



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

TIAGO DANIEL MACHADO DIAS

«O vere beata Nox»

**O Paradoxo da Noite: da Tradição Bíblica à
experiência litúrgico-espiritual da Igreja**

Dissertação Final
sob orientação de:
Doutor José Carlos Silva Carvalho

Porto
2021

*«Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas.
Deus chamou dia à luz, e às trevas, noite.»*

Gn 1,4-5

*«Aquela foi uma noite de vigília para o Senhor,
quando Ele os fez sair da terra do Egípto.
Esta noite do Senhor será de vigília
para todos os filhos de Israel nas suas gerações»*

Ex 12,42

*«Se me envolve a noite escura
E caminho sobre abismos de amargura,
Nada temo porque a Luz está comigo».*

Hino de Completas do Tempo Comum

RESUMO

A Noite, na Tradição Bíblica judaico-cristã constitui uma realidade simbólica paradoxal. Se por um lado se constitui como uma oposição à Luz e, portanto, propícia ao pecado e ao afastamento de Deus – o caos – é simultaneamente correto afirmar-se que a Noite pode corresponder à ocasião propícia para o encontro com o Transcendente e, d’Ele receber a Revelação. De facto, em toda o Antigo Testamento a Noite traduziu sentimentos e estados de alma dos seus autores e personagens, como Jacob, Samuel, Job ou mesmo do salmista que reza durante a Noite. Já no Novo Testamento, a Noite opõe-se à Missão de Jesus Cristo e pode ser metáfora escatológica, ética ou espiritual – como a vivida pelo apóstolo Pedro diante do Ministério do seu Mestre. Numa e noutra parte a Noite constitui sempre uma realidade paradoxal que pode aterrorizar ou serenar a alma dos seus fiéis. Desta forma o experimentaram os hebreus durante a noite da Libertação e o celebraram ao longo de todas as gerações. Igualmente vivenciaram a Noite grandes Místicos da Igreja como João da Cruz ou Teresa do Menino Jesus, aquela Noite da Fé e da dúvida que arrebate quem suporta o silêncio de Deus. Mas é a Noite da Ressurreição de Jesus que transforma todas as outras – a Luz venceu as Trevas e a Noite faz-se Dia: *O vere beata Nox*.

Palavras-chave: Noite, Luz, Paradoxo, Noite Escura, Vigília Pascal, João da Cruz, Teresa de Lisieux.

ABSTRACT

Night, in the Judaeo-Christian Biblical Tradition constitutes a paradoxical symbolic reality. If on the one hand it is constituted as an opposition to the Light and therefore favourable to sin and to the distance from God - chaos - it is simultaneously correct to affirm that Night can correspond to the propitious occasion for the encounter with the Transcendent and from Him to receive Revelation. In fact, all over the Old Testament, (Night translated feelings and states of soul of its authors and characters, like Jacob, Samuel, Job or even the psalmist who prays during the Night. In the New Testament, on the other hand, Night is opposed to Jesus Christ's own Mission and can be an eschatological, ethical or spiritual metaphor - like the one lived by the apostle Peter before his Master's Ministry. Night is always a paradoxical reality that can either terrify or serenade the soul of its faithful. This is what the Hebrews experienced during the night of Liberation and they have celebrated it throughout all generations. Great Mystics of the Church like John of the Cross or Therese of Liseux also experienced the Night of Faith and Doubt that overwhelms those who endure God's silence. But it is the Night of the Resurrection of Jesus that transforms all the others - the Light overcomes the Darkness and Night becomes Day: *O vere beata Nox*.

Keywords: Night, Light, Paradox, Dark Night, Easter Vigil, John of the Cross, Thérèse of Lisieux.

ABREVIATURAS DOS LIVROS DA SAGRADA ESCRITURA

Abd	- Profeta Abdias	Lm	- Lamentações
Act	- Atos dos Apóstolos	Lv	- Levítico
Ag	- Profeta Ageu	1 Mac	- 1.º Livro dos Macabeus
Am	- Profeta Amós	2 Mac	- 2.º Livro dos Macabeus
Ap	- Apocalipse de João	Mc	- Evangelho de S. Marcos
Br	- Profeta Baruc	Ml	- Profeta Malaquias
Cl	- Carta aos Colossenses	Mq	- Profeta Miqueias
Ct	- Cântico dos Cânticos	Mt	- Evangelho de S. Mateus
1 Cor	- 1.ª Carta aos Coríntios	Na	- Profeta Naum
2 Cor	- 2.ª Carta aos Coríntios	Ne	- Neemias
1 Cr	- 1.º Livro das Crônicas	Nm	- Números
2 Cr	- 2.º Livro das Crônicas	Os	- Profeta Oseias
Dn	- Profeta Daniel	1 Pe	- 1.ª Carta de S. Pedro
Dt	- Deuterónimo	2 Pe	- 2.ª Carta de S. Pedro
Ecl	- Eclesiastes	Pr	- Provérbios
Ef	- Carta aos Efésios	Rm	- Carta aos Romanos
Esd	- Esdras	1 Rs	- 1.º Livro dos Reis
Est	- Ester	2 Rs	- 2.º Livro dos Reis
Ex	- Êxodo	Rt	- Rute
Ez	- Profeta Ezequiel	Sb	- Sabedoria
Fl	- Carta aos Filipenses	Sf	- Profeta Sofonias
Flm	- Carta a Filémon	Sir	- Ben Sira
Gl	- Carta aos Gálatas	Sl	- Salmos
Gn	- Génesis	1 Sm	- 1.º Livro de Samuel
Hab	- Profeta Habacuc	2 Sm	- 2.º Livro de Samuel
Heb	- Carta aos Hebreus	Tb	- Tobite
Is	- Profeta Isaías	Tg	- Carta de S. Tiago
Jb	- Job	1 Tm	- 1.ª Carta a Timóteo
Jd	- Carta de Judas	2 Tm	- 2.ª Carta a Timóteo
Jdt	- Judite	1 Ts	- 1.ª Carta aos Tessalonicenses
Jl	- Profeta Joel	2 Ts	- 2.ª Carta aos Tessalonicenses
Jn	- Profeta Jonas	Tt	- Carta a Tito
Jo	- Evangelho de S. João	Zc	- Profeta Zacarias
1 Jo	- 1.ª Carta de S. João		
2 Jo	- 2.ª Carta de S. João		
3 Jo	- 3.ª Carta de S. João		
Jr	- Profeta Jeremias		
Js	- Josué		
Jz	- Juízes		
Lc	- Evangelho de S. Lucas		

ABREVIATURAS

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

Cf. – confrontar

DV – *Dei Verbum*

GNLT – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*

LG – *Lumen Gentium*

QE – quarto Evangelho

SC – *Sacrossanctum Concilium*

ss. – seguintes

v. – versículo

vv. – versículos

DENT – *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*

BYU – *Brigham Young University Studies Quarterly*

INTRODUÇÃO

A relação com o Transcendente é sempre uma experiência pessoal. Contudo, o batizado, membro da Igreja, percorre com todos os irmãos a caminhada da fé. A fé cristã é, pois, comunitária e pessoal. Não raras vezes, porém, a nossa fé atravessa a aridez espiritual: a rotina amorfa o interior e a beleza do encontro fica obscurecida pelo nevoeiro da dúvida. A Noite traduz um sentimento interior, aquele que resulta do silêncio de Deus, de uma sensação de abandono que deixa à deriva aquele que coloca n'Ele a sua confiança. Hoje, a Noite da fé está por demais presente na cultura contemporânea. Diante de tantas guerras fratricidas ou da miséria humana, clamamos por um Deus que parece distante, incógnito, incapaz de se compadecer. De certa maneira, a nossa fé está constantemente envolta na dificuldade do assentimento fiel. Crer para Amar? Amar para Crer? Estas são questões duras de responder, porque exigem do Ser Humano um esforço superior que o faça enquadrar todas as suas provas e dificuldades, dores e sofrimentos: «*onde estava Deus, quando a sua netinha estava a morrer? Eu também não sei –, dir-lhe-ia, com toda a verdade. – Neste momento, porém, gostaria que o sentisse nesta mão que aperta a sua*»¹.

Contudo, pela lente embaçada do espírito inquieto, contemplamos a mão de um Deus próximo, amante e ternurento: «*Deus desaparece na escuridão, mas a escuridão, como João da Cruz ensina, é o resultado do excesso ofuscante de luz que Deus faz com que a pessoa de fé experimente*»². Sobre Deus muito se escreveu, mas, parafraseando Tomáš Halík, «*Deus é mistério: deveria ser esta a primeira e a última frase de qualquer teologia. (...) Que podemos nós dizer acerca de Deus? Em primeiro e em último lugar, as palavras do salmo: “Nuvens e trevas o envolvem”*»³. Por este canal mergulhamos no estudo da Noite, a partir da Sagrada Escritura e da Tradição celebrativa, espiritual e mística da Igreja. O ponto de partida e o mote que levará à ulterior reflexão tem por base o Hino de Completas de segunda-feira do Tempo

¹ HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*. Prior Velho: Paulinas. 2013. P. 149.

² HALÍK, Tomáš – *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?* Prior Velho: Paulinas. 2016. P. 81.

³ HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*. Prior Velho: Paulinas. 2013. P. 85.

Comum. A constante repetição «*de Noite*»⁴ faz-nos questionar sobre o que significa esta expressão. Será apenas um período temporal? A par destas interpelações, a proclamação do Precónio Pascal fez-nos pensar sobre a paradoxalidade do tema que temos adiante: a Noite tanto pode ser de trevas como de Luz, de pecado ou de graça. Esta é ambivalente, paradoxal e pluriforme nos seus significados. Eis o nosso ponto de partida: compreender a Noite, nas suas multiformes conceções, ao longo da Sagrada Escritura, fazendo ponte para experiência da fé contemporânea. Apoiando-nos na dúvida que perfura a consciência do homem crente, pretendemos averiguar de que forma é que essa dúvida ocorre, quais são as suas características, se tem momentos específicos e quais são as experiências que, em Israel, a marcaram, naquilo que a constitui como ato de fé – a confiança. Não nos identificamos com uma experiência religiosa marcada por grandes manifestações de massas incógnitas que confluem todas num mesmo sentido e fazem transparecer a pseudo-ideia de uma adesão à fé, simples, imediata e sem dificuldades. Fazemos nossas as palavras do teólogo checo Tomáš Halík: «*eu próprio cheguei à fé lentamente, através de um processo de dúvida; para mim, é difícil imaginar ser subitamente contagiado pela piedade coletiva nalgum ajuntamento de massas (...). Seria mais provável que a minha fé se perdesse no meio de tão grande ajuntamento*»⁵.

Temos, porém, a clara intenção de nos debruçarmos sobre um tema que é essencialmente bíblico, isto é, procuraremos entender como é que a palavra inspirada concebe a Noite nos seus ângulos mais variados. Deste modo, apresentaremos a nossa investigação dividida em duas partes semelhantes: a primeira parte dedicar-se-á ao Antigo Testamento e a segunda parte versará sobre o Novo Testamento.

Na primeira parte, procuraremos fazer um percurso que nos leve a compreender como discorreu a Sagrada Escritura a respeito da questão da Noite. Antes mesmo de partirmos para o texto bíblico, abordaremos a Noite num sentido mais amplo, etimológico e sociocultural, tendo como base o pensamento clássico greco-romano. A

⁴ «De Noite descias a escada misteriosa (...) De Noite ouviu Samuel (...) De Noite, num presépio, nasceste (...) à Noite celebraste (...) de Noite agonizaste (...) a Noite guardou o teu corpo (...) na Noite da nossa vida (...)». Cf. LITURGIA DAS HORAS, Hino de completas de Segunda-Feira do Tempo Comum. Vol. IV. 5ªed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009. P. 50-51.

⁵ HALÍK, Tomáš – *A Noite do confessor: a fé cristã numa era de incerteza*. Prior Velho: Paulinas. 2014. P. 90.

antropologia tem uma forte influência na abordagem expressa, nomeadamente na *Odisseia* e na *Ilíada*.

Posto isto, iniciaremos o percurso bíblico focando alguns textos que têm a Noite como eixo principal e dando relevo a dois pontos fundamentais, a saber, a Noite da Páscoa e a Noite nos Salmos. Estes serão os tópicos centrais da reflexão que proporcionarão uma conexão com a vida da Igreja. É durante a Noite que ocorrem os grandes rituais judaicos, tal como na vida da Igreja a grande celebração se desenrola durante a Noite – a Vigília Pascal. A Noite no Antigo Testamento tem uma forte componente litúrgico-ritual.

Contudo, nem só a componente celebrativa está presente no Antigo Testamento. Verifica-se que há já na espiritualidade judaica uma experiência de Noite Escura, de ocultamento da face de Deus, que agoniza o fiel. É exemplo disso a experiência de Job ou dos profetas e, da mesma forma, a do salmista.

Na segunda parte do nosso trabalho, adotamos um novo esquema de exposição dos conteúdos. Não optamos por percorrer um caminho mais ou menos organizado, mas preferimos eleger tópicos que têm a Noite como cerne. Assim, dividimos a segunda parte em três pontos fundamentais e num último que serviu de conexão para o salto a efetuar para a vida da Igreja. Deste modo, abordaremos a Noite escatológica, ético-moral e espiritual.

Ao versar sobre a Noite no plano escatológico, selecionamos três referências: uma mais geral, que contempla a Noite como palco do juízo escatológico e abrange elementos do AT e do NT; a parábola das dez virgens, que é interpretada à luz da escatologia da vinda do Filho do Homem; e o livro do Apocalipse 21 e 22.

A partir dos textos de Paulo, selecionamos algumas perícopes com a finalidade de dissertar sobre a Noite na exortação ético-moral que o Apóstolo faz às comunidades que fundou e a toda a Igreja Universal. Perceber a conotação da Noite mediante os parâmetros paulinos obriga a depreender que esta pode assumir uma carga fortemente negativa, oposta aos projetos de Jesus e, como tal, a ser rejeitada.

Por último, procuraremos delinear a Noite Espiritual segundo a experiência bíblica, tomando o QE como a base do nosso estudo, porque o Evangelho de João emoldura a Noite com as colorações da simbólica dialética Noite/dia, trevas/luz. Para sintetizar o assunto da nossa pesquisa, tomaremos a figura do Apóstolo Pedro e

procuraremos analisar as Noites pelas quais passa a sua experiência da fé e a assimilação que faz do Ministério messiânico de Jesus.

O último ponto da segunda parte estabelecerá um paralelo entre o anteriormente exposto e a tradição mística e espiritual da Igreja. Por contenção de matéria, elegemos duas figuras singulares, referências de uma existência em Noite escura: João da Cruz e Teresa de Lisieux. Estes dois fenómenos da Mística Cristã são referências de um paradigma de vida espiritual com marcas de dificuldade agonizante e de um silêncio transformado em Noite de fé.

Assim, procuraremos iluminar o conceito e traduzi-lo em noções que o clarifiquem enquanto ponto central da vivência do crente de todas as épocas: «*Que importa se é tão longe, para mim, /A praia aonde tenho de chegar, /Se sobre mim levar constantemente/ Poisada a clara luz do teu olhar?*»⁶.

⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Hino de completas de Quinta-feira do Tempo Comum. Vol. 4. 5ªed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009. P. 68.

PARTE I

DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA À TRADIÇÃO BÍBLICA: A POLIMORFIA SIMBÓLICA DA NOITE

1.1. Da palavra ao conceito

As palavras traduzem-se em conceitos que lhes são implícitos. Os conceitos – ou concepções compreendidas nas palavras – tanto podem conceber-se por via da cultura como por via filosófica, teológica, científica ou tecnológica. Neste sentido, um projeto que se desenvolve tendo como base uma palavra deve partir do seu significado imediato, mais recorrente e, por fim, compreendê-lo dentro de uma dinâmica simbólica, se disso for o caso.

Quando pretendemos abordar o termo *Noite*, não nos propomos a fazê-lo num sentido meramente linear. A palavra, a ser estudada, insere-se num conceito amplo que traduz uma ideia, um conceito e uma realidade que ultrapassa o simples vocábulo. O tema da *Noite* é abrangente.

1.2. Etimologia de Noite

O termo νύξ (nux), segundo o *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de Pierre Chantraine, afirma que o vocábulo é aplicado à morte: «Νύξ (...) s'applique à la mort, à ce qui est sombre et dangereux»⁷. A raiz da palavra foi conservada na maior parte das línguas indo-europeias: *nox* em latim, *notte* em italiano, *noche* em castelhano.

Assim, a designação “Noite” pode indicar apenas o tempo cronológico que corresponde ao momento do dia em que se observa a ausência da luz solar ou, num plano simbólico, pode ser associada à escuridão das trevas, representando o tempo de sombras, de perigos e de morte. Em suma, encontramos-nos diante de um binómio Noite-dia, a que corresponde a escuridão e a Luz. A Noite pode ter uma função figurativa. A par da definição de período de ausência da Luz solar, o *Dicionário da*

⁷ CHANTRAINE, Pierre – νύξ. In *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck. 1999. P. 759-760.

Língua Portuguesa da Porto Editora associa à Noite a escuridão, a obscuridade e define-a também como *tristeza, morte* e até mesmo *ignorância*⁸.

Pela sua natureza, a Noite apresenta-se ao Ser Humano como um desafio, uma vez que a falta de Luz surge como um obstáculo. A má visão noturna, provocada pela ausência de claridade, provoca a perda de referências, o que não raras vezes levou a que se associasse a Noite à cegueira, como no episódio do cego de nascença:

«Ao passar, viu um homem cego de nascença. E perguntaram-lhe os seus discípulos, dizendo: “Rabi, quem pecou, ele ou os seus pais, para que tivesse nascido cego?”. Respondeu Jesus: “Nem ele pecou, nem os seus pais; mas foi assim para que nele se manifestem as obras de Deus. É necessário que nós realizemos as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Está a chegar a Noite, em que ninguém pode trabalhar. Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo» (Jo 9, 1-5).

Aliada à falta de visão provocada pela escuridão, a Noite é também um período de grandes baixas de temperatura, o que, de forma geral, impulsiona o homem à atividade durante o dia, preterindo o período noturno.

1.3. A Noite na cultura clássica

Para a cultura helénica, a Noite é detentora de um binómio paradoxal, enquanto realidade de terror e de insegurança, mas, ao mesmo tempo, do silêncio e do descanso restaurador. É da própria experiência antropológica que se retiram todas as fórmulas aqui expressas. Para o Homem de todos os tempos, a Noite constitui uma incógnita. E se o é mesmo depois da invenção da luz elétrica, muito mais seria em épocas anteriores. A Noite – νύξ – opõe-se simbolicamente ao dia – ἡμέρα. Para a cultura da antiguidade clássica, a Noite pode ser ocasião em que homem se pode associar a forças obscuras e misteriosas, adivinhando o futuro. A ligação da Noite a categorias éticas tornou-a, na sua conceptualização, ligada ao mal, numa oposição clara à vida, cujo dia era símbolo: «*secondo l'antica mitologia mesopotamica, durante la notte il dio del sole vaga per gli inferi, portando ai morti cibo e bevanda*»⁹.

A Teogonia de Hesíodo fez corresponder a Noite a uma figura deificada. A Noite é filha do Caos:

⁸ *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora. 2011. P. 1126-1127.

⁹ LURKER, Manfred – *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*. Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi. 3ªed. Milão: Edizioni Paoline. 1989. P. 132.

«Toda a descendência de Kháos nasce por cissiparidade, exceto Éter e Dia, que constituem exceção também por serem dentro desta linhagem os únicos positivos e luminosos. Tudo o que provém de Kháos pertence à esfera do não-ser; todos os seus filhos, netos e bisnetos (exceto Éter e Dia) são potências tenebrosas, são forças de negação da vida e da ordem. Seus filhos são Érebos e Noite. (...) Noite, após parir Éter e Dia unida a Érebos em amor, procria por cissiparidade as forças da debilitação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareição e da morte — em suma, tudo o que tem a marca do Não-Ser»¹⁰.

A sucessão dos dias e das Noites é elemento cosmogónico. A Noite revela-se como uma realidade misteriosa, uma realidade negra que causa perplexidade, mas, ao mesmo tempo, gera uma réstia de esperança e de alegria. De resto, o período noturno mostra-se, não raras vezes, como especial momento de contacto com a divindade, como momento de revelação do transcendente com a consciência do Ser Humano. A *nux*, deusa da mitologia grega, era símbolo de desorientação de medo e de morte. No pensar helénico, a Noite era a personificação deificada: *nux*, deusa da Noite e filha do Caos.

Por contenção de matéria e como síntese optaremos por abordar apenas duas grandes obras consideradas os pilares da cultura greco-romana e, conseqüentemente, da cultura ocidental, a par com a Bíblia.

Os grandes clássicos da Cultura Ocidental – *Odisseia* e *Iliada* – consideram a Noite com a ambigüidade de um tempo que tanto pode ser de provação como de contemplação. Algumas atividades que conceituaríamos como próprias do período diurno encontramos-as enredadas pela escuridão da ausência do sol. Na *Odisseia*, Penélope considera a Noite como o momento propício para levar a cabo a sua intenção¹¹. Na mesma obra, encontramos a Noite como momento da reflexão, como na ocasião em que, ao mandato de Atena, Telémaco passa a Noite a refletir sobre a viagem que possui pela frente¹², quando a escuridão da Noite se apresenta como o momento da viagem¹³ ou como o tempo de vigiar e de guarda¹⁴. Daqui, surge evidentemente a ideia de que a Noite é propensa a ambigüidades, ou seja, pode ser tempo de uma escuridão incontornável e depressiva ou, pelo contrário, pode ser momento de repensar, de

¹⁰ HESÍODO – *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. 7ªed. São Paulo: Iluminuras. 2007. P. 43.

¹¹ Cf. HOMERO – *Odisseia*. 2, 104-105. (Tradução notas e comentários Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal. 2018. P. 86)

¹² Cf. HOMERO – *Odisseia*. 1, 443-444.

¹³ Cf. HOMERO – *Odisseia*. 2, 434.

¹⁴ Cf. HOMERO – *Odisseia*. 2, 344-345.

descanso, de cessar-fogo. Outrossim, o Canto 10 da *Iliada* demonstra o que atrás afirmamos e o Canto 2, 1-4 ratifica a Noite como momento de contemplação refletiva¹⁵.

Em suma, a Noite representa para o helenismo um momento paradoxal e multiforme. Rigidamente organizada, a sociedade grega mantinha, por meio de normas morais, toda a comunidade ordenada. A hierarquia societária permitia manter a ordem e a manutenção da paz social. Nesse sentido, muitas atividades culturais, religiosas, políticas e comerciais eram realizadas apenas de Noite, quer por necessidade quer por ritual. Falamos da pesca, do roubo – que tem um papel fundamental na compreensão da passagem do Evangelho relatada em Mt 24, 42-44 –, da sexualidade e da prostituição.

Não se podia deixar de referir os elementos capitais da cultura ocidental, acima citados, na compreensão de tal formulação. De facto, a par dos textos bíblicos, os escritos homéricos são elementos basilares na cultura e pensamento ocidentais, de tal modo que não se pode conceber toda a cultura judaico-cristã sem estes primeiros elementos que com ela se entrecruzam. A cultura helénica contribui para um simbolismo muito próprio ligado ao plano da Noite, numa interação estreita com a transferência das trevas à Luz, da escuridão à claridade, que, associada a ambientes mais ou menos selvagens, criavam o espaço considerado ideal para o desenrolar de ritos de cunho mistérico e iniciático.

De alguma forma, apesar da ambiguidade com que se considera a definição em causa, a Noite adquire, ainda que de maneira velada, um valor vocacional¹⁶, isto é, a Noite representa um momento oportuno para o contacto com uma realidade que ultrapassa a mera dimensão material, mas que se coloca num âmbito suprasensorial:

«La notte infine è il tempo particolare delle rivelazioni divine. Se la divinità per le sue manifestazioni utilizza lo stato in cui la coscienza umana è libera dal legame col mondo puramente empirico dei sensi allora occorre attribuire talvolta un significato indicativo ai sogni che avvengono in tale stato. Da questa convinzione è nata tutta una serie di 'libri dei sogni'»¹⁷.

Enfim, há algo na Noite que seduz a cultura e a mitologia grega, um fascínio que abarca diversos setores da sociedade, desde a magia à organização cidadina ou mesmo à ritualidade cultural mistérica que encontra na Noite uma forma particular de se exprimir. Em síntese, encontramos muitos elementos que estão frequentemente associados ao

¹⁵ Cf. HOMERO – *Iliada*. 2, 1-4. (Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal. 2019)

¹⁶ Cf. DE VIRGILIO, Giuseppe – La notte e il suo simbolismo bíblico. In *Note di pastorale giovanile*. 37: 3 (2003) P. 28.

¹⁷ DELLING, G. – νόξ. In *GLNT*. Vol. 7. P. 1117.

mundo noturno e que têm como consequência a escuridão associada: secretismo, ilegalidade, sexualidade e sono reparador. Este não é, todavia, um período de maldições ou amaldiçoado. É um tempo que, marcado pela escuridão, se constitui como limite humano para a busca da luz. Este conceito poderia ser associado aos rituais helénicos numa atitude de transição entre as trevas e a aurora. Neste sentido, pode constituir um tempo que oferece a sabedoria ou que origina perigo e desorientação.

A leitura da Noite na cultura clássica encontra também paralelos idênticos na cultura mesopotâmica, berço do judaísmo. A tradição bíblica não é estranha aos desafios e às formas de cultura que a circunscrevem. Como tal, também na Escritura encontraremos formas de olhar a Noite sob diversos prismas e, também, alguns concordes com os acima expostos.

1.4. O tema da Noite na Sagrada Escritura

O tema da *Noite* na Sagrada Escritura não pode ser dissociado da temática da *Luz*: «*E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam*» (Jo 1,4-5). Os binómios Luz-trevas, dia-Noite, claridade-escuridão surgem de forma multifacetada na Sagrada Escritura, oferecendo um itinerário bíblico-experiencial de grande fôlego e que envolve a experiência do Povo de Deus ao longo dos séculos. Muitas são as colorações que se conferem a esta matéria. De facto, todas as religiões ou experiências espirituais retiram da Noite os mais variados aspetos simbólicos. No início do século XX, Romano Guardini conceptualizava a Noite como um mistério:

«Também a Noite encerra um mistério: o mistério da morte. (...) ao cair da tarde, a vida sente-se cansada e busca o repouso. Percebe-se ali o mistério da morte. (...) ... há Noites em que sentimos como a vida se inclina para a grande escuridão “em que já ninguém pode trabalhar”.

... Cada Noite deve constituir uma exercitação nesta arte sublime de dar à vida uma verdadeira conclusão, que assegure a todo o passado um valor definitivo e um rosto eterno.

O anoitecer é a hora de dar o último retoque às coisas. Estamos diante de Deus prevendo que um dia havemos de estar diante d’Ele face a face (...)»¹⁸.

Efetivamente, a reflexão de Guardini corresponde a uma leitura, das várias que se podem elaborar, sobre esta temática. O termo Noite comporta em si uma forte carga

¹⁸ GUARDINI, Romano – *Sinais Sagrados*. 2ªed. Fátima: Secretariado Nacional da Liturgia. 2017. P. 68-69.

simbólica que não pode ser dissociada da de outras expressões como escuridão e/ou trevas. Focar-nos-emos nos termos νύξ (nux), que traduzimos por Noite, em correlação com a expressão σκότος (skótos) e suas variantes, que traduzimos por escuridão/trevas. A Noite é um mistério. O paradoxo concentra-se neste período: se, por um lado, é a ocasião favorável, pela suspensão do ruído do dia, para o descanso reparador, encerrando o dia com este momento de paz, por outro lado, é um hiato entre a luz do dia que provoca ansiedade pelo desconhecido. A Noite é incógnita e, como tal, aterradora.

Por isso, Paulo chama a atenção em 1Ts, pela via da exortação, para se abandonar a Noite como condição de não identidade:

«Irmãos, não estais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão. Na verdade, todos vós sois filhos da Luz e filhos do dia. Não somos nem da Noite nem das trevas. Não durmamos, pois, como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios. Os que dormem, dormem de Noite e os que se embriagam, embriagam-se de Noite. Ao contrário, nós que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos com a couraça da fé e da caridade e com o elmo da esperança da salvação» (1Ts 5,4-8).

Quando São Paulo adverte os cristãos para os perigos associados à Noite, muito influenciado pelo que conhecia da cultura que o rodeava, fala-lhes do dia *do Senhor* que vem como ladrão, que surge sem se contar, sem aviso prévio. É um dia que começa com a Noite, num forte convite à vigilância, período que se assume como o dia da vinda do Senhor, tempo de paz e serenidade para os cristãos, filhos da Luz¹⁹. A Noite é um tempo de perigo e de medo, mas é também o tempo da revelação.

A Noite é paradoxal e acompanha toda a Sagrada Escritura numa polimorfia de cenários e contextos que tornam rica e diversificada a sua conceptualização. A Noite é palco de muitos momentos da História da Salvação e uma das primeiras criações no relato do Génesis: o dia começa com a Noite. Este é o período durante o qual Deus estabelece um pacto com Abraão (Gn 15), em que aparece em sonhos a Jacob (Gn 28,10-22), em que tira Israel do Egipto, fazendo-o atravessar o mar (Ex 12,33 – 14,31), e em que o Senhor se dirige a Samuel (1Sm 3).

Durante a Noite, o salmista dá glória, lamenta-se e sente o silêncio de Deus. No seu decorrer, levanta-se para elevar os olhos ao céu e, nessa mesma ocasião, sente o seu aparente abandono. É ao longo da Noite que começa o *Shabbat* e todos os dias começam com a Noite, isto é, com as Vésperas do dia anterior. Da mesma forma, todas as festas judaicas iniciam-se ao anoitecer do dia prévio à celebração, na escuridão do

¹⁹ Cf. FARMER, William R. (dir.) – *Comentario Bíblico Internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. 4ªed. Estella: Verbo Divino. 2005. P. 1564.

período noturno. No NT, Cristo celebrou a primeira Eucaristia durante a Noite, na última ceia, e angustiou-se no horto das oliveiras. Simultaneamente, a Noite foi a ocasião para que Judas Iscariotes cumprisse o seu propósito: trair Jesus com uma expressão de afeto, um beijo. Assim, a Noite é propícia às obscenidades, ao roubo e aos assassinatos.

Apesar disso, a Noite também é tempo de esperança e de Glória, porque foi a única a ter conhecimento do tempo e da hora da Ressurreição do Filho do Homem²⁰, do renascer da nova criação. Da mesma forma, de Noite, Pedro será libertado das guilhotinas da prisão e Paulo conhecerá o plano que Deus tem reservado para si.

É, pois, rico e intenso o plano de acompanhar todas as formas de destrinçar a Noite nos seus múltiplos aspetos. Do primeiro ao último livro, a Sagrada Escritura entoa diferentes sonoridades para pintar o quadro do período noturno. Resta-nos expor a partir de excertos selecionados, diferentes perspetivas do conteúdo em questão.

1.4.1. A Noite no Antigo Testamento

Por todo o Antigo Testamento encontramos a referência à Noite. A tradução dos LXX optou pelo vocábulo grego νύξ (nux) para traduzir o hebraico *layla*. Assim, podemos encontrar diversos contextos onde surge o termo Noite. Por um lado, pode indicar um período cronológico linear ou um tempo de dedicação total – «*pelo contrário, é na lei do Senhor que ele encontra satisfação; é na sua lei que medita dia e Noite*» (Sl 1,2) – ou pode apontar uma Noite específica, nomeadamente a Noite da Páscoa (Ex 12,8) – *aquela Noite, esta Noite*. Por outro lado, e como acima afirmamos, este vocábulo não pode ser dissociado de outros equivalentes, particularmente o que traduz σκότος – trevas, escuridão. À Noite pode ser também atribuído um sentido metafórico e simbólico, como o de calamidade e de escuridão, como encontramos em Miqueias: «*em lugar de visões, tereis a Noite, e trevas, em vez de adivinhações*» (Mq 3,2); ou até o de morte: «*Não suspires para que a Noite arrebate os povos uns atrás dos outros*» (Jb 36,20)²¹.

²⁰ Cf. MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 294.

²¹ Cf. FERRARI, Pier Luigi – *Notte*. In *Dizionario Biblico della vocazione*. Direção de Giuseppe de Virgilio. Roma: Rogate. 2007. P. 605.

Deus, criador de todas as coisas, é Senhor da Luz e da escuridão. É Ele quem a cria e «*nessuna oscurità può celare qualcosa a lui*»²². Além disso, nenhuma escuridão é definitiva. A Noite, que é ambiente propício à revelação de Deus, mas onde a escuridão, literal ou metafórica, impera, é sinal do escondimento de Deus e, paradoxalmente, lugar da sua manifestação – Teofania.

A Noite, em suma, assume uma polimorfia de significados ambivalentes e paradoxais: é o tempo da criação que se inicia embrenhada nas trevas da Noite; é o tempo do perigo e da insegurança, do frio e do medo; é o tempo onde atua o ladrão e o malfeitor; é o tempo durante o qual os sábios se detêm a pensar a realidade que os circunda, assolados com a insónia da incompreensão; é o tempo em que se maldiz o dia em que se veio ao mundo, como o fez Job ou Jeremias. É uma Noite iluminada, no início pela Luz e, depois, no caminho do deserto, pela coluna de fogo. Este ritmo marcado pelo dia e pela Noite aponta para a Aliança que Deus quer fazer com o seu povo, mas que a qualquer altura, pela infidelidade daqueles com quem a estabelece, pode fazer precipitar no caos do desespero e da escuridão. Deus pode transformar o dia em Noite, a claridade em trevas, as respostas e o chamamento em dúvidas e silêncio. Contudo, a compreensão da Noite vai além disso e pode corresponder ao tempo em qual o amado se aproxima da amada, como nos relata o Cântico dos Cânticos, ou ao período que permite a libertação do povo de Israel da escravidão do Egito, Noite recordada e atualizada a cada ano por meio da realização do ritual da *Pesah*.

Na Noite da fé, o salmista encontra o momento propício para a oração e para o diálogo pessoal com Deus, podendo constituir-se ocasião propícia em que se abre ao homem a profundidade do seu próprio ser. Não possui necessariamente uma carga negativa, apesar dos profetas recordarem que a Noite será eliminada aquando da manifestação do Senhor. Nesta expectativa, Israel aguarda o dia de Javé: «*Para unos será una noche; pero será una Luz resplandeciente para el resto de Israel, que, entretanto, marcha a tientas en las tinieblas de la noche (Is 8,22-9,2), tropieza com las “montañas de la noche” (Jer 13,16), pero todavía espera (cf. Is 60,1)*»²³.

²² CONZELMANN, H – Σκότος. In *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Fundado por Gerhard Kittel. Continuado por Gerhard Friedrich. Edição Italiana da responsabilidade de F. Montagnini [et all]. Brescia: Paideia. 1965. Vol. 7. P. 430.

²³ FEUILLET, René, e, LÉON-DUFOUR, Xavier – Noche. In *Vocabulario de Teología Bíblica*. Publicado sob a direção de Xavier Léon-Dufour. Barcelona: Herder. 1985. P. 587.

1.4.2. Do caos à ordem: a criação em Gn 1

No relato sacerdotal, a Palavra de Deus vence o caos originário, separando as trevas da Luz e colocando a escuridão sob o Seu domínio, estabelecendo uma ordem cósmica.

Não será difícil estabelecer semelhanças e paralelos entre o relato de Gn 1 e os demais escritos das culturas circunvizinhas do hebraísmo antigo. De resto, o confronto com as narrativas babilónicas, egípcias ou sumérias a isso nos levam a afirmar, e que por todos é aceite. Não obstante, devemos sublinhar aspetos de rutura que nos levam a afirmar que, apesar das influências mútuas que podemos associar ao texto bíblico e demais literaturas antigas, o relato da criação presente no início do Pentateuco apresenta elementos de originalidade. De facto, a criação não surge de uma luta entre a ordem e o caos do qual resulta o nascimento de deuses. Deus é preexistente, é Deus quem cria²⁴. Além do mais, a criação do mundo dispensa a intervenção do homem: o mundo presente é dádiva de Javé que preenche o abismo primordial através da criação do firmamento e da terra²⁵.

Toda a criação está imersa na Noite até que Deus separa as trevas da Luz. No silêncio da escuridão pré-criação, Deus decide criar o mundo:

«No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas. Deus disse: “Faça-se Luz.” E a Luz foi feita. Deus viu que a Luz era boa e separou a Luz das trevas. Deus chamou dia à Luz, e às trevas, Noite. Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia» (Gn 1,1-5).

Esta criação brota do desejo divino de se comunicar e criar relação com o Homem. Deus cria para a relação, para chamar a Si as suas criaturas e, neste sentido, a Noite, enquanto realidade primordial – *«as trevas cobriam o abismo»* (Gn 1,2) –, assume uma nova configuração. Dentro do plano criador, a Noite torna-se uma realidade incorporada, uma realidade nova. Não podemos perder o horizonte que se torna

²⁴ Cf. COUTO, António – *Pentateuco: caminho da vida agraciada*. 2.^aed. Lisboa: Universidade Católica Editora. 2005. P. 213-214. De resto, o autor aponta para que não se possa sequer falar de caos no relato de Gn 1,2. Para António Couto, o termo *tohu wabohu* evoca um estado de terra que não conheceu ainda a ação transformadora do homem e não se coaduna com o *caos*, termo nunca utilizado pelas versões gregas dos LXX, Áquila, Símaco ou Teodocião. A descrição presente em Gn 1 parece corresponder a uma «não-terra», cuja vida é impossível, um espaço vazio, mais do que desordenado.

²⁵ Por ultrapassar o objetivo de estudo a que nos propomos e para evitar devaneios, apontamos a obra que nos serviu de base para os aspetos que apontamos relativos ao paralelismo estabelecido entre o relato do Génesis e os demais relatos coetâneos. Cf. CARREIRA, José Nunes – *Mito, Mundo e Monoteísmo*. Lisboa: Edições Europa-América. 1995.

fundamental para a leitura de toda a Sagrada Escritura, que é a Noite da libertação, a Noite da Páscoa. A Noite, a partir da leitura crente da criação, passa a constituir um período cronológico, mas também *kairológico*, isto é, um tempo tomado por Deus, a Ele submetido, podendo representar um sinal de uma aliança – *berit* –, sinal da sua irrevogabilidade, sinal da criação²⁶: «*Os céus proclamam a glória de Deus; o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia passa ao outro esta mensagem e uma Noite dá conhecimento à outra Noite*» (Sl 19,2-3).

Sendo o evento da Páscoa o elo hermenêutico que permite ler a Noite na Sagrada Escritura, o plano da humanidade também não deve ser descurado porquanto cada homem e mulher faz experiência da Noite como realidade paradoxal, temível como a morte. Neste sentido, encontramos ocasiões em que a Noite proporciona situações desagradáveis, marcadas pela negatividade do Homem e pelas consequências nocivas que do pecado advêm, ou também manifestações da criação e do seu poder algo misterioso.

Chatherine Chalier sublinha a ambivalência de que pode ser sujeita a hermenêutica da Noite: «*la lumière suscite presque toujours la vie, la confiance et la joie; les ténèbres l'incertitude, la tristesse et l'angoisse*»²⁷. Em contrapartida, a Noite é considerada um momento privilegiado da revelação de Deus com a humanidade, cujo ambiente proporciona o recolhimento, o encontro da pessoa e, como tal, leva a tomadas de decisão, a respostas dadas à interpelação de Deus²⁸.

«*Se la vocazione è una chiamata di Dio destinata anzitutto a risuonare nell'intimità della coscienza, quale nucleo più segreto dell'uomo, l'atmosfera silenziosa della notte sembra offrire a questi incontri un contesto particolarmente propizio*»²⁹.

É neste duplo sentido que encontramos algo que parece subverter a ordem da criação: a chegada de animais selvagens e perigosos – «*Tu estendes as trevas e faz-se a Noite, nela vagueiam todos os animais da selva*» (Sl 104,20) –, a peste – «*nem da peste que alastra nas trevas*» (Sl 91,6) –, os homicidas, os adúlteros, os assassinos – «*o homicida levanta-se quando sai o dia, para matar o pobre e o indigente, e o ladrão vagueia durante a Noite. O olho do adúltero espia na obscuridade (...). Pela escuridão da Noite assaltam as casas*» (Jb 24,14-16) –, o dilúvio durante quarenta dias e quarenta

²⁶ Cf. FERRARI, Pier Luigi – Noite. P. 606.

²⁷ CHALIER, Catherine – *Le jour et la nuit au diapason de la création*. Paris: Seuil. 2009. P. 50.

²⁸ Cf. FERRARI, Pier Luigi – Noite. P. 610.

²⁹ FERRARI, Pier Luigi – Noite. P. 610.

Noites – «*Porque dentro de sete dias, vou mandar chuva sobre a Terra, durante quarenta dias e quarenta Noites, e exterminarei na superfície de toda a Terra todos os seres que criei*» (Gn 7,4) –, o vento do oriente que trouxe a praga dos gafanhotos – «*Moisés estendeu a sua vara sobre a terra do Egito, e o Senhor fez soprar um vento do oriente sobre a terra durante todo aquele dia e aquela Noite*» (Ex 10,13) –, a morte dos primogénitos – «*o faraó levantou-se durante a Noite, ele, todos os seus servos e todo o Egito, porque não havia casa que não tivesse lá um morto*» (Ex 12,30) –, a murmuração do povo de Israel contra o Senhor no deserto – «*Levantou-se toda a assembleia a gritar e o povo chorou toda essa Noite*» (Nm 14,1) –, o amaldiçoamento do dia e da Noite em que Job nasceu – «*Desapareça o dia em que nasci e a Noite em que foi dito: “Foi concebido um varão”!*» (Jb 3,3), «*Converta-se esse dia em trevas!*» (Jb 3,4a), «*Apoderem-se dele as trevas e a escuridão*» (Jb 3,5a), «*Que a sombra domine essa Noite*» (Jb 3,6a) –, e o presságio da sua morte – «*Que hei-de esperar? O sepulcro será a minha morada, nas trevas preparei o meu leito*» (Jb 17,13).

Em linha quase de oposição, na Noite da dificuldade, da dúvida, do medo e da desgraça em que a Humanidade parece definhar pelo pecado cometido, por se ter desviado do plano de amor e de salvação a ela destinado, Deus intervém na história e comunica-se aos homens e mulheres de cada tempo, prometendo uma nova criação. A Noite é, como acima referimos, tempo em que a história da salvação se desenrola de forma privilegiada. Em Gn 8,22, Deus promete uma nova criação a Noé, garantida pela perenidade das estações – «*Enquanto subsistir a terra, haverá sempre a sementeira e a colheita, o frio e o calor, o Verão e o Inverno, o dia e a Noite*» (Gn 8,22). Além de podermos considerar a promessa feita a Abraão durante a Noite – «*E conduzindo-o para fora disse-lhe: “Levanta os olhos para o céu e conta as estrelas (...) será assim a tua descendência.*» (Gn 15,5) –, é também durante a Noite que Deus aceita o sacrifício do primeiro Patriarca – «*Quando o Sol desapareceu, e sendo completa escuridão (...) uma chama ardente passou entre as metades dos animais*» (Gn 15,17). Também o seu filho Isaac recebe a renovação da promessa feita a seu pai quando se relata que «*O Senhor apareceu-lhe naquela Noite e disse-lhe: (...) Abençoar-te-ei e multiplicarei a tua descendência*» (Gn 27,24). Ainda no livro dos Génesis, encontramos o relato da visão de Jacob no qual Deus garante proteção no plano de emigrar para o Egito – «*Deus falou a Israel numa visão, durante a Noite, e disse-lhe: (...) não hesites em descer ao Egito (...) Eu mesmo descerei contigo*» (Gn 46,2-4). Por fim, já no segundo livro das

Crónicas, encontramos a resposta do Senhor à oração de Salomão: «*Durante a Noite, o Senhor apareceu a Salomão e disse: “Ouvi a tua oração”*» (2 Cr 7,12).

