosas com as pessoas amadas, (...) a separação violenta do mundo e em particular dos Homens pelos quais vivemos. (...) O Homem fica separado de tudo o que aparentemente é constitutivo do sentido e da realização da sua existência»¹²².

Este drama adensa-se com mais veemência quando são diagnosticadas doenças incuráveis. É perante estas situações que o Homem esbarra com os seus limites, precisando de preservar uma imagem coerente consigo mesmo, com a sua história particular e com a sua identidade. Aqui revela-se que o desprezar a morte é completamente inútil, pois o melhor a fazer é, categoricamente, encará-la com firmeza e autenticidade, a ponto de fazer o possível por obter uma sobrevivência, pois «a autenticidade é enfrentar a própria morte, só aí o Homem se torna livre. A sua existência é esperar a morte. O Homem não é nada enfrentado com o nada da vida»¹²³, ou seja, o Homem tem de conduzir a vida ao seu próprio e íntegro remate, onde a morte se metamorfoseia em evento, o extremo repleto de honorabilidade e significado, sendo que «a morte é apenas uma mudança de roupagem na eternidade da virtude e do pensamento»¹²⁴. Assim sendo, podemos viver e sentir a morte tanto na perspectiva de raia da vida terrena, como na do desfecho natural, o seu estádio final que, para uns, se apresenta pela cisão do corpo físico, mas, para o mundo crente, não se trata de uma perda absoluta do ser, mas o “eu” imortal crê numa transcendência e na convalescença da reminiscência, pois

«a morte é o ponto crucial da vida humana que se divide em antes e depois da morte. O paradoxo está no facto de que temos uma experiência positiva da negatividade da morte como ameaça de aniquilação. Não podemos evitá-lo: temos que contar com a morte, isto é, com o fim já presente no nosso viver-no-mundo»¹²⁵.

Na verdade, não possuímos, nem é exequível ter uma experiência de acesso da vida à morte, nem do estar morto, pelo que a morte é algo que é irrepresentável. Neste sentido, a

¹²² J. GEVAERT, *El Problema del Hombre – Introducción a la Antropología Filosófica*, 298.

¹²³ K. RAHNER, *Porque que razão nos deixa Deus sofrer?*, 13.

¹²⁴ Z. BAUMAN, *A sociedade sitiada*, 159.

¹²⁵ J. ALFARO, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, 249.

morte é sempre um mistério, mesmo quando a refletimos e vivemos à luz da fé. É com este preciso pressuposto que Tolstoi põe na boca de Ivan Iliitch, agonizante, a questão do mistério de morrer: «Mas onde estarei quando não existir? Será mesmo morte?»¹²⁶ A partir deste momento, Ivan deixa de preocupar-se com a doença, mas começa, como ser humano, a questionar-se sobre a vida e sobre a morte

«não se trata do ceco nem do rim, mas da vida... e da morte. Sim, a vida agora a extinguir-se, a fugir-me e não posso agarrá-la. Sim. Para que hei-de iludir-me? Não é evidente para todos, menos para mim, que estou nas últimas, que é uma questão de semanas, dias... agora mesmo, talvez? Havia luz, agora há trevas. Ainda estou cá, mas vou para lá! Para onde?»¹²⁷

O Homem, ciente das suas limitações, depara-se com as questões antropológicas mais sérias da vida, na medida em que o aspeto mais fatídico da morte é a perspetiva da experiência da rutura irrevogável. Neste sentido, a morte pode configurar-se com a perda, pois o Homem parece sofrer a perda dos seus constitutivos, acabando por ver a sua vida posta em questão como que quase hipotecada. Como aponta o psiquiatra António Lobo Antunes, «a perda de qualquer amigo é uma ferida que nunca cicatriza. A perda de pessoas de quem gostei, e que nunca são substituídas por nada, deixaram vazios que nunca serão preenchidos»¹²⁸. Porém, a perda é algo com a qual o Homem vai contactando no percurso da sua vida, na medida em que deixa a puerícia, a adolescência, a saúde, os entes queridos... No entanto, a primeira grande perda é a da criança que na sua tenra fragilidade tem de morrer como feto para fazer crescer o seu corpo. «A morte é uma etapa do processo de crescimento pessoal, da mesma maneira que o nascimento, a infância, a adolescência, a idade adulta ou a velhice»¹²⁹. Assim, aferimos que a vida vem da morte, ou seja, o inverso de morrer não se coaduna com o nascer, mas com o viver.

¹²⁶ L. TOLSTÓI, *A morte de Ivan Iliitch*, 54.

¹²⁷ L. TOLSTÓI, *A morte de Ivan Iliitch*, 54.

¹²⁸ A. Paula ARNAUT, *Entrevistas com António Lobo Antunes 1979-2007 – Confissões do Trapeiro*, 454.

¹²⁹ V. Feytor PINTO, *Saúde para todos – desafios para uma ação pastoral*, 235.

Neste contexto antes atestado, ao afirmar-se que a morte faz parte da vida, esta passou, como é atualmente uma constatação em alguns contextos sociais, a ser um assunto técnico emoldurado no cenário do materialismo do “bem-estar”, em que o calor do afeto e da fraternidade com que a família e os amigos envolviam o doente à volta do seu leito de enfermidade incurável foi permutado pela frieza do corredor do hospital, pela nudez da morgue e pela impassibilidade dos profissionais de saúde. Assim, o Padre José Nuno defende que «a cultura *deslugarizou* a morte. A sociedade *deslugarizou* o morrer»¹³⁰. A morte, pela radicalidade e invisibilidade que contém, é atualmente colocada “fora de casa”, pois «*deslugalizar* é a pessoa negar lugar em si às suas pertenças e crenças»¹³¹. Deste modo, assistimos a uma mudança de paradigma no que respeita ao fenómeno da morte contrastante com um passado em que se morria no colo das famílias e se chorava a morte no regaço da casa onde fomos dados à luz, o que provocava em todo o seio familiar um recordar de todo o caminho percorrido que jamais desapareceria. Nos nossos dias, a maior parte das vezes, «a morte desumanizou-se, isto comporta a desumanização da vida»¹³².

Com este fenómeno, apraz-nos dizer que a morte deve ser meditada durante a vida, tenho como ponto de partida a vida e sempre em afinidade com a vida, com a convicção de que a morte

«é uma daquelas verdades que se vivem, ou não chegam a ser entendíveis. A inteligibilidade da morte, se alguma coisa dela podemos dizer, ou se dá no (meu!) existir, ou não é acessível à margem dele. Eis porque, nem em relação à morte nem em relação ao sofrimento, não pode bastar o discurso puramente intelectual»¹³³.

A morte afigura-se na vida de cada Homem como prenúncio e manifestação da radical contingência e finitude humana. Por conseguinte, o que há de mais natural no Homem é acabar por morrer, mesmo que a ciência altere o itinerário da nossa natureza, atrasando o desenlace inevitável. Mas a morte “em si” não é nada; ou seja, há alguém que larga a vida

¹³⁰ J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 125.

¹³¹ J. Nuno Ferreira da SILVA, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, 125.

¹³² J. RATZINGER, *Escatologia*, 76.

¹³³ S. J. FORMOSINHO, J. Oliveira BRANCO, *A pergunta de Job – O homem e o mistério do mal*, 519.

terrena, que deixa de existir de forma concreta no mundo e no tempo. Todavia, o Homem insurge-se sempre contra a morte como destruição, porque se o “eu” finda na morte, é a vida, enquanto sucessão de planos concretizados e de expectativas objetivadas, que é um contra-senso. Assim:

«Para nós que continuamos nos quadros da vida, o morrer soa como uma interrupção da resposta ao mundo; para o que morre, entretanto, não podemos sequer imaginar o sentido interno do facto. Não existe, pois, uma sabedoria da morte. O que pode existir, sim, é uma confiança no mistério, um sentimento efusivo de que o inteligível não é tudo e que podemos abandonar-nos mesmo àquilo que não pode ser vertido nos diagramas do conhecimento. Esta confiança é contrária ao desafio do conhecimento, é o sentimento esperançoso e tranquilo que, como o núcleo do nosso ser, se opõe ao terror do aniquilamento»¹³⁴.

Com esta perspectiva, o Homem ainda tem dificuldade em conviver com a morte, por esta ser ingrata e magoar o nosso orgulho. Porém, a razão deste constrangimento é ainda mais profunda, pois prende-se com a falta de preparação psicológica, cultural e espiritual para se realizar aquela já nomeada incorporação da morte na nossa existência. Instruir-se a coabitar com a perspectiva da morte pode tornar-se muito enriquecedor para o Homem, na medida em que pode transformar substancialmente a sua percepção da vida e revigorar o seu paladar de viver na certeza de que «os homens devem morrer, porque não conseguem fazer coincidir o fim com o princípio»¹³⁵.

Com o olhar posto sobre esta realidade, o Homem, ao tomar consciência da sua condição mortal, tem de aprender a diferenciar a morte e o morrer em que «a morte pode fazer que uma pessoa se torne naquilo para que foi chamada a ser; ela é, talvez, no pleno sentido da palavra, uma realização»¹³⁶, daí não ser uma ideia que esteja presente na nossa experiência, ao

¹³⁴ V. Ferreira da SILVA, *Dialética das consciências e outros ensaios*, 47.

¹³⁵ H. GADAMER, *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, 164.

¹³⁶ F. MITTERRAND, prefácio ao livro: M. DE HENNEZEL, *Diálogo com a Morte. Os que vão morrer ensinam-nos a viver*, 8.

passo que o morrer já parece estar de forma natural mais ao alcance do Homem, pois, quando devidamente vivido, «morrer é completar-se»¹³⁷.

O Homem é por natureza um ser aberto ao futuro e, por conseguinte, aberto à esperança, apresentando-se como esperança total ilimitada na medida em que não pode salvar-se a si mesmo nem manifestar de modo visível a imortalidade. Dado este impasse, a única opção é dar crédito de forma incondicional a um Deus como alicerce último e primeiro do seu esperar integrante e de uma vida nova plenificada nesse Deus. Deste modo, «a fé cristã está voltada para a vida. Crê no Deus dos vivos. A sua meta é a vida e diz, portanto, sim à vida em todos os seus níveis enquanto dom reflexo de Deus que é vida»¹³⁸.

Assim sendo, a morte é o seguimento da vida, bem como a vida é o seguimento da morte, por isso ela não deve constituir uma preocupação, na medida em que uma vida sem morte era uma vida sem sentido, sendo a morte o que nos preserva vigilantes para um futuro com esperança, porque a morte é demasiado séria para não ser refletida com esperança. Parafraseando Fernando Pessoa, «somos morte. Isto, que consideramos vida, é o sono da vida real, a morte do que verdadeiramente somos. Os mortos nascem, não morrem»¹³⁹.

¹³⁷ V. Pinto MAGALHÃES, «Encontro com o Outro no Fim da Vida» in *O olhar e o ver – Perspectivas*, Tenacitas³, Coimbra 2001, 195.

¹³⁸ J. RATZINGER, *Escatologia*, 102.

¹³⁹ F. PESSOA, *Livro do desassossego*, 160.

CAPÍTULO II

O PERCURSO DO HOMEM SOFREDOR NA LITERATURA

VETEROTESTAMENTÁRIA

II. O PERCURSO DO HOMEM SOFREDOR NA LITERATURA VETEROTESTAMENTÁRIA

A literatura veterotestamentária apresenta uma grande variedade de imagens opulentas para expressar o sofrimento na sua profundidade e consistência. Não obstante, a língua hebraica não possui um termo exclusivo para designar o sentimento de sofrimento, expondo para tal uma série de comportamentos ou gestos que traduzem a forma como o Homem sofre, desde doenças, castigos corporais, angústias, amarguras, experiências do foro psíquico peculiarmente dilacerantes como a privação de filhos, a tirania e os riscos de morte.

Nesta perspetiva, Gianfranco Ravasi afirma que «o Antigo Testamento, embora com todos os limites devidos à encarnação da Revelação bíblica, oferece-nos uma interpretação simbólica da doença, no espírito da moderna e “global” compreensão do doente»¹⁴⁰. Ainda que esta interpretação seja evidente, não é de todo fácil fazer a distinção entre o sofrimento físico e o espiritual, na medida em que «a doença é a metáfora de uma experiência humana bem mais radical; é experiência não apenas de uma questão biológica, mas também psicológica; cruza-se com a ciência e com a esperança, com medos irracionais e fraquezas estruturais, abre-se até mesmo à fé e à oração»¹⁴¹.

Com esta tela multicolor, percebemos que o texto veterotestamentário dá-nos a conhecer o Homem na sua realidade psicofísica, pois estabelece uma ligação entre os sofrimentos morais e a dor de partes do organismo, a saber: dos rins (Lm 3, 13), do fígado (Lm 2, 11), das vísceras (Is 16, 11) e do coração (Jer 4, 19)¹⁴². Neste sentido, todo o sofrimento moral é inseparável da constituinte realidade psicossomática do Homem, que se traduz no comportamento do seu organismo.

¹⁴⁰ G. RAVASI, *Supportar o peso da dor*, 6.

¹⁴¹ G. RAVASI, *Supportar o peso da dor*, 7.

¹⁴² Cf. *Salvifici Doloris*, 6.

Do referido podemos inferir que na cultura veterotestamentária o Homem sofre sempre que faz a experiência de algum mal. Tal mentalidade ainda perdura hoje entre a nossa sociedade contemporânea que vulgarmente ainda identifica a dor e o sofrimento com o mal, sem dar conta do seu valor intrínseco, pois nem sempre o sofrimento se apresenta como negativo. Porém, para os autores sagrados, as causas das enfermidades não foram a sua principal preocupação, pois, em muitos casos, os motivos eram perceptíveis. Por exemplo, nos casos da cegueira devido à velhice (Gn 27, 1), de paralisia depois de uma queda (2Mac 9, 7) e de lepra por contágio (Lv 13). Contudo, os autores sagrados, face ao absurdo, às desgraças e ao incompreensível, projetaram um panorama paradigmático de subordinação entre o sofrimento e o mal, na medida em que, o sofrimento e o mal, no vocabulário do Antigo Testamento, são postos numa relação de identidade, pois, como este vocabulário não tinha um vocábulo exclusivo para o sofrimento, apresentava-se como “mal” tudo o que gerava sofrimento. Neste sentido,

«O Homem sofre por causa do mal, que é uma certa falta, limitação ou distorção do bem. Poder-se-ia dizer que o Homem sofre por causa de um bem do qual não participa, do qual é, em certo sentido, excluído, ou do qual ele próprio se privou. Sofre em particular quando “deveria” ter participação num determinado bem – segundo a ordem normal das coisas – e não a tem. Por conseguinte, no conceito cristão, a realidade do sofrimento explica-se por meio do mal que, de certa maneira, tem sempre referência a um bem»¹⁴³.

Apesar de na mentalidade humana pairar a ideia de que o Deus do Antigo Testamento é castigador, uma vez que envia diretamente, ou ambiciona enviar, a dor, a morte, o sofrimento e a doença ao Homem e ainda que existam passagens que intensifiquem esta imagem, (o morticínio dos filhos primogénitos pelo próprio Deus (Gn 22); os inimigos espancados (Nm 24, 8); crianças esmagadas contra rochas (Sl 137, 9)), se dissecarmos ao pormenor e com o devido rigor cultural, «o Antigo Testamento é uma longa e complexa canção de amor acerca da salvação, e de como Deus quer que vivamos – e não morramos»¹⁴⁴.

¹⁴³ *Salvifici Doloris*, 7.

¹⁴⁴ R. LEONARD, *Onde diabo está Deus?*, 23.

2.1. O Castigo dos pecados

O sofrimento e o mal, no período anterior ao Exílio, século VI antes de Cristo, eram considerados uma realidade incitada por Deus para punir o pecador, na medida em que o sentido religioso do Homem estabelece um laço entre a doença e o pecado, pois a experiência da doença tinha como finalidade despertar no Homem a consciência do pecado¹⁴⁵.

De facto, as religiões primitivas atestavam constantemente que o sofrimento era um castigo do pecado pessoal e/ou coletivo. Neste sentido, Israel não foi exceção à regra e, em conformidade com o que acontecia noutras religiões semíticas, «o Homem do mundo bíblico assume que o sofrimento é invariavelmente um castigo do pecado, uma espécie de causa-efeito, estabelecendo entre os dois (pecado e sofrimento) uma forte relação»¹⁴⁶. Esta conexão possibilitava à divindade assegurar a íntegra ordem do mundo, resguardando assim a reta retribuição da conduta humana.

Na verdade, o pecado é muitas vezes entendido como desobediência a Deus; ou seja, é uma rutura da relação do Homem com Deus, que se substantifica na rejeição de fazer a vontade divina, já manifestada através da *Torah*. Esta interrupção tem como consequência um estado de fragmentação interior do Homem, que o conduz inevitavelmente à rutura com os outros e com o mundo. Assim, percebemos, desde logo, que «o pecado é, portanto, uma aberração que nos afasta de Deus, é uma relação que se quebra, é um extravio da pista correta, no caminho da vida, é uma meta luminosa que se afasta»¹⁴⁷. Nesta perspetiva, face a um Deus justo e cioso dos seus direitos, como é o Deus da Aliança, o pecado pode encerrar uma consequência relevante na vida do Homem: o sofrimento.

Esta perspetiva encontra-se patente logo nos primeiros capítulos da Bíblia (Gn 2-3) com o pecado original que é o paradigma de todos os pecados humanos, a causa última que gera desarmonia nas relações entre os Homens e na relação destes com a natureza. Adão e

¹⁴⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 567.

¹⁴⁶ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 20.

¹⁴⁷ G. RAVASI, *O Grande Encontro entre Deus e a sua Criatura*, 112.

Eva, ao infringirem a vontade expressa por Deus, comendo do fruto da árvore do «conhecimento do bem e do mal» (Gn 3, 1-7), são castigados com a inclusão do sofrimento nas suas vidas. Ambicionando serem como deuses com a pretensão de deliberarem autonomamente o que está bem e o que está mal, recusam a condição de criatura, que tem na sua gênese uma dependência, que faz com que quebrem, inevitavelmente, a relação vital com Deus, interrompendo, de igual modo, a comunhão. Com este quadro de fundo, percebemos que o texto da narração da criação (Gn 2-3) é de suma importância, «por permitir situar o drama do sofrimento no contexto da concepção bíblica do Homem e do projeto criador de Deus»¹⁴⁸. Saliente-se que o Deus que nestes textos se procura apresentar não é um deus inferior, avarento, rancoroso ou enfurecido que parece castigar “com justiça” e com prazer os desrespeitadores, ou que de alguma forma prevê escarnecer com desprezo e agrura, agindo contra os profanadores da Sua proibição, na medida em que

«o mitógrafo não podia pôr Deus a perdoar aos transgressores, porque, se o fizesse, não atingiria o seu objetivo, que era o de explicar em forma de ‘punição’ as realidades duras da vida. O único traço da imagem de Deus que aqui está em causa é o de Deus criador onnipotente e origem de tudo o que existe. O sofrimento diz-se, sim, criado por Deus, mas como correção duma transgressão mítica»¹⁴⁹.

Em dois grandes cenários, estas páginas soberbas presenteiam-nos, primeiro, com uma concepção do plano de Deus, onde o Homem se encontra harmoniosamente relacionado com o Criador, a criação e os outros seres humanos (Gn 2, 4b-25) e, em seguida, a condição de Humanidade pecadora que somos, afastada desse plano e assinalada pelo egocentrismo, pela falta de fraternidade e pelo sofrimento e morte (Gn 3, 7-24). Neste sentido, Walter Kasper evidencia que «o afastamento de Deus leva o Homem a afastar-se da natureza e dos seus semelhantes. Depois, a terra só produzirá espinhos e cardos e terá de ser trabalhada com esforço e o suor do rosto; a vida nova só poderá nascer no meio das dores»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 389.

¹⁴⁹ A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Didaskalia*, 32 (2002), 100.

¹⁵⁰ W. KASPER, *A Misericórdia*, 61.

Estes dois cenários formam como que os braços de um tríptico, no centro do qual se encontra a narração do pecado (3, 1-6)¹⁵¹. Assim, o Homem, criado em perfeita harmonia pelo Criador, ao desobedecer-lhe, cai na sua ira e fica sujeito ao sofrimento e à morte. Neste sentido, a raiz do pecado está no mau uso da liberdade humana, na sua recusa do projeto de Deus, uma vez que «sendo Deus a fonte da vida e representando o seu projeto de criação a possibilidade de sucesso da vida humana, ao afastar-se dele o Homem aliena-se dos pressupostos da sua própria felicidade, fica reduzido à sua simples realidade limitada, em termos biológicos, sociais e espirituais»¹⁵². Por isso, o pecado é definido na tradição veterotestamentária como infidelidade, adultério, fornicação; ou seja, como renegação do pacto de amor que Deus estipulou com o Homem.

À medida que vamos analisando os textos veterotestamentários apercebemo-nos da evolução do sentido do sofrimento como castigo dos pecados, pois a questão do sofrimento e da felicidade era vista dentro de um esquema simplista de justiça-retribuição e pecado-castigo, segundo o qual «a doença seria sinal de uma punição divina. Na prática, o esquema delito-castigo da retribuição pode ser formulado como pecado-doença, onde os dois planos, físico e metafísico, médico e religioso, se entrecruzam sem embaraço na base da afirmação proclamada pelo Livro da Sabedoria (11,16) e que se tornou proverbial: “Cada um é castigado através daquilo com que peca”»¹⁵³.

Com este modo de pensar, o pecado traz sempre consigo o castigo, o que implica sofrimento. Por conseguinte, o justo será ilibado de sofrer e terá uma vida longa sem dissabores, mas o injusto terá o prémio do castigo. Esta linha retributiva, fruto de uma procura para a justificação do sofrimento na cultura do Médio Oriente, põe em evidência a conexão entre o sofrimento e os comportamentos humanos, segundo o paradigma do ‘pecado dos pais’, em que as crianças sofrem, não pelo seu pecado, mas pelo dos pais, tal como podemos constatar em Ex 20,5, onde o autor sagrado escreve: «Não te prostrarás diante dessas coisas e

¹⁵¹ Cf. J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 389.

¹⁵² J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 390.

¹⁵³ G. RAVASI, *Supportar o peso da dor*, 7-8.

não as servirás, porque Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo o pecado dos pais nos filhos até à terceira e à quarta geração, para aqueles que me odeiam». Esta perícopé aparece como uma espécie de «parábola justificativa»¹⁵⁴ da origem do sofrimento dentro da mentalidade vigente de causa-efeito.

Com este despontar para um novo horizonte, temos de ter «cautela em considerar o sofrimento do Homem como consequência de pecados concretos»¹⁵⁵, apesar de este não poder ser separado do pecado das origens, pois em consequência desta primeira falha humana apareceram no mundo as dores de parto, as múltiplas doenças e fadigas e a própria morte. Porém, na literatura veterotestamentária, a concepção do sofrimento está alicerçada no ‘pecado dos pais’, começando a afastar-se desta perspetiva pré-determinada, por nem sempre se ajustar à realidade em que o Homem bíblico se increve todos os dias, porque nem sempre o justo é o mais íntegro aos olhos de Deus; e os ímpios, por vezes, são os que conseguem alcançar melhores resultados com os seus projectos face ao de Deus. Assim, torna-se claro que «o relato do pecado original, da condição de liberdade e vulnerabilidade, não pretende dar uma resposta ao porquê do sofrimento nem é um texto histórico-físico. Portanto, ler as desgraças terrenas como castigo divino seria um erro». Deste modo, o Homem torna-se protagonista de uma história em que ele próprio multiplica as sequelas de sofrimento, destruição e morte, embora Deus nunca abandone o Homem aos seus próprios limites, mas continua a ser o último Senhor da Criação e responsável pelo sucesso da história humana, na certeza de que «não permite que o mundo e o ser humano se precipitem sem mais na catástrofe e caiam na desgraça. Pelo contrário, desde o princípio toma medidas para que isso não aconteça e intervém reiteradamente para pôr cobro à irrupção do caos e da catástrofe»¹⁵⁶.

À luz destes textos referentes às origens, o sofrimento não tem a última palavra, na medida em que *Yahwé*, que é o Deus da vida para a criação, se serve do pecado e do

¹⁵⁴ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 21.

¹⁵⁵ *Salvifici Doloris*, 15.

¹⁵⁶ W. KASPER, *A Misericórdia*, 61.

sofrimento para o bem do Homem. Na verdade, «o pecado provoca castigo, mas não anula o elemento permanente da misericórdia de Deus»¹⁵⁷; ou seja, o sofrimento surge como intrínseco à condição pecadora do Homem e como consequência da sua recusa de percorrer o plano criacional de Deus. Todavia, se se confirmar por um lado a responsabilidade humana na proliferação do sofrimento, deve constatar-se, por outro, que o sofrimento e a morte não são apenas fruto do agir pecaminoso do Homem, mas têm a sua justificação na própria condição limitada do ser humano. Ainda assim, «Yahwé não deixa o Homem abandonado nas consequências do pecado, mas trata-o com paciência e misericórdia e promete-lhe uma felicidade»¹⁵⁸.

2.2. O incumprimento da lei

Ao longo das páginas da Sagrada Escritura esbarramos com textos que, à primeira vista, em vez de educar e iluminar a fé do Homem, parecem perturbar e distorcer cada vez mais a sua crença. Como compaginar um Deus que se apresenta a ordenar ao seu povo injustiças, a exterminar populações inteiras pela sua infidelidade à lei com a bondade e a misericórdia do Deus Criador? Que Deus prepotente é este que necessita de eliminar alguns seres humanos para salvar outros?

Estas, como outras interrogações, são as que os leitores hodiernos ainda levantam contra algumas páginas do Antigo Testamento, tendo muito presente a ideia de um Deus castigador e justiceiro. Contudo, é incontestável que existe no texto veterotestamentário uma imagem de Deus que muitas vezes choca e agride a nossa crença, levando o Homem a abandonar a sua leitura.

Retomando um pouco o que já refletimos anteriormente, as culturas pré-exílicas atribuíam todos os fenómenos a Deus, desde a chuva, o sol, as catástrofes, as pestes, as

¹⁵⁷ A. COUTO, *Como uma Dádiva, Caminhos de antropologia Bíblica*, 38.

¹⁵⁸ M. Isidro ALVES, «O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura», in *Communio* 5 (6/1988), 487.

pragas, uma vitória ou uma derrota, pois não existia conhecimento nitidamente definido e independente das leis da natureza. Esta ideia é traduzida hoje, pela teologia, afirmando que Deus é a causa primeira, na medida em que foi Ele quem criou as leis da natureza, deixando-as atuar de forma livre. Estas leis são designadas de causas segundas, pois tendo sido Deus o criador de tudo, inclusive das leis que orientam a natureza, é a natureza que desafogadamente age, separadamente da vontade direta de Deus.

Esta mentalidade pré-exílica, ajuda-nos a interpretar os escritos deuteronomistas, onde o sofrimento continua a ser apresentado como consequência do pecado.

No entanto, a experiência do exílio da Babilónia originou uma nova mentalidade, pois permitiu ampliar os horizontes e investigar novos motivos para a resolução do dilema, apontado antes, na medida em que o esquema tradicional de pecado-castigo, justiça-retribuição, começa a chocar a sensibilidade. Deste modo, torna-se absurda a ideia de Deus provocar o sofrimento das crianças por causa do pecado dos pais, sendo o profeta Ezequiel quem denuncia esta conspeção, ao afirmar que no futuro se irá proceder de um modo diferente: «Aquele que pecou é que morrerá; o filho não carregará com a falta de seu pai, nem o pai com a falta de seu filho: ao justo será imputada a justiça e ao pecador a sua maldade» (Ez 18, 20).

A teologia deuteronomista coloca em confronto esta relação, desenvolvendo-a a partir da doutrina da retribuição. Porém, não podemos desagregar esta reflexão acerca da destruição de Jerusalém e da saída das suas elites para o exílio da Babilónia aquando do imperador Nabucodonosor (Jer 32, 26-44). Neste sentido, sendo a base da doutrina deuteronomista a *Torah*, «o epicentro de toda a relação do Homem com Deus e a sua prática [é] o objetivo fundamental e único do judaísmo», o qual nasce da aliança feita entre Deus e o seu povo: «vós sois um povo consagrado ao Senhor, vosso Deus, que vos escolheu para si como um povo particular entre todos os povos da terra» (Dt 14,2). Nesta passagem, *Yahwé* compromete-se a libertar Israel de todos os seus inimigos e, por seu lado, Israel

responsabiliza-se a viver com fidelidade ao seu Deus, no cumprimento da lei prescrita, que constituía o conjunto de normas orientadoras do comportamento a que o povo deveria obedecer e praticar para garantir o pacto com Deus, objetivo fundamental de toda a sua vivência.

De acordo com este conceito de aliança com o seu Deus, Israel submete-se absolutamente à sua aliança, pois não é pela sua própria resistência que pode amparar-se (cf. Dt 4, 32-34). Por sua vez, nenhum inimigo de Israel conseguirá conquistá-lo, porque Israel tem à sua salvaguarda um Deus poderoso. Assim se depreende que os inimigos de Israel são, automaticamente, inimigos de Deus. Esta «exclusividade de *Yahwé* como Deus único de Israel ou único em absoluto fez d'Ele um Deus violento contra manifestações religiosas praticadas em favor de outros deuses»¹⁵⁹. Tal requisito manifestava-se na carência de sobrepor um direito frequente de guerra, em si bárbaro, para libertar os israelitas. Deus não se inibe de matar os egípcios, os seus morgados e os seus marciais no “mar vermelho”, o que era considerado lícito em algum pensamento bíblico-cristão. Neste sentido, parece ser necessário dar uma punição ajustada ao povo que batalha contra o próprio Deus. Por conseguinte, «as destruições eram julgadas pela bitola da fé de Israel como punição dos cananeus pelas suas abominações e perversões morais, na qual Israel se via como executor da justiça divina»¹⁶⁰.

É neste sentido que temos de compreender a lei do extermínio das pessoas e s extermínios das cidades, pois quem luta contra o próprio Deus tem de carregar com as consequências de tal audácia. Deste modo, afirma Armindo Vaz que «procurar só doçura evangélica nos alvares da história da revelação bíblica é pelo menos um erro hermenêutico. O amor ao próximo e a renúncia ao ódio em Israel caminharam lado a lado com o uso de qualquer forma de dureza e crueldade»¹⁶¹. Ainda segundo o princípio da Aliança, o castigo de Deus pode reincidir sobre o seu próprio povo, sempre que este for infiel à sua lei e não viver segundo a aliança jurada.

¹⁵⁹ A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Didaskalia*, 32 (2002), 67.

¹⁶⁰ A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Didaskalia*, 32 (2002), 67.

¹⁶¹ A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Didaskalia*, 32 (2002), 63.

Tendo como pano de fundo a sinistra experiência do exílio vivida e sentida pelo povo crente, a contenda do sofrimento alcança aqui uma grande relação com a vivência e a práxis da lei enquanto tal. Estando esta voltada fundamentalmente para a vertente prática, ensinando ao povo os seus deveres, estabelecendo normas de conduta de acordo com a vontade divina, a teologia deuteronomista apresenta paradigmas de como o sofrimento resulta da não observância da lei ao invés de se inquietar com a investigação das origens do sofrimento.

De facto, são muitos os casos referidos pela ‘escola deuteronomista’. Apresentamos em seguida unicamente alguns dos mais expressivos exemplos desta relação entre sofrimento e a transgressão da lei:

- **Dt 28, 45-69:** apresenta as imprecações que haverão de carregar todos aqueles que forem infiéis aos mandamentos de *Yahwé*, tais como: perder a vida, a prosperidade, perder o futuro, a saúde e a independência política;
- **Js 7, 11-26:** os israelitas transgridem a lei do anátema considerado um sacrilégio e Josué prevê um grande desastre, pois toda a comunidade israelita ficou contagiada, devido à presença de objetos furtados. Para que a comunidade seja libertada, é necessário que o anátema seja executado no próprio réu;
- **2 Sm 24, 15:** mostra a peste que afeta Jerusalém como um efeito do pecado cometido por David ao realizar o recenseamento, o que demonstrava uma certa ambição, pois, por um lado, possibilitava a cadastragem da população que ajudava com as contribuições e, por outro, o levantamento dos homens capazes para o combate. Entretanto, as duas ações não são censuráveis em si, tornando-se más apenas quando a autoridade as absolutiza e instala nelas a sua completa confiança;
- **Jz 2, 6-23:** O livro dos Juízes fornece inúmeras explicações que fundamentam que a experiência amarga do sofrimento a que o povo está subjogado é

consequência do seu pecado. Todavia, tal como observamos nesta perícopa, estamos perante uma mudança de paradigma, pois já não se trata de um castigo imposto ao povo em função do “pecado dos pais”, mas de uma punição pela transgressão da lei. O livro permite-nos apreender o interesse da lei como base normativa do quotidiano do povo de Israel;

- **2 Rs 17:** é narrada a queda do Reino do Norte (Israel), resumindo-se ainda todas as causas que levaram à deportação, sendo a principal a infidelidade à Lei e, por conseguinte, a desobediência aos mandamentos de Yahwé, o Deus libertador, através de práticas idolátricas com a oficialização de outros santuários que não o de Jerusalém. Deste modo, Israel perdeu a sua própria identidade, e como consequência, a sua terra.

Ao elencarmos estes exemplos, facilmente nos apercebemos de como o sofrimento, na literatura deuteronomista, resulta do facto do não cumprimento da Lei. Contudo, sabemos que as relações de Israel com *Yahwé* se orientavam pelas exigências estabelecidas na Aliança bilateral no Sinai. Esta ao ser prevaricada pelo povo, tornava-o amaldiçoado por *Yahwé*, facto que conduzia à perda da identidade e, por conseguinte, à morte.

Na verdade, esta descrição bíblica deixa o crente um pouco perplexo, a ponto de o fazer interrogar: será que Deus não tinha meios mais tranquilos para libertar o seu povo predileto ou seria mesmo necessário o uso da violência para persuadir os tiranos a dar liberdade ao povo hebreu? Como compaginar a ideia da justiça de Deus com o amor do Deus misericordioso? Todavia, o texto bíblico não pode ser interrogado de uma forma literal e exaustiva, mas devemos recuperar a profundidade do seu significado dinâmico. De acordo com Armindo Vaz, a pergunta que devemos fazer quando esbarramos com textos desta natureza é: «por que o narrador recorreu a esta estratégia literária e que mensagem queria comunicar ao usar o género literário que usou?»¹⁶² Ao considerarmos a pergunta nestes

¹⁶² A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Didaskalia*, 32 (2002), 77.

termos, vemos, desde logo, que o hagiógrafo utiliza uma linguagem hiperbólica, aproximativa e por vezes paradoxal, recorrendo a singularidades por meio de meios poéticos com o objetivo de fazer sobressair o sentido teológico dos acontecimentos históricos e, assim, resolve alguns dilemas levantados à fé provenientes destes textos.

É nesta tela que se pinta toda a compreensão da teologia deuteronomista no que se refere às origens do sofrimento do povo de que a Lei é categoricamente a moldura padrão, pois é a

«*Torah* que define uma ética, estabelece uma linha de conduta que relaciona o crente com Deus através do seu agir e dos seus procedimentos. Por isso, a *Torah* tornou-se a expressão ética da vontade de Deus, acabando mesmo, muitas vezes, por se tornar um fim em si mesmo e não já um meio ou um caminho para a descoberta dessa vontade»¹⁶³.