1.4.3. A Noite da Páscoa da libertação

A História da Salvação gira em torno da Noite da libertação do povo de Israel. O povo hebreu vive a sua história a partir da libertação da escravidão do Egito. Esta é a Noite central, é a Noite da Vigília, em que o Senhor Deus realiza o plano de libertação que se inicia durante a Noite: «*Assim diz o Senhor: “A meio da Noite, Eu apresentar-me-ei no meio do Egito (...)”*» (Ex 11,4). Na celebração da Vigília Pascal na Noite Santa a 4 de abril de 2015, o Papa Francisco recordava:

«Esta é uma Noite de vigília. Não dorme o Senhor, vigia o Guardião do seu povo (cf. Sl 121/120, 4) para fazê-lo sair da escravidão e abrir-lhe a estrada da liberdade. O Senhor vigia e, com a força do seu amor, faz passar o povo através do Mar Vermelho»³⁰.

A fé de Israel mantém sempre presente a ação de Deus na libertação e condução do povo para a Terra Prometida. Esta é a Noite em que Deus libertou o seu povo da escravidão do Egito, fazendo de uma massa de escravos um povo livre. A *Noite das Noites* constitui o vértice e o centro do cumprimento da salvação que se faz presente através das gerações pela liturgia pascal. É uma Noite recordada todos os anos através de uma vigília, que faz memória daquela feita pelo próprio Senhor que vigiou com o seu Povo: «*Aquela foi uma Noite de vigília para o Senhor (...). Esta Noite do Senhor será de vigília para todos os filhos de Israel*» (Ex 14,42). A Noite da Páscoa não é apenas do povo, não é somente memória reavivada do Israel libertado. Da parte de Deus, recordar e fazer memória traz consigo uma ação, uma intervenção ativa. A celebração da Páscoa não é apenas festa, mas um verdadeiro *Zikarron*, isto é, memorial onde toda a realidade criada pela intervenção redentora de Deus é restaurada e a Aliança é renovada. Afirma Franz J. Leenhardt:

«Quand Dieu se souvient, quelque chose se passe: une situation nouvelle est créée ou une situation ancienne restaurée; c’est un événement réel et non simplement une évocation. Dieu pose dans le présent une réalité qui n’existait pas. Ainsi en est-il également de l’homme; quand il se souvient de l’alliance ou de son Dieu, il se replace

³⁰ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013 – (Francisco) – *Homilia da Vigília Pascal na Noite Santa*. AAS. 107 (2015). P. 442.

dans les conditions antérieurement posées, et posées par Dieu, il rentre, en quelque sorte, dans l'alliance»³¹.

A relação entre o povo e o seu Deus estabelece-se nestes parâmetros. Javé apresenta-se diante de Israel como um libertador que faz a distinção entre as trevas e a Luz, a Noite e o dia, a escravidão e a liberdade. E, paradoxalmente, é no contexto da Noite que se apresenta como tal, através da nuvem de fogo que caminhava à frente do povo. A libertação do Egito não é apenas um mero ato de alforria sem mais. Javé participa com o povo na libertação e quer estabelecer um pacto. Da Noite para o dia, das trevas para a Luz, a libertação só se completará quando Deus tiver estabelecido com aqueles que ama a Aliança. Deste modo, poderemos compreender a segunda parte do livro da Sabedoria. Esta sequência teológica do Êxodo, da Páscoa e, por fim, da Aliança encontra em Sab 17-18 a reflexão que coloca o acontecimento do Êxodo no plano da intervenção escatológica de Deus em favor de Israel. Assim compreendemos: «*Quando um silêncio profundo envolvia todas as coisas e a Noite ia a meio do seu curso, então a tua palavra omnipotente desceu do céu*» (Sb 18,14-15a).

Em síntese, a fé do povo de Israel vive de acontecimentos realizados pelo Senhor, feitos memória na sua liturgia e transmitidos de geração em geração, onde cada israelita, século após século, terá um papel ativo e pessoal, como se estivesse presente quando aconteceu a primeira Páscoa, a da libertação, que se tornam num memorial³². Não é uma narração dissociada da vida, mas antes um resultado da mesma, consumada na Aliança do Sinai: «*Le sens de la fête pascale, définie comme un Zikkaron, était de rendre chaque année sa vivante actualité à l'alliance établie par la grâce divine entre Yahvé et Israel*»³³. O povo que experimentou a escravidão não esquece o dramatismo da mesma e a penosidade da vivência da condição por que passou no Egito. E, para que se conserve a memória coletiva de um povo que encontra no Senhor o elo que une todos aqueles com quem estabeleceu a Aliança, recordam a todas as gerações o feito e as maravilhas que *Ele* operou, relendo toda a história a partir do acontecimento da *Pesah* e do caminho para a Terra Prometida. Recorda o Papa Francisco na encíclica *Lumen Fidei*:

«A Luz de Deus brilha para Israel, através da comemoração dos factos realizados pelo Senhor, recordados e confessados no culto, transmitidos pelos pais aos filhos. Deste

³¹ LEENHARDT, Franz Jehan – *Le sacrement de la saint Cène*. Paris: Delachaux et Niestlé. 1948. P. 19.

³² Cf. RUIZ LÓPEZ, Demetria – De la tarde a la mañana. Estudios del término *layla* en el Antiguo Testamento. *Scripta Fulgencia*. Murcia. 9: 17 (1999) P. 16.

³³ LEENHARDT, Franz Jehan – *Le sacrement de la saint Cène*. P. 19.

modo aprendemos que a Luz trazida pela fé está ligada com a narração concreta da vida, com a grata lembrança dos benefícios de Deus e com o progressivo cumprimento das suas promessas»³⁴.

1.4.4. O relato da praga das trevas: Noite durante três dias

Dentre os vários relatos das pragas do Êxodo, escolhemos dois como sendo as mais significativas para o nosso estudo. De facto, a praga das trevas, relatada em Ex 10, 21-29, torna-se metáfora de uma realidade superior. A praga das trevas durou três dias e constitui-se como tempo dramático. De alguma forma, a vida retornava ao caos originário. De resto, o relato bíblico das pragas é a representação da luta de um povo pela liberdade que lhe está negada por outro opressor. Na luta não entra a humanidade, mas torna-se duelo cósmico entre o Deus libertador em favor dos fracos e dos débeis e a injustiça assassina dos poderosos:

«Los hombres no pueden alcanzar la libertad con métodos bélicos (...), sino a través de una transformación total, sabiendo que los mismos poderes cósmicos se ponen al servicio de la vida. (...) La guerra de Moisés se sitúa en la línea de la vida cósmica. Uno a uno desfilan por el texto los peligros de la geografía y clima de Egipto (...). Uno a uno van pasando ante el lector los riesgos de un imperio/sistema que se cree eterno, (...) pero que está asentado sobre los pies de barro de la fragilidad cósmica y humana»³⁵.

O relato das pragas pode depender de tradições proféticas e deuteronomistas, nomeadamente quando se entende as pragas como sinais ou símbolos, como se pode constatar em Dt 28, no contexto da bênção-maldição. Em suma, pensa-se que o relato das pragas pode ter origem em algumas reflexões dentro do âmbito da Fonte Deuteronomista e do movimento profético³⁶.

As trevas paralisam toda a sociedade egípcia durante três dias, um número com forte carga simbólica, que provocam efeitos físicos e psicológicos devastadores.

A escuridão é temerosa e, da perspectiva dos egípcios, constitui um mistério sobre o qual ninguém tem informação suficiente. A narrativa é descrita em tons de desconhecimento e confusão para os egípcios, que não têm consciência da duração da mesma e, por isso, não sabem quando terminará. Os egípcios estão envolvidos numa ignorância imposta, o tempo é anulado, tudo pára. De tal modo, a própria estrutura

³⁴ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – *Lumen Fidei*. [Encíclica de 29 de junho de 2013]. AAS. 105 (2013). P. 561.

³⁵ PIKAZA, Xabier – Plagas de Egipto. In *Gran diccionario de la biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino. P. 1026.

³⁶ Cf. GARCÍA LÓPEZ, Félix – *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2004. P. 162.

narrativa é interrompida, separando-a da última praga decisiva: a morte dos primogênitos. O número três, como supramencionado, possui uma carga simbólica forte em toda a redação bíblica:

«As several scholars have observed, the passage of three days signals in a variety of biblical texts the duration necessary to complete a task, and the third day in many cases marks a literary climax or commencement of a new action. The three days of P's darkness wonder serve several such purposes (...) they provide a respite for the Israelites from their onerous toil at the hands of the Egyptians (...) they mark the end of P's plague narrative. (...) they signal the completeness of the Egyptians' loss of sight and mobility»³⁷.

A ambiguidade da Noite é símbolo evidente no relato da nona praga: para os egípcios, é o princípio da perdição e, para os israelitas, é o tempo do descanso da escravidão que lhes era imposta, tal como se demonstrou na citação acima. No fundo, há a consciência de que os egípcios sofrem uma cegueira e um bloqueio sobrenaturalmente imposto («Um homem não via o seu irmão, e ninguém se levantou do seu lugar durante três dias» [Ex 10,23]), uma imobilidade que limitava todas as suas ações e atividades.

A Noite assume contornos variados e roupagens multiformes. Surge como um castigo cósmico, numa envolvência quase recriadora, que nos conduz ao Génesis. O caos castigador, que ameaça os egípcios, vai permitir uma nova criação, um novo recomeço, cuja Noite da libertação será a fonte renovadora. É, em certo sentido, figura da Noite da agonia (relatada pela tradição sinótica) que o próprio Jesus passará antes da Páscoa da Ressurreição. Antes da libertação, a praga das trevas instalou a confusão entre os habitantes do Egito, «mas para os filhos de Israel havia Luz onde residiam» (Ex 11,23). Apesar de diferentes, enquanto narrativa que se vai compondo a partir de fontes variadas, o autor do Pentateuco elabora a descrição do relato, marcando-o pela intensificação:

«It is a pattern of intensification or increasing severity in the concatenation of plagues. Such a pattern is normally measured from the sanguination of Egypt's water to the death of every firstborn among the Egyptians. It is propelled by the magnitude of the final plague, including the unprecedented response that it elicits (Exod 11:6) and its effectiveness at securing the Israelites' release (Exod 11:1). In particular, the divine prediction of Israelite release after "one more plague" (Exod 11:1) points to this pattern of mounting severity and effect»³⁸.

³⁷ MOSS, Candida R, STACKERT, Jeffrey – The Devastation of Darkness: Disability in Exodus 10:21–23, 27, and Intensification in the Plagues. *The Journal of Religion*. 92: 3 (2012) P. 368.

³⁸ MOSS, Candida R, STACKERT, Jeffrey – The Devastation of Darkness: Disability in Exodus 10:21–23, 27, and Intensification in the Plagues. P. 365.

Esta forma de conceber a Noite, também presente em culturas do Médio Oriente, leva a considerá-la como expressão física da escuridão e a cegueira como castigo divino, presente não só em relatos veterotestamentários, mas também no Novo Testamento (cf. Jo 9,2).

A exposição das primeiras quatro pragas permite compreender a sua manifestação prodigiosa, mas simultaneamente inofensiva. O segundo grupo narrativo de quatro pragas, com a escuridão a servir de retábulo final de todo o relato, produz uma devastação duradoura para os egípcios. Este é o cenário que proporciona uma introdução dramática à morte dos primogénitos, que se lhe segue. Em suma, a escuridão possui uma dupla dimensão. Tal como as outras pragas, destina-se a impressionar os egípcios, mas serve também como meio que permite aos israelitas deixar o Egito. Porque a escuridão impôs o confinamento de todos os egípcios, os israelitas são capazes de obedecer a Javé e esta obediência constitui o pré-requisito para tudo o que se segue na história da libertação de Israel.

1.4.5. A morte dos primogénitos do Egito

O relato das pragas atinge o seu auge com a morte dos primogénitos dos egípcios. A sua descrição possui um sentido peculiar no conjunto de todas as outras:

«Moisés disse: “Assim diz o Senhor: ‘A meio da Noite, Eu apresentar-me-ei no meio do Egito, e morrerá todo o primogénito na terra do Egito, desde o primogénito do faraó, que se sentará no seu trono, até ao primogénito da escrava, que está atrás da mó, e todo o primogénito dos animais. Haverá um grande clamor em toda a terra do Egito, como nunca tinha havido antes e como nunca mais haverá» (Ex 11,4-6).

Israel é o primogénito do Senhor (Ex 4,22). Em simultâneo, protegeu os primogénitos dos israelitas e deixou cair a mão sobre os egípcios. Estes ocupam o lugar do carneiro de Isaac: estes são os, agora, sacrificados. Esta Noite é ao mesmo tempo de salvação e de vingança, a primeira para Israel e a segunda para os seus inimigos. É Noite de salvação e de perdição³⁹.

O relato desta última praga, que permitirá a saída dos israelitas, sublinha de forma contundente a especificidade noturna da décima praga: primeiro, com o anúncio em Ex 11,4 e Ex 12,12; depois, com a própria descrição em Ex 12,29-31. A hora da sua concretização é precisa: *«a meio da Noite»*. Esta incisão não pode ser senão

³⁹ Cf. PIKAZA, Xabier – Noches. P. 894.

propositada. Aqui, a Noite adquire um duplo simbolismo: por um lado, indica o tempo do castigo divino, uma escuridão que se liga, segundo a narração do Êxodo, à da praga anterior e, sobretudo, prefigura a Noite da derrota dos egípcios no mar vermelho; por outro lado, depois da meia-Noite, dá-se início ao tempo da salvação dos israelitas da praga da morte dos primogénitos e a promessa de que ao romper da manhã veriam a derrota dos egípcios – «*O Senhor salvou, naquele dia, Israel da mão do Egito, e Israel viu os egípcios mortos à beira do mar*» (Ex 14,30).

A promessa da libertação – «*E Eu atravessarei a terra do Egito naquela Noite, e ferirei todos os primogénitos na terra do Egito, desde os homens até aos animais, e contra todos os deuses do Egito farei justiça, Eu, o Senhor*» (Ex 12,12) – é marcada temporalmente pelo indicativo *naquela Noite* e sublinha a ação de Javé sem nenhuma intervenção mediadora. A invetiva do Deus de Israel não acomete apenas os primogénitos do Egito, mas é direcionada contra os deuses dos egípcios que se mostram impotentes diante da força de Javé. Neste episódio, é inserido um texto de cunho ritual ou litúrgico. O contexto é dado a partir das prescrições do ritual da celebração pascal, que a tornam normativa. Isto poderá indicar que a perícopes correspondente a Ex 12,21-28 resulta de um acrescento ulterior, nomeadamente no período da monarquia (período do classicismo hebraico), que diz respeito à inserção de textos de cariz litúrgico nos textos históricos, para que adquirissem sustentação moral e jurídica:

«Las obras tienden a agruparse en corrientes bastante diferenciadas: la corriente legislativa, las obras históricas, las colecciones proféticas, el lirismo religioso, los libros de sabiduría. Pero en la práctica, estas corrientes se entremezclan: tal relato incorporado a un libro histórico tiene por objeto justificar una costumbre o un rito (Ex 12,21-28)»⁴⁰.

A décima praga surge, pois, como o ápice do crescimento gradual dos castigos de que as pragas são símbolo e sinal. Todas elas preparam ou antecipam a última e irrevogável praga, na qual Moisés não tem papel mediador. Javé atua diretamente: é a manifestação resolutiva do Senhor. Esta praga é recordada como um flagelo: no entanto, é associada à feliz memória da Páscoa, a libertação da opressão, a saída do Egito, o início da caminhada rumo à Terra Prometida:

«La conexión entre la pascua y la 10ª plaga se establece mediante el rito de la sangre. (...) De este modo, la noche de pascua (en principio, noche festiva y alegre: 12,8) se convierte en noche de dolor y muerte (...) en el relato de la 10ª plaga se insiste en la

⁴⁰ ROBERT, André; FEUILLET, André [dir.] – *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder. 1967. Vol. 1. P. 151.

noche). La conexión con la salida de Egipto convierte la noche de la pascua en “noche de vela”»⁴¹.

1.4.6. A Noite da Travessia do Mar

«Veio colocar-se entre o acampamento do Egipto e o acampamento de Israel. E houve nuvens e trevas, e iluminou-se a Noite, e não se aproximaram um do outro toda a Noite. Moisés estendeu a sua mão sobre o mar, e o Senhor fez recuar o mar com um vento forte de oriente toda a Noite, e pôs o mar a seco» (Ex 14,20-21).

A mudança de posição da coluna de nuvem que passa da frente do campo israelita para a retaguarda significa que Javé não é apenas aquele que guia o povo para a Terra Prometida, mas também aquele que o protege, que separa, qual barreira de anteparo, os israelitas dos egípcios. Este fracionamento faz-se pela presença de Luz e trevas. Não é por acaso que a coluna de nuvem possui dupla serventia: durante a Noite, serve como iluminação; durante o dia, como forma de os proteger do sol.

Javé faz-se presente na nuvem, a mesma presença que, mais tarde, terá por meio a Arca da Aliança, assim nos diz William W. Hallo:

«Concomitant with this general typology of divine exaltation was the belief in divine presence, symbolized at the Red Sea and in the desert by the pillar of cloud by day and of fire by night; after the departure from Mount Sinai, the divine presence was believed to reside in or sit (as if on a footstool) on the ark, which led the people in the battles of the conquest and eventually came to rest in the Temple of Solomon»⁴².

A Luz, neste episódio da narrativa, conduz o leitor à compreensão de uma ação salvífica que orienta para a recriação. A Noite da travessia do Mar Vermelho é uma nova criação, pois Israel torna-se povo de Deus. Javé é o protagonista da trama que se desenvolve, um povo que se liberta da escravidão do Egito rumo à Terra da Promessa, uma nova criação para o Israel ferido. Deus, simbolizado no vento que, no início da criação, também estava presente, mostra-se, por meio da brisa, na Noite da libertação (*«as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas»* [Gn 1,2]). Javé manifesta-se, dá-se a conhecer mediante sinais portentosos, mas não só. A brisa que se fazia sentir na Noite da Libertação também estava presente nas origens, quando o Espírito de Deus pairava sobre as águas ou quando, por meio do vento, fez descer as águas do dilúvio (cf. Gn 8,1). Este vento da Noite, que se fazia

⁴¹ GARCÍA LÓPEZ, Félix – *El Pentateuco*. P. 165.

⁴² HALLO, William W. – *The Book of People*. Atlanta: Scholars Press. 1991. P. 54.

sentir vindo do oriente, não apenas anula o caos disforme dos primórdios e do dilúvio, mas surge como aquele elemento natural que simboliza o impulso de Javé ao povo, rumo à Terra Prometida. Assim nos diz García López:

«Israel no sólo fue salvado por Yahvé, sino “re-creado”. El paso del mar merece el calificativo de “nueva creación”, en el sentido de que significa el nacimiento de Israel como pueblo de Dios. De la servidumbre a Faraón, Israel pasó al servivio de Yahvé»⁴³.

Do Êxodo, sai, pois, um povo que tem por missão a construção de uma nova humanidade, renovada pelo Espírito de Deus, que se faz presente durante a Noite, pelo vento ou pela Luz. O período noturno tem para o povo de Israel esta memória revivida a cada ano: o Senhor libertou, das mãos do Faraó, o seu Povo. *«La noche aparece de golpe como el tiempo de la prueba, pero de una prueba de la que somos librados por el juicio de Dios»⁴⁴*. Na memória agradecida assim se regista o célebre determinante demonstrativo para sempre associado à Noite: *«Aquela Noite»*.

1.4.7. Jacob e Samuel: a Noite, espaço privilegiado de revelação

A Noite, em toda a Sagrada Escritura, é um momento que, do ponto de vista da sua conceptualização, é variado e paradoxal. Neste sentido, pode ser uma ocasião de desvio e pecado, tendo como consequência a separação entre Deus e o Homem, em que o espírito maligno atua com máxima liberdade, ou um momento especial da relação entre Deus e o Homem, um momento privilegiado da revelação divina à humanidade. Momentos paradigmáticos são os de Jacob (Gn 28,10-17) e de Samuel (1Sm 3,1-14). Tanto num caso como noutro, a revelação Divina acontece no período noturno, no silêncio da Noite e, amiúde, através de sonhos. Embora, no entendimento de Israel, a prática da interpretação e adivinhação dos sonhos fosse considerada uma ofensa à prática contumaz dos povos cananeus, a tradição bíblica considerou sempre que o meio pelo qual Deus se revela é um mistério que ultrapassa a capacidade intelectual da humanidade e que, neste caso, não exclui qualquer forma de comunicação com o Homem:

La distinción entre sueño y revelación no es tan clara y la misma Biblia sabe que los sueños han sido y siguen siendo un posible “lenguaje de Dios”, una forma que Dios tiene

⁴³ GARCÍA LÓPEZ, Félix – *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. P. 171.

⁴⁴ FEUILLET, René, e, LÉON-DUFOUR, Xavier – *Noche*. P. 587.

de hablar con sus profetas. (...) La Biblia transmite la memoria de soñadores y visionarios famosos, como José [ou] (...) [Daniel] el mayor intérprete de sueños»⁴⁵.

No caso de Jacob, o relato do sonho acontece no fim da caminhada de Bercheba até Haran, num local que, originariamente, se chamava *Luz*. Logo no início é interessante fixar o olhar neste aspeto: Jacob, durante a Noite, tem um sonho que decorre numa cidade que tinha por nome *Luz*, numa espécie de paradoxo que opõe Noite-Dia, Trevas-Luz. Ora, no caminho rumo a Haran, Jacob opta por descansar, «*porque o sol já se tinha posto*» (Gn 28,11), e tem um sonho em que Deus figura em cima de uma escada na qual «*subiam e desciam mensageiros de Deus*» (Gn 28,12). A tradição cristã gravará esta memória em hino – «*de Noite descias a escada misteriosa, junto da pedra onde Jacob dormia*»⁴⁶ – e verá nela a figura de Jesus Cristo mediador entre o céu e a Terra.

Neste relato peculiar, Deus apresenta a confirmação da bênção concedida a seu pai Isaac. As teofanias acontecem habitualmente de Noite⁴⁷. Neste relato, é curioso que o sonho constitua o meio através do qual o Senhor se manifesta aos que deseja. Isto pode ter a sua explicação no facto de se sentir a influência da «Fonte E», cuja teologia considera que Deus não se apresenta diretamente aos homens, mas através de mensageiros ou mediadores (cf. Gn 28,12) que atuam como instrumentos de comunicação com o Homem⁴⁸. O futuro de Jacob é revelado e as promessas feitas a Isaac são confirmadas. Jacob decifra o sonho e daí resulta um voto⁴⁹. O dom de interpretar o sonho é considerado uma benesse de Deus e a certeza de que Javé se faz presente no meio do seu povo⁵⁰. É a afirmação da fidelidade de um Deus que premeia a história e que é presença e amizade de Abraão e de Isaac.

⁴⁵ PIKAZA, Xabier – Sueños. P. 1259.

⁴⁶ LITURGIA DAS HORAS, Hino de completas de Segunda-Feira do Tempo Comum. Vol. IV. 5ªed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009. P. 50-51.

⁴⁷ Já na narrativa de Gn 15,12-17, Deus manifesta-se a Abraão durante a Noite. O silêncio do período noturno proporciona a relação com o transcendente e, como tal, é ocasião propícia para ouvir o suave e melodioso som que se dirige ao coração do Homem. É o tempo da Teofania, no qual Deus estabelece relação com aqueles que ama, tornando-os amigos.

⁴⁸ Cf. BROWN, Raymond [et al.] – *Comentario Bíblico «San Jeronimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1971. P. 113.

⁴⁹ Também a José em Gn 40,1-22 e 41,1ss será solicitado que interprete os sonhos na corte do Faraó. Dá-se a entender que esta capacitação não é algo isolado e esforço do próprio, mas é dom do Alto, numa espécie de carisma que o Espírito de Deus confere a determinados Homens e Mulheres para que sejam guias eficazes daqueles que procuram uma orientação.

⁵⁰ Cf. GARCÍA LÓPEZ, Félix – *El Pentateuco*. P. 122.

Samuel surge como outro paradigma dentro da tradição bíblica. Ele não é uma personagem secundária; pelo contrário, é um nome grande, sonante, de tal modo que, na história, se considerou que ele era o autor dos livros que empregam o seu nome. Apesar desta hipótese não estar fundamentada criticamente, depreende-se o quão importante e incontornável esta figura se apresenta diante do panorama bíblico. Na sua história, a Noite é o pano de fundo diante do qual decorre a intervenção divina. Envolvido numa nuvem de silêncio, a Palavra que, durante a Noite, o Senhor dirige a Samuel fá-lo direcionar toda a sua vida ao serviço de uma palavra que guia e governa e que se faz presente no meio do povo através da boca do profeta. Deus faz-se presente na história da salvação através destes instrumentos.

Em 1Sm 3 é relatada a vocação de Samuel. A narrativa inicia-se com uma leitura espiritual da atitude de Israel a partir da situação vivida por Eli: «*Ora certo dia aconteceu que Eli estava deitado, pois os seus olhos tinham enfraquecido e mal podia ver*» (1Sm 3,2). Israel, ao tempo do chamamento de Samuel, vivia nas trevas do erro, na obscuridade do pecado e, como tal, numa Noite que o impedia de ver o Senhor. Contudo, o próprio Deus toma essas dificuldades e transforma-as: «*Eis que vou fazer uma coisa em Israel que fará retinir os ouvidos a todo aquele que a ouvir*» (1Sm 3,11)⁵¹.

Neste sentido, como oposição à situação vivida quer por Eli quer por Israel, Samuel surge como uma lâmpada que ilumina a Noite vivida naquele período e a sua palavra sustentáculo de uma realidade em declínio:

«La rarità della Parola, la mancanza di vista, non solo fisica, ma probabilmente della vista spirituale che permette ai profeti di vedere la presenza di Dio nelle vicende della storia, una lâmpada che sta per spegnersi perchè la notte è avanzata e nessuno l'ha potuta alimentare, fanno da sfondo alla vocazione di Samuele»⁵².

De facto, a ausência da Palavra do Senhor era sinónimo de desorientação e de perturbação, o que levava a que o povo sentisse um certo abandono de Deus, tal como se consubstancia no seguinte versículo: «*o Senhor, naquele tempo, falava raras vezes e as visões não eram frequentes*» (1Sm 3,1). O termo empregado em tal versículo é *yaqar* que, mais do que “raras”, deve ser traduzido por “precioso”. No entanto, Deus não

⁵¹ Cf. OLSEN, Steven L. – Birth and Calling of the Prophet Samuel: A Literary Reading of the Biblical Text. In *BYU Studies Quarterly*. 56: 1 (2017) P. 42.

⁵² VARI, Luigi – Samuele. In *Dizionario Biblico della vocazione*. Direção de Giuseppe de Virgilio. Roma: Rogate. 2007. P. 846.

deixou de se revelar ao seu povo por *gestis verbisque* (DV 2) e é Ele que toma a iniciativa de se aproximar, de se revelar, de chamar.

O relato da vocação de Samuel é paradigmático, porque ele é convocado três vezes durante a Noite, e não percebe quem o chama. De início, temerosamente, em busca de uma resposta, procura Eli, pensando ser ele quem o chamara, ainda que a primeira resposta «*Eis-me aqui*» (1Sm 3,4) denuncie uma tonalidade distante daquela puramente humana, já que o termo «*eis-me aqui*» é utilizado mormente para uma resposta afirmativa a um convite ontológico de Javé: o chamado molda o seu ser à vontade do Altíssimo. Apenas à quarta vez o jovem Samuel, instruído por Eli, responde ao Senhor «*Fala, Senhor; o teu servo escuta!*» (1Sm 3,10). Samuel não conhecia o Senhor, não estava consciente do que podia ser e, sobretudo, não ousava esperar tal chamamento. Tudo rumava em sentido contrário:

«La difficoltà di Samuele è oggettiva e sta tutta nella sua solitudine di fronte all'esperienza del divino, nell'improbabilità di quell'esperienza in quel luogo, circondato da quella gente e a quell'ora della notte»⁵³.

Em síntese, a Noite durante a qual Deus se faz presente a Samuel e, por ele, a todo o povo é uma Noite de Bênção e de graça para todo o Israel. É Noite vocacional, que chama um do meio do povo para ser peça fundamental na construção do Israel. Mais tarde, será também durante a Noite que Saul incorrerá na ira divina, depois de, por meio de uma mulher «*que invoca os espíritos dos mortos*», entrar em contacto com o espírito de Samuel (1Sm 28,7-24) ou quando o Senhor encarrega o profeta Natan de dirigir a Sua Palavra ao Rei David (2Sam 7,16).

A par do relato de Jacob e da vocação de Samuel, a revelação de Deus através do sonho e durante a Noite será mote de outras narrativas. Paradigmático será o Livro de Daniel, cuja visão apocalíptica podemos apreciar em Dn 7-12. No fundo, ambos estão destinados a uma missão específica, a algo maior. A sua vida é colocada nas mãos de Deus para que Ele seja o autor da sua caminhada, o mentor do seu crescimento. Um e outro estão completamente disponíveis para o serviço que lhes está designado e permanecem continuamente atentos Àquele que os confirmou na missão.

⁵³ VARI, Luigi – Samuele. P. 847.

1.4.8. A Noite nos Salmos

O Saltério, dividido em cinco livros⁵⁴, explora o tema da Noite num processo a par com o coração do crente, associando a oração à Luz que ilumina as trevas do fiel, daquele que diante do seu Deus se coloca inteiro, que se expõe perante Ele.

«A oração institui uma nova ordem no mundo, ilumina o mundo. (...) Rezando, vemos o mundo iluminado pela Luz nova e primeira da criação, do mundo “sete vezes” bom, dito e ordenado pela Palavra de Deus. Surge assim perante os nossos olhos o “estado de criação”, onde resplandece a benevolência de Deus»⁵⁵.

Ao longo de todo o Saltério (até ao Sl 139), a razão pela qual o crente reza de Noite é explorada: *«Se disser: “Talvez as trevas me possam esconder, ou a Luz se transforme em Noite à minha volta”, nem as trevas me ocultariam de ti e a Noite seria, para ti, brilhante como o dia. A Luz e as trevas seriam a mesma coisa!»*. O pórtico do Saltério coloca o orante a meditar a *Torah* no silêncio da Noite, com a perspectiva de que aquele que os toma como oração o faça em todas as Noites da vida, procurando reconhecer a misteriosa presença do Senhor que transforma as trevas em Luz.

Ao longo dos salmos, estaremos diante da comum ambivalência que acompanha o tema da Noite na Sagrada Escritura. Na verdade, a Noite no Saltério pode variar da escuridão do sofrimento, perante um Deus que parece distante, à Noite iluminada pelo canto de louvor e de ação de graças ao Deus que se faz próximo. Este paradoxo está presente sobretudo nos Salmos correspondentes ao primeiro livro. De resto, o salmista coloca no seu Senhor toda a confiança e n’Ele depõe todo o seu tempo, na contemplação da sua Lei *«e nela medita dia e Noite»* (Sl 1,2).

O Saltério é uma escola de oração que encontra no silêncio da Noite um momento privilegiado. A oração prolongada durante as horas da Noite confirma o orante como um ser na presença do Senhor, das criaturas e da história, não espectador mudo ante o espetáculo da criação, mas alguém que intercede por ela ao Criador. O orante torna-se pontífice entre as criaturas e o Criador. No diálogo noturno com o Senhor, as trevas não causam medo. A Sua presença transforma as trevas em Luz e a Noite *torna-se clara como dia*.

⁵⁴ Cf. COUTO, António – *O livro dos Salmos*. Cucujães: Editorial Missões. 2015. P. 21.

⁵⁵ COUTO, António – *O livro dos Salmos*. P. 25.

1.4.9. A Noite como momento do louvor

No primeiro livro do Saltério, que corresponde a Sl 3-39 (excluímos para a reflexão os Sl 1 e 2, que se são como que um pórtico a todo o Saltério), existem algumas referências à oração durante a Noite. A primeira parte, correspondente aos Sl 3 a 14, considera o Senhor o último reduto do pobre e dos que sofrem. O Sl 3 é disto paradigmático. O encontro do orante com o Senhor é feito durante a Noite, não raras vezes através da ação ritual. Neste caso específico, atendendo à comum interpretação do Oriente, a Noite é um ventre de morte que se assemelha ao caos primitivo e se contrapõe ao dia, que é sinal de vida. A aurora torna-se símbolo da nova criação, da vitória de Deus sobre o nada. Neste sentido, enquanto o fiel faz oração, rodeado pelo mal que se ramifica durante a Noite, Deus faz surgir a aurora da salvação⁵⁶.

Outro exemplo é o Sl 6, que foi colocado pela tradição cristã entre a coleção dos sete salmos penitenciais. Considerado salmo de súplica, converteu-se em oração litúrgica e comunitária, de uma lamentação individual passou a invocação de um povo inteiro, que sofre e eleva a Deus a sua condição miserável. Isto acontece porque, apesar de se tratar de um diálogo íntimo entre o orante e o seu Deus, este salmo inclui uma petição para que os inimigos se afastem:

«Es un súplica individual; en concreto, la súplica de un enfermo grave. El género impone frases de petición motivada, descripción del sufrimiento y el peligro, expresión de la confianza. Se esperaría que el asunto se resolviera entre el orante y Dios; sin embargo, es frecuente en género, casi tópica, la referencia a los enemigos. En la angustia interior y el temor de la muerte, la conciencia de una hostilidad perversa, la conciencia del pecado»⁵⁷.

O orante está numa posição física que indica o seu estado de alma. Estar deitado no leito é uma antecipação do estado de morte, cadavérico e o silêncio de Deus é sinal do silêncio eterno no *Sheol*. A descida à mansão dos mortos era possível sinal do abandono de Deus, porque o seu estado de vida, numa lógica de retribuição, era sinal do pecado. O desgaste físico e interior é consequência somática de uma angústia da alma que se conjuga com o sofrimento físico. Não obstante, é nesta situação de degradação pessoal que o orante eleva a Javé o seu grito de esperança. A Noite das lágrimas converte-se em grito de louvor, em Noite de esperança. Esta esperança é sustentada na

⁵⁶ Cf. RAVASI, Gianfranco – *Il libro dei salmi: commento e attualizzazione*. Vol. 1. Bologna: Edizioni Dehoniane. 1981. P. 120.

⁵⁷ SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos*. Vol. 1. Estella: Verbo Divino. 2008. P. 191.

Hesed do Senhor que se experimenta não apenas no Templo, mas também na solidão do leito de uma Noite que não acaba. A fé transforma a dor em alegria e o desespero em confiança:

«Questa certezza dell'ascolto non è solo un'esperienza intimistica e personale, non riguarda solo un conforto interiore, un sollievo dell'animo ottenuto attraverso lo sfogo della preghiera. È una certezza che si ancora ad una base oggettiva e indiscutibile: la fedeltà (hesed) di Dio alla sua alleanza»⁵⁸.

O redator final do Saltério crê firmemente que, no meio das desgraças da vida, do sofrimento, da angústia e da desolação, a alma pode lançar o grito da esperança do mais fundo da sua miséria. Neste sentido, o Sl 8, colocado no núcleo central da primeira unidade (Sl 3-14), interrompe as orações de súplicas para uma invocação ao Deus do Cosmos, que, associado ao homem, forma um tríptico de louvor ao Criador, contra as forças do mal. Através da contemplação do céu estrelado, o homem compreende a sua dignidade, depreende a sua glória – *«que é o homem para te lembrares dele, o filho do homem para com ele te preocupares?»* (Sl 8,5) –, que o incita à ação no mundo na dependência amorosa do Deus criador – *«Ó Senhor, nosso Deus, como é admirável o teu nome em toda a terra!»* (Sl 8,10).

O louvor que tem a Noite como protagonista, ou, pelo menos, em íntima ligação com esta, continua por diante no Saltério. A Noite, paradoxal, é tempo de louvor e de lamento. No Sl 19, é a própria criação que louva o seu Criador: *«Os céus proclamam a glória de Deus; o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia passa ao outro esta mensagem e uma Noite dá conhecimento à outra Noite»* (Sl 19,2-3). A instrução da natureza é tácita e misteriosa e todo o universo se reúne numa liturgia cósmica, mas *«os preceitos do Senhor são claros, iluminam os olhos.»* (Sl 19,9). Aqui, o sol é expressão do esplendor divino, deixando patente a negatividade associada às trevas da Noite. Falamos de um *Kerigma cósmico*, onde toda a criação dá glória ao Deus do Universo⁵⁹. No silêncio da oração e da contemplação noturnas, o louvor torna-se audível àquele que reza: *«Sem palavras nem discursos, sem mesmo se ouvir a sua voz, o seu eco ressoa por toda a terra e as suas mensagens, até aos confins do universo»* (Sl 19,4)⁶⁰.

⁵⁸ RAVASI, Gianfranco – *Il libro dei salmi*. P. 162.

⁵⁹ Cf. RAVASI, Gianfranco – *Il libro dei salmi*. P. 353.

⁶⁰ Confrontadas todas as versões disponíveis, optamos, para este versículo, pela tradução realizada pela Conferência Episcopal Portuguesa, por considerarmos mais fiel ao original, traduzindo o sentimento do salmista: קולָם: נִשְׁמָע כְּלִי דְבָרִים וְאִין אִמָּר אִין.

Os Sl 17 e 22 possuem uma oração que se prolonga de Noite. No Sl 17 temos o exemplo de um exame de consciência noturno diante do Senhor: «*Perscruta o meu coração, mesmo durante a Noite*» (Sl 17,3). Se o salmista sente a proximidade do Senhor, o orante do Sl 22 sente que o seu silêncio é de abandono, abandono este que se torna mais evidente durante a Noite: «*Meu Deus, clamo por ti durante o dia e não me respondes; durante a Noite, e não tenho sossego*» (Sl 22,3). A Noite, ao contrário do expectável, induz ao orante uma ansiedade de perseguido e não sossega os gritos de auxílio. Durante a Noite, Deus parece imóvel, silencioso⁶¹:

«Il lamento non attraversa solo lo spazio ma anche il tempo (v.3), è un'invocazione ininterrotta a cui nessuno risponde: «grido» (qr') e «risposta» ('nh) qui non si intrecciano mai in un dialogo. Eppure questo «Perché?» doloroso non ha mai un istante di silenzio; è violento e continuo; non conosce tregua perché 'è una sottile speranza che esso, prima o poi, riesca a perforare i cieli e l'indifferenza divina»⁶².

1.4.10. A Noite da confiança no Saltério

A ambivalência da compreensão do simbolismo bíblico da Noite continua presente no período entre o Sl 42 e o 72. A oração de lamentação e de louvor está manifesta logo no Sl 42. O salmista está provavelmente prisioneiro em terras da Babilónia e, na Noite do seu exílio, sente o coração apertado pela saudade do seu Deus presente sobre a Arca da Aliança, guardada no Templo de Jerusalém. «*A minha alma suspira por ti, ó Deus. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo! Quando poderei contemplar a face de Deus?*» (Sl 42,2-3). A sua situação atual é uma amálgama de angústia e de medo, porque se sente longe de Javé. Todavia, o seu lamento é seguido de uma afirmação de confiança que se sustenta no Senhor. O Deus de Israel faz-se presente no acampamento dos israelitas, por meio da oração confiante do salmista: «*Durante o dia, o Senhor há-de enviar-me os seus favores, para que eu reze e cante, à Noite, ao Deus que me dá vida*» (Sl 42,9).

De resto, a Noite é associada com mais frequência a orações de súplica, como metáfora da situação vivida pelo próprio e como expressão de miséria ou de crise⁶³. A Noite em associação com o dia é sinónimo de totalidade e de que toda a realidade circundante se dirige para o momento ou para o estado de alma que o orante está a viver (cf. Sl 55,11 e 74,16 – no terceiro livro dos salmos). Os cristãos, em todos os tempos e

⁶¹ Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmos*. P. 382.

⁶² RAVASI, Gianfranco – *Il libro dei salmi*. P. 410.

⁶³ Cf. PRÉVOST, Jean-Pierre – *Diccionario de los salmos*. Estella: Verbo Divino. 1991. P. 34 e 39.

em todos os lugares, utilizaram os salmos tomando-os como seus, dando corpo ao texto que tinham em mãos e, como tal, fazendo sua a oração dos seus predecessores na fé. Tomando os salmos em mão, podiam, pois, adequar ao momento da oração o texto da revelação e, em não poucas formas rituais, omitir textos ou truncar partes. O salmo torna-se expressão do redator e daquele que o toma como seu⁶⁴.

1.4.11. A memória no Saltério

No terceiro livro dos salmos, encontramos o Sl 77, que faz a oração a partir da vivência passada do povo de Israel, nomeadamente nas várias deportações para o exílio. A desgraça em que havia caído o povo faz suscitar no seu meio uma série de questões relacionadas com o sentido e o significado da ação de Deus e da sua presença no meio do mundo. De facto, o Sl 77 pode ser dividido em dois momentos: o primeiro, que corresponde aos vv.2-11, em que o salmista expõe a sua situação atual, uma situação de agonia, de inquietação e de angústia; e o segundo, marcado pela recordação da atuação de Deus na história, correspondente aos vv.12-21. Diante de uma aparente mudança de atitude do Senhor, o orante questiona-se sobre o que poderá estar na causa dessa transformação. «*À Noite, sem descanso, ergo as mãos em oração, mas a minha alma não encontra conforto*» (Sl 77,3). A Noite assume o plano principal como tempo de reflexão e como tempo propício, pois é a hora do silêncio do mundo e de Deus. O salmo em questão é expressão daquilo que mais tarde os místicos cristãos, como São João da Cruz, chamarão *Noite escura*, isto é, o orante que sente o aparente abandono de Deus:

«Sólo nos deja entrever que están pasando por algo terrible, por una verdadera “noche oscura”, gracias a la interpretación que nos presenta. El salmo insinúa más que explicita. La causa de la angustia profunda del salmista no es tanto la ausencia o abandono de Dios cuanto el carácter definitivo que pueda tener dicha ausencia: ¿será “para siempre” (Sal 77, 8-9)? ¿Será un “olvido” total o una “cólera” perpetua?»⁶⁵.

Se a segunda parte do salmo corresponde a uma forma de recordação, fazendo memória do que fez o Senhor, a lamentação, porém, não encontra uma consolação. Trata-se de uma lamentação sem resposta que continua por todo o livro: «*Senhor, meu Deus e salvador, eu clamo em tua presença, dia e Noite. Chegue junto de ti a minha oração, inclina o teu ouvido à minha súplica*» (Sl 88,2).

⁶⁴ Cf. FARMER, William R. (dir.) – *Comentario Bíblico Internacional*. P. 755.

⁶⁵ FLOR SERRANO, Gonzalo. Los Salmos. In *Comentario al antiguo Testamento*. Vol. 2. Estella: Verbo Divino. 2008. P. 463.