Neste sentido, a lei surge como um dom de Deus na medida em que inscreve todo o povo no plano salvador de *Yahwé*, pois, apesar de reinar a imagem do “Deus opressor”, também já estava enraizada a ideia do Deus da Aliança e do Deus do Amor sem qualquer contradição subjacente, na certeza de que «o que a *torah* ensina é para Israel amar ainda mais, não existindo desde as origens de Israel uma contraposição entre lei e amor, como se a lei impedisse de amar, ou como se o amor fosse desregrado»¹⁶⁴. De facto, a Lei é o itinerário desenhado por *Yahwé* para amar mais e melhor Deus e os irmãos. A Lei e o amor, a justiça e a misericórdia são manifestações da verdade, na certeza de que sempre que a não conseguirem manifestar estas deixam de o ser, tal como adverte Walter Kasper

«a misericórdia de Deus é obra criadora. Está muito para além da férrea lógica da culpa e do castigo, mas não contaria a justiça; antes está ao serviço dela. Contudo, Deus não tem as mãos atadas por um direito alheio e superior a Ele. Não é um juiz que julga com justiça em conformidade com uma lei que Lhe é dada e menos ainda um funcionário que se limita a executar as disposições de outros. Deus estabelece o direito soberanamente»¹⁶⁵.

¹⁶³ J. Duarte LOURENÇO, «A Espiritualidade da *Torah*. A Centralidade da Lei na Fé Judaica», in *Communio*, 28 (2010), 316-317.

¹⁶⁴ J. CARLOS CARVALHO, «O Jesus da História entre a Lei e o Amor», in *Didaskalia*, 41 (01/2011), 241.

¹⁶⁵ W. KASPER, *A Misericórdia*, 72.

De fato, a Lei é a senda da vida, a candeia para os nossos passos, é por ela que *Yahwé* nos faz viver e, por conseguinte, amar. Deste modo, não podemos inferir que o Deus bíblico é um Deus violento ou que estimula à violência. Tal conclusão levar-nos-ia a desfigurar a imagem de Deus, acusando-o de castigador implacável, que por sua vez nos conduzia de igual modo a denegrir o Homem a quem se endossava uma culpa desnecessária, na medida em que

«a culpabilidade não é já transferida para um passado distante e anónimo mas, antes, é o resultado de uma escolha, de uma opção feita por cada um, sendo essa opção posta à reflexão de cada crente através da centralidade que a lei assume na orientação do comportamento tanto coletivo como individual»¹⁶⁶.

Neste sentido, podemos antes inferir que *Yahwé* foi padecente das atribuições do Homem, que projetavam n'Ele as crueldades e as discórdias por eles cometidos. Tal atribuição presta-se à religiosidade que interpretava e justificava tudo em *Yahwé* e *Yahwé* presente em todos os domínios da vida. Assim sendo, a Literatura deuteronomista incute que se

«entenda a dor e o sofrimento, às vezes, como pedagogia divina. Ele [Deus] é expressão da paideia de um Deus pai e mestre que, no deserto da provação, educa, purifica, faz amadurecer e enriquece o Seu filho. Através da alternância das humilhações e das consolações, da aviltação e da esperança, o Homem cresce em plenitude, como num novo parto, doloroso, mas fecundo»¹⁶⁷.

Desta forma, fica claro que o sofrimento pode ser um indicador claro e explícito das escolhas equivocadas que o povo faz, edificando uma situação para que este verifique a sua má conduta e se converta a *Yahwé*; ou seja, observe e coloque em prática a Lei revelada por *Yahwé*, na convicção de que a *Torah* não é «um jugo que é imposto a Israel e que o faz curvar-se perante o seu Senhor. Pelo contrário, a justiça da *Torah* é clemência e ternura de Deus e é dessa ternura que nasce a gratidão de Israel para com o seu Deus»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 23-24.

¹⁶⁷ G. RAVASI, *Suportar o peso da dor*, 19.

¹⁶⁸ J. Duarte LOURENÇO, «A Espiritualidade da *Torah*. A Centralidade da Lei na Fé Judaica», in *Communio*, 28 (03/2010), 324.

2.3. O sofrimento do JUSTO pelo injusto

Continuando o nosso percurso pelo jardim bíblico, apercebemo-nos de que um dos mistérios mais complexos com que se debate a fé cristã é o sentido do sofrimento humano, apesar de a este respeito se amontoarem páginas de literatura sem que a tinta tracejasse uma resposta cabal à questão. Neste sentido, é sobejamente conhecida a passagem da obra “*Os Irmãos Karamazov*” de Dostoiewski, em que Iván e Aliocha Karamazov discutem sobre a dor dos inocentes:

«segundo a minha pobre mente terrena euclidiana, só sei que o sofrimento existe, que não há culpados, que todas as coisas decorrem direta e simplesmente umas das outras, que tudo flui e se equilibra. (...) Além disso, puseram um preço demasiado alto à harmonia, não está ao nosso alcance pagar tanto pela entrada. E por isso, apresso-me a devolver o meu bilhete de entrada. E se eu sou um homem honesto, tenho a obrigação de o devolver o mais cedo possível. É isso que faço. Não é que não aceite Deus, Aliocha, apenas lhe devolvo o bilhete, com todo o respeito»¹⁶⁹.

Servimo-nos deste tremendo e fascinante episódio para apresentar um dos personagens bíblicos mais enigmáticos da literatura veterotestamentária, a quem Isaías atribuiu o nome de *Servo de Yahwé*. A apaixonante procura do sentido do sofrimento atinge com este personagem o seu clímax, rasgando-se, definitivamente, o binómio pecado-sofrimento tido em conta pela lógica da retribuição. De facto, os textos do profeta Isaías que descrevem ou reproduzem as aflições do *Servo Sofredor* (Is 49 -53) são, sem dúvida, na perspetiva do mistério da existência humana enquanto tal, o que existe de mais surpreendente na história da literatura mundial¹⁷⁰. Porém, centramos o nosso olhar em Isaías 53, que nos oferece «o melhor quadro descritivo de uma situação de sofrimento, procurando, de acordo com a própria tradição bíblica, personificar essa realidade na pessoa de um ‘*Servo de Yahwé*’ que representa todos aqueles que sofrem em favor do povo»¹⁷¹, sem nos esquecermos de Job, claramente.

¹⁶⁹ F. DOSTOIEWSKI, *Os Irmãos Karamazov*, 249-251.

¹⁷⁰ Cf. J. Jacinto Ferreira de FARIAS, «O Sofrimento: Enigma e Mistério. Uma aproximação teológica», in AA. VV., *A Dor e o Sofrimento – Abordagens*, Campo das Letras, Porto 2001, 296.

¹⁷¹ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 55.

Na verdade, esta novidade implementada pelo Deutero-Isaías, fruto da experiência dolorosa do exílio da Babilónia, assinalou, para sempre, de forma negativa a sua história no que respeita à amargurada experiência de sofrimento. Assim se introduz, pela primeira vez, a consideração de uma dor que não é para si mas para os outros, ou seja, «na figura do *Servo Sofredor*, uma outra perspetiva do sofrimento»¹⁷². Assim, a teologia profética, sobretudo a de Isaías, vem desmistificar alguns esquemas tradicionais, compondo de *per si* um instante ímpar no desenvolvimento do pensamento bíblico, brindando-nos, sem margem para qualquer perplexidade, com aquilo que se pode considerar mais autêntico e original em toda a mensagem da literatura veterotestamentária. Assim,

«ao pôr em causa a doutrina tradicional no que concerne às causas do sofrimento, os profetas fazem-no, antes de mais, em nome da bondade de *Yahwé* e do seu projeto de salvação, projeto este que não se confina aos limites geográficos da terra de Israel nem se restringe à identidade étnica do seu povo, mas antes assume uma universalidade sem confins que passa, acima de tudo, pela adesão do coração a esse projeto»¹⁷³.

Sendo a problemática em questão uma realidade profundamente humana, a mensagem profética não poderia permanecer adversa relativamente aos seus motivos e muito menos defender, à semelhança do que faziam as tradições anteriores, a relação entre castigo-sofrimento, uma vez que Isaías é um mensageiro da benignidade e glória de Deus, mostrando-nos «que o sofrimento do *Servo* não é um castigo, menos ainda um castigo pelo pecado, mas antes um momento de graça e de intercessão em benefício dos outros»¹⁷⁴. Com este contributo, encontrou-se a forma de encarar o problema, não apenas na relação social com os outros, mas sobretudo na relação com Deus.

No entanto, este personagem que é desenhado nas profecias do Deutero-Isaías é uma figura difícil de descrever, pois aparece quer com características individuais, quer como

¹⁷² J. ORNELAS, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 400.

¹⁷³ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías* 53, 24.

¹⁷⁴ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías* 53, 25.

personalidade coletiva¹⁷⁵, nomeadamente quando associado a um personagem específico da história de Israel. Porém, mais do que identificar historicamente o servo, importa salientar os traços literários e teológicos da sua figura que o fazem diferenciar no quadro do pensamento de Israel. Nesta linha, sem dúvida que a característica mais singular que faz do *Servo* um personagem ímpar na tradição veterotestamentária é o facto de desvelar um sentido novo do sofrimento: a sua função redentora. «Não é que o sofrimento em si mesmo seja redentor, mas pode sê-lo, se for expressão da fidelidade ao amor de Deus que se manifesta na missão do profeta»¹⁷⁶. Neste sentido, o grupo de amigos, ao examinar o sinistro e iníquo destino do *Servo*, descobre que, por vontade de Deus, ele suportou as culpas da multidão e que o seu sofrimento e morte foram causa de cura e de salvação para todos, como que uma oblação para revogação do pecado.

«Desprezado e abandonado pelos homens, como alguém cheio de dores, habituado ao sofrimento, diante do qual se tapa o rosto, menosprezado e desconsiderado. Na verdade, ele tomou sobre si as nossas doenças, carregou as nossas dores. Nós o reputávamos como um leproso, ferido por Deus e humilhado. Mas foi ferido por causa dos nossos crimes, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que nos salva caiu sobre ele, fomos curados pelas suas chagas». (Is 53, 3-5)

Não obstante, «é insólito, no contexto bíblico do Antigo Testamento, este silêncio redentor do servo justo (Is 53,7. 10. 12), injustamente maltratado e massacrado. Usual é que o justo defenda os seus direitos, acusando os seus perseguidores e invocando sobre eles a vingança de Deus»¹⁷⁷.

De facto, a primeira impressão que fica desta ação do servo em favor da multidão consta na afirmação da transferência da culpa, ou seja, Deus transfere a culpa do povo para o servo, que sofre o castigo que deveria atingir a multidão, mas é aqui que os amigos e o próprio Deus desvelam o sentido insuspeitável da sua vida, pois «ele não era, afinal, um infeliz, amaldiçoado por Deus com o sofrimento, mas as suas dores foram uma bênção e

¹⁷⁵ Cf. P. FAYNEL, *L'Église*, 18.

¹⁷⁶ J. ORNELAS, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 401.

¹⁷⁷ A. COUTO, *Um Palavra é Melhor do que um Presente*, 187.

trouxeram a salvação à multidão. Deus aprova o comportamento do seu fiel servo e reabilita-o publicamente»¹⁷⁸. Por conseguinte, parece estar subjacente a esta leitura a ideia de que Deus, para perdoar, precisa do sofrimento de alguém, na medida em que o *Servo* sofre contrariedades, é rejeitado e perseguido, está a ponto de desanimar. Todavia, é por um caminho diferente que nos conduz o *Servo de Yahwé*, «sofrendo injustamente, não clama por justiça, não formula acusação, não grita por vingança. Não formulando acusação, não pedindo contas a ninguém sobre ninguém, o assunto acaba aí»¹⁷⁹.

Não se trata, na verdade, de uma transferência de culpas do povo para o Servo, como se Deus fosse um justiceiro e tivesse de fazer pagar alguém a pena das faltas, pois Deus não se comporta como aquele que castiga, que paga violência com violência. Porém, a ideia implícita é interpretar e justificar o sofrimento do justo sem fazer de Deus um ser injusto, pois «a figura do *Servo de Yahvé* sofredor contribuiu genialmente para a purificação do rosto do verdadeiro Deus»¹⁸⁰. Deste modo, começa-se a esboçar a ideia de um Deus próximo dos atormentados e de todos os que sofrem, pois o brado confiante a *Yahwé* por parte dos inculpadados ou dos que se julgavam perdoados por Deus desencadeou uma nova imagem de *Yahwé*, na medida em que deixou de surgir atraído pelo culto dos tirânicos e manifestou-se como o Deus que estava do lado das vítimas e não dos perseguidores, visto que «nesta vida Deus surge como defensor da vida, a qual não deve nem ser apagada, nem suprimida e muito menos ofendida, o que constituía um atentado à vida e uma forma de injustiça»¹⁸¹.

Por conseguinte, esta vida foi oferecida diretamente ao povo, como acatamento do plano de Deus e jamais como sacrifício a Deus para pagar os pecados do povo, dado que, segundo este paradigma profético, o pecado do povo não é pago pela morte “sacrificial” do servo, mas pela disposição fiel do servo a Deus e ao povo, ainda que à custa do sofrimento e

¹⁷⁸ J. ORNELAS, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 400.

¹⁷⁹ A. COUTO, *Um Palavra é Melhor do que um Presente*, 192.

¹⁸⁰ A. dos Santos VAZ, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Diadaskalia*, 32 (2002), 105.

¹⁸¹ J. Carlos CARVALHO, «A figura bíblica de Caim – um Deus violento ou a violência de Deus?», in *Humanística e Teologia* 31 (2010), 188.

da morte¹⁸². O povo é curado do seu pecado, pois «havendo perdão, quem sofre a ofensa carrega sobre os ombros, não só a responsabilidade dos culpados, mas também o castigo que lhes era devido»¹⁸³. Não obstante, o servo não oferece o seu sofrimento a Deus como algo precioso para adquirir dele a salvação. Assim sendo, é na pessoa do profeta que «o próprio Deus sofre para não abandonar nem aniquilar a humanidade»¹⁸⁴.

Nesta lógica, damos início a um outro itinerário que o *Servo de Yahvé* desenha para ser trilhado pelo Homem, a que chamamos de *sofrimento vicário* que surge aqui como uma alternativa da interpretação retributiva sem que a relação recaia sobre a mesma pessoa, tal como acontece no *Servo* em que o pecado é do povo porque ele é justo e o sofrimento é seu. «A esta luz, alguns sofrimentos físicos adquirem o aspeto de uma missão e de uma intercessão, revelam uma fecundidade redentora, já não têm apenas o selo da negatividade»¹⁸⁵.

É com esta perspetiva que a perícope de Isaías 53 oferece um novo princípio ao pensamento bíblico, dando um passo em frente na superação do pensamento comum da cultura israelita no que concerne ao sentido do sofrimento e da dor e ao seu encadeamento com o agir do Homem. Sabemos que o pecado do Homem tem como consequência direta a morte e, uma vez que o Servo partilha dessa condição de pecador apesar de inocente, assim os pecadores gozavam da sua condição de inocente, e deste modo,

«o silêncio perdoador do *Servo* manifesta, de facto, a força maior, e revela a soberana liberdade interior de quem não se deixa envolver pelo mecanismo da brutalidade dos seus adversários, a ponto de vir ele mesmo a tornar-se inimigo deles. Ele não se deixa envolver por esta animosidade, mas trava-a e vence-a pelo perdão»¹⁸⁶.

Neste sentido, o seu silêncio diante das humilhações de que é alvo outorga uma nova interpretação ao anúncio da glorificação futura e confere ao seu exercício de intercessor um

¹⁸² Cf. F. RAMIS, *Isaías 40-66* (Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém), 220.

¹⁸³ A. COUTO, *Um Palavra é Melhor do que um Presente*, 192.

¹⁸⁴ J. ORNELAS, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 401.

¹⁸⁵ G. RAVASI, *O Que é o Homem?*, 60.

¹⁸⁶ A. COUTO, *Um Palavra é Melhor do que um Presente*, 192-193.

valor insuperável que não tem antecedentes no mundo bíblico. Assim, a glorificação do Servo é o prémio obtido em função do seu sofrimento, enquanto mediador de salvação. A sua maior glorificação (recompensa de *Yahwé*) é a missão que lhe é dada em função dos outros. O mesmo é dizer que, mais do que um prémio obtido para seu benefício, o *Servo* é glorificado em benefício dos outros, como nos alerta Gianfranco Ravasi: «a dor do justo tem em si uma força expiatória do mal do mundo; o sofrimento torna-se semelhante a uma geração que está mergulhada nas dores de parto que, porém, não são vãs, nem fins em si mesmas, porque dão à luz uma nova criatura»¹⁸⁷.

Como resultado da “humilhação-exaltação”, conclui-se que a dor e a glorificação não são fins em si, mas incorporam um projeto mais vasto de justificação e intercessão em favor dos pecadores. O seu sofrimento e glorificação convergem para uma nova missão que motivará a conversão daqueles por quem sofre, uma vez que «o sofrimento não é exaltado em si mesmo, mas como meio de preparar o coração humano para acolher a revelação de Deus ou então como expiação»¹⁸⁸. E é desta forma que o *Servo* não expia o seu pecado, mas sim – eis a singularidade do Poema – o pecado dos outros. Assim, no dizer de José Carlos Bermejo, «expiar os pecados não é sofrer um castigo, nem implica diretamente uma prática penitencial; é desejar-se reconciliar por Deus com uma fé ativa»¹⁸⁹.

Desta forma, a expiação é, no fundo, o elemento basilar que nos possibilita descobrir e compreender o sentido dum tal sofrimento, o que faz da figura do *Servo* um sofredor *sui generis*, sem correspondente, na medida em que o cargo de ‘*justificar os outros*’ que é depositado no *Servo* alcança uma dupla perspetiva, confirmando, portanto, a tarefa particular que é concedida a este personagem. Assim, «por um lado, o servo justifica porque é justo e por isso é introduzido numa relação especial com *Yahwé*; por outro, essa missão está intimamente ligada ao seu sofrimento e à sua exaltação, ou seja, é ao mesmo tempo uma

¹⁸⁷ G. RAVASI, *O Que é o Homem?*, 68.

¹⁸⁸ J. António Pinheiro TEIXEIRA, «O Mistério do sofrimento problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (01/2000), 104.

¹⁸⁹ J. Carlos BERMEJO, *Sufrimiento y exclusión desde la fe*, 19.

recompensa daquele e uma explicação desta»¹⁹⁰. Neste sentido, podemos induzir que a justificação complementa a expiação, pois «o justo dá vida, isto é, justifica»¹⁹¹, o que atribui um sentido ao sofrimento do *Servo*, o qual tem um desígnio bem circunscrito que é apresentado de duas formas: uma passiva, em que o *Servo* sustenta e padece com os resultados do pecado, e outra ativa, que faz dele um justificador que reencaminha os pecadores à prática da lei, restaurando uma relação de afeto com Deus.

Com o exemplo do *Servo de Yahwé*, o caminho do sofrimento está aberto ao mistério, na certeza de que

«a dor inocente e o mundo imenso das lágrimas são a via mais árdua e mais séria para compreender a verdadeira realidade da fé e de Deus. As explicações racionais continuam a ser ultrapassadas, porque a dor é reflexo de um mistério mais alto, que transcende a razão e só é penetrável através da revelação. Um mistério que, então, não se desvenda racionalmente, mas que não é confiado ao absurdo, ao destino, ao irracional, mas a uma suprema racionalidade – a racionalidade divina – que desenha o seu projeto»¹⁹².

Apesar da perícopie terminar em aberto sem falar da ressurreição e da vida após a morte, «a morte é, para o *Servo*, o caminho não só para uma vida nova como igualmente para o êxito da sua missão»¹⁹³, pois a vitória do *Servo* sobre a morte significa que o sofrimento e a morte do inocente encontram um sentido dentro do projeto salvífico de *Yahwé*, na medida em que a vida do justo está nas mãos de Deus que lhe dará o triunfo final.

Em suma, quando o Homem for capaz de deixar o racionalismo e seguir o verdadeiro *Servo de Yahwé*, viverá de forma salutar uma verdadeira espiritualidade da dor, abandonando aquela dor que equivale à construção de si mesmo ou acumulação de dificuldades superadas e dando-lhe um sentido redentor, que implica docilidade confiada e solidariedade com os que sofrem. Só desta forma pode a dor perder a sua força e se transformar numa espécie de exaltação participada, ainda que redigida no futuro, mas garantida pelo amor de Deus, como

¹⁹⁰ J. Duarte LOURENÇO, «Exegese de Is 52, 13 – 53, 12 na perspectiva da “Humilhação-Exaltação”», in *Didaskalia* 24 (1994), 43.

¹⁹¹ A. COUTO, *Um Palavra é Melhor do que um Presente*, 197.

¹⁹² G. RAVASI, *O Que é o Homem?*, 69.

¹⁹³ I. LARRAÑAGA, *Do Sofrimento à Paz. Uma pedagogia de esperança*, 222.

«dádiva de si para a geração de um outro, na disposição de carregar as feridas e o custo de tal gesto, é a verdade de Deus que nos salva. Esta é a justiça que nos justifica»¹⁹⁴, fazendo com que a *Kenosis*, humana e divina, funde a possibilidade de uma espiritualidade da dor, onde o sofrimento e a morte são considerados como serviço que nos aproxima de um Deus que salva.

2.4. Literatura sapiencial: o itinerário pedagógico do sofrimento

Sem tirar o crédito às distintas perspetivas que já apresentámos neste itinerário veterotestamentário, damos a conhecer uma outra mediante a literatura sapiencial, igualmente enriquecedora e extremamente relevante para a compreensão do mistério do sofrimento humano. O livro de Job e o dos Salmos, que darão corpo a este inovador itinerário, tendo por base princípios tradicionais da cultura grega, apresentam-nos o sofrimento como um meio educativo e didático na vida do Homem crente.

De facto, temos vindo a constatar que no Antigo Testamento, de forma gradual, há «uma orientação que tende a superar o conceito segundo o qual o sofrimento teria sentido unicamente como castigo pelo pecado, ao mesmo tempo que se acentua o valor educativo da pena-sofrimento»¹⁹⁵. Aquilo que aqui iremos evocar não diverge muito do que se já tem vindo a refletir em relação ao desmontar da ideia tradicional do sofrimento como causa-efeito (retribuição), ou seja, a novidade que aqui vem ao de cima é sobretudo a componente da prática humana, que recupera uma posição de destaque, em troca do que nos é dado sem, muitas vezes, qualquer compromisso da nossa parte.

Fruto da própria essência e objetivo da literatura sapiencial, que tem como componente inerente à sua identidade particular um forte elemento pedagógico, este tipo de literatura veterotestamentária tem como principal desígnio preparar as gerações vindouras para que estas encarem a vida sem qualquer tipo de preconceito diante de todas as

¹⁹⁴ J. Frazão CORREIA, *A Fé vive de afeto – Variações sobre um tema vital*, 58.

¹⁹⁵ *Salvifici Doloris*, 11.

circunstâncias a que aquela nos conduz. Assim sendo, «a literatura sapiencial é certamente aquela que melhor traduz as próprias limitações da existência humana, entre as quais se inclui o sofrimento e a experiência da dor»¹⁹⁶.

Deste modo, numa primeira análise a estes escritos bíblicos, parece estar mais uma vez subjacente a ideia da procura das causas e origem do sofrimento como metodologia própria da génese desta literatura. Todavia, na ótica de João Lourenço, o que melhor caracteriza estes livros é o seu «carácter funcional»¹⁹⁷, pois, apesar das reminiscências da *paideia grega*, o significado que esta literatura bíblica atribui ao sofrimento como meio pedagógico difere daquilo que a tragédia grega apresentava, dado que esta não lhe atribui um significado de cariz antropológico, moral ou racional e muito menos pessimista, mas lança o seu significado para o carater soteriológico. Assim, saímos do âmbito da educação cultural e intelectual próprias do ambiente helenístico, situando-nos sobretudo no circuito da educação de cariz espiritual, pois «o sofrimento não aparece aqui com um meio e, menos ainda, como um instrumento, mas antes como uma condição para atingir um bem superior ou um objetivo tido como primordial nesse processo de progressão e de caminhada em ordem à perfeição que se visa alcançar»¹⁹⁸.

Com esta asserção, compreendemos que a perspetiva do sofrimento desenhada pela literatura sapiencial como uma norma educativa, mais do que uma pedagogia em si, é uma condição inerente àquele que procura fazer uma experiência do trilha da sabedoria como forma de alcançar o conhecimento de Deus, mesmo que para tal tenha de enfrentar momentos de imolação, que procedem de uma carência pessoal que pode exigir muitas vezes o reformar de atitudes e hábitos quotidianos e não de obrigações externas como formas de castigo. «O sofrimento resultante desta experiência aproxima de Deus o coração daquele que se deixa

¹⁹⁶ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 29.

¹⁹⁷ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 29.

¹⁹⁸ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 31.

instruir nos Seus caminhos e constitui uma nova experiência religiosa e existencial da sua caminhada, apesar de muitas vezes o seu verdadeiro sentido não estar plenamente consciencializado»¹⁹⁹.

Na verdade, o *corpus sapiencial* elogia o sofrimento como um itinerário pedagógico, quer ao serviço de Deus, quer para lucro dos Homens, na medida em que esta experiência pode proporcionar uma ocasião exclusiva no decurso do aprofundamento da relação do crente com Deus, a qual dá um novo sentido e um novo encaço à própria experiência do Homem, que, na sua debilidade e finitude, encontra novos sentidos na procura ininterrupta do rosto misericordioso de Deus, tal como sucede no livro de Job e no livro dos Salmos, como demonstraremos adiante.

2.4.1. O grito de Job

No livro de Job, descobrimos o mais criterioso ensaio veterotestamentário acerca do sofrimento humano compaginado com a fé. Nesta verdadeira obra-prima, ensaia-se uma explicação ao “porquê?” e ao “para quê?” do sofrimento mediante uma nova conceção da imagem de Deus. Dado que o livro de Job é o clímax da procura e da captação do sentido de Deus em todo o Antigo Testamento e o que melhor apresenta as respostas a perguntas existenciais e fundamentais para alicerçar a fé, «Job é apresentado como o crente fervente, íntegro acima de qualquer suspeita, imperturbável na sua fidelidade a Deus»²⁰⁰.

Job, a quem são atribuídas características de um personagem histórico ou lendário, «é aquele que a Bíblia apresenta como o arquétipo do varão justo visitado e esmagado pela desgraça»²⁰¹, como o protótipo de todo o crente buliçoso e da procura generalizada do sentido para a existência do Homem. No fundo, Job avança à procura da verdadeira relação do

¹⁹⁹ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 31.

²⁰⁰ A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 37.

²⁰¹ I. LARRAÑAGA, *Do Sofrimento à Paz. Uma pedagogia de esperança*, 211.

Homem com Deus. Porém, ao percorrermos as páginas desta obra, podemos, desde logo, levantar a seguinte questão: Como pode a fé aliar Deus ao sofrimento?

De facto, estamos diante de um personagem que se apresenta como um “cismático descontente” que, por sua vez, faz progredir o pensamento teológico, distanciando-se da conceção tradicional do Deus de Israel, visto como justiceiro e vingativo, dado que «a originalidade deste livro é constituir a mais violenta crítica do princípio da retribuição»²⁰². Por conseguinte, toda a narrativa se centra nesta tensão, que imprime nas páginas o que nelas há de mais sublime e fascinante: a perseverante insatisfação de Job face à desgraça que enfrenta. É este inconformismo de Job que torna esta leitura fascinante, pois a sua original advertência não responde somente às perplexidades de cada Homem, mas, na globalidade dos casos, coloca em causa as falsas convicções de cada ser humano. Por isso, «Job é, acima de tudo, um livro de inquietação que nos convida à esperança e fortalece na busca do rosto de Deus, mesmo para além de todos os obstáculos que a fragilidade humana e as contradições da história nos colocam»²⁰³.

Na verdade, o livro de Job coloca frente a frente Deus e o Homem, levantando a eterna questão da justiça no decurso da vida: em que Deus devo acreditar? Quando o Homem não encontra a resposta para o seu sofrimento, entra em conflito interior. No dizer de João Paulo II, «quando se percorre o terreno desta pergunta, chega-se não só a múltiplas frustrações e conflitos nas relações do Homem com Deus, mas sucede até chegar-se à própria negação de Deus»²⁰⁴. Porém, pode suceder ainda que o Homem se volte com mais facilidade para Deus.

Quando abrimos o livro de Job somos confrontados com um prólogo (Jb 1-2) aterrador que explica o inconformismo daquele e que se traduz no seu sofrimento provocado pela intervenção de Satan. Job é um homem muito rico, com uma notável posição social, justo, feliz e amado pela família e pela comunidade. No entanto, numa batalha com Satan, é

²⁰² J. L. Ruiz de la PEÑA, *La pascua de creación – Escatología*, 67.

²⁰³ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 84.

²⁰⁴ *Salvifici doloris*, 9.

despojado de todos os seus bens e, vendo a sua vida arruinada, é lançado no âmago do sofrimento. «Job foi precipitado para o fundo do abismo»²⁰⁵. É aqui que inicia o seu lamento com as seguintes palavras: «Desapareça o dia em que nasci e a noite em que foi dito: “Foi concebido um varão!” (...) Porque não morri no seio da minha mãe ou não pereci ao sair das suas entranhas?» (Jb 3,3.11) Esta é a inquietação que assombra a mentalidade de muitos doentes que sofrem por estar paralisados em camas ou cadeiras de rodas, pois vivem sem sentido.

Deus coloca à prova a fidelidade de Job com armas cruéis, mas este, apesar de ter perdido todos os seus haveres, resiste à tribulação, pois era «dotado de tantas virtudes admiráveis que se conhecia a si mesmo e a Deus [,] teria permanecido desconhecido para nós, se não tivesse sido ferido e posto à prova»²⁰⁶.

A vida de Job aparece portanto como autêntica tragédia, diferente da grega, mas onde o drama é constante. No dizer de René Latourelle, Job «é encurralado no escândalo do “sem sentido”»²⁰⁷. De facto, apesar de ter suportado a perda dos seus bens e, sobretudo, dos seus filhos, Job cai sobre si perante a dor que começa a corroer as suas entranhas. Acomodado à tortura, Job encontra-se privado da felicidade. Na continuação de uma catadupa de catástrofes naturais e ataques humanos que destroem toda a sua vida, o cerco estreita-se cada vez mais a ponto de Satan ainda o atingir com «uma lepra maligna» (Jb 2,7), fragilizando a sua saúde. Job tenta livrar-se desta peste, pegando «num caco de telha para se raspar com ele» (Jb 2,8). Mas «todo o seu ser é uma ferida»²⁰⁸. Numa situação de doença, podemos correr o risco de realizar um desmoronamento da imagem de Deus, na medida em que «a destruição do corpo de Job torna-se destruição da imagem daquele que é considerado ser o criador desse corpo»²⁰⁹.

²⁰⁵ R. LATOURELLE, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, 328.

²⁰⁶ GERGORIO MAGNO, *Libros Morales*, I, 78.

²⁰⁷ R. LATOURELLE, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, 328.

²⁰⁸ D. LE BRETON, *Compreender a dor*, 86.

²⁰⁹ L. MANICARDI, *Ao lado do doente*, in E. BIANCHI, L. MANICARDI, *Ao lado do doente – O sentido e o acompanhamento dos doentes*, 40.

Na incompreensão da sua desolação, Job é surpreendido pela visita de três amigos que aparentemente o vêm consolar e aconselhar:

«Três amigos de Job - Elifaz de Teman, Bildad de Chua e Sofar de Naamá - ao saberem das desgraças que lhe tinham sucedido, partiram cada um da sua terra e combinaram juntar-se, a fim de compartilharem a sua dor e o consolarem. E quando de longe levantaram os olhos, não o reconheceram; puseram-se então a chorar, rasgaram as suas vestes e espalharam pó sobre as suas cabeças. Ficaram sentados no chão, ao lado dele, sete dias e sete noites, sem lhe dizer palavra, pois viram que a sua dor era demasiado grande» (Jb 2, 11-13).

Os amigos de Job patenteiam a doutrina tradicional de Israel – a doutrina da retribuição –, pois quando se aproximam de Job apenas falam do que veem, concluindo com facilidade que, se Job sofre, ou está a pagar pelo que fez (Jb 4, 8), ou, na melhor das hipóteses, é Deus que o está a submeter à prova para experimentar a sua fidelidade. Por conseguinte, para os amigos de Job, o sofrimento é um castigo de Deus (Jb 34,11), pelo que forçam Job a aceitar esta tese, a saber: a de que esta é a vontade de Deus, pois se o sofrimento nos fere é porque radica na nossa culpa. Todavia, isto não acontece com Job, porque «as críticas levaram-no a analisar a sua situação a fim de encontrar alguma alternativa para o veredito inaceitável dos mesmos (amigos)»²¹⁰. É a este dilema moral, de caráter retributivo, apoiado na experiência humana e amparado pelo “dogma” tradicional, que Job se vê confinado. Porém, depois de refletir, revolta-se ferozmente contra estas afirmações e contesta a tese monolítica e simplista a partir da experiência pessoal, após chegar à conclusão de que a sua consciência está inocente, não carregando em si qualquer culpa, dado que é um “varão justo”.

Na verdade, estes amigos tornam-se inimigos, pois, apesar de terem a boa intenção de consolar um amigo doente, são considerados por este «consoladores importunos» (Jb 16,2), «charlatões e mentirosos» (Jb13,4). Não obstante praticarem os gestos rituais do luto e da dor

²¹⁰ R. A. F. MACKENZIE, «Job», in *Comentário Bíblico San Jerónimo - Antiguo Testamento II*, Tomo II, 976.

e parecerem amigos honestos, na verdade fazem gorar o encontro com o amigo doente²¹¹, na medida em que para eles o que interessa não é tanto revigorar o seu amigo, mas debater as causas, motivações e quem ou o que está na origem do sofrimento.

Esta atitude dos amigos de Job é a dos visitantes carregados de belas lições de teologia, repletos de convicções de grande erudição e com discursos predefinidos, acabando por fazer da vítima um réu²¹², tal como fez Elifaz: «Lembra-te disto: qual o inocente que já pereceu? Ou quando foram exterminados os justos? Sempre vi que os que praticam a iniquidade e semeiam a maldade colhem os seus frutos» (Jb 4, 7-8). Nesta linha, a única exortação que fazem a Job é a da contrição e a da confissão de culpa. Só nesta lógica poderá, segundo eles, ser curado: «Se voltares o teu coração para Deus e para Ele levatares as mãos, se afastares a iniquidade das tuas mãos e não deres guarida à injustiça na tua tenda, então, poderás levantar o teu rosto sem mácula, sentir-te-ás seguro e nada temerás» (11, 13-15).

À semelhança de qualquer doente, Job revolta-se contra estas atitudes erradas dos seus amigos, pois, ao contrário destes, interroga-se sobre o sentido do sofrimento e não sobre a sua origem, que não se descobre ao nível da sensibilidade existencial vertida pelo conhecimento de ordem popular, na medida em que «se o sofrimento é sinal infalível de culpa, ele significa que Job foi condenado por Deus e nada pode haver para remediá-lo. A culpa entende-se como um estado de condenação pelo juiz, é algo objetivo e independente da consciência do indivíduo»²¹³. Deste modo, Job sente que o seu sofrimento é injusto porque não carrega em si qualquer culpa e sempre se empenhou por praticar a determinação de Deus. Porém, «Job não diz que nunca pecou. Apenas constata em Jb 14, 1-6 que o seu sofrimento é desproporcionado»²¹⁴. Isto torna-se ainda mais evidente quando Satan e Deus “discutem” entre si a sorte de Job: Deus afirma que Job é um homem íntegro, o único na terra; Satan tenta

²¹¹ Cf. L. MANICARDI, *A Caridade dá que fazer*, 122.

²¹² Cf. L. MANICARDI, *A Caridade dá que fazer*, 122

²¹³ R. A. F. MACKENZIE, «Job», in *Comentário Bíblico San Jerónimo - Antigo Testamento II*, Tomo II, 468.

²¹⁴ J. Carlos CARVALHO, «O mal no livro de Job», in *Humanística e Teologia*, 33 (01/2012), 127.

mostrar-lhe que apenas O teme porque Ele lhe deu todos os seus bens e o protege. Então, Deus decide desferir sofrimentos sobre Job (Cf. Jb 1, 6-12).

Na verdade, Job reconhece ter alguma pequena falha (13, 23-26), mas clama que não contradisse a sua profunda e profícua relação com Deus, embora Deus pareça estar a feri-lo, nomeadamente ao distanciar-se dele. Com esta convicção, não quer entregar-se com facilidade a um sofrimento injusto e, por isso, rejeita os discursos dos amigos – «Longe de mim dar-vos razão!» (Jb 27, 5) – porque não souberam permanecer junto dele na sua dolorosa procura de um porquê para a sua dor, remetendo a culpa para Deus: «Uma só coisa quero afirmar: Ele extermina tanto o inocente como o malvado. Se, de repente, um flagelo causa a morte, Ele ri-se do desespero dos inocentes» (Jb 9, 22-23). Porém, Deus fez Job sofrer, não pelos seus pecados, mas como provação, dado que «o sofrimento é de um inocente: deve ser aceite como mistério, que o Homem não está em condições de entender totalmente com a própria inteligência (...) Se o Senhor permite que Job seja provado com sofrimento, fá-lo para demonstrar a sua justiça. O sofrimento tem carácter de prova»²¹⁵. Assim sendo, na perspectiva de Job, o dilema deixa de ser dele, passando a ser de Deus, ou seja, «Job passa à condição de juiz que julga o próprio Deus e que quer chamar Deus a julgamento exigindo-lhe explicações»²¹⁶, uma vez que as respostas dadas pelos seus amigos não o convencem nem estão de acordo com a bondade do Deus em Quem acredita. Na verdade, «se a miséria do Homem fosse à medida da sua falta, ele nunca mais sairia dela, porque ele é sempre pecador»²¹⁷. Deste modo, Job está convicto de que no sofrimento há algo que perdura para além da morte física, tal como adverte Miguel Torga na Obra *O Outro Livro de Job*: «Quem criou este mal que nos precedeu e que nos sobrevirá?»²¹⁸».

Com efeito, o que Job lamenta não é o sofrimento que dele se apossou, nem a autoridade de Deus, mas o facto de Deus permanecer oculto. Job, tal como qualquer doente,

²¹⁵ *Salvifici doloris*, 11.

²¹⁶ J. Carlos CARVALHO, «O mal no livro de Job», in *Humanística e Teologia*, 33 (2012), 127.

²¹⁷ R. LATOURELLE, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, 329.

²¹⁸ M. TORGA, *O Outro Livro de Job*, 44.

sente um vazio de Deus, sente que Deus o abandonou e se eclipsou do seu horizonte. «Job passou a sofrer de uma ansiedade sem sentido»²¹⁹, devido ao abandono de Deus, que Job experimenta e que é o sinal de partida de todas as deplorações, tornando-se o problema central do próprio sofrimento. De facto, Job perturba-se diante de um Deus que se cala perante a sua angústia e desespero, sentindo que Deus parece estar ausente ou indiferente às suas dores. Contudo, «o Deus de Job não oferece uma resposta matemática nem para o mal nem para o sofrimento»²²⁰, mas o mistério da Encarnação e da crucifixão testemunham-no de forma diferente: «a dor, o sofrimento, a morte, antes de serem um drama da pessoa humana, são o drama de Deus. Em certos aspetos isso remete para o problema da liberdade e, a outros níveis, refere-se ao próprio problema do limite e do nada»²²¹.

É com esta intuição que Job declara que a doutrina tradicional é insuficiente, dado que ele nunca rejeitou Deus, somente discutia o género de relação que mantinha com Deus, procurando sempre que fosse a mais verdadeira possível. Deste modo, o esquema da justiça retributiva começa a decair aos olhos de Job, manifestando-se como uma ilusão e demasiado débil para ser considerada categórica, pois se o pecado fosse realmente o responsável pelo sofrimento, tal como afirmam os amigos de Job, porque é que eles, que também são pecadores, não-de sofrer menos do que Job?²²² Assim sendo, Job «sente que a ação de Deus não se pode enclausurar em causas ou formas humanas de agir: não se pode pensar Deus como se Ele fosse homem»²²³.

Com esta convicção inabalável, Job, que por um lado protesta contra Deus e acusa-o de ser o responsável pelas desgraças que o mortificam, por outro almejava ver diante dos seus olhos uma nova imagem de Deus, nunca se considerou um ateu, o que colocaria em crise os esquemas da sabedoria tradicional de Israel. Todavia, «esta paradoxal esperança de Job

²¹⁹ J. Carlos CARVALHO, «O mal no livro de Job», in *Humanística e Teologia*, 33 (2012), 127.

²²⁰ J. Carlos CARVALHO, «O mal no livro de Job», in *Humanística e Teologia*, 33 (2012), 125.

²²¹ A. PANGRAZZI, *Porquê justamente a mim? Que fiz eu de mal? Porque permite Deus a dor?*, 37

²²² Cf. A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 41.

²²³ A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 42.

exprime bem o drama do crente perante o sofrimento: como é que se pode conciliar a bondade e o carinho do Deus criador e providente com o espetáculo e a experiência do sofrimento?»²²⁴. Deste modo, só abandonando esta lógica simplista, que reduz «Deus a uma fria máquina judicial»²²⁵, é viável coadunar a inculpabilidade com o sofrimento no ser humano criado e amado por Deus. Segundo o filósofo Slavoj Žižek, «a perplexidade de Job reside no facto de ele fazer a experiência de Deus como de uma coisa impenetrável, de não saber o que Deus quer com as provas a que é submetido»²²⁶.

Na verdade, ferido pelo seu sofrimento, Job está sedento de ver esse Deus, que se aparenta tirano, porque da mais amarga dor brota a ânsia de uma união mais contínua com Deus²²⁷. Não obstante ter tudo ao seu alcance para o abandonar e fugir ao encontro de um outro deus mais acessível, desistindo deste Deus, Job prefere continuar o seu combate na procura fecunda, mesmo mergulhado nas suas interrogações, persuadido de que «é no interrogar-se sobre Deus que sente estar a ideia geradora duma nova imagem de Deus»²²⁸. É nesta constante interrogação que Job vive dia após dia a sua incessante procura de Deus, pois sabe que Nele é possível encontrar a única explicação para a sua dor, ou seja, Ele é a única saída factível para a precaridade da existência humana. Job crê que, se existe uma justificação para o sofrimento, só Deus a contém. Parafraseando o teólogo Ruiz de la Peña, «a ímpar grandeza de Job é que ele está convencido da justiça e da bondade de Deus e recusa toda a forma de ateísmo. Mantém a fé no mesmo Deus e não vai desenhando Deus conforme a sua experiência ou a sua justificação»²²⁹.

Job pensa que Deus se preocupa com ele, assim como ele se preocupa com Deus (Cf. Jb 7, 8-21), no que mostra a sua esperança em Deus. Embora Deus não o procure, Job tem esperança de que Este vai cuidar dele: «procurar-me-ás» (Jb 7, 21). É evidente o interesse de

²²⁴ J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 398.

²²⁵ J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 399.

²²⁶ S. ŽIZEK, *A Marioneta e o Anão. O Cristianismo entre a Perversão e Subversão*, 153.

²²⁷ M. Isidro ALVES, «O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura», in *Communio* 5 (1988), 490.

²²⁸ A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 48.

²²⁹ J. L. Ruiz de la PEÑA, *La pascua de creación – Escatología*, 69.

Job por Deus ao longo de toda a obra, mas de uma forma mais acentuada quando afirma: «chamar-me-ias e eu te responderia» (Jb 14, 15). Ele tem confiança em Deus e espera que Este mostre a inocência do seu sofrimento (Cf. Jb 14, 13) e alimenta esta esperança, porque «tinha uma testemunha no céu, um defensor nas alturas» (Jb 16, 19-20)

Imerso no seu sofrer, sustentado pela sua miséria onde já não parece haver um lugar central para si, Job acaba por ouvir no silêncio a voz de Deus, pois o Deus que Job buscava foi-se exprimindo como o Deus do silêncio, que só Se revela oculto e só pode ser escutado no silêncio. É no silêncio que Deus Se revela à Humanidade, na medida em que «esta valorização do silêncio, a partir do que somos no momento em que somos, é invocação do grito de Job, ou o choro que inicia a pessoalidade»²³⁰. Com esta manifestação de Deus, Job descobre finalmente a presença que tanto desejava, fazendo-lhe perceber o “sem-sentido” da procura de um sentido para o sofrimento à margem de Deus e do seu propósito misterioso, a ponto de fazer este ato de fé: «Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti, mas agora veem-te os meus próprios olhos». (Jb 42, 5). No dizer da filósofa Maria Zambrano, «a conjugação humano-divina verifica-se como um mútuo aparecimento. O Homem e o seu autor face a face, co-presentes, os dois, em e pela palavra; são os únicos que neste quadro da criação a têm»²³¹. Job respondeu com humildade e temor a Deus à soberania, inefabilidade e superioridade divinas, tendo recolocado o foco da sua vida na intimidade com Deus, após o arrependimento. Porque colocou Deus Job em tamanho sofrimento? Para se revelar. No entanto, o Livro de Job não incide apenas acerca da soberania de Deus. A luta e triunfo de Job dá aos que sofrem confiança²³².

Para Job, Deus manifesta-se de duas formas: ao princípio como um amigo, depois como inimigo ao enviar-lhe o sofrimento. Perante esta situação, Job reflete sobre o seu

²³⁰ J. Paulo COSTA, *Indícios à escuta dos traços de Deus*, 151.

²³¹ M. ZAMBRANO, *O Homem e o Divino*, 343.

²³² Cf. L. J. WATERS, «Reflections on Suffering From the book of Job», in *Bibliotheca Sacra*, 154 (1997), 436 – 451.

próprio sofrimento e resolve pronunciar um ato de fé, embora os amigos o instem ao contrário²³³.

Quando Deus se fez presença, Job acabou por deixar cair os seus argumentos e queixas, na medida em que as suas razões esvaíram-se. Assim sendo, a sua relação com Deus acontece a partir do seu interior e estabelece-se com sacrifício. O seu padecer alcançou-lhe a revelação de si, do seu ser, que caminhava rumo à despossessão, uma vez que caminhava para Deus liberto e desinteressado. A exterioridade não foi impedimento para a intimidade entre ambos, embora à primeira vista esta intervenção de Deus parecesse um tanto ou quanto perturbadora, uma vez que Deus não esclarece Job sobre o “porquê” do sofrimento, nem responde diretamente às questões por ele levantadas. Pelo contrário, limita-se a censurá-lo pela sua ambição de colocar em discussão o projeto de Deus, o criador do universo. Além disso, Job, que sempre se esmerou na procura de um sentido para o sofrimento, mostra o seu contentamento pela intervenção do seu Deus e arrepende-se por ter falado persistentemente, acabando Deus por dar razão à sua elocução, pois ele foi o único que Lhe prestou justiça no seu falar, sentenciando o modo como os amigos se pronunciaram acerca da sua justiça²³⁴.

Neste sentido,

«respondendo ao desafio religiosamente inimaginável de Job, reconhecendo-lhe a dignidade de interlocutor e associando-se à beleza do mundo, cuja origem Job não pode assumir como sua, Deus reconhece a retidão da palavra livre do seu servo e o erro da teologia subserviente dos amigos (Cf. Jb 42, 7-8). As duríssimas palavras de Job contra Deus são julgadas retas pelo próprio Deus, ainda que parciais»²³⁵.

De facto, Job fora revestido dos seus bens, na medida em que «o abandono revela-se-nos, pois, de maior transcendência que a palavra humana»²³⁶, a qual passa pelo despojamento e encontra no abandono terra fértil e privilegiada do divino, em detrimento das forças possuidoras e possessivas. Neste sentido, no pensamento do exegeta Gerhard Von Rad, «Job

²³³ Cf. R. A. F. MACKENZIE, «Job», in *Comentário Bíblico San Jerónimo - Antiguo Testamento II*, Tomo II, 476-477.

²³⁴ Cf. J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 399.

²³⁵ J. Frazão CORREIA, *Entre-tanto. A Díficil Bênção da Vida e da Fé*, 58-59.

²³⁶ M. ZAMBRANO, *O Homem e o Divino*, 353.

experimenta a realidade de Deus de um modo radicalmente novo»²³⁷, unindo Deus ao seu próprio sofrimento a ponto de O fazer baixar até aos eixos mais catastróficos da vida humana. Contudo, este «viram-te os meus olhos» (Jb 42, 5) não invalida o seu sofrimento e a sua dor, mas aponta para uma forma aceitável, ao permitir que se ajustem a uma moldura mais vivencial. Assim, Job deixa de procurar uma justificação coerente para o sofrimento, uma vez que descobriu a possibilidade de um itinerário, ainda que através do sofrimento e da dor, graças a um encontro particular com o Deus da criação e da história²³⁸.

Tal como temos vindo a constatar, o livro de Job não oferece uma justificação teórica para o sofrimento. A esse nível, provavelmente, aponta mais interrogações do que propriamente respostas. Contudo, o objetivo de Job é «ajudar-nos não só a encontrar um novo horizonte para a compreensão do seu sofrimento, mas também para a justiça divina que não consiste, como defendiam os seus amigos, numa ética retributiva, mas sim numa redescoberta da sua misericórdia e da sua bondade»²³⁹. Com esta perspetiva, Job inaugura uma nova forma de o Homem se posicionar diante de Deus, incorporando a sua própria desgraça no projeto salvífico de Deus, na medida em que, segundo ótica de René Latourelle, «Deus não pede a Job para se colocar em regra com Ele para lhe devolver a sua prosperidade, mas para ter fé Nele: no mistério da sua onnipotência, da sua sabedoria, da sua presença viva e vivificante. O Homem não se salva calculando eletronicamente os seus méritos, mas por graça. Deus não é Deus se a sua vontade não permanecer livre e misteriosa a nossos olhos»²⁴⁰. Deste modo, Job confere ao sofrimento uma extensão libertadora, na certeza de que o mistério do Homem caminha na procura do rosto de Deus que salva, sendo, contudo, «o sofredor advertido a não tocar no mistério de Deus com a razão humana: é desafiado a mudar de orientação e a

²³⁷ G. Von RAD, *Sabiduría en Israel*, 274.

²³⁸ Cf. J. Ornelas CARVALHO, «O Sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 8 (1991), 400.

²³⁹ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 91.

²⁴⁰ R. LATOURELLE, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, 329

considerar a sua situação à luz do desígnio cósmico do seu criador, onde o incongruente e o bizarro são tão próprios do seu estilo como o belo e o majestoso»²⁴¹.

Com este cenário de fundo, Job, que personifica os sofrendores hodiernos, está perante um Deus que é um ser gratuito por excelência, a ponto de não forçar sequer a Sua presença, pois esta está submersa num silêncio absoluto e apenas Se faz visível pela fé, pois Deus permanece num mistério logicamente oculto, intocável, mas pela fé torna-se referente e imprescindível para a vida do Homem.

Tudo na vida de Job toma os seus devidos desafios, uma vez que sempre quis falar a Deus de Homem para Homem, e está agora na presença de Deus, com o Deus verdadeiro, ou seja, antes de ver a Deus era como os seus amigos que falavam sobre Deus; mas agora vê e escuta Deus. Assim, percebemos claramente a dimensão didática e educativa do sofrimento. Tal como temos vindo a refletir, no livro de Job o sofrimento tem como função direcionar o crente no seu caminho à descoberta de Deus. Deste modo, seguindo o percurso trilhado por Job, caminhamos «sob “a nuvem do não-saber: esquecem-se os indizíveis sofrimentos e os “porquês” teológicos para nos darmos aos outros»²⁴². Porém, esta pedagogia só se torna vigorosa quando é fruto de uma experiência pessoal e íntima com Deus, pois é dessa experiência que brota a autêntica comunhão com Deus. Com efeito, Deus educa o crente a descobrir o itinerário da plena perfeição, mesmo que isso implique uma longa caminhada de dor e de angústia, que Ele não só purifica, como capacita o crente a um esforço adicional que leve à *metanoia*.

Com este programa educativo, o livro de Job não é um manual de instruções que educa o crente a evitar o sofrimento, ou a anulá-lo magicamente, ou a encobri-lo na penumbra da ilusão, nem sequer aponta qual o facto que o pode fundamentar, apenas «transforma o sofrimento em saber como sofrer; ensina a sofrer o sofrimento, enquadrando-o num contexto

²⁴¹ A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 50.

²⁴² A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 56.

vivencial mais dilatado e cheio de significado, unção e qualidade, que dignifica o sofredor, descobre-lhe a sua dignidade e não o deixa cair na miséria aviltante»²⁴³. Assim sendo, percebemos que a intenção do hagiógrafo era certamente a de integrar o sofrimento na descomunal e complicada realidade da existência humana; o sofrimento é um dado que compõe a sua contingência e para o qual não se podem apenas revelar deliberações médicas, porque ao restringi-lo a uma mera solução médica reduzimos o bem-estar a algo puramente material.

Em suma, a melhor forma para ser fiel a este sentido do sofrimento com configuração pedagógica é não nos afastarmos de Deus, tal como Job que não perdeu de vista a esperança de ver a Deus, apesar de «completamente só, sem amigos nem família nem Homem algum, e até parece mesmo que Deus nada quer com ele. E apesar de tudo Job dá o salto da fé. Se Deus não quer falar agora, então falará depois no futuro»²⁴⁴. Para se chegar a este ato de fé e ver o sofrimento como meio educativo, «devemos voltar a nossa atenção para a revelação do amor divino, fonte última do sentido de tudo aquilo que existe»²⁴⁵. De facto, a adesão a Ele por parte do Homem deve manter-se viva, mesmo na noite escura do sofrimento e da prova. Mesmo aí, Ele está, pois Deus não morreu; pelo contrário Ele é o sentido da vida dos crentes, que dá a vida para resgatar as suas dores.

2.4.2. Salmos: o grito da Humanidade a Deus

À medida que o Homem entra em contacto com a sua dor, sente a necessidade de soltar um grito de insatisfação contra um Deus que se refugia no silêncio e continua sem dar uma resposta ao enigma que desde sempre o mortifica. O livro dos Salmos é o lugar por excelência onde este grito se faz ecoar com mais veemência, dado que estas poesias antigas

²⁴³ A. dos Santos VAZ, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 58.

²⁴⁴ R. A. F. MACKENZIE, «Job», in *Comentário Bíblico San Jerónimo - Antigo Testamento II*, Tomo II, 478-479.

²⁴⁵ *Salvifici doloris*, 13.

espelham a vida de cada Homem desde o nascimento até à morte, o sofrimento da doença e a dor do abandono, a guerra e a paz, a solidão e a procura de Deus, aspetos de experiências pessoais rezados e meditados neste grande património de oração²⁴⁶, o que faz deste livro um testemunho notável do pulsar da vida autêntica e concreta do povo de Deus, estigmatizado por discórdias, tensões e agruras e traduzindo todas estas fragilidades e grandezas, simultaneamente, em momentos de oração plena, abarcando conjuntamente o pecado e o sofrimento²⁴⁷.

Na verdade, o saltério é um conjunto de orações que partem da história do povo de Israel na relação com Deus e, no dizer de João Lourenço, é «aqui que se encontra o verdadeiro ‘laboratório’ da vida do povo de Israel e é a partir dele que nos é possível descobrir e avaliar, verdadeiramente, a sua caminhada de fé em resposta à aliança que lhe foi proposta por Deus. O livro dos Salmos não discute a vida do povo; apenas a reza e a mostra»²⁴⁸. Deste modo, o livro dos salmos apresenta-nos o eco e a voz da piedade do Homem bíblico, onde se pode perceber em cada prece daquele conjunto tão polifónico, simultaneamente, a fé do povo de Israel, traduzida nas mais variadas formas e expressões do seu culto e na celebração dos grandes acontecimentos da história da salvação. Assim sendo, este conjunto de orações tão multiforme agrupa-se em vários estilos ou “géneros literários” desde hinos, súplicas, salmos de ação de graças, salmos reais, didáticos, sapienciais.

Tendo em conta a finalidade do nosso trabalho, daremos especial atenção ao conjunto dos salmos de súplica, onde a doença e o sofrimento se fazem notar de forma mais intensa, sendo, muitas vezes, o mote para a oração. Porém, este género de salmos adota um cariz individual ou comunitário, sendo mais frequentes no saltério as lamentações individuais, na medida em que esta «Secção Principal pode compreender diversos elementos, tais como a

²⁴⁶ Cf. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO, *Os Salmos da Misericórdia*, 5.

²⁴⁷ Cf. J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías* 53, 64.

²⁴⁸ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías* 53, 65.

lamentação – em que é descrita a situação difícil, provocada pela doença, pela guerra, por algum cataclismo natural –, a súplica («escuta-me!», «vê!», «levanta-te!», «responde-me!», «faz-me graça») motivada para levar Deus a agir, a expressão da confiança»²⁴⁹.

Enquanto os hinos cantam os louvores de Deus, os salmos de súplica dirigem-se a Deus, pois os hinos parecem ser provenientes de um meio cultural em que encontram o seu sentido como expressão do culto de louvor a *Yahwé*, e as lamentações «conferem aos Salmos de Súplica um acentuado carácter pessoal, com a descrição da situação de sofrimento que submerge o orante»²⁵⁰. Neste sentido, podemos afirmar que os salmos de súplica compõem a busca impaciente do diálogo com Deus, que parece ter escondido o seu rosto e permanece em silêncio, a ponto de não responder à angústia daqueles que se encontram em sofrimento²⁵¹. Contudo, o Homem que se encontra numa situação de total angústia, experiencia a revolta devido ao ocultamento de Deus no seu profundo silêncio, embora, se esqueça que, tal como afirma Tomáš Halík, «o ocultamento de Deus é a primeira palavra pela qual Deus fala (ou, mais precisamente, se mantém silencioso, porque o silêncio constitui uma importante forma de comunicação) àqueles que perguntam por Ele»²⁵².

Estes Salmos brotam de situações de grave perigo e ameaça para o Homem de tal modo que chegam a soar a “atos de acusação” diante de Deus. “Até quando – interpela o salmista importunado, escarnecido e insultado – até quando, Senhor, verás tal coisa?» (Sl 35,17). É neste espaço dramático, aos olhos do Homem, que se desenvolveram e se estruturaram os Salmos como expressão da mais autêntica oração e piedade do povo de Deus²⁵³. Definindo-se o Homem como ser em relação com Deus e com os outros, este tipo de oração parece estar descontextualizada na Sagrada Escritura, uma vez que “pôr Deus em Causa”, não seria muito consentâneo com o texto Sagrado enquanto Palavra inspirada por

²⁴⁹ A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 21.

²⁵⁰ A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 21.

²⁵¹ Cf. E. BIANCHI, «Oração», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 871.

²⁵² T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 65.

²⁵³ Cf. J. Duarte LOURENÇO, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 175.

Deus. Nesta ótica, perfeitos seriam os salmos de louvor, dado que revelam a necessidade mais profunda e mais aristocrática de toda a religião: a adoração a Deus.

Na verdade, os salmos de súplica têm não só uma presença muito significativa – «mais de um terço do Saltério»²⁵⁴ – como são aqueles que mais expressam a Humanidade ferida e, por conseguinte, são os mais congruentes com a existência sujeita à dor, ao sofrimento e à efemeridade²⁵⁵, os quais constituem uma ameaça ou rutura das dimensões relacionais e de liberdade do Homem, instalando a desarmonia que acaba por afetar a relação com Deus. Por ditar a proximidade da morte e posto que esta é um lugar a-relacional por excelência, o Homem entra num estado de crise no que se refere ao relacionamento com o Divino, crise essa que gera o que apelidamos de sofrimento espiritual cujo traço mais definidor é o sentimento do aparente abandono por Deus²⁵⁶. Todavia, é nas situações de maior crueldade que o Homem sente mais a necessidade de apelar Àquele que o criou e gerou e em Quem sabe que pode encontrar uma resposta para as suas profundas interrogações, sendo Ele a Quem pede auxílio para as adversidades que a vida lhe apresenta e que o atormentam. Na verdade, o saltério é «a voz de Deus transformada em oração dos Homens quando estão na sua presença, sabendo necessitarem do seu amor»²⁵⁷.

Deste modo, o que caracteriza estes Salmos é a forma como se dirigem a Deus, quase que exigindo a sua intervenção, como que exasperando *Yahwé*, em jeito de provocação, na esperança de que Deus não será alheio ao clamor e que virá a intervir. Mas, por vezes, arrogam mesmo um tom acusatório diante de Deus: «Senhor, por quanto tempo verás isto» (Sl

²⁵⁴ A. COUTO, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, 21.

²⁵⁵ Cf. B. MORICONI, «Modelos bíblicos, o Salmista», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 797.

²⁵⁶ Cf. E. BIANCHI, «Oração», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 870.

²⁵⁷ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO, *Os Salmos da Misericórdia*, 5.

35, 17) e adotam também o cenário de um sistema judicial tomando *Yahwé* como juiz que deve repor a ordem e a justiça²⁵⁸.

Tal como já temos refletido ao longo destas páginas, o sofrimento coloca o Homem num estado de incerteza, lançando inúmeras interrogações que colocam em causa o seu *modus vivendi*, sendo o “porquê?” a interpelação que mais ocorre no pensamento e nos lábios daquele que sofre. Contudo, quem se interroga deste modo não deseja uma resposta teórica, uma vez que tal seria algo completamente inútil e recebido como insulto ao seu sofrimento, dado que a interrogação desponta em momentos de angústia e desespero. Deste modo, mais do que uma pergunta existencial, é um grito que se abre para Deus²⁵⁹, tal como podemos comprovar no Salmo 55: «Dá ouvido à minha prece, ó Deus, Não te furtas à minha súplica! Dá-me atenção e responde-me: Estou divagando em meu lamento!» (Sl 55, 2-3)

Desta forma, percebemos que a dor e o sofrimento são, muitas vezes, o ponto de partida para uma relação com Deus misericordioso presente na vida de todos os devotos do Antigo Testamento que «salvaram sempre a sua fé através da experiência do sofrimento, na medida em que depositaram sempre a sua dor e a sua raiva, as suas desavenças e as suas lamúrias na patena da oração a Deus. Não se calavam perante o sofrimento, mas exprimiam a sua dor diante de Deus»²⁶⁰.

O Homem sofredor, ao rezar, restabelece a comunhão com Deus, ora desabafando, ora dando graças e, principalmente, procurando fora de si, ou seja, no Divino, um sentido para o seu sofrimento. Assim sendo, «o crente grita a Deus e desabafa com Ele, porque não pode dispensá-lo, não pode estar sem Deus, não quer ser privado daquele que deu sentido a toda a toda a sua vida»²⁶¹. Neste sentido, a tradição cristã, fundamentando-se na certeza do poder medicinal da fé, sempre viu na oração uma ferramenta terapêutica, quer para a restituição da saúde, quer como contributo para uma maior pacificação e aceitação do momento doloroso,

²⁵⁸ J. Duarte LOURENÇO, *Salmos. Oração do Povo de Deus*, 86-87.

²⁵⁹ Cf. J. Carlos BERMEJO, *El Cristianismo y la enfermedad*, 36-37.

²⁶⁰ A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 73.

²⁶¹ E. BIANCHI, *Perante a doença*, in E. BIANCHI, L. MANICARDI, *Ao lado do doente – O sentido e o acompanhamento dos doentes*, 26.

no sentido espiritual, em que o Homem procura unir as suas forças à força Divina, independentemente da forma como se manifesta. Assim sendo, os Salmos de súplica são o espelho do comportamento dos doentes nas horas de maior angústia e padecimento, oferecendo-nos «o mais adequado *background* para um estudo de uma teologia do sofrimento, de um sofrimento não apenas vivido e sentido no quotidiano da existência, mas, muito mais do que isso, um sofrimento rezado e partilhado em comunhão com *Yahwé* nas suas mais diversificadas formas e manifestações»²⁶².

Esta perspetiva abre a possibilidade de se afirmar que o saltério não é um tratado sobre o sofrimento humano, nem sobre a existência do Homem, mas cada Salmo parte da existência concreta do ser humano e coloca-o em diálogo com Deus; não medita sobre a vida, mas traduz-la para um contexto de fé e de oração, numa partilha de comunhão com *Yahwé*. Nesta linha, os Salmos são uma «escola de oração», pois, para além de nos ensinarem a rezar, «ensinam-nos que também na desolação, inclusive na dor, a presença de Deus é uma fonte de maravilha e de consolação; pode-se chorar, suplicar, interceder e lamentar-se, mas com a consciência de que estamos a caminhar rumo à luz, onde o louvor poderá ser definitivo»²⁶³.

O salmista, à medida que vai colocando diante de Deus a sua própria vida, por meio da oração, inaugura um novo itinerário a percorrer, dado que começa por ver alterar-se a sua perspetiva em relação ao sofrimento, a ponto de reconhecer que Deus não o pode abandonar, mesmo quando já não parece restar um lugar para a esperança e, em lugar de um pedido de socorro, não há mais do que um renovado grito de contrição, como é apresentado no salmo 88. O referido salmo é uma das orações de súplica mais dramáticas de todo o saltério, pois o salmista carrega sobre os ombros uma profunda angústia e, em seu apelo, chega mesmo a incriminar Deus, por Quem se sente marginalizado e desamparado: «Lançaste-me na cova mais profunda, na escuridão do abismo. Pesa sobre mim a tua indignação, humilhas-me com

²⁶² J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 65.

²⁶³ BENTO XVI, *A Oração Cristã*, 47.

tantas aflições» (Sl 88, 7-8). Temos quase a percepção de que Deus tem gozo em aterrorizar e amedrontar o Homem, mas, não obstante as frondosas “noites escuras” e o silêncio absoluto de Deus, ele não deixa de clamar ao Senhor, meu Deus e salvador... dia e noite... e a esperar que chegue junto de Ti a minha oração (Cf. Sl 88, 2-3)²⁶⁴. De facto, temos diante dos nossos olhos um grande pranto. Contudo, mesmo em situações como estas, estamos perante um lamento de plena confiança em Deus que, tal como confirma José Carlos Bermejo, «enquanto há lamentação, há também uma forma de confiança em Deus, há esperança de viver... O protesto contra o mal não é impaciência, mas um modo de manifestar a esperança em Deus: resistir na luta contra o mal, confiando em Deus»²⁶⁵.

A fé e a esperança num Deus que jamais pode consentir o êxito do mal e da iniquidade e possibilitar que o justo padeça por muito tempo, presente nos Salmos, faz com que o grito que desabrocha dos Salmos de súplica, mesmo que possua sentimentos de incerteza e de profunda angústia, lamentos estes muitas vezes hiperbolizados, possa terminar em desespero, mas com a certeza de um futuro de libertação, pois «um grande número de Salmos mostra-nos que a experiência da dor e de tudo aquilo que a envolve ou está na sua génese, seja de natureza pessoal, social ou antropológica, constitui um caminho à descoberta de um Deus clemente ao Qual se implora a libertação»²⁶⁶.

Na verdade, no Saltério, a experiência do sofrimento não é somente uma experiência que ocupa um espaço na vida do Homem, mas é, sobretudo, «um ‘lugar teológico’ através do qual cresce e amadurece a fé do povo de Deus»²⁶⁷, dado que a experiência do sofrimento e de tudo aquilo que possa estar na sua origem pode tornar-se a alavanca para abrir o ouvido mais à escuta, para uma atualização do conhecimento de si, dos outros e de Deus, tal como já vimos no livro de Job, que fez uma descoberta pessoal do Deus clemente e misericordioso:

²⁶⁴ Cf. B. MARICONI, «Modelos bíblicos, o Salmista», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 802.

²⁶⁵ J. Carlos BERMEJO, *El Cristianismo y la enfermedad*, 37

²⁶⁶ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 66.

²⁶⁷ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 66.

«Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti, mas agora vêem-te os meus próprios olhos» (Job 42, 5). Neste sentido, aquilo que mais sentimos nos Salmos, segundo a perspectiva de José Tolentino Mendonça, é o sabor de Deus:

«esta é a proposta que nos faz o saltério, e não por acaso, pois os Salmos conjugam a fé na primeira pessoa do singular. Sendo poesia e oração, não se constroem com conceitos. As suas são palavras que acompanham o corpo, o tempo, a surpresa, a dor, e a delícia de ser. Aquilo que cada um vive é ponto de partida para uma relação com Deus, e uma relação que raramente é plana, que jamais é previsível ou repetitiva»²⁶⁸.

Não querendo distanciar-se da ofensa do mal e da dor, o livro dos Salmos, sem se inquietar com a sua origem e com as causas e o seu sentido, procura ocupar-se em exprimir a experiência do sofrimento num ambiente de fé, fazendo uma leitura da própria vida diante de Deus e em comunhão com Ele. Assim, deixa-se de ter Deus como ponto de partida para o encontrar como porto seguro de ancoragem, pois descobre-se que Ele está sempre presente e vigilante a tudo o que o Homem suplica. Deste modo, o Homem ferido descobre razões para não desanimar, mas para continuar o seu itinerário, na certeza de que não é Deus quem nos abandona, mas é o Homem que se tem de abandonar à vontade de Deus.

Com estes olhares, damos conta de que os salmos «fazem descobrir quem nós somos e qual a nossa responsabilidade; desinstalando-nos, dão-nos esperança e fazem-nos caminhar sempre em direção ao fim que Deus nos propôs. Eles são espelho fiel da vida e refletem criticamente a nossa verdadeira identidade»²⁶⁹. Porém, a cultura dominante apresenta, por vezes, uma conotação depreciativa para as expressões de ira e julga como ultraje à dignidade de Deus o protesto e o questionar da atuação de Deus. Contudo, na Sagrada Escritura, nomeadamente no livro de Job, somos confrontados com um grito que é a vivacidade da liberdade e da fé daquele que sofre e reza dessa forma, pois Deus, em conformidade com o livro de Job, prefere este modelo de oração aos estereótipos da lei tradicional da

²⁶⁸ J. Tolentino MENDONÇA, *A Mística do Instante. O Tempo e a Promessa*, 86-87.

²⁶⁹ C. MESTERS, *Curso Bíblico*, 165.

retribuição²⁷⁰: «Em atenção a ele, não vos castigo, por não terdes falado retamente de mim, como o meu servo Job» (Jb 42, 8).

Na verdade, o que mais perturba o salmista não é, propriamente, a perda da própria vida, mas o que mais lhe pesa é precisamente o silêncio de Deus que, apesar de implorado sem cessar, não responde. Esta melancolia é exposta com toda a liberalidade ao longo de todo o saltério: «Senhor, porque te conservas à distância e te escondes nos tempos de angústia?» (Sl 10,1); «Até quando, Senhor? Esqueceste-me para sempre? Até quando me esconderás a tua face?» (Sl 13,2); «Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste, rejeitando o meu lamento, o meu grito de socorro?» (Sl 22, 2)

Tendo em conta a condição psicológica do salmista, esta interrogação tem ainda a motivação do desafio feito pelos inimigos, uma vez que, na hora em que este ensaia a provação, tem ainda que labutar com a provocação da sua vigorosa interpelação «Onde está o teu Deus?» (Sl 42, 11) Deste modo, o salmista tenta desaprovar as atitudes de Deus e culpa-O fortemente, pedindo a Sua intervenção «... Tu, Senhor, até quando...?» (Sl 6, 4) «Até quando, ó Deus, irá ultrajar-nos o opressor? Até quando irá o inimigo desprezar o teu nome? Porque retiras a tua mão e escondes a tua direita?» (Sl 74, 10-11) A este respeito, é curiosa a oração de Kierkegaard para obter o entendimento do silêncio de Deus citada por François Varillon: «concede-nos que nos lembremos sempre que Tu também falas quando Te calas. Tu calas-te por amor e também falas por amor. Assim, quer Te cales, quer fales, és sempre o mesmo Pai, o mesmo coração paternal, quer nos guies com a tua voz, quer nos guies com o teu silêncio»²⁷¹.