A lamentação atinge o seu máximo no Sl 88: «ningún texto del AT tiene una concentración semejante de expresiones sobre la muerte»⁶⁶. Trata-se da lamentação de alguém profundamente angustiado, mas confiante, da súplica de um crente que se coloca nas mãos de Deus. Cheia de perguntas retóricas que não visam uma resposta humana, esta constante súplica do orante tem sempre como panorama o próprio Deus. No entanto, a conclusão é marcada pela esperança. Embora, na solidão do orante, o silêncio de Deus seja perturbador, a atitude permanece inalterável: *orar sem cessar*. Toda a sua vida é uma oração que se prolonga toda a Noite, mesmo que esteja mergulhado no silêncio perturbador de um Deus que parece mudo. É um grito incessante, dirigido a Javé, de alguém que, apesar de tudo, quer acreditar e que se coloca nas mãos do Deus da Aliança, confiando que não sairá desiludido. O salmista não só pede que o Senhor o ajude, como também que lhe dê a conhecer, numa dialética de retribuição, as razões da sua cólera. A Noite, aqui, surge associada às trevas, aquelas que tornam o mundo sem Luz, contrário à vida, um mundo de morte que se transmuta numa realidade sem escapatória possível.

O Sl 88 pode prestar-se a uma leitura cristã. Este salmo é uma composição que traduz na perfeição a Paixão de Jesus Cristo e cuja leitura tem em conta toda a vida do Mestre, fazendo eco da sua agonia no Getsémani e o abandono da cruz. É, pois, compreensível que o atual esquema litúrgico das Horas o tenha colocado no Ofício de Completas de sexta-feira e na Hora Intermédia de Sexta-Feira Santa (Hora de Sexta). Certo da Ressurreição e confiante na bondade e amor do Pai, esta certeza não anula a angústia do Getsémani: na cruz estende as mãos e ora ao Pai e, quando morre, toda a terra se cobre de trevas. Porém, depois da tempestade vem a bonança, depois das trevas vem a Luz⁶⁷.

1.4.12. A oração da confiança

O Saltério também contém testemunhos de uma oração noturna acompanhada pela experiência de uma Luz que se percebe cada vez mais intensa: é o amor de um Deus fiel à Sua Aliança com o povo que libertou do Egito, da terra da escravidão. Javé não esquece o povo, mas não o trata como massa disforme, antes acompanha todo aquele que se abandona ao seu amor. Se até ao quarto livro dos Salmos o tom era de lamento, a

⁶⁶ SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmos*. P. 1132.

⁶⁷ SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia. *Salmos*. P. 1139.

oração noturna agora dá lugar a um canto de louvor ao Deus dos Pais, que não esquece o povo que escolheu.

O Sl 92 é um hino de louvor: «*É bom anunciar pela manhã os teus louvores, e pela Noite, a tua fidelidade*» (Sl 92,3). Com tonalidades litúrgicas, o salmista louva o Senhor ao som de instrumentos, deixando deduzir que o autor possa ser um levita⁶⁸. Sobretudo, quer sublinhar que o louvor é contínuo e não se interrompe.

No Sl 119, é sublinhado o ato do orante que se levanta durante a Noite para dar graças ao Senhor: «*Durante a Noite lembro-me do teu nome, Senhor, e penso muito na tua lei. (v.55) A meio da Noite levanto-me para te louvar, por causa das tuas justas sentenças (v.62)*». O silêncio noturno favorece o encontro consigo mesmo, permitindo uma anamnese pessoal e comunitária, e é momento privilegiado da intimidade com o Senhor.

O Sl 134 recorda um tempo de ação de graças do peregrino durante a Noite: «*Bendizei o Senhor, todos os servos do Senhor, que estais no seu santuário todas as Noites!*» (Sl 134,1).

Por fim, o Sl 139 conclui uma série que faz eco à oração noturna. Trata-se de uma reflexão bela sobre o sentido da vida, numa dupla posição: ou fugimos de Deus, em vão, ou deixamo-nos agarrar por Ele. Neste salmo, encontramos um orante que, apesar das acusações, sabe-se confiante no olhar benevolente do Senhor. É pouco surpreendente afirmar que Deus está nos céus, na Luz e na claridade; no entanto, declarar que Ele está igualmente presente nas trevas, na Noite e no *Sheol* é deveras admirável, uma vez que a compreensão sobre este lugar teológico é a da separação entre as pessoas e Deus⁶⁹, ou seja, encontrar Deus neste lugar não vai ao encontro do que era comum nas crenças da região da Mesopotâmia⁷⁰: «*A Luz e as trevas seriam a mesma coisa!*» (Sl 139,12). Para o salmista, Deus não diferencia a Luz das trevas. Este significado profundo encontrá-lo-emos perfeitamente descrito na solene proclamação do Precónio Pascal, quando na Noite santa se entoa: «*Esta é a Noite, da qual está escrito, a Noite brilha como o dia, e a escuridão é clara como a Luz*»⁷¹.

⁶⁸ Cf. FLOR SERRANO, Gonzalo – Los Salmos. P. 476.

⁶⁹ Cf. COUTO, António – *O livro dos Salmos*. P. 71.

⁷⁰ Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos*. P. 1592.

⁷¹ MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 294.

1.5. Livro de Job: análise simbólica da Luz e trevas

O livro de Job é paradigmático na História da Teologia Judaica e permanece disruptivo dentro da teologia cristã, no âmbito da reflexão sapiencial. O relatado assume a coloração do sofrimento e da agonia vividas por um homem justo – Job – a quem ninguém sabe dar uma resposta plausível.

Durante toda a composição textual, muitas são as propostas aventadas, sempre dentro da conhecida Teologia da Retribuição: os amigos de Job cumpriam a missão de serem o eco dessas suposições colhidas da tradição religiosa do período da redação do texto. No cenário, os amigos de Job têm a impressão de que a sua desgraça terá necessariamente que ver com algum pecado cometido no passado. Não fogem, por isso, ao pensamento comum, mas são o pretexto para fazer refletir sobre uma ideia que, no caso apresentado, não encontra sustentação.

Job, porém, rejeita a racionalização dos seus sofrimentos a partir das categorias que lhe propunham, insistindo na sua inocência e questionando o julgamento de Deus. Ele era vítima das circunstâncias e não réu dos delitos que pudesse ter cometido. O conteúdo do texto é composto por diferentes diálogos entre Job e os seus amigos e por longos monólogos que se dirigem a um Deus que parece distante. Em Job, o silêncio de Deus é insuportável, devorador. A escuridão que o envolveu foi agravada pela misteriosa ausência de Deus nas fases posteriores do drama agonizante da sua vida. Inclusive quando as palavras dos seus amigos o atormentavam e escarneciam, e as suas queixas se tornavam amargas e dolorosas, Deus recusava-se a aparecer. Onde está Deus no meio da escuridão e dos horrores da Noite?

De facto, as variações simbólicas dentro dos dois polos Luz-trevas, claridade-escuridão, dia-Noite, são abundantes. A Noite de Job é intensa. O único som audível era o do suspiro, da tristeza, do silêncio. A escuridão que envolvia Job era uma escuridão que podia ser tocada e vista, uma escuridão demasiado pesada para ser descrita. Mas, por fim, a escuridão da Noite deu lugar à Luz do amanhecer. O livro de Job é o paradigma de uma nova proposta de reflexão à luz da justiça de Deus. De alguma forma, o conceito da misericórdia começa a surgir num ambiente marcado por uma teologia iminentemente jurídica: a cada falta, a sua pena. A noção de que Deus ama as Suas criaturas é determinante para uma nova compreensão da fé.

1.5.1. Job envolvido na Noite: a interrogação

O capítulo 3 do livro de Job é constituído por um soltar de questões, uma espécie de dúvida metódica que questiona para esclarecer, que procura porque ama e que marca o carácter pessoal da trama que se desenvolve. Neste capítulo, é vincado o carácter de lamentação pela repetição da forma interrogativa. Em contrapartida, a maldição presente quer nos vv.4 quer no 5 afeta o dia, enquanto a maldição da Noite é descrita nos vv.7 a 9. O capítulo é descrito em forma de maldição, que está marcada pelo uso retórico da hipérbole e do pleonasma no sentido de vincar o carácter dramático da mesma.

Nesta perícope, podemos perceber dois tipos de interpretação da Noite que Job sente e que são relatados, a saber, a *Noite terrena* e a *Noite cósmica*. Neste sentido, a aurora é sinal da vitória da Luz sobre as trevas e, deste modo, é a representação da vitória cosmogónica sobre as trevas das origens, sobre o caos anterior ao Génesis⁷². Assim sendo, a aurora quotidiana não é apenas um aspeto cósmico, mas tem uma profunda carga simbólica, uma vez que, invocando, no v.6, a anulação do ritmo da sucessão do dia e da Noite, se impõe um estado de guerra cósmica:

«L'annullamento dell'alternanza quotidiana di giorno e notte, invocato nel v.6, è quindi imposizione (illusoria) di un diverso esito della lotta cósmica. La sua cancellazione è il rifiuto dello schema simbolico ciclico, ma anche il rifiuto di una nuova creazione, anzi della creazione tout court e della própria origine»⁷³.

«*Seja estéril essa Noite*» (Jb 3,7) – assim pretende Job. A esterilidade da Noite impede que se gere um novo dia. Ora, a Noite terrena é o ventre que gera a Luz do novo dia, tal como a Noite cósmica do caos primitivo foi o seio da Luz originária. Deste modo, deparamo-nos com uma compreensão quase ritual, o homem que a vive participa no drama da criação pela vivência da aurora de cada dia, qual atualização sacramental. Assim, a maldição que Job lança sobre esta Noite atinge o cerne desta possibilidade, impedindo a participação no drama cíclico da *criação quotidiana*. De facto, esta anamnese do disposto em Gn 1 é constante no livro de Job, numa tentativa permanente de desmitologizar a cultura em que se insere. Neste sentido, tal como em Gn, não se fala de sol, mas de *Luz*, a Luz que irrompe o caos da misteriosa e tenebrosa Noite do silêncio e do abandono que Job pressente na sua relação com Deus. O sol e o ritmo regular da

⁷² Cf. BORGONOVO, Gianantonio – La notte e il suo sole: luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analise simbólica. *Anacleto Biblica*. Roma. 135 (1995) P. 115.

⁷³ BORGONOVO, Gianantonio – La notte e il suo sole. P. 115.

Noite e do dia devem ser cancelados até que cheguem as trevas absolutas para as quais o desolado Job é conduzido. O sentimento de Job não é apenas de índole pessoal, mas tem uma componente social intensa. Poderíamos considerar Job uma personagem tipo, ou seja, uma figura que comporta em si toda a carga de uma multidão em desespero. A esterilidade, ou o não nascimento que se alude em Jb 3,10, corresponde a um ventre cosmológico de que o sol é sinal contraditório todas as manhãs. Não corresponde ao ventre da mãe, mas ao seio da mãe terra. Desta maneira, poderíamos falar de uma inter-relação existencial entre a origem do mundo e do eu: «*la notte cósmica è il mondo dell'inconscio, da cui emerge – come nella creazione – il mondo cosciente*»⁷⁴:

«Dicevo «in parte» poiché in realtà il problema di fondo è sempre teologico; dietro al problema della retribuzione che sottostà al libro di Giobbe, dietro al problema della sofferenza dell'innocente, si cela il vero problema della perdita del senso del rapporto uomo-Dio, e del tentativo di una ricomprensione dello stesso a partire dall'esperienza concreta, dalla storia e dalla creazione che sono alla portata della nostra osservazione, pur senza negare il dato della tradizione relativo alla giustizia e bontà di Dio. Giobbe si attacca alla sua fede nel Dio che non può tradirlo, e soffre per l'evidenza dei fatti che sembrano negare la sua fede, e la rendono oscura!»⁷⁵.

1.5.2. Noite do Sheol, a Noite da Morte

No meio da angústia e do medo, Job invoca a morte, num matiz que marca o ritmo narrativo da composição textual. Está imposta a tonalidade que marcará a redação do terceiro capítulo. O *Sheol* é o reino da Noite e da escuridão; é o espaço do silêncio e da paz onde repousam todos aqueles que já partiram. Ora, a escuridão da alma que atinge Job leva-o a desejar o silêncio e o descanso do *Sheol*. Era aceite que o *Sheol* não era o espaço de habitação de Deus, onde Javé deixava permanecer as criaturas inimigas, ainda que mantivesse nele a Sua influência. Nesse sentido, é perceptível que Job anseia por sair da terra dos vivos para que, assim, possa sair de uma situação que não lhe oferece descanso. Pelo menos, no *Sheol*, que, aparentemente, oculta a face de Deus, pode reencontrar a serenidade perdida. A descida ao *Sheol* corresponde a uma consciência de escuridão, de Noite de perdição, de angústia⁷⁶.

Na leitura do texto bíblico, percebe-se a necessidade de uma nova criação, uma nova cosmogonia. Ora, para que isso suceda, urge retornar ao Caos originário, em que a sepultura assume a carga simbólica da não-vida, da negação da vida. A Noite é símbolo

⁷⁴ BORGONOVO, Gianantonio – La notte e il suo sole. P. 119.

⁷⁵ CHIOLERIO, Marco – Giobbe invoca la morte: paura o desiderio? *Teresianum*. 43 (1992/1) P. 35.

⁷⁶ Cf. BORGONOVO, Gianantonio – La notte e il suo sole. P. 123.

da morte carregada de uma névoa de escuridão que nega e abala todos os fundamentos da vida do justo, deixando-o à deriva na barca da vida.

1.5.3. A Noite como tempo da iluminação

O discurso de Elifaz, presente em Jb 4,12-21, insere elementos novos na temática narrativa que, de alguma forma, constituem uma ruptura com o anteriormente exposto. Elifaz tem uma visão durante a Noite, «*quando os homens dormem num sono profundo, o medo e o terror apoderaram-se de mim e sacudiram todos os meus ossos*» (Jb 4,13). A Noite transforma-se numa realidade diferente. Mais uma vez, a característica paradoxal da Noite é posta em evidência, porquanto se para Job constituía uma recordação do caos originário e da angústia da existência, agora é o momento que desvela o mistério e a forma através da qual Deus age na humanidade. A Noite torna-se clarificadora da realidade e da condição humana e é iluminadora.

Isto posto, a Noite é momento de revelação e clarificação, ou seja, é a ocasião oportuna em que se manifesta a Verdade de Javé e em que o homem se abre à imensidão da verdade revelada, procurando responder positivamente à proposta feita por Deus. A Noite é a hora transformadora da realidade humana que se constitui no binómio Criador-Criatura e que confere à História o fermento da transformação.

1.6. A Noite da Páscoa na leitura sapiencial (Sab 18,6-9)

No livro da Sabedoria, encontramos-nos perante uma interessante reflexão sobre a Noite da Páscoa, aquela Noite de vigília de que nos fala Ex 12,42 e que se tornará a Noite por excelência, tanto no judaísmo como no cristianismo. Esta Noite é lida a partir da vitória do povo de Israel sobre a opressão do Egito. O Senhor utiliza as forças do cosmos para punir uns e salvar outros, isto é, para punir os egípcios e salvar os israelitas.

O texto que temos em mãos sugere uma dupla compreensão da realidade: por um lado, é a Noite da fuga do Egito, da libertação do povo hebreu das mãos opressoras do faraó; por outro lado, é uma longa Noite (Ex 10,22) que, segundo o *Midrash Tanhuma*, corresponderia a sete dias de trevas, sendo o último dia o da Noite da passagem do Mar

Vermelho⁷⁷. Em Sb 17, as trevas são consideradas a punição apropriada para aqueles que não vivem nem apreendem a lei do Senhor e que são causa da ruína do povo santo: «*Os ímpios, pensando que podiam oprimir o teu povo santo, ficaram prisioneiros das trevas e encarcerados numa longa Noite, encerrados sob os seus tetos e excluídos da eterna providência*» (Sb 17,2). Em inúmeros episódios da Sagrada Escritura, esta leitura simbólica está presente enquanto visão catastrofística da Noite como realidade que potencia a impiedade, a vingança e, inclusive, o medo⁷⁸. Neste sentido, e em linha com o anteriormente exposto, a longa Noite da cegueira do povo egípcio, a partir da leitura de Sb 17, torna claro o que se relata em Ex 10,23: «*Um homem não via o seu irmão, e ninguém se levantou do seu lugar durante três dias; mas para todos os filhos de Israel havia Luz onde residiam*». A paradoxalidade é vincada pelo duplo aspeto: pela sua persistência no erro, os egípcios são assolados pelas trevas (escuridão/Noite, que se associam ao pecado), enquanto os israelitas vivem na Luz, entendida como a vida de Deus, a vitória sobre a derrota. A sensação de ameaça deriva da compreensão de um risco que não é perceptível aos sentidos: «*La causa prima di ogni paura è la percezione di un pericolo attraverso i sensi, in genere la vista o l'udito. Anche per gli Egiziani avviene così la loro paura è provocata da suoni misteriosi e da visioni incomprensibili o spaventose*»⁷⁹.

Já em Sb 11,6, o autor sagrado procurava incutir o temor ao povo a quem se dirigia, pois o castigo de Deus constitui um conserto que, no sentido da *paideia* grega, se converte em salvação para os justos e em punição para os injustos⁸⁰. A Noite de Sb 17 é Noite de medo, porque resulta do afastamento de Deus. Deste modo, a malvadez dos egípcios, que nasce do não conhecimento de Deus, isto é, da Lei da *Torah*, traduz-se na opressão do povo santo. Os ímpios são maus não porque praticam a iniquidade, mas porque abandonam o Senhor. Ora, sabendo que este texto foi redigido em contexto de diálogo entre o judaísmo e a cultura grega⁸¹, o castigo poderá dirigir-se àqueles judeus que abandonaram a fé e a Lei de Moisés, deixando unicamente a opção do castigo pelos seus vícios e pela sua impiedade. A Noite que, para uns, se afigura como pena capital,

⁷⁷ MAZZINGHI, Luca – *Noite di paura e di luce: esegesi di Sap 17,1-18,4. Anacleto Biblica*. Roma. 134 (1995) P. 49-50.

⁷⁸ Cf. MAZZINGHI, Luca – *Noite di paura e di luce: esegesi di Sap 17,1-18,4*. P. 35.

⁷⁹ MAZZINGHI, Luca – *Noite di paura e di luce: esegesi di Sap 17,1-18,4*. P. 138.

⁸⁰ Cf. MORLA ASENSIO, Víctor – *Libros sapienciales y otros escritos*. 6ªed. Pamplona: Verbo Divino. 2006. P. 273.

⁸¹ Cf. FARMER, William R. (dir.) – *Comentario Bíblico Internacional*. P. 832.

para os filhos de Israel torna-se «Aquele Noite», a Noite da salvação tal como era concebida e celebrada por volta do século I a.C.⁸².

Aquela Noite, centro da teologia e da vivência do povo de Israel, é preparada desde sempre, esperada desde as origens e conhecida pelos Pais (Sb 18,6). De facto, o próprio livro dos Génesis deixa entrever que o próprio Deus tinha preparado o povo para esta passagem:

«O Senhor disse-lhe: “Fica desde já a saber que os teus descendentes habitarão como estrangeiros numa terra que não é deles, que serão reduzidos à escravidão e hão-de oprimi-los durante quatrocentos anos. Mas Eu próprio julgarei também a nação que os escravizar, e sairão, depois, com grandes riquezas dessa terra”» (Gn 15,13-14) e ainda: «Eu mesmo descerei contigo ao Egito; e Eu mesmo far-te-ei voltar de lá» (Gn 46,4).

A Noite da Páscoa é descrita no livro da Sabedoria em termos de espetacularidade. Para os israelitas cativos num Egito opressor, aquelas manifestações que se operavam pelas mãos de Moisés tinham um sabor de vitória. A leitura simbólica das trevas como a que encontramos em Sb 17 e 18 é exemplar único:

«Per quanto riguarda il rapporto tra tenebre e visione mostruose (come quelle di Sap 17, 14a) la letteratura giudaica non offre nessun parallelo. Si può solo ricordare l'opera cabalística Zohar (ma siamo ormai nel XIII sec.!) dove a più riprese (1,9b; 39b-40a; 54b; 157a etc.) si trovano riferimenti ad esseri mostruosi e terribili abitanti la Geenna tenebrosa»⁸³.

1.7. A Noite na Profecia

O conjunto que, nas Sagradas Escrituras, surge como um grande bloco sob a nomenclatura de escritos Proféticos é um composto variado de géneros literários e conteúdo. Se há uns que estão mais na linha da história, outros situam-se numa área mais doutrinal e exortativa⁸⁴. O que é certo é que são Homens que se situam na orientação do povo, que têm uma relação especial com Javé e, como tal, elos entre Ele e o Povo. Os Profetas são expressão contínua da proximidade de Javé com o povo de Israel. Torna-se necessário definir o que é um Profeta. Alonso Schökel sintetiza:

«Cos'è un Profeta? Prima di tutto un chiamato. A rendere il Profeta ciò che è realmente, è la chiamata. La sua vocazione nasce all'interno di un popolo anch'esso eletto; all'interno

⁸² Cf. FARMER, William R. (dir.) – *Comentario Bíblico Internacional*. P. 832.

⁸³ MAZZINGHI, Luca – *Noite di paura e di luce: esegesi di Sap 17,1-18,4*. P. 144.

⁸⁴ Cf. LOURENÇO, João Duarte – *História e Profecia: o mundo dos Profetas Bíblicos*. Lisboa: Universidade Católica Editora. 2007. P. 26.

di tale popolo va compreso il significato della vocazione profetica: guidare Israele perché cammini nella fede e nell'ubbidienza, alla presenza del Signore»⁸⁵.

Não obstante, quando se deparam com os escritos proféticos, não raras vezes surge a sensação de que são portadores de castigo, de uma mensagem punitiva e, assim, mensageiros da desgraça e das nefastas consequências do pecado coletivo:

«La chiamata al ministero profetico è un evento che qualifica la storia di Yhwh con Israele: è una delle modalità più evidenti di far sentire reale la sua presenza in mezzo al popolo. Per portare a termine il loro compito i profeti non temono di affrontare i potenti del tempo, accettando l'impopolarità e la persecuzione. È chiaro che una tale forza e capacità può venire loro solo dalla precisa consapevolezza di vivere un rapporto privilegiato con Yhwh»⁸⁶.

A Noite, como simbologia, surge mais uma vez no contexto da profecia israelita com uma leitura paradoxal. Se, por um lado, a Noite é oportunidade, pelo seu silêncio, do encontro pessoal e personalizado com Deus, por outro lado, é, simultaneamente, caminho de perdição e, portanto, de pecado. Os Profetas são, por isso, filhos do dia, da Luz e não das trevas.

O Profeta é aquele que procura acordar as consciências adormecidas pelo pecado. Ele é o homem da Luz, da esperança e do Dia.

Contudo, a Noite é, simultaneamente, ocasião preciosa para o encontro com o Senhor, para a comunicação entre Deus e o Profeta. O silêncio que traz a Noite, associada à suspensão das atividades humanas, possibilita o tempo propício para a relação Javé-Profeta. Este silêncio, que é uma componente dissociável da Noite, pode, concomitantemente, ser compreendido de forma, mais uma vez, paradoxal. Se é de Noite que Deus fala e chama o Profeta (cf. 1Sm 3), a Noite do silêncio pode surgir do mesmo modo como aquele silêncio punitivo, em que a escuridão abarca o coração do orante, de quem a face de Deus parece ter fugido: «*Ó Deus, volta-te para nós! Mostranos o teu rosto e seremos salvos!*» (Sl 80,4). Desta maneira, percebemos a Noite nas suas diversas facetas: ocasião propícia para o encontro ou silêncio desesperador da voz de Javé.

⁸⁵ SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. Roma: Borla. 1996. P. 35.

⁸⁶ DE CARLO, Giuseppe – La funzione dell'annuncio del "giorno di Yhwh" nella predicazione profetica. In *Laurentianum* 44 (2003) P. 325-326.

1.7.1. A Palavra de Deus ressoa durante a Noite

Depois do trabalho do dia, o silêncio noturno proporciona o diálogo com Deus. De facto, os Profetas, que possuem uma relação especial com o Senhor, uma vez que foram chamados para serem portadores da Sua Palavra de denúncia e de salvação, são alcançados por Deus até durante a Noite. A questão vai mais além disso, pois a Noite é essencial na profecia:

«La visione profetica è «qualcosa di terribile e spaventoso, che il Profeta percepisce sveglio». Discutendo la differenza tra Mosè e tutti gli altri profeti, Maimonide afferma: «Tutti i profeti fanno l'esperienza di manifestazioni profetiche solo in sogno, di notte, o di giorno se un profondo sonno cade su di essi». Solo Mosè era un'eccezione»⁸⁷.

Por meio dos sonhos e das visões noturnas, os Profetas compreendem o chamamento de que são alvo e, deste modo, são convidados a participar de forma plena na Aliança que uniu Javé ao seu Povo. O horizonte é de que esta nação seja o farol de todas as nações, a Luz que ilumina todos os povos. Os Profetas surgem, pois, em momentos de crise, quando o povo se afasta da sua missão original, e o conteúdo das suas mensagens giram em torno de quatro vetores essenciais: oráculos como instruções ou normas com disposições concretas e organizativas; oráculos como interpretação de factos históricos, sobretudo a leitura sobre acontecimentos presentes ou iminentes; oráculos como condenações ou acusações; e, por último, oráculos como promessa na qual se atualiza a bênção e a aliança patriarcal⁸⁸.

Os textos que se relacionam com a revelação noturna do Senhor referem-se quer ao momento da sua vocação ou chamamento quer a toda a sua vida. Javé não abandona aqueles a quem confia a missão, mas antes concretiza o que diz a Jeremias: *«Eu vigiarei sobre a minha palavra para a fazer cumprir.»* (Jr 1,12)

De todos os exemplos, certamente aquele em que mais se faz sentir a presença e a leitura simbólica da Noite é a da vocação de Samuel, que, de resto, já acima abordamos, ainda que em perspetivas diferentes. Faremos, pois, apenas um aceno sintetizado a alguns aspetos importantes. Narrada em 1Sm 3, o jovem de nome Samuel é chamado pelo Senhor enquanto dormia no Templo. O período era de uma escassez de revelação, isto é, a familiaridade com a Palavra de Deus estava em crise: *«O Senhor, naquele*

⁸⁷ HESCHEL, Abraham Joshua – *Il messaggio dei profeti*. Roma: Borla. 2ªed. 1993. P. 26.

⁸⁸ Cf. SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. P. 24.

tempo, falava raras vezes e as visões não eram frequentes» (1Sm 3,1). A voz de Javé ressoa durante a Noite e, pensando ser Eli que chamava, Samuel não tinha ainda compreendido a missão que lhe seria confiada. Aqui encontramos algumas características da vocação profética: é chamado por Deus – não surge de um mero acaso –; entrega-se ao seu serviço; descreve o que Deus lhe transmitiu (neste caso a concretização do castigo que atingirá Eli por não ter condenado suficientemente os pecados e infidelidades dos seus filhos), mas, sobretudo, Samuel vê a sua vida a alterar-se e todo o seu rumo, aparentemente delineado, a ser modificado por completo⁸⁹.

Do mesmo modo, em 1Rs 3 é relatada a investidura de Salomão em tons claramente proféticos: *«Em Guibeon o Senhor apareceu a Salomão em sonhos, durante a Noite, e disse-lhe»* (1Rs 3,5). É o próprio Javé que toma a iniciativa de partir ao encontro daquele homem para lhe conferir a sua missão real. O Senhor dirige-se ao jovem e concede-lhe a graça de pedir o que quiser. Salomão é atento, humilde e disponível: *«Terás, pois, de conceder ao teu servo um coração cheio de entendimento para governar o teu povo, para discernir entre o bem e o mal»* (1Rs 3,9). O que Salomão pede é a sabedoria do coração para governar o povo na santidade e na justiça: *«Contigo está a sabedoria, (...) envia-a do teu santo céu, digna-te enviá-la do trono da tua glória, para que me assista nos meus trabalhos»* (Sb 9,9-10). Os reis têm o dever de velar pela retidão e pela justiça, nomeadamente em relação aos pobres e oprimidos: *«Que o rei proteja os humildes do povo, ajude os necessitados e esmague os opressores!»* (Sl 72,4). Além do mais, a profecia, sobretudo a partir de Amós, será crítica do sistema opressor que prejudicava o pobre e o indefeso⁹⁰.

A Noite não é apenas momento da vocação, mas de revelação. Os Profetas Zacarias e Daniel deixam claro que receberam as revelações divinas, as conhecidas *visões noturnas*, durante a Noite. Em Zacarias, a indicação temporal é apresentada em 1,8 *«Tive uma visão durante a Noite»*. Se a indicação surge apenas neste v., esta referência, porém, a todas as oito visões que ocorreram durante aquela Noite, no mais profundo

⁸⁹ Cf. LOURENÇO, João Duarte – *História e Profecia: o mundo dos Profetas Bíblicos*. P. 143.

⁹⁰ Muitas das mensagens dos Profetas ficariam pela tradição oral. No entanto, é a partir de Amós que se começa a fixar por escrito os oráculos da profecia: *«Il messaggio di Amos e dei suoi successori si conservò per iscritto perché produsse una profonda impressione nei suoi uditori. Questi vi avevano ascoltato qualcosa di nuovo, di totalmente diverso dai messaggi precedenti, che non poteva essere dimenticato. La novità consisterebbe nel rifiuto del riformismo, per aprire la strada alla rottura totale con il sistema vigente. I profeti antecedenti ad Amos erano «riformisti»; consapevoli dei falli dei loro contemporanei, essi pensavano che tali errori si potessero correggere all'interno delle strutture vigenti. A partire da Amos, questo non si verifica più. Tutto il sistema è putrido.»* SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. Roma: Borla. 1996. P. 1079.

da escuridão (cf. Zc 1,7-6,8). O Profeta descodifica cada uma das visões durante a atividade profética, a saber: a primeira, a dos cavaleiros; a segunda, a dos chifres e os quatro artífices; a terceira, a do cordel de medir; a quarta, a do Sumo Sacerdote Josué; a quinta, a do candelabro de ouro e oliveiras; a sexta, a do livro a voar; a sétima, a da mulher do alqueire; e, por último, a oitava, os carros. Diante das revelações com que é agraciado, o Profeta é suficientemente capaz de aplicar as oito visões aos momentos históricos concretos que vive: como um verdadeiro Profeta, Zacarias deve indicar ao povo a decisão e a ação que deve tomar, em consonância com o apelo e o desígnio de Deus.

Se, por um lado, estas visões constituem já uma leitura apocalíptica da realidade⁹¹, esta perspectiva será amplamente valorizada pelo Profeta Daniel. Em Dn 2, encontramos a descrição da visão do Profeta que acontece durante a Noite e que lhe permitiu interpretar o sonho do rei Nabucodonosor. Devemos sublinhar um aspeto muito curioso: Daniel tem uma visão clarificadora e interpretativa de um sonho do rei Nabucodonosor que ocorreu de Noite. A Noite é o eixo em torno do qual tudo se organiza.

Daniel dá a resposta que o rei ansiava, em virtude do seu carisma profético e sapiencial. O Profeta é respeitado e a sua resposta é simples: o sonho era considerado um elemento importante na definição de estratégias para o desenvolvimento do país. O que estava em causa era o destino da nação:

«In conformità alle concezioni religiose del Vicino Oriente antico, Dio rivela al re le questioni di somma importanza per la sua terra. Durante il sonno, quando la mente non è padrona dei propri pensieri, sono scorte immagini e vicende che, retamente comprese, preannunciano il futuro. Secondo gli insegnamenti dei saggi babilonesi tramandati dall'epoca sumerica sino all'era seleucide, nel sogno si può invero apprendere una decisione, una disposizione, un segreto degli dèi: è necessario pertanto ricorrere a chi, grazie alla familiarità con le apposite liste oniriche, sappia interpretare i presagi contenuti nel sogno e, nel caso questi siano sfavorevoli, possa scongiurare il destino avverso e volgerlo in bene con le procedure magiche necessarie»⁹².

Assim, Daniel atribui uma interpretação ao sonho que inquietava Nabucodonosor. Revela-lhe o significado da estátua gigante que amedrontou o rei e prediz a sua destruição.

As visões noturnas continuam com a visão das quatro feras em Dn 7. Durante o sono, surgem quatro feras que correspondem a quatro reinos inimigos de Israel, a saber,

⁹¹ Cf. SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. P. 1348.

⁹² SETTEMBRINI, Marco – *Daniele: Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Edizioni San Paolo. 2009. P. 34.

o reino dos Babilônicos, dos Medos, dos Persas e dos Selêucidas. Estes reinos tiveram um influxo negativo sobre Israel. Em continuidade com a visão das quatro feras, segue-se a visão do «Ancião» e do «Filho do Homem». O número de feras – quatro – não é um mero acaso. Dn 7 surge, na opinião da exegese, em paralelo estreito com Dn 2, isto é, com o sonho de Nabucodonosor⁹³. Estes quatro reinos são recordados no livro de Daniel, porém, o adversário coevo era Antíoco IV Epifânio, simbolizado no chifre mais pequeno (Dn 7,8):

«È facile comunque riconoscere nell'undicesimo corno il re Antioco IV Epifane. Questo re, con la sua politica intesa a imporre un'unica religione in tutto il regno (cf 1 Mac 1,41-42), mise a dura prova la fedeltà di Israele alle leggi e alle tradizioni»⁹⁴.

Para o povo de Israel, será um momento de Noite. Não só por causa da opressão infligida pelo rei, como também pela introdução do culto de Baal Shamin no Templo de Jerusalém: «a abominação desoladora» (Dn 11,31). O Povo de Javé vive mergulhado na dor e na escuridão de um período que tarda a passar. Neste contexto, nos antípodas desta figura encontraremos a figura do «Filho do Homem», a quem será dado o poder: «Foram-lhe dadas as soberanias, a glória e a realeza. Todos os povos, todas as nações e as gentes de todas as línguas o servirão» (Dn 7,14). Depois da descrição da luta travada entre os adversários (Dn 7,15ss), finalmente Israel vê recuperada a sua independência nacional.

Em suma, Daniel encontra na Noite o tempo oportuno para o diálogo e para o encontro com o Senhor. É de Noite, durante o sono, que Deus o chama, o constitui Profeta e confia-lhe a tarefa de transmitir a Sua vontade. As suas visões noturnas são o instrumento utilizado por Javé para continuar a guiar e a acompanhar o ministério de Profeta.

Aos convites do Senhor para que não tenha medo ou de empenho recíproco numa Aliança de fidelidade, o Profeta refugia-se nas Suas palavras: «Eu estarei contigo para te salvar» (Jr 30,11). Ora, se estes consolos existem é porque a mensagem do Profeta não é popular. As resistências e as perseguições subsistem e a impopularidade predomina nas massas que os ouvem de tal modo que estes homens são desprezados pelos seus coetâneos. A impopularidade é natural e vem de todos os âmbitos possíveis. As resistências chegam de todas as espécies de auditório, porque, com as suas palavras e

⁹³ Cf. MARCONCINI, Benito e Collaboratori – *Profeti e Apocalittici*. Torino: Editrice Elledici. 2ªed. 2009. P. 363.

⁹⁴ MARCONCINI, Benito e Collaboratori – *Profeti e Apocalittici*. P. 364.

as suas ações, o Profeta será inevitavelmente a consciência crítica de todo o comportamento iníquo. Como dissemos, se as resistências vêm de uma multiplicidade de lugares e pessoas, aqueles que detêm o poder político e religioso serão os mais visados. E são-no por uma razão muito simples: eles foram encarregues por Deus de administrar o direito e a justiça. Porém, a realidade é a da opressão do pobre e daqueles que, na sociedade, são os mais débeis. Assim, o Profeta será aquele que defenderá o fraco ante o poderoso opressor. Para este empreendimento, é preciso que aquele homem esteja firmemente ancorado em Deus, sob pena de sucumbir por causa dos riscos que corre:

«Uno de los aspectos más famosos e importantes del mensaje profético lo constituye su denuncia de los problemas sociales y su esfuerzo por una sociedad más justa. Incluso ha provocado la idea de que los Profetas dieron un nuevo impulso a la religión de Israel, marcándola con un sentido ético del que antes carecía, al menos en tan alto grado»⁹⁵.

Apesar das constantes intervenções de Javé para estabelecer a relação com os Profetas e, deste modo, relacionar-se com o Seu povo, muitos usaram o profetismo para seu próprio proveito, associando-se ao poder político e religioso. Estes são aqueles a quem o Profeta Miqueias chama de *falsos Profetas* (cf. Mq 3). Em Mq 3,5ss há uma Palavra que o Senhor profere contra os falsos Profetas: *«Assim fala o Senhor contra os Profetas que desencaminham o seu povo»* (Mq 3,5). De seguida, em Mq 3,6 pode ler-se: *«Por isso, em lugar de visões, tereis a Noite e as trevas, em vez de adivinhações. Pôr-se-á o sol sobre os Profetas, para eles se obscurecerá o dia»*. Assim, por causa da infidelidade dos falsos Profetas, o Senhor responde com o silêncio e a Noite não será mais o tempo privilegiado para a revelação de Deus, mas o tempo do silêncio divino. A Noite é entendida como o lugar das trevas, da ausência de Deus, do retorno ao caos originário antes da criação da Luz em Gn 1,2. A Noite é castigo e morte e é geradora de todos os males⁹⁶.

Em Amós, encontramos novamente o tema da Noite como castigo para aqueles que *«desejam ver o Dia do Senhor»* (Am 5,18). No período do Profeta Amós, muitos ansiavam o Dia de Javé como um dia de benefícios e de felicidade. Porém, o Profeta opõe-se, sublinhando que este será o dia da punição de Israel pelos seus erros e desvios, um dia de castigo marcado pelas trevas e pela ausência da Luz:

⁹⁵ SICRE, José Luis – *Profetismo en Israel*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 4ªed. 1992. P. 387.

⁹⁶ Cf. MARCONCINI, Benito e Collaboratori – *Profeti e Apocalittici*. P. 127-128.

«Amos attacca la falsa sicurezza religiosa. Il popolo si sente sicuro perché è « il popolo del Signore », liberato da lui dall'Egitto (3,1) e scelto tra tutte le famiglie della terra. Di più, aspetta la venuta del «giorno del Signore», come giorno di luce e di splendore, di trionfo e di benessere. Amos butta a terra tutta questa concezione religiosa. Israele non è migliore degli altri regni (...) E se ci fu un beneficio particolare, esso non è un motivo per sentirsi sicuri, ma per una maggiore responsabilità davanti a Dio. (...) Così si spiega che quando il giorno del Signore arriverà, sarà un giorno terribile, tenebroso e oscuro (5, 18-20; 8, 9-10)»⁹⁷.

A Noite e as trevas são a expressão de um castigo pelas infidelidades do povo. Israel retorna ao caos original depois de se ter afastado do caminho de Javé. A Noite será metáfora do silêncio de Deus e, como tal, aniquiladora da profecia. Se o Profeta é o homem da palavra, veículo da voz de Deus, então o seu silêncio silenciará, do mesmo modo, o profetismo em Israel: *«Agora não há nem príncipe, nem Profeta, nem chefe»* (Dn 3,38).

1.7.2. O Oráculo contra Dumá: a Noite como enigma

O texto de Is 21,11-12 é um dos mais enigmáticos textos da tradição bíblica:

«Oráculo contra Dumá. Chamam por mim desde Seir: “Sentinela, que vês na Noite? Sentinela, que vês na Noite?” E a sentinela responde: “Chega a manhã e a Noite também. Se quereis uma resposta, voltai a perguntar.”»

É difícil compreender o seu significado porque está cheio de ambiguidades. O texto parece traduzir alguma impaciência, expressa pela repetição da pergunta: *«Sentinela, que vês na Noite?»* (v.11). A resposta é enigmática. Por um lado, chega a manhã e, com ela, o dia; mas, por outro lado, a ela associada vem a Noite:

«Nell'Antico Testamento la notte e il buio simboleggiano in genere travaglio, angustia o morte la luce e il mattino stanno per redenzione e salvezza La domanda sulla fine della notte dovrà dunque essere interpretata come domanda sulla fine delle afflizioni, e la risposta come assicurazione che la notte finirà, ma non è ancora dato di sapere quando»⁹⁸.

Pergunta, resposta e constantes problemas de interpretação assolam este texto que se torna difícil de compreender. O problema é levantado imediatamente pelo nome da cidade: Dumá. Há razões para crer que o nome desta cidade ou oásis pode ser traduzir

⁹⁷ SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. P. 1084.

⁹⁸ KAISER, Otto – *Antigo Testamento: Isaías*. Brescia: Paideia Editrice Brescia. Trad. Aldo Audisio. 2002 (1983). P. 168.

por silêncio⁹⁹. Este silêncio pode, ao mesmo tempo, ser um convite a vigiar. A resposta dada pela sentinela é por demais enigmática: vem a manhã e, depois, a Noite. A Noite aqui não é apenas uma passagem, mas é um estado que permanece: de alguma forma, é um convite a que o povo permaneça em vigília, porque, apesar do dia que amanhece, a Noite faz-se presente.

1.8. Da Antiga Aliança à Nova Aliança: a Noite na Liturgia cristã

O II Concílio do Vaticano considerava a liturgia como «*a meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força*» (SC 10). Cristo é o centro da Liturgia e, como tal, está sempre presente nas ações litúrgicas da Igreja (cf. SC 7). A Nova Aliança instaurada por Cristo brotou do lado aberto da cruz, do qual nasceu o sacramento admirável (cf. SC 5) que redime toda a Humanidade: «*esta obra da redenção dos homens e da glorificação perfeita de Deus, [estava] prefigurada pelas suas grandes obras no povo da Antiga Aliança*» (SC 5). Embora o Cristianismo seja expressão da novidade trazida pela Encarnação, a Liturgia cristã também bebe dos ambientes em que se foi desenvolvendo. Se, durante séculos, se negou a tradição judaica, no culto cristão a perspetiva alterou-se:

«È merito di questo secolo l'aver individuato da più parti che l'humus fecondo del culto cristiano, prima ancora che nel mondo ellenistico, andava risolutamente cercato nel giudaismo post-biblico, giunto a noi attraverso l'abbondante letteratura rabbinica e la liturgia giudaica»¹⁰⁰.

É facto que o Cristianismo nascente rompeu com algumas práticas e alguns rituais judaicos, como os sacrifícios no Templo (apesar de que, a partir do ano 70, a liturgia sacrificial animal tenha sido suspensa devido à destruição do Templo de Jerusalém) ou a conceção do domingo como o dia primordial, o dia do Senhor – a aurora da Ressurreição – em detrimento do sábado; contudo, outros aspetos, que proveem de raízes judaicas, permaneceram na Liturgia cristã. Não se pode afirmar que Cristo tenha assumido uma postura de contestação ante as instituições culturais hebraicas, sejam do Templo sejam da Sinagoga¹⁰¹:

⁹⁹ Cf. KAISER, Otto – *Antigo Testamento: Isaia*. P. 166.

¹⁰⁰ GIRAUDO, Cesare – Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet. In *Rassegna di Teologia*. 25 (1984) P. 3.

¹⁰¹ Cf. MARSILI, S. [et al.] – *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas. 1986. P. 12.

«Aquilo que se pode e até se deve relevar é o fato, sempre muito bem sublinhado nos evangelhos, de que Cristo diante do culto hebraico (...) tem uma atitude particular, em parte comum a ele e aos profetas do AT, e em parte própria dele exclusivamente. O Cristo dos evangelhos: a) por um lado impõe ao culto hebraico uma exigência de conversão-purificação; e b) por outro, anuncia o fim do culto hebraico enquanto expressão cultural própria do AT»¹⁰².