Ao analisarmos os Salmos de súplica com mais precisão, compreendemos que este pranto, esta ausência ou silêncio de Deus, não compõem mais do que uma exígua parte de todo o Saltério. De facto, olhando de forma geral para todos os textos, o salmista não se

²⁷⁰ Cf. E. BIANCHI, «Oração», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 870-871.

²⁷¹ F. VARILLON, *O Sofrimento de Deus*, 106.

esconde na sensação do ocultamento de Deus ou no aparente desinteresse de Deus pela sua dor. É precisamente a partir daí que o salmista constrói um caminho de confiança e esperança no Deus que salva, pois «o crente que habita os salmos não separa a fé das suas emoções. Quando tem de dançar, dança, quando tem de bendizer, bendiz. Mas também, quando tem de atirar o seu grito na noite mais escura, fá-lo com uma verdade que estremece. A oração tem de mostrar as linhas de fogo da vida»²⁷².

Tendo superado a lei da retribuição, o livro dos Salmos exhibe uma nova realidade teológica que se expressa por um ambiente de confiança e de comunhão entre o implorador e Deus. Deste modo, efetua-se a passagem

«da culpabilidade à salvação, ou seja, das dores à libertação, o salmista mais não faz do que uma solene profissão de fé na misericórdia e no poder de intervenção de *Yahwé*, rompendo assim com a lógica do sofrimento como um ato punitivo para fazer dele um instrumento de comunhão e de aproximação a Deus»²⁷³.

A partir do protesto inicial, o grito ou denúncia do silêncio de Deus não é um clamor de irritação ou de suspeita da bondade de Deus, mas uma arte de declarar a Deus a esperança para que possa ser atendido, de forma a poder vencer o mal pelo crédito depositado em Deus, uma vez que, no dizer de Tomáš Halík, Ele continua «presente no mundo só através da oração, da esperança e da fidelidade dos que O reconhecem [,] Através das respostas que eles dão à sua palavra; mas esta palavra só pode ser ouvida quando alguém se torna ouvinte»²⁷⁴. Assim sendo, no instante de expressar a oração, produz-se de imediato uma resposta na relação que se estabelece com Deus a partir do grito inicial: lamentando-se e gritando a Deus, o salmista mostra-lhe os seus sentimentos e cria uma relação²⁷⁵, pois «a oração é o espaço

²⁷² J. Tolentino MENDONÇA, *A Mística do Instante. O Tempo e a Promessa*, 86-87.

²⁷³ J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, 71.

²⁷⁴ T. HALÍK, *O Meu Deus é um Deus Ferido*, 67.

²⁷⁵ Cf. J. Carlos BERMEJO, *El Cristianismo y la enfermedad*, 35-36.

dialógico em que vive a relação com Deus e em que o crente chega a modificar a sua imagem de Deus, conformando-se à única imagem revelada de Deus: Cristo crucificado»²⁷⁶.

Pela oração, o Homem entra em comunhão com o seu espaço interior, onde Deus habita. Este espaço é completamente privado, ninguém lhe pode aceder. Porém, Deus, construtor desse espaço, dá-nos a vida por meio da oração, pois é por ela que Ele realiza os Seus milagres salvíficos. Contudo, sucede que, por vezes, lamentamo-nos de que Deus não atende os nossos pedidos na oração, a ponto de nos culpabilizarmos «como se tivéssemos rezado com pouca fé, uma vez que nessa censura torna-se evidente que tínhamos direito à intervenção de Deus e que Deus devia intervir precisamente da forma que nós imagináramos. Ao contaminarmos a nossa oração com ideias de rendimento, estamos, em última análise, a falsificá-la»²⁷⁷.

Não é este o “efeito” da oração presente no saltério. A oração de súplica presente nos Salmos transmite a Deus os sentimentos experienciados pelo salmista, que os procura viver em chave de fé, ou seja, em relação com Deus e não como uma espécie de algo mágico, como quem se responsabiliza pela eficácia de um gesto ou ambiciona controlar em seu obséquio o poder de Deus, a ponto de instrumentalizar Deus pela oração. «A oração não é um voo fantasioso para o céu ou uma fuga para o além dos nossos desejos; pelo contrário vira o nosso olhar para a terra, sempre que, enlevados e passivos, queremos olhar para o céu das nossas representações, das nossas projeções, dos nossos sonhos e utopias»²⁷⁸. Deste modo, ao expressar a Deus os sentimentos de abandono, de ausência de resposta, o Homem sofredor vai purificando a fé e a imagem de Deus e começa por tomar consciência de que, afinal, Deus sempre o acompanha nos momentos mais dramáticos da sua vida dos quais ninguém está ilibado. Neste sentido, tanto pelo grito, como pela revolta, o Homem, à semelhança de Job,

²⁷⁶ E. BIANCHI, *Perante a doença*, in E. BIANCHI, L. MANICARDI, *Ao lado do doente – O sentido e o acompanhamento dos doentes*, 27.

²⁷⁷ A. GRÜN, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, 76.

²⁷⁸ T. HALÍK, *O Meu Deus é um Deus Ferido*, 129.

acaba por aceder a Deus como mistério, como realidade totalmente outra, como Criador e Senhor da Vida.

O Homem, ao expor as suas aflições a Deus, cresce na confiança, o que lhe permite viver os momentos de desespero de forma mais tranquila com a convicção de que não é esquecido por Deus. Assim, faz a experiência de se abandonar na vontade salvífica de Deus, o que o deixa mais confortável, «pois Ele não desprezou nem desdenhou a aflição do pobre, nem desviou dele a sua face; mas ouviu-o, quando lhe pediu socorro» (Sl 22, 25).

Em suma, ao finalizarmos este longo percurso, percebemos que é pela oração que o doente se configura com Deus, mesmo que esta seja feita por meio de discussão, pois é pela oração de súplica que o Homem eleva a sua necessidade e transforma-a em desejo, na certeza de que Deus é o ponto de chegada, ainda que a ofensa do mal e da dor sejam obstáculos baixos que impeçam o acesso a Deus, única esperança, tal como testemunhou a enfermeira Africa Sedino:

«A Liturgia das Horas assegurou-me a melhor e mais equilibrada nutrição espiritual. É possível que os Salmos não ofereçam o que apeteceria mais a cada alma em cada momento; mas a maior parte das vezes oferecem, misteriosamente, aquilo de que mais se precisa. Estou muito agradecida ao saltério; porque ao rezá-lo, é como se a minha efemeridade adquirisse imediatamente uma ressonância universal. Nós, os que sofremos, deveríamos irmanar-nos. Se o mundo soubesse da enorme força espiritual que se congrega numa clínica! Ao ver o segundo nódulo como inimigo que me arreganhava os dentes – metálicos e afiados –, achei muito consolo nas palavras do Salmo 84 «Felizes os que em ti encontram a sua força» (Sl 84, 6). Então, tive de repetir a mim mesma a minha convicção mais firme: que as minhas misérias não me afastam de Deus, mas me devolvem a Ele»²⁷⁹.

²⁷⁹ P. D'ORS, *Sendino está a morrer. A elegância do adeus*, 51.

CAPÍTULO III

A EPIFANIA DO SOFRIMENTO NA LITERATURA

NEOTESTAMENTÁRIA

III. A EPIFANIA DO SOFRIMENTO NA LITERATURA NEOTESTAMENTÁRIA

Acabamos de atravessar o itinerário da literatura veterotestamentária, em que o crente da Antiga Aliança se encontrava enleado em sentidos/causas do seu sofrimento, pois não vislumbrava o pleno valor e sentido de tudo o que o fazia sofrer. Contudo, o crente da Nova Aliança apresenta-nos uma nova perspectiva da temática em estudo, pois, apesar de na literatura neotestamentária o vocabulário da alegria se destacar em relação ao do sofrimento, o sofrimento – como toda outra realidade da vida – é no decurso neotestamentário apresentado e transfigurado na pessoa de Jesus Cristo, a plenitude da Revelação do Pai aos Homens, «Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a Deus; no entanto, esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz» (Fl 2, 6-8).

Este facto contrasta com a literatura veterotestamentária, em que o mal era tudo aquilo que gerasse sofrimento, pois não existiam termos específicos para nomear o sofrimento. Deve-se à língua grega que, associada aos escritos neotestamentários, beneficiou do verbo *pásko*, «sou afetado por..., experimento uma sensação, sofro»²⁸⁰. Com este vocábulo, o sofrimento deixa de ser identificável com o mal, começando por manifestar a disposição na qual o Homem experimenta o mal, tornando-se, assim, sujeito do sofrimento que possui simultaneamente uma forma ativa e passiva, na medida em que o Homem, ao incitar a si mesmo um sofrimento (autor), esse sofrimento subsiste como algo passivo na sua essência metafísica²⁸¹.

Não obstante a figura de Jesus ser o centro de todos os escritos neotestamentários, não podemos circunscrever a temática em estudo apenas a padrões que só se encaixam na vida de

²⁸⁰ *Salvifici doloris*, 7.

²⁸¹ Cf. *Salvifici doloris*, 7.

Jesus, pois a literatura neotestamentária apresenta-nos a problemática do sofrimento sob diversas perspectivas, nomeadamente a social e espiritual²⁸² sobre as quais não nos deteremos detalhadamente.

Deste modo, a exposição neotestamentária sobre o sofrimento não é de tipo sapiencial, mas centra-se no mistério de Cristo²⁸³, pelo qual Deus revela agora ao Homem o sentido do seu sofrimento, falando ao mesmo Homem pelo Seu Filho «a quem constituiu herdeiro de todas as coisas» (Heb 1, 2), e pelo Qual nos é dado não somente que creamos n'Ele, mas ainda que por Ele padeçamos (cf. Fl 1, 29).

Ao longo do percurso veterotestamentário, verificamos que o Homem, marcado pelo sentimento de culpa, revolta-se contra Deus, vivendo numa súplica frenética a Deus, pedindo a benevolência como forma de superar o esmagador sentimento de culpa. Porém, a situação que ocorre na literatura neotestamentária é o inverso da situação supracitada, pois no Novo Testamento não é o Homem que toma a iniciativa de se dirigir a Deus. É Deus quem toma a dianteira de se dirigir ao Homem, tal como no-lo apresenta Josef Ratzinger: «não é o ser humano que se dirige a Deus para lhe fazer uma dádiva de conciliação – é Deus quem se dirige, com os seus dons, ao ser humano»²⁸⁴. Assim, opera-se uma mudança de paradigma, na medida em que não são os Homens que buscam reconciliar-se com Deus, mas é o próprio Deus, que não fica à espera que os culpados venham reconciliar-se, que vai ao encontro deles e os reconcilia Consigo em Cristo (cf. 2Cor 5, 19). Do apresentado, facilmente nos apercebemos de que um dos cuidados basilares dos autores da literatura neotestamentária era descobrir nos escritos veterotestamentários uma explicação que possibilitasse compreender a vida de Jesus à luz do projeto de Deus e outorgasse à Sua vida um sentido de glória, sendo esta feita por palavras ou por atos.

²⁸² Cf. J. Duarte LOURENÇO, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico, Releituras Hermenêuticas de Isaías* 53, 126.

²⁸³ Cf. B. MAGGIONI, «O sofrimento – Abordagem bíblica (NT)», in Aa. Vv., *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1999, 1242.

²⁸⁴ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 205.

Assim sendo, é nesta mudança – que não se afirma como ruptura, mas como complemento – que centraremos a nossa reflexão ao longo deste capítulo, tendo como personagem principal Jesus, o Messias, o enviado de Deus para vencer as forças do mal, pois Deus não quer o sofrimento do Homem, realizando, deste modo, a vontade do Pai: a salvação de Humanidade, ou seja, restituir a saúde à Humanidade ferida.

3.1. Jesus Cristo, o paradigma do Homem que sofre

Na ofegante procura de sentido para o sofrimento do Homem, o Cristianismo tem algo a dizer, ou melhor, tem uma pessoa que se apresenta como Salvador: Cristo Crucificado. É Ele o sentido pleno do Homem sofredor. Desde modo, o cristianismo diante do sofrimento humano apresenta a Cruz como símbolo máximo de toda a Humanidade ferida. Porém, que sentido podemos encontrar na cruz, que levou à morte um homem inocente, para o sofrimento do Homem? Esta questão é ainda corroborada por Bruno Forte quando questiona:

«O que é que aconteceu naquela Sexta-Feira Santa para a história do mundo? E que experiência de dor humana teve em geral o Filho de Deus que viveu na carne dos homens? Na história de Jesus de Nazaré houve a escuridão do futuro e a dor do negativo, que difundem um cheiro de morte sobre toda a vida? Ou, em virtude da condição divina, o Nazareno não experimentou o cansaço da vida, o peso da hostilidade das coisas e dos homens, a resistência interior diante das trevas e da prova?»²⁸⁵

Diante destas questões, todas as respostas são débeis, uma vez que tudo o que se possa dizer nunca será o suficiente para verbalizar tal mistério, pois está para além de tudo o que possamos comprovar, na certeza de que «toda a palavra sobre a finitude revela a finitude da palavra [...], quem fala da finitude vê-se forçado a fazer falar o silêncio»²⁸⁶. Deste modo, diante da paixão e morte de Jesus no madeiro da cruz, «devemos falar, com a descrição e o pudor necessários perante toda a finitude [...], perante a de Jesus, do Seu caminho para a cruz,

²⁸⁵ B. FORTE, *Na Memória do Salvador*, 64.

²⁸⁶ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, 249.

da hora escura da sua morte, e daquilo que ela revela a respeito da história de Deus e dos homens»²⁸⁷.

É com esta postura circunspecta que devemos tratar a paixão e morte de Cristo, dado que é no momento de agonia que Cristo revela ao Homem que o sofrimento beneficia de um sentido. Cristo ao introduzir-nos «no mistério ajuda-nos a descobrir o “porquê” do sofrimento, na medida em que somos capazes de compreender a sublimidade do amor divino»²⁸⁸. Assim, é através de Cristo que Deus é sinal do seu amor pelo Homem (cf. Jo. 3, 16), pois o Filho de Deus, pelo sofrimento, veio preservar o Homem de todo o mal, e assim, na sua missão salvífica Ele atinge o mal nas suas próprias raízes²⁸⁹.

Embora Cristo venha revelar que o sofrimento tem um novo sentido, não podemos falar de sofrimento desligando-o do pecado, pois no judaísmo contemporâneo de Jesus ainda prevalece o farisaísmo da doutrina da retribuição como resposta ao problema do sofrimento humano. Porém, Jesus apresenta as suas reservas face a tal doutrina sobreposta ao sofrimento, uma vez que pressente que os seus contemporâneos desconhecem a sua obra salvífica, mas não a denega de forma absoluta, apontando como possível causa para o sofrimento humano o poder de Satanás (cura da mulher a um sábado – Lc 13, 10-17) e não contesta a ideia de que o sofrimento possa ser uma punição imposta por Deus devido ao pecado cometido (Cura do paralítico da piscina de Betzatá – «Vê lá: ficaste curado. Não peques mais, para que não te suceda coisa ainda pior». (Jo 5, 14)). Contudo, no episódio da cura do cego de nascença (Jo 9, 2), arremessa-se a questão relativa ao motivo da cegueira, em detrimento da sua finalidade: a revelação da glória de Deus²⁹⁰.

Neste sentido, no evangelho de João é-nos apresentada esta ligação do sofrimento de Jesus Cristo com o pecado (Jo 1, 29). Cristo veio ao mundo para tirar o pecado, por isso não se pode desvincular o pecado do sofrimento de Cristo. Apesar de não seguirmos a linha de

²⁸⁷ B. FORTE, *Na Memória do Salvador*, 64.

²⁸⁸ *Salvifici doloris*, 13.

²⁸⁹ Cf. *Salvifici doloris*, 14.

²⁹⁰ Cf. M. Isidro ALVES, «O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura», in *Communio* 5 (1988), 491.

pensamento dos amigos de Job – pecado como causa de sofrimento – temos de ter em atenção que o pecado está, de certo modo, implicado no sofrimento humano²⁹¹. Por conseguinte, Jesus Cristo, durante a vida terrena, dá-nos a conhecer que o sofrimento não é uma punição por causa do pecado cometido por cada Homem, desconstruindo esta tese ao animar os martirizados, ao restabelecer a saúde aos enfermos, ao libertar os Homens da surdez, da cegueira, da lepra e ao restituir a vida aos mortos. Cristo, com estas atitudes compassivas, revela o rosto misericordioso de Deus que suporta as dores da Humanidade ferida, tal como nos apresenta Pedro no livro dos Atos dos Apóstolos: «Deus ungiu com o Espírito Santo e com o poder a Jesus de Nazaré, o qual andou de lugar em lugar, fazendo o bem e curando todos os que eram oprimidos pelo diabo, porque Deus estava com Ele» (Act. 10, 38). Deste modo, «Cristo aproximou-Se do mundo do sofrimento humano, sobretudo pelo facto de ter Ele próprio assumido sobre Si este sofrimento»²⁹². Eis o núcleo germinal de toda a fé cristã: «o sofrimento de Cristo apaixonado»²⁹³.

Na verdade, para perceber a posição de Jesus em relação à dor, precisamos de tomar o rumo da própria história da Paixão, tal como é compreendida por Jesus. É no itinerário da Paixão que Jesus mostra a plena Humanidade (*Kénosis*), porque sente dor e se atemoriza face aos próprios sofrimentos pelos quais tem de atravessar. Assim, sobre a cruz Ele revela o Seu amor pelo Homem flagelado, apresentando-nos um sentido positivo do sofrimento. Ao entregar-Se à morte, fá-Lo de forma consciente e em pleno ato de amor, tal como afirma S. Paulo: «amou-me e a si mesmo se entregou por mim» (Gal 2, 20). Neste sentido, ficamos com a plena consciência de que «a história de Cristo é a história de uma grande paixão, de um amor apaixonado»²⁹⁴ que se transfigura na história de uma agonia mortal.

As próprias palavras de Jesus Cristo durante a agonia no horto mostram que Ele estava consciente da sua entrega à morte: «Não hei-de beber o cálice de amargura que o Pai me

²⁹¹ Cf. *Salvifici doloris*, 15.

²⁹² *Salvifici doloris*, 16.

²⁹³ J. MOLTMANN, «La Pasion de Cristo e el dolor de Dios», in *Selecciones de Teología*, 66 (1978), 642

²⁹⁴ J. MOLTMANN, «La Pasion de Cristo e el dolor de Dios», in *Selecciones de Teología*, 66 (1978), 642.

ofereceu?» (Jo 18, 11) Com efeito, Cristo mostra bem que tinha sempre presente o desígnio com que veio ao mundo e mostrava-se totalmente compenetrado nessa missão²⁹⁵.

É com esta perspectiva messiânica que Cristo no alto da cruz exprime o seu sofrimento com excelsos gritos, dado que Ele não encara o sofrimento de forma estóica, pois o sofrimento não é algo que Lhe surge de forma casual, mas é parte integrante da sua obra salvífica. Deste modo, é o próprio Jesus quem reclama a necessidade do sofrer, pois «Ele não só profetizou a sua morte na Cruz, como anunciou que tal era a vontade de Deus»²⁹⁶.

Esta profecia, assinalada pela literatura veterotestamentária, nomeadamente, pelo Profeta Isaías – tema refletido no capítulo anterior – diz-nos que o Messias tomará sobre si todos os nossos sofrimentos de forma voluntária. Carregou com as nossas dores e o Senhor fez cair sobre Ele as culpas de todos os Homens (Cf. Is. 53, 7; 53, 26). Deste modo, Jesus despoja-se a si mesmo e de forma incondicional, sendo a imagem dos pés e das mãos cravados a expressão desse total despojamento, em que se mostra «disposto a aceitar essa forma de expressão externa, esse despojamento de si próprio e assim reconheceu a Deus perante o mundo inteiro, como o único vivente e doador da vida»²⁹⁷.

Assim, Jesus aplica a Si a obra salvífica do *Servo de Yahwé*, lembrada por Is 53, fazendo com que a primeira pregação cristã veja o sofrimento de Jesus como obra de expiação, que, segundo a visão do Profeta Isaías, Deus enviaria um novo “servo de Deus” que assumiria os pecados do seu povo para reconciliar o mundo que se comunica na Eucaristia sob a forma de pão e do vinho. Deste modo, «Deus torna-se não só um irmão das vítimas, como também o expiador das suas culpas»²⁹⁸.

Durante a oração de Jesus no Getsémani, no diálogo de Cristo com o Pai, depreendemos que Ele fez tudo por obediência ao projeto que o Pai Lhe delineara (Mt. 26, 39), plano que está alicerçado no amor que tem por todos os homens a ponto de lhes dedicar o

²⁹⁵ Cf. *Salvifici doloris*, 16.

²⁹⁶ M. Isidro ALVES, «O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura», in *Communio* 5 (1988), 491.

²⁹⁷ M. SCHMAUS, *A Fé da Igreja – Cristologia*, 59.

²⁹⁸ J. MOLTMANN, «La Pasion de Cristo e el dolor de Dios», in *Selecciones de Teología*, 66 (1978), 649.

Seu Filho, pois «o amor de Jesus atravessa todas as barreiras; manifesta-se no perdão: essa libertação absoluta do espírito de vingança e de inimizade»²⁹⁹. Cristo é obediente e apenas faz a vontade de quem O enviou, pois «Jesus reconhece e aceita a vontade de Seu Pai, em contraste com os sonolentos discípulos. (...) A agonia de Cristo era tão profunda que alcança o ponto em que a morte seria preferível, como alívio. (...) A possibilidade depende de Seu Pai»³⁰⁰. Por conseguinte, o valor do sacrifício de Cristo está na prontidão. Cristo, ao dizer «Pai, manifesta a tua glória!» (Jo. 12, 28), apresenta-nos a resposta final, supondo uma aceitação sem reservas da vontade do Pai³⁰¹. Por conseguinte, «a sua obediência torna-se vida para todos»³⁰².

De facto, foi através do sofrimento que Cristo salvou toda a Humanidade. Tal como afirma Pedro, «fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro, mas pelo sangue precioso de Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha, predestinado já antes da criação do mundo e manifestado nos últimos tempos por causa de vós» (1Pe 1, 18-20).

3.2. Do abandono à comunhão

Nas sendas calcadas pelo Homem nada se afigura mais irreconciliável com Deus do que o sofrimento. Mas sendo a morte de Cristo na Cruz conjuntamente com a Ressurreição o acontecimento central da fé cristã, a qual professa a redenção e salvação do Homem e do mundo nessa morte, em concordância com o antiquíssimo preceito «Cristo morreu por nós/pelos nossos pecados» (Rm 5, 8), nesta morte de Cristo, que para muitos foi motivo de

²⁹⁹ T. HALÍK, *Quero que Tu sejas? Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 252.

³⁰⁰ E. J. MALLY, «Evangelio según San Marcos», in *Comentário Bíblico San Jerónimo – Nuevo Testamento I*, Tomo III, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972, 145-146.

³⁰¹ Cf. B. VAWTER, «Evangelio según San Juan» in *Comentário Bíblico San Jerónimo – Nuevo Testamento II*, Tomo IV, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972, 478.

³⁰² BENTO XVI, *Jesus de Nazaré – Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, 138.

escândalo (1Cor 1, 23), eleva o sofrimento do Homem à altura do de Cristo, uma vez que todos os que sofrem, sofrem em comunhão com o mesmo fim:

«todo o homem tem a sua participação na redenção. E cada homem é chamado a participar no sofrimento (...). Realizando a redenção mediante o sofrimento, Cristo elevou o sofrimento humano ao nível da redenção. Por isso, todos os homens, com os seus sofrimentos, podem tornar-se participantes no sofrimento redentor de Cristo»³⁰³.

É neste sentido que a cruz, referência central na forma como o cristão se relaciona com o mistério do sofrimento, quer o próprio quer o dos outros, alcança uma dimensão soteriológica, fruto da dimensão escatológica do mistério Pascal, dado que a cruz enquanto acontecimento escatológico «implica a interpretação da morte de Jesus como morte de Cristo “por todos nós” (Rm 5,8)»³⁰⁴. Porém, esta interpretação não ocorre tanto na linha da substituição/expição (em vez de outros), pois estaríamos a pôr em causa a liberdade da vítima inocente, a ponto de a tomar como “bode expiatório” (pagar uma dívida) para resgatar uma comunidade que estava condenada à morte, mas «o seu efeito salvífico (em favor de todos) resulta de que essa entrega é assumida livremente como solidariedade do próprio Deus com as vítimas, cujo lugar é assumido (em vez delas)»³⁰⁵. Assim, a cruz converte a ideia de um Deus vingativo num Deus que se compadece por todos os que sofrem, sendo «o escândalo e a loucura da cruz “a força de Deus e a sabedoria de Deus” (1Cor 1,24), em que nenhum discurso poderá escapar ao seu conteúdo»³⁰⁶.

3.2.1. A experiência de abandono na cruz

Deste modo, a morte de Jesus na cruz é salvífica, na medida em que revela a ação redentora de Deus, ou seja, o seu verdadeiro amor e a sua justiça, sendo este um ato livre de

³⁰³ *Salvifici doloris*, 19.

³⁰⁴ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 392.

³⁰⁵ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 392.

³⁰⁶ B. SESBOÛÉ, *Jesu Cristo, El único mediador – Ensayo sobre la redención y la salvación*, 37-36.

Deus, que tinha como missão reconciliar todos os homens feridos, a fim de que voltassem a entrar em diálogo com Ele, tal como nos lembra S. Paulo: «vós, que outrora andáveis afastados e éreis inimigos, com sentimentos expressos em ações perversas, agora Cristo reconciliou-vos no seu corpo carnal, pela sua morte, para vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis diante dele, desde que permaneçais sólidos e firmes na fé» (Cl 1, 21-23). Assim, a obra salvífica de Cristo é a Criação de uma nova Humanidade que tem Cristo como princípio. «É uma humanidade reconciliada com Deus, isto é, com um novo acesso ao Pai»³⁰⁷.

Neste sentido, percebemos que é na cruz que Deus revela o amor do Filho por toda a Humanidade, na medida em que fez de Jesus o “Servo Justo”, entregando-O nas mãos dos pecadores, mas em favor dos pecadores e em pleno acordo e obediência ao Pai. Deste modo, esta entrega não acontece por acaso, mas desdobra-se simultaneamente na forma trinitária «segundo três aspetos distintos: o facto de Deus Pai entregar o Filho (“não poupa”) é consequência do seu amor por nós (Rm 8, 32), mas é-o também do amor de Cristo por nós (Rm 8,35), e de tal modo que é na livre auto-entrega de Cristo (Jo 10, 18) que o amor absoluto do Pai deve manifestar-se»³⁰⁸.

Nesta perspetiva, a cruz apresenta-se como sinal de contradição, transportando algumas ambivalências. De facto, Cristo foi deixado à predestinação da morte pelo Pai, pela sua vontade, dado que «Deus o fez pecado por nós, para que nos tornássemos, nele, justiça de Deus» (2Cor 5,21). Com efeito, “Cristo é amaldiçoado por Deus” a ponto de Jesus, depois da sua entrada triunfal em Jerusalém, ao chegar a Getsémani começar a pressentir o abandono do Pai e, pela primeira vez, pede proteção aos seus amigos quando se retirou para fazer a sua habitual oração. Já num ambiente de desolação, Jesus faz esta súplica ao Pai: «Abbá, Pai, tudo te é possível; afasta de mim este cálice!» (Mc 14, 36) Na perspetiva de Jürgen Moltmann, seria o mesmo que dizer: «evita-me este sofrimento»³⁰⁹. Por conseguinte, damo-nos conta de

³⁰⁷ M. Manuela de CARVALHO, «A Força da cruz», in *Communio*, 15, (05/1998), 416.

³⁰⁸ H. Urs Von BALTHASAR, «O Caminho para a Cruz», in *Mysterium Salutis*, Vol. III/6, Ed. Vozes, Petrópolis 1974, 73-74.

³⁰⁹ J. MOLTSMANN, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginiensia*, 13-14, (1992), 643.

que esta prece parece não ser ouvida por Deus, observando-se uma rutura na comunicação entre Cristo com o Pai, pois apresenta-se sempre como: «Eu e o Pai somos um só» (Jo 10, 30).

De facto, Jesus entra num estado de abandono profundo, pois, para além de não ser escutado por Deus, quando se volta novamente para os discípulos, a quem Jesus tinha pedido proteção, estes estavam a dormir como que «paralisados pela tristeza»³¹⁰ de tal situação. Porém, a rutura da união de Cristo com Deus parece mostrar-se mais evidente quando Jesus, mesmo perante o silêncio de Deus em que a agonia já era aterradora, a dor inconcebível e a mágoa visceral, afirma: «Mas não se faça o que Eu quero, e sim o que Tu queres» (Mc 14, 36), sendo a partir daqui que realmente «começa a sua verdadeira paixão expiatória, o seu sofrimento por Deus»³¹¹, fazendo-nos compreender, simultaneamente, a dissemelhança e similitude que se confirmam entre todo o sofrimento viável do Homem e o de Deus, pois Jesus sofre na qualidade humana, dado que seria absurdo afirmar que Ele não teve medo de padecer, e sofre como Filho de Deus. Todavia, este sofrimento é distinto dos demais, porque é o sofrimento que perfura toda a sua alma, «é o sofrimento de que Ele, o Filho Unigénito, que ama o Pai como nunca ninguém O tinha amado, seja “abandonado” por seu Pai. Não teme a sua vida. Teme por Deus. Teme pelo reino do Pai, cuja felicidade tinha anunciado aos pobres»³¹².

Nesta mesma ordem de ideias, é mesmo esse o outro cenário de rutura que acontece já no final da via dolorosa de Jesus, no Calvário, quando Jesus sobre a cruz exprime o seu sofrimento de abandono com um grito forte: «*Eloí, Eloí, lemá sabachtáni?*», que quer dizer: Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34). Este é, por assim

³¹⁰ J. MOLTSMANN, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginensia*, 13-14, (1992), 643.

³¹¹ J. MOLTSMANN, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginensia*, 13-14, (1992), 644.

³¹² J. MOLTSMANN, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginensia*, 13-14, (1992), 644.

dizer, o momento mais particular e denunciador da vida de Jesus, onde manifesta a sua experiência de finitude, abandonando o mundo «com estas palavras nos lábios»³¹³.

Na verdade, este grito de Jesus é uma citação do salmo 22, mas não deixa de ser interessante, pois Jesus, nos últimos suspiros da sua vida terrena, lembrou-se da oração do povo de «Israel sofredor e, deste modo, assume em Si todo o tormento não só de Israel, mas igualmente de todos os homens que sofrem neste mundo pela ocultação de Deus»³¹⁴. Contudo, este salmo mais do que uma oração de súplica e uma autêntica ação de graças pela libertação, é uma oração de confiança, pois a súplica com que se inaugura o salmo brota de uma sensação de real abandono que se faz sentir pela presença dramática dos inimigos hábeis na ruína corpórea e moral do salmista que o coloca numa situação de abandono por Deus, ao ponto de lhe rogar em forma de pergunta, sem qualquer pretensão de reclamação, pois apenas ambicionava compreender a finalidade da situação pela qual estava a passar³¹⁵.

Jesus, ao pronunciar este salmo, aproxima-se da morte numa situação de incompreensão, com um desamparado “porquê” nos lábios. Mas é com estas mesmas palavras que Jesus faz a sua experiência de finitude, apontando-nos para um aparente eclipse de Deus. Esta experiência nota-se, desde logo, pela forma como Jesus interpela o Pai, pois o gesto terno, familiar e afetivo com que O invocou no Getsémani, *Abbá*, é substituído nesta hora de tão grande tormenta da sua vida por *Eli*, que «não é a invocação cálida e afetuosa que exprimiria o termo *Abbá*, mas o nome divino proclamado com temor e tremor»³¹⁶. Assim, o sentimento de abandono de Jesus manifesta-se não só no grito do versículo do salmo 22, mas também pela palavra *Eli*, sendo esta radical mudança do familiar *Abbá* para o mais formal *Eli*³¹⁷, que é a pedra de toque para a assinalável rutura.

³¹³ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 35.

³¹⁴ BENTO XVI, *Jesus de Nazaré – Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, 176.

³¹⁵ Cf. H. RAGUER, *Para compreender os Salmos*, 163-165.

³¹⁶ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, 25.

³¹⁷ Cf. J. MARTIN, *Jesus – Um encontro passo a passo*, 421.

Perante este cenário, podemos ser tentados a pensar que Jesus morreu desesperado, sem qualquer tipo de esperança:

«este estranho testamento de Jesus, pode, como é óbvio, ser entendido como um grito desamparado de desespero, uma admissão da sua derrota final, como se Jesus estivesse a pôr em questão a sua própria vida, estivesse a negar e a refutar todo o seu ensinamento sobre a fé, o amor e a esperança»³¹⁸.

Porém, se enveredarmos por uma tradução mais fiel deste grito de Jesus, a qual é sugerida por Tomáš Halík, em «Meu Deus, com que finalidade me abandonaste?»³¹⁹, torna-se claro que este clamor de Jesus, na hora da sua morte não é um grito de renúncia de alguém desolado, alguém que analisa o seu passado e rompe com a sua fé e a sua esperança em Deus, uma vez que não se consegue acreditar em que «alguém com uma relação tão íntima com o Pai, que pudesse ter perdido toda a fé na presença de Deus, naquele momento de trevas»³²⁰. Trata-se de alguém que sente a ausência de sentido da sua morte, uma vez que Jesus, tal como qualquer ser humano, vive a incompreensão do sofrimento, ou seja, não encontra o “para quê” do seu sofrimento, sendo este o seu maior drama, gerador do maior sofrimento, dado que esta «pergunta está cheia do tormento que atravessa o sofrimento, o pesar de não entender o seu sentido»³²¹. O terrível silêncio de Deus perante esta ânsia de Jesus é muito mais do que um silêncio mortal. É a experiência a que os místicos da espiritualidade apelidam de “noite escura da alma”, em que desaparece tudo o que dá ânimo à vida, a ponto de abalar a própria esperança³²².

Como é que Jesus, que fruía de uma relação íntima com o Pai, podia expressar uma emoção de abandono? Neste sentido, não podemos interpretar numa linha de confiança este grito de Jesus tal como nos sugere o salmista, uma vez que a sensação de abandono de Jesus é diferente da do contexto em que Israel se encontrava. Jesus sentia-se abandonado e ferido na

³¹⁸ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 35.

³¹⁹ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 37.

³²⁰ J. MARTIN, *Jesus – Um encontro passo a passo*, 421.

³²¹ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, 25.

³²² Cf. J. MOLTMANN, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginensia*, 13-14, (1992), 644.

sua consciência de Filho, sendo que «esta consciência filial é o término oposto da mentalidade do salmista, para a qual o justo tem direito a proteção: o Crucificado é o mais desolado dos desolados e dos oprimidos da terra»³²³. O abandono de Jesus reflete-se no abandono daqueles que o acompanharam até ao Calvário, deixando que tudo se silenciasse. Todavia, Jesus, homem de dores, quebra este silêncio, interrogando o Pai pelo significado daquele trágico momento, pois esta só pode ser «uma interrogação proferida numa oração permanente dirigida a Deus, apontando para o futuro e para o significado que só então emergirá»³²⁴.

Nesta perspetiva, encontramos um substancial contraste entre a súplica de Jesus na Cruz e a súplica pronunciada pelo salmista, tal como nos afirma Jürgen Moltmann:

«o “eu” abandonado não é simplesmente o de um judeu piedoso, mas o do Filho: Jesus não reclama só a fidelidade do Deus de Israel, prometida a todo o povo, como também pede antes de mais a fidelidade do seu Pai para consigo, o Filho, que deu a cara por Ele; o que está em jogo, juntamente com o seu abandono, é também a divindade do seu Deus e a paternidade do seu Pai, que Jesus havia aproximado aos homens»³²⁵.

Eis porque Jesus neste momento não invoca Deus como *Abbá*, mas como *Eli*, pois sente a sua filiação desenraizada, uma vez que não entende a postura silenciosa de Deus, tal como qualquer ser humano diante de um cenário de crueldade semelhante, nestes precisos momentos em que a voz e a mão de Deus ganham mais volume e força, mas parecem permanecer ocultas a ponto da exaustão. Porém, o terrível silêncio de Deus ecoa pela voz de Jesus «que desceu ao meio de nós, entrou na história, entrou no mundo: sim, e também entrou na nossa dor, nos nossos momentos de trevas, na nossa morte e nos nossos infernos»³²⁶.

³²³ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristología como historia*, 26.

³²⁴ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 37.

³²⁵ J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, 213-214.

³²⁶ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 37.

3.2.2. Comunhão com os que sofrem

Jesus, gritando no cimo do madeiro afirma a sua plena Humanidade, manifesta a sua inteira angústia, mas congrega todos os gritos daqueles que sofrem e se interrogam sobre a finalidade do seu sofrimento, sem deixar de depositar todo o crédito, apesar de agoniado, no único regaço firme que é o regaço do Pai silencioso, pois «a experiência do abandono por parte do Pai converte-se no abandono de si nos seus braços»³²⁷. Neste sentido, não podemos confundir o silêncio de Deus com a ausência de Deus, pois Deus nunca abandona o Homem, traçando o seu caminho por meio do silêncio. Deste modo, «a cruz é o lugar em que Deus fala no silêncio, o silêncio da finitude humana, que por amor se tornou a Sua finitude»³²⁸. Por conseguinte, é no silêncio que Deus age, pondo em jogo toda a liberdade e responsabilidade humana, pois Deus não se impõe a ponto de, nas grandes deliberações, se recolher para garantir a liberdade humana.

Assim sendo, Jesus, mesmo na solidão, continua a confiar em Deus, uma vez que este grito é sinal de uma presença contínua de Deus e não um grito de desespero, dado que, mesmo no meio das trevas, nas horas de maior suplício e dor, Jesus nunca perde a sua confiança no Pai, embora aparentemente ausente. Jesus não desiste da luta, continuando a invocar Deus com afeto e, em resposta, oferece a sua vida toda, tal como nos mostra a versão lucana, em que Jesus já não interroga o Pai, mas apresenta-se como dádiva com o suspiro: «Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23, 46). Jesus, a partir deste momento, já não experiencia o abandono do Pai, mas é Ele próprio que se abandona em Deus, «livre, sem reservas, vive o êxodo de si pelo Pai e pelos outros até à solidão extrema do abandono na cruz»³²⁹.

Com este suspiro, Jesus não quer pregar o sofrimento, ou seja, não busca o sofrimento por si mesmo, pois isso seria uma hipérbole do dolorismo ou do masoquismo, formas de viver incompatíveis com o viver cristão, dado que «a cruz não é exigida ou necessária, nem por

³²⁷ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, 58.

³²⁸ B. FORTE, *Na memória do Salvador. Exercícios espirituais*, 63.

³²⁹ B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, 58.

uma questão essencial (fazendo parte da essência do amor, por exemplo) nem por uma questão de plano divino, mas apenas assume a realidade factual da inegável existência do sofrimento»³³⁰. Neste sentido, a cruz, enquanto símbolo por excelência do sofrimento, não se pode afirmar como um bem em si, tal como o sofrimento o não é. Contudo, na cruz «realiza-se a radicalidade da entrega de Deus pelo ser humano, na com-paixão com o ser humano sofredor, em toda a envergadura do seu sofrimento»³³¹. Por isso, Jesus afirma que, mesmo através do sofrimento, pode ser possível viver a oblatividade na procura de uma vivência positiva da difícil prova do sofrimento, como sucede com S. Paulo: «alegro-me nos sofrimentos que suporto por vós e completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo» (Cl 1, 24).

Jesus não se mostra como solução para o sofrimento, pois não metamorfoseia o sofrimento em não sofrimento, mas apresenta-se como um caminho para viver os momentos mais dramáticos da vida e denuncia o sofrimento na sua máxima absurdidade, na medida em que «nada nem ninguém o justifica, nem o próprio Deus»³³². Deste modo, Jesus não faz discursos sobre o sofrimento, mas assume, de forma radical, a nossa condição frágil, colocando-se não apenas do lado de quem sofre, mas contornando a imagem idílica do sofrimento que não existe. Apesar de Cristo não vir explicar o sofrimento, veio «enchê-lo da sua presença, partilhá-lo, transfigurá-lo, mostrando-nos qual o espírito a assumir, para nos conformarmos. O sofrimento é o rosto do crucificado»³³³. Deste modo, Jesus crucificado desperta o Homem para um sofrimento pragmático. Uma vez que Ele por amor opta pelo sofrimento, o Homem também deve ser «capaz de um sofrimento ativo, vivido em comunhão com todos os desolados da terra e na oblação ao Pai, que acolhe e lhe confere valor»³³⁴. Desta

³³⁰ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 390.

³³¹ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 390

³³² ³³² J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 390.

³³³ R. LATOURELLE, *L'Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, 331.

³³⁴ B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, 27.

forma, o sofrimento pode ser superado e sucumbido pelo amor, sendo que a experiência do sofrimento não é contrária à verdadeira alegria, tal como afirma S. Paulo: «Estou cheio de consolação e transbordo de alegria no meio de todas as nossas tribulações» (2Cor 7, 4).

Nesta perspetiva, o sofrimento não é um mal intolerável e sem sentido, dado que pode ser resgatado pelo amor e pela esperança, atingindo, assim, o absoluto sentido, na certeza de que só no amor temos a «coragem de morrer para o próprio egoísmo, de nos esquecermos de nós próprios em favor dos outros»³³⁵. Desta forma, Jesus não se limita a iluminar o sofrimento com os seus ensinamentos, mas particularmente com as suas obras, tornando-se, assim, o paradigma da redenção da Humanidade, privilegiando o sofrimento a ponto de pagar por nós um elevado preço, tal como refere S. Paulo: «fostes comprados por um alto preço» (1Cor 6, 20). Do inferido, podemos concluir que não foi uma redenção indolor, tateando a simples exterioridade do mistério do sofrimento, mas expropriou-se das franquias da sua própria divindade, assumindo na sua completude a nossa contingência, revelando-se, desta forma, «a máxima *sim-patia* do Deus que sofre com o sofrimento humano, [manifestando-se] a máxima *anti-patia* do Deus que luta radicalmente contra o mal do sofrimento»³³⁶.

Sendo o sofrimento o instrumento que Deus escolhe para salvar a Humanidade, como confirmação do imenso amor que Deus tem pelas suas criaturas, porque é que o Homem não segue o mesmo itinerário que, embora penoso, é redentor? Bem sabemos que o sofrimento é sempre uma prova difícil de ultrapassar, pois o ser humano perante esta realidade acaba por desanimar, ficar angustiado a ponto de se revoltar, chegando à exaustão do suicídio. Contudo, o Homem face a este mistério tão grande e tão rico pode desenvolver uma mística do sofrimento, não o diligenciando por si mesmo como um mal a evitar e a sanar, mas antes manifestação que expurga e que nos faz crescer, unindo-nos a Cristo e a todas as suas criaturas, na medida em que é «no *sofrer-com* que se realiza a forma mais profunda de ser

³³⁵ T. HALÍK, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, 24.

³³⁶ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 391.

contra o sofrimento, sem iludir a sua existência, ou seja, sem ignorar ou esquecer as vítimas»³³⁷.

Seguindo a forma de agir de Jesus, o Homem ao sofrer é chamado a unir-se ao outro e não a isolar-se, pois com este olhar compassivo pelo outro que sofre, o Homem exhibe a sua maturidade espiritual que aponta o caminho até Deus. Neste sentido, afirma Sta. Teresa de Jesus que há imensos caminhos que nos conduzem até Jesus, «mas eu escolherei sempre o do sofrimento, não fosse por outra razão que para imitar Jesus Cristo, mesmo que não houvesse nisso outro lucro; quando, de facto há muitos»³³⁸. Na continuidade deste pensamento, aferimos que o sofrimento de Cristo na cruz manifesta que é na pobreza, na prostração, na dor e na reprovação do mundo que entramos em comunhão com Deus, pois o que o torna presente entre nós não são as sumptuosidades das perfeições terrenas, mas o seu inverso, ou seja, a pequenez e a ignomínia.

Assim sendo, é em comunhão com todos aqueles que sofrem que Jesus, na cruz, experienciou a sua dor, de forma solidária e afetiva, com a Humanidade ferida, uma vez que é na comunhão «que nos tornamos aptos para a dor, para depois podermos sofrer também com a dor dos outros e, por conseguinte, aproximarmo-nos do mistério da Paixão de Jesus»³³⁹.

3.3. A comunhão com Cristo no sofrimento

O empreendimento de encontrar um sentido para o sofrimento pode parecer, à primeira vista, anormal uma vez que nos encontramos num mundo tecnologizado que nos oferece uma panóplia de farmácias, médicos especializados, consultórios de psiquiatria, o que faz apurar se o sofrimento humano estaria porventura controlado e pronto a desaparecer. Porém, verificamos que as perguntas do Homem acerca do “porquê” do seu sofrimento

³³⁷ ³³⁷ J. DUQUE, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 391.

³³⁸ SANTA TERESA DE JESUS, *Castelo interior ou Moradas*, 137.

³³⁹ J. METZ, *Alegria de Crer*, 30.

continuam a ecoar, dado que não encontram uma resposta satisfatória naquilo que a ciência lhe oferece; só no sofrimento de Jesus Cristo, ou seja, «na fé em Jesus Cristo, o sofrimento tem efetivamente um sentido»³⁴⁰.

Na verdade, esta resposta pode parecer algo contraditória, na medida em que «unir-se a Jesus e nele encontrar a plenitude do sentido constitui um paradoxo, pois [significa encontrar-se] com um Deus crucificado, uma onipotência divina crucificada e sofredora que transformou o seu próprio sofrimento em dom da Vida e convida o doente a que o siga»³⁴¹. Todavia, esta resposta constitui essencialmente um apelo, apresentando-se como uma vocação, pois Cristo não explica abastadamente as razões do sofrimento, mas, antes de mais nada, diz: “Segue-me!”, “Vem!”, participa com o teu sofrimento nesta obra de salvação do mundo que se realiza por meio do Meu próprio sofrimento³⁴². Cristo lança a todos os Homens este apelo de correspondência, ou seja, «cada homem é também chamado a participar no sofrimento, por meio do qual se realizou a Redenção; é chamado a participar no sofrimento, por meio do qual foi redimido também todo o sofrimento humano»³⁴³, sendo esta redenção acompanhada de prémios. Tal como afirma o Apóstolo Paulo: «assim como abundam em nós os sofrimentos de Cristo, também, por meio de Cristo, é abundante a nossa consolação» (2Cor 1, 5).

Na verdade, o Apóstolo dos gentios, ao compreender tudo isto, gloriava-se das suas enfermidades, pois para ele era uma forma de manifestar a virtude santificadora de Cristo, a ponto de referir que: «Desse homem [Cristo] gloriar-me-ei; mas de mim próprio não me hei-de gloriar, a não ser das minhas fraquezas» (2Cor 12, 5). Assim, no pensamento de Paulo, gloriar-se em Cristo e nas suas fraquezas ajuda o Homem a tornar-se suficiente, ou seja, a robustecer a sua resistência nas horas de sofrimento, tendo a plena consciência de que esta

³⁴⁰ R. TREMBLAY, «Sofre para alcançar a vida – Reflexões sobre o sentido redentor do sofrimento», in *Communio* 5 (1991), 412-413.

³⁴¹ F. SAMPAIO, *A cura pela fé – Dimensão terapêutica da Unção dos enfermos*, 155.

³⁴² Cf. J. METZ, *Alegria de Crer*, 26.

³⁴³ *Salvifici doloris*, 19.

força não lhe é inata, mas vem de Deus (Cf. 2Cor 3, 5). Embora se trate de um paradoxo – fraqueza e força – Paulo faz a articulação entre estes opostos, obtendo o resultado de que sofrer «significa tornar-se particularmente recetivo, particularmente aberto à ação das forças salvíficas de Deus, oferecidas por Cristo à humanidade»³⁴⁴. Assim, Deus atesta que a sua rendição acontece de modo especial por meio do sofrimento, que é a fraqueza e a modéstia do Homem, sendo exatamente nesta fraqueza que Ele manifesta a sua autoridade. Neste sentido, Paulo testemunhou este valor no sofrimento depois de ter alcançado a resposta de Deus de que não lhe faltaria com a graça para não desanimar e ter a energia suficiente para resistir com mérito. Contudo, Deus não lhe evitou o sofrimento, apontando-lhe este como um dos possíveis caminhos para chegar à santidade. Nesta perspetiva, podemos afirmar que todos os sofrimentos que nos atingem, vividos em comunhão com Cristo, são como que um prémio para alcançar a vida eterna³⁴⁵, na certeza de que «o sofrimento (...) é um daqueles pontos em que o Homem está, em certo sentido, “destinado” a superar-se a si mesmo; e é chamado de modo misterioso a realizá-lo»³⁴⁶.

Na verdade, como temos vindo a verificar, é pela fé que o sofrimento humano adquire sentido na afinidade com Jesus Cristo, tal como nos sugere o Papa Francisco:

«a fé em Deus se, por um lado, é posta à prova, por outro, revela toda a sua força positiva; e não porque faça desaparecer a doença, a tribulação ou as interrogações que daí advêm, mas porque nos dá uma chave para podermos descobrir o sentido mais profundo daquilo que estamos a viver; uma chave que nos ajuda a ver como a doença pode ser o caminho para chegar a uma proximidade mais estreita com Jesus, que caminha ao nosso lado, carregando a Cruz»³⁴⁷.

Neste sentido, coloca-se-nos uma questão: de que forma deverá sofrer o Homem para que estabeleça esse vínculo de unidade com Jesus crucificado? Chegará sofrer apenas fisicamente,

³⁴⁴ J. A. Pinheiro TEIXEIRA, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (2000), 113.

³⁴⁵ Cf. A. VELOSO, *O Homem em face da dor – perspetivas do problema do mal*, 66.

³⁴⁶ *Salvifici doloris*, 2.

³⁴⁷ FRANCISCO PP., *Mensagem para XV Jornada Mundial do Doente* (11 de fevereiro de 2016), in https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/sick/documents/papa-francesco_20150915_giornata-malato.html (13.06.2016).

moralmente, ou é essencial que perfilhe uma postura de abandono, à semelhança de Jesus?³⁴⁸
A resposta a esta pergunta levar-nos-á ao Deus decaído e presente no Cristo crucificado e, deste modo, à razão de ser do poder sem fronteiras do sofrimento.

De facto, o sofrimento é «o pão de Deus, que Este divide com o homem»³⁴⁹, pois Cristo convida o Homem a participar nos sofrimentos d'Ele, ou seja, a associar os seu sofrimento aos de Cristo, através dos quais encontrará o sentido salvífico dele. Por conseguinte, o Homem mergulhado nesta alteração do avassalador sentimento deprimente que compassivamente experimenta, é incitado pelo sofrimento na satisfação que o Apóstolo Paulo nos revela, quando afirma: «alegro-me nos sofrimentos que suporto por vós» (Cl 1, 24). Por conseguinte, falar de alegria no sofrimento pode parecer um paradoxo, mas no sofrimento pode abrir-se um espaço para a alegria, quando o sofrimento é vivido no horizonte da esperança, pois para Paulo todo o Homem, quando sofre, não deve deixar-se entristecer ou abater-se pelos seus sofrimentos, mas depositar a sua alegria em Cristo, na medida em que

«todo o homem que sofre está em relação com o Crucificado, estabelece um laço misterioso com Ele para, depois, o revelar ou manifestar de algum modo. Este esclarecimento tem um grande alcance, porque implica que a referência de todo o sofrimento ao Crucificado atinge, toca, modifica os fundamentos da condição concreta do homem»³⁵⁰.

Desta forma, no sofrimento oculta-se uma energia peculiar que não só aproxima interiormente o Homem de Cristo, como também o orienta para uma união de vida profunda com Cristo, uma vez que Cristo intui, no sofrimento, «não tanto o sinal de mal, mas o esplendor da epifania de Deus e das Suas obras. A doença, por conseguinte, deve ver-se como sinal, não de menos valia, mas de eleição; como sede, não de maldição, mas de benevolência;

³⁴⁸ Cf. R. TREMBLAY, «Sofre para alcançar a vida – Reflexões sobre o sentido redentor do sofrimento», in *Communio* 5 (1991), 413.

³⁴⁹ H. Gracia SEAGE, A. Benito MELERO, *Juan Pablo II a los enfermos*, 22.

³⁵⁰ R. TREMBLAY, «Sofre para alcançar a vida – Reflexões sobre o sentido redentor do sofrimento», in *Communio* 5 (1991), 414.

não como lugar satânico, mas como horizonte teofânico: “no qual se manifestam as obras de Deus”»³⁵¹.

O carácter excepcional da união do Homem com Cristo pelo sofrimento é-nos claramente evidenciado quando S. Paulo afirma vigorosamente: «completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo, pelo seu Corpo, que é a Igreja» (Cl 1, 24). De facto, Cristo com o seu sofrimento e a sua morte tomou sobre si todo o sofrimento humano, concedendo-lhe um novo valor, dado que configurou o Homem como profunda partilha da Sua cruz, a ponto de “completar”, – ou seja, de expandir e atualizar na vida concreta (“na minha carne”) – os seus sofrimentos, transfigurando a cruz, de circunstância histórica do passado em presença atual, isto é, transformou o sofrimento em entrega, oferecendo-o a Deus e aos irmãos (“por vós”, “pelo seu Corpo, que é a Igreja”). Desta forma, no pensamento de François Varrillon, «é o sofrimento do mundo que constitui o sofrimento de Jesus»³⁵², pois estes dois mundos permanecem intimamente ligados.

Nesta linha, a assiduidade de Cristo no sofrimento do Homem não estabelece um pedido de renúncia, uma vez que «da mesma forma que a cruz e a ressurreição não podem ser separadas na vida de Cristo, também não o podem ser na nossa vida. Se não há ressurreição sem cruz, também é verdade que não há cruz sem ressurreição»³⁵³. Assim sendo, qualquer sofrimento traça um percurso em direção à felicidade, à total realização, ou seja, à plena salvação, apesar do sofrimento ser o lugar da interrogação sobre o Homem, é precisamente por isso que se pode tornar o lugar da verdade e, deste modo, tornar-se lugar da fé verdadeira, do abandono total a Deus, dado que «não se submeter ou não se abandonar a Ele é condenar-se a outra morte, à separação definitiva do Crucificado»³⁵⁴.

³⁵¹ G. RAVASI, *Suportar o peso da dor*, 36.

³⁵² F. VARRILLON, *A Páscoa de Jesus*, 67.

³⁵³ J. A. Pinheiro TEIXEIRA, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (2000), 114.

³⁵⁴ R. TREMBLAY, «Sofre para alcançar a vida – Reflexões sobre o sentido redentor do sofrimento», in *Communio* 5 (1991), 417.

A comunhão com Cristo no sofrimento é de tal modo vincada que podemos afirmar que «onde há sofrimento aí está Cristo»³⁵⁵, pois Jesus Cristo tinha particular apreço pelos débeis, os enfermos, os pobres, os marginalizados e os oprimidos, sendo estes no seu corpo a expressão da sua crucifixão, como prolongamento da sua paixão, de modo que aquele que sofre pode afirmar como o Apóstolo Paulo: «com Ele sofremos, para também com Ele sermos glorificados» (Rm 8, 17). Daí que a esperança e a confiança sejam as duas dimensões que conferem sentido à vida de todo o Homem; aquelas podem dar, neste sentido, significado às horas mais dramáticas da vida, tendo Jesus como “modelo” a seguir que convida o Homem a desviar o olhar da busca da origem do sofrimento para o centrar na forma como o enfrentar e viver, fazendo-se solidário nessa vivência. Assim, ao acreditarmos num Deus solidário, reconhecemos os nossos sofrimentos em Deus e, simultaneamente, reconhecemos Deus nos nossos sofrimentos³⁵⁶.

De facto, o sofrimento apresenta-se como fator de comunhão com Cristo, na medida em que é nas horas de maior angústia que o encontro com Deus se torna mais determinante, pois nesses momentos «o homem conhece o que significa Deus, Cristo e a sua auto-comunicação»³⁵⁷ na cruz que revela o seu extremo amor pela Humanidade ferida. Nesta ótica, o sofrimento apresenta-se como uma norma para avaliar a nossa configuração com Cristo, no sentido de que ele transporta em si uma força que encurta os laços de união entre o Homem e Deus. Por isso, o caminho que nos leva à configuração com Cristo é o mesmo caminho que Ele percorreu, ou seja, o caminho do sofrimento. Deste modo, o sofrimento do Homem não é em vão, dado que desde o momento em que nos tornamos cristãos pelo batismo, não somos já nós que vivemos, mas é Cristo que vive em nós (Cf. Gal 2, 20). Por conseguinte, «quando

³⁵⁵ H. Gracia SEAGE, A. Benito MELERO, *Juan Pablo II a los enfermos*, 85.

³⁵⁶ Cf. J. A. Pinheiro TEIXEIRA, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (2000), 107.

³⁵⁷ L. BOFF, *A ressurreição de Cristo na nossa ressurreição na morte*, 98.

sofremos, é Cristo que sofre em nós. Por isso, o sofrimento que experimentamos não é uma questão meramente pessoal, mas uma atitude que envolve o próprio Cristo»³⁵⁸.

Assim sendo, esta unidade com Cristo no sofrimento é, acima de tudo, a afirmação plena e profunda do Homem como cristão, uma vez que o cristão faz-se no sofrimento, que, no pensamento de James Martin se apresenta, como uma «porta de entrada para nós na vida de Jesus, e uma porta de entrada para Ele na nossa vida»³⁵⁹. Deste modo, a conservação do sofrimento é a convicção da permanência de Cristo, dado que Cristo ao fazer-se presente nos que sofrem transfigura o sofrimento num ato salvífico, realizando o ser cristão que configura em ser por Cristo, com Cristo e em Cristo, realidade ôntica que se alcança trilhando o caminho percorrido por Cristo: sofrer por compaixão.

3.4. O ser cristão: ser com Cristo, em Cristo e por Cristo

Na sequência da reflexão anterior, o ser cristão define-se a partir de uma identidade corpórea com Jesus Cristo, pois é «na referência a Jesus Cristo, ao seu ser e agir que se compreende o que é ser Cristão»³⁶⁰. Assim, o ser cristão pauta-se por ser discípulo de Jesus Cristo, ou seja, parte de uma relação pessoal com Jesus Cristo, de um “ser com” Jesus, que envolve algumas exigências fortes no sentido de morrer para si a própria família (Mc 8, 34-35).

Neste sentido, o ser cristão é algo que exige uma decisão existencial que aparenta responsabilizar a liberdade humana na renúncia radical em confiar em si mesmo para se arremessar nas mãos de Deus, alcançando de Deus a liberdade libertada, que se ajusta à ilimitação da sua esperança, pela qual está sempre determinado a responder a todo aquele que

³⁵⁸ J. A. Pinheiro TEIXEIRA, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (2000), 113.

³⁵⁹ J. MARTIN, *Jesus – Um encontro passo a passo*, 433.

³⁶⁰ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 77.

Lhe perguntar a razão da sua esperança³⁶¹, tal como no-lo apresenta Pedro: «no íntimo do vosso coração, confessai Cristo como Senhor, sempre dispostos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la peça» (1Pe 2, 15).

3.4.1. Com Cristo

Todo o Homem que sofre é convidado a associar os seus sofrimentos aos sofrimentos de Cristo, a fim de participar na Sua obra de redenção. Dado que o sofrimento esconde e manifesta uma missão de amor, ainda que dolorosa e misteriosa: “completa a paixão de Cristo” e participa na Sua redenção até chegar à alegria (Cf. Cl 1, 24). Porém, esta asserção Paulina coloca-nos diante de uma questão: será que, quando Cristo operou a sua redenção, não a fez de uma forma completa? Neste sentido, João Paulo II responde de forma convincente, afirmando que:

«a redenção operada por virtude do amor satisfatório permanece constantemente aberta a todo o amor que se exprime no sofrimento humano. (...) No sofrimento redentor, mediante o qual se operou a Redenção do mundo, Cristo abriu-Se desde o princípio, e continua a abrir-se constantemente, a todo o sofrimento humano (...). É algo que parece fazer parte da própria essência do sofrimento redentor de Cristo: o facto de solicitar ser incessantemente completado»³⁶².

Tal como já tivemos oportunidade de sublinhar, o sofrimento pode ser o vínculo por excelência de união do Homem com Cristo, não como absolutização incondicional do sofrimento de Cristo, porque Cristo não tinha que sofrer, mas como absoluta necessidade divina do amor com que Cristo sofre, pois, na verdade, não é o sofrimento que salva, mas o amor com que Ele se entregou por nós³⁶³, sendo esta a definição perfeita do ser Cristão que se realiza na «Igreja que nasce do mistério da Redenção na Cruz de Cristo, tendo [a Igreja] de procurar [por isso] o encontro com o Homem, de modo particular no caminho do sofrimento.

³⁶¹ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 87.

³⁶² *Salvifici doloris*, 24.

³⁶³ Cf. R. J. DALY, «Images of God: Problems with atonement, in *Theological Studies*, 68 (2007), 47.

É em tal encontro que o Homem “se torna o caminho da Igreja”; e é este um dos caminhos mais importantes»³⁶⁴.

Do inferido percebemos que o sofrimento gera compaixão e respeito por todos os membros da Igreja, que «é o povo unido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo»³⁶⁵, entendendo-se assim como representação e participação da Trindade, participação esta que se opera por intermédio da Redenção de Cristo.

Deste modo, o sofrimento, também, constitui o grande elo entre o Homem e a Trindade, na medida em que introduz aquele na comunhão da vida trinitária através da sua livre cooperação na redenção de Cristo, a qual o torna participante da vida trinitária, que é a realidade ôntica da Igreja.

Assim sendo, toda a identidade do ser cristão deve estar alicerçada em Cristo, que faz dele ser com Cristo e, deste modo, realizar o ser Igreja, que é ser participante da Redenção de Cristo a fim de obtermos o prémio da salvação (Cf. Cl 1, 24), pois o Homem não se basta a si mesmo. Deste modo, fica claro que sofrer com Cristo realiza o ser Cristão. Não obstante, o ser cristão não é só sofrer *com*, mas sofrer *em* e *por* Cristo, não sendo, todavia, o sofrimento algo necessário e inevitável, «mas o que está em questão é precisamente o sofrimento “com Ele”. Entre o “com Ele” do já («sepultados com Ele» – Rm 6, 4) e o “com ele” do ainda não («com Ele fostes ressuscitados» – Cl 2, 12), há o “com ele do tempo intermediário («com Ele sofremos» – Rm 8, 17)»³⁶⁶. Deste modo, Paulo apresenta-nos o legado de que sofrer com Cristo é o meio pelo qual entendemos as nossas tribulações, fazendo «a experiência da “superabundância” dos sofrimentos de Cristo»³⁶⁷.

³⁶⁴ *Salvifici doloris*, 3.

³⁶⁵ *Lumen Gentium*, 4.

³⁶⁶ J. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 549-550.

³⁶⁷ J. DUNN, *A teologia do apóstolo Paulo*, 550.

3.4.2. Em Cristo

Seguindo a doutrina paulina, somos chamados a viver a grandeza do sofrimento com a convicção de que «já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (Gal. 2, 20). Parafrazeando Paulo, podemos dizer que já não sou eu que soffro, mas é Cristo que soffre em mim, pois a força para viver este mistério não está ao dispor das forças humanas, mas somente d'Aquele que é a sua força.

Nesta perspectiva, soffrer Cristo em mim é o mesmo que declarar soffrer eu em Cristo, dado que não é o Homem que abarca Cristo, mas é o próprio Cristo que nos introduz em Si, na medida em que Deus ao assumir a condição humana fê-lo para elevar o próprio Homem até Si. Aliás, o Apóstolo dos gentios expressa bem esta identidade na Carta aos Gálatas ao afirmar: «Quanto a mim, porém, de nada me quero gloriar, a não ser na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo» (Gal 6, 14). Com isto Paulo quer dizer: jamais suceda que eu me glorie a não ser se soffrer em Cristo.

Desta forma, soffrer em Cristo, próprio do ser Cristão, consiste em soffrer os soffrimentos na fé do Filho de Deus que se fez dádiva a si mesmo por cada um de nós. Por conseguinte, soffrer em Cristo é o corolário da plenitude da vida em Cristo. Contudo, viver em Cristo só se torna possível por meio da graça de Deus, pois é pela graça que nós fomos salvos (Cf. Ef 2, 5). Neste sentido, a graça manifesta-se como o encontro vital do Homem com Deus, pela qual se estabelece um diálogo afetivo que faz com que o Homem responda com amor aos apelos de Deus: Vem! Segue-me!, na constante procura de uma resposta para o sentido do seu soffrimento.

De facto, a vida do Homem em Cristo torna-se plena pela ação do Espírito Santo, no sentido de que é Este quem o torna participante da Redenção de Cristo, não de uma forma mecânica, mas de um modo eclesial e pessoal, ou seja, de um modo encarnado, respeitando a sua forma de ser e agir em liberdade.

A identidade do ser cristão, tal como já foi referido, constitui-se participando na existencialidade de Jesus Cristo, que é pura relação com o Pai, relação apresentada pelo Evangelista João de uma forma convincente: «o Filho, por si mesmo, não pode fazer nada, senão o que vir fazer ao Pai, pois aquilo que este faz também o faz igualmente o Filho» (Jo 5, 19). Deste modo, o Cristão incorpora-se no Filho, pois «sem mim, nada podeis fazer» (Jo 15, 5), de forma a reproduzir a imagem do Filho por ação do Espírito Santo, que é aquele que completa a filiação que faz do Homem ser relacional em Cristo (Cf. Gal. 4, 6; Rom. 8, 15)³⁶⁸.

Sofrer em Cristo, “Deus connosco”, é uma questão que o Homem coloca a si mesmo, obtendo como resposta a comunicação que Deus lhe faz de si mesmo por intermédio de seu Filho, na medida em que «pelo êxito de Jesus, Deus voltou-se para nós de modo irrevogável»³⁶⁹.

De acordo com esta perspetiva, sofrer em Cristo é parte integrante no modo de ser cristão que se compreende a partir do mistério de Cristo, que «não é senão mistério da vida do Pai e do Filho no Espírito revelado no interior da existência humana para que esta por sua vez seja vivida no interior da Trindade»³⁷⁰.

Em suma, sofrer em Cristo é responder, mediante a dimensão da fé e em liberdade, ao amor que Cristo tem pelo Homem, na Cruz, com amor no sofrimento, de tal modo que Cristo se torna de modo particular unido ao Homem sofredor através da Cruz.

3.4.3. Por Cristo

O reconhecimento do cristão com Cristo não se determina numa relação de confronto, mas na base da comunhão. É, naturalmente, um dado adquirido que os laços da verdadeira comunhão não se tecem somente com a comunhão de ação, ou com a comunhão de sentimentos ou, se quisermos ainda, de personalidade, mas, numa linguagem evangélica, os

³⁶⁸ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 88.

³⁶⁹ K. RAHNER, *O desafio de ser Cristão*, 21.

³⁷⁰ M-J. LE GUILLOU, *Le visage du Ressuscité*, 153.

laços de comunhão são tecidos, muitas vezes, por ações de substituição, ou seja, por ações provocativas da dimensão da comunhão existente, a ponto de Cristo afirmar: «Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos» (Jo 15 13). O mesmo é dizer que ninguém dá maior prova de comunhão do que dar a vida pelo amigo, uma dimensão que o ser cristão implica também.

Nesta ordem de ideias, o Homem, para além de sofrer com e em Cristo, também é chamado, na sua condição de cristão, a sofrer por Cristo, dado que, por Cristo, o Homem afirma-se como pessoa de acordo com o mesmo modo do ser de Cristo, ou seja, a sua existência como pessoa funda-se na relação com Deus, do mesmo modo que Cristo como Filho se relacionava com o Pai. Esta relação de unidade do Homem com Deus tem o seu princípio de um modo particular aquando do batismo, em que o Homem começa a amar sem a obrigação das leis biológicas, superando o exclusivismo inerente à hipóstase³⁷¹ biológica. Neste sentido, a «possibilidade de a pessoa amar sem exclusivismo é característica da hipóstase eclesial, não em conformidade a um mandamento moral»³⁷².

Esta possibilidade de amar sem exclusivismo é adquirida pelo Batismo, que nos coloca diante da nossa liberdade na perspetiva de sofrer por Cristo, do mesmo modo que Cristo padeceu por nós dando, demonstrando o seu amor ao ponto mais extremo, a sua vida na Cruz em favor dos Homens.

Assim se estabelece a relação do ser cristão com o sofrer por Cristo, dando testemunho da nossa fé e do nosso amor a Cristo que por nós se fez dádiva total, tal como nos afirma Paulo:

«em tudo somos atribulados, mas não esmagados; confundidos, mas não desesperados; perseguidos, mas não abandonados; abatidos, mas não aniquilados. Trazemos sempre no nosso corpo a morte de Jesus, para que também a vida de Jesus seja manifesta no nosso corpo. Estando ainda vivos, estamos continuamente expostos à morte por causa de Jesus, para que a vida de Jesus seja manifesta também na nossa carne mortal (...) sabendo que

³⁷¹ União do Verbo com a natureza divina.

³⁷² J. ZIZOULAS, *L'Etre ecclésial*, 42.

aquele que ressuscitou o Senhor Jesus, também nos há-de ressuscitar com Jesus (2Cor 4, 8-11; 14).

O Apóstolo dos gentios apresenta-nos os diversos modos de sofrer e, em particular, aqueles que foram experimentados pelos primeiros cristãos por causa do nome de Jesus, que apesar do enorme sofrimento por que passaram, tiveram o prémio da participação da Redenção realizada mediante os sofrimentos e a morte do Redentor, confirmando-se assim que «a eloquência da Cruz e da morte é completada com a eloquência da Ressurreição»³⁷³.

Neste sentido, sofrer por Jesus Cristo torna-se uma graça, ou seja, é a garantia da Sua estima pelo Homem, de tal modo que «assim como abundam em nós os sofrimentos de Cristo, também, por meio de Cristo, é abundante a nossa consolação» (2Cor 1, 5). É neste sentido que o Homem se torna participante dos sofrimentos de Cristo, «porque Cristo abriu o seu sofrimento ao Homem, porque Ele próprio, no seu sofrimento redentor, se tornou em certo sentido participante de todos os sofrimentos humanos»³⁷⁴.

Concluindo, se o sofrer com Cristo, em Cristo e por Cristo, define um programa de vida do ser cristão, a ponto de constituir o Homem como caminho da própria Igreja, este programa aponta-nos ainda um outro horizonte para o Homem e para a Igreja, que é o sofrer para compreender.

3.5. Sofrer para compreender

Sofrer é a condição essencial para compreender o sofrimento. Disto dá-nos Cristo um verdadeiro testemunho, revelando-nos o verdadeiro sentido do sofrimento do Homem ao sofrer Ele primeiro, sem se valer da sua condição divina, mas despojando-se a si mesmo, tomando sobre si a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens, a ponto de se humilhar a si mesmo, fazendo-se obediente até ao máximo sofrimento, a morte de Cruz (Cf.