Assim, centramos agora a nossa atenção naqueles aspetos já sublinhados que se refletem na Liturgia cristã. A Noite, na Liturgia, tem importância e a ela associada está a Luz: Luz que ilumina, confirma, instrui e guia o povo de Deus. Tal como outrora o povo era guiado no deserto pela coluna de fogo (cf. Ex 13,21), também o novo Povo de Deus é guiado pela Luz resplendente do Senhor Ressuscitado. Esta é uma ideia que se estende por toda a Sagrada Escritura e que advém de uma experiência antropológica: a Noite precisa da Luz, porque a escuridão incute o medo e a incerteza. Em tudo coincide a Noite e a Luz: «na Noite da nossa vida, com a Luz da fé acesa esperamos alegres a tua última vinda»¹⁰³.

1.8.1. A oração durante a Noite

Durante toda a história da Igreja, a Noite foi uma ocasião propícia para o culto divino. Nos Mosteiros e Catedrais, o Ofício Noturno era um tempo de especial recolhimento, pelo silêncio que possibilitava o encontro pessoal com o próprio Senhor. A tradição de orar pela madrugada pode ser encontrada na Sagrada Escritura. Muitos salmos recordam que o salmista se levanta durante a Noite para dar graças ao Senhor ou para lhe dirigir preces: «Durante o dia, o Senhor há-de enviar-me os seus favores, para que eu reze e cante, à Noite, ao Deus que me dá vida» (Sl 42,9); «à Noite, sem descanso, ergo as mãos em oração» (Sl 77,3).

Na tradição espiritual judaica, o crente era convidado a pontuar o seu dia com momentos em que eleva o seu coração até Javé. Deste modo, encontramos as *berakot*, isto é, fórmulas ou expressões da *berakah*, que eram utilizadas na oração individual¹⁰⁴. Nisto se concentra toda a antropologia judaica: bendizer a Deus com todo o coração. Assim, o judeu possuía um conjunto de textos previamente preparados, herança da

¹⁰² MARSILI, S. [et al.] – *Panorama histórico geral da liturgia*. P. 12.

¹⁰³ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Liturgia das horas*. (Hino de Completas de Segunda Feira do Tempo Comum). Vol. 4. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009. P. 51.

¹⁰⁴ Cf. DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas. 1989. P. 150.

tradição espiritual do seu povo, que davam glória a Deus; logo pela manhã. Formada por quinze *berakot*, o hebreu, ao acordar, louvava o Deus de Israel porque o livrou do sono, figura da antecipação da morte. Para o crente, acordar não é tido apenas como um ato humano comum, mas uma recordação da criação:

«Acordar e tornar a viver não é para o judeu religioso nem facto natural, nem direito adquirido, mas milagre do qual ele é diariamente testemunha e beneficiário. Cada manhã Deus renova a criação primeira, quando “modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida, e o homem se tornou um ser vivente”»¹⁰⁵.

Desta forma, a manhã opõe-se à Noite como a Luz se opõe ao caos original (cf. Gn 1,3-4). Trata-se do retorno à vida, que é o oposto às trevas aterradoras das horas noturnas. *«Ao ouvir o cantar do galo, diga: “Bendito seja aquele que deu inteligência ao galo, para distinguir o dia da Noite”»¹⁰⁶.*

Todavia, se as *berakot* matutinas permitem uma leitura simbólica da Noite, mais ainda a oração da Noite, que é um ato de piedade a ser concretizado já na cama. Na oração, percebemos a leitura que se faz do descanso noturno. A carga negativa associada ao período da escuridão é de novo sublinhada:

«Que os sonhos e os maus pensamentos não me perturbem (...) Ilumina meus olhos com o temor, para que não adormeça na morte (...) bendito aquele que ilumina o mundo inteiro com seu esplendor»¹⁰⁷.

Javé é o Deus do dia e da Noite e o símbolo do descanso e da suspensão da atividade. Se, por um lado, é uma oportunidade para recuperar as forças após um dia de trabalho, por outro lado a Noite é também imagem das forças das trevas e do mal que, porém, estão sob o domínio de Deus:

«O judeu religioso transforma a Noite, de topos de medo e de ameaça em topos de descanso e de intimidade. Para ele a Noite não é mais a metáfora do caos que prevalece sobre o “dia da criação”, mas da recuperação das energias com as quais, de manhã ele retoma o “trabalho da criação”»¹⁰⁸.

Além disso, a utilização dos salmos nas orações individuais e sinagogais era comum e a Igreja adotou-os como um rico património recebido pelos nossos Pais na fé judeus. De resto, existem, na oração da Noite judaica e cristã, alguns pontos de contacto, mormente na oração pessoal. Por exemplo, o uso do Sl 91 é simultaneamente

¹⁰⁵ DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. P. 152.

¹⁰⁶ DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. P. 151.

¹⁰⁷ DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. P. 154.

¹⁰⁸ DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. P. 155.

utilizado na Sinagoga, na manhã e na Noite de sábado, e na Liturgia cristã, nas completas de todos os domingos, laudes de sábado e durante o sábado santo¹⁰⁹.

A Liturgia das Horas será porventura o esquema que preserva o tradicional marcar do dia com o elevar do coração até Deus. Não se trata apenas de uma mera oração ritual, mas antes de uma consciência de continuidade de ação em favor de todos, uma oração contínua em resposta ao apelo do apóstolo: «*orai sem cessar. Em tudo dai graças.*» (1Ts 5,17-18) Assim se manifesta a soberania de Deus sobre o tempo, que ultrapassa o *kronos*:

«Questa anticipazione risulta in modo manifesto nel culto della Chiesa primitiva. Poiché l'essenza del servizio divino della Chiesa primitiva non consiste affatto soltanto nella predicazione e nella lettura della Scrittura secondo il modello della sinagoga, ma ciò che di propriamente cristiano v'è nelle assemblee dei primi cristiani appare nella loro univoca finalità: l'edificazione del corpo di Cristo»¹¹⁰.

Conquanto, é difícil sintetizar a história da Liturgia das Horas, dada a complexidade e polimorfia de experiências ao longo dos séculos. Muitos mosteiros ou comunidades eclesiais adotavam uma estrutura própria, que nem sempre era uniforme. Em uníssono estava apenas o ideal de uma oração que acompanhasse os dias – *Horas* – e a utilização dos salmos e cânticos bíblicos. Se, no período apostólico, se observava a oração a partir da tríplice divisão judaica, de manhã, ao meio-dia e ao fim da tarde (as *berakot* noturnas eram essencialmente individuais), a oração noturna não era esquecida¹¹¹.

No século IV, às horas de tradição judaica acrescentou-se mais duas tipicamente cristãs e testemunhadas por Cassiano ou S. Basílio: a Hora de Prima e as Completas. O próprio São Bento ordena que se rezem sete vezes ao dia e até durante a Noite os monges devem levantar-se para louvar o Senhor¹¹². Atualmente, a única hora prevista para o período noturno, a par das vigílias, é a hora de Completas. Esta não contempla uma linguagem simbólica associada à Noite com teor negativo. Pelo contrário, a oração cristã noturna é uma contemplação da gratidão pelo encontro diário com Deus, Luz das nações, à semelhança do velho Simeão (cf. Lc 2,29-32). As Completas têm, do mesmo

¹⁰⁹ Cf. WERNER, Eric – *Il sacro ponte: interdipendenza litúrgica e musicale nella sinagoga e nella chiesa nel primo millennio*. Vol. I. Nápoles: Edizioni Dehoniane. 1983. P. 209.

¹¹⁰ CULLMANN, Oscar – *Cristo e il Tempo: la concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*. Bolonha: Società editrice il Mulino. 1965. P. 99.

¹¹¹ Cf. SARTORE, Domenico [et al.] – *Liturgia*. Milão: Edizioni San Paolo. 2001. P. 1057.

¹¹² Cf. REGRA de S. Bento. Tradução: Monges de Singeverga. 2ªed. Singeverga: Edições «Ora et Labora». 1992. P. 56.

modo, um caráter penitencial, de revisão do dia que termina, através do exame de consciência proposto no início da oração.

A oração noturna experienciada por Deus (cf. Mt 14,23; 25; Mc 1,35; Mc 6,46.48) é continuada na Igreja¹¹³. Assim, a par da oração de Completas, também é possível a oração das vigílias. Destas, podemos sublinhar a mãe de todas as vigílias: a Vigília Pascal na Noite Santa. A par desta, porém, existe o costume antigo de, antes das grandes solenidades, permanecer em vigília de oração.

Em suma, as duas realidades estão em consonância. O contacto com o Senhor e a relação com Ele não se interrompe no tempo. O povo hebreu e o novo povo de Deus, continuação do primeiro – a Igreja –, procuram pontuar a sua vida pelo louvor do Senhor, mesmo durante a Noite, que, aliás, é ocasião oportuna: «*a meio da Noite, ouviu-se um brado: “Aí vem o noivo, ide ao seu encontro!”*» (Mt 25,6).

1.8.2. Da vigília do Shabbat à vigília cristã: elementos comuns

No início do Cristianismo, os recém-convertidos ao judaísmo continuavam com as práticas tradicionais do seu povo. O sábado, as festas da Sinagoga e os respetivos preceitos rituais continuavam a ser cumpridos. Ora, estes judeo-cristãos foram imprimindo a sua marca entre os gentios que se convertiam ao Cristianismo. Deste modo, o calendário cristão foi-se formando a partir do calendário judaico: o mistério pascal de Cristo por ocasião da *Pesah*; a descida do Espírito Santo no Pentecostes. A muito custo, a Igreja foi-se libertando das normas judaicas e formando o seu próprio calendário. Contudo, o preceito do repouso sabático foi observado até muito tardiamente¹¹⁴:

*«La religione ebraica rimane un elemento costitutivo del nostro culto. La liturgia cristiana è impensabile senza i riti ebraici che essa ha ereditato, senza i Salmi con cui la Chiesa continua a pregare, senza la devota memori ebraica delle azioni di Dio espressa in atti di ringraziamento, lode e supplica e senza la convinzione che il nostro culto rappresenta l'ultima fase dell'opera di Dio nella storia della salvezza»*¹¹⁵.

¹¹³ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Liturgia das horas*. (Instrução Geral da Liturgia das Horas). Vol. 1. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009. P. 26-27.

¹¹⁴ Cf. SIMON, Marcel e BENOIT, André – *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. Tradução: Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo. 1987. P. 181.

¹¹⁵ CHUPUNGO, Anscar J. (dir.) – *Scientia Liturgica: manuale di liturgia*. Casale Monferrato: Piemme. Vol. I. 1999. P. 113.

Ora, se, de alguma forma, o Cristianismo adotou práticas que lhe eram anteriores e, portanto, permaneceu numa continuidade litúrgica, a Pessoa de Jesus Cristo trouxe uma novidade inegável. Não é raro ver no NT as tentativas de Jesus de reformar o culto judaico e os seus rituais¹¹⁶ (veja-se, por exemplo, a relação de Jesus com o sábado em Mc 2,23-28). Assim, a reforma da liturgia judaica não se dá apenas do ponto de vista das dinâmicas rituais, mas vai ao âmago da consciência de Jesus, isto é, Ele próprio é Sacerdote, o Altar e o Cordeiro¹¹⁷. Contudo, as autoafirmações de Jesus sobre a Sua identidade são recorrentes em todo o Evangelho. Nesse aspeto, o Quarto Evangelho apresenta algumas particularidades interessantes que são úteis para a nossa síntese. Uma delas tornar-se-á prática na Liturgia cristã, herdada do antigo culto sinagoga. Jesus apresenta-se como a Luz do Mundo: «*Eu sou a Luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a Luz da vida*» (Jo 8,12). Esta sentença materializou-se no costume da utilização de Luzes na sagrada Liturgia:

«Nella liturgia i simbolismi "luce-fiamma" e "illuminare-arder" si trovano quasi sempre insieme. Luce, luminarie, lampade e candelabri, usati nella liturgia ebraica, sono passati a quella cristiana per le stesse ragioni e con analogia simbolica, a cui si aggiunge la gestione delle liturgie descritte dall'Apocalisse»¹¹⁸.

Esta adoção cristã traduz um sentimento interior: Cristo Luz do Mundo derruba os bloqueios opressores das trevas e da Noite, é a alvorada da nova criação. De todas as expressões simbólicas, aquela que reúne em si a maior importância é a do Círio Pascal. Este assume-se como a expressão mais forte e mais rica de significado de toda a Liturgia Cristã de onde deriva todo o ritual do lucernário, manifestação material da glória do Ressuscitado.

Acresce a estes factos a crença hebraica de que o Messias viria de Noite; a vigília assume um espaço importante no movimento da espera messiânica. A Noite da Páscoa era efetivamente uma Noite de Vigília, tal como a tinha feito o Senhor quando velou para que os israelitas fossem libertados da escravidão do Egito. Esta é a Noite em louvor de Javé.¹¹⁹ O livro da Sabedoria faz uma leitura escatológica dos acontecimentos do Êxodo: Javé intervém a favor de Israel. Deste modo, em Sb 18,14-16, é descrito o combate escatológico da «*palavra onnipotente*» (v.15) que desce dos céus para destruir

¹¹⁶ Cf. CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *Scientia Liturgica: manuale di liturgia*. P. 113.

¹¹⁷ Cf. MISSAL ROMANO – *Prefácio Pascal V*. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1992. P. 473.

¹¹⁸ SARTORE, Domenico [et al.] – *Liturgia*. P. 650.

¹¹⁹ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica. 1998. P. 134.

os primogénitos do Egito. Assim, compreendemos a sentença que diz que «aquela Noite fora de antemão conhecida por nossos pais» (Sb 18,6), quer no Egito quer no decorrer dos séculos: a salvação que Israel espera ocorrerá de Noite. Esta conceção encontra paralelo com aquela expressa no NT, no episódio da chegada do noivo à meia-Noite (cf. Mt 25,6 em contraste com Ex 12,29). Assim,

«Il y a sans doute, derrière les recommandations répétées de "veiller", plus qu'un avertissement général à être prêt et constamment fidèle: on pensait que le retour du Maître aurait lieu au moment le plus inattendu et que sa parousie serait inopinée, tout comme les Juifs attendaient leur Messie au moment le moins favorable à un accueil organisé, la nuit»¹²⁰.

1.8.3. Da berakah judaica ao lucernário cristão

Os judeus comemoram todos os anos a intervenção do Senhor que os libertou da escravidão do Egito como um memorial. Fazem-no na Noite de treze para catorze de Nisan, em ambiente familiar, com uma comunidade formada *ad hoc*, em que, além da refeição e respetivas *berakot*, também se profere um hino do Targum Palestinense que transforma aquela Noite numa ocasião especial: nela concentram-se as quatro Noites da salvação¹²¹. O mesmo sucede com os cristãos: a Noite da Páscoa é o centro da sua fé, pela qual Jesus venceu as trevas da morte e a escuridão da Noite sem ocaso. Santo Agostinho sintetiza:

«Con su resurrección, nuestro Señor Jesucristo convirtió en glorioso el día que su muerte había hecho luctuoso. (...) Si alguien busca el porqué de la importancia de esta nuestra vigilia, puede hallar las causa adecuadas y responder confiadamente: el mismo que nos otorgó la gloria de su nombre, el mismo que ilumina esta noche y a quien decimos: Tú iluminarás mis tinieblas, concede la Luz a nuestros corazones para que del mismo modo que, con deleite para los ojos, vemos el esplendor de esta Luz, así veamos también, iluminada la mente, el motivo del resplendor de esta noche»¹²².

A Vigília Pascal foi ganhando protagonismo no calendário litúrgico da Igreja desde os seus inícios. A Vigília decorre na Noite que foi consagrada ao Senhor, a Noite

¹²⁰ DÉAUT, Roger le – *La nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. Roma: Biblical Institute Press. 1963. P. 287.

¹²¹ Cf. DER MAUR, Hansjörg Auf – *Le celebrazioni nel ritmo del tempo: Feste del Signore nella settimana e nell'anno*. Vol. I. Turim: Editrice Elle di Ci. 1990. P. 101-102.

¹²² Tradução de: «*Quoniam Dominus noster Iesus Christus diem, quem fecerat moriendo luctuosum, fecit resurgendo gloriosum (...) Causas tamen huius tantae vigiliae nostrae si quis inquirat, et sollerter invenire et fideliter respondere potest. Ille quippe, qui nobis gloriam sui nominis donavit, ipse illuminavit hanc noctem; et cui dicimus: Illuminabis tenebras meas, praebet lucem cordibus nostris; ut quemadmodum gaudentibus oculis istum splendorem luminum cernimus, ita huius tam clarae noctis rationem illuminata mente videamus.*» SANTO Agostinho. Sermão 221. In *Obras completas de San Agustín*. Vol. 14. Tradução: Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. P. 229-230.

santa, durante a qual se espera a Ressurreição do Senhor; por meio da celebração dos sacramentos da iniciação cristã¹²³. Esta é a Vigília em que os fiéis permanecem vigilantes, na Noite santa, com as lâmpadas acesas na mão: «*toda a celebração da Vigília Pascal se realiza de Noite, isto é, não se pode iniciar antes do anoitecer do Sábado e deve terminar antes do amanhecer do Domingo*»¹²⁴. Assim, a Noite, neste contexto, não é apenas uma indicação temporal, mas reveste-se de uma marcada carga simbólica que traduz um estado de alma de vigia à espera do seu Senhor.

Outrossim, o facto de a Vigília Pascal ser celebrada de Noite tem um profundo significado. José Aldazábal sintetiza as razões da celebração noturna¹²⁵:

- A Noite, na tradição bíblica, é simbólica, como se pode testemunhar no poema das quatro Noites, conhecido pelos judeus: a Noite da criação, do sacrifício de Isaac, da saída do Egito e da vinda do Messias. Esta leitura simbólica está completamente condensada na celebração judaica anual da Páscoa. Os cristãos associarão à Páscoa a passagem de Jesus que, de Noite, passou a uma nova existência;
- A celebração tem um conteúdo pedagógico explícito: somos convidados a passar das trevas à Luz do Ressuscitado;
- A Noite que se torna momento de vigiar – vigília – e cujo horário não é apenas acessório, mas profundamente simbólico;
- A celebração de Noite transporta o que nela se celebra para uma meta escatológica. Tal como os judeus conferiam àquela Noite uma tonalidade de espera messiânica, do mesmo modo os cristãos celebram-na com uma tensão escatológica que nos conduz à Noite da chegada do noivo.

Esta celebração pascal está dividida em quatro partes: o lucernário, a Liturgia da Palavra, a Liturgia Batismal e a Liturgia Eucarística. No lucernário da Vigília Pascal, encontramos a bênção do *Lume Novo* e o acender do Círio Pascal como o centro desta primeira parte.

¹²³ Cf. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA – *Enquirídio dos documentos da reforma litúrgica*. 2ªed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2014. P. 1115.

¹²⁴ MISSAL ROMANO – *Vigília Pascal na Noite santa*. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1992. P. 281.

¹²⁵ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 136-137.

É evidente que esta celebração pascal tem as suas origens na tradição judaica de fazer vigília na véspera do sábado ou das grandes festas¹²⁶. Encontramos algum paralelo com o rito judaico, nomeadamente o rito de acender o lume de sábado, que pode ter sido conservado na vigília pascal e nela pode ter sido desenvolvido, de maneira a fazer-se mais expressivo¹²⁷. Os judeus sustentavam o seu costume com algumas citações bíblicas (cf. Gn 5,24; Dt 17,11; Dt 32,7). Dito costume, que estava sobretudo limitado ao contexto familiar, consistia em acender o lume do sábado e sobre ele pronunciar a bênção¹²⁸.

Todavia, a festa das Luzes é, por excelência, a *Hanukkâ*, isto é, a festa da Dedicção que celebrava a purificação do Templo por Judas Macabeu. A iluminação da conhecida festa das Luzes contrastava com a desesperança da salvação e significava a liberdade manifestada agora contra todas as expectativas. Transcrevemos, abaixo, a citação do testemunho da fonte talmúdica que Cesare Giraudó oferece:

*«Questi lumi, noi li accendiamo [in memoria] dei miracoli de della liberazione e delle prodezze e delle salvezze e dei prodigi e delle consolazioni che facesti ai nostri padri in quei giorni, in questo momento, per mezzo dei tuoi sacerdoti santi. E per tutti gli otto giorni di Hanukkâ questi lumi sono sacri, e non abbiamo il potere di servircene se non unicamente per guardarli, al fine di rendere grazie al tuo Nome per i miracoli e per i prodigi e per le salvezze»*¹²⁹.

Nesta fórmula de bênção, é expressa a conceção da utilização do fogo enquanto noção memorial dos feitos que o Senhor realizou em favor do Seu povo. Aqui não se acende apenas uma lâmpada, mas oito, e nelas é representada toda a comunidade. Assim sendo, o acontecimento salvífico torna-se presente.

Outro elemento que se apresenta no enquadramento da celebração do sábado é o rito da bênção do lume na conclusão da mesma. Associada ao fim do sábado, a bênção do lume é considerada também o início da próxima festividade, dando-se-lhe o nome de *Habdala*, ou seja, a separação¹³⁰.

Deste modo, torna-se evidente que o costume das bênções das candeias e do lume eram naturalmente conhecidos pelos cristãos que, vindos do judaísmo, se converteram. O rito da Luz foi entrando na Liturgia cristã e o Círio Pascal assume o protagonismo por

¹²⁶ Cf. DER MAUR, Hansjörg Auf – *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*. P. 119.

¹²⁷ Cf. GIRAUDO, Cesare – *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*. In *Rassegna di Teologia*. 25 (1984) P. 5.

¹²⁸ Cf. GIRAUDO, Cesare – *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*. P. 6.

¹²⁹ GIRAUDO, Cesare – *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*. P. 10.

¹³⁰ Cf. GIRAUDO, Cesare – *Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet*. P. 11.

duas razões essenciais: é o símbolo da Luz da lua cheia de Nisan, sinal da libertação do povo da escravidão do Egito, e é eucaristia, por outras palavras, ação de graças pelo dom da Luz, herdeiro da *berakah* judaica que ocorria durante a chegada da Noite de sexta para sábado¹³¹. Os primeiros testemunhos de um rito da Luz na celebração pascal reportam às homilias de Astério, o Sofista¹³². Já no séc. IV, em Jerusalém, o testemunho de Egéria dá conta de um rito da Luz que viu ser-lhe acrescentado em Roma o costume da bênção do fogo. A comunidade cristã primitiva conferia-lhes um sentido simbólico ao ato aparentemente banal como acender as lâmpadas ao escurecer.¹³³

Durante a Vigília Pascal, a completa escuridão da igreja é iluminada pela Luz Pascal que representa o *Kyrios*, o sol escatológico que renova todas as coisas¹³⁴. Dessa Luz acender-se-ão todas as outras. Elucidado pelo canto do Precónio Pascal, a Luz Pascal constitui o anúncio da libertação, prefigurada na Antiga Aliança e realizada na Ressurreição de Cristo, na espera da Noite escatológica. Cumpre salientar que este último ponto é fundamental: as lâmpadas acesas são símbolo da Igreja, esposa vigilante, que espera não apenas o anúncio do triunfo de Cristo, mas também a vinda do Esposo¹³⁵.

Tal como os judeus, que tinham fórmulas de bênção da Luz, nomeadamente na vigília do sábado ou na festa da Dedicção, também os cristãos seguiram o mesmo exemplo, bendizendo a Deus pelo dom da Luz cósmica, Jesus Cristo.¹³⁶ O precónio Pascal canta a alegria da Noite da nova criação e celebra «*o esplendor admirável desta Luz [e canta] dignamente os louvores deste círio*»¹³⁷. O substantivo surge no texto onze vezes e expressa, de modo esplêndido, todos os significados que podem ser associados à Noite em toda a Sagrada Escritura. Centrado no canto da Noite pascal, o *Exultet* percorre o caminho que vai da Páscoa Judaica até à Páscoa de Jesus Cristo e toca na nossa própria Páscoa¹³⁸. Este texto de soberba composição poética canta a Noite santa (e, como tal, favorável) da travessia do Mar Vermelho, da libertação do cativo e da «*coluna de fogo [que] dissipou as trevas do pecado*»¹³⁹ e a «*Noite bendita*», aquela que

¹³¹ Cf. SARTORE, Domenico [et al.] – *Liturgia*. P. 650.

¹³² Cf. DER MAUR, Hansjörg Auf – *Le celebrazioni nel ritmo del tempo*. P. 119.

¹³³ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 146.

¹³⁴ Cf. SARTORE, Domenico [et al.] – *Liturgia*. P. 651.

¹³⁵ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 147.

¹³⁶ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 149.

¹³⁷ MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1992. P. 293.

¹³⁸ Cf. ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 152.

¹³⁹ MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 294.

«liberta das trevas do pecado e da corrupção do mundo aqueles que hoje creem em Cristo, [e] que os restitui à graça e os reúne na comunhão dos Santos»¹⁴⁰. O canto esplêndido das maravilhas de Deus, operadas em Jesus Cristo Luz do Mundo, termina com uma súplica:

«Para acabar con una petición - epiclesis, invocación - para que esta Luz no se apague, que logre destruir la oscuridad de nuestras vidas. Esta petición es escatológica, anticipa el motivo central de la fiesta de esta noche y a la vez mira la venida gloriosa de Cristo, el lucero matinal»¹⁴¹.

No balanço geral do *Exultet*, a Noite é brilhante e luminosa, as trevas dissipam-se e a escuridão torna-se clara: «Noite bendita»; «Noite santa»; «Noite de graça»; «Noite ditosa». Em Cristo, Noite e dia coincidem, porque n'Ele «a Noite brilha como o dia e a escuridão é clara como a Luz»¹⁴².

1.9. Síntese da Primeira Parte

Compreender a Noite nas suas diferentes abordagens culturais e escriturísticas obriga a perscrutar todas as modulações que são associadas a esta paradoxal realidade. Não podemos negar o facto de que o contexto sociocultural e a própria experiência antropológica influenciaram o modo como se transformou uma realidade cosmológica num dado signficante.

Procuramos sempre alicerçar a construção da nossa dissertação sobre os alicerces sólidos da pesquisa fundamentada. Assim, a Noite, na etimologia, traduz algo que lhe foi sendo associado pela cultura em que as línguas se desenvolveram. A cultura clássica greco-romana, que formou, em conjunto com a tradição judaico-cristã, a sociedade ocidental, associou conotações a este período cronológico que ultrapassaram as barreiras do imediatismo para assumir contornos metafóricos. É certo que estes dados simbólicos advêm da vivência do Homem que, sem a luz do sol, se vê embrenhado nas trevas do desconhecido, na escuridão que amedronta e propicia quer o bem quer ou o mal. Já na cultura clássica, a Noite era ocasião para o descanso reparador do dia de trabalho; porém, simultaneamente, era a conjuntura favorável para o crime e a promiscuidade.

¹⁴⁰ MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 294.

¹⁴¹ ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. P. 151.

¹⁴² MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 295.

Ora, a Sagrada Escritura não é alheia a tais sentimentos humanos. Inspirada por Deus, não despreza a contingência humana, antes a eleva a um patamar superior de compreensão: o olhar da fé. O povo Hebreu passou a olhar dessa forma o período das horas noturnas. O eixo para esta compreensão não podia ser outro senão o da Noite da Libertação do Egito, que representa o fenómeno a partir do qual tudo se compõe e em que todo o fiel se revê. Deste modo, a Noite constitui um elemento paradoxal na Escritura. Se, pela mão do Criador, este caos originário passa à ordem da criação, a fraqueza do ser humano pode aproveitar-se da escuridão para o mal e para a desordem.

A Noite pode retratar o momento de graça que, no Egito, libertou o povo da opressão do Faraó, o tempo privilegiado para ouvir a voz do Deus que comunica pelo silêncio da brisa noturna e convoca para a missão, como aconteceu com Samuel, ou, ainda, o instante para que o orante, confiado na bondade do Senhor, se disponha a estabelecer com Ele laços de amizade, através do diálogo esperançado e da poesia dos salmos. Este período do dia pode ser ocasião favorável para que o Deus dos nossos pais designe aqueles que, pela relação privilegiada coração a coração, serviram de guias para o Seu povo como mensageiros da Sua Palavra – os Profetas.

Contudo, a Noite não se dissocia daquela escuridão aterradora de que a Escritura faz eco. É durante a Noite que o pobre Job, atingido pela enfermidade, interpela o seu Deus a respeito da tão antiga, mas recorrente questão sobre a origem do mal, da injustiça, da iniquidade. A Noite que Job atravessa é a Noite da interrogação, do questionamento, da dúvida, do temor. É a mesma Noite de que a Profecia faz experiência quando do alto não surge senão o silêncio de Javé: «*Meu Deus, clamo de dia e não me respondeis, clamo de Noite e não me prestais atenção*» (Sl 22,3).

Não obstante, para o povo Hebreu, a Noite é sobretudo luminosidade, já que o Senhor libertou o Seu povo. «*Aquela Noite*», recordada por todas as gerações, permitiu que todos se dirigissem para a Terra Prometida, na caminhada da Salvação, da travessia do Mar Vermelho. Esta é a Noite decisiva e fundante, aquela que agregou os filhos de Israel. A Noite da passagem é memória revivida a cada ano pela liturgia doméstica e sinagoga: «*Aquele dia será para vós um memorial, e vós festejá-lo-eis como uma festa em honra do Senhor. Ao longo das vossas gerações, a deveis festejar como uma lei perpétua*» (Ex 12,14). Ora, se aquela passagem se transformou numa comemoração anual, mais ainda aquela Páscoa, a de Jesus Cristo, que deu nova vida à nossa mortalidade.

Não se pode, pois, deixar de estabelecer um paralelo entre a Antiga e a Nova Aliança, sobretudo na sua concretização ritual e litúrgica. A Igreja é herdeira da tradição dos judeus; o próprio Jesus celebrava de acordo com esses códigos e o cristianismo primitivo expandiu-se mantendo presentes certos hábitos. O mais importante, o hábito de vigiar na Noite que precede as grandes festas, manteve-se e elevou-se a um novo estágio. Da vigília do *Shabbat* passamos à Solene Vigília Pascal, a *mãe de todas as vigílias*, aquela que mantém acordados os que esperam a Glória do Ressuscitado – a Luz do mundo. Assim, o fiel ora de Noite para que seja erguido, na manhã, pelo Senhor Jesus. As trevas do pecado são iluminadas pela vitória de Cristo, que se levanta de entre os mortos. Por conseguinte, a fé cristã, herdeira da Antiga Aliança, marca a sua celebração com a Luz, metáfora daquela sem ocaso, Jesus Cristo. A expressão simbólica mais evidente, a do Círio Pascal, transforma a Noite em dia, transfigurando «*Aquela Noite*» em Noite de graça, em Noite Bendita.

PARTE II

DA NOITE NO NOVO TESTAMENTO À NOITE ESCURA DA FÉ

O NT contém em si elementos e noções já dispostos no AT. A Noite no NT é tratada em pontos que encontram similitude com o Antigo, não fora o facto de que «*o NT está latente no Antigo, e o Antigo está patente no Novo*» (DV 16). Não obstante, o NT desenvolve, acerca do tema da Noite, elementos singulares aos quais o Antigo não se refere. Se no Antigo a Noite tinha de ser lida à Luz da Noite da Libertação, isto é, da Páscoa Judaica, o momento fundamental na história do povo de Israel, o NT discorre sobre a Noite a partir da experiência da Ressurreição de Jesus Cristo, da ação divina em chave escatológica. A Noite é sempre interpretada a partir das categorias do simbólico e do metafórico e, nesse sentido, é sempre compreendida na dicotomia Noite/dia, Luz/trevas.

A Noite da Páscoa é o eixo decisivo na determinação de toda a matéria que envolve a temática da Noite no NT. A alvorada do dia da ressurreição é a marca fundante de uma nova era e giza o próprio significado da palavra: a Páscoa é o cumprimento da espera e da *soteria* anunciada pelos Profetas e esperada pelo povo de Israel:

«Na escuridão impenetrável da morte Ele entrou como Luz – a Noite fez-se luminosa como o dia, e a trevas tornaram-se Luz. Por isso a Igreja justamente pode considerar a palavra de agradecimento e de confiança como palavra do Ressuscitado dirigida ao Pai: “Sim, viajei até às extremas profundezas da terra, no abismo da morte e trouxe a Luz; e agora ressuscitei e permaneço para sempre seguro pelas tuas mãos”. Mas esta palavra do Ressuscitado ao Pai tornou-se também uma palavra que o Senhor dirige a nós: “Ressuscitei e estou contigo para sempre”, diz a cada um de nós»¹⁴³.

A aurora da nova Páscoa de Jesus é uma nova criação. A Noite *Kairológica* da descida à mansão dos mortos conforme professada no Credo é a Noite da libertação dos Antigos Patriarcas, que transforma a escuridão em dia claro; é o cumprimento de uma nova criação da qual brota o dia definitivo¹⁴⁴.

No entanto, no NT, a Noite é marcada por conotações negativas: é a hora do ladrão e da perdição. A Noite pode ser tempo da ignorância e do pecado e de ausência

¹⁴³ IGREJA CATÓLICA. Papa. 2005-2013 (Bento XVI) – *Homilia da Vigília Pascal na Noite Santa*. AAS. 99 (2007) 327.

¹⁴⁴ Cf. FEUILLET, René e LÉON-DUFOUR, Xavier – Noche. In *Vocabulario de Teología Bíblica*. P. 587.

da Luz que veio ao mundo e que o mundo não recebeu (Jo 1,5). No Cristianismo primitivo, viver a partir da Luz era o sinal num mundo mergulhado na escuridão amargurada de uma existência sem sentido, em que o cristão permanece como candeia acesa (Mt 5,16). Paulo utiliza o termo *vóξ, nux*, como o momento que precede o cumprimento do Reino de Deus. O dia do Senhor está próximo e os cristãos devem sabê-lo no cumprimento ético-moral das suas vidas. Para Paulo, a Vinda do Filho do Homem tem consequências éticas nos seguidores de Jesus e, por isso, exorta-os:

«Mas vós, irmãos, não estais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão. Na verdade, todos vós sois filhos da Luz e filhos do dia. Não somos nem da Noite nem das trevas. Os que dormem, dormem de Noite e os que se embriagam, embriagam-se de Noite» (1Ts 5,4-5; 7).

Não obstante, os escritos neotestamentários dão-nos conta da Noite como momento oportuno do silêncio da procura e do encontro com Deus. O próprio Jesus encontra no silêncio noturno a ocasião favorável para o seu encontro com o Pai (cf. Lc 6,12). Os Evangelhos relatam as inúmeras vezes em que Jesus sai para orar (cf. Mt 26,36; Mc 14,32; Lc 22,41) aproveitando o silêncio da Noite, o mesmo que tinha recomendado em Mt 6,6.

A Noite é igualmente a ocasião da agonia e prisão de Jesus e da negação de Pedro. A seu modo, os dois apóstolos vivem a Noite numa dupla aceção. Judas embrenhou-se na Noite da traição que destrói a vida e corrompe o futuro: *«Tendo tomado o bocado de pão, saiu logo. Fazia-se Noite»* (Jo 13,30). A sua perdição dá-se numa Noite de ausência de Deus, a Noite da não liberdade, da desorientação do ser humano, do fracasso do livre-arbítrio:

«Judas foi escolhido desde a primeira hora para ser um dos doze. Ao incluir o seu nome na lista dos apóstolos o evangelista Lucas escreve “Judas Iscariotes, que se tornou” (egeneto) o traidor” (Lc 6,16). Portanto, Judas não tinha nascido traidor e não o era quando foi escolhido por Jesus; tornou-se! Estamos diante de um dos dramas mais obscuros da liberdade humana»¹⁴⁵.

Pedro também se perde na Noite da negação – *«Jesus retorquiu-lhe: “Em verdade te digo: Esta mesma Noite, antes de o galo cantar, vais negar-me três vezes.”*» (cf. Mt 26,34). Todavia, é uma Noite aberta à misericórdia de um Deus amante. Pedro nega, foge da Luz e chora amargurado (cf. Mt 26,75), mas o Senhor recolhe-o, levanta-o e

¹⁴⁵ CANTALAMESSA, Raniero – *Pregação de Sexta-feira Santa de 2014*. Acedido em 21/07/2021, às 10:30h. In <https://pt.zenit.org/articles/texto-completo-da-pregacao-da-sexta-feira-santa-do-pe-raniero-cantalamezza-ofmcap/> (consultado em 21 de junho de 2021).

restabelece-o, colocando nos seus ombros a responsabilidade de confirmar na fé (cf. Jo 21,15-17).

Em síntese, a Noite adquire no NT novos rasgos de interpretação simbólica. Centraremos a nossa reflexão em alguns pontos temáticos que têm a Noite como eixo ou que dela derivam. Na sua diversidade, constituem exemplos significativos do potencial simbólico do tempo de escuridão, da Noite em três dimensões significativas: a Noite na escatologia neotestamentária; a Noite na relação com as implicações ético-morais da vida cristã; e a Noite na espiritualidade a partir de circunstâncias particulares do Apóstolo Pedro no QE.

2.1. A Noite na escatologia neotestamentária

Ao abordarmos o tema da Noite no NT, deparamo-nos necessariamente com a dimensão escatológica que acompanha o período redaccional do texto. A Noite configura, não raras vezes, nos textos neotestamentários, um momento privilegiado para o desenvolvimento da ação divina na sua dimensão escatológica ou, inclusive, surge como recurso para descrever a intervenção soteriológica de Deus.

No NT, a vigília noturna é uma imagem da espera escatológica, da vinda do Filho do Homem, do momento da recapitulação da História e do próprio Juízo Final¹⁴⁶. A escatologia que Jesus propõe não se reduz ao futuro, mas enraíza-se no presente da realidade humana. Enquanto Jesus está presente no Mundo, é Ele a Luz que o ilumina e é a partir d'Ele que se realiza e se projeta o Reino de Deus. Este é o tempo de realizar a obra de Deus, de completar o seu projeto¹⁴⁷. Nesse sentido, a Noite torna-se ausência de Deus, pois é o período em que os discípulos estão por sua conta e risco, o que origina um sentimento de autogestão que acarreta uma responsabilidade acrescida e uma dificuldade que se desconhece pelo facto de o Esposo lhes ser tirado. No QE, Jesus declara: *«Temos de realizar as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Vem aí a Noite, em que ninguém pode atuar. Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo»* (Jo 9,4-5):

«Este texto deixa claro que Jesus não é a Luz do mundo num espaço fora do mundo, como quer o gnosticismo, doutrina que pretende salvar o “iluminado” arrebatando-o

¹⁴⁶ Cf. FERRARI, Pier Luigi – Notte. In *Dizionario Biblico della vocazione*. P. 610.

¹⁴⁷ Cf. CASTRO SÁNCHEZ, Secundino - *Evangelio de Juan: comprensión exegetico-existencial*. 3ª ed. Sevilla: Desclée de Brouwer. 2001. P. 213.

para o espaço da Luz imaterial. A Luz que Jesus é e traz tem seu lugar dentro da realidade de nossa vida mundana, sem “arrebato”»¹⁴⁸.

2.1.1. A Noite como palco do juízo escatológico

Existe no NT uma consciência de que a Noite é considerada como o momento do Juízo. O silêncio da Noite proporciona a metáfora ideal da Vinda do Senhor. A convicção de que o dia do Senhor pode surgir como um ladrão (cf. 1 Ts 5,4) estava vincadamente presente na consciência da comunidade primitiva – «*Não somos nem da Noite nem das trevas. Não durmamos, pois, como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios*» (1Ts 5,5-6). Paulo exorta à vigilância, tal como tinha feito o próprio Jesus na agonia da Sua Paixão (cf. Mt 26,40-41), na continuidade da velha consideração da Noite como um tempo misterioso, angustiante e ameaçador:

«Lo stato d'animo notturno dell'uomo, che si distingue da quello normale per la insicurezza causata dalle tenebre (cfr. Jo. 11,10), per la situazione confusa e ondeggiante dovuta anche all'alternarsi del sogno col sonno incoscio, per lo smarrimento del giudizio spirituale e morale dovuto all'ubriachezza frequente nella notte (1Thess. 5,7), diventa infine il simbolo dell'uomo che si trova nel corrispondente stato d'animo spirituale e religioso»¹⁴⁹.

Repetidas vezes, Jesus alerta para a inevitabilidade da vinda do Filho do Homem. Sobre esta ocasião Jesus não revelou a hora precisa. O Evangelho de Lucas deixou redigidos dois alertas que o Mestre transmitiu aos seus discípulos. Em Lc 12,13ss, encontramos o texto da parábola do rico insensato, que depôs na materialidade dos seus bens a sua esperança e o seu futuro: «*Tens muitos bens em depósito para muitos anos; descansa, come, bebe e regala-te*» (Lc 12,19). Esta expressão de cunho hedonista aponta o horizonte existencial do indivíduo, cuja preocupação está centrada apenas em si mesmo, excluindo o outro na sua possibilidade de coexistência e negando a partilha fraterna na construção do bem comum.

Ao leitor familiarizado com a sabedoria veterotestamentária, (cf. Is 12,13), a parábola do rico traduz a insensatez de quem não conta com a brevidade da vida e a incerteza da hora da morte. A inevitabilidade e a imprevisibilidade são próprias da condição humana e a sua experiência determina como se vive¹⁵⁰.

¹⁴⁸ KONINGS, Johan – Vida eterna segundo São João. *Theologica*. 48: 1 (2013). P. 18.

¹⁴⁹ DELLING, G. – vóç. In *GLNT*. Vol. 7. Col. 1511.

¹⁵⁰ Cf. CRIMELLA, Matteo – *Luca: Introduzione, traduzione e commento*. Milão: San Paolo. 2015. P. 224.

A Noite é o momento de confronto da realidade da miséria humana, da forma como se vive não conforme à Torá (cf. Sl 49,7-11), e ocasião para a manifestação do juízo de Deus e da expressão máxima do ser criatura, expressa na fragilidade humana – «Deus, porém, disse-lhe: 'Insensato! Nesta mesma Noite, vai ser reclamada a tua vida» (Lc 12,20):

«Lc 12,16-20 es una parábola del fin de los tiempos. Jesús espera que sus oyentes refieran la conclusión a su situación: tan locos como el rico insensato amenazado por la muerte somos nosotros, si recogemos bienes -ia la vista del diluvio!»¹⁵¹.

De resto, a vinda do Filho do Homem está envolta na incógnita do seu conhecimento preciso. Ninguém sabe *o dia nem a hora* (cf. Mt 25,16) e, nesse sentido, há que vigiar sempre. Se se disse em relação ao rico insensato, também nos referimos ao episódio dramático em que «*nessa Noite, estarão dois numa cama: um será tomado e o outro será deixado*» (Lc 17,34):

«La separazione di individui accomunati dalla stessa vita quotidiana mostra che la liberazione riguarda gli uni e non gli altri. Radicale e senza possibilità di appello, così si manifesterà la verità ultima di Dio alla parusia del Figlio dell'uomo»¹⁵².

2.1.2. A vinda do esposo a meio da Noite: a parábola das dez virgens

A parábola das dez virgens, igualmente conhecida como a parábola das virgens prudentes e insensatas, constitui uma perícopé marcada pelo tom apocalítico ou escatológico da Vinda do Filho do Homem, personificado, neste cenário, pelo noivo e a sua chegada.