³⁷³ *Salvifici doloris*, 20.

³⁷⁴ *Salvifici doloris*, 20.

Fl 2, 6-8). Deste modo, percebemos que Àquele a quem o Homem pergunta sobre o “porquê” do sofrimento, também Ele sofreu e responde com a Cruz, ou seja, responde com o seu próprio sofrimento.

O Homem, ao sofrer, apreende o sentido e o valor do seu sofrimento no sofrimento de Jesus Cristo e destrói a muralha que o desvincula da compreensão do sofrimento dos outros, colocando-se numa situação de relação e de abertura ao “outro”³⁷⁵. Tal como já tivemos oportunidade de sublinhar, Cristo «não responde diretamente e não responde de modo abstrato a esta pergunta humana sobre o sentido do sofrimento. O Homem percebe a sua resposta salvífica à medida que se vai tornando participante dos sofrimentos de Cristo»³⁷⁶.

Na verdade, podemos afirmar, como o Apóstolo Paulo, que se no Corpo de Cristo que é a Igreja «um membro sofre, com ele sofrem todos os membros» (1Cor 12, 26). Isto não só se refere ao sofrimento moral, mas também, e de uma forma real, ao sofrimento físico, uma vez que todo o Homem que aceita livremente o seu sofrimento entra numa relação de solidariedade com os outros que sofrem, dado que «sofrer significa tornar-se particularmente recetivo, particularmente aberto à ação das forças salvíficas de Deus, oferecidas em Cristo à humanidade»³⁷⁷.

De facto, o sofrimento leva-nos a compreender então a nossa condição como a situação do outro que conosco estabelece a cadeia da solidariedade. Ele quebra a casca do nosso entendimento³⁷⁸, dando autoridade às nossas palavras de consolo para quem sofre e esclarece as palavras que nos possam dirigir. É o sofrimento que nos abre ao entendimento, nos conduz à compreensão do seu sentido.

O Homem questiona-se por não aceitar percorrer este longo labirinto que a dor encerra. Contudo, é percorrendo esta encruzilhada que ele descortinará o sentido e valor do

³⁷⁵ Cf. J. METZ, *Alegria de Crer*, 30.

³⁷⁶ J. METZ, *Alegria de Crer*, 26.

³⁷⁷ J. METZ, *Alegria de Crer*, 23.

³⁷⁸ Cf. K. GIBRAN, *A dor, escola da vida – Carta do amigo*, 7.

sofrimento, pois é o próprio sofrimento que convoca e provoca sede no Homem de penetrar no seu mistério, ainda que «o homem [seja] demasiado grande para se sofrer a si próprio»³⁷⁹.

Nesta perspetiva, para se compreender a si próprio, o Homem necessita de aceitar a sua condição de ser contingente, ou seja, de que existe no tempo, onde «toda a dor prolongada insulta o seu esquecimento»³⁸⁰. O Homem que rejeita o seu sofrimento vê-se constantemente invadido, não só por ele, como pela inquietação insultuosa que o martiriza, conduzindo-o pelo caminho da fragmentação, consumando-se no mundo limitado de si próprio.

Assim, o Homem é convidado a partilhar a sua existência terrena com os outros que, enquanto tais, estão marcados pelo sinal do sofrimento, sendo necessário que para tal o Homem sofra, não só para compreender a sua própria condição, mas para poder compreender o sofrimento dos “outros”. Desta forma, irmanado pelo sofrimento do “outro”, cria a relação plena e total de uns com os outros, compreendendo que o sofrimento quebra o sentimento de auto-suficiência de cada indivíduo e constitui a corrente que une a todos os Homens numa força de fraternidade inabalável. Neste sentido, «à medida que o Homem toma a sua cruz, unindo-se espiritualmente à cruz de Cristo, vai-se-lhe manifestando mais o sentido salvífico do sofrimento»³⁸¹. Daí que somente sofrendo, aceitando o sofrimento numa opção livre, que conduz à abertura ao transcendente na comunhão com Cristo sofredor, o Homem atinge o sentido do seu sofrimento.

3.6. O sofrimento: questão posta à liberdade

Na linha da reflexão anterior, é próprio do Homem sofrer e, todavia, este não se conforma com a sua condição de Homem sofredor, interrogando-se a todo o momento “porquê?” e “para que” sofre³⁸². Porém, «esta impossibilidade de encontrar em si mesmo o

³⁷⁹ GARAUDY ... Aa. Vv., *A existência Cristã II*, Paulinas, Apelação 1977, 17.

³⁸⁰ M. YOURCENAR, *Memórias de Adriano*, 175.

³⁸¹ J. METZ, *Alegria de Crer*, 27.

³⁸² Cf. *Gaudium et Spes*, 10.

que procura coloca o Homem perante uma opção, que é própria dele como projeto em liberdade, na qual ele faz a experiência duma solidão radical: abertura ao transcendente ou isolamento no imanente, aceitar a oferta de Deus que é salvação na comunhão com Ele, ou recusar esta oferta e consumir-se na própria limitação e desagregação (Rom 1, 8s)³⁸³.

Aceitar a oferta de Deus é aceitar a revelação do sentido do seu sofrimento no sofrimento de Jesus Cristo, é aceitar entrar em comunhão com Jesus Cristo, o qual revela o Homem ao mesmo Homem, iluminado o mistério deste no mistério do Verbo encarnado.

Neste sentido, «ser pessoa é ser livre»³⁸⁴. Por sua vez, ser pessoa implica estar sujeito ao sofrimento³⁸⁵. Contudo, sabemos que «sofrer é um mal. Ninguém o duvida. Poder sofrer é um bem»³⁸⁶. Perante estes dilemas, como podemos falar do sofrimento sem colocarmos em causa a liberdade?

Na verdade, o sofrimento há-de ser considerado em si mesmo e, conjuntamente, na perspectiva da liberdade, ou seja, há-de ser visto como uma questão posta à liberdade, para aí ressurgir a afirmação dele como autêntico caminho de libertação. Neste sentido, o sofrimento, ainda que incontestável, pela fé em Cristo crucificado, perdeu o seu aguilhão, sendo, por isso, gerador de fé e de amor a ponto de tornar a afirmação do evangelho muito mais incisiva e autêntica, realizando o que o S. Paulo afirma na Carta aos Coríntios: «Deus escolheu o que é fraqueza para confundir os fortes» (1Cor 1, 27)³⁸⁷.

Deste modo, constatamos que o sofrimento faz parte da existência cristã, pois, tal como afirma S. Paulo: «a vós foi dada a graça de assim atuades por Cristo: não só a de nele acreditar, mas também a de sofrer por Ele» (Fl 1, 29). Assim, o cristão segura-se de pé sob a Cruz, uma vez que «o cristão banha-se na paixão de Cristo»³⁸⁸, pois a sua existência, apesar

³⁸³ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 74-75.

³⁸⁴ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 73.

³⁸⁵ Cf. *Salvifici doloris*, 3.

³⁸⁶ A. VELOSO, *O homem em face da dor*, 84.

³⁸⁷ Cf. G. RAVASI, *Suportar o peso da dor*, 31-32.

³⁸⁸ H. KÜNG, *L'homme, la souffrance et Dieu*, 89.

de paradoxal, é marcada pela Cruz, pela dor, pelas fadigas, inquietações, sofrimento e a morte.

De facto, o sofrimento e a dor são, e serão sempre, uma agressão contra a vida humana, daí a obrigação e o dever, cada vez mais urgente para o cristão de colaborar vigorosamente, ao jeito de Jesus Cristo, na sociedade hodierna, na luta multiforme contra o sofrimento, a pobreza, a fome, as misérias sociais, a doença e a morte. Contudo, o mundo hodierno trouxe-nos um grande número de novos sofrimentos, mas em contrapartida, também produziu imensas possibilidades de os atenuar com os progressos auridos pela medicina. Porém, esta não substitui o ser espiritual que integra o Homem, pois muitas vezes é na fé que o Homem encontra consolação e alento para superar a dor. Por conseguinte, aquele que acredita aceita escutar a palavra libertadora sobre o sofrimento e a vida nova em Cristo, ou seja, aquele que reconhece o Crucificado por seu Senhor e se submete ao seu senhorio, esse alcança em liberdade uma vida nova em Jesus Cristo, uma vez que «a liberdade nova concedida aos Homens em Cristo não é somente uma liberdade em relação ao pecado e à lei, mas ao mesmo tempo uma liberdade em relação ao sofrimento e à morte»³⁸⁹.

No entanto, aquele que crê saúda nos sofrimentos a vida nova e é nesta perspetiva que podemos compreender os audaciosos paradoxos de S. Paulo, que não são artifícios dialéticos, mas é a liberdade vivida no sofrimento. Deste modo, tal como já afirmámos, para o crente, a morte perdeu o seu aguilhão e o sofrimento torna-se um dom; apesar de continuar um mal, não é um mal absoluto: somente pelo facto de estar separado de Deus e do seu amor é que se torna um mal absoluto³⁹⁰.

Da Cruz o sofrimento recebeu um sinal diferente: de negativo ele tornou-se positivo, sem que para tal a sua realidade se altere. Sabemos que em si o sofrimento é uma miséria, um fardo, uma agressão, uma incitação à revolta. Porém, «quando olhamos o sofrimento com a

³⁸⁹ H. KÜNG, *L'homme, la souffrance et Dieu*, 95.

³⁹⁰ Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano*, 551.

cruz, ele é um caminho para Deus, [pois] o sofrimento também está englobado por Deus, “absorvido” por Ele. O sofrimento pode também tornar-se lugar do encontro com Deus»³⁹¹.

Nesta perspectiva, o sofrimento é uma questão posta à liberdade, é possível aceitá-lo livremente transformando-o em caminho, ou não o aceitar e deixar-se amesquinhar por ele. É um dado certo a sua existência na vida do Homem, donde não lhe cabe procurá-lo ou furtar-se-lhe, uma vez que ele é oferta. Todavia, o Homem é livre para aceitá-lo ou não, na sua vida como componente existencial. No entanto, é na aceitação integradora ou na rejeição desagregadora que o ser humano é chamado a intervir com a sua liberdade, o que faz com que o Homem, diante do horizonte das possibilidades que se lhe apresentam, se torne aquilo que o define: ser livre.

Aceitar ou não aceitar o sofrimento, que é o fio com o qual é tecida a vida do Homem, é uma questão fundamental do ser humano. Aceitar o sofrimento é acolher «a salvação que significa libertação do mal; e por isso mesmo está em relação íntima com o problema do sofrimento. Segundo as palavras de Cristo a Nicodemos (Jo 3, 16), Deus dá o seu Filho ao “mundo” para libertar o Homem do mal, que traz em si a definitiva e absoluta perspectiva do sofrimento»³⁹². Cristo é o exemplo da aceitação livre do seu sofrimento, sofrimento que não procura (Cf. Mt 26, 39), mas que aceita por obediência (Cf. Mt 26, 42).

“Porque sofro?” “Para que sofro?” são as constantes inquietações do Homem que não se quer reconciliar com o seu sofrimento. E, todavia, ele só atingirá a plenitude da resposta a estas interrogações quando, na afirmação do seu ser pessoa, livremente aceitar sofrer o seu sofrimento. Completando na sua carne o que falta à Paixão de Cristo, que é o vértice atingido pelo sofrimento humano, o Homem entra numa ordem nova: a ordem do amor, daquele amor que Cristo falou a Nicodemos (Jo 3, 16), «aquele amor que cria o bem, tirando-o mesmo do mal, tirando-o por meio do sofrimento, tal como o bem supremo da Redenção do mundo foi

³⁹¹ H. KÜNG, *Ser cristiano*, 552.

³⁹² *Salvifici doloris*, 14.

tirado da Cruz de Cristo e nela encontra perenemente o seu princípio»³⁹³. É na aceitação plena e livre do sofrimento, simbolizada na cruz de Cristo, na qual temos uma participação, que devemos reformular a pergunta sobre o sentido do sofrimento e ler aí até ao fim a resposta a tal pergunta³⁹⁴.

O sofrimento é caminho de libertação, ou seja, é um campo de exercício da liberdade do Homem. Neste sentido, o desafio da liberdade que o sofrimento coloca ao Homem leva-o a reconhecer a incapacidade de encontrar em si mesmo o que procura. Por isso, aceitar exercer a sua capacidade de encontrar a opção, que é própria dele como projeto em liberdade, é fazer experiência duma solidão radical que desagua na abertura ao transcendente ou no isolamento ao imanente.

Aceitar livremente ou não o sofrimento é uma questão colocada à liberdade pelo sofrimento. Porém, esta questão conduz a uma outra mais radical que é aceitar ser pessoa ou não, uma vez que tal como já referimos «ser pessoa é ser livre»³⁹⁵. Enfim, uma questão que o Homem só chegará plenamente a compreender quando livremente aceitar tomar a sua cruz e seguir o Mestre (Cf. Mc 8, 34). Contudo, esta aceitação acarreta consequências que passaremos a desenvolver de seguida.

3.7. Consequências

Sofrer: porquê e para quê? Eis as duas questões a que temos tentado dar resposta desde os primórdios da nossa reflexão, que assaltam a todo o momento o Homem assolado pelo sofrimento, ou encerrado em si mesmo frente à desagregadora realidade do seu ser contingente no tempo, uma vez que, tal como nos afirma João Lobo Antunes, a «doença é

³⁹³ *Salvifici doloris*, 18.

³⁹⁴ Cf. *Salvifici doloris*, 18.

³⁹⁵ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 73.

sempre um acontecimento espiritual que agarra o Homem pelo corpo e pela alma e a ambos perturba»³⁹⁶.

No entanto, ao “porquê” temos respondido de uma forma mais convincente até ao momento, com aquilo que se encontra plasmado no convite que Jesus Cristo lança ao Homem de se associar ao seu sofrimento, dando-lhe, assim, uma resposta a partir da Cruz, convidando-o a procurar o “porquê” do seu sofrimento no mistério do sofrimento d’Ele.

Assim sendo, resta-nos abordar, de forma mais categórica, o “para quê” do sofrimento.

3.7.1. Contribui para a maturidade pessoal

É graças à sua qualidade de ser contingente, ser limitado, proveniente e a caminho de uma “estrutura” sem limite, que o Homem vai tomar consciência do seu “eu”. É a sua agonia que o flagela quotidianamente, mas que dá sentido pleno e total à sua vida, inserindo-o numa tensão dinâmica para alcançar o seu ser.

É a partir da sua experiência constitutiva que o Homem se compreende, ou seja, através da experiência da liberdade, em que numa solidão radical diante do seu eu, vive o abandono de si mesmo, sentindo a fragilidade do seu ser, descobre a abertura para Deus e para os outros. Nesta situação existencial sente-se interpelado a estabelecer uma relação de comunhão com Deus, que implica a comunhão com os outros³⁹⁷.

O sofrimento é, pois, o grande caminho para a realização da pessoa. «Ser pessoa implica os outros, a quem nos podemos comunicar e por quem podemos ser confirmados no nosso ser pessoal (...), é possuir-se dando-se aos outros, é ser relação dialógica, recíproca do eu-tu, que revela o íntimo de cada um»³⁹⁸.

³⁹⁶ J. LOBO ANTUNES, *Sobre a Mão e outros ensaios*, Gradiva, 116.

³⁹⁷ Cf. M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 71-80.

³⁹⁸ M. COSTA SANTOS, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio*, 1 (1985), 72.

Na verdade, o sofrimento contribui para a maturidade pessoal, dado que conduz o Homem para o encontro consigo mesmo, mediante o qual tomará consciência da sua fraqueza e da necessidade dos outros para se comunicar e para deles receber o que a sua fragilidade lhe impossibilita de ser ou fazer.

Nesta perspetiva, no dizer de João Paulo II, «o sofrimento constitui também um chamamento a manifestar a grandeza moral do Homem, a sua maturidade espiritual»³⁹⁹, de tal modo que, embora o sofrimento seja verdadeiramente uma cruz pessoal, «participa da cruz de Cristo, com a qual sempre está redimido o mundo. Assim, (...) a vida cheia de sofrimento, de dor, adquire um significado e pode ser também fonte de alegria e felicidade. (...) Com espírito de fé pode-se alcançar a felicidade no sofrimento»⁴⁰⁰.

O sofrimento orienta o Homem a ser verdadeiramente pessoa, ao colocá-la frente às suas opções e aspirações num isolamento total, vivendo o êxodo de si mesma, experimentando a liberdade, sua experiência constitutiva, e assim descobre a necessidade de, para ser ela mesma, se relacionar com Deus, o infinito iluminador do seu ser finito, e com os outros como consequência da relação com Deus, uma vez que Ele se solidarizou com os homens através de Seu Filho que assumiu a condição humana, sendo em tudo igual a nós exceto no pecado, e, sobretudo, com aqueles a quem parece ter sido retirado o rosto de Homem.

De facto, o sofrimento, à medida que situa o Homem a viver a sua vida numa experiência dicotómica de identidade e relação, conduz o Homem, individualidade da natureza espiritual, à maturidade, uma vez que

«quando este corpo está gravemente doente, ou mesmo completamente inutilizado, e o homem se sente como que incapaz de viver e agir, é então que se põem mais em evidência a sua maturidade interior e grandeza espiritual; e estas constituem uma lição comovedora para as pessoas sãs e normais»⁴⁰¹.

³⁹⁹ *Salvifici doloris*, 20.

⁴⁰⁰ H. Gracia SEAGE, A. Benito MELERO, *Juan Pablo II a los enfermos*, 111-112.

⁴⁰¹ *Salvifici doloris*, 26.

3.7.2. Edifica, realiza e enriquece a Igreja

O mistério da Igreja é expresso com a descrição bíblica de Corpo de Cristo (1Cor 12, 27). Porém, S. Paulo afirma: «completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo, pelo seu Corpo, que é a Igreja» (Cl 1, 24). O Apóstolo Paulo “com esta afirmação” apresenta-nos um tesouro de inigualável riqueza para a compreensão do valor do sofrimento humano. Neste sentido, fica claro que o sofrimento humano não é estéril, não é um grito que se dissipa no vento do deserto, não é uma barbaridade cega e incompreensível, pois, segundo a interpretação de João Paulo II, «o sofrimento é a participação direta no sacrifício redentor de Cristo e como tal tem uma função preciosa na vida da Igreja»⁴⁰².

Nesta perspetiva, a Igreja, como fermento do mundo, tem necessidade da riqueza descomunal que é o sofrimento para a sua purificação e desenvolvimento, pois «os que participam dos sofrimentos de Cristo conservam nos próprios sofrimentos uma especialíssima parcela do infinito tesouro da redenção do mundo e podem partilhar tal tesouro com os outros»⁴⁰³. Deste modo, enriquece e fortalece a comunhão da Igreja, quando o Homem sofre em e por Cristo e a Ele o oferece, convertendo-se não só para a própria pessoa, mas também para todo o Corpo Místico numa oportunidade privilegiada de expiação, de purificação, de propiciação e de elevação espiritual⁴⁰⁴.

De facto, aqueles que sofrem são, no dizer de João Paulo II, «o tesouro escondido da Igreja, não só porque dais motivo a muitas pessoas para exercerem uma caridade genuína e salutar, mas sobretudo porque os vossos sofrimentos podem tornar-se uma reserva fecunda de vida e de eficácia apostólica para o bem de todos»⁴⁰⁵. Todavia, se o sofrimento realiza a Igreja com o seu exemplo e a enriquece com o seu valor, também aqueles que sofrem edificam a Igreja com o seu sofrimento, tal como João Paulo II alertou os doentes: «sois preciosos

⁴⁰² JOÃO PAULO II, in H. Gracia SEAGE, A. Benito MELERO, *Juan Pablo II a los enfermos*, 119.

⁴⁰³ *Salvifici doloris*, 27.

⁴⁰⁴ Cf. JOÃO PAULO II, in H. Gracia SEAGE, A. Benito MELERO, *Juan Pablo II a los enfermos*, 120.

⁴⁰⁵ JOÃO PAULO II, Audiência Geral 12 de setembro de 1979 - Na primeira narrativa da criação encontra-se a definição objetiva do homem, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791212.html (20.05.2016).

colaboradores da Igreja, porque, como Ele a torna fecunda com o seu sacrifício, também vós obtereis, com os vossos sofrimentos, a sua misericórdia e dons particulares de assistência e de proteção»⁴⁰⁶.

Assim sendo, o sofrimento, ao edificar a Igreja, pode tornar-se numa experiência de libertação, em que o Homem penetra no mistério do sofrimento de Jesus Cristo, cabeça da Igreja, que o chama a cooperar na redenção do mundo pelo seu sofrimento. Ao penetrar no mistério do sofrimento de Jesus Cristo, o Homem, que constrói a Igreja, alcança, com a liberdade desobstruída, a independência do martirizante porquê do seu ser frágil, contingente e sofredor.

⁴⁰⁶ JOÃO PAULO II, *Audiência Geral 7 de novembro de 1979 - A unidade original do homem e da mulher na humanidade*, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791107.html (13.06.2016).

CAPÍTULO IV
PARA UMA PASTORAL DA SAÚDE

IV. PARA UMA PASTORAL DA SAÚDE

Depois de apresentarmos o sofrimento de forma lata, quer do ponto de vista antropológico, onde aferimos que o sofrimento é uma realidade intrínseca à condição humana, quer do ponto de vista bíblico/teológico, em que apresentamos o sofrimento como um manancial de competências redentoras à luz da fé em Jesus Cristo, deter-nos-emos por breves instantes numa das grandes descobertas que vem sendo feita na Igreja no que se refere ao mundo da saúde. É uma questão que preenche, hodiernamente, um dos lugares nucleares das inquietações da nossa sociedade, com cuidados que requerem sempre da parte dos cidadãos um grau de atenção redobrada com aqueles que se encontram em situações de maior sofrimento.

Na verdade, esta presença e ação da Igreja no mundo da saúde prendem-se com um comportamento pastoral que radica na missão de Cristo Bom Pastor, que tem especial apreço pelos seus doentes. «A Igreja, que nasce do ministério da redenção na cruz de Cristo, tem o dever de procurar o encontro com o Homem, de modo particular no caminho do sofrimento»⁴⁰⁷. Neste sentido, a Pastoral da Saúde, como em todos os outros meios onde a Igreja é chamada a estar e a servir, exige uma séria reflexão teológica – algo que apresentamos até aqui –, pois não bastam as determinações jurídicas, nem tão pouco a práxis, fruto da experiência, por mais importantes que sejam. Deste modo, enquanto não compreendermos à luz da Revelação e da Fé uma determinada realidade concreta da vida de cada Homem, não poderemos agir pastoralmente como cristãos, sob pena de não termos a plena consciência da forma como atuamos e até com o risco de agir em oposição ao desígnio de Deus, da Sua Palavra e do Seu Espírito. «Uma reta atividade pastoral é inseparável da sã doutrina ensinada pelo magistério eclesiástico (...) e a natural ligação entre a reflexão

⁴⁰⁷ *Salvifici doloris*, 3.

teológica e o modo de nos abeirarmos dos enfermos e os tratarmos estabelece-se pela ideia inarredável da vida, que paira incessantemente por cima de tudo»⁴⁰⁸.

Na verdade, bem sabemos que a realidade da saúde, pela qual o Homem luta com todas as suas forças, é uma das mais relevantes e das mais árduas de serem abordadas pastoralmente, pelo que se torna compreensível que, embora ao longo dos tempos a Igreja se tenha preocupado com o campo da saúde, foi no final do século XX que o magistério eclesial, sempre o mesmo, mas de forma dinâmica, ou seja, por um conhecimento gradualmente aprofundado do depósito da Fé e uma favorável e congruente adaptação de linguagem e de método às novas situações, enfrentou com seriedade e profundidade a problemática da pastoral no campo da saúde.

É assim que, tendo presente a importância da reflexão teológica, o Papa João Paulo II, no decorrer do seu pontificado, expõe uma nova abordagem da dor, do sofrimento e da doença, tendo presente os avanços da medicina e as questões ligadas com a ética, publicando a 11 de fevereiro de 1984 a Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, onde faz a redescoberta do sofrimento como um itinerário de salvação e apresenta a assistência aos doentes como sucessão da obra de Cristo Bom Pastor. Um ano mais tarde, a 11 de fevereiro de 1985, pela Carta Apostólica *Dolentium Hominum*, em forma de Moto Próprio, institui a Pontifícia Comissão para a Pastoral da Saúde. Em 1987, cria o Instituto Teológico Camillianum para a formação dos agentes da pastoral da saúde, sacerdotes, religiosos e leigos e em 1992 institui o Dia Mundial do Doente.

Neste sentido, em Portugal, a Conferência Episcopal Portuguesa, respondendo às necessidades da comunidade humana e às exigências pastorais do nosso tempo, cria a 18 de abril de 1985 a Comissão Nacional da Pastoral da Saúde, sendo que

«em Portugal a pastoral da saúde é uma urgência. A evolução constante da técnica na medicina, a crise profunda dos valores éticos, os desafios da investigação, a valorização dos cuidados de assistência através do multiplicar de hospitais e, sobretudo, de centros de

⁴⁰⁸ A. RODRIGUES, «A pastoral da saúde n ensino de João Paulo II», in *Lumen*, 5 (1984), 22.

saúde, tudo isto obriga a Igreja a repensar o tipo de presença que tem junto dos enfermos e dos profissionais que a estes se dedicam»⁴⁰⁹.

Foi com este intuito que decidimos incluir esta reflexão no nosso trabalho que, depois de uma fundamentação teológica que se impõe como condição primordial para que a ação da Igreja e dos cristãos seja manifestação e realização da vontade de Deus no mundo e nos Homens, fomos ao encontro, quer de algumas pessoas com o estado de saúde mais débil e suas famílias, quer dos Assistentes Espirituais e Religiosos dos hospitais, bem como de alguns médicos e enfermeiros da Arquidiocese de Braga com o objetivo de percebermos até que ponto os doentes enfrentam o seu sofrimento de forma redentora, como as famílias encaram o sofrimento dos seus familiares e quais as dificuldades que os Assistentes Espirituais e Religiosos, os médicos e os enfermeiros encontram ao lidar com o ser humano ferido pela doença.

4.1. Visão/perfil dos doentes e familiares

Ao entrevistar alguns doentes e seus familiares da nossa Arquidiocese, verificamos que estes ainda têm muito em mente a perceção de um Deus vingativo, que tanto dá como tira a saúde, ou seja, ainda paira na mentalidade hodierna dos nossos doentes e seus familiares a visão do Deus retributivo do Antigo Testamento, fazendo com que se crie numa fase inicial um espírito de revolta, ou de passivismo algo deprimido.

Neste sentido, podemos registar algumas expressões que traduzem este sentimento:

- “É esta a cruz que Deus tem para mim”⁴¹⁰;
- “É esta a vontade de Deus para mim”;
- “É este o destino de Deus”;

⁴⁰⁹ F. PINTO, «Muito importante a organização geral da Pastoral da saúde», in *Cáritas*, 38 (1985), 6.

⁴¹⁰ Todo o conteúdo que encontramos entre este tipo de aspas (“”) são testemunhos retirados das entrevistas elaboradas.

- “Foi Deus quem determinou este castigo para mim”;
- “Deus não podia castigar-me desta forma”;
- “Se Deus é bom, por que é que permitiu que isto me acontecesse?”;

São expressões e interrogações que traduzem bem a imagem de um Deus iníquo e que parece que se deleita em atormentar o Homem com o sofrimento. Deus é ainda considerado, deste modo, como um justiceiro, pois, segundo estas observações, Deus é considerado como aquele que regista tudo o que de bom ou mau o Homem faz para depois lhe conferir uma pena conforme a gravidade das infrações cometidas, ou seja, constroem a imagem de um Deus muito severo à semelhança de muitos episódios do Antigo Testamento que parecem transparecer um Deus penalizador, entendendo o sofrimento como uma manifestação de Deus para pagar tudo o que de mau fizeram ao longo da vida. Porém, tal como já tivemos a oportunidade de afirmar nos capítulos precedentes, Deus mostra-se sempre compadecido com aqueles que sofrem e apresenta sempre uma atitude de misericórdia e de perdão para com aqueles que erram, dado que «a misericórdia é o bilhete de identidade do nosso Deus»⁴¹¹.

O Homem, ao atribuir a culpa do sofrimento a Deus, entra numa espécie de «cultura do fatalismo»⁴¹², pois muitos afirmam que o nosso destino já está delineado *a priori* por Deus, fazendo parte desse destino o sofrimento, o que é um absurdo por tudo o que já dissemos anteriormente. Com isto, não podemos dizer que Deus não se subsidie dos contextos desagradáveis da vida para tocar no coração do Homem, mostrando-lhe a sua fragilidade e contingência. Contudo, o Homem, perante a doença, adota atitudes religiosas tão díspares quanto comuns. Encontramos todo o género de atitudes, desde o Homem abatido pelo sentimento de ter ofendido Deus até ao que se afirma fora do alcance de Deus, passando pelos que aceitam sofrer em comunhão com Cristo, ou se revoltam na presença do sofrimento.

Na verdade, o sofrimento, tal como podemos constatar, é das realidades mais difíceis de aceitar. Contudo, os nossos doentes e seus familiares, mesmo ainda envolvidos em

⁴¹¹ FRANCISCO PP., *O nome de Deus é Misericórdia*, 26

⁴¹² A. PANGRAZZI, *Porquê justamente a mim. Que fiz eu de mal? Porque permite Deus a dor?*, 44.

sentimentos de revolta contra Deus, falam com Ele e acabam por encontrar n'Ele a melhor forma de aliviar a sua dor, pois veem na oração o antídoto do sofrimento, não para o eliminar, mas para o enfrentar, ou seja, é o canal pelo qual o Homem ferido pode comunicar com alguém as suas angústias, as suas necessidades, os seus medos e as suas esperanças, deixando-se transformar no silêncio por Alguém superior a si, tal como nos testemunham muitos doentes e familiares: “Só em Deus é que encontro alívio e esperança para conseguir enfrentar esta situação”. Deste modo, Jesus Cristo é o paradigma de identificação para os momentos de maior sofrimento dos crentes, estimulando-os a viver em afinidade íntima com o Pai.

Neste sentido, o doente e os seus familiares têm necessidades de uma assistência espiritual e religiosa assídua de forma a alimentar a sua Fé e recuperar a forças em Deus para enfrentar o sofrimento que os dilacera fisicamente. A espiritualidade faz parte do ser humano, sem a qual não consegue viver. Deste modo, sabe-se que uma pessoa doente desenvolve mais este aspeto, pois a espiritualidade e a meditação influem positivamente na saúde da pessoa doente e afetam benéficamente o nosso físico, baixando o *stress*, combatendo a hipertensão e a insónia e diminuindo a dor.

Apesar de muitos ainda verem no padre uma forte imagem ligada à morte, este já é para muitos “aquele que dá conforto à vida”, porque é através dele que se alimentam do Corpo de Cristo na Sagrada Eucaristia, sacramento pelo qual participam no mistério do sacrifício de Cristo, fonte de vida e saúde, fazendo com que ultrapassem de forma mais tranquila a sua condição de fragilidade, pois “quando não temos Deus na vida enfraquecemos”. Outro Sacramento muito requisitado pelos doentes e familiares ao Assistente Espiritual e Religioso é o Sacramento da Reconciliação porque, ainda que revoltados contra Deus, procuram ter uma vida de paz com Ele, tal como testemunham: “procuro estar sempre bem com Deus, uma vez que só assim é que estamos bem connosco, andamos mais tranquilos, mais aliviados, quase sem sofrimento”. Do inferido podemos concluir que, sem Deus, o Homem e o seu percurso vital não têm sentido, tornando-se numa tremenda frustração.

Porém, apesar de o sacerdote ser o companheiro de viagem para muitos doentes e familiares, estes lamentam-se de que, cada vez mais, ele tem menos tempo para os poder acompanhar, por estar sobrecarregado com muitas tarefas pastorais, sendo cada encontro muito limitado pelos poucos minutos que tem na sua agenda, acabando por ser menos frutuoso.

Tendo em conta esta dinâmica da oração que exige uma relação com o Outro, constatamos, pelas entrevistas feitas, que uma outra forma de atenuar o sofrimento é a visita de alguém, sobretudo dos familiares a ponto de, por vezes, estes serem momentos por excelência de reconciliação entre estes, se houver algumas contendas a resolver, uma vez que nos momentos de dor ficamos menos egoístas e damos-nos mais aos outros, apreciando melhor o que temos de bom em vez de só pensar no que temos de mau, praticando de uma forma mais acentuada a solidariedade, ou seja, amadurecemos o valor da compaixão. Neste sentido, percebemos que é em momentos de dor que o Homem redescobre valores até aí desconsiderados, pois a doença deixa o seu carácter lancinante e transforma-se num caminho de aproximação aos outros que se encontram numa via mais distante. Afirmam os doentes que “quando alguém os visita, parece que já nem sofrem e o dia para eles já é diferente”. “É um consolo para o meu sofrimento”. “Quando ninguém me visita fico com um vazio dentro mim”. Neste sentido, verificamos que os nossos doentes não sofrem só por doença, mas, e sobretudo, pela solidão do seu dia a dia.

A par desta situação verificamos que vivemos numa sociedade que hipervaloriza mais o ter do que o ser, ou seja, dá mais valor às riquezas materiais (beleza, sucesso), sendo a doença e a velhice vistas como indesejadas e por isso procura nem pensar nestas. As famílias vivem numa correria constante, deixando cada vez mais os seus doentes sozinhos mesmo quando vivem acompanhados. Atendendo a este contexto, muitas famílias não possuem os recursos necessários para acompanhar os seus doentes em suas casas, sobretudo devido a três motivos: quando os serviços de saúde já não têm resposta para certas situações, as famílias têm muitas dificuldades na integração do estado de debilidade do seu familiar, sobretudo

quando este sofre uma patologia terminal, fruto da revolta que sentem e da morte ainda ser um tabu; quando não têm recursos financeiros que possam assegurar todos os medicamentos de que o doente precisa; e quando, para dar conforto ao seu familiar doente em casa, teriam de abdicar do seu trabalho, afirmando que ficariam com uma vida muito limitada, pois todos têm de trabalhar para suprir as necessidades básicas e para atingir objetivos qualificáveis. Como tal, não há tempo de qualidade para a família. Como diz o ditado popular “o tempo é dinheiro”, por isso ninguém pode faltar ao emprego para assistir um familiar doente sem que não seja penalizado monetariamente no final do mês. Estamos perante uma sociedade que não protege a família como seria desejável, logo este desinvestimento também se repercute no acompanhamento dos doentes. Face a este contexto, bem sabemos que o abandono dos familiares em hospitais, clínicas ou casas de acolhimento são para o doente o palco mais dramático que o conduz ao ocaso da vida no meio de tão grande tristeza, pois as famílias, atualmente, perderam o contacto com a morte, sendo poucas aquelas que ajudam os seus doentes a morrer em casa, no conforto dos afetos e das suas recordações.

O doente, em geral, é um frustrado e, se hospitalizado, é-o duplamente. Sente prejudicadas as suas capacidades biológicas (saúde) e sociais (relacionamento); reduzido ao anonimato de um número, experimenta a frustração da sua necessidade de auto-realização, ou seja, são iniciativas pessoais que se cancelam e a vida profissional que é trinchada.

Os cuidados continuados (paliativos) são uma solução que conjuga o tratamento médico de suporte para aliviar o sofrimento físico, garantindo simultaneamente uma assistência psicológica e espiritual, sempre que possível envolvendo a família. Contudo, estes ainda se realizam em número bastante reduzido e com custos ainda muito elevados, o que nem sempre facilita o acesso às famílias.