«La parábola de las diez vírgenes, que pertenece al patrimonio exclusivo de Mateo (Mt 25, 1-13), fue entendida por éste como una parábola de la segunda venida; (...) Mateo vio, por tanto, en esta parábola una alegoría de la venida del esposo celestial, Cristo: Las diez vírgenes son la comunidad que espera»¹⁵³.

Mt 25,1-13, encontra-se dentro de um grande discurso de tom escatológico com um convite vincado à vigilância (v.13). Ainda que seja um texto que escapa à tradição sinótica, sendo Mateus o único a descrevê-lo, podemos encontrar uma certa similitude com Mc 13,33-37, que escapa ao material próprio de Mateus¹⁵⁴. Estamos diante do último grande discurso de Jesus, o discurso do Juízo Final do Filho do Homem, um

¹⁵¹ JEREMIAS, Joachim – *Interpretación de las parábolas*. Sevilha: Verbo Divino. 2009. P. 123.

¹⁵² CRIMELLA, Matteo – *Luca: Introduzione, traduzione e commento*. P. 278-279.

¹⁵³ JEREMIAS, Joachim – *Interpretación de las parábolas*. P. 39.

¹⁵⁴ Cf. LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. Vol. 3. Brescia: Paideia Editrice. 2013. P. 577.

evento cuja hora não é conhecida por ninguém e que antecede o relato da Paixão em Mt 26ss. Formada por três partes, Mt 24,32-41; 24,42-25,13 e 25,14-30, constituem os últimos avisos à comunidade. No cerne do texto, encontramos dois apelos à vigilância em Mt 24,42 e 25,13. E, de facto, Mt 25,1-13 torna-se um caso paradigmático do apelo à vigilância por meio do relato de uma parábola que o autor coloca na boca de Jesus:

«Tutto ciò che Matteo dice circa il figlio dell'uomo a venire è concentrato in questi due capitoli, così che i logia precedenti che parlavano del figlio dell'uomo funzionano da «segnali» che ora vengono spiegati. Per il vangelo di Matteo il giudizio del figlio dell'uomo Gesù ha un'importanza enorme. È solo a questo punto che si decide della salvezza e della perdizione»¹⁵⁵.

A parábola relata a história de um casamento típico da Palestina do primeiro século, numa cena que se desenvolve na casa do esposo. Dez virgens, cinco prudentes e cinco insensatas esperam com as suas candeias o regresso do esposo da casa da esposa onde teria decorrido o contrato matrimonial¹⁵⁶. As prudentes com o azeite necessário, as insensatas sem ele. Atrasado o noivo, todas adormecem, acordando apenas com o grito *a meio da Noite*, que compõe o centro da cena: *«Aí vem o noivo, ide ao seu encontro!»* (Mt 25,6). Despertadas, preparam-se para a vinda do noivo. As insensatas, percebendo que não tinham azeite suficiente, foram comprá-lo à última hora e perderam a oportunidade de entrar na sala das núpcias. A parábola termina com o apelo à vigilância que a coloca dentro de um relato iminente escatológico: *«Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora»* (Mt 25,13). A Noite torna-se, neste contexto, o momento singular da vinda do Filho do Homem. O seu silêncio e escuridão podem dar azo à imprudência ou à vigilância, a opção é daquele que faz o caminho.

O v.1 introduz uma novidade, porque o verbo utilizado está conjugado no futuro: *«O Reino do Céu será semelhante (...)*». Santi Grasso aponta para uma possível explicação que pode ter ou não uma alusão escatológica. O Reino dos Céus é evento dinâmico que não corresponde à estaticidade dos modelos humanos, mas no qual a ação de Deus permite a liberdade do homem¹⁵⁷. Abordar o Reino dos Céus com uma parábola cujo ambiente se centra no casamento e o protagonista é o noivo recorda aquela Antiga Aliança de Deus com o seu povo em traços de simbologia matrimonial.

¹⁵⁵ LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. P. 501.

¹⁵⁶ Cf. HARRINGTON, Daniel J. – *Sacra Pagina: Il Vangelo di Matteo*. Vol. 1. Leumann: Elledici. 2005. P. 312.

¹⁵⁷ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Matteo: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova. 2014. P. 704.

Mas quem é o esposo? No Antigo Testamento, a tradição identificava Deus como o esposo de Israel, no NT é o próprio Jesus¹⁵⁸:

«Nel contesto matteoano lo sposo deve essere il Figlio dell'uomo, che si identifica con Gesù. Da Mt 24,29 in poi l'argomento principale è stato la venuta del Figlio dell'uomo e l'atteggiamento di costante vigilanza che è necessario adottare nell'attesa della sua venuta. Ovviamente riveste una grande rilevanza cristologica il fatto che un titolo applicato a Dio nella Bibbia ebraica, nel Nuovo Testamento sia applicato a Gesù»¹⁵⁹.

O centro desta parábola é certamente a vinda de Cristo e a Parusia que tarda a chegar. Para a comunidade primitiva que vivia numa espera constante pelo regresso do Filho do Homem, a sua dilatação no tempo pode ter gerado conflitos na comunidade e dúvidas na fé de quantos tinham abraçado o *caminho*.

Neste amplo contexto socio-ecclesial, encontramos os vv.5-7, que podem direcionar-nos a deduzir a interpretação do mesmo. Todavia, podemos apenas estar diante de um efeito redacional que provoca o crescer da tensão no contexto da parábola¹⁶⁰. Em suma:

«Nel ritardo dello sposo che si prolunga fino a mezzanotte si concretizza l'esperienza che il ritorno di Gesù si sarebbe fatto aspettare più del previsto. Il sonno non va considerato, però, una metafora negativa, nel senso di trascuratezza o dimenticanza di Cristo, bensì è un abbellimento narrativo: coloro che si sono preparati a dovere possono dormire tranquillamente, perché hanno con sé l'olio e sono sempre pronti»¹⁶¹.

A demora do esposo (v.5) comporta em si a experiência de uma escatologia que ainda não está completa, mas que não é problema para todos aqueles que trazem consigo o azeite nas almotolias.

Eis que chegamos ao centro da narrativa. O esposo chegou, a meio da Noite, anunciado por um grito que acorda todas as virgens. Assim, falar-se «a meio da Noite» traduz uma vinda que não é matematicamente prevista, um momento inesperado. Alguns autores cristãos antigos, como Orígenes, apontaram como paralelo a Noite da Páscoa, quando «aconteceu que, no meio da Noite, o Senhor feriu todos os primogénitos na terra do Egipto» (Ex 12,29). De resto, falar da Noite como momento da Parusia ou da vinda escatológica é comum noutros textos neotestamentários, nomeadamente associados à ideia do «ladrão» (cf. Mt 24,43; Lc 12,39)¹⁶².

¹⁵⁸ Cf. HARRINGTON, Daniel J. – *Sacra Pagina: Il Vangelo di Matteo*. P. 312-313.

¹⁵⁹ HARRINGTON, Daniel J. – *Sacra Pagina: Il Vangelo di Matteo*. P. 313.

¹⁶⁰ LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. P. 583.

¹⁶¹ LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. P. 585.

¹⁶² Cf. LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. P. 587.

A parábola das dez virgens é, porventura, das mais influentes quer na hermenêutica dos textos bíblicos quer na representação artística no período antigo e medieval cristão. Muitas foram as leituras interpretativas que, ao longo dos séculos, foram dissertando sobre esta parábola. Apesar das perspectivas particulares a que foi sujeita, a Igreja no seu todo teve sempre o horizonte escatológico associado a esta perícope evangélica. Na sua Vinda, que é imprecisa, o esposo é Cristo e as núpcias, que se iniciam com o fechar da porta, correspondem ao juízo final¹⁶³. A Noite como elemento obscuro, de escuridão, é símbolo da vinda cuja hora não é certa e a ninguém compete saber (cf. Act 1,7).

Em síntese, a diferença entre a prudência e a insensatez, tema conhecido na tradição bíblica, evidencia a diferença ético-comportamental que pode influenciar o destino escatológico. Esta perspectiva escatológica é o fundamento motivacional para o compromisso de fé que comunga da perseverança e da constância daquele que adere a Jesus¹⁶⁴. Na Noite da Vinda, na incerteza e no desconhecimento do encontro final, o cristão batizado deve estar pronto e com a candeia da fé acesa *«para que iluminados por Cristo, vivam sempre como filhos da Luz, perseverem na fé e, quando o Senhor vier, possam ir ao seu encontro com todos os Santos, no reino dos céus»*¹⁶⁵.

2.1.3. A Noite na escatologia de Ap 21 e 22

No Livro do Apocalipse, o termo *Noite*, das oito vezes que surge, além de, aliado ao dia, sugerir a totalidade do tempo, contém, em Ap 21,25 e 22,5, uma conotação teológica e simbólica direcionada para a escatologia da Jerusalém Celeste. A Noite desaparecerá, uma vez que *«a glória de Deus a ilumina e a sua lâmpada é o Cordeiro»* (Ap 21,23). A vinda do Senhor e a nova Jerusalém são a continuidade do processo criativo decorrente do amor de Deus que faz novas todas as coisas e que encontra na redenção Pascal de Jesus Cristo a plenitude do tempo e da história:

«È, la venuta, il risultato dell'azione creativa di Dio, il quale imprime la novità di Cristo in tutte le cose (ecco, faccio nuove tutte le cose, in 21,5). La realizzazione ottimale

¹⁶³ Cf. LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. P. 590.

¹⁶⁴ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Matteo: commento esegetico e teológico*. P. 708.

¹⁶⁵ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Celebração do Batismo das Crianças*. 2ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1996. P. 63.

di questa venuta comporterà un salto qualitativo rispetto al cosmo e al mondo attuale, ma senza implicare necessariamente una sua distruzione»¹⁶⁶.

A secção que compreende Ap 21 e 22 apresenta-se como conclusão do Apocalipse que, aliada à secção que se inicia em Ap 16, constitui o grande bloco narrativo escatológico. O mal, compreendido na figura da Babilónia juntamente com todos os outros elementos simbólicos, são expressão de uma existência humana fechada à transcendência que é apenas destruída pela intervenção de Cristo, o Cordeiro. O bem, presente na história através da presença ativa de Cristo e daqueles que o seguem, é levado ao seu máximo desenvolvimento e esplendor na Jerusalém Celeste, a cidade que é, simultaneamente, esposa¹⁶⁷. Trata-se do cumprimento do projeto divino sobre a história humana: primeiro, na relação com o mal e o seu aniquilamento; por fim, na relação com o bem expressa na ligação esposo-esposa, que é Cristo e a Igreja.

João opta por transformar aquela imagem, ao jeito de uma metamorfose, estabelecendo um paralelo entre a descrição da prostituta e o império babilónico, uma reflexão sobre a Jerusalém, capital política, militar e religiosa, conferindo uma imagem poética traduzida na figura de uma mulher, esposa:

«Qui l'immagine muliebre della sposa è sinonimo di amore e di desiderio di dilettare lo sposo con le opere buone, mentre l'immagine della città discendente dal cielo è sinonimo di perfezione, di splendore e di beatitudine»¹⁶⁸.

Outrossim, os capítulos em questão relatam a inauguração de uma cidade toda santa e a identificação desta com a Igreja, comunidade que escuta, acolhe e interpreta a Mensagem. A Jerusalém celeste é a cidade plenamente santa porque desce do céu da transcendência divina, sendo, por isso, participante da própria transcendência, isto é, conforme aos planos de Deus¹⁶⁹. Em todo o NT observa-se uma escatologia que tende ao alto, de Cristo que nos eleva até ao Pai que agarra a Humanidade para fazer com esta uma comunhão de íntima vida de amor. Porém, a linha do autor do Apocalipse é uma linha descendente, que desenvolve a correspondente escatologia descendente:

¹⁶⁶ VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, commento*. Vol. II. Assis: Cittadella Editrice. 2018. P. 25.

¹⁶⁷ Cf. VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, commento*. P. 25.

¹⁶⁸ BIGUZZI, Giancarlo – *Apocalisse: nuova versione, introduzione e commento*. Milão: Paoline. 2005. P. 358.

¹⁶⁹ VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, commento*. P. 667.

«Per l'Apocalisse, invece, l'escatologia è bensì dono di Dio (apo tou theou, Ap 21, 2-10), ma discende verso di noi e si insidierà nel mondo e nella storia umana. Tutto questo exige la rigenerazione della terra e delle civiltà»¹⁷⁰.

O texto que temos em mão é pejado de simbologia litúrgico-escatológica. Ugo Vanni propõe que a perícopre correspondente a Ap 21,1-8 é uma espécie de prelúdio que introduz a contemplação da Jerusalém Celeste, a contemplação da dimensão nupcial que a comunidade cristã é chamada a ser, unida ao Cordeiro¹⁷¹. Por fim, divide também Ap 21,9 – 22,5, intitulado *o triunfo da Jerusalém, cidade esposa* período que abarca as duas referências à Noite (Ap 21,25 e Ap 22,5) e finalmente um *diálogo litúrgico conclusivo* em Ap 22,6-21. Sublinhamos este aspeto no sentido de percebermos as dinâmicas internas do texto e logarmos compreender o aniquilamento da Noite como expressão da realidade, ultrapassada na Cidade descida do céu. Os dois últimos capítulos do Apocalipse assumem-se como um tríptico, já que têm a descrição da Cidade Santa como painel central para o qual se conjugam os restantes. A Jerusalém Celeste é um símbolo evidente na compreensão da teologia bíblica:

«Visto che gli «ingressi» recano i nomi e gli angeli delle dodici tribù, il simbolismo diviene abbastanza ovvio: finalmente, nella Gerusalemme finale, il giudaismo compirà la missione a cui lo aveva destinato Dio, cioè quella di introdurre nella fede e alla salvezza le genti»¹⁷².

2.1.3.1. «Nela não haverá Noite» (Ap 21,25)

Em Ap 21,9 dá-se início à descrição da Nova Jerusalém. De alguma forma, este relato começa da mesma forma que no episódio da apresentação da grande prostituta, em Ap 17ss. De facto, Ap 21,9 começa com o mesmo esquema narrativo, estruturado sobre as seguintes expressões: *«Vem cá. Vou mostrar-te»* precedida por *«um dos sete anjos que têm as sete taças cheias»*. Uma e outra cidade são a oposição e adotam uma postura e posição antagónica claras no texto de Ap 17 e 21. As duas cidades são o oposto uma da outra. O autor sagrado propõe-se a contrapor à dispersão humana, a perfeição absoluta e transcendente da Jerusalém Celeste:

«La prima, caratterizzata dalla sopraffazione e dall'inganno, è sottoposta al giudizio divino e destinata all'auto-distruzione attraverso un incendio devastante; la seconda, stupendamente vestita e ornata, è chiamata fidanzata-sposa e, nella dimensione

¹⁷⁰ BIGUZZI, Giancarlo – *Apocalisse: nuova versione, introduzione e commento*. P. 358.

¹⁷¹ VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, commento*. P. 663.

¹⁷² LUPIERI, Edmondo – *L'Apocalisse di Giovanni*. Torino: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore. 2009. P. 347.

escatologica, vivrà nella relazione paritetica con Dio e con l'Agnello, illuminata e riscaldata dal loro amore»¹⁷³.

Comprender a Noite na perícope que tratamos não pode ser senão a partir da relação da Luz que irradia da Glória de Deus e da lâmpada que é o Cordeiro (Ap 21,23). Ao valorizar e sublinhar os aspetos que caracterizam esta nova relação esponsal escatológica, João pretende ressaltar a grandeza e o esplendor, onde nenhum tipo de imperfeição tem lugar, mas antes de tudo é elevado ao mais alto grau da comunhão plena e definitiva com Deus. A nova Jerusalém é algo de sumamente diverso e disruptivo, com a qual não existe comparação possível no mundo existente onde as estruturas religiosas, políticas e culturais não têm lugar¹⁷⁴.

Para que possamos abordar a Noite patente em Ap 21,25, devemos recuar até aos vv.22ss, que são a causa da consequência apontada em seguida. Alguns apontam a inexistência do Templo como uma espécie de «Teologia da substituição», que, em parte, está na base de um antisemitismo como categoria histórica, sobretudo no proto Cristianismo. Porém, Luca Arcari sugere:

«Appare abbastanza evidente che Giovanni non sostituisce il Tempio, semmai ne amplifica a tal punto le funzioni da non ritenere più necessaria l'esistenza di un edificio materiale in cui celebrare il culto: Dio è davanti agli occhi di tutti e, proprio per questo, la città che lo contiene diventa essa stessa una zona sacra, un vero e proprio témenos»¹⁷⁵.

Neste sentido, a presença do Cordeiro está na cidade, é manifesto, está diante de todos os que a habitam e, como tal, é expressão máxima do rompimento com a Noite, sinal de um mundo que findou. Não é apenas a Noite que desaparece, mas toda a existência, o velho céu, as velhas estrelas e as velhas candeias. Lido em chave escatológica, sabendo que Cristo está para se revelar como «*a brilhante estrela da manhã*» (Ap 22,16), será Ele a Luz que destrói a Noite. No novo céu de Ap 21,1 apenas brilha uma única estrela que é Cristo. O Sol e a Lua desaparecem, significando a vitória sobre as forças pagãs e, sobretudo, desaparecerá a Noite, aqui considerada como o tempo do mal e das trevas e, simultaneamente, como tempo cronológico finito que dará lugar à eternidade de Deus:

¹⁷³ VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, comento*. P. 664.

¹⁷⁴ Cf. BIGUZZI, Giancarlo – *Apocalisse: nuova versione, introduzione e comento*. P. 364.

¹⁷⁵ ARCARI, Luca – La Gerusalemme nuova di Apocalisse 21,1-22,5: auto-rappresentazione comunitaria e mito di ri-fondazione nell'Apocalisse di Giovanni. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. 75:1 (2009) P. 216.

«L'assenza della notte, ripetutamente sottolineata, significa che tale eternità di luce è immaginata come un giorno senza fine. (...) Questo giorno senza fine è il giorno eterno e definitivo, che non deve essere considerato "ottavo", giacché siamo in una nuova creazione, al di fuori del Vecchio tempo e quindi al di fuori del potere del Satana»¹⁷⁶.

As portas da cidade estão sempre abertas, *pois nela não há Noite*, numa clara alusão à novidade da cidade escatológica. Não há necessidade de proteção, de defesa e de muros e qualquer negatividade será superada para sempre pelo dia ininterrupto, o dia escatológico. Todos os povos da terra serão iluminados pela Luz de Deus e serão participantes da revelação que Deus faz de Si mesmo, preparados para a justa e reta glorificação (*δόξα – doxa*) que os torna capazes de se unirem a Ele e de lhe prestarem o *sacrifício perfeito, santo e imaculado*¹⁷⁷.

A esta cidade acorrerão todas as gentes que, entrando em relação com a Luz, isto é, com o Ressuscitado, poderão aceder à glória da grande cidade celeste e compartilhar do seu esplendor. Uma relação estreita é estabelecida com a Igreja. Se no v.23 a *«glória de Deus a ilumina e a sua lâmpada é o Cordeiro»*, no v. seguinte *«as nações caminharão à Luz da cidade»*, reforçando o alcance escatológico da comunhão entre Deus, Cristo e a Igreja. Todos poderão aceder à nova convivência escatológica, independentemente da origem ou etnia. A única condição para entrar na nova cidade santa é a resposta positiva ao amor único e transformador do Cordeiro. A Noite é superada como o sol e como a lua, porque na nova criação não há mais espaço para as trevas. No fundo, trata-se de uma referência à Noite da Páscoa de Jesus Cristo, que é *«inundada por tão grande claridade, porque a Luz de Cristo, o Rei eterno, dissipa as trevas de todo o mundo»¹⁷⁸*. Neste sentido, toda a sua eficácia estará completa na escatologia quando *«se levantar o astro da manhã, aquele astro que não tem ocaso, Jesus Cristo vosso Filho, que, ressuscitando de entre os mortos, iluminou o género humano com a sua Luz e a sua paz e vive glorioso pelos séculos dos séculos»¹⁷⁹*.

¹⁷⁶ LUIPURI, Edmondo – *L'Apocalisse di Giovanni*. P. 345.

¹⁷⁷ Cf. VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, comento*. P. 683.

¹⁷⁸ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Celebrações da Semana Santa*. Águeda: Artes gráficas. 2019. P. 165.

¹⁷⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Celebrações da Semana Santa*. P. 165.

2.1.3.2. «Não mais haverá Noite» (Ap 22,5)

A antiga criação dá lugar à nova e, por isso, a Noite desaparece. Tudo é reformulado. Ap 22,1-5 descreve a nova dimensão celeste e estabelece uma estreita relação com Ap 21. Na nova criação não haverá mais Noite nem a necessidade de uma lâmpada. A insistência nesta não necessidade tem um claro objetivo, duplamente fundamentado. O paralelismo com Ap 18 está presente para que se possa sublinhar a franca diferença entre uma e outra realidade. Se em Ap 21,23 a verdadeira lâmpada que ilumina a cidade é o Cordeiro, em Ap 18,23 está dito que «*A Luz da lâmpada nunca mais brilhará dentro de ti*». A construção frásica é idêntica e justamente propositada. Se o que foi dito em Ap 18 constituiu uma maldição, aqui transforma-se em bênção, porque é sinal visível de que a necessidade de uma lâmpada física foi superada.

«Il destino delle due città scorre su binari distinti e pur paralleli, la qual cosa invita ulteriormente a vedere nella Nuova Gerusalemme la salvezza escatologica della vecchia Gerusalemme, storicamente ridottasi a Babilonia»¹⁸⁰.

Em suma, quer em Ap 21,25 quer em Ap 22,5, podemos falar de uma Noite que é vencida pela Luz da Páscoa de Jesus Cristo. O cumprimento da Ressurreição transforma a Noite escatológica na Nova Jerusalém, a Jerusalém do Alto, a cidade Santa de Jesus Cristo, em que a comunidade assume perfeita consciência da plena comunhão com Ele, esposo da Igreja, comunidade que O acolhe e escuta. Nessa comunhão plena, a Noite que ocupa e preocupa a vida dos crentes no âmbito da fé e da própria vida de todos os dias é iluminada pela Luz fulgurosa da Ressurreição de Jesus Cristo, que nos chama a uma vida nova pelo Batismo.

2.2. A Noite como símbolo ético-moral na teologia escatológica de S. Paulo

Paulo é um pregador itinerante e atento ao que o rodeia, consciente da missão que recebera de Cristo. Daí que, recebendo a catequese evangélica, fazendo encontro com o Senhor Jesus, o Apóstolo dos Gentios faz uma leitura simbólica de alguns aspetos que estão simultaneamente presentes nos relatos dos evangelistas. Se, por um lado, o tema da Noite em Paulo pode assumir uma tonalidade um tanto escatológica, por outro lado, a Noite, enquanto símbolo, traduz sempre uma postura ético-moral daquele que

¹⁸⁰ LUIPURI, Edmondo – *L'Apocalisse di Giovanni*. P. 353.

encontra diante. Não é por acaso que os seus escritos estão pontuados por apelos a uma vivência concreta de um Cristianismo Incarnado. Os que receberam o batismo devem conformar a sua vida com a graça recebida, que se cumprirá plenamente na escatologia definitiva, no encontro face a face com o Senhor (cf. 1Cor 13,12).

Paulo sabe que o batismo recebido em nome de Jesus Cristo é uma responsabilidade depositada nos ombros daqueles que aderem à fé. Recuperando a ideia do dia de Javé do Antigo Testamento, Paulo exorta os cristãos da comunidade primitiva a viverem como filhos do dia. A contraposição Dia/Noite deixa transparecer o «*ocaso del antiguo eón y el alborear del nuevo eón escatológico, el nuevo tiempo de la salvación que llega con Cristo*»¹⁸¹.

Podemos considerar, porém, que os escritos de Paulo deixam transparecer um dualismo simbólico de trevas/Luz, dia/Noite, numa tentativa de opor as dimensões negativas e positivas da existência humana entre mal e bem, numa linha de tradição religiosa médio-oriental. Trata-se de algo comum a algumas ramificações de famílias religiosas do primeiro século, que opunham filhos da Luz e filhos das trevas, uma condição considerada predeterminada de uma espécie de dois espíritos que habitavam o ser humano e dividiam a humanidade entre bons e maus, justos e injustos.

Em Paulo, *vúξ* (nux) é um termo associado à *σκότος* (skotos), isto é, às trevas, tendo uma carga simbólica muito negativa.

*«La notte e la tenebra sono considerate dagli autori biblici, compreso Paolo, come il contesto in cui si compiono azioni che non sono allineate a un modo di vivere propriamente divino. Con la notte e la tenebra Paolo associa l'ubriachezza e il torpore o l'insensibilità spirituale»*¹⁸².

O Apóstolo dos Gentios evoca a oposição entre a criação da Luz e do dia ante as trevas do caos originário, presente no livro do Génesis, para chamar aqueles que nasceram do batismo *filhos da Luz*, numa relação que determina a sua própria existência. Apenas a Luz é objeto da contemplação de Deus que nas origens a considera boa: «*Deus viu que a Luz era boa e separou a Luz das trevas*» (Gn 1,4). De modo contrário, a Noite e as trevas são símbolo do caos primordial e a separação da Luz é a

¹⁸¹ MÜLLER, P. -G. – *vúξ*. In *DENT*. Vol. II. Col. 451.

¹⁸² BORCHERT, G. L. – Luce e Tenebra. In *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Edição italiana sob responsabilidade de Romano Penna. Milão: San Paolo. 2000. P. 980.

condição primordial para qualquer outra obra de Deus geradora de vida. Quem vive nas trevas/Noite, vive no mundo da morte e da destruição¹⁸³.

A vida do crente reveste-se da Luz do Ressuscitado e o seu rosto reflete a glória de Jesus Cristo (cf. 2 Cor 3,18). A Noite do crente não tem lugar, porque a sua Noite foi iluminada como o dia¹⁸⁴.

Para podermos ilustrar o tom ético-moral que Paulo utiliza nas suas exortações às comunidades que acompanhava, optamos por escolher duas perícopes que têm a Noite como eixo e em que o seu contexto traduz o pretendido, a saber, Rm 13,12 e 1Ts 5,5. Estes são excertos estruturais que traduzem a forma de pensar de Paulo, ao mesmo tempo que incluem toda a simbologia que a Noite assume na sua catequese.

2.2.1. Rm 13, 12: a Noite que antecede o dia definitivo

Os capítulos doze e treze constituem a exortação ética de Paulo para que os seus leitores conformem a sua vida com o Evangelho que lhes foi pregado e que eles acolheram, exigindo-lhes uma correspondência na vida do dia-a-dia. O dia do Senhor está para surgir e como tal o cristão vive no meio de dois momentos, o da sua conversão e o do seu encontro com Cristo.

O versículo que temos diante «*a Noite adiantou-se e o dia está próximo. Despojemo-nos, por isso, das obras das trevas e revistamo-nos das armas da Luz*» (Rm 13,12), juntamente com os vv.13-14, concluem dois capítulos com um tom claramente exortatório e moral, mas com um fundamento novo e uma causa diferente:

«Nello stesso tempo, come il giorno succede alla notte, con l'avanzare dell'alba, così il rivestirsi delle armi della luce subentra alle opere delle tenebre. In questa progressione è riconoscibile il carattere itinerante o evolutivo dell'etica cristiana: questa si regge non tanto sull'improvviso cambiamento della propria condotta quanto sul faticoso andare incontro al giorno del Signore»¹⁸⁵.

Paulo passa de uma moral legalista mosaica para uma moral que tem o *ágape* como ideal (cf. Rm 12,9-21), transformando-a numa moral escatológica; para cristãos que esperam o dia do Senhor¹⁸⁶ (cf. Rm 12,2). Se o cristão deve conformar a sua vida

¹⁸³ Cf. VIGNOLO, Roberto, e, GIANGRECO, Laura – Luce e Tenebre. In *Temi Teologici della Bibbia*. Publicado sob a direção de Romano Penna [et. all.]. Milão: San Paolo. 2010. P. 775.

¹⁸⁴ Cf. FEUILLET, René, e, LÉON-DUFOUR, Xavier – Noche. P. 588.

¹⁸⁵ PITTA, Antonio – *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. Milão: Paoline. 2009. P. 455.

¹⁸⁶ Cf. PITTA, Antonio – *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. P. 418.

com o Evangelho que lhe foi pregado, e a isto corresponde, portanto, uma obediência ao Evangelho, esta tem uma motivação escatológica. A vida do fiel que se coloca nas mãos do Deus de Jesus Cristo deve partir da obediência decorrente do seu batismo:

«Chi sa che Dio ha misericordiosamente deciso di considerarlo come morto al peccato ben difficilmente può continuare a vivere in esso con compiacimento. Si tratta di un'ineludibile conseguenza del loro battesimo, per cui, ben lungi dal continuare a permettere che il peccato domini su di loro come il padrone indiscusso della loro vita, essi devono – e possono – ribellarsi contro il tiranno usurpatore, presentandosi a Colui al quale appartengono di diritto. Ai battezzati è stata fermamente richiesta ubbidienza a Dio, cioè la santificazione»¹⁸⁷.

Paulo considerava o futuro da comunidade como um acontecimento divino factual, com uma linguagem que marcava uma escatologia efetiva e não apenas intemporal, com implicações éticas decisivas na vida dos crentes. Rm 13,11 – *«a salvação está agora mais perto de nós do que quando começámos a acreditar»* – traduz o sentimento do Apóstolo que considera o tempo decorrido entre a sua conversão e o momento da *Parusia* como linha que se encurtou, como caminho cuja meta é já evidente para os atletas de Cristo, aqueles que, abrasados pelo Amor, deixaram que o coração se convertesse à misericórdia de Deus. Cranfield aponta para que Paulo estivesse convencido de que a *Parusia* ocorreria dentro de algumas décadas¹⁸⁸. No entanto, o enfoque está certamente voltado para a vida do hoje, para a oportunidade de viver a partir da fé num permanente estado de vigilância.

Rm 13,12 opõe metaforicamente Noite/dia, Luz/trevas, numa alusão comum na tradição bíblica. A Noite é aqui apresentada como o tempo presente, em contraposição ao dia futuro em que a manifestação final do Reino de Deus se revela clara¹⁸⁹. O contexto de Rm 13,12 tem um carácter sumamente exortativo e associa a escatologia a uma exortação ética. A existência crente, que acontece entre o já e o ainda não, deve relacionar coerentemente a ética e a escatologia. A primeira conduz à segunda e a segunda pressupõe a primeira:

«Nello stesso tempo, come il giorno sucede alla notte, com l'avanzare all'alba, co' si il rivestirsi delle armi della luce subentra alle opere delle tenebre. In questa progressione è riconoscibile il carattere itinerante o evolutivo dell'etica cristiana: questa si regge non tanto sull'improvviso cambiamento della própria condotta quanto sul faticoso andare encontro al giorno del Signore»¹⁹⁰.

¹⁸⁷ CRANFIELD, C.E.B. *La Lettera di Paolo ai Romani (capitoli 9-16)*. Torino: Claudiana. 2001. P. 93.

¹⁸⁸ Cf. CRANFIELD, C.E.B. *La Lettera di Paolo ai Romani (capitoli 9-16)*. P. 139.

¹⁸⁹ CRANFIELD, C.E.B. *La Lettera di Paolo ai Romani (capitoli 9-16)*. P. 139.

¹⁹⁰ PITTA, Antonio – *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. P. 455.

Os crentes são convidados a transferirem-se de uma situação, que é a do agora, a uma outra determinada pela Luz. Esta passagem dá-se pelo Batismo, participação na Paixão, Morte de Jesus Cristo e dá início a uma vida nova no Ressuscitado. A metáfora das armas da Luz traduz o pensamento do Apóstolo sobre a vida cristã, numa categoria quase bélica. A vida cristã é uma guerra contra as forças da Noite e das trevas. As obras que pertencem à Noite, são as do tempo presente, aquelas cuja cedência conduzem à vida na escuridão¹⁹¹.

2.2.2. Os filhos da Luz (1Ts 5,5)

Em 1Ts 5,5, Paulo sabe que aqueles que aderiram a Jesus Cristo estão já, a seu modo, no círculo dos eleitos e participam, pelo menos em parte, no esplendor que se há de manifestar (cf. 1Jo 3,2), em antítese aos filhos das trevas que estão destinados à perdição eterna. Já durante o período da nossa existência, estão destinados à escuridão¹⁹².

O binómio Luz/Trevas, presente nos escritos de Paulo e por demais evidente em 1Ts 5 é a forma que o Apóstolo dos Gentios encontrou para traduzir a vida do crente. Aquele que vive a partir do Evangelho de Jesus Cristo tem necessariamente uma conduta ética exigente, consequência da adesão primeira, mas é confiante no seu cumprimento escatológico. Paulo exorta os cristãos a viverem a partir da antecipação futura do dia do Senhor, da espera da plenitude da vida em Cristo, como motivação para as suas vidas. A Noite e as trevas são consideradas como a situação prévia à conversão, um estado de alma que não condiz com o novo estado de vida. O indivíduo que adere a Jesus Cristo deve viver não como pessoa que dorme, numa espécie de indiferença moral, mas como pessoa que vigia¹⁹³.

Paulo é confrontado com problemas na comunidade de Tessalónica por causa da morte de alguns membros antes da vinda de Cristo. O Apóstolo explica que aqueles que já partiram não sofrem qualquer desvantagem e estarão unidos a Cristo no momento da sua vinda. 1Ts caracteriza-se, pois, por uma escatologia iminente que aqueles que foram chamados a formar parte do Corpo Místico de Cristo não devem temer, porquanto são

¹⁹¹ CRANFIELD, C.E.B. *La Lettera di Paolo ai Romani (capitoli 9-16)*. P. 141.

¹⁹² DELLING, G. – vóž. In *GLNT*. Vol. 7. Col. 1511.

¹⁹³ BORCHERT, G. L. – *Luce e Tenebra*. P. 981.

marcados pela fé, colocando-se dentro da condição metafórica de Luz. Do mesmo modo, a Luz e o dia são o símbolo da nova condição, contrariamente à Noite e às trevas, que correspondem ao seu reverso. O cristão comprometido com o seu batismo deve estar disposto a levar a sua vida de acordo com o Evangelho. Evangelho e Vida são dois polos indissociáveis que o Apóstolo dos Gentios não separa. É certo que o convite à conversão de vida tem em vista o fim escatológico, cuja interpretação da iminência da Parusia tem um peso fundamental. O facto de a consciência eclesial estar voltada para uma proximidade cronológica relacionada com a vinda do Filho do Homem, e consequente Juízo, tem um peso nas normativas morais que acarreta o batismo. Paulo induz os cristãos à coerência do encontro decisivo e fundante do crente e do Ressuscitado.

Quer em 1Ts 5 quer em Rm 13, o simbolismo Noite/dia está presente nos dois textos com singularidades próprias e marcadas pela iminência da vinda do Senhor, do Dia em oposição à Noite. Em suma, o dia é uma realidade futura que avança a partir da Noite. Esta é a existência que está diante do homem: é o seu presente histórico. Em Paulo, observa-se uma correlação entre ética – o «já» –, que não é apenas exigência moral, e o futuro escatológico, que obriga a uma contínua passagem da Noite das trevas para a Luz, que se iniciou no batismo e que exige uma vida conforme: «*revistamo-nos das armas da Luz*».

2.3. A Noite Espiritual: Pedro como Protagonista

Em toda a Sagrada Escritura, muitos homens e mulheres atravessaram aquilo a que São João da Cruz, no séc. XVI, cunharia com o termo *Noite Escura*. Os testemunhos são variados no que concerne à experiência da ausência de Deus, do ocultamento da Sua Face ou da compreensão dos seus desígnios: «*Até quando, Senhor? Esqueceste-me para sempre? Até quando me esconderás a tua face?*» (Sl 13,1). No NT, mormente no Evangelho segundo João, a simbologia da Noite e das trevas opõe-se à Luz, que é o próprio Jesus: «*E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam*» (Jo 1,4-5). Mas, não se trata apenas de uma batalha meramente escatológica entre o caos e a ordem ou entre a Luz e a escuridão. A Noite atinge o coração humano que embate com uma ideia errada da Vinda do Verbo. O messianismo que Jesus proclama é o do serviço por amor: «*o Filho do Homem não veio*

para ser servido, mas para servir e dar a sua vida» (Mc 10,45). Do mesmo modo, os discípulos que acompanhavam Jesus poderiam ter uma imagem equivocada do Ministério de Jesus. Pedro é um paradigma desta forma de agir e pensar. Ele está longe, espera outra coisa e não se conforma com o destino a que Jesus se propõe. Para Pedro, é inconcebível que o seu líder pudesse padecer às mãos das autoridades judaicas e romanas, pelo que a Paixão e Morte de Jesus não são fáceis de digerir ante tal elaboração mental. Até ao fim, Pedro resistirá, mas a palavra do seu Mestre prevalecerá: «*Tu, segue-me*» (Jo 21,22).

2.3.1. Pedro e a Espada: a Noite da incompreensão

O relato que tratamos agora situa-se no início de Jo 18. Este constitui o momento da prisão de Jesus, o período em que Judas, guiando o destacamento romano e os guardas ao serviço dos sumos sacerdotes e dos fariseus, entra no horto em que o primeiro se encontrava com os seus discípulos (cf. Jo 18,1-3). A prisão de Jesus relatada em Jo 18 situa-se depois dos discursos de despedida, numa cena que poderíamos supor ser a continuação de Jo 14,31: «*Levantai-vos, vamo-nos daqui!*»

A figura de Pedro impõe-se no meio da confusão da prisão de Jesus; a auto-manifestação de Jesus emerge no meio de uma cena pejada de *archotes*, *armas e espadas*. Neste conflito, relata-se o episódio do corte da orelha do servo do sumo sacerdote. Se esta cena está presente nos relatos dos quatro evangelhos, apenas em João se identificam as personagens envolvidas: o discípulo é Pedro e o servo é Malco. Esta característica peculiar pode ser analisada de duas formas díspares. Santi Grasso e Beutler sublinham o gosto do quarto evangelista na concretização dos dados que apresenta: «*Probabilmente il ricordo ha lo scopo di conferire realismo alla scena*»¹⁹⁴.

Apesar das tendências que apontam um particularismo sem especial intenção, um académico coloca em causa esta conceção um tanto apática em relação aos vv.10-11 de Jo 18, dando uma nova compreensão à figura de Pedro, não apenas no que à reação à Paixão diz respeito, mas também ao todo da sua presença no QE:

¹⁹⁴ GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 690. «La sección presente se discute sobre datos concretos de Juan, como el torrente Cedrón en el v. 1, el nombre de Malco en el v. 10 y la mención de Pedro en el mismo versículo. Como M. Sabbe pone de manifiesto, el cuarto evangelista ama datos concretos. Esta tendencia se puede comprobar en el manejo del calendario festivo judío en Jn 5–10.» BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2016. P. 474.

«The answer to this question is not hard to discern, once Peter's action is seen in light of his characterization in the Fourth Gospel as a whole. By identifying the unnamed disciple as Peter, the author intended to draw attention again to his obtuseness and inability to comprehend who Jesus was and what he was about to do. Peter's misunderstanding compels him to draw his sword in a vain attempt to protect Jesus. But Jesus needs no protecting in the Fourth Gospel, nor will he be deterred from accomplishing his mission»¹⁹⁵.

De facto, Pedro está embrenhado numa Noite de incompreensão. Esta Noite pode apresentar-se cronologicamente («*munidos de lanternas, archotes*» v.3), mas é mais do que um mero facto horário ou cronológico. Estamos diante de uma Noite espiritual que o próprio autor sagrado aponta: «*fazia-se Noite*» (Jo 13,30). Esta Noite absorve todos os discípulos, não apenas a Judas. Todos estavam perante um mistério que não conseguiam abarcar nem traduzir depois da partilha e da experiência do ministério e da vida de Jesus. Pedro estava mergulhado nessa Noite e essa não era a primeira vez. Se é certo que demonstrou disponibilidade na sua adesão a Jesus (cf. Jo 6,68), não se despojou, porém, da sua mentalidade e das expectativas que tinha sobre o Messias. Momentos antes, na manifestação da diaconia como marca do ministério do Senhor, no lava-pés, Pedro opõe-se àquele que era o seu Mestre; não compreende, barafusta e o evangelho deixa a dúvida por esclarecer se no fim do apelo de Jesus, Pedro se deixou transformar pela Sua Palavra. O silêncio da boca de Pedro ressoa no relato de Jo 13,10, adiando o esclarecimento que ficou equívoco sobre o assentimento do discípulo à palavra do Mestre.

O relato que temos diante é sintomático da atitude da vivência do ministério de Jesus por parte de Pedro. O discípulo está iludido com as manifestações populares que querem fazer de Jesus rei¹⁹⁶. Para Pedro, Jesus é um líder que deve ser defendido a todo o custo, por quem está disposto a dar a sua vida (cf. Jo 13,37). Por isso, está armado, à semelhança daqueles que vêm prender Jesus:

«No ha superado la tentación de hacerlo rey (6,15; cf. 12,13) y no acepta su muerte (cf. 12,34). Para Pedro, Jesús es el líder a quien se debe lealtad total, y tiene derecho a

¹⁹⁵ DROGE, Arthur J. – The Status of Peter in the Fourth Gospel: A note on John 10:10-11. *Journal of Biblical Literature*. 109: 2 (1990) P. 310.

¹⁹⁶ Arthur J. Droge nota que é curioso a nomeação do servo do sumo sacerdote como chamando-se Malco, uma helenização do termo hebraico מלך que se traduz por rei. O ataque de Pedro a este «rei» humano para salvar Jesus, implica que Pedro considerasse Jesus como um rei terreno. A hipótese é apenas levantada, mas corresponde a uma certa atitude do discípulo manifestada ao longo do QE (Jo 13, 8). Brown aponta no mesmo sentido: Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. 6ªed. Assis: Cittadella Editrice. 2005. P. 994.

todo sacrificio de sus subditos. Del líder se esperan órdenes y hay que dar la vida por él. No acepta al Jesús amigo (15,13s), igual ni servidor (13,13-15 Lects.)»¹⁹⁷.

Pedro está do lado oposto ao projeto que Jesus expõe e propõe e, por isso, pretende impedir a missão que o Pai lhe tem destinado. Pedro não compreende que o domínio do Mestre não é deste mundo e, como tal, o recurso à violência não está nos planos de tal reinado: «*se a minha realeza fosse deste mundo, os meus guardas teriam lutado para que Eu não fosse entregue às autoridades judaicas; portanto, o meu reino não é de cá.*» (Jo 18,36). Mais do que isso, no seu diálogo com Pilatos, Jesus há de explicar que, se houvesse defesa armada por parte dos seus, isso confirmaria que o seu reino era deste mundo, mas a verdade é que o seu Reino não é deste mundo. A Sua defesa é a verdade (cf. Jo 18,37). No entanto, as dúvidas sobre a identificação histórica do agressor do servo do sumo sacerdote com o apóstolo Pedro, apenas presente em João, levanta dúvidas em alguns autores. Não se opõe, todavia, a vários relatos joaninos sobre a incompreensão de Pedro acerca do ministério de Jesus.

«Al tirar de espada para impedir esa entrega, Pedro está demostrando, por tanto, un mal entendimiento básico de en qué consiste el reino de Jesús. Hay, pues, válidas razones para dudar que la identificación joánica del agresor con Simón Pedro corresponda a la verdad histórica»¹⁹⁸.

No QE, Pedro mostra-se muitas vezes inseguro e com uma compreensão limitada da fé e da mensagem que Jesus traz associada à sua presença no meio do mundo. Apesar da confissão em Jo 6,68 ou o outorgar da missão em Jo 21,15ss (para muitos exegetas trata-se de um acrescento que procura reabilitar a figura do apóstolo), Pedro é obtuso, duro e lento de espírito. Ele é figura de uma humanidade que não compreende os desígnios de Deus e que recusa a aceitação do Seu plano de Amor e Salvação:

«Le parole che nella tradizione erano rivolte al Padre egli le considerò adatte a fungere da risposta di Gesù a Pietro. L'impetuoso discepolo intromessosi arbitrariamente riceve da Gesù, che ha un potere divino eppure si consegna nelle mani dei nemici, l'insegnamento che la volontà del Padre sta sopra ogni cosa. Pietro, l'uomo che è alla testa del gruppo dei discepoli, diventa, come nella scena sinottica di Cesarea di Filippo (Mc 8,33 par.) il rappresentante di una mentalità umana che non afferra i piani di Dio. La resistenza di Pietro, taciuta da Jo in quel passo (cfr. 6,70), esplose qui, nella cattura di Gesù, ed è rifiutata da Gesù»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. 6ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1982. P. 744.

¹⁹⁸ BROWN, Raymond, E. – *La muerte del Mesías: desde Getsemani hasta el sepulcro*. Vol. I. Estella: Editorial Verbo Divino. 2005. P. 341.

¹⁹⁹ SCHNACKENBURG, Rudolf – *Comentario Teológico del Nuevo Testamento: Il vangelo di Giovanni*. Terceira parte. Editor: Omero Soffritti. Tradução: Gino Gecchi. Brescia: Paideia Editrice. 1981. P. 358.

Além do mais, Pedro está surdo e cego pela possibilidade de lhe arrancarem o seu «líder», encontrando um futuro incerto que está diante de si, e, ainda que não verbalizado, as suas atitudes indicam o sentimento expresso por Tomé em Jo 11,16. A escuridão defronte dos olhos da alma de Pedro é tão negra que este não ouve as palavras que Jesus acaba de proferir – «*Se é a mim que buscais, então deixai estes ir embora*» (Jo 18,8) – nem se dá conta de que sozinho não pode nada ante o dispositivo securitário que tem em frente, quer por parte dos servos dos judeus quer pelo destacamento romano²⁰⁰. A atitude de Pedro está ao nível daqueles que vêm armados buscar Jesus, opondo-se claramente à conceção do Mestre, pois vem armado pronto para o confronto. A Noite em que se encontra o coração de Pedro é assustadora. Diante dos seus olhos, existem dúvidas que lhe assaltam, porque o seu Mestre foi preso, e as suas expectativas são goradas. Assim, o ato de ferir o servo do Sumo Sacerdote deriva deste espírito impetuoso que marca a personalidade de Pedro²⁰¹.

Em contrapartida, o Apóstolo experiencia uma Noite paradoxal. O relato do corte da orelha do servo do Sumo Sacerdote coloca Pedro não contra a autoridade imperial, mas contra a suprema autoridade religiosa do Templo de Jerusalém, de todo o povo de Israel. Malco servia o sumo sacerdote não só como mero subalterno, como também como um prefeito dos sacerdotes, que estava igualmente sujeito às condições de exercício do sacerdócio, como a ausência de defeitos físicos. O corte da orelha é significativo, porque pretende tornar inválida a função do representante do sumo sacerdote²⁰². Pedro mostra-se um reformista, não ao jeito de Jesus, mas pela sua força:

*«Pedro no se enfrenta con los soldados, sino con la máxima autoridad religioso-política de su pueblo. Su violencia muestra su espíritu reformista, como el que había cundido en Jerusalén después de la escena del templo (2,23ss). Aparece aquí claramente su postura: concebía a Jesús como un Mesías reformador de las instituciones, que había de destituir a los dirigentes empleando la fuerza. Por eso, con su gesto, declara ilegítimo el sumo sacerdocio existente»*²⁰³.

O cerne da questão é destrinchado pelo próprio Jesus no v. seguinte e tem na comunhão de Jesus com o Pai a motivação profunda que o faz renunciar à violência. Pedro quer impedir a sua morte e, portanto, o cumprimento da sua missão e

²⁰⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1028.

²⁰¹ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 994.

²⁰² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. 2ªed. Milão: Edizioni San Paolo. 2007. P. 1028.

²⁰³ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 745.

manifestação do seu amor. Esta é gravidade da Noite em que Pedro está mergulhado, uma Noite que da morte não vislumbra o dia da Ressurreição nem qualquer oportunidade de renascimento. Este v.11 pode compor-se como uma cena que cruza elementos da tradição sinótica com uma leitura joânica, conservando, todavia, a linguagem simbólica da taça ou cálice do sofrimento²⁰⁴. Pedro opõe-se ao desígnio de Deus em nome da sua ideia messiânica. Contudo, opõe-se não porque propõe uma qualquer alternativa, mas porque o significado da morte de Jesus é ainda um desígnio incompreensível para ele. Neste v.11, Jesus adverte severamente o discípulo, chamando-o à razão e utilizando o seu sobrenome *Pedro* – Pedra. De facto, a sua obstinação de carácter fica novamente marcada por este corretivo do Mestre, no mesmo tom das duas chamadas à razão anteriores, presentes em Jo 13,8 e 37:

«En las tres ocasiones ha querido impedir que Jesús muestre su amor. Este interpreta ahora el gesto de Pedro como un intento de impedir su muerte. Pedro no la acepta, porque no comprende su significado. El Padre ama a Jesús porque da su vida libremente (10,17), y éste es su encargo-mandamiento (10,18), pero Pedro no percibe en absoluto el designio del Padre»²⁰⁵.

No relato da Paixão do QE, Jesus aparece inteiramente como Senhor da situação, assumindo uma postura superior diante da qual todos «caíram por terra» (Jo 18,6). Jesus está pronto e exige que se renuncie à violência em troca da fidelidade ao Pai:

«Gesù ha preso sul serio la condizione umana, è stato perciò vittima della violenza degli uomini; la sua situazione è senza scampo? Gesù non ha voluto sfuggire alla «notte» nella quale ci troviamo tutti, se siamo obiettivi. Siamo «imbarcati», ma – ed è qui il paradosso – in questa notte sgorga la pura luce. Proclamando, a dispetto di tutte le apparenze, che Dio è amore, e che l'amore è più forte della violenza, Gesù non fornisce la «ragione» del proprio comportamento, ma lo giustifica, affermando che, malgrado la notte lo investa da ogni parte, l'amore esiste e può trionfare sulla violenza»²⁰⁶.

O símbolo da taça recorda aquela imagem do AT do destino do bem e do mal. No uso oriental, era costume o anfitrião dar o cálice a beber aos convidados, uma única taça em sinal de comunhão e hospitalidade. O mesmo acontece com Jesus em Jo 18,11: o Filho está em perfeita comunhão com o Pai²⁰⁷. Pedro é alertado disso, para que a sua Noite de incompreensão não se transforme em obstáculo ao cumprimento dos desígnios de Deus, da missão do próprio Jesus, mas em dádiva total e definitiva do Seu Amor.

²⁰⁴ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2010. P. 140.

²⁰⁵ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 746.

²⁰⁶ LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1047.

²⁰⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1029.

2.3.2. As negações de Pedro: a Noite da identidade

Apesar de certos elementos divergentes, os quatro evangelhos são concordes no relato das negações de Pedro (cf. Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Lc 22,55-62). Por três vezes, Pedro nega o Mestre que antes tinha decidido seguir e a quem promete a sua vida (cf. Jo 13,37). Apesar da existência de algumas linhas que se unem em uníssono nos relatos sinóticos, a perícopé presente no QE, que tratamos a seguir, foca-se no relato presente em Jo 18,15 – 18,25-27 –, que possui elementos peculiares no episódio que tem Pedro como figura principal. Existindo dúvidas quanto à historicidade da cena em questão (há autores que negam a sua historicidade – Bultmann, Linnemann ou Goguel²⁰⁸ –, procurando sublinhar que o episódio se reduz a uma espécie de relato lendário que traduz a negação do grupo dos doze *in genere*²⁰⁹), não aludiremos a tais discussões académicas, mas centrar-nos-emos no texto evangélico como se nos apresenta, evidenciando a postura de Pedro e procurando destrinçar o que o autor evangélico quis traduzir como intenção interior do primeiro dos apóstolos.

O relato das negações de Pedro surge entrecortado no QE pela narrativa da presença de Jesus diante de Anás e Caifás. Podemos dividir o texto em quatro secções: Jo 18,13-14 – Jesus é levado a Anás e Caifás; Jo 18,15-18 – primeira negação de Pedro; Jo 18,19-24 – Jesus diante de Anás e Caifás; e, finalmente, Jo 18,25-27, a segunda e terceira negações de Pedro e o cantar do galo. O relato joanino das negações não tem como objetivo um relato meramente histórico ou descritivo, mas deixa entrever uma leitura da postura de Pedro. Observa-se um decrescendo de atividade do discípulo de quem se diz, versículos antes, que havia cortado a orelha do servo do sumo sacerdote numa tentativa desesperada de salvar o seu Mestre. Estamos perante uma secção que coloca em paralelo de comparação duas figuras, Pedro e Jesus, que adotam posturas diferentes: um Jesus abandonado, mas firme da sua identidade, e um discípulo fragilizado pelo medo. Vive-se, aqui, uma Noite espiritual, a Noite da identidade de discípulo.

²⁰⁸ Cf. BROWN, Raymond – *La muerte del Mesías: desde el Getsemaní hasta el Sepulcro*. P. 763.

²⁰⁹ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1032.

2.3.2.1. Primeira negação de Pedro (Jo 18,15-18)

As primeiras linhas (vv.13 e 14) contextualizam o cenário onde se desenrola um texto chave, transversal a todos os relatos evangélicos: Jesus é levado a Anas e Caifás. Posto isto, é-nos contado que Jesus é seguido por Simão Pedro e por *outro discípulo* (ἄλλος μαθητής). O primeiro confronto de identidade de Pedro dá-se com este discípulo, de quem não se diz o nome, mas que comumente é associado ao discípulo amado²¹⁰. Com este, Pedro tinha tido já alguma ligação aquando dos questionamentos acerca de quem seria o traidor na Ceia (Jo 13,24), tendo servido de intermediário entre Pedro e o Senhor. Nenhum evangelho sinótico relata qualquer dificuldade de Pedro em entrar no pátio do Sumo-Sacerdote – εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως (v.15). Porém, o evangelho de João afirma que o *outro discípulo* entrou no pátio e Pedro ficou parado junto à porta. A forma verbal grega utilizada para o dizer é εἰστήκει, que pode ser traduzida como ficar parado, estar de pé. Do mesmo modo, no v.18, a mesma forma verbal é utilizada para afirmar que Pedro se encontra parado – ἑστὼς – a aquecer-se com os guardas. Ora, este verbo havia sido utilizado anteriormente no v.5, no relato da prisão, para declarar que Judas estava com aqueles que vinham prender Jesus. O emprego desta forma verbal pode querer sublinhar que Pedro deixou de seguir Jesus. Pedro está fora (ἔξω) enquanto Jesus está dentro, ou seja, há uma separação entre os dois. Judas e Pedro têm algo em comum: ambos estão distantes do seu Mestre, do lado daqueles que lhe querem mal, dos que se opõem à instauração do Reino de Deus.

O início do relato das negações dá-nos conta de um Simão Pedro perdido numa Noite de confusão, desesperançado e numa atitude claramente oposta àquela demonstrada no horto (v.10). Se diante das forças que prendiam Jesus ele se mostrou utopicamente valente, desembainhando a espada que trazia, agora mostra-se frágil e silencioso. De alguma forma, podemos estabelecer um paralelo entre a consumação da traição de Judas e a negação de Pedro, quer pela utilização da mesma forma verbal quer pelo recurso à relação de personagens comuns às duas cenas, como a de Malco. Estes dois discípulos chocam na dificuldade de compreender a missão de Jesus e colidem na mesma desilusão da revelação de um Messias que não correspondia às expectativas que

²¹⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1041 e BOUYER, Louis – *El cuarto evangelio: introducción al evangelio de Juan*. Barcelona: Editorial Estela. 1967. P. 283.

ansiavam²¹¹. Para Pedro, embrenhado numa escuridão de entendimento que não o permite ultrapassar a limitada compreensão humana, não era concebível a missão de Jesus:

«Nel quarto Vangelo viene spesso sottolineata la libera accettazione da parte di Gesù delle sofferenze. Nel giardino egli stesso si offre ai suoi nemici esitanti venuti per arrestarlo, ponendo come condizione che i suoi discepoli siano lasciati andare liberamente (18,6-8). Segue (18,9) un accenno a quanto detto nei discorsi d'addio (17,12). Qui tuttavia viene sottolineata la motivazione teologica: «Non berrò io il calice che il Padre mio mi ha dato?» (18,11), come condanna al tentativo di Pietro di salvarlo. (...) La stessa insistenza sulla libera accettazione di Cristo è visibile nel racconto della morte (19, 28-30); solo quando si rese conto che tutto era compiuto, egli emise il suo spirito»²¹².

Pedro está perdido nos seus pensamentos, já não sabe quem é, não é imediatamente conhecido e às perguntas que se lhe dirige mostra-se confuso, hesitante e perdido. Por isso, nega-se a si próprio. Ele não entra no átrio, mas fica fora. Quem o faz entrar é o *outro discípulo*, conhecido do sumo sacerdote. Juan Mateos estabelece uma leitura simbólica entre este conhecer e a afirmação de Jesus em Jo 13,35:

«La indicación del evangelista: El discípulo aquel le era conocido al sumo sacerdote, alude al dicho de Jesús: En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros (13,35). Este discípulo lleva el distintivo propio de los que son de Jesús. Se completa así su figura: experimenta el amor de Jesús (13,23), corresponde a ese amor (entró junto con Jesús en el atrio del sumo sacerdote), cumple el mandamiento de Jesús (13,34s). Es el modelo de discípulo»²¹³.

Pedro não é, pois, modelo de discípulo, porque, diante da sucessão de acontecimentos, paralisa embrulhado numa Noite que não o deixa avançar no caminho que Jesus lhe propõe. Pedro ainda não está preparado (cf. Jo 13,36). Enquanto o outro discípulo entra com Jesus e o acompanha no caminho da Paixão até à cruz, pressupondo que se trata da mesma personagem que o discípulo amado, Pedro simboliza um acompanhamento inautêntico²¹⁴. Ambos seguem Jesus, mas apenas o primeiro entra com Ele. Mesmo assim, Pedro não entra por sua iniciativa, é o *outro discípulo* que o faz entrar e não o deixa do lado de fora, perdido na Noite que o desorientou, nas trevas que o cercaram porque o seu coração estava longe de Jesus (cf. Jo 8,12).

²¹¹ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1043.

²¹² DODD, Charles Harold – *L'interpretazione del quarto vangelo*. Brescia: Paideia. 1974. P. 520.

²¹³ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 755.

²¹⁴ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. Vol II. Torino: Claudiana. 2017. P. 848.

A primeira negação de Pedro decorre da pergunta que lhe é dirigida pela porteira. Os vários autores²¹⁵ são concordes na afirmação de que a partícula Μὴ pressupõe uma resposta negativa. A curiosidade da jovem serva não diz respeito à fé de Pedro, mas à sua pertença ou não ao grupo dos discípulos: «*La sua domanda non verte sulla fede in Gesù in senso stretto, ma sull'appartenenza al gruppo dei discepoli. Non esprime un sospetto*»²¹⁶.

Trata-se aqui de perceber quem é Jesus e se *também* é discípulo como o outro²¹⁷. Ora, o advérbio καὶ indica que a postura do *outro discípulo* denunciava-o. Pedro não traz consigo aquilo que o identifica como discípulo, como um homem que aceitou seguir o caminho com o Mestre (cf. Jo 13,34-35), e isto será confirmado pela sua resposta: «não sou».

Estamos perante o pormenor identificativo da redação joanina, que diferencia as respostas de Pedro relatadas nos sinóticos. Se nos três primeiros evangelhos Pedro responde de forma evasiva, em João é taxativo e lapidar: Οὐκ εἰμί – «não sou»:

*«La negación que refiere Juan es la más grave, puesto que desde el principio niega Pedro su condición de discípulo. Su "no soy" (ouk eimi) contrasta dramáticamente con el "you soy" (ego eimi) que pronunció Jesús en el huerto ante el grupo encargado del arresto»*²¹⁸.

A resposta de Pedro, conservada no QE, traduz a não identidade do primeiro dos discípulos. Pedro não sabe quem é e está amedrontado com o que possa advir de uma resposta afirmativa. Esta atitude está claramente em oposição com a anterior de Jesus. O grego deixa esta expressão ainda mais clara porque não introduz o pronome pessoal ἐγώ, pelo que, num estreito paralelo com Jesus, reduz a resposta do discípulo. O «não sou» - οὐκ εἰμί - de Pedro está nos antípodas do «Eu sou» – ἐγώ εἰμι – de Jesus. Pedro fica sem identidade. Este contraste é adensado, porque a primeira negação é separada das demais pela cena do interrogatório de Jesus diante de Anás. A postura de um é o oposto da postura de outro. João criou um contraste dramático em que Jesus enfrenta corajosamente aqueles que o interrogam e nada nega, enquanto Pedro treme perante os seus e tudo nega.

Ao radical e corajoso «Eu sou» (v.5) de Jesus, opõe-se o temeroso «Não sou» de Pedro. Se um proclama a sua individualidade diante do inimigo, o outro renega a sua

²¹⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1012.

²¹⁶ ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 848.

²¹⁷ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1012.

²¹⁸ BROWN, Raymond – *La muerte del Mesías: desde el Getsemaní hasta el Sepulcro*. P. 716.

identidade e a sua pertença a Jesus Cristo. À fidelidade absoluta do Eu divino opõe-se a infidelidade da criatura, mesmo que tenha sido chamado a ser pedra/fundamento²¹⁹.

No discurso da identidade do discípulo e no confronto com a posição do primeiro dos doze, podemos ainda referir-nos a outro episódio cujo protagonista confere nova leitura à atitude de Pedro. Trata-se do episódio do cego de nascença relatado em Jo 9. Aquando da sua cura por Jesus, o cego é interrogado sobre a sua identidade. A resposta de Pedro à dúvida da porteira é de negação, em contraste com a do cego, que confirma: «sou eu» – «Ἐγώ εἰμι» (Jo 9,9). Um não teme as consequências que podem advir da sua confirmação, o outro nega a sua identidade de discípulo, porque o seu ideal está destruído. Ambos estão perante um interrogatório que pode trazer hipotéticas consequências negativas por causa da sua relação com Jesus. Nesse mesmo capítulo, Jesus afirma ser a Luz do mundo: «*Vem aí a Noite, em que ninguém pode atuar. Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo*» (Jo 9,4-5). Pedro está já nessa Noite, na Noite da não atuação que bloqueia o progredir da descoberta da missão que lhe está reservada. O discípulo está cercado pelas trevas da escuridão espiritual: está parado (cf. Jo 18,16).

A identidade de Pedro é escondida pela negação lapidar. Este não admite ser discípulo de Jesus e foge para não assumir as possíveis consequências da adesão ao Mestre. Mesmo introduzido pelo *outro discípulo* no espaço onde Jesus é interrogado, Pedro prefere a companhia de outros, pelo que não está com Jesus, mas com os servos e os guardas:

«Pierre est ensuite conduit à l'intérieur (εἰσήγαγεν, v. 16). Ainsi, il n'entre pas de lui-même et une fois dedans, il s'arrête. Lui qui se trouvait dans l'attitude du disciple, puisqu'il «suivait» son maître, reste d'abord bloqué à la porte. Quand il est introduit, il ne se joint pas à Jésus mais aux serviteurs. Là, il va s'arrêter définitivement. Jusqu'à ce qu'il disparaisse du récit, il ne bougera plus»²²⁰.

O último versículo da perícopa relativa à primeira negação (v.18) dá conta de um Pedro mudo. O evangelista não dá detalhes relativos aos sentimentos do discípulo, mas a sua postura deixa entrever alguns elementos fundamentais. Pedro fica cada vez mais silencioso e sem ação. A sua postura dentro do pátio do Sumo Sacerdote é semelhante à de Judas no jardim. Pedro não vai para junto de Jesus e fica afastado, recolhido com aqueles que se opunham ao Mestre e que eram responsáveis pelo seu arresto. Pedro está

²¹⁹ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1047.

²²⁰ ESCAFFRE, Bernadette – Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18, 12-27). *Revue théologique de Louvain*. 31 : 1 (2000) P. 63.

petrificado: não reage e apenas aquece-se, de pé, paralisado diante do espetáculo cruel que destrói as idealizações da sua ilusão. Pedro, pelo seu ideal messiânico, opõe-se ao projeto messiânico de Jesus de forma idêntica à postura adotada por Judas:

«Alla solidarietà e alla fedeltà di Cristo si contrappone il rinnegamento di Pietro, ormai contro-modello di Cristo e intento ad agire secondo le norme del mondo. Non deve dunque stupire che egli si unisca alla serva e agli altri servi per riscaldarsi (v. 18). Facendo ciò, però, si unisce al gruppo di quanti hanno arrestato Gesù (cfr. v. 12). Il lettore non può ignorare che questo v. riecheggia 18,5: Pietro ormai condivide la compagnia di coloro con cui si era accompagnato Giuda in occasione dell'arresto. Il suo spostamento spaziale ha valore simbolico: segnala la fedeltà che determina ormai il suo fare: quella al mondo incredulo»²²¹.

2.3.2.2. Segunda e terceira negações de Pedro (Jo 18,25-27)

No QE, o relato das negações de Pedro é entrecortado pelo interrogatório de Jesus na presença de Anás. Não obstante, o v.25 retoma o v.18, mostrando um Pedro que continua *«de pé a aquecer-se»*. Após o leitor ter sido convidado a focar a sua atenção num Jesus interrogado pelas autoridades do seu povo e que se mostra firme no seu propósito de cumprir a vontade do Pai, o autor sagrado dirige agora o alvo para Pedro. Do mesmo modo que o seu Mestre, Pedro é alvo de questões sobre si próprio, sobre a sua relação com aquele que foi preso e sobre a sua identidade de discípulo.

Pedro segue Jesus (v.15), mas a sua atitude não é a do verdadeiro discípulo. Jesus está efetivamente sozinho, abandonado, tal como o tinha previsto (cf. Jo 16,32), pois Pedro nega qualquer tipo de ligação ou relação com o seu Senhor. Assim, se um segue o seu caminho em direção ao Pai (v.24), o outro continua parado a aquecer-se. É neste contexto que lhe é dirigida novamente a pergunta: *«Não és tu também um dos seus discípulos?»*. Esta pergunta é idêntica à anteriormente feita pela porteira do palácio do Sumo Sacerdote: μή και σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου (v.17) e μή και σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ (v. 25)²²². Agora não se trata apenas de negar Jesus a uma pessoa – a porteira –, mas a todos os que estão diante de si. O evangelista traduz a postura de Pedro pelo emprego do ἠρνήσατο, que significa *ele negou*. Estamos defronte da apostasia pública de Pedro, a recusa sincera de quem não quer ter relação especial com o homem que querem levar até à cruz.

²²¹ ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 849.

²²² Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1017.

A segunda negação acresce em gravidade porque parece mais consciente. Se na primeira negação Pedro poderia ter proferido uma resposta não cogitada, imediata, instintiva, desta vez mostra-se obstinado na sua negação e completamente olvidado das palavras de Jesus durante a ceia: «*Em verdade, em verdade te digo: não cantará o galo, antes de me teres negado três vezes!*» (Jo 13,38):

«Pedro atezado por el miedo, mendigando un poco de calor, mezclado anónimamente con aquellos que en el huerto habría querido exterminar, sin atreverse a afrontar su propia situación. El que está suelto, está en realidad atado, mientras Jesús, atado, no ha perdido su libertad. Como Jesús está preso, Pedro ya lo da por derrotado. Cuando es imposible utilizar el machete y no hay líder por quien luchar, Pedro, que por ellos se definía, ya no es nadie, se anula, negando su identidad»²²³.

Pedro continua a desvanecer-se na sua identidade de discípulo. Ele encontra-se à frente de todos com uma postura de quem não quer relação com aquele Homem. Um dado peculiar do relato joanino reside na descrição da terceira negação. O autor do QE coloca um parente de Malco como responsável pela terceira pergunta. Trata-se, pois, de um conhecimento pessoal que se manifesta quer pela menção do nome do servo do sumo sacerdote quer pela alusão ao jardim. Estes recursos são a oportunidade de ligar este episódio ao da prisão de Jesus no jardim. Se, em Jo 18,10, víamos um Pedro a postos para salvar o seu Mestre, agora não parece o mesmo. O medo apoderou-se e tornou-se mais fácil fugir pela resposta firme da negação – Οὐκ εἰμί – «não sou». Da mesma forma, estas referências constituíam uma oportunidade para Pedro recordar a pertença ao grupo dos doze²²⁴. No entanto, dá-se o contrário. A sua resposta, reproduzida em discurso indireto, confirma a postura anterior. Ele nega e o galo canta:

«Nell'attesa, restiamo a questo punto: Pietro si oscura, realmente e letterariamente. In compenso non viene detta la sorte di Giuda (...) Gv sembra aver detto tutto, a questo proposito, in una annotazione anteriore, concisa tanto quanto la finale del nostro racconto: «Giuda uscì. Era notte» (Gv.13,30). Si devono accostare la condotta di Giuda e il rinnegamento di Pietro? Per la maltrattata comunità giovannea, c'era motivo di riflessione»²²⁵.

²²³ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 761.

²²⁴ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2016. P. 485.

²²⁵ LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1044.

2.3.2.3. O canto do galo

Todos os evangelhos referem o canto do galo como a confirmação da previsão que Jesus tinha feito durante a ceia sobre as negações de Pedro. Referir-nos-emos a ele por traduzir uma postura que se encontra em linha de conformidade com o tema tratado.

Os Evangelhos sinóticos relatam a reação de Pedro depois de se ter dado conta das suas negações e de se ter lembrado do que Jesus lhe havia dito. João, porém, reduz a resposta de Pedro a uma indicação – *novamente Pedro negou* (πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος) – e termina o seu relato com uma nota: um galo cantou. A intenção do evangelista parece clara. Não mostrando um Pedro que recorda as palavras de Jesus e chora amargamente como nos evangelhos sinóticos, o autor do QE mostra a evolução da postura de Pedro até ao seu silenciamento total com o cantar do galo. Nada atenua a sua tríplice negação de pertença a Jesus²²⁶. A frieza da negação permanece e só será invertida quando, em Jo 21, Jesus o reabilita: *«il principe degli apostoli è un rinnegato. Appartiene ormai al “mondo”. Solo una nuova iniziativa di Cristo potrà ricondurlo alla fede e riabilitarlo»*²²⁷.

O detalhe do cantar do galo não é um mero artifício narrativo acessório com vista a confirmar a palavra de Jesus durante a ceia. Uma antiga tradição oriental considerava este animal como portador de espíritos malignos, por cantar durante a Noite e, por isso, impuro e proibido²²⁸. De resto, a existência de galos na cidade de Jerusalém levanta algumas questões quanto à proibição ou não dos mesmos na cidade santa. Não alongando um estudo que não diz respeito ao que nos propomos o galo do canto concentra em si elementos que dizem respeito à figura de Pedro.

Associado às trevas e à Noite, o canto do galo pode ser interpretado como a vitória das trevas. Pedro negou Jesus e renunciou à vida, integrando o grupo daqueles que se submeteram às trevas do erro. A Noite tomou conta do coração de Pedro que se deixou endurecer pelo fracasso humanamente considerado. As trevas tomaram conta dele e ele deixou-se levar pela escuridão. A Noite espiritual de Pedro adensa-se e a sua

²²⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1044.

²²⁷ ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 852.

²²⁸ Cf. BROWN, Raymond – *La muerte del Mesías: desde el Getsemani hasta el Sepulcro*. P. 724-725. «*La Misná* (B. Q. 7,7) *proibe la cría de aves de corral en Jerusalén, y a los sacerdotes no les permite criarlas en ninguna parte de Israel.*» O autor recorda ainda que «*una baraita (tradicción antigua) de b. Ber 60d declara que Dios dio "al gallo entendimiento para distinguir entre día y noche", y b. Yom 21a imagina que los malos espíritus rondan de noche hasta que el gallo canta. [todavía] «Ninguno de estos testimonios guarda una relación particular con la Jerusalén de tiempos de Jesús.*» P. 25.

figura ausenta-se do relato da Paixão, surgindo, silencioso, apenas diante do túmulo vazio em Jo 20,3-20.

2.3.3. Pedro diante do túmulo vazio: a Noite partilhada do silêncio

O texto que temos diante de nós centra-se na descoberta do túmulo vazio. De alguma forma, poderemos dividir o texto em duas partes. A primeira tem Maria Madalena como personagem principal e corresponde aos dois primeiros versículos. Maria vai ao sepulcro, *ainda escuro* e encontra a pedra removida. A primeira reação é a humanamente expectável, porquanto Maria deduz, do vazio tumular, que o corpo do Senhor lhe tinha sido roubado. Segue-se a corrida dos dois discípulos, Pedro e o *outro discípulo*, (ὁ ἄλλος μαθητής) e a constatação do facto como lhes tinha sido relatado. O objetivo da narrativa parece claro:

«Maria di Magdala e i discepoli partono da una mancanza di fede e accedono alla fede piena. Tuttavia sarebbe inutile cercare una progressione dall'uno all'altro episodio. Invece, anche se l'evangelista non ha voluto agganciare artificialmente tra loro dei ricordi disparati, ha distribuito il testo cominciando dalla fede del discepolo prediletto e di Maria, l'uno e l'altra soli, continuando poi con il gruppo dei discepoli e arrivando infine alla proclamazione: "Beati coloro che credono senza aver visto!". Il lettore assiste così all'estensione progressiva della fede nel Signore vivente, sino al lettore di oggi»²²⁹.

Se tomássemos o texto numa abrangência maior e incluíssemos os vv. Jo 20,11-18, estaríamos diante de uma perícope que comporta três personagens principais, a saber, Maria Madalena, Simão Pedro e o outro discípulo. Todavia, tomaremos a opção de alguns autores (cf. Beutler, Mateos, Zumstein) em particularizar os vv. Jo 20,3-10, que apresentam a reação (ou ausência dela) de Pedro, juntamente com a relação estabelecida com o próprio discípulo que Jesus amava. Desde logo, na apresentação dos dois discípulos, encontramos algumas diferenças: o primeiro é apresentado pelo seu nome, Simão Pedro, ao passo que o outro discípulo é apresentado, não pelo seu nome, mas pela relação que tem com o Senhor Jesus – *aquele a quem Jesus amava*. No original grego, o termo utilizado é referente à amizade, isto é, refere-se ao outro discípulo de quem Jesus era amigo (ὁν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς), diferente do termo comum no QE, que corresponde mais especificamente a amar, isto é, o discípulo a quem Jesus amava (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς). Deste modo, é forçoso recordar as palavras de Jesus «*Vós*

²²⁹ LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1156.

sois meus amigos, se fizerdes o que Eu vos mando» (Jo 15,14). Assim, está definida *à priori* a identidade do outro discípulo: é aquele que faz a vontade de Jesus, que se identifica com Ele e que está disposto a segui-l’O até às últimas consequências (cf. Jo 18,15).

Eis, pois, o relato que temos diante de nós. O túmulo onde tinha sido colocado o corpo de Jesus depois da sua morte infame está vazio, a pedra rolada, os panos de linho espalmados no chão e o lenço que cobria a sua cabeça enrolado à parte. O QE contém um relato ligeiramente diferente dos sinóticos, apesar dos elementos que lhes são comuns. Assim, Maria Madalena é apresentada como aquela que primeiro se dirige ao local da deposição do corpo do Senhor. A descrição temporal é curiosa: «*o primeiro dia da semana (...) logo de manhã, ainda escuro*». Maria dirige-se ao túmulo, ainda envolvida pela escuridão da incompreensão dos dados que estão em frente dos seus olhos – σκοτία ἔτι. É certo que não se afirma que a Luz alvoreceu após o encontro desta com Jesus (vv.11ss), mas não podemos ignorar que, no Evangelho segundo S. João, os termos trevas/Noite encerram um sentido simbólico. Para Maria, a pedra removida do sepulcro é ocasião de tristeza e de incompreensão²³⁰. O termo σκοτία está carregado de simbolismo no QE; já no prólogo se apresenta a distinção/oposição entre trevas e Luz. Jesus é a Luz do mundo e, por isso, quem O segue não anda nas trevas (Jo 8,12). Do mesmo modo, nas últimas recomendações, Jesus afirma:

«Por um pouco de tempo ainda, a Luz está no meio de vós. Caminhai enquanto tendes a Luz, de modo que as trevas não vos apanhem, pois quem caminha nas trevas não sabe para onde vai. Enquanto tendes a Luz, crede na Luz, para vos tornardes filhos da Luz» (Jo 12, 35-36).

A par de σκοτία, o termo νόξ é utilizado para indicar uma oposição à Luz, como quando Judas sai da ceia: «*Fazia-se Noite*» (Jo 13,30). Não nos resta senão, a partir das múltiplas referências, sugerir que o registo temporal durante o qual Maria se dirige ao sepulcro não é apenas externo, mas serve para caracterizar a personagem cujos contornos só podem ser discernidos na continuação da narrativa²³¹. A Ressurreição não era uma possibilidade que lhe surgia concebível, mas apenas o que era humanamente provável: *O Senhor foi levado do túmulo* e a sua sepultura aberta era unicamente sinal da profanação do cadáver. Maria partilha a opinião mundana imediata e, por isso, era

²³⁰ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 925.

²³¹ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 756.

ainda escuro: «*buio è appropriato in Giovanni, perche tutto ciò che il sepolcro vuoto significa per Maria è che il corpo di Gesù è stato rubato*»²³².

Cercada pela escuridão da incompreensão, Maria «*correndo, foi ter com Simão Pedro e com o outro discípulo, o que Jesus amava*» (v.2). Como veremos, a escuridão que a envolvia não lhe dizia apenas respeito, os discípulos estavam igualmente cercados pelo mistério que se lhes apresentava diante²³³. Decorrida a Paixão, os dois discípulos surgem novamente em relação. A última vez que encontramos os dois juntos foi em casa do sumo sacerdote (cf. Jo 18,15) e, desde a última negação de Pedro, o seu silêncio foi total. Do mesmo modo, na perícope em questão, Pedro não fala. Agora são convocados por Maria para que o testemunho relativo à plausível profanação possa ser convalidado de acordo com o direito bíblico²³⁴.

À convocação de Maria, Pedro e o outro discípulo dirigem-se apressadamente para o sepulcro numa corrida cujo vencedor foi o outro discípulo. Brown sustenta que não se poderá deduzir do relato um contraste entre o outro discípulo e Pedro. Pedro está presente na forma original da história, apesar da inserção joanina do discípulo amado, que produz um certo contraste entre um e outro. Este, porém, não pode ser inferido como uma oposição ou conflito entre as duas personagens (como de resto a história da exegese Católica e Protestante é disso prova), uma vez que os dois surgem ao longo do Evangelho como amigos. Na última ceia, é o discípulo amado que serve de intermediário entre Pedro e Jesus e, supondo que se trata da mesma personagem, é ele que insere o primeiro dos doze no pátio do sumo sacerdote²³⁵.

Polémicas à margem, o relato é muito sugestivo. O discípulo amado é sempre retratado pela sua relação com o próprio Jesus, ao passo que Pedro é nomeado nos vv.3-4 apenas pelo seu sobrenome. De alguma maneira, esta insistência no seu sobrenome vem ainda na linha do disposto em Jo 18,15ss, visto que a obstinação do discípulo traduz ainda a sua não adesão ao plano de Jesus e à não aceitação da Sua entrega. Para ele, a morte do seu Mestre era o fracasso de um ideal messiânico que não correspondia ao proposto pelo próprio Cristo e que, de algum modo, traduzia a sua ignorância no que diz respeito à mostra de amor expressa na cruz:

²³² BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1227.

²³³ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1159.

²³⁴ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 757.

²³⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1264.

«Corre más deprisa el que tiene experiencia del amor de Jesús, el que ha sido testigo del fruto de la cruz (19, 35). Pedro no concibe aún la muerte como muestra de amor y fuente de vida (12,12)»²³⁶.

Esta corrida não pode não ter um significado simbólico. A vitória do discípulo amado é a consagração da sua relação privilegiada com Cristo, uma demonstração do seu zelo e do seu amor pelo Mestre que, é sugerido, é maior que o de Pedro. Este apenas será reabilitado em Jo 21, pelo que, até lá, permanece em silêncio²³⁷. Depois de ter estado parado sem movimentos nem reação, apenas a aquecer-se do frio que, simbolicamente ou não, se fazia sentir no palácio do Sumo Sacerdote, Pedro ainda não está preparado para seguir o seu caminho com Jesus. Ele está cansado das derrotas pelas quais passou, da repreensão de Jesus no horto das oliveiras, do remorso das negações e do desencanto de um Messias que não correspondia às suas expectativas. A cruz para Pedro era o bloqueio final e o túmulo, o encerrar de um ciclo que não chegou a absorver. Para que possa fazer caminho, a iniciativa tem de partir do alto, ou seja, do próprio Jesus e, mesmo assim, é Ele quem tem de se baixar ao nível de compreensão do primeiro dos apóstolos: «Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με» – «*Simão, filho de João, és meu amigo?*» (Jo 21,17). A todos estes desencantos, assoma-se agora o eventual roubo do cadáver do seu amigo. Há que ter em conta que a profanação de cadáver era, na altura, como hoje, um crime hediondo, de tal maneira que um édito imperial o recriminava²³⁸. Como tal, a preocupação dos dois discípulos justifica a corrida até ao sepulcro.

O discípulo amado corre até ao túmulo, inclina-se, vê o estado das coisas, mas não entra. Ele espera que Pedro chegue. Muito se escreveu sobre esta espera e os autores variam no discernimento do gesto. O que é facto é que o discípulo amado demonstra o seu amor e deferência por Simão. Se, no episódio das negações, quem entra primeiro no pátio do Sumo Sacerdote é o outro discípulo que acaba por introduzir Pedro, agora o papel reverte-se. Pedro tem de fazer o caminho por si e tomar a iniciativa de entrar:

«Habiendo seguido a Jesús dispuesto a morir con él (18,15-16), no afirma su superioridad frente al que lo ha negado, sino que, al contrario, lo deja entrar antes para que exprese primero su amor a Jesús. La vez anterior, él lo había conducido (18,16); ahora debe acercarse a Jesús sin intermediarios»²³⁹.

²³⁶ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 847.

²³⁷ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 926.

²³⁸ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1232.

²³⁹ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 847.

A Pedro é-lhe dada a possibilidade de ser a primeira testemunha do Mistério Pascal. E é-o de facto. Ele é o primeiro a entrar na câmara funerária, pois nem Maria Madalena nem o discípulo amado entram. Só Pedro tem o privilégio de ver primeiro e com exatidão o estado em que se encontrava o leito de morte de Jesus.

No entanto, Pedro permanece embebido numa Noite que não lhe permite avançar. De facto, a intenção do relator do evangelho neste capítulo não é senão a de colocar em contraste estas duas figuras, não as opondo, mas diferenciando-as. O autor quer caminhar para o apogeu da cena que coincidirá com o início da fé do discípulo amado: *viu e começou a crer*. (v.8):

«Non vediamo alcuna ragione per tutte le interpretazioni polemiche e simboliche; lo scrittore sta soltanto raccontandoci che il discepolo che era maggiormente legato a Gesù nell'amore, fu più svelto a correre e il primo a credere in lui»²⁴⁰.

Pedro é o primeiro: é o primeiro nomeado (v.2-3), é o primeiro a entrar no túmulo (v.6) e é o primeiro a ver os panos de linho e o lenço (v.6-7). O estado em que se encontra o túmulo descarta a possibilidade de roubo – os panos estão espalmados no chão e o lenço que cobria a cabeça em lugar próprio. A suspeita de Maria cai por terra, mas a atitude é a mesma: o silêncio. Pedro não faz nenhuma declaração de fé. Perante o sucedido nos dias anteriores e, novamente, diante da realidade que se apresenta aos seus olhos, o príncipe dos Apóstolos é apenas uma testemunha que constata um facto e que não tem capacidade de descodificar o que se sugere diante dos seus olhos:

«La descrizione dettagliata sulla disposizione delle bende e del sudario evoca un ordine che deve essere decodificato. Ciò che caratterizza Pietro è qui il suo silenzio che mette in risalto l'incapacità di interpretare la situazione. A differenza di Maria che valuta lo stato della tomba in senso negativo con pessimismo, attribuendolo all'azione di chi ha voluto trafugare il corpo di Gesù, Pietro invece rimane senza parole, inabile a esprimere un parere, fornire un'interpretazione, formulare un'ipotesi, aprirsi alla speranza»²⁴¹.

O contraste inevitável, mas não negativo, dá-se no v.8. Perante o mesmo estado de coisas, o discípulo amado *vê e começou a crer*. O ver do Pedro suscita o silêncio e o ver do discípulo amado suscita a fé. O ato de ver é o mesmo, mas a sua conclusão é diversa. Ambos veem a mesma coisa, mas as consequências são diferentes. Pedro permanece no mesmo silêncio que adotou a partir das negações e, em relação a Jesus, não profere nada. O seu silêncio é perturbador. Estará, todavia, agora diante de uma Noite iluminada pelos raios de uma alvorada que se inicia?

²⁴⁰ BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1265.

²⁴¹ GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 759.

O relato da composição do túmulo aquando da visita dos dois discípulos não é uma mera descrição local de uma qualquer situação que, aos olhos do leitor mais distraído, fosse dispensável. A intenção da descrição feita pelo autor sagrado é clara: estão dispostos com ordem e, portanto, o roubo de um cadáver não é plausível. Pedro está numa situação difícil, porque encontra-se perante um enigma²⁴². A Noite do espírito impede-o de avançar e nem o que está à frente dos seus olhos lhe abre a compreensão. O discípulo amado não crê a partir do nada. Ele não está incluído na sentença de Jesus que afirma que são «*felices os que creem sem terem visto!*» (Jo 20,29), porque viu os sinais da Ressurreição e assim acreditou:

«In pone de nuevo en contraste a los dos discípulos al señalar solamente la fe del segundo. Recuértese que en la cercanía a Jesús y en la percepción de las señales este discípulo precede siempre a Pedro (13,23. 25; 18,15s; 21,7). En caso que Pedro hubiese llegado a interpretar las señales, para que la relación entre los dos personajes conservara aquí su coherencia con los otros pasajes del evangelio, se habría señalado la fe de Pedro después de la del otro discípulo»²⁴³.

O discípulo amado recorda-se das palavras de Jesus e a sua relação especial com Ele permite-lhe fazer a leitura da fé dos dados que estão diante dos seus olhos. De facto, se Jesus tinha dito que, depois da sua morte, ressuscitaria, o discípulo amado não deixa de acreditar. Ele vê, lembra-se do predito pelo seu Mestre e, a partir destes elementos, crê²⁴⁴. É a sua relação privilegiada com o Senhor que lhe permite ter esta intuição. Resta apenas saber em que crê o discípulo amado.