O preceito de cuidar dos doentes diz respeito, acima de tudo, aos membros da própria família, pois é a eles que está reservado este importante papel. Para tal, é fundamental que a família se instrua, de tal modo que mantenha junto de si os seus membros, cuja saúde se

encontra num estado mais débil, dado que o calor do ambiente familiar é uma ferramenta curativa imprescindível. Por conseguinte, nas famílias mais numerosas ainda se revezam os filhos e vão fazendo algum acompanhamento; nas famílias mais pobres, onde regra geral abunda mais amor e sentido de pertença, os familiares estão mais presentes e mobilizam recursos para, numa situação de dependência, conseguirem ter o seu doente em casa o mais rapidamente possível.

Neste sentido, o doente não se deve sentir marginalizado pela família e pela comunidade, pois esta também se deve sentir corresponsável pelos seus doentes com gestos concretos de solidariedade e compaixão pelo seu irmão ferido, restabelecendo esse contacto afetivo, que foi quebrado pela deslocação do seu ambiente social normal, e humanamente necessário, sobretudo na fase da doença em que a sensibilidade da pessoa se intensifica.

Tal como já referimos, os momentos de doença, para além de produzirem uma enorme angústia, são ocasiões por excelência de reconciliação, pois não deixa de ser curioso que uma das grandes preocupações dos doentes em fase terminal, para além do sofrimento e do medo do desconhecido, é precisamente partir e saber que os seus familiares ficam todos bem uns com os outros, ou seja, deixam de se preocupar consigo e focam a sua atenção no futuro daqueles que ainda por cá ficam. Têm necessidade de partir em paz consigo, com os outros e com Deus, de perdoar e ser perdoado. A pessoa gosta de partir totalmente realizada. Muitos fazem uma reflexão retrospectiva da sua vida e procuram encontrar justificação para a sua situação, a ponto de se interrogarem: Porquê eu? Onde é que eu falhei? O que vai ser de mim e da minha família? Inevitavelmente, pensam também naquilo que a vida lhes reserva para além da morte. Por isso, é fundamental que a pessoa não morra sozinha, mas sim a olhar nos olhos de alguém e a tocar na pele de alguém.

Assim sendo, os doentes e seus familiares, como membros da Igreja de Cristo, desejam que esta seja para eles uma mãe sempre disponível a acolhê-los de forma a tranquilizar as suas dores, que continue a formar homens para anunciar a Boa Nova a todos

aqueles que sofrem e a quem os doentes possam recorrer a fim de encontrar neles um representante de Cristo na terra, uma casa onde se promova o conforto, tal como Jesus Cristo que veio para dar saúde aos fracos.

4.2. Visão/perfil dos médicos e enfermeiros

Hoje mais do que nunca o médico e o enfermeiro assumem um papel primordial e preponderante, sobretudo no meio hospitalar, pois esse é um mundo que é desconhecido para muitos, sendo eles os possuidores do saber. Neste sentido, coloca-se-nos uma pergunta: os médicos e enfermeiros têm diante de si uma doença ou um Homem doente para cuidar?

Segundo o Conselho Pontifício para a Pastoral da Saúde, na carta que dirigiu aos Profissionais de Saúde, a atividade do médico e do enfermeiro «fundamenta-se na relação pessoal de natureza particular. Ela é o encontro entre a confiança e a consciência. A confiança de Homem marcado pelo sofrimento e pela doença, portanto necessitado, na coincidência de outro que deve assisti-lo, tratá-lo, restabelecê-lo. Este é o profissional da saúde»⁴¹³.

Baseando-se nesta consciência, nasce nos profissionais de saúde a responsabilidade ética, tal como podemos atestar por este testemunho colhido de uma das entrevistas realizadas: “o doente é uma pessoa que temporariamente se encontra aos meus cuidados e que merece todo o enfoque, atenção, saber, carinho e disponibilidade, pois como pessoa encontra-se em fase de vulnerabilidade e desequilíbrio, pondo em mim uma esperança de ajuda e compreensão, na qual não o posso desiludir”.

Neste sentido, torna-se vital recordar que um doente, seja qual for a sua enfermidade, é acima de tudo e fundamentalmente uma pessoa com um nome próprio, não devendo por isso ser chamado por um número que lhe foi atribuído aquando do seu internamento; um ser único com um passado, uma cultura e mentalidade próprias, com a sua situação familiar e social e

⁴¹³ CONCELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DA SAÚDE, *Carta aos Profissionais de Saúde*, nº 2.

com a sua fé ou a sua incredulidade. Por isso, o Profissional de Saúde tem de se convencer que está a cuidar de um ser humano como um irmão, que na sua carência recorre a ele confiadamente. Assim, a medicina, pela sua qualificação específica no seio da natureza e da pessoa humana e pelos serviços especiais que presta, não os pode trivializar, comercializar e considerar dum modo funcional.

O doente que se encontra numa situação vulnerável não pode perder a sua dignidade nem autonomia pessoal, apesar de estar especialmente ferido e ter as suas capacidades diminuídas. Para além de necessitar do devido tratamento, ele requer sobretudo da parte do profissional de saúde compreensão, atenção e dedicação, ou seja, sente necessidade de uma pessoa sã, de empatia e de um pouco de calor humano que o possa tocar. Deste modo, o médico e o enfermeiro devem estabelecer com o enfermo uma relação de empatia, de forma a que o enfermo possa confiar plenamente nele, na esperança de que o profissional de saúde está a agir em prol do seu bem, a ponto de o convencer de que há alguém que se esforça e dá o melhor que tem, sabe e pode pela sua recuperação, ou ao menos pelo alívio do seu sofrimento. Porém, esta relação do doente com o médico e enfermeiro não deve ser estritamente privada, pois o enfermo é um elemento inserido numa família, a qual também deve manter uma relação próxima tanto do doente como dos profissionais de saúde, o que, pelas razões acima mencionadas, atualmente, não se torna muito fácil.

Um dos grandes desafios que um profissional de saúde enfrenta é lidar com o sofrimento daquele que lhe é confiado. Se por um lado afirmamos que aceitar o nosso sofrimento é muito difícil, lidar com os sofrimentos dos outros também é uma tarefa muito penosa de enfrentar, sobretudo quanto estes são jovens. Esta situação acaba por desencadear sentimentos contraditórios, sobretudo de impotência, quando todo o trabalho para aliviar o sofrimento e salvar a vida se revela insuficiente, gerando revolta por sentir que a vida não é justa e o sofrimento é inglório, tal como podemos observar pelo seguinte testemunho: “o sofrimento e a morte de alguém aos nossos cuidados representam uma profunda perda para o

profissional de saúde. A comunicação de uma notícia nesta área é profundamente constrangedora e difícil, talvez das maiores dificuldades com que lidamos”, dado que a não resolução da doença e a conseqüente morte é considerada pelo profissional de saúde como um fracasso, mesmo que tudo decorra corretamente do ponto de vista técnico. Deste modo, testemunham: “a dificuldade para explicar o nosso fracasso ou a nossa impotência acontece bastantes vezes ao longo da vida. Humanamente falando, temos “dor de alma” com todo o sofrimento, sobretudo aquele que violenta mais a pessoa, sendo a maior dificuldade a demora na obtenção do alívio que, por vezes, não é imediato ou até, mesmo, quase impossível, a não ser por medidas anestésicas”. Não obstante ser difícil atravessar tais situações dolorosas, os profissionais de saúde não podem deixar-se comover profundamente com o sofrimento dos outros, ou seja, não se pode deixar envolver a ponto de prejudicar a sua saúde. O profissional deve manter o equilíbrio na sua personalidade, ficando de consciência tranquila se fez tudo o que tinha ao seu alcance pela pessoa doente que tinha diante de si.

No entanto, quando um doente é diagnosticado como clinicamente incurável, quando parece que já não há mais nada a fazer por aquela pessoa, ainda existe um enorme trabalho a concretizar, que é contribuir para que ela tenha uma morte digna, com o mínimo de sofrimento e se possível manter sempre a presença dos entes mais próximos, pois, segundo os médicos e enfermeiros, nas medidas de conforto nada substitui uma presença, uma palavra ou, em muitos casos, o silêncio, um olhar afetuoso, um aperto de mão, enfim, o calor humano. Assim sendo, “devemos adotar uma postura de ouvinte para poder partilhar com ele as suas angústias e seu sofrimento, a fim de lhe proporcionar uma vivência positiva da vida em que a morte não é vista como uma fatalidade, mas como o desfecho natural de uma vida”.

Face a tal situação em que a morte é a última etapa, esta ainda é uma realidade que se coloca “debaixo do tapete”, dado que não há uma socialização da morte, daí esta ainda ser considerada um tabu que, segundo os dados obtidos pelas entrevistas realizadas, tanto o é nas pessoas que não têm qualquer relação com a saúde, como no seio dos profissionais de saúde,

dado que “estamos diante do maior mistério que é colocado aos vivos”. Muitos médicos e enfermeiros, como veem na morte um fracasso da sua profissão, são formatados para conseguir vencer a morte, mas na realidade nem sempre assim acontece. Outros, como lhes causa impressão acompanhar o doente nesta fase de transição, colocam o doente num quarto isolado para a família o poder acompanhar, desculpando-se com a falta de tempo. Apesar de não ser um tema muito privilegiado, os *médicos* encarregam-se de nos apresentar a toda a hora os mais diferentes cenários, por vezes chocantes, mas ainda assim evita-se tocar no assunto, pois desta forma torna-se o tema menos real, menos temível e não se pensa muito nesse momento. Deste modo, afirmam os médicos e enfermeiros, “a vida existe para viver e por isso procuramos mantermo-nos vivos, o que explica o tão grande incremento das formas de retardar o envelhecimento para se ser jovem durante mais tempo, pois a juventude é sinónimo de longevidade e enquanto jovem pouco se pensa na morte”. Assim, a vontade de viver contrapõe-se à consciência de finitude que contraria essa mesma vontade, pois a nossa sociedade tenta mascarar o sofrimento porque quer a imortalidade já aqui.

Em suma, enquanto o progresso científico e tecnológico conceder ao Homem a ilusão de que tudo é capaz, mais tabu se torna o tema da morte, sendo este cada vez mais difícil de se abordar com o doente e com os seus familiares, sendo que estes também só preferem abordar o tema depois de ela acontecer, na busca de motivos pelos quais aconteceu, procurando respostas para os sentimentos de culpa que os sobrecarregam na ânsia de descobrir como pode ser evitada em futuras situações.

4.3. Visão/perfil dos Assistentes Espirituais e Religiosos

Após termos apresentado os testemunhos dos doentes e seus familiares e dos médicos e enfermeiros, passaremos de seguida a expor o modo como um Assistente Espiritual e Religioso deve acompanhar aqueles que solicitam os seus cuidados.

Um dos serviços pastorais que o sacerdote é chamado a desempenhar é, sem dúvida, o de dar assistência aos enfermos, tendo como modelo a seguir o exemplo de Jesus que sempre deu prioridade aos marginalizados da sociedade, nomeadamente, aos doentes e pobres, ordenando aos apóstolos que tivessem sempre como prioridade este ministério: «Em qualquer cidade em que entrardes e vos receberem... curai os doentes que nela houver e dizei-lhes: “O Reino de Deus já está próximo de vós”» (Lc 10, 8-9). «Curai os enfermos, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demónios» (Mt 10,8). «Ide contar a João o que vistes e ouvistes: Os cegos veem, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a Boa-Nova é anunciada aos pobres» (Lc 7, 22).

Estes versículos resumem as principais tarefas daqueles que hoje continuam este mandato de Jesus: cura dos enfermos e evangelização. Porém, os continuadores da missão sanante de Jesus, atualmente, são chamados a procurar uma nova pedagogia de modo a equacionarem uma síntese de uma relação mais estreita entre a evangelização e a cura dos enfermos, uma vez que segundo eles “em tempos idos no hospital vivia-se um ambiente confessional; hodiernamente é um posto secular, plural e laico, que dá mais valor à organização, ao saber científico e à competência profissional. O hospital é o lugar por excelência onde despontam os grandes temas antropológicos, éticos e espirituais do tempo em que vivemos, em torno da vida e do ser humano, ontologicamente frágil e vulnerável”. Por esta descrição percebemos que o hospital estimula a uma assistência e ação pastorais de uma Igreja estruturada, dialogante, profissional e competente para se afirmar neste meio, pois, embora uma pequena parte dos profissionais de saúde tenha consciência da importância da assistência espiritual e religiosa, há uma grande parte que descredibiliza a ação pastoral da Igreja, vendo-a como incompreensível e indesejável a ponto de rotularem a presença do Assistente Espiritual e Religioso como inútil e hostil face às exigências solicitadas pelo hospital.

Face ao contexto de difícil integração da antiga capelania, agora Serviço de Assistência Espiritual e Religiosa – SAER, – pois na mentalidade de muitos profissionais de saúde ainda existe o preconceito anacrônico de que a presença do sacerdote pode traumatizar o doente, só veem a sua ação focalizada na preparação para a morte, como se este fosse um funcionário de uma agência funerária à espera de muitos mortos para auferir grandes lucros –, leva a que se assista a uma nefasta dissociação entre o SAER e o mundo hospitalar, dado que os profissionais de saúde e o SAER agem, muitas vezes, ignorando-se mutuamente, sem descobrirem e sem encontrarem a complementaridade dos seus serviços e sem encontrarem bases de colaboração para uma assistência integral ao doente⁴¹⁴.

Neste sentido, de acordo com o Decreto-Lei 253/2009, artigo 12, ao doente, independentemente da sua confissão religiosa, é reconhecido o direito a:

«aceder ao serviço de assistência espiritual e religiosa; ser informado por escrito sobre os direitos à assistência espiritual e religiosa, rejeitar a assistência não solicitada; ser assistido em tempo razoável; ser assistido com prioridade em caso de iminência de morte; praticar atos de culto espiritual e religioso; participar em reuniões privadas com o assistente espiritual e religioso; ver respeitadas as suas convicções religiosas»⁴¹⁵.

Segundo o artigo transcrito percebemos que todos os doentes, qualquer que seja a sua confissão religiosa, têm direito a que as suas solicitações e as suas necessidades do foro espiritual sejam respeitadas e acolhidas, dado que este é um direito do doente e não das religiões. Deste modo e em consonância com o Decreto-Lei 253/2009, artigo 1, alínea 2, este serviço deve ser prestado na «liberdade de consciência, de religião e de culto»⁴¹⁶, conferindo as condições às Igrejas e comunidades religiosas para executarem a assistência de forma livre. Assim, o Assistente Espiritual e Religioso não deve impor nada a ninguém, mas propor a salvação de Jesus Cristo, obedecendo ao preceito «Ide, pois, fazei discípulos de todos os

⁴¹⁴ Cf. J. PAGOLA, *Ide e Curai – Evangelizar o mundo da saúde e da doença*, 91.

⁴¹⁵ REGULAMENTO DA ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL E RELIGIOSA NO SERVIÇO NACIONAL DE SAÚDE, Decreto-lei nº253/2009 de 23 de setembro, in *Diário da República*, 1ª série nº 185 de 23 de setembro de 2009, 6797.

⁴¹⁶ REGULAMENTO DA ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL E RELIGIOSA NO SERVIÇO NACIONAL DE SAÚDE, Decreto-lei nº253/2009 de 23 de setembro, in *Diário da República*, 1ª série nº 185 de 23 de setembro de 2009, 6795.

povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado. E sabeis que Eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (Lc 28, 19-20). Deste modo, se um doente não é católico, existe o dever de solicitar um ministro da sua religião, se este o pedir. Por seu turno, se o doente se confessar ateu, é dever dos crentes que lidam com ele apresentar com o próprio exemplo que a religião não é algo de alienante, mas algo de muito verdadeiro, com implicações muito sérias na vida. Todavia, se o doente se mostrar indiferente, existe o dever de lhe falar na sua situação concreta, com expressões apropriadas a cada caso, transmitindo compreensão e afabilidade.

Nesta perspetiva, a assistência espiritual e religiosa é reconhecida pelo Decreto-Lei 253/2009 como algo de benéfico para o doente, pois tem resultados significativos no conforto e bem-estar do doente face ao sofrimento, uma vez que as conseqüentes perturbações negativas e interrogações sobre o sentido da vida e da fé num estado agónico abalam fortemente as seguranças do ser humano, o que demonstra, desde logo, a relevância da assistência espiritual e religiosa, tal como nos testemunham os Assistentes Espirituais e Religiosos: “o doente tem necessidade de falar com alguém que compreenda o seu estado de espírito, que compreenda o que lhe vai na alma, dado que precisa de curar feridas que carrega do passado, encontrar um sentido para a sua experiência de sofrimento, encarar sentimentos de culpabilidade, abrir-se de forma total e confiante ao mistério, reconciliar-se consigo e com Deus, pedir perdão, sentir-se redimido e aceite, despedir-se desta vida de forma plena, ou seja, em paz e com esperança”. Assim sendo, só quando esta dimensão espiritual, transcendente e religiosa do enfermo estiver bem integrada de forma harmoniosa é que haverá uma verdadeira assistência holística, pois a dimensão espiritual e moral do ser humano apresenta um papel imprescindível na preservação e regeneração da saúde e da paz interior. Neste sentido, o acompanhamento do Assistente Espiritual e Religioso compreende-se dentro duma visão que abrange o Homem na sua totalidade, inserindo-se, deste modo, licitamente no conjunto dos

cuidados conferidos ao doente, tendo este um reconhecimento jurídico por parte do Estado, o que se compreende perfeitamente.

Nesta linha de pensamento, o lugar que os Assistentes Espirituais e Religiosos ocupam nos atuais quadros hospitalares não pode ser visto como um mero luxo ou como algo supérfluo, mas como um serviço prestado em prol de um direito dos doentes de que tanto se fala e ao mesmo tempo se despreza, lavrando-se nas suas costas leis em que os seus direitos são procrastinados. Neste sentido, é urgente valorizar mais o SAER não como uma intromissão desligada dos outros cuidados de saúde, mas como um serviço integrado na atenção à totalidade do ser humano doente⁴¹⁷. Porém, este serviço deve privilegiar em primeiro lugar a pessoa doente, mas também deve marcar presença junto dos familiares e dos profissionais de saúde, pois são eles com quem o doente passa mais tempo e, por conseguinte, podem fornecer mais dados sobre a pessoa doente em causa.

Esta presença próxima do doente, dos seus familiares e dos profissionais de saúde, tem em vista um itinerário que se manifestará numa relação pessoal com diferentes etapas.

Uma das primeiras etapas pela qual um Assistente Espiritual e Religioso passa é o primeiro impacto com a pessoa que solicitou o seu serviço, pois, segundo o seu testemunho, “se o doente se encontra num estado agónico avançado torna-se difícil lidar com o seu sofrimento. Neste sentido, devemos, em primeiro lugar, criar uma atitude de empatia para que o nosso trabalho pastoral seja mais fácil, por isso a primeira atitude a tomar é sempre de respeito e compreensão, que são os fundamentos para se estabelecer uma relação de proximidade com o doente. De seguida, devemos começar por perceber quais as carências concretas da pessoa que temos diante de nós, sendo estas, expressas direta ou indiretamente, que vão compor a orientação da nossa presença e ajuda. É nossa obrigação deixar que as pessoas doentes conduzam os encontros sem termos a pretensão de os pressionar e violentar”. Porém, cada vez mais presenciamos que os visitantes de doentes, quer sejam Assistentes

⁴¹⁷ Cf. J. PAGOLA, *Ide e Curai – Evangelizar o mundo da saúde e da doença*, 91-92.

Espirituais e Religiosos, quer sejam os próprios familiares e amigos, supõem que já sabem do que o enfermo necessita e estão persuadidos de que têm em sua posse os requisitos para animar o doente de forma persuasiva. Vestem na realidade o traje dos amigos de Job ao apresentarem-se como salvadores, estabelecendo um triângulo perverso em que fazem do doente uma vítima, tornando-se seus perseguidores e, ao mesmo tempo, alvo das suas acusações⁴¹⁸.

Na verdade, segundo a experiência de um dos Assistentes Espirituais e Religiosos entrevistados, “a doença não é uma situação favorável para grandes discursos nem raciocínios, ou seja, não é pela via intelectual que se cria uma proximidade com o doente. Quando alguém está a sofrer, quando está gravemente afetado, este não é capaz de manter a atenção naquilo que se lhe diz, pois a pessoa doente faz e vive a sua doença no plano do sentimento afetivo”. Assim se entende que é na forma como nos abeiramos da pessoa doente que começamos a comunicar com ela, muitas vezes sem dizer uma palavra, mas a escutá-la e a sintonizarmo-nos com ela para saber o que ela sente e experimenta. Não podemos partir numa atitude de convencimento, mas numa atitude de compaixão, sendo esta a única fonte capaz de estabelecer uma relação com o enfermo, uma vez que este não se “convence com sermões bem compostos nem com grandes teorias, mesmo que sejam teológicas, pois isso não mudará a sua ideia de Deus, do porquê do sofrimento, do mais além e da vida eterna”. Neste sentido, não nos devemos aproximar da pessoa enferma como meros conselheiros ou mestres, mas como simples discípulos dispostos a aprender e a ser ajudados, devendo, por isso, evitar-se “palavras ocas, frases “pré-fabricadas”, preceitos rotineiros, mas começar por lhe agradecer o testemunho, ser solidário para com as suas carências e ajudá-la a assumir a doença em plenitude de alma, ou seja, tentar infundir na pessoa doente confiança e abrir-lhe a porta da esperança”.

⁴¹⁸ Cf. L. MANICARDI, *A Caridade dá que fazer*, 122.

De facto, tudo começa por um bom acolhimento, que, pelo que percebemos, exige uma grande disponibilidade por parte das pessoas que necessitam de um trato verdadeiro e humano, pois é aí que se joga o futuro da relação pastoral do Assistente Espiritual e Religioso com a pessoa doente, onde se inicia o ritmo do seu diálogo com ele, com os seus familiares e restante comunidade hospitalar. Pelo que tivemos oportunidade de verificar pelas entrevistas realizadas aos Assistentes Espirituais e Religiosos, acompanhar uma pessoa doente exige uma grande capacidade de escuta diante de tudo o que ela possa expressar, quer por palavras, quer por linguagem não-verbal, como os gestos, os silêncios, as várias reações e atitudes, a própria expressão do rosto, atitudes que são tomadas consciente ou inconscientemente e exprimem o seu próprio mundo interior e a sua realidade existencial naquele momento de angústia. Esta capacidade de escuta deve desenvolver aquilo que Fernando Sampaio chama de “compreensão empática”, que se traduz na «capacidade de captar o significado da experiência do outro, de escutar os gemidos da alma, de captar o sentir mais profundo da vida e de lhe devolver esse significado, despertando nele o sentimento de que está a ser compreendido»⁴¹⁹. Assim, quando a pessoa enferma percebe que está a ser compreendida, é para ela um momento de grande emoção, verdade e confiança, pois no dizer de José Carlos Bermejo «não basta julgarmos, simplesmente, que compreendemos a outra pessoa, precisamos de lhe dar a entender que a compreendemos»⁴²⁰ e isto não se diz diretamente, mas faz-se através da comunicação verbal ou não-verbal que com ele fundamos e das respostas que damos e dos gestos que assistem essas respostas.

Tal como tivemos oportunidade de constatar, é fundamental estar sempre atento àquilo que a pessoa doente tem para nos dizer, e depois de perceber se era uma questão, uma constatação ou um desabafo, devemos refletir muito bem sobre aquilo que ela nos transmitiu e só depois é que podemos dizer algo, se for oportuno. Neste sentido, testemunha um Assistente

⁴¹⁹ F. SAMPAIO, *Relação pastoral de ajuda – Boas práticas no acompanhamento espiritual de doentes*, 49.

⁴²⁰ J. CARLOS BERMEJO, *Relação pastoral de ajuda ao doente*, 62.

Espiritual e Religioso que “em certas ocasiões, o silêncio, a interiorização, podem consolar muito mais do que muitos sermões. As manifestações autênticas, vindas do coração, como um abraço, um aperto de mão sincero ou outros sinais afetivos, um olhar acolhedor, o dizer “estou aqui”, é de veras mais consolador. Mais que discursos o importante é a presença”.

Deste modo, passamos de uma mentalidade que considera a pessoa doente como objeto da ação pastoral, para o considerar como o autêntico sujeito da pastoral, mas esta mudança de paradigma só será possível se o Assistente Espiritual e Religioso se tornar naquilo que Henri Nouwen chama de «curador ferido», ou seja, se se deixar conduzir pela vivência que tem diante de si e aceitar ser vulnerável como ele, pois «nenhum ministro da Igreja pode estar ao serviço sem um reconhecimento constante e vital das suas próprias experiências»⁴²¹, dado que só quando reconhecemos as nossas próprias feridas é que podemos curar as dos outros, sendo este um modo muito próprio de viver a compaixão e a misericórdia. Esta é ainda uma forma muito fecunda de integrar a vulnerabilidade e a fragilidade do outro, ou seja, de sofrer com ele, que, no pensar do Papa Francisco, é ter uma compaixão que se nutre da consciência de que somos também pessoas feridas, pois só assim é que agimos ao jeito de Jesus que não olhava para a realidade a partir do exterior, sem se deixar impressionar, como se apenas tirasse uma fotografia, mas deixava-se envolver e comover pela miséria humana de forma oblativa⁴²².

Na linha do que se acabou de aferir, o Assistente Espiritual e Religioso é convidado a mergulhar no mundo da pessoa doente a fim de perceber o seu ponto de vista, ou seja, deve reconhecer no interior do enfermo as suas vivências, a ponto de se identificar com elas, mas este processo requer um justo equilíbrio para não se deixar afetar a nível emocional e psíquico, tal como nos apresentam os dados obtidos pelas entrevistas. Os Assistentes Espirituais e Religiosos são chamados a estabelecer uma relação empática com a pessoa doente e não uma relação simpática, uma vez que ao mergulhar no mundo do outro deve

⁴²¹ H. NOUWEN, *Curador Ferido*, 106.

⁴²² Cf. FRANCISCO PP., *O nome de Deus é Misericórdia*, 96.

colocar-se entre parêntesis, para depois regressar a si mesmo e ter o distanciamento emocional necessário para manter a objetividade na avaliação da situação, algo que não acontece numa relação simpática – “sentir com” –, pois esquecemo-nos de nós mesmos e passamos a sofrer o sofrimento do outro, a tomar para nós as lutas do outro, sujeitando-nos a doenças do foro psíquico. Neste sentido, todos os responsáveis por prestar cuidados a pessoas enfermas, desde Assistentes Espirituais e Religiosos, Profissionais de Saúde, familiares e visitantes, devem procurar dar este salto da simpatia para a empatia, sendo este processo revelador do desenvolvimento de uma capacidade de se relacionar e integrar a fragilidade e a vulnerabilidade do outro, sem medo de se deixar ferir e sem a intenção de se intrometer na sua vida ou de se tornar indiferente⁴²³.

Como já foi apresentado, segundo o Decreto-Lei 253/2009, a pessoa enferma tem direito à assistência espiritual e religiosa se esta for solicitada pelo mesmo, o que se tem traduzido num problema, pois, de acordo com os Assistentes Espirituais e Religiosos, “são poucos aqueles que pedem o SAER. Pelo contrário, aguardam que alguém os visite, a ponto de se queixarem se isso não acontecer”. Por aqui se percebe que a situação é um pouco complexa, pois por um lado há uns que ignoram a existência do SAER, por outro há ainda aqueles, tal como já referimos, controlados pelo preconceito de associar o sacerdote à morte e à “extrema-unção” assim se denominava antes do Concílio Vaticano II e agora chamada de Santa Unção, ainda vista como um “passaporte para a morte”. Porém, ainda existem aqueles que pedem assistência espiritual e religiosa, mas a informação é desprezada pelos próprios serviços hospitalares. Como forma de ultrapassar este problema, segundo os Assistentes Espirituais e Religiosos, “não podemos estar nos gabinetes à espera que nos chamem. Daí toda a vantagem de percorrer todos os quartos, mesmo que não sejamos solicitados e a lei não o permita, pois é através desta nossa passagem espontânea que eles acabam por questionar

⁴²³ Cf. F. SAMPAIO, *Relação pastoral de ajuda – Boas práticas no acompanhamento espiritual de doentes*, 55-56.

quem nós somos e se for sua vontade começam por desabafar algum problema que os inquiete conosco acabando por até pedir algum sacramento (Reconciliação e Santa Unção). Porém, esta nossa visita tem de ser o mais discreta possível, pois, quando entro no quarto de alguém, muitas vezes sou confundido com um médico porque trajo como ele (bata branca), mas a pessoa doente descobre com alguma facilidade quem eu sou pela forma como a abordo e comunico com ela”.

Perante tal situação, para que este serviço, tão precioso para quem se encontra em momentos de maior sofrimento, não perca o seu valor, é preciso que os nossos Assistentes Espirituais e Religiosos não estejam à espera que os pedidos caiam no seu gabinete, mas que digam à comunidade hospitalar que eles existem, que a sua missão não se resume a celebrar uma eucaristia de vez em quando ou uma vez por semana, ou que só responde às chamadas de urgência para a Santa Unção⁴²⁴. O Assistente Espiritual e Religioso deve tornar-se num “Sacramento da presença”, pois as pessoas doentes têm de sentir o calor da sua presença, bem como devem marcar presença junto dos profissionais de saúde, sobretudo aquando dos debates sobre questões éticas e morais.

Na verdade, todos pensamos que a assistência espiritual e religiosa está confinada ao SAER que tem por referência um sacerdote. Porém, de acordo com a Carta aos Profissionais de Saúde, este «constitui um dever fundamental e específico, mas não exclusivo da equipa da pastoral da saúde»⁴²⁵. Dado que o evangelho é para todos, torna-se imprescindível a presença do voluntariado, para que não se sinta tanto a presença da tecnologia, mas sobretudo a presença humana. Diz-se muitas vezes, numa linguagem clerical, que os leigos são o futuro, mas tendo em conta o contexto atual, em que o sacerdote tem cada vez mais solicitações pastorais e não consegue dar uma resposta personalizada a tudo, eles já deviam ser o presente. Contudo, este integrar dos leigos não se prende simplesmente com a redução do número de sacerdotes, mas com o fomentar de uma sensibilidade de toda a comunidade para com um

⁴²⁴ Cf. F. SAMPAIO, *Relação pastoral de ajuda – Boas práticas no acompanhamento espiritual de doentes*, 32.

⁴²⁵ CONCELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DA SAÚDE, *Carta aos Profissionais de Saúde*, n° 108.

irmão doente. Aliás, “o atual Decreto-Lei 253/2009 prevê que a assistência espiritual e religiosa seja assumida por leigos, facto que continuamos a desperdiçar enquanto Igreja”.

Neste sentido, tendo em conta os testemunhos recolhidos fruto das entrevistas, “ainda se encontram algumas resistências em integrar os leigos, apesar de se notar já alguma abertura, pois já temos alguns leigos, diáconos permanentes e irmãs religiosas, especializados em acompanhamento espiritual dos doentes. Este é um serviço muito exigente, uma vez que não é qualquer pessoa que o pode exercer, por ser muito desgastante e requerer total disponibilidade. Assim sendo, existem situações em que os leigos podem ser mais úteis do que um sacerdote, como por exemplo: uma senhora que teve de cortar um seio por causa de um cancro da mama, é-lhe mais fácil e útil desabafar com uma senhora do que com um sacerdote. Todavia, estes não substituem o papel do sacerdote, pois não podem administrar o Sacramento da Penitência e o da Santa Unção, daí ainda existirem alguns entraves em oficializar os leigos, por ainda termos este serviço numa coutada de capelania”.

Na verdade, os voluntários, quando devidamente preparados e instruídos, podem ser o braço direito do SAER, pois a sua dimensão evangelizadora ganha mais dinâmica, uma vez que estes devem ser «portadores de uma cultura de gratuidade e de solidariedade, profetas da fraternidade e servidores humildes do amor gratuito»⁴²⁶.

Outro dos problemas com que os Assistentes Espirituais e Religiosos se deparam é a falta de relação ente as comunidades paroquiais das pessoas doentes e o SAER, uma vez que as pessoas enfermas não são do hospital, mas das suas paróquias, pois o hospital é apenas um lugar de passagem de extrema necessidade. Neste sentido, um Assistente Espiritual e Religioso testemunha que “a pastoral da saúde hospitalar ainda não faz parte da pastoral da comunidade. Existem visitas pontuais e, por vezes, inoportunas. Por exemplo, os Ministros Extraordinários da Comunhão e os Sacerdotes, que podem e devem ser veículos de comunicação entre a comunidade, o hospital e os SAER, ainda não o fazem de forma correta e

⁴²⁶ COMISIÓN EPISCOPAL [ESPAÑOLA] DE PASTORAL SOCIAL, *La Iglesia e los pobres*, 85.

que possa dar bons frutos. Enquanto não houver diálogo e comunhão entre estas comunidades ficamos longe de prestar um serviço de qualidade”.

De facto, tal como podemos compreender por este testemunho, esta ignorância pastoral prejudica tanto os enfermos, como a própria Igreja. Por isso, urge implementar esta cooperação Comunidade-SAER em favor das pessoas doentes, sobretudo num contexto sócio-político em que alguns setores públicos colocam em causa a presença da Igreja no Hospital, tal como já foi referido. Neste sentido, aquilo que os enfermos mais solicitam não é uma farmácia espiritual, mas um bom alimento comum, ou seja, «os doentes não pedem uma capela de enfermaria, mas a Igreja. Precisam somente de uma espiritualidade eclesial»⁴²⁷.

De acordo com tal panorama, uma questão se nos coloca: como desenvolver, no seio das comunidades cristãs, a consciência da sua missão terapêutica? Para responder a esta pergunta, devemos começar por afirmar que as comunidades cristãs têm de criar e desenvolver uma ação pastoral, tendo como fio condutor a trajetória de Jesus, que sempre privilegiou os doentes, anunciando-lhes e oferecendo-lhes a salvação de Deus, que era geradora de uma saúde vital e integral. Só assim é que se conseguirá recuperar nas paróquias cristãs a consciência da sua missão curativa para que estas sejam, na verdade, uma fonte de saúde integral, pois

«faz parte da comunidade cristã a luta contra a doença e sofrimento, a prevenção e a promoção da saúde. E deve empenhar-se nessa tarefa partilhando os anseios da sociedade em geral, através da assistência médico-hospitalar, do apoio sócio-caritativo, da promoção de formas de vida saudável, da promoção de uma espiritualidade saudável. A pastoral da saúde é disso expressão. Mas é específico da comunidade cristã um acompanhamento humano, fraterno e caloroso, a oração pelos doentes e a celebração sacramental da fé, como recomenda Tiago»⁴²⁸.

No entanto, para fazer com que cresça este novo rosto mais sanante nas comunidades cristãs é necessário criar no seu seio um lugar mais concreto e significativo para as pessoas enfermas. Para isso, é preciso em primeiro lugar conhecer as pessoas doentes que vivem na

⁴²⁷ ⁴²⁷ E. BIANCHI, *Perante a doença*, in E. BIANCHI, L. MANICARDI, *Ao lado do doente – O sentido e o acompanhamento dos doentes*, 14.

⁴²⁸ F. SAMPAIO, *A cura pela fé – Dimensão terapêutica da Unção dos enfermos*, 167.

área da comunidade cristã, desde doentes que estiveram hospitalizados e passam a convalescença em casa, a doentes que permaneçam em seus lares, a doentes físicos e aos próprios idosos. Este gesto de proximidade da comunidade feito quer por um sacerdote, quer por um voluntário devidamente preparado, transmite à pessoa enferma que não está esquecida, que é lembrada, aceita, estimada e amada pela sua própria comunidade. Assim, de modo a recuperar a sua presença, a sua palavra e seu testemunho no seio da comunidade, é também dever de toda a comunidade cristã despertar e ajudar, tanto quanto possível, a sua participação nas celebrações litúrgicas, nos grupos cristãos, nos serviços e atividades da paróquia. Com esta organização pastoral é reconhecida ao doente a sua pertença à comunidade e é-lhe dado um papel ativo, pois, não podendo deslocar-se à reunião da comunidade, afirma estar em plena comunhão com todos os irmãos, pela deslocação da Igreja até ele, que constantemente manifesta o desejo de celebrar a sua fé em comunidade⁴²⁹.