O silêncio de Pedro ante as manifestações torna-se mais claro com o v.9: ainda não tinham entendido a Escritura segundo a qual Jesus tinha de ressuscitar dos mortos. Então, como pode o discípulo amado ter chegado à fé pascal? De alguma forma, há aqui uma espécie de reabilitação de Pedro. As Escrituras, que eram, no Cristianismo primitivo, o princípio hermenêutico à Luz das quais se lia toda a vida de Jesus, não foram a base da fé pascal do discípulo amado²⁴⁵ e, como tal, apenas quando Jesus abre os seus espíritos à compreensão das mesmas se pode ter um conhecimento amplo do fenómeno que tinham diante de si. A fé do discípulo amado é o resultado da relação

²⁴² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1165.

²⁴³ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 849.

²⁴⁴ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 760.

²⁴⁵ Nota: Não obstante a possibilidade de ao tempo da redação da perícópe de João o Evangelho segundo Lucas pudesse já estar finalizado, isto não indica que se tomassem as palavras de Jesus como Escritura. Quando se referem as Escrituras no Evangelho, estas compreendem o Antigo Testamento, as Escrituras judaicas. Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1238-1239.

privilegiada com o Mestre e, por isso, distingue-se de Maria, que vê no sepulcro vazio uma profanação de cadáver, e de Pedro, que guarda silêncio²⁴⁶:

«La funzione della Scrittura non è di suscitare la fede in lui, ma di ritrovare in essa quella logica che porta alla comprensione del messia crocifisso risorto. Il discepolo amato invece giunge alla fede pasquale anche senza l'esame della parola biblica. La conferma che in questa narrazione si vuole mettere in evidenza l'eccezionalità della fede del discepolo amato si ha inoltre nella continuazione del racconto, quando tra coloro che si trovavano sulla barca, solo quest'ultimo riconosce la presenza di Gesù, esclamando: "È il Signore!" (Gv 2 1,7)»²⁴⁷.

Quanto a Pedro, a Noite silenciosa continua a reinar no seu coração. Desde o átrio do sumo sacerdote, permanece parado, trocando a rota da sua vida e deixando de seguir Jesus. A semente da esperança, que o levou a correr ao sepulcro, continua semeada no seu espírito. Todavia, ainda não é suficiente para fazer a profissão de fé que Tomé fará (cf. Jo 20,28). Agora corre, mas ainda não professa a fé. Agora movimenta-se, mas a desilusão da cruz ainda permanece viva no seu espírito. A sua fé ainda permanece infantil, apesar de ter sido a primeira testemunha dos factos²⁴⁸. Pedro regressa a casa com o discípulo amado, mas certamente um e outro com um entendimento diferente. Um chegou, pelo Amor, à fé pascal, o outro ainda não²⁴⁹. Pedro mergulha novamente no medo da sua Noite escura, do seu vazio que não deixou preencher pela presença do Ressuscitado. Ele espera, talvez, que seja o Senhor a lançar-lhe a mão. Se não for por Ele, não conseguirá sair da escuridão em que vive.

2.3.4. Pedro e a Aparição do Ressuscitado: a Noite da reabilitação

A partir do episódio das negações de Pedro, a narrativa do QE tinha silenciado o primeiro dos apóstolos. A sua voz não é ouvida e os seus gestos são pouco significativos, tão somente a corrida até ao túmulo fez sentir um movimento que até então estava confinado. Pedro corta a orelha de Malco no horto durante a prisão de Jesus, demonstrando uma valentia desmesurada e evidenciando a incompreensão do Ministério do seu Mestre. Ante a perturbação induzida por tal espetáculo, a atitude do apóstolo é a de derrotado. Aquele não era o plano com que contava nem o papel que esperava do Messias. O seu líder estava preso, entregue às autoridades judaicas e

²⁴⁶ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 761.

²⁴⁷ GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 761.

²⁴⁸ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 929.

²⁴⁹ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. P. 524.

acabaria morto num madeiro. Como se não bastasse, ao terceiro dia o seu túmulo é encontrado vazio e o alerta de Maria de Madalena é baseado numa hipotética profanação de cadáver. Tendo os dados que tinha, Pedro foi incapaz de mudar de atitude, o seu silêncio reinou e a profissão de fé que se expectava não aconteceu. Restou, pois, o silêncio perturbador de alguém que perdeu a esperança e viu derrubadas as suas ilusões.

2.3.4.1. Um acrescento na continuidade (Jo 21)

A exegese muito argumentou sobre a autoria do capítulo 21. A base desta controvérsia debate-se com a parte final apresentada em Jo 20,30-31. De facto, a estrutura redacional dá a sensação de uma conclusão, de algo acabado e finalizado, interrompido apenas pelo v.1 do 21.º capítulo. Jo 20,30-31 é, claramente, uma conclusão que explica a razão da escolha do que narrou, não excluindo, no entanto, outras narrações. E, de facto, a mensagem exposta em Jo 21 difere do restante discurso do QE. Considerando este último capítulo, percebemos que a tonalidade é evidentemente eclesiológica, em contraposição ao teor maioritariamente cristológico do restante evangelho. Outrossim, a antiguidade é fortemente atestada pelo testemunho de autores antigos²⁵⁰. É, porém, uma redação própria que tem Simão Pedro como personagem principal, que desempenha um papel importante, por si descurado desde Jo 18. Jean Zumstein sustém três observações que reforçam a legitimidade de Jo 21 e que apresentamos sinteticamente:

- O autor ou autores respeitaram o processo de redação e canonização do texto, não eliminando a conclusão em Jo 20,30-31. Para quem redigiu o capítulo 21, o texto do Evangelho é uma autoridade e o seu acrescento deve ser tomado como um epílogo, uma espécie de apreciação retrospectiva sobre a obra;
- Quem redigiu Jo 21, procurou manter o estilo empregue por João, fazendo remeter, não raras vezes, para o restante evangelho, nomeadamente Jo 12,33 e Jo 18,32;

²⁵⁰ «Dalle prove testuali, inclusa quella di testimonianze tanto antiche quali il P⁶⁶ e Tertulliano, il Vangelo non ha mai circolato senza il cap. 21. (Un manoscritto siriano del V o VI secolo [British Museum cat. add. n. 14453], che termina con Giovanni 20,25, manca evidentemente degli ultimi fogli).» BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 136.

- A redação do capítulo vinte e um tem necessariamente de ser feita em relação com o texto precedente, não apenas em relação com a tríplice interrogação de Jesus a Pedro (vv.15-17) em contraste à tríplice negação (Jo 18,15-18; 25-27), mas também com a localização da aparição – o lago de Tiberíades –, que remete para o capítulo seis (a multiplicação dos pães)²⁵¹.

A marca do QE é, como dissemos, cristológica, ao passo que a temática presente em Jo 21 é de cunho eclesiológico. Jesus apresenta-se aos discípulos nas margens do lago para exprimir a sua nova presença na comunidade pós-pascal e delinear o papel de duas figuras-chave: Pedro e o discípulo amado. Esta relação, que, ao longo da narrativa, foi apresentada num contraste desfavorável em relação ao primeiro dos apóstolos, é, agora, reequilibrada e os dois estão ao serviço da Igreja: Pedro como pastor universal e o discípulo amado como autor e testemunha da boa nova de Jesus Cristo que alimentará as sucessivas gerações de crentes²⁵². Trata-se de programar a missão eclesial, numa releitura posterior à expressa no capítulo anterior, que não é tardia, pelo que procura dar resposta ao significado destes dois discípulos, confirmando-os nos seus respetivos papéis dentro da comunidade²⁵³.

Este capítulo pode facilmente ser dividido em três secções²⁵⁴, correspondendo a primeira aos vv.1-14, a segunda aos vv.15-23 e, por último a conclusão correspondente aos vv.24-25. Focar-nos-emos nos primeiros catorze versículos, que equivalem à aparição de Jesus e à pesca milagrosa. Esta perícopé assume uma linguagem de revelação, visto que Jesus se revela aos seus discípulos e, pela Sua revelação, eles compreendem o seu lugar na comunidade e a importância do seu desempenho: *a rede não se rompeu* (Jo 21,11).

²⁵¹ ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 962-964.

²⁵² Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 964.

²⁵³ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 785.

²⁵⁴ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1367.

2.3.4.2. A pesca milagrosa: a manifestação do Ressuscitado

Depois do sucedido com o seu Mestre, os discípulos retornaram à sua atividade. Sobre os seus sentimentos não se diz nada, apenas que eles estão juntos. O relato é introduzido e o verbo da sentença é ἐφανερώσεν – revelou-se –, que tem um sentido que traduz um sair da escuridão e que em João comporta uma revelação concreta do divino²⁵⁵. Assim, estamos diante de uma manifestação do ressuscitado no Seu corpo glorioso, daí a afirmação de que «os discípulos não sabiam que era Ele» (v.4)²⁵⁶. O evento pascal passa-se junto ao lago de Tiberíades. Este episódio recorda imediatamente o relato da multiplicação dos pães, que aconteceu no mesmo local.

No elenco dos discípulos, Simão Pedro surge em primeiro lugar. Os onze não estão presentes, apenas seis se juntam a Pedro, que toma a iniciativa de ir pescar²⁵⁷. Pedro assume um papel que não exhibe ao longo do evangelho. Aqui, ele está decidido e é o porta-voz do grupo, o líder a quem todos reconhecem autoridade²⁵⁸. De resto, desde a prisão de Jesus, Pedro nunca mais teve um encontro pessoal com o Mestre e, portanto, a sua situação continua por ser resolvida e as questões são mais que muitas. Mesmo ante os sinais da Ressurreição presentes no túmulo vazio, que o discípulo amado viu e acreditou, Pedro continuou apegado à sua mentalidade e não os compreendeu. O discípulo está envolto num dualismo que o impede de avançar: por um lado, percebe-se uma adesão a Jesus que o leva a deixar tudo para trás, por outro, observa-se uma incapacidade de cogitar um messianismo que não seja pela imposição militar, cuja expressão máxima é a doação da vida por amor. O caso de Pedro está por resolver e Jo 21 trará uma resposta ou, pelo menos, procurará mostrar que o Mestre não desiste daqueles que o Pai lhe deu (cf. Jo 18,9). Para o discípulo, o caminho ainda é longo e a conversão é permanente. A iniciativa parte necessariamente de Jesus, que se manifesta aos seus discípulos e lhes prepara a refeição pascal. A aparição do Ressuscitado nas margens do lago de Tiberíades é expressão do Amor que continua presente, mas que,

²⁵⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1344.

²⁵⁶ De facto, o tom inicial da perícopie recupera uma linguagem que coloca Jesus como revelação da realidade do Pai. Esta relato assume os contornos de uma revelação que está em linha de atividade com a do próprio Jesus ao longo do Evangelho. Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 967 e GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 785.

²⁵⁷ O número sete possui uma simbologia associada à totalidade (veja-se como paradigma a descrição das sete igrejas em Ap 1,4). Não é claro que, neste exemplo concreto, se possa dizer que seja essa a intenção. Sublinha-se, todavia, que não se trata do grupo dos onze, uma vez que Judas Iscariotes tinha desertado. Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1215.

²⁵⁸ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. P. 555.

agora, se manifesta de forma diferente. No pós-Páscoa, a presença de Jesus manifestar-se-á através da Eucaristia.

2.3.4.3. Durante a Noite: a pesca infrutífera

À iniciativa de Pedro todos se juntam. A pesca, a barca, as redes, constituem imagens metafóricas da Igreja. Pedro assume um papel de destaque, mas vê gorada a sua iniciativa: «*naquela Noite não apanharam nada*» (v.3). O sair de que nos fala o v.3 é a tradução do termo grego ὑπάγω, que é utilizado também em Jo 15,16, quando Jesus afirma: «*fui Eu que vos escolhi a vós e vos destinei a ir e a dar fruto*» – ὑπάγητε. Estamos diante de um sair que se pode relacionar com a missão em que a comunidade se envolve ou de uma desesperança expressa pelo regresso ao trabalho anterior, ao encontro com Jesus:

«La decisione di Pietro di andare a pescare e la pronta adesione degli altri discepoli in questa situazione postpasquale danno l'impressione che questi uomini tornino al loro consueto lavoro perché non sanno che Gesù è risorto ed è stato loro affidato il compito di predicare e di recarsi in missione»²⁵⁹.

Apesar da experiência que possuíam, aqueles pescadores dão-se conta de que a pesca, decorrida durante a Noite, não frutificou. Sabemos, porém, que os costumes palestinos não corroboram esta afirmação. Os estudiosos afirmam que no lago da Galileia a pesca é mais frutífera de Noite do que de dia e o peixe pescado é vendido fresco pela manhã²⁶⁰. Assim, a indicação temporal não é um mero aspeto cronológico, mas um aspeto profundamente simbólico. De resto, o QE é povoado de passagens que confirmam esta indicação²⁶¹. Sublinhamos apenas uma: «*Temos de realizar as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Vem aí a Noite, em que ninguém pode actuar. Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo*» (Jo 9,4-5). Na verdade, os discípulos tinham trabalhado a Noite toda sem conseguirem o peixe pretendido. Isto é sinónimo de que o seu agir está longe de Jesus, que é a Luz do mundo, e na atividade apostólica falta-lhes a sua presença e a sua ação²⁶². A Noite é resultado de uma atitude, é uma decisão individual de Pedro e de um grupo que a ele se junta, mas não de Jesus. A

²⁵⁹ SCHNACKENBURG, Rudolf – *Comentario Teológico del Nuovo Testamento: Il vangelo di Giovanni*. P. 584.

²⁶⁰ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1538.

²⁶¹ Cf. GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 789.

²⁶² Cf. MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 895.

realidade que encontramos é, pois, determinante, porque diz da situação do grupo, mas sobretudo de Pedro:

«La noche en Juan es imagen de la lejanía de Dios. Nicodemo va a Jesús «de noche» (Jn 3,2). Las obras de Dios hay que hacerlas mientras es de día; llega la noche, en la que nadie puede trabajar (Jn 9,4). En el momento en que Judas abandona el grupo de los discípulos para traicionar a Jesús es de noche (Jn 13,30). La pesca llevará al éxito solo a la Luz de la mañana, al mandato de Jesús (Jn 21,4s)»²⁶³.

A razão da pesca falhada é apontada pelo autor de Jo 21. Pedro age segundo os seus próprios critérios e é a sua iniciativa pessoal que bloqueia o sucesso da atividade. Não nos esqueçamos de que toda a linguagem empregue neste capítulo é profundamente eclesiológica. Assim, Pedro não compreende que a sua missão não é um projeto pessoal, mas deve ser consequência da sua relação com Jesus, relação essa que ele ainda não refez desde a tríplice negação. Deste modo, Pedro permanece ainda numa Noite de ausência, à espera de que o amanhecer lhe possa trazer um alcance novo, a reconciliação, a rutura com a postura até aqui adotada. Pedro está privado da Luz que é Jesus, porque lhe fechou o coração²⁶⁴. A sua Noite continua densa, mas a aurora começa a surgir. Esta Noite será para Pedro uma oportunidade: *«Il fallimento crea la situazione che consente al Risorto di intervenire»²⁶⁵*. Esta é a hora do recomeço, a ocasião favorável para que o príncipe dos apóstolos se possa retratar.

O v.3 dá-nos conta de que todos os discípulos que partiram para a faina estão embrenhados na Noite. Não obstante, Pedro tem, em todo o capítulo, um papel particular. Esta Noite não pode ser uma mera constatação cronológica, contudo, a sua simbologia não tem de ser necessariamente negativa. O fracasso da pesca ou missão deve-se ao facto de que a iniciativa havia partido de Pedro que, além disso, tinha rompido a sua relação com o Senhor. Esta será ocasião para que Jesus intervenha na sua vida, a recomponha e faça dele pescador de Homens:

«La mención de la noche se hace al final de la escena, en relación con la falta de pesca. Esto muestra de nuevo que no se designa en primer lugar la noche física, sino el resultado de una actitud. Ha sido la decisión individual de Pedro y la adhesión del grupo a él (...) la que los ha llevado a trabajar en la noche. Es voluntad del Padre que produzcan fruto (...), y a eso los ha destinado Jesús. La infecundidad se debe a la falta de unión con él (...). Al no estar identificados con él, no pueden amar como es necesario para dar fruto»²⁶⁶.

²⁶³ BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. P. 556.

²⁶⁴ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1216.

²⁶⁵ ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 969.

²⁶⁶ MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 895.

Poderíamos, talvez, estabelecer um certo paralelo com Jo 20,1 quando Maria Madalena vai, ainda escuro, ao sepulcro e não compreende os sinais da Ressurreição.

Pedro, de alguma forma, mantém-se nesta Noite, assim como os discípulos que tinham acolhido o convite do seu Mestre, pois não O reconhecerão quando Ele se apresenta na margem do lago. A Noite espiritual de Simão Pedro permanece e apenas a Sol da Manhã Jesus Ressuscitado poderá alterar o destino das coisas.

2.3.4.4. Ao romper da manhã: a força reabilitadora do Ressuscitado

O v.4 introduz uma nova cena ao episódio. Na margem do lago está Jesus, que questiona os discípulos sobre se têm ou não algo para comer. Ele aparece de manhã e esta circunstância não é inocente:

«Nella tradizione biblica l'alba è il tempo dell'intervento di Dio, quando il popolo ebraico esce dal mar Rosso (Es 14,24), dell'ascolto e della preghiera (Sal 5,4; 30/29,6; 88/87,14). Il mancato riconoscimento di Gesù da parte dei discepoli, il quale si fa trovare lungo la spiaggia, corrisponde alla tecnica compositiva dell'«agnizione», che nel racconto giovanneo non è solo procedimento narrativo, ma riflessione teologica, così come si può constatare dalla descrizione relativa all'incontro tra Maria di Magdala e il Risorto in cui viene usato sempre il verbo oida con la negazione (Gv 20, 2.13). In questo caso si mette in rilievo come la comunità dei discepoli sia ancora incompetente nel riconoscere Gesù»²⁶⁷.

Perante Jesus, os discípulos não o reconhecem, mesmo tendo estado com Ele durante o seu ministério. Eles voltam novamente às suas atividades diárias, como se o próprio Jesus nunca tivesse entrado nas suas vidas; também Maria Madalena não O reconhece²⁶⁸. Este não reconhecimento entra em confronto com a aparição descrita em Jo 20,19-28. A questão que se coloca é se os discípulos terão ou não esquecido este episódio. Ora, a questão parece ser mais profunda. O capítulo vinte e um tem uma tonalidade evidentemente eclesiológica, pelo que os discípulos devem ser considerados representantes das comunidades a que este texto se dirige. Apesar de as comunidades cristãs aprenderem que Jesus está continuamente presente no meio delas, é importante descobrir os seus sinais na vida quotidiana²⁶⁹, nas atividades do dia a dia, no trabalho, nas tarefas que executam. A Noite pode ser bloqueadora do Seu reconhecimento, como

²⁶⁷ GRASSO, Santi – *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. P. 789.

²⁶⁸ Cf. MOLONEY, Francis J. – *Il Vangelo di Giovanni*. Sacra Pagina. Vol. 4. Leumann: Elledici. 2007. P. 479.

²⁶⁹ Cf. WENGST, Klaus - *Il Vangelo di Giovanni*. Vol. II. Brescia: Queriniana. 2005. P. 764.

aconteceu com Simão Pedro e os restantes discípulos, daí que é importante estar atento à sua voz: «*Rapazes, tendes alguma coisa para comer?*» (Jo 21,5).

O termo grego utilizado por Jesus – Παιδία – pode ser traduzido por filhinhos, rapazes ou crianças. Este termo indica uma intimidade: Jesus mostra interesse pelo que sucedeu durante a Noite e, perante o fracasso da pesca, ordena que lancem as redes para o lado direito do barco (sublinhe-se que não recorremos à especulação popular de que o lado direito era o lado da sorte). Este aspeto tem um objetivo único: realçar a autoridade de Jesus na comunidade, de cuja resposta obediente surgirão bons frutos²⁷⁰. Ao convite de Jesus, a pesca falhada, proposta por Simão Pedro, dá lugar à abundância que o Senhor lhes oferece. Assim se cumpria o que Jesus tinha prometido: «*Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância*» (Jo 10,10).

2.3.4.5. A Noite dá lugar ao dia: o *Batismo* de Pedro

O v.7 dá conta de um gesto de Simão Pedro deveras curioso. Diante da exclamação do discípulo amado – «*é o Senhor!*» –, Pedro, que estava nu, atira-se à água. Novamente surge associado ao príncipe dos Apóstolos a figura do discípulo amado. Este contexto é típico do QE e os redatores de Jo 21 quiseram manter a forma. De tal modo, pode compreender-se que este capítulo pode ter sido escrito em ambiente joanino. O discípulo amado tem uma relação especial:

«Nell'anticipare il riconoscimento per bocca di questo particolare discepolo, il narratore gli conferisce anch'egli lo stesso significato che gli conferiva l'evangelista: a differenza dei discepoli «storici», questo discepolo «amato» dispone di una conoscenza che gli altri acquisteranno solo nella chiesa postpasquale (grazie allo Spirito)»²⁷¹.

Tal como em Jo 20,8, também aqui é o discípulo amado, por força da sua relação privilegiada com o Senhor, que se apercebe da Sua presença e alerta Pedro que, submerso na sua Noite espiritual, não consegue ler os sinais da pesca milagrosa:

«Lo fa nel modo di Gv che, associandoli, mostra la superiorità del Discepolo su Pietro, per ciò che riguarda l'intelligenza di Gesù. Colui che, davanti alle bende nella tomba abbandonata dal Signore, «vide e credette» (20,8) è il primo, a riconoscere Cristo nello straniero sulla riva. Dice a Pietro: «E il Signore!» La sua proclamazione è ripetuta dal narratore per motivare la reazione di Pietro che, senza curarsi della pesca miracolosa, si getta nell'acqua per raggiungere immediatamente il suo Maestro»²⁷².

²⁷⁰ Cf. MOLONEY, Francis J. – *Il Vangelo di Giovanni*. Sacra Pagina. P. 479.

²⁷¹ WILCKENS, Ulrich – *Il vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paideia. 2002. P. 405.

²⁷² LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1217.

O discípulo amado vai mais além. Ele refere-se a Jesus com o título de Κύριός, isto é, Senhor. Além de perceber no desconhecido presente na margem do lago a pessoa de Jesus, ele compreende a sua nova identidade de ressuscitado²⁷³. Ele é o Verbo Incarnado feito homem para ser salvação dos Homens; é a confissão perfeita da ressurreição de Jesus. Encontramo-nos perante duas diferenças colossais. Por entre sinais de pesca milagrosa, como outrora diante de sinais no túmulo vazio (cf. Jo 20), Pedro não consegue atingir o alcance da presença gloriosa de Jesus, da Sua Ressurreição. O seu coração ainda está duro para acolher esta mensagem libertadora. Por isso, o autor sagrado utiliza o seu sobrenome, Πέτρος, «pedra», para se referir ao apóstolo, porque o seu coração está frio e duro. Se o discípulo amado reconhece, pelos sinais, a presença do Ressuscitado, Pedro não sabe ler os mesmos indicadores.

2.3.4.5.1. A nudez de Pedro

O v.7 acrescenta que Pedro estava nu. O facto de, durante a sua atividade, pudesse estar a trabalhar nu não é considerado invulgar²⁷⁴. Porém, diante do alerta do discípulo amado de que o estranho na margem do lago é o próprio Jesus, Pedro cobre-se com a roupa superior – τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο. O termo ἐπενδύτην poderá ser traduzido por traje, túnica ou veste que o cobre como uma capa. O facto de Pedro se ter tapado quando se apercebeu da presença de Jesus indica não tanto o sentido de vergonha ou, até mesmo, de pecado (como em Gn 3,10), mas o sentido de fragilidade e de debilidade. O jogo de palavras vestido-nu indica que Pedro não possui o traje nupcial (cf. Mt 22,11). Pedro está nu porque não aceitou a atitude de Jesus de se pôr ao serviço até à morte²⁷⁵. Pedro não aceita a morte de Jesus como expressão suprema do amor de Deus.

No entanto, algo de novo acontece: a atitude renova-se. O termo διεζώσατο é utilizado apenas duas vezes em todo o QE. Além de Jo 21,7, a expressão está presente em Jo 13,4-5, na cena do Lava-pés, quando Jesus cingiu uma toalha à cintura para se por ao serviço dos irmãos. Do mesmo modo, o cobrir de Pedro, que estava nu pela sua postura, pela sua dureza de coração, é sinónimo de uma mudança de atitude. Este é o início do seu ministério em favor dos homens. Finalmente, Pedro clareia a sua Noite

²⁷³ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. P. 970.

²⁷⁴ Cf. WENGST, Klaus - *Il Vangelo di Giovanni*. P. 765.

²⁷⁵ Cf. MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. P. 898.

com a Luz do Ressuscitado e mostra estar disposto ao serviço total até à morte. Agora, Pedro entende o gesto simbólico de Jesus em Jo 13 e doa-se totalmente ao seu Senhor: «quando eras mais novo, tu mesmo atavas o cinto e ias para onde querias (...) mas, quando fores velho (...) outro te há-de atar o cinto e levar para onde não queres» (Jo 21,18).

Posto isto, recuperada a veste de discípulo, ainda lhe falta o banho da purificação do arrependimento. Pedro é o único que se lança ao mar, talvez porque será o único com questões pendentes e a precisar de um novo rumo. Ele negou Jesus precisa do perdão renovador, de largar a vida velha para abraçar uma nova vida, a vida que é dom do Pai e expressa no serviço aos irmãos:

«Nel racconto Simon Pietro, separato dagli altri discepoli, si è letteralmente tuffato in acqua per un breve lasso di tempo, senza che naturalmente abbiamo bisogno di preoccuparci e di impensierirci per lui, perche riemergerà di nuovo subito»²⁷⁶.

2.3.4.5.2. O Banho da regeneração e da iluminação

Pedro estava nu. Esta imagem pode significar a vergonha da sua tríplice negação, mas, ao mesmo tempo, pode demonstrar o seu carácter impetuoso. Ele não está com medo do seu encontro face a face com o Mestre. A sua vontade de partilhar com o Senhor a sua vida retorna ao que era antes da prisão de Jesus (cf. Jo 18). A vontade de se encontrar com o Senhor é a mesma que em Jo 20,3 o fez correr para ver o túmulo vazio.

Porém, quando se atira à água, não o faz porque precisa de atravessar o mar para alcançar Jesus, mas porque, considerando o seu estado de compreensão da missão, precisa de mergulhar nas águas da morte para assumir o ministério dentro da Igreja. Este episódio tem vários pontos de contacto com Mt 14,28ss, contudo, não relata apenas um encontro simples como o relato de Mateus: neste há mergulho. Este mergulho insere-se numa profunda reabilitação do apóstolo que será instruído a pastorear as ovelhas, a Igreja. O que fez Pedro depois de mergulhar nas águas, não sabemos. Ele desaparece e só retorna quando na costa puxa as redes para apanhar o peixe que as enchia²⁷⁷.

Pedro tem de mergulhar nas águas que o regenerarão, que o trarão à vida. Ele vive numa Noite espiritual que não lhe permite compreender a verdadeira identidade de Jesus

²⁷⁶ WENGST, Klaus – Il Vangelo di Giovanni. P. 766.

²⁷⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. P. 1218.

e a sua missão e ainda não está capaz de assumir o ministério que o Mestre lhe propõe. Em João, encontramos um episódio paralelo que nos pode ajudar a compreender a atitude de Pedro. Nicodemos vai ao encontro de Jesus de Noite. Esta indicação não é unicamente temporal e cronológica; antes, tem um profundo simbolismo teológico. Nicodemos vivencia a Noite da incompreensão ante os sinais que Jesus fazia: *«ninguém pode realizar os sinais portentosos que Tu fazes, se Deus não estiver com ele»* (Jo 3,2). Em virtude de tal interpelação, Jesus propõe um novo nascimento que passa pela água e pelo Espírito. O mesmo acontece neste momento com Pedro. Depois das complicações em que se viu envolvido (repúdio do lava-pés, corte da orelha de Malco, negações, silêncio defronte do túmulo vazio), Pedro precisa novamente de nascer através da água. Este mergulho, no lago da Tiberíades, é disso sinal: uma nova vida começará para o pescador da Galileia, mas não sem antes se libertar do que nele é velho e obsoleto, para que, abrindo o coração, possa acolher a vida de Jesus tal como se apresentou.

Há autores que veem na nudez de Pedro o seu estado de espírito depois de ter negado Jesus, nas vestes a sua conversão e no mergulho na água a sua purificação. Deste modo se compreenderia a passagem de Jo 13,9ss²⁷⁸. De resto, não podemos ficar indiferentes ao gesto de Pedro, que mergulha na água para a vida nova em Cristo, tal como nos batizados. Na chegada à margem, veem umas brasas acesas: *«Ao saltarem para terra, viram umas brasas preparadas com peixe em cima e pão»* (v.9). Estes alimentos, base da alimentação da palestina no séc. I, são sinónimo de convívio e de partilha fraterna. O vocábulo ἀνθρακίων é o mesmo utilizado no episódio em que Pedro se aquece durante as negações. De alguma forma, esta expressão liga-o a Jo 18,18 e, também, ao episódio decorrido no exato lugar: o discurso do Pão da Vida, em Jo 6.

Assim, Pedro está no centro de uma nova abordagem. Pedro experiencia a Noite do espírito, da inteligência e do coração, que tem vários momentos importantes e que o acompanha no relato dos momentos essenciais de Jesus. Porém, é o próprio Mestre que toma a iniciativa, que se faz presente, que dá a mão e o reabilita. No momento seguinte, Pedro dará testemunho do seu amor a Jesus. Se é certo que o seu nível espiritual ainda não deixou por completo a escuridão em que se encontrava, este será o primeiro passo de um caminho cuja meta é o martírio: *«o género de morte com que ele havia de dar glória a Deus»* (v. 19), por isso Jesus lhe dirige a palavra: *«Segue-me!»* (v.19).

²⁷⁸ Cf. BROWN, Raymond E. – *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. P. 1386.

2.4. A Noite Escura na Espiritualidade Cristã

Quando se fala de Noite em contexto de fé, seja qual for a sua expressão, a nossa atenção dirige-se, de forma quase imediata, para a experiência da Noite Espiritual, da Noite da ausência de sentido, de ausência de fé. Deus parece esconder-Se por entre as ramagens de uma escuridão que não permite alcançá-l'O e, sobretudo, obstaculiza o canal que irriga a vida interior, impedindo-o de poder cumprir a sua missão.

Não podemos, pois, deixar de tocar o plano espiritual da experiência de um Deus que pode parecer distante, mas que, sabemos, se faz continuamente próximo. A Noite Escura não é apenas sensitiva, mas é uma realidade antropológica que afeta todos os campos da vida do Homem. É disruptiva, acutilante, desafiadora... quase sísmica. É confronto e paradoxo, aquele que é princípio e fundamento da fé cristã: a Páscoa do Senhor Jesus: «no coração do Cristianismo está a enigmática história da Páscoa – esse grande paradoxo da vitória mediante a derrota»²⁷⁹.

Diante destes pressupostos, a Noite surge como metáfora da crise que não pode ficar apenas pelo estado de coisas em que se encontram, mas que possibilita a caminhada rumo a um sentido sempre mais profundo do que aponta o instante. É para lá da cortina do silêncio de Deus que o Homem anseia por entrar. É no Santo dos Santos impenetrável que a insaciedade humana procura o alimento que lhe fortalece. Contudo, a voz de Deus, que se não faz clara, é motivo de desespero e de medo, aquele de que falava Santa Teresinha do Menino Jesus:

«Mas era Noite, a profunda Noite da alma... Como Jesus no jardim da agonia, sentia-me só, não encontrando consolo nem na terra, nem nos Céus. O Bom Deus, parecia, ter-me abandonado!!!»²⁸⁰.

Esta é a experiência sentida na pele e no coração de tantos homens e mulheres cujo único som que recebiam do alto era o do silêncio. Não obstante, era um silêncio habitado pela memória agradecida dos momentos de fervor, de relação, de profunda comunhão com Aquele que os ama. Estes homens e mulheres são estrelas que pontilham o caminhar da Igreja ao longo dos séculos. João da Cruz, Teresa do Menino Jesus e da Santa Face ou, mais recentemente, Teresa de Calcutá são ecos de uma

²⁷⁹ HALÍK, Tomás – *A Noite do confessor: a fé cristã numa era de incerteza*. Prior Velho: Paulinas. 2014. P. 13.

²⁸⁰ TERESA DO MENINO – *História de uma Alma: manuscritos autobiográficos*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo. 2015. P. 74.

escuridão que deu frutos e proporcionou a perseverança necessária no caminho da fé. A crise foi ocasião de esperança e construção, humana e espiritual, aquela ocasião em que as trevas da dúvida e da incerteza deram lugar à Luz da presença e do amor, a Deus e aos irmãos, como manifestou a santa de Calcutá.

Mas, a Noite, enquanto metáfora vivida no interior do ser humano, ultrapassa as barreiras da interioridade metafísica e abarca a universalidade das constatações humanas, no confronto com a realidade que a rodeia, no contexto em que se insere e na dialética com as dinâmicas temporais a que está sujeito. A pós-modernidade pôs a descoberto a fragilidade do pensamento que lhe antecedia, da certeza da racionalidade, do empirismo exacerbado ou de uma mera especulação intelectualista, talvez desencarnada ou, melhor, desatenta e enviesada:

«A metáfora da Noite ou do labirinto, que testemunha a encruzilhada da vida humana e a derrota da Razão pura, traduz a pós-modernidade, tempo em que a razão forte da modernidade se descobre como razão frágil e fragmentada, incerta, inquieta, escura e labiríntica, ao sabor do slogan rápido e afetado. (...) A Noite é um tempo de naufrágio»²⁸¹.

É possível pensar numa efetiva referência orientadora do horizonte humano, assente numa certeza inabalável e sobre a qual não se tenham dúvidas descrenças? O século XX foi um período que, neste plano, abundou em exemplos. Em mente está o Holocausto – a *Shoa* –, um fenómeno atroz que dilacerou a alma humanista de uma Europa em rutura bélica. A incapacidade da resposta à questão secular – porquê? – encontrou uma assertividade jamais imaginada e nunca antes experienciada. Pode ser possível que nos identifiquemos com a famosa sentença de Nietzsche: *«Deus morreu!»*. Bento XVI, diante do Sudário de Turim, sintetizava de forma profunda esta experiência, meditando sobre o mistério do Sábado Santo:

«O escondimento de Deus faz parte da espiritualidade do homem contemporâneo, de maneira existencial, quase inconsciente, como um vazio no coração que se foi alargando cada vez mais. No final do século XIX, Nietzsche escreveu: "Deus está morto! E quem o matou fomos nós!". Esta célebre expressão, observando bem, é tomada quase ao pé da letra da tradição cristã, frequentemente a repetimos na Via-Sacra, talvez sem nos darmos conta plenamente do que dizemos. Depois de duas guerras mundiais, os lager e os gulag, Hiroshima e Nagasaki, a nossa época tornou-se um Sábado Santo em medida cada vez maior: a escuridão desse dia interpela todos os que se questionam sobre a vida, de modo particular interpela a nós, crentes. Também nós somos responsáveis por esta escuridão»²⁸².

²⁸¹ COUTO, António – *Leitura do tempo em que vamos*. Óbidos: Alêtheia Editores. 2019. P. 53.

²⁸² BENTO XVI – *Meditação na veneração do Santo Sudário*. 2 de maio de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html. (consultado a 29/10/2021).

A ausência de Deus é trágica – é escuridão, é Noite. Não obstante, a Noite não é apenas exteriormente imposta, do lado de fora do sujeito. A Noite pode ser um estado autoimposto, uma tortura autoinfligida, que pode ser dramático:

«Por detrás do desvanecimento de Deus, que já ninguém busca, encontra-se um crime maior do que todos os crimes: o assassinio de Deus. É um crime com consequências trágicas para o cosmo inteiro: extinguiu-se o sol das certezas, perdemos a orientação, caímos no espaço vazio. Despenhámo-nos nas amplas regiões escuras, longe do sol, no frio do nada, para lá de todos os sóis»²⁸³.

Deste modo, sem as certezas que conferiam seguranças ao Homem, este vê-se naufragado num mundo de incertezas. Sem a sua razão como base firme em que assentava as suas raízes, o Homem da pós-modernidade que assistiu aos dramáticos efeitos de um ateísmo desumanizado e assassino de Auschwitz ou dos Gulags vê a afundar-se tudo o que havia construído sobre a areia. E assim:

«A pós-modernidade, como a Noite e o labirinto, é um tempo sem horizontes, em que cada um se fecha na concha da sua própria solidão, no seu pequeno grupo de amigos, “individualmente juntos” (Zygmunt Bauman) no seu mundo fechado, sete biliões de solidões ou de “egoísmos alérgicos”, à volta de umas quantas latas de cerveja, de pequenos rituais herméticos e esotéricos e correspondente vocabulário, à mistura com uns quantos kicks emocionais, para logo resvalar outra vez cada um para o seu naco insensato de solidão, escuridão e indiferença»²⁸⁴.

Será este terreno movediço a causa para a difícil batalha a favor da vida? Será esta a base para uma Noite da ética, uma Noite que pretende escurecer o valor da vida humana? Estes terrenos difíceis foram claramente expressos pelo Papa João Paulo II, que apresentava um paradigma que rompia com o passado, uma nova luta, um novo campo de batalha. Este novo paradigma secular, fortemente enraizado nas sociedades ocidentais hostis a um diálogo pró-vida, ameaça a humanidade e a sua valorização. Assim, a Igreja deve ser um instrumento, uma candeia que ilumina com a Luz de Cristo, não com a sua própria, mas deixando que o Verbo de Deus continue a iluminar as almas dos seus fiéis:

«Hoje, este anúncio torna-se particularmente urgente pela impressionante multiplicação e agravamento das ameaças à vida das pessoas e dos povos, sobretudo quando ela é débil e indefesa. Às antigas e dolorosas chagas da miséria, da fome, das

²⁸³ HALÍK, Tomáš, GRÜN, Anselm – *O abandono de Deus: quando a crença e a descrença se abraçam*. Prior Velho: Paulinas. 2017. P. 21.

²⁸⁴ COUTO, António – *Leitura do tempo em que vamos*. P. 54.

epidemias, da violência e das guerras, vêm-se juntar outras com modalidades inéditas e dimensões inquietantes»²⁸⁵.

Neste campo, a liberdade do Homem assume uma preponderância sem paralelo. É possível viver uma Noite da liberdade? Uma Noite que afete a capacidade racional do Homem para decidir o que é bom? Quais os critérios que permitem, num contexto social afetado pela rutura da pós-modernidade e consequente contexto volátil em constante mutação, dizer o que é bom? João Paulo II aponta um critério que pode ajudar. Diz:

«O agir é moralmente bom quando as escolhas da liberdade são conformes ao verdadeiro bem do homem e exprimem, desta forma, a ordenação voluntária da pessoa para o seu fim último, isto é, o próprio Deus: o bem supremo, no qual o homem encontra a sua felicidade plena e perfeita. (...) Só o ato conforme ao bem pode ser caminho que conduz à vida»²⁸⁶.

Mas, diante deste estado de coisas, o que terá a ver com a Noite esta multiplicidade de dados que confundem mais do que esclarecem? Terá esta exposição nexos razoáveis com a Sagrada Escritura? A Noite experienciada por Pedro diante do mistério do Messianismo de Jesus Cristo pode encontrar paralelo no diálogo ético-espiritual da pós-modernidade? Poderá ser possível dizer a Noite diante da experiência dos genocídios, das invetivas cruéis contra a vida humana? E será que esta Noite encontra a Luz do dia que a torna clara? Como perceber a mística da Noite como ocasião de crescimento espiritual? Como conciliar espiritualidade e ação, tendo a Noite como pano de fundo? Não proceder deste modo não seria negar a própria encarnação de Jesus Cristo, cuja Divindade não se separa da Sua Humanidade? Abordamos, pois, alguns aspetos particulares.

2.4.1. A Noite Escura de São João da Cruz

Quando o tema é a Noite escura, a primeira imagem que surge de imediato é aquela da Mística Cristã cujo protagonista é São João da Cruz. A Noite espiritual é um tema importante na espiritualidade carmelita, mas não só. O místico cristão é, não raras vezes, assolado de um sentimento de incerteza e de dúvida, receios e medos. O místico

²⁸⁵ IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Evangelium Vitae*. [Encíclica de 25 de março de 1995]. *AAS*. 87 (1995). P. 403.

²⁸⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Veritatis Splendor* [Encíclica de 6 de agosto de 1993]. *AAS*. 85 (1993). P. 1190.

espanhol é, talvez, o mais conhecido e o precursor de uma experiência partilhada de silêncio: a *Noite Escura*.

Um dos mais conhecidos poemas sobre a Noite, intitulado *Noche Oscura*, terá sido escrito num momento de dificuldade e de provação: a prisão em Toledo (1577-1578)²⁸⁷. De resto, o poema é marcante do ponto de vista da reflexão mística sobre a Noite. No entanto, não podemos falar da experiência da Noite de São João da Cruz sem sublinharmos aquela frase que, na sua obra *Subida ao Monte Carmelo*, sintetiza o seu estado interior:

«La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda Luz natural y exceden todo humano entendimiento (...). De aquí es que, para el alma, esta excesiva Luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva [y vence] lo menos, así como la Luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su Luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva; así, la Luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento»²⁸⁸.

Assim, a Noite de São João da Cruz é mais luminosa do que se possa imaginar. É exatamente pelo excesso de Luz que o olhar do interior humano não consegue captar a realidade que tem diante dos olhos. É preciso, pois, purificar, para que o nosso olhar possa ser realidade transformada e preparada para a União com Deus. Através da sua oração e atividade de reforma da ordem, juntamente com os seus escritos, este era o objetivo do frade espanhol: preparar-se a si e aos outros para uma relação de intimidade com o próprio Deus. Vejamos:

«La fe fomenta la comunión y el diálogo con los hermanos para ayudarles a recorrer los senderos que conducen a Dios. Fray Juan fue un auténtico formador de creyentes. Supo iniciar a las personas en el trato familiar con Dios, enseñándoles a descubrir su presencia y su amor en las circunstancias favorables o desfavorables, en los momentos de fervor y en los periodos de aparente abandono»²⁸⁹.

Presente em duas das suas obras, a saber, *Subida ao Monte Carmelo* e *Noite Escura*, o poema é a base da reflexão que o místico faz sobre a vida espiritual. Um caminho audaz e renovador, que contempla a realidade antropológica na sua completude e, como tal, abraça os Sentidos e o Espírito. A Noite em São João da Cruz é purificadora, é uma experiência de quase abandono, cuja perseverança é o elo da cadeia

²⁸⁷ JOÃO DA CRUZ – *Subida al Monte Carmelo*. Madrid: San Pablo. 2007. P. 11.

²⁸⁸ JOÃO DA CRUZ – *Subida al Monte Carmelo*. P. 81-82.

²⁸⁹ IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Maestro en la fe*. [Carta Apostólica de 14 de dezembro de 1990]. *AAS*. 83 (1991) P. 565.

que une a criatura ao seu Criador. Assim o sintetiza São João da Cruz na introdução que faz ao poema *Noche Oscura*: «Dice, pues, así: Canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvo en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya, a la unión del Amado»²⁹⁰. O horizonte será sempre o da união com Deus no abandono ao Seu amor. O Ser Humano só consegue alcançar a fruição da beleza se se empenhar na superação dos obstáculos que lhe são colocados no caminho. Ora, isto só é possível através de uma radical purificação das intenções que impediriam o encontro com a Beleza Absoluta. Assim temos descrito o caminho da *Noite Escura*²⁹¹. O caminho a trilhar é exigente, mas compensador, porque a Luz da divina união só pode estabelecer-se na alma despojada dos afetos²⁹².