De acordo com este desejo manifestado pela pessoa enferma, percebemos que o modo como esta vive a sua fé em comunidade é indicativo de uma situação espiritual saudável. Deste modo, é urgente sensibilizar as comunidades cristãs para que promovam uma pastoral da saúde que, para além de outras tarefas que lhe são próprias, desenvolva um trabalho mais atento à espiritualidade cristã e aos sacramentos nos momentos de maior sofrimento, levando as pessoas enfermas a encarar a fé como fonte vital de saúde e que leva à vivência de uma espiritualidade saudável e impulsionadora de uma saúde física, psíquica e mental. Assim,

«a comunidade cristã, ao assistir os doentes, participa da ação terapêutica de Jesus e, à sua semelhança – tendo em conta os respetivos descontos –, desenvolve uma ação libertadora e sanante. Vive com os doentes a vulnerabilidade e a fragilidade, recebe o seu testemunho como um dom precioso e, através da oração, confia-os ao Senhor para que Ele os alivie e salve»⁴³⁰.

É precisamente com este olhar que as comunidades cristãs devem proporcionar uma nova reflexão, a partir da vivência bíblica, sobre a linguagem do sofrimento, de modo a

⁴²⁹ Cf. F. SAMPAIO, *A cura pela fé – Dimensão terapêutica da Unção dos enfermos*, 51.

⁴³⁰ F. SAMPAIO, *A cura pela fé – Dimensão terapêutica da Unção dos enfermos*, 171.

purificar todas as falsas imagens de Deus que foram criadas ao longo dos tempos para, assim, ajudar a superar os pré-conceitos que se alojaram em muitas mentalidades que associam a assistência espiritual e religiosa à proximidade da morte, tal como já o referimos. Para isso é necessário uma mudança de paradigma, na medida em que temos de tornar os cristãos de passivos em pró-ativos em defesa dos direitos das pessoas enfermas. Neste sentido, é da total responsabilidade das comunidades cristãs consciencializar as pessoas doentes sobre o direito à continuidade da vivência da fé e da prática de culto em contexto de internamento hospitalar, desde que seja solicitado o SAER pelo próprio ou pela família, bem como consciencializar dos benefícios da vivência da fé para enfrentar os momentos de maior agonia. Esta consciencialização passa pela preparação das pessoas enfermas para a receção dos sacramentos, mediante catequeses individuais e com a própria família.

Assim sendo, esta cooperação entre as comunidades cristãs e o SAER, tal como nos apercebemos, é fundamental para a estabilidade espiritual da pessoa doente e deve operar-se nas próprias paróquias como subterfúgio pastoral em prol do bem-estar dos enfermos, através da elaboração de canais de comunicação que devem ter como principal promotor o pároco, cabendo a ele a própria motivação, organização e convocação de outros setores da pastoral, particularmente da evangelização, sacramentos e ação social, estimulando-os à experiência de comunhão com os irmãos mais frágeis, dado que lhe compete promover e organizar na comunidade cristã uma Pastoral da Saúde esclarecida e alicerçada numa espiritualidade saudável, que facilitará a intervenção do Assistente Espiritual e Religioso, graças a um trabalho em rede, que é pastoral e evangelicamente necessário e urgente, constituindo um modo de nova evangelização. Em suma, uma «comunidade surge onde ocorre a partilha da dor, não como uma forma sufocante de queixa, mas como reconhecimento da promessa salvífica de Deus»⁴³¹.

⁴³¹ H. NOUWEN, *Curador Ferido*, 113.

CONCLUSÃO

«*Quem alivia os sofrimentos do próximo
acrescenta a alegria de Deus.
Uma dádiva de amor,
ou seja um beijo de mãe ou um bocado de pão,
dissipa as trevas do Inferno
e põe um bálsamo delicioso sobre
as chagas de Jesus*».
Teixeira Pascoes⁴³²

Ao concluir este trabalho, podemos referir que é sempre salutar elaborar uma reflexão desta amplitude, uma vez que permite alargar horizontes no modo como o Ser humano pode encarar o sofrimento, aceitando-o como parte integrante da sua condição humana. Mais ainda, como foi uma investigação diretamente ligada à existência do próprio Ser humano enquanto ser que sofre e desespera, concluímos que refletir acerca do sofrimento é encontrarmo-nos com o Homem, que vive mergulhado no sentimento de finitude, que interroga a vida.

Como *Homo Viator*, o Ser Humano é errante: faz da incerteza o seu próprio caminho, percorrendo, continuamente, os corredores da vida à procura do mais recente sentido. Face ao *não-sentido* da vida, o Homem realiza esse trajeto, saindo de si, reconsiderando-se, para si mesmo, um perpétuo *Viator* em busca do desconhecido, ou seja, em busca de se encontrar. Porém, este peregrinar provoca-lhe insatisfação e obriga-o a procurar sempre novos recursos, acabando por se descobrir como interpelação para si mesmo. É neste sentido que o Homem se questiona, pois «só o Homem pode interrogar-se. Esta é a sua questão, uma questão que o atormenta sob diversas formas. Surge na consciência, quando o indivíduo, que age espontaneamente, se acha reenviado a si mesmo e obrigado a refletir sobre si mesmo»⁴³³. É pela interrogação que o Homem coloca sobre si mesmo que se descobre como um ser livre e,

⁴³² T. PASCOAES, *A Caridade*, 40.

⁴³³ J. MOLTSMANN, *O homem mistério a desvendar*, 9.

consequentemente, mais humano. Não obstante interrogar, de igual modo, a sua liberdade, é também pela interrogação que o Homem acaba por exteriorizar a sua liberdade, o que acaba por ser um enorme enigma.

Neste sentido, o Homem, ao realizar a sua experiência de liberdade, aceita, conscientemente, sofrer com Cristo, por Cristo e em Cristo e, deste modo, atinge no mistério do Verbo encarnado o pleno sentido do seu sofrimento, reconciliando-se com a sua condição de ser sofredor, a ponto de amadurecer interiormente a sua personalidade que edifica, realiza e enriquece a Igreja, Corpo Místico de Cristo. O Homem, ao encarar o sofrimento desta forma, adquire uma nova visão do tempo de sofrimento como um tempo rico de abertura à vitalidade espiritual e uma abertura numa dimensão participativa da vida da Igreja, dado que a Igreja tem o dever de procurar o encontro com o Homem de modo particular no caminho do sofrimento, pois é em tal encontro que o Homem se torna o caminho da Igreja, que é um dos caminhos mais importantes⁴³⁴.

Para tal efeito, não podemos deixar de nos aperceber que nos é exigida uma consequente pastoral no campo da saúde, redimensionada à problemática do Homem sofredor, inserido numa sociedade tecnificada e socorrida por uma medicina empolgada pela ciência, seduzida pela tecnologia e atordoada pela burocracia, levando a que se perca a sua face humana a ponto de esquecer a individualidade única de cada pessoa que sofre, pois, embora se inventem cada vez mais tratamentos, ainda não se descobriu o modo de aliviar o sofrimento sem empatia ou compaixão⁴³⁵.

Frequentemente, ouve-se dizer que o pior sofrimento é aquele cujo sentido se desconhece, uma vez que esse sentido não pode ser desmembrado do sentido da própria existência. Podemos concluir que a ausência de sentido constitui, nos nossos dias, o grande espaço para se instalar o sofrimento. Porém, o Cristianismo apresenta-se como uma fonte

⁴³⁴ Cf. *Savifici Doloris*, 3.

⁴³⁵ Cf. J. LOBO ANTUNES, «A medicina à medida de cada um», in *Expresso. Revista Única*, nº 1940, 31. 12. 2009, 154.

privilegiada que confere ao sofrimento um sentido, apesar de este, em alguns ambientes cristãos, assumir contornos fatalistas. Assim sendo, a essência do sofrimento seguirá continuamente o sentido de finitude, a qual, uma vez aceite e assumida, coloca de parte a indignação do sofrimento, que é muitas vezes fundida com a própria indignação do seres finitos.

Em suma, a configuração mais determinante de encarar o sofrimento está, porventura, na alteração do sentido como a nossa sociedade muito maniqueísta e insatisfeita com a finitude encara o sofrimento, para o qual não vê razões de existência. Por isso, urge transformar esta mentalidade de uma sociedade que vê no sofrimento uma constante ameaça ao Homem, fazendo dele mais vítima do que protagonista, contando para esta mudança de paradigma com o papel preponderante da toda a Igreja, para que seja um verdadeiro «bálsamo» através de uma práxis pastoral adequada ao mundo da saúde, de forma a apresentar o sofrimento como um encontro favorável com Cristo, fazendo com que este se torne num autêntico caminho de Fé.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

Livros:

- AA. VV., *A existência Cristã II*, Paulinas, Apelação 1977.
- AA. VV., *Mysterium Salutis*, Vol. III/6, Ed. Vozes, Petrópolis 1974.
- ADORNO, Theodor W., *La Dialectica Negativa*, Taurus, Madrid 1975.
- ALARCOS, Francisco J., *Bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2002.
- ALFARO, Juan, *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.
- ANTUNES, João Lobo, *Sobre a Mão e outros ensaios*, Gradiva, Lisboa 2005.
- ARNAUT, Ana Paula, *Entrevistas com António Lobo Antunes 1979-2007 – Confissões do Trapeiro*, Almedina, Coimbra 2008.
- BAUMAN, Zygmunt, *A Sociedade sitiada*, Instituto Piaget, Lisboa 2010.
- BENTO XVI, *A Oração Cristã*, Editorial Franciscana, Braga 2011.
- _____, *Jesus de Nazaré – Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Principia, Cascais 2011.
- BERMEJO, José Carlos, *El Cristianismo y la enfermedad*, CPL, Barcelona 1995.
- _____, *Relação Pastoral de ajuda ao doente*, Paulus, Apelação 2002.
- _____, *Sufrimiento y exclusión desde la fé – Espiritualidad y acompañamiento*, Sal Terrae, Santander 2005.
- BIANCHI, Enzo e MANICARDI, Luciano, *Ao lado do doente – O sentido da doença e o acompanhamento dos doentes*, Paulinas, Prior Velho 2012.
- BOFF, Leonardo, *A ressurreição de Cristo na nossa ressurreição na morte*, Ed. Vozes, Petrópolis 1986.
- BRETON, David Le, *Compreender a dor*, Estrela Polar, Lisboa 2007.

- BUYTENDIJK, Frederik Jacobus Johannes, *De la Douleur*, PUF, Paris 1951.
- CAMP, Ignasi Fuster, *Sufrimiento Humano: Verdad y sentido*, Editorial Balmes, Barcelona 2005.
- CARDEDAL, Olegario González de, *Madre y Muerte*, Sígueme, Salamanca 1993.
- CARNEIRO, Mário Sá, *Poesias*, Ed. Àtica, Lisboa 1973.
- CASTELLS, Manuel, *A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO, *Os Salmos da Misericórdia*, Paulus, Apelação 2015.
- CORREIA, José Frazão, *A Fé vive de afeto – Variações sobre um tema vital*, Paulinas, Prior Velho 2013.
- _____, *Entre-tanto. A Difícil Bênção da Vida e da Fé*, Paulinas, Prior Velho 2014.
- COSTA, João Paulo, *Indícios à escuta dos traços de Deus*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2016.
- COUTINHO, Jorge, *Os caminhos de Deus nos caminhos do homem*, Editorial A.O, Braga 1988.
- COUTO, António, *Como uma Dádiva, Caminhos de antropologia Bíblica*, Universidade Católica Editora³, Lisboa 2006.
- _____, *Uma Palavra é melhor do que um Presente*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2009.
- D'ORS, Pablo, *Sendino está a morrer. A elegância do adeus*, Paulinas, Prior Velho 2014.
- DOSTOIEWSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamazov*, Relógio D'Água, Lisboa 2012.
- DUNN, James D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, Paulus, São Paulo 2003.
- ENTRALGO, Pedro Lain, *Corpo e Alma*, Almedina, Coimbra 2003.
- FAYNEL, P., *L'Église*, Tomo I, Desclée, Paris 1970.
- FLEMING, Manuela, *Dor sem Nome, Pensar o Sofrimento*, Edições Afrontamento, Porto 2003.

- FORMOSINHO, Sebastião J., BRANCO, J. Oliveira, *A pergunta de Job – O homem e o mistério do mal*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2013.
- FORTE, Bruno, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia – ensayo de una cristologia como historia*, Ediciones Paulinas, Madrid 1983.
- _____, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- _____, *La teologia como companhia, memoria y profecia. Introduccion al sentido y al metodo de la teología como historia*, Sígueme, Salamanca 1990.
- _____, *Na Memória do Salvador*, Edições São Paulo, Lisboa 1992.
- FRANCISCO PP., *O nome de Deus é Misericórdia*, Planeta⁸, Lisboa 2016.
- FRANKL, Viktor, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1990.
- GADAMER, Hans-Georg, *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*, Edições 70, Lisboa 2009.
- GARAUDY, Roger, *Palavra de Homem*, Publicações Dom Quixote, Lisboa 1975.
- GAWANDE, Atul, *A mão que nos opera*, Lua de Papel, Alfragide 2007.
- GESCHÉ, Adolphe, *O mal*, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1996.
- GEVAERT, Josef, *El problema del hombre*, Sigueme, Salamanca 2008.
- GIBRAN, K., *A dor, escola da vida – Carta do amigo*, Editorial A. O., Braga 1984.
- GREGÓRIO MAGNO, *Libros Morales*, I, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1998.
- GRÜN, Anselm, *Que fiz eu para merecer isto? A incompreensível justiça de Deus*, Paulinas^{2ª}, Prior Velho 2009.
- GUILLOU, Marie-Joseph Le, *Le visage du Ressuscité*, Les éditions Ouvrières, Paris 1968.
- HALÍK, Tomáš, *O meu Deus é um Deus ferido*, Paulinas, Prior Velho 2015.
- _____, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?*, Paulinas, Prior Velho 2016.
- HENNEZEL, Marie de, *Diálogo com a morte, Os que vão morrer ensinam-nos a viver*, Editorial Notícias, Lisboa 1997.

- _____, LELOUP, Jean-Yeves, *A Arte de Morrer*, Ed. Noticias, Lisboa 1998.
- HOBBS, Thomas, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*,
Imprensa Nacional-Casa da Moeda^{3a}, Lisboa 2002.
- KASPER, Walter, *A Misericórdia*, Lucerna, Cascais 2015.
- _____, *Jesús, El Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006.
- _____, *Zukunft aus dem Glauben*, in COSTA SANTOS, Manuel Moreira da, *Mistério da Igreja (Homem) - Literatura e antropologia*, pró-manuscrito para uso dos alunos, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren, *Desespero – Doença Mortal*, Rés Editora, Porto 2003.
- KÜNG, Hans, *L’homme, la souffrance et Dieu*, Ed. D. D.B., Bruges 1969.
- _____, *Ser cristiano*, Ed. Cristandad, Madrid 1778.
- LARRAÑAGA, Ignacio, *Do sofrimento à paz – Uma pedagogia de esperança*, Paulinas, Prior Velho 2013.
- LATOURELLE, René, *L’Homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Desclée, Paris 1981.
- LEONARD, Richard, *Onde diabo está Deus?*, Paulinas, Prior Velho 2015.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, CERF, Paris 1966.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*, Ed. Vozes, Petrópolis 2004.
- LOURENÇO, João Duarte, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2005.
- _____, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico – Releituras hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2006.
- _____, *Salmos. Oração do Povo de Deus*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2005.
- MAGALHÃES, Vasco Pinto de, PEREIRA, Henrique Manuel S., *Passar da morte à vida*, Tenacitas, Coimbra 2014.
- _____, *Pensar a Vida*, Tenacitas, Coimbra 2014.
- MAGALHÃES, Vasco Pinto de, *Se Deus é Bom porque Sofremos?*, Tenacitas, Coimbra 2015.

- _____, *O olhar e o ver – Perspetivas*, Tenacitas³, Coimbra 2001.
- MANICARDI, Luciano, *A Caridade dá que fazer*, Paulinas, Prior Velho 2011.
- MARTIN, James, *Jesus – Um encontro passo a passo*, Paulinas, Prior Velho 2015.
- MARTINI, Carlo Maria, *O corpo*, Paulinas, Prior Velho 2003.
- MENDONÇA, José Tolentino, *A Mística do Instante. O Tempo e a Promessa*, Paulinas, Prior Velho 2014.
- MESTERS, Carlos, *Curso Bíblico*, Edições Paulistas, Apelação 1982.
- METZ, Johann Baptist, *Alegria de Crer*, Ed. Paulistas, Apelação 1978.
- MOLTMANN, Jürgen, *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975.
- _____, *O homem mistério a desvendar*, Edições Paulistas, Apelação 1976.
- NOUWEN, Henri, *O curador ferido*, Paulinas, Prior Velho, Lisboa 2001.
- PAGOLA, José Antonio, *Ide e Curai. Evangelizar no mundo da saúde e da doença*, Paulus, Lisboa 2015.
- PANGRAZZI, Arnaldo, *Porquê justamente a mim?*, Paulinas, Prior Velho 2010.
- PASCOAES, Teixeira, *A Caridade*, Lello Editores, Porto 1998.
- PEÑA, Juan Luis Ruiz de la, *La pascua de creación – Escatología*, BAC, Madrid 2011.
- PESSOA, Fernando, *Livro do desassossego*, Assírio & Alvim, Porto 2014.
- PINTO, Vítor Feytor, *Saúde para todos – desafios para uma acção pastoral*, Paulus, Apelação 1999.
- PORTELA, Luís, *O Prazer de ser*, Gradiva^{3º}, Lisboa 2015.
- QUEIRUGA, Andrés Torres de, *Creo en Dios Padre, El Dios de Jesús com afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986.
- RAD, Gerhard Von, *Sabiduría en Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985.
- RAGUER, Hilari, *Para compreender os Salmos*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2002.
- RAHNER, Karl, *O desafio de ser cristão*, Vozes, Petrópolis 1978.

- _____, *Porque que razão nos deixa Deus sofrer?*, Editorial Franciscana, Braga 2011.
- RAMIS, Francesc, *Isaías 40-66 (Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém)*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.
- RATZINGER, Josef, *Escatologia*, Ed. Herder, Barcelona 1980.
- _____, *Introdução ao Cristianismo*, Principia, Cascais 2005.
- RAVASI, Gianfranco, *O Grande Encontro entre Deus e a sua Criatura*, Pualinas, Prior Velho 2015.
- _____, *O Que é o Homem?*, Pualinas, Prior Velho 2012.
- _____, *Suportar o peso da dor*, Paulus, Apelação 2014.
- SAMPAIO, Fernando, *A cura pela fé – Dimensão terapêutica da Unção dos Enfermos*, Paulinas, Prior Velho 2009.
- _____, *Relação Pastoral de Ajuda – Boas práticas no acompanhamento espiritual do doente*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2011.
- SANDRIN, Luciano, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, Paulinas, Prior Velho 2009.
- SANTA TERESA DE JESUS, *Castelo interior ou Moradas*, Paulus¹⁶, São Paulo 2011.
- SANTO INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios espirituais*, Apostolado da Oração, Braga 1999.
- SCHMAUS, Michael, *A Fé da Igreja – Cristologia*, Vol. III, Ed. Vozes, Petrópolis 1977.
- SEAGE, Honorio Gracia e MELERO, Antonio Benito, *Juan Pablo II a los enfermos*, Eunsa^{3a}, Pamplona 1982.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Jesu Cristo, El único mediador – Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.
- SILVA, José Nuno Ferreira da, *A Morte e o Morrer. Entre o Deslugar e o Lugar*, Edições Afrontamento, Porto 2012.
- SILVA, Vicente Ferreira da, *Dialéctica das consciências e outros ensaios*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2002.

- SONTAG, Susan, *A doença com Metáfora*, Quetzal, Lisboa 2009.
- TOLSTÓI, Liev, *A morte de Ivan Iliitch*, Relógio d'Água, Lisboa 2007.
- TORGA, Miguel, *Diário XVII*, Publicações Dom Quixote, Porto 1999.
- _____, *O Outro Livro de Job*, Coimbra Editores^{4ª}, Coimbra 1958.
- VARILLON, François, *O sofrimento de Deus*, Editorial A.O., Braga 1996.
- _____, *A Páscoa de Jesus*, Editorial A. O., Braga 2007.
- VELOSO, Agostinho, *O Homem em face da dor*, Sanpedro, Lisboa 1951.
- YOURCENAR, Marguerite, *Memórias de Adriano*, Ulisseia, Lisboa 2010.
- ZAMBRANO, Maria, *O Homem e o Divino*, Relógio d'Água Editores, Lisboa 1995.
- ZIZEK, Slavoj, *A Marioneta e o Anão. O Cristianismo entre a Perversão e Subversão*, Relógio d'Água, Lisboa 2006.
- ZIZIOLAS, Jean, *L'Etre ecclésial*, Les Editions Labor et Fides, Genève 1981.

Magistério:

- COMISIÓN EPISCOPAL [ESPAÑOLA] DE PASTORAL SOCIAL, *La Iglesia e los pobres*, in <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/pobres.htm> (03.05.2016).
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PASTORAL DA SAÚDE, *Carta dos Profissionais de Saúde*, Paulinas, Prior Velho 1995.
- FRANCISCO PP., *Mensagem para XVIV Jornada Mundial do Doente* (11 de fevereiro de 2016), in https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/sick/documents/papa-francesco_20150915_giornata-malato.html (13.06.2016).
- IOANNES PAULUS PP.II, *Epistula Apostolica Salvifici Doloris*, in *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984), pp. 201 – 250, seguindo a edição portuguesa: JOÃO PAULO II, *Salvifici doloris*, Editorial A.O., Braga 2010.

JOÃO PAULO II, *Audiência Geral 12 de setembro de 1979 - Na primeira narrativa da criação encontra-se a definição objetiva do homem*, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791212.html (20.05.2016).

_____, *AUDIÊNCIA Geral 7 de novembro de 1979 - A unidade original do homem e da mulher na humanidade*, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791107.html (13.06.2016).

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), pp. 5-75.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundus huius temporis: Gaudium et Spes*, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 1025-1115.

Artigos:

ALVES, Manuel Isidro, «O sentido do sofrimento na Sagrada Escritura», in *Communio* 6 (1988), 485-495.

ANTUNES, João Lobo, «A medicina à medida de cada um», in *Expresso. Revista Única*, nº 1940 (31. 12. 2009), 154-155.

BIANCHI, Enzo, «Oração», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 869-878.

CANTISTA, Maria José, «O Segredo do Sofrimento ou o Sofrer em Segredo», in *Dor e Sofrimento. Uma perspectiva interdisciplinar*, Campo das Letras, Porto 2001, 57-76.

CARVALHO, José Carlos, «A figura bíblica de Caim – um Deus violento ou a violência de Deus?», in *Humanística e Teologia* 31 (2010), 187-201.

_____, «O Jesus da História entre a Lei e o Amor», in *Didaskalia* 41 (2011), 235-255.

_____, «O mal no livro de Job», in *Humanística e Teologia* 33 (2012), 125-140.

- CARVALHO, José Ornelas, «O sofrimento no Antigo Testamento», in *Communio* 5 (1991), 389-403.
- CARVALHO, Maria Manuela de, «A Força da cruz», in *Communio* 15 (1998), 414-420.
- COSTA SANTOS, Manuel Moreira da, «O conceito cristão de pessoa», in *Communio* 1 (1985), 71-90.
- DALY, Robert J., «Images of God: Problems with atonement», in *Theological Studies* 68 (2007), 36-51.
- DUARTE, Alexandre Freire, «O sofrimento dos doentes e o encontro da sua Fé», texto manuscrito de palestra ministrada a 22 de setembro de 2015 no Hospital de Gondomar.
- DUQUE, João Manuel, «O Mal – Deus em questão (?)», in *Didaskalia* 29 (1999), 301-334.
- _____, «Sofrimento e participação na Cruz», in CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis*, Ed. Fátima Santuário, Fátima 2002, 381-403.
- ESQUIROL, Josep M., «Reflexiones filosóficas sobre el dolor y el sufrimiento», in *Labor Hospitalaria* 257 (2000), 160-169.
- FARIAS, J. Jacinto Ferreira de, «O Sofrimento: Enigma e Mistério. Uma aproximação teológica», in AA. VV., *A Dor e o Sofrimento – Abordagens*, Campo das Letras, Porto 2001, 291-308.
- GIUSEPPE, Cinà, «Sofrimento – Abordagem teológica» in AA. VV., *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1999, 1245-1262.
- LOURENÇO, João Duarte, «A Espiritualidade da Torah. A Centralidade da Lei na Fé Judaica», in *Communio* 28 (2010), 311-326.
- _____, «Exegese de Is 52, 13 – 53, 12 na perspectiva da “Humilhação-Exaltação”», in *Didaskalia* 24 (1994), 03-47.
- MACHADO, Joaquim Pinto, «Sofrimento, mistério do Homem, profissionais de saúde» in *Brotéria* 165 (2007), 19-27.

- MACKENZIE, R. A. F., «Job», in *Comentário Bíblico San Jerónimo – Antigo Testamento II*, Tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 447- 506.
- MAGGIONI, Bruno, «O sofrimento – Abordagem bíblica (NT)», in Aa. Vv., *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1999, 1241-1245.
- MALLY, Edward J., «Evangélio según San Marcos», in *Comentário Bíblico San Jerónimo – Nuevo Testamento I*, Tomo III, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972, 59-161.
- MOLTMANN, Jürgen, «La Pasión de Cristo y el dolor de Dios» in *Carthaginensia* 13-14, (1992), 641-665.
- MORICONI, Bruno, «Modelos bíblicos, o Salmista», in *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, Paulus, São Paulo 1991, 797-803.
- OLIVEIRA, Clara Costa, «A importância do sofrimento na educação para a saúde», in *Pessoas e Sintomas* 1 (2006), 22-28.
- PEQUIGNOT, H., «Les maux d’hier et d’aujourd’hui» in *Lumière et vie* 86 (1968), 3-24.
- PINTO, Vítor Feytor, «Muito importante a organização geral da Pastoral da saúde», in *Cáritas* 38 (1985), 6-7.
- RENAUD, Isabel, «Situações do corpo e a ética do cuidado», in *Cadernos de Bioética* 36 (2004) 5-15.
- RODRIGUES, A., «A pastoral da saúde no ensino de João Paulo II», in *Lumen* 5 (1984), 22.
- SARAIVA, J. F. Sousa de, «Razão e sofrimento contra os relativismos contemporâneos», in *Humanística e Teologia* 17 (1996), 47-102.
- TAVARES, Jorge, «A lesão que dá dor e a dor sem lesão», in *Dor e Sofrimento. Uma perspectiva interdisciplinar*, Campo das Letras, Porto 2001, 277-283.
- TEIXEIRA, João António Pinheiro, «O mistério do sofrimento: problemas e possibilidades», in *Didaskalia* 30 (1/2000), 91-116.
- TREMBLAY, Réal, «Sofre para alcançar a vida – Reflexões sobre o sentido redentor do sofrimento», in *Communio* 5 (1991) 412-423.

VAWTER, Bruce, «Evangélio según San Juan» in *Comentário Bíblico San Jerónimo – Nuevo Testamento II*, Tomo IV, Ediciones Cristiandad, Madrid 1972, 399-529.

Vaz, Armindo dos Santos, «A Imagem de um Deus Violento na Bíblia», in *Diadaskalia* 32 (2002), 61-109.

_____, «O Deus de Job», in AA. VV., *Paternidade Divina e dignidade Humana – Semana de Estudos teológicos 8-12 de fevereiro de 1999*, UCP Editora, Lisboa 1999, 35-63.

VELOSO, Agostinho, «A dor e a sua significação», in *Brotéria* 58 (1954), 675-684.

WATERS, Larry J., «Reflections on Suffering From the book of Job», in *Bibliotheca Sacra* 154 (1997), 436 – 451.

Legislação Concordativa:

REGULAMENTO DA ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL E RELIGIOSA NO SERVIÇO NACIONAL DE SAÚDE,
Decreto-lei nº253/2009 de 23 de setembro, in *Diário da República*, 1ª série nº 185 de
23 de setembro de 2009, 6794-6798.

Bibliografia secundária

Livros:

AA.VV., *La autoridad de sufrimiento – Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos Editorial, Barcelona 2004.

AA.VV., *Medicina pastoral*, Eunsa, Pamplona 2010.

ALMERNDRA, Luísa Maria Varela, *Um debate sobre o conhecimento de Deus – Composição e interpretação de Jb 32-37*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2007.

BERMEJO, José Carlos, *Empatía terapéutica – La compasión del sandor herido*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012.

_____, MARTÍNEZ, Ana, *Realção de ajuda acção social e marginalidade*, Paulus, Apelação 2001.

_____, *Qué es humanizar la salud – Por una asistencia sanitaria más humana*, San Pablo, Madrid 2003.

BRUSCO, Angelo, e PINTOR, Sergio, *Tras las huellas de Cristo medico – Manual de teologia pastoral sanitaria*, Sal Terrae, Santander 2001.

_____, *Humanizar os hospitais*, Libreria A. I., Braga 1985.

CORETH, Emerich, *O que é o Homem? Elementos para uma Antropologia filosófica*, Verbo, Lisboa 1988.

DIAS, Jorge Coelho, *Eu vim para que tenham Vida. Um contributo para a pastoral da saúde no meio hospitalar*, Autor, Lisboa 2011.

DURAS, Marguerite, *A dor*, Difel, Lisboa 2002.

FRANKL, Viktor E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo di oggi*, Mursia Editore, Milano 2013.

_____, *O homem em busca de um sentido*, Lua de Papel, Alfragide 2011.

HERRANZ, Jesús Conde, *Introducción a la pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2004.

- INNERARITY, Daniel, *A Sociedade invisível. Como observar e interpretar as transformações do mundo actual*, Teorema, Lisboa 2009.
- JARDIM, Maria da Conceição, *Uma comunidade de vida e saúde – Contributo para uma Pastoral de Saúde em Psicogerontologia*, Paulus, Apelação 2012.
- MESTERS, Carlos, *A Missão do Povo que Sofre – Tu és meu Servo!*, Ed. Vozes^{3ª}, Petrópolis 1994.
- MORIN, Edgar, *O homem e a morte*, Europa-América, Lisboa, 1970.
- OSSWALD, Walter, *Da vida à morte – Horizontes da bioética*, Gradiva, Lisboa 2014.
- PESSINI, Leo, e BERTACHINI, Luciana (orgs), *Humanização em cuidados paliativos*, Edições Loyola, São Paulo 2004.
- RODRIGUES, António dos Reis, *Adoececi e visitastes-me*, Paulus, Apelação 2003.
- SAINT-ÉXUPÉRY, Antoine de, *Um Sentido para a Vida*, Aster, Lisboa 1966.

Magistério:

- COMISSÃO NACIONAL DA PASTORAL DA SAÚDE DA CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Le istituzioni sanitarie cattoliche – Identità e ruolo*, 7 julho de 2000.
- COMMISSIONE ESPISCOPALE PER IL SERVIZIO DELLE CARITÀ E LE SALUTE, *Predicate il Vangelo e curate i malati - La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma, 4 de junho de 2006.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *A Igreja no serviço à saúde. Linhas de orientação pastoral para a Assistência Espiritual e Religiosa Católica*, Texto manuscrito, 2014.
- CONSULTA NAZIONALE C.E.I. PER LA PATORALE DELLA SANNITÀ, *La Patorale Della Salute nella Chiesa Italiana*, Roma, 30 de março de 1989.
- IOANNIS PAULI II, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae Dolentium Hominum*, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (1985), pp.457-461.

Artigos:

- ÁLVAREZ, Francisco, «La igelesia, hogar de salud», in *Labor Hospitalaria* 302 (2012), 20-33.
- ALVES, M. Isidro «Jesus e o doente», in *Communio* 1 (1998), 45-49.
- BARCIA, D., «Actitudes ante el dolor. El sentido cristiano del sufrimiento», in *Carthaginensia* 20 (1995), 399-415.
- DIAS, D. Manuel Madureira «Valor redentor do sofrimento», in *Communio* 6 (1988), 496-506.
- GRUMME, Bernhard, «Proximidade de Deus no sofrimento? Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade», in *Communio* 6 (2003), 515-525.
- GUZMÁN, M^a Dolores López, «El poder curativo del perdón», in *Labor Hospitalaria* 302 (2012), 40-45.
- IRAOLA, José Angel Eguiguren, «La fuerza terapéutica de la celebración de los sacramentos en la enfermedad», in *Labor Hospitalaria* 302 (2012), 46-52.
- MOLTMANN, Jürgen, «La Pasion de Cristo e el dolor de Dios», in *Selecciones de Teología*, 66 (1978), 641-655.
- REGO, Ana Cristina Carmelo, «O processo de avaliação dos níveis de bem-estar espiritual: um contributo para a sua validação» in *Cadernos de Saúde* 2 (2008), 199-204.
- ROSEIRO, Alice «Pastoral da vida e da saúde» in *Communio* 2 (1996), 176-185.
- SILVA, Carlos H. do C., «Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento», in *Communio* 6 (2003), 536-547.
- STRUKELJ, Antion, «A Compaixão de Deus», in *Communio* 6 (2003), 485-495.
- TILLIETTE, Xavier, «O Mistério de um Sofrimento Divino». in *Communio* 6 (2003), 496-502.
- VARANDA, Isabel, «Como falar hoje da morte, da ressurreição e do além? Ressonâncias Paulinas», in *Theologica* 44 (2009). 29-54.

ÍNDICE

ABREVIATURAS E SIGLAS	3
RESUMO	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	8

CAPÍTULO I

I. O HOMEM PERANTE O LIMITE	16
1.1. O Sofrimento: expressão real da vida	17
1.2. Dor: linguagem do sofrimento	25
1.3. A doença: a vida frágil e debilitada	32
1.4. Do sofrer ao morrer.....	39

CAPÍTULO II

II. O PERCURSO DO HOMEM SOFREDOR NA LITERATURA

VETEROTESTAMENTÁRIA	51
2.1. O Castigo dos pecados	53
2.2. O incumprimento da lei	57
2.3. O sofrimento do JUSTO pelo injusto	64
2.4. Literatura sapiencial: o itinerário pedagógico do sofrimento	71
2.4.1. O grito de Job	73
2.4.2. Salmos: o grito da Humanidade a Deus.....	85

CAPÍTULO III

III. A EPIFANIA DO SOFRIMENTO NA LITERATURA NEOTESTAMENTÁRIA...99

3.1. Jesus Cristo, o paradigma do Homem que sofre.....	101
3.2. Do abandono à comunhão.....	105
3.2.1. A experiência de abandono na cruz.....	106

3.2.2.	Comunhão com os que sofrem	112
3.3.	A comunhão com Cristo no sofrimento	115
3.4.	O ser cristão: ser com Cristo, em Cristo e por Cristo	121
3.4.1.	Com Cristo.....	122
3.4.2.	Em Cristo.....	124
3.4.3.	Por Cristo.....	125
3.5.	Sofrer para compreender.....	127
3.6.	O sofrimento: questão posta à liberdade.....	129
3.7.	Consequências	133
3.7.1.	Contribui para a maturidade pessoal	134
3.7.2.	Edifica, realiza e enriquece a Igreja.....	136

CAPÍTULO IV

IV.	PARA UMA PASTORAL DA SAÚDE	141
4.1.	Visão/perfil dos doentes e familiares	143
4.2.	Visão/perfil dos médicos e enfermeiros.....	149
4.3.	Visão/perfil dos Assistentes Espirituais e Religiosos	152
BIBLIOGRAFIA		171