É sumamente interessante considerar as três estrofes finais do poema da *Noite Escura*. Estas têm um sabor quase sponsal com Jesus Cristo, na linha da tradicional interpretação do *Cântico dos Cânticos* e, do mesmo modo, desenvolvida no *Cântico Espiritual* de São João da Cruz.

O grande tema do caminho proposto é aquele da subida ao Monte Carmelo, numa Noite escura. Do poema só apresentamos o comentário às duas primeiras estrofes nas duas obras a que nos referimos. A união de amor com Deus é a etapa última do caminho que se inicia na Noite da fé, a cujo símbolo alude o Místico:

«Em uma Noite escura, a alma enamorada sai de casa em busca do outro – “quem eu bem sabia” –, o Amado, na obscuridade da fé, – “sem outra Luz nem guia senão a que no coração ardia” – e na Luz do amor (1-4). A aventura noturna é a “diosa ventura”. Advém a “Noite do amor”, o “encontro” que “juntou Amado com Amada e transformou a amada no Amado” (5). Segue-se-lhe a comunhão e a quietude do amor (6-8). É a felicidade no mistério da fé»²⁹³.

O poema caminha para a revelação de um significado mais alargado ao do imediato compreendido. A Noite escura é a vida inteiramente vivida na fé, que se apresenta como valioso guia e meio da união. A fé acaba por ser a pessoa do Amado, o objeto da procura²⁹⁴.

A Noite para São João da Cruz decorre das experiências vividas pelo próprio, que Ruiz Salvador sintetiza em três pontos: uma experiência natural de Noite cósmica que

²⁹⁰ JOÃO DA CRUZ – *Subida al Monte Carmelo*. P. 36.

²⁹¹ Cf. REGO, João Ricardo Costa – A beleza contemplada pelo olhar de S. João da Cruz. *Revista de Espiritualidade*. Marco de Canaveses. 109-110. (2020) P. 113.

²⁹² Cf. JOÃO DA CRUZ – *Subida al Monte Carmelo*. P. 51.

²⁹³ JOÃO DA CRUZ – *Noite Escura*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo. 2021. P. 8.

²⁹⁴ Cf. JOÃO DA CRUZ – *Noite Escura*. P. 9.

arrefece o espaço, o silêncio de Deus na Tradição Bíblica e Patrística e a escuridão por ele experimentada na prisão de Toledo²⁹⁵. Mais ainda, o próprio João da Cruz indica o porquê de chamar Noite a este caminho espiritual: pela privação das percepções sensitivas e espirituais e conseqüente ausência de gosto, em efeito da fé que se torna escura e densa e em virtude da meta que é Deus, Mistério insondável para o Homem finito²⁹⁶. A purificação necessária não é apenas esforço humano ascético, é dom de Deus para o Homem, iniciativa do Bom Pai:

«A Noite obscura descreve o aspeto “passivo”, ou seja, a intervenção de Deus neste processo de “purificação” da alma. (...) Para o fazer, é necessária a ação especial de Deus, que purifica radicalmente o espírito e o dispõe para a união de amor com Ele. São João define “passiva” tal purificação, precisamente porque, embora seja aceite pela alma, é realizada pela obra misteriosa do Espírito Santo que, como chama de fogo, consome toda a impureza. Neste estado, a alma é submetida a todo o tipo de provações, como se se encontrasse numa Noite obscura»²⁹⁷.

Homem da reforma, São João da Cruz sofreu na pele o esforço de repropor um estilo de vida mais evangélico e menos mundano para os seus confrades. A par de Teresa de Jesus, é o grande reformador da Ordem Carmelita. Talvez por isso, tenha adquirido em vida tantos anticorpos. Este estado de coisas levou-o a mergulhar também na Noite da solidão e do desespero, numa espécie de experiência de abandonado. A fé mantém-se pela memória do encontro feliz com o Senhor, pela recordação abençoada dos momentos de gozo espiritual. Esta alegria prolonga-se mesmo nos momentos difíceis da vida do Ser Humano. É também deles que o Papa Francisco dá testemunho na *Lumen Fidei* (57):

«A fé não é Luz que dissipa todas as nossas trevas, mas lâmpada que guia os nossos passos na Noite, e isto basta para o caminho. Ao homem que sofre, Deus não dá um raciocínio que explique tudo, mas oferece a sua resposta sob a forma duma presença que o acompanha, duma história de bem que se une a cada história de sofrimento para nela abrir uma brecha de Luz»²⁹⁸.

A escuridão da fé não impede a comunhão, antes favorece a união com Deus. A Noite, enquanto símbolo, é ocasião propícia para a relação mística com o Senhor. Pelo amor, São João da Cruz uniu a sua vida à de Jesus Cristo, e nada mais precisava.

²⁹⁵ Cf. JOÃO DA CRUZ – *Noite Escura*. P. 7.

²⁹⁶ Cf. JOÃO DA CRUZ – *Noite Escura*. P. 7.

²⁹⁷ BENTO XVI – *Audiência de 16 de fevereiro de 2011*. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216.html (consultado a 27/10/2021)

²⁹⁸ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – *Lumen Fidei*. [Encíclica de 29 de junho de 2013]. *AAS*. 105 (2013) P. 594.

2.4.2. Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face

Outra grande figura da espiritualidade carmelita que vivencia a Noite escura da alma é a pequena *Teresinha*. A sua infância espiritual não é de forma alguma um rol pietista dos finais do século XIX. Teresa faz a sua experiência mística na simplicidade da sua fé, sem nenhuma visão, aparição, locução ou qualquer outro fenómeno extraordinário. A fé de Teresinha é uma fé vivida na Eucaristia e na Sagrada Escritura, testemunho fiel de um coração despojado, disposto a acolher o amor do Senhor:

«Levando uma vida muito simples e no escondimento (...) [.] a “pequena Teresa” nunca deixou de ajudar as almas mais simples, os pequeninos, os pobres e os sofredores que lhe rezam, mas iluminou também toda a Igreja com a sua profunda doutrina espiritual (...) que vê resplandecer no amor toda a verdade da fé»²⁹⁹.

A breve vida de Teresa do Menino Jesus não correspondeu à imensa experiência vivida nesse curto espaço de tempo. Depois da chamada «*Graça de Páscoa*», é chegada a fase mais escura da vida da fé de Teresa. Santa Teresinha viveu numa constante Noite da fé, contudo, a partir de 1896, ela entra num estado de profunda escuridão até ao fim da sua vida em 1897. Fruto do início da sua doença, sofreu no corpo as agruras da paixão e, pela provação da fé, as agruras da alma. Não se trata de falta de fé, mas de uma fé levada a um estado heroico de provação. Nos seus escritos condensados em *História de uma Alma*, no Manuscrito C, escrito em 1897, perto da sua morte, Teresa de Lisieux revela a mortificação por que passa a sua alma. As trevas densas do espírito que a pobre Teresa passa agudizam-se, mas a perseverança de um espírito pronto a sofrer por amor e por ele viver:

«Devo parecer-vos uma alma cheia de consolações, para a qual o véu da fé quase se rasgou. E, no entanto... para mim, já não é um véu, é um muro que se ergue até os céus e encobre o firmamento estrelado... Quando canto a ventura do Céu, a eterna posse de Deus, não sinto nenhuma alegria, pois canto simplesmente o que quero crer. Verdade é, de quando em quando, um minúsculo raio de sol vem iluminar as minhas trevas. Então, cessa a provação por um instante. Mas, depois, em vez de me causar alegria, a lembrança dessa réstia de Luz, torna as minhas trevas mais densas ainda»³⁰⁰.

A Noite escura experimentada por Teresa não é a mesma de São João da Cruz. É antes um confronto dramático com o ateísmo do seu tempo, realidade essa inexistente

²⁹⁹ BENTO XVI – *Audiência 6 de abril de 2011*.

³⁰⁰ TERESA DO MENINO JESUS – *História de uma Alma*. P. 137.

no séc. XVI, mas muito presente na França dos finais do séc. XIX. Santa Teresinha faz a experiência das trevas, sofre com elas e contra elas luta:

«Nos dias tão alegres do tempo pascal, Jesus deu-me a conhecer que realmente existem almas que não têm fé, e que por abuso de graças perdem esse precioso tesouro, manancial das únicas alegrias puras e autênticas. Permitiu que minha alma fosse invadida pelas mais densas trevas, e que o pensamento do Céu, tão doce para mim, já não fosse senão motivo de luta e tormento...»³⁰¹.

Envolvida pela escuridão da Noite da fé, Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face oferece o seu sofrimento de alma por aqueles a quem ela chama de «irmãos», os ateus:

«Com Maria ao lado da Cruz de Jesus, Teresa vive então a fé mais heroica, como Luz nas trevas que lhe invadem a alma. A Carmelita tem a consciência de viver esta grande prova para a salvação de todos os ateus do mundo moderno, por ela chamados «irmãos». Vive então ainda mais intensamente o amor fraterno (8r-33v): para com as irmãs da sua comunidade, para com os seus dois irmãos espirituais missionários, para com os sacerdotes e todos os homens, sobretudo os mais distantes»³⁰².

Teresa de Lisieux foi capaz de dar o salto na escuridão em que se encontrava. Procurar a Luz daquele a quem Amava, Jesus Cristo, foi o sustentáculo da sua vida nas tribulações que lhe foram aparecendo.

2.5. Síntese da Segunda Parte

O balizamento da noção da Noite em toda a Sagrada Escritura é delineado pela Noite da Páscoa: no AT, a *Pesah* da libertação do Egito; no NT, a Páscoa da libertação da morte, da vitória do Ressuscitado.

No NT, a Noite mantém a significação paradoxal, porquanto pode traduzir representações distintas conforme o contexto e o auditório que se pretende atingir. Dentro das diversas áreas da vida do cristão, a Noite pode assumir variações e resulta, evidentemente, da experiência que cada um faz da sua vida, conseqüente do encontro com Jesus Cristo.

A comunidade primitiva vivia a esperança da Segunda Vinda de Cristo Salvador, ansiando pela Parusia, que considerava estar próxima. Deste modo, a Noite associar-se-á à escatologia, ou seja, falar de Noite associar-se-á ao juízo escatológico do Senhor que

³⁰¹ TERESA DO MENINO JESUS – *História de uma Alma*. P. 136.

³⁰² BENTO XVI – *Audiência 6 de abril de 2011*.

vem sem avisar, do noivo que chega à meia-noite. A Noite é, nestes termos, a metáfora da incerteza, do misterioso, da incógnita; significa um desconhecimento que obriga à vigilância, *«porque não sabeis nem o dia nem a hora»* (Mt 25,13). Ora, se a Noite será o momento da manifestação gloriosa do Senhor, e com ela a chegada do juízo escatológico, representará, conjuntamente, a metáfora da justiça, da decisão, da hora do encontro final. Esse encontro será consumado na Jerusalém Celeste, aquela que não conhece a Noite nem a escuridão, *«pois a glória de Deus a ilumina e a sua lâmpada é o Cordeiro»* (Ap 21,23).

Pelo Batismo, todo o cristão torna-se filho da Luz. Assim Paulo recordava todos aqueles a quem se dirigia e exortava-os a tomar uma postura ética conforme à vocação para a qual foram chamados. Em contexto Paulino, viver na Noite traduz um estado de vida não condizente com aquele encontro que transfigura o ser humano; um estado de vida que trai aquela Luz que o leva a romper com o seu passado e a abraçar o caminho que Jesus lhe propõe (cf. At 22,6). Paulo associa à Noite o poder das trevas, do pecado e do erro. Viver na Noite é viver afastado de Deus, é ignorar a chama do Amor Divino que nos invoca à Sua comunhão íntima. É neste sentido que Paulo exorta os cristãos à vigilância para que o dia do Senhor não nos surpreenda como um ladrão (cf. 1Ts 5,4).

De resto, a significação da Noite é pluriforme e multifacetada e agrupa em si uma panóplia de conceptualizações que atingem mais fundo o coração humano. A Noite Espiritual é aquela mais evidente que golpeia tantos homens e mulheres de fé. Esta é uma experiência que se pode compreender no sentimento de abandono, no silêncio de Deus, mas que, diante das mais diversas manifestações, teima em permanecer na escuridão da alma, num reduto irrespirável que obstaculiza o crescimento interior.

Não são apenas os Místicos mais recentes que vivenciaram a Noite Espiritual, aquela experiência de aparente sentimento de abandono, um reduto irrespirável que pode provocar o não crescimento interior ou, pelo contrário o crescimento de uma fé madura e consistente. A Noite é transversal a todas as épocas da História e funde num só sentimento gerações e gerações. O NT oferece-nos testemunhos eloquentes deste estado de alma. Se a sua compreensão é transversal a todos os evangelhos, sem dúvida que o QE é aquele texto que conta com mais leituras metafóricas sobre a dicotomia Noite/dia, trevas/luz. Nicodemos procura Jesus de Noite, Judas trai-O de Noite e Pedro deixa-se envolver pela Noite. A figura de Pedro constitui um paradigma da Noite espiritual: participa no ministério de Jesus; está presente nos momentos cruciais da Sua

manifestação e atuação salvífica; e ouve a Sua Palavra. No entanto, o Apóstolo permanece numa compreensão desajustada. Para ele, Jesus é o Messias libertador do jugo romano, aquele que reestabeleceria o reino de Israel e restauraria a casa de David. Desiludido por um Messianismo contrário às suas idealizações, Pedro age pela violência, nega Jesus, afasta-se dele, guarda silêncio. O próprio Mestre será quem vai novamente ao seu encontro para poder reabilitá-lo. Pedro mergulha nas águas purificadoras e, finalmente, vislumbra os raios da luz da reabilitação. É uma nova fase, uma nova etapa, uma nova missão.

Se a um Apóstolo esta Noite não deixou de causar dano, do mesmo modo aqueles que passados séculos procuraram o encontro com Cristo sentiram, não raras vezes, a aridez espiritual que os empurrava para uma Noite Escura. São João da Cruz é aquele a quem se deve a expressão *Noite Escura*, que procura traduzir um estado de alma que, ao que parece, não é digno do Amor de Deus e que experimenta um aparente abandono da Sua parte. A Mística cristã está repleta de homens e mulheres que permaneceram firmes na fé, apesar da falta de gosto e da secura espiritual. Santa Teresa do Menino Jesus, na linha de São João da Cruz, foi um dos exemplos mais extraordinários de uma vivência da fé marcada pela dúvida, pela incerteza e pelo medo de que tudo não passasse de um delírio emocional. A pequena Teresa de Lisieux compreende que o Amor ultrapassa tudo e que é essa a sua vocação. A conhecida expressão *na Igreja minha Mãe eu serei o Amor* expressa a humilde entrega de uma alma simples nas mãos do Pai, transformando a Noite da dor em Aurora de Esperança.

CONCLUSÃO

Mergulhar nos textos da Sagrada Escritura é como entrar num oceano rico de beleza, de novidade, de provocação e desmoroamento: de desmoroamento, porque abala as nossas certezas e os nossos comodismos; de provocação, porque é uma palavra que abrasa a alma daquele que se deixa queimar pela chama do amor (cf. Heb 4,12); de novidade, porque o Espírito continua a comunicar por meio dela (cf. DV 21); e de beleza, porque, por seu intermédio, Deus comunica-se aos homens e mulheres de todos os tempos (cf. DV 9). É, pois, compreensível que estabelecer limites sobre a investigação de um tema a partir de textos sagrados é um feito hercúleo; é difícil, foi difícil e transformou-se no possível. Consumaram-se todas as considerações? Naturalmente, não. Consequentemente, não poderemos elaborar uma conclusão, pelo menos no sentido do acabado. É o fulcro e o veio que definem o ponto de remate, e a génese da continuação.

No epílogo desta dissertação final de Mestrado, é possível afirmar que a Escritura, qual fonte sempre em movimento, evidenciou o que antes trazíamos apenas como suposição: a Noite da fé é componente essencial do crescimento espiritual de todos aqueles que se deixam abrasar pelo amor misericordioso do bom Deus. A Luz pode irromper nas nossas trevas se estas forem o resultado da escuridão do ofuscamento, a cegueira do excesso da caridade e da ternura do colo do Pai. O nosso objetivo consistiu sobretudo em perceber de que forma os autores sagrados fizeram a experiência da Noite, como é que esta realidade cosmológica serviu de suporte para a metáfora do estado de espírito, e em perceber de que maneira esta se manifesta na concretização da vida da Igreja, no seu plano celebrativo, escatológico, moral, espiritual e místico, ou seja, em perceber a Noite como efetiva redoma da existência ou como símbolo da relação Homem-Deus/Deus-Homem, tendo como base a Sagrada Escritura e, na disposição da alma, o sentimento do Homem contemporâneo que sente o escondimento de Deus e o consequente vazio existencial³⁰³. A proximidade com os escritos de Santa Teresa de Lisieux foram o desbloqueio da jornada a prosseguir.

³⁰³ BENTO XVI – *Meditação na veneração do Santo Sudário*. 2 de maio de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html. (consultado a 5/11/2021).

O propósito para o percurso investigativo estava delineado, mas o realismo não podia ser posto de lado. Estudar um tema que é relativamente vago e ambíguo exigia dispor de umas áreas em benefício de outras, alicerçando convenientemente os pilares do edifício. Assim tomámos a Sagrada Escritura traçando uma linha de ação: delimitar duas partes que correspondessem ao AT e ao NT e, dessas, retirar o núcleo do sentido simbólico para transpor, numa pequena reflexão, o texto sagrado para a vida do hoje eclesial. Deste modo, numa primeira parte, pudemos olhar para os diferentes blocos do AT, Pentateuco, Livros Históricos, Livros Sapienciais e Proféticos, entendendo como é que neles se expressava esta noção. Antes, porém, não podíamos não abordar a cultura berço da ocidentalidade como a conhecemos. Num exíguo traço geral, debruçámos a nossa atenção sobre dois textos basilares, a *Odisseia* e a *Ilíada*, e fomos crescendo e amadurecendo a compreensão da Noite desde a perspectiva da vivência do povo de Israel. «*Aquela Noite*» determinada, que fundou um povo em aliança com o seu Deus, definiu, qual ponto de convergência, toda a ulterior compreensão de fé da nação israelita, vivida de maneira personalizada pelo crente. A Noite foi aquela da libertação do Egito, mas também a da desolação de Job e dos Profetas. A Noite foi revelação de Deus, como no episódio da Escada de Jacob ou do chamamento de Samuel, e, simultaneamente, mutismo dilacerante do coração do salmista. Não obstante, percebemos que, de todas as dimensões, a celebrativa tinha uma forte presença na religiosidade do povo hebreu. Noite e Dia, Trevas e Luz, são dimensões que não podem ser dissociadas. Uma e outra são faces de uma mesma moeda. A Noite pode ser positiva e negativa, ambiente e sentimento, memória e celebração. Deste modo, a transição para a espiritualidade cristã centrou-se na liturgia da nova aliança, na vigília noturna cristã, herdeira da liturgia judaica. A leitura e análise do Precónio Pascal e da simbologia do Círio iluminou as apreciações anteriores. «*A Noite brilha como o dia e a escuridão é clara como a Luz*»³⁰⁴.

No entanto, se pensávamos que a Noite da fé era resultado do Iluminismo setecentista e que, outrora, esta era um elemento ignorado, percebemos, com a análise não exaustiva dos textos bíblicos, que é tão antiga como o próprio homem. Não é de estranhar que os salmos sejam eco dessa Noite do silêncio ou que Job traduza o seu estado de vida como uma Noite sem sol. Esta existência da fé marcada pelo ocultamento de Deus não é uma novidade contemporânea e faz parte da dimensão antropológica da

³⁰⁴ MISSAL ROMANO – *Precónio Pascal*. P. 294.

relação com um Deus que, apesar da revelação, continua a permanecer Mistério. O silêncio do alto perturba o orante, mas é o propulsor da esperança, porque «*uma esperança naquilo que se vê não é esperança*» (Rm 8,24).

A fé é um paradoxo, como o é aquele que aqui tratamos. A Noite é paradoxal, ambivalente e duplamente simbólica: «*o mistério mais obscuro da fé, ao mesmo tempo, é o sinal mais luminoso de uma esperança que não tem confim*»³⁰⁵. Se o é no AT, mais ainda no NT, que nasce da Páscoa da Vida pela Morte. Aqui não optámos por percorrer os livros de forma sequencial, mas tivemos como ponto de partida a Noite espiritual de Pedro no QE. O evangelho de João é aquele que à Noite atribui mais significados simbólicos (cf. Jo 3,2; Jo 9,4; Jo 11,10; Jo 13,30; Jo 19,39; Jo 21,3) e, nele, a figura de Pedro é frequentemente associada. Embora não estivesse explicitamente presente o termo Noite, a experiência que Pedro faz diante da Paixão de Cristo é a da Noite da Fé, da incompreensão, do silêncio e, coincidentemente, da reabilitação daquele Jesus que lhe lança a mão e lhe pede: «*Segue-me*» (cf. Jo 21,22).

Apesar de tudo, tendo como panorama de fundo todas as utilizações do termo Noite na Sagrada Escritura, carecemos de abordar géneros temáticos a ela associados. Assim, optamos por dois: a escatologia e a ética. Um e outro estão intimamente ligados, não fora o último um resultado da consciência do primeiro. A convicção de que a Vinda do Filho do Homem ocorreria de forma inesperada (como pudemos aferir da análise de Mt 25,1-13) fazia corresponder à Noite a ocasião oportuna para tal manifestação. Percebemos que o prisma da concepção era negativo, ou seja, a Noite era oposta à Luz do Ressuscitado, ao Dia do Senhor, de tal forma que na Jerusalém Celeste a Noite desaparece. É a partir deste entendimento que Paulo escreve Rm 13,12 e 1Ts 5,5. Aquele que adere a Jesus Cristo não é mais um ser de trevas, filho da escuridão, mas a sua vida deve corresponder àquela postura própria do filho do Dia. Assim deriva o código ético-moral sobre o qual o Apóstolo dos Gentios discorre.

Estas peças encaixarão num puzzle maior. A escatologia, a moral de Paulo e a experiência da Noite de Pedro, no QE, formam a base de onde descolou a reflexão para aterrar na Mística Cristã. Dois autores apenas serviram para ilustrar a experiência da Noite Espiritual: João da Cruz e Teresa de Lisieux. Estas são duas figuras incontornáveis do espectro da longa Tradição espiritual da Igreja. João da Cruz é talvez

³⁰⁵ BENTO XVI – *Meditação na veneração do Santo Sudário*. 2 de maio de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html. (consultado a 5/11/2021).

aquele que à memória vem como o mais imediato quando se trata da Noite Escura. Teresa do Menino Jesus é aquela que o transformou nos botões da espiritualidade do amor. Um e outro caminham lado a lado e simbolizam na carne a dor da Noite espiritual. Em contrapartida, constituem duas sentinelas para o aprofundamento do Homem contemporâneo, na sua busca pelo sentido da vida e no encontro atribulado pela dúvida com o Deus que constantemente nos chama à comunhão com Ele.

Ao finalizarmos o nosso estudo, a torrente de novos significados e possibilidades foram imensas. Efetivamente, a Noite constitui um tema por demais abrangente para uma simples Dissertação de Mestrado. Não abordamos a Teologia Fundamental da Mística nem, porventura, um número significativo de homens e mulheres que experimentaram a Noite da Fé: Santa Teresa Benedita da Cruz, São Maximiliano Maria Kolbe, Beato Maria Eugénio do Menino Jesus ou, então, aquela que vivenciou a mais longa e conhecida Noite escura, Santa Teresa de Calcutá.

Conjuntamente, não conseguimos alcançar a Teologia da Noite a partir dos escritos de Hans Urs von Balthasar, de Edward Schillebeeckx ou mesmo de Joseph Ratzinger. Não esmiuçamos a expressão de Karl Rahner sobre os «cristãos anónimos» nem muito menos penetramos na Filosofia da Noite, a partir da qual os pensamentos de figuras como Søren Kierkegaard ou Friedrich Nietzsche (com a sua célebre expressão «*Deus está morto!*» e a sua «*oração ao Deus desconhecido*») poderiam ser explorados. Não nos quisemos desviar do objetivo: uma investigação na área da Sagrada Escritura, embora não se tenha esgotado toda a riqueza que ela contém.

Outra lógica de trabalho poderia possibilitar outro ponto de partida. A Patrística, um tópico não desenvolvido na nossa exposição, constituiria uma possível base para uma excelente investigação. Na linha do estudo da Sagrada Liturgia, poderia constituir um interessante ensaio a leitura da Noite a partir dos Hinos da Liturgia das Horas. Seria um agrado perceber qual a importância da Noite e a leitura que sobre ela se fez ao longo dos séculos e que se expressa na poesia litúrgica e crente, que se condensa no Ofício Divino.

A linha da vida não cessa pela mão do Homem. O futuro a Deus pertence, mas a gratidão de um trabalho enriquecedor que aquece o coração ficará para sempre na nossa memória. Não foi apenas uma investigação meramente académica, mas uma busca de respostas para a nossa vivência espiritual do silêncio, do ocultamento de Deus, enfim, da Noite Escura. Esta reduzida exposição, como dissemos, não representa um ponto

final. Muito ficou por explorar e por dizer e outro tanto por dissecar. A hora, admitimos, é de disponibilidade para a busca. Continuar? O quanto seja possível... A Noite é imensa, paradoxal, fascinante e arrebatadora. O nosso desejo? É o de prosseguir, porque esgotar não é possível.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

BIBLIA SAGRADA. 5ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica, 2012.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Bíblia: os quatro Evangelhos*. Lisboa: Secretariada Nacional de Educação Cristã. 2019.

HESÍODO – *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. 7ªed. São Paulo: Iluminuras. 2007.

HOMERO – *Iliada*. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal. 2019.

————— *Odisseia*. Tradução notas e comentários Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal. 2018.

NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece et Latine*. 27ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

Magistério

BENTO XVI – *Audiência 6 de abril de 2011*. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110406.html (consultado a 29/10/2021).

————— *Audiência de 16 de fevereiro de 2011*. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110216.html (consultado a 27/10/2021).

————— *Meditação na veneração do Santo Sudário*. 2 de maio de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html. (consultado a 29/10/2021).

————— *Meditação na veneração do Santo Sudário*. 2 de maio de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html. (consultado a 5/11/2021).

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Celebração do Batismo das Crianças*. 2ª Ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1994.

————— *Celebrações da Semana Santa*. Águeda: Artes gráficas. 2019.

————— *Liturgia das horas*. Vol. 1. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009.

————— *Liturgia das horas*. Vol. 4. 5ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2009.

IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II (1962-1965) – *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. *AAS*. 57 (1965) P. 5-71.

————— Concílio Vaticano II (1962-1965) – *Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium Sobre A Sagrada Liturgia*. *AAS*. 56 (1964) P. 97-138.

————— Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Evangelium Vitae*. [Encíclica de 25 de março de 1995]. *AAS*. 87 (1995) P. 401-522.

————— Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Maestro en la fe*. [Carta Apostólica de 14 de dezembro de 1990]. *AAS*. 83 (1991) P. 561-575.

————— Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Veritatis Splendor* [Encíclica de 6 de agosto de 1993]. *AAS*. 85 (1993) P. 1133-1228.

————— Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Homilia da Vigília Pascal na Noite Santa*. *AAS*. 99 (2007) P. 327-330.

————— Papa, 2013 – (Francisco) – *Homilia da Vigília Pascal na Noite Santa*. *AAS*. 107 (2015) P. 442-443.

————— Papa, 2013- (Francisco) – *Lumen Fidei*. [Encíclica de 29 de junho de 2013]. *AAS*. 105 (2013) P. 555-596.

MISSAL ROMANO. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 1992.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA – *Enquirídio dos documentos da reforma litúrgica*. 2ªed. Coimbra: Gráfica de Coimbra. 2014.

Dicionários e Léxicos

BORCHERT, G. L. – Luce e Tenebra. In *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*. Edição italiana sob responsabilidade de Romano Penna. Milão: San Paolo. 2000.

CHANTRAINE, Pierre – νόξ. In *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck. 1999.

Dicionário da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora. 2011.

FERRARI, Pier Luigi – Notte. In *Dizionario Biblico della vocazione*. Direção de Giuseppe de Virgilio. Roma: Rogate. 2007.

FEUILLET, René, e, LÉON-DUFOUR, Xavier – Noche. In *Vocabulario de Teología Bíblica*. Publicado sob a direção de Xavier Léon-Dufour. Barcelona: Herder. 1985.

Grande Lessico del Nuovo Testamento. Fundado por Gerhard Kittel. Continuado por Gerhard Friedrich. Edição Italiana da responsabilidade de F. Montagnini [et al]. Vol. 7. Brescia: Paideia. 1965.

LURKER, Manfred – *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*. Edizione italiana a cura di Gianfranco Ravasi. 3ªed. Milão: Edizioni Paoline. 1989.

MÜLLER, P. -G. – νόξ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Col. 451.

PIKAZA, Xabier – *Gran diccionario de la biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2015.

PRÉVOST, Jean-Pierre – *Diccionario de los salmos*. Estella: Verbo Divino. 1991.

VARI, Luigi – Samuele. In *Dizionario Biblico della vocazione*. Direção de Giuseppe de Virgilio. Roma: Rogate. 2007.

VIGNOLO, Roberto, e, GIANGRECO, Laura – Luce e Tenebre. In *Temi Teologici della Bibbia*. Publicado sob a direção de Romano Penna [et. al.]. Milão: San Paolo. 2010.

Estudos

ALDAZÁBAL, José – *El Triduo Pascual*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica. 1998.

ARCARI, Luca – La Gerusalemme nuova di Apocalisse 21,1-22,5: auto-rappresentazione comunitaria e mito di ri-fondazione nell'Apocalisse di Giovanni. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. 75: 1 (2009).

BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2016.

BIGUZZI, Giancarlo – *Apocalisse: nuova versione, introduzione e commento*. Milão: Paoline. 2005.

BORGONOVO, Gianantonio – *La notte e il suo sole: luce e tenebre nel Libro di Giobbe*. Analise simbólica. *Anacleto Biblica*. Roma. 135 (1995).

BOUYER, Louis – *El cuarto evangelio: introducción al evangelio de Juan*. Barcelona: Editorial Estela. 1967.

BROWN, Raymond [et al.] – *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1971.

BROWN, Raymond E. – *El Evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2010.

————— *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*. 6ªed. Assis: Cittadella Editrice. 2005.

————— *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro*. Vol. I. Estella: Editorial Verbo Divino. 2005.

CANTALAMESSA, Raniero – *Pregação de Sexta-feira Santa de 2014*. Acedido em 21/07/2021, às 10:30h. In <https://pt.zenit.org/articles/texto-completo-da-pregacao-da-sexta-feira-santa-do-pe-raniero-cantalamessa-ofmcap>.

CARREIRA, José Nunes – *Mito, Mundo e Monoteísmo*. Lisboa: Edições Europa-América. 1995.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino - *Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*. 3ª ed. Sevilha: Desclée de Brouwer. 2001.

CHALIER, Catherine – *Le jour et la nuit au diapason de la création*. Paris: Seuil. 2009.

CHIOLERIO, Marco – Giobbe invoca la morte: paura o desiderio? *Teresianum*. 43 (1992/1). P. 27-52.

CHUPUNGCO, Anscar J. (dir.) – *Scientia Liturgica: manuale di liturgia*. Vol. I. Casale Monferrato: Piemme. 1999.

COUTO, António – *Leitura do tempo em que vamos*. Óbidos: Alêtheia Editores. 2019.

————— *O livro dos Salmos*. Cucujães: Editorial Missões. 2015.

————— *Pentateuco: caminho da vida agraciada*. 2ªed. Lisboa: Universidade Católica Editora. 2005.

CRANFIELD, C.E.B. *La Lettera di Paolo ai Romani (capitoli 9-16)*. Torino: Claudiana. 2001.

CRIMELLA, Matteo – *Luca: Introduzione, traduzione e commento*. Milão: San Paolo. 2015.

CULLMANN, Oscar – *Cristo e il Tempo: la concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*. Bolonha: Società Editrice il Mulino. 1965.

DE CARLO, Giuseppe – La funzione dell'annuncio del "giorno di Yhwh" nella predicazione profética. In *Laurentianum* 44 (2003). P. 325-358.

DE VIRGILIO, Giuseppe – La notte e il suo simbolismo bíblico. In *Note di pastorale giovanile*. 37: 3 (2003). P. 3-58.

DÉAUT, Roger le – *La nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. Roma: Biblical Institute Press. 1963.

DER MAUR, Hansjörg Auf – *Le celebrazioni nel ritmo del tempo: Feste del Signore nella settimana e nell'anno*. Vol. I. Turim: Editrice Elle di Ci. 1990.

DI SANTE, Carmine – *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas. 1989.

DODD, Charles Harold – *L'interpretazione del quarto vangelo*. Brescia: Paideia. 1974.

DROGE, Arthur J. – The Status of Peter in the Fourth Gospel: A note on John 10:10-11. *Journal of Biblical Literature*. 109: 2 (1990). P. 307-311.

ESCAFFRE, Bernadette – Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18, 12-27). *Revue théologique de Louvain*. 31: 1 (2000). P. 43-67.

FARMER, William R. (dir.) – *Comentario Bíblico Internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. 4ªed. Estella: Verbo Divino. 2005.

FLOR SERRANO, Gonzalo. Los Salmos. In *Comentario al antiguo Testamento*. Vol.II. Estella: Verbo Divino. 2008.

GARCÍA LÓPEZ, Félix – *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino. 2004.

GIRAUDO, Cesare – Le ascendenze biblico-giudaiche dell'Exultet. In *Rassegna di Teologia*. 25 (1984). P. 113-243.

GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova. 2014.

————— *Il vangelo di Matteo: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova. 2014.

GUARDINI, Romano – *Sinais Sagrados*. 2ªed. Fátima: Secretariado Nacional da Liturgia. 2017.

HALÍK, Tomáš – *A Noite do confessor: a fé cristã numa era de incerteza*. Prior Velho: Paulinas. 2014.

————— *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*. Prior Velho: Paulinas. 2013.

————— *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do Amor?* Prior Velho: Paulinas. 2016.

HALÍK, Tomáš, GRÜN, Anselm – *O abandono de Deus: quando a crença e a descrença se abraçam*. Prior Velho: Paulinas. 2017.

HALLO, William W. – *The Book of People*. Atlanta: Scholars Press. 1991.

HARRINGTON, Daniel J. – *Sacra Pagina: Il Vangelo di Matteo*. Vol.I. Leumann: Elledici. 2005.

HESCHEL, Abraham Joshua – *Il messaggio dei profeti*. 2ªed. Roma: Borla. 1993.

JEREMIAS, Joachim – *Interpretación de las parábolas*. Sevilha: Verbo Divino. 2009.

JOÃO DA CRUZ – *Noite Escura*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo. 2021.

————— *Subida al Monte Carmelo*. Madrid: San Pablo. 2007.

KAISER, Otto – *Antigo Testamento: Isaias*. Trad. Aldo Audisio. Brescia: Paideia Editrice Brescia. 1983.

KONINGS, Johan – Vida eterna segundo São João. *Theologica*. 48: 1 (2013). P. 15-24.

LEENHARDT, Franz Jehan – *Le sacrement de la saint Cène*. Paris: Delachaux et Niestlé. 1948.

LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. 2ªed. Milão: Edizioni San Paolo. 2007.

LOURENÇO, João Duarte – *História e Profecia: o mundo dos Profetas Bíblicos*. Lisboa: Universidade Católica Editora. 2007.

LUPIERI, Edmondo – *L'Apocalisse di Giovanni*. Torino: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore. 2009.

LUZ, Ulrich – *Vangelo di Matteo*. Vol. III. Brescia: Paideia Editrice. 2013.

MARCONCINI, Benito e Collaboratori – *Profeti e Apocalittici*. 2ªed. Torino: Editrice Elledici. 2009.

MARSILI, S. [et al.] – *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas. 1986.

MATEOS Juan, et BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: analisis lingüístico y comentario exegético*. 6ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1982.

MAZZINGHI, Luca – Notte di paura e di luce: esegesi di Sap 17,1-18,4. *Anacleto Biblica*. Roma. 134 (1995).

MOLONEY, Francis J. – *Il Vangelo di Giovanni*. Sacra Pagina. Vol.IV. Leumann: Elledici. 2007.

MORLA ASENSIO, Víctor – *Libros sapienciales y otros escritos*. 6ªed. Pamplona: Verbo Divino. 2006.

MOSS, Candida R, STACKERT, Jeffrey – The Devastation of Darkness: Disability in Exodus 10:21–23, 27, and Intensification in the Plagues. *The Journal of Religion*. 92: 3 (2012). P. 362-372.

OLSEN, Steven L. – Birth and Calling of the Prophet Samuel: A Literary Reading of the Biblical Text. In *BYU Studies Quarterly*. 56: 1 (2017). P. 7-44.

PITTA, Antonio – *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento*. Milão: Paoline. 2009.

RAVASI, Gianfranco – *Il libro dei salmi: commento e attualizzazione*. Vol.I. Bologna: Edizioni Dehoniane. 1981.

REGO, João Ricardo Costa – A beleza contemplada pelo olhar de S. João da Cruz. *Revista de Espiritualidade*. Marco de Canaveses. 109-110. (2020). P. 101-124.

REGRA de S. Bento. Tradução: Monges de Singeverga. 2ªed. Singeverga: Edições «Ora et Labora». 1992.

ROBERT, André; FEUILLET, André [dir.] – *Introducción a la Biblia*. Vol.I. Barcelona: Editorial Herder. 1967.

RUIZ LÓPEZ, Demetria – De la tarde a la mañana. Estudios del término *layla* en el Antiguo Testamento. *Scripta Fulgencia*. Murcia. 9: 17 (1999). P. 9-132.

SANTO Agostinho. Sermão 221. In *Obras completas de San Agustín*. Vol. XIV. Tradução: Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

SARTORE, Domenico [et al.] – *Liturgia*. Milão: Edizioni San Paolo. 2001.

SCHNACKENBURG, Rudolf – *Comentario Teologico del Nuovo Testamento: Il vangelo di Giovanni*. Terceira parte. Editor: Omero Soffritti. Tradução: Gino Gecchi. Brescia: Paideia Editrice. 1981.

SCHÖKEL, L. Alonso e DIAZ, L. Sicre – *I Profeti*. Roma: Borla. 1996.

SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecilia – *Salmos*. Vol. I. Estella: Verbo Divino. 2008.

SETTEMBRINI, Marco – *Daniele: Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Edizioni San Paolo. 2009.

SICRE, José Luis – *Profetismo en Israel*. 4ªed. Navarra: Editorial Verbo Divino. 1992.

SIMON, Marcel e BENOIT, André – *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. Tradução: Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo. 1987.

TERESA DO MENINO JESUS – *História de uma Alma: manuscritos autobiográficos*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo. 2015.

VANNI, Ugo – *Apocalisse di Giovanni: introduzione general, commento*. Vol. II. Assis: Cittadella Editrice. 2018.

WENGST, Klaus - *Il Vangelo di Giovanni*. Vol. II. Brescia: Queriniana. 2005.

WERNER, Eric – *Il sacro ponte: interdipenza litúrgica e musicale nella sinagoga e nella chiesa nel primo millennio*. Vol. I. Nápoles: Edizioni Dehoniane. 1983.

WILCKENS, Ulrich – *Il vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paideia. 2002.

ZUMSTEIN, Jean – *Il Vangelo secondo Giovanni*. Vol II. Torino: Claudiana. 2017.

ÍNDICE

RESUMO/ABSTRACT.....	5
ABREVIATURAS DOS LIVROS DA SAGRADA ESCRITURA	7
ABREVIATURAS	8
Introdução	9
Parte I:Da Antiguidade Clássica à Tradição Bíblica	13
1.2.Etimologia de Noite.....	13
1.3.A Noite na cultura clássica	14
1.4.O tema da Noite na Sagrada Escritura.....	17
1.4.1. A Noite no Antigo Testamento	19
1.4.2. Do caos à ordem: a criação em Gn 1	21
1.4.3. A Noite da Páscoa da libertação	24
1.4.4. O relato da praga das trevas: Noite durante três dias.....	26
1.4.5. A morte dos primogénitos do Egito	28
1.4.6. A Noite da Travessia do Mar	30
1.4.7. Jacob e Samuel: a Noite, espaço privilegiado de revelação.....	31
1.4.8. A Noite nos Salmos	35
1.4.9. A Noite como momento do louvor	36
1.4.10. A Noite da confiança no Saltério	38
1.4.11. A memória no Saltério	39
1.4.12. A oração da confiança	40
1.5.Livro de Job: análise simbólica da Luz e trevas.....	42
1.5.1. Job envolvido na Noite: a interrogação	43
1.5.2. Noite do Sheol, a Noite da Morte	44
1.5.3. A Noite como tempo da iluminação	45
1.6.A Noite da Páscoa na leitura sapiencial (Sab 18,6-9).....	45
1.7.A Noite na Profecia	47
1.7.1. A Palavra de Deus ressoa durante a Noite	49
1.7.2. O Oráculo contra Dumá: a Noite como enigma.....	54
1.8.Da Antiga Aliança à Nova Aliança: a Noite na Liturgia cristã	55

1.8.1. A oração durante a Noite	56
1.8.2. Da vigília do Shabbat à vigília cristã: elementos comuns	59
1.8.3. Da berakah judaica ao lucernário cristão	61
1.9. Síntese da Primeira Parte	65
Parte II: Da Noite no Novo Testamento à Noite Escura da Fé.....	69
2.1. A Noite na escatologia neotestamentária.....	71
2.1.1. A Noite como palco do juízo escatológico	72
2.1.2. A vinda do esposo a meio da Noite: a parábola das dez virgens	73
2.1.3. A Noite na escatologia de Ap 21 e 22	76
2.1.3.1. «Nela não haverá Noite» (Ap 21,25)	78
2.1.3.2. «Não mais haverá Noite» (Ap 22,5).....	81
2.2. A Noite como símbolo ético-moral na teologia escatológica de S. Paulo.....	81
2.2.1. Rm 13, 12: a Noite que antecede o dia definitivo.....	83
2.2.2. Os filhos da Luz (1Ts 5,5)	85
2.3. A Noite Espiritual: Pedro como Protagonista.....	86
2.3.1. Pedro e a Espada: a Noite da incompreensão	87
2.3.2. As negações de Pedro: a Noite da identidade	92
2.3.2.1. Primeira negação de Pedro (Jo 18,15-18)	93
2.3.2.2. Segunda e terceira negações de Pedro (Jo 18,25-27).....	97
2.3.2.3. O canto do galo	99
2.3.3. Pedro diante do túmulo vazio: a Noite partilhada do silêncio	100
2.3.4. Pedro e a Aparição do Ressuscitado: a Noite da reabilitação	106
2.3.4.1. Um acrescento na continuidade (Jo 21)	107
2.3.4.2. A pesca milagrosa: a manifestação do Ressuscitado	109
2.3.4.3. Durante a Noite: a pesca infrutífera	110
2.3.4.4. Ao romper da manhã: a força reabilitadora do Ressuscitado.....	112
2.3.4.5. A Noite dá lugar ao dia: o <i>Batismo</i> de Pedro	113
2.3.4.5.1. A nudez de Pedro.....	114
2.3.4.5.2. O Banho da regeneração e da iluminação	115
2.4. A Noite Escura na Espiritualidade Cristã.....	117
2.4.1. A Noite Escura de São João da Cruz	120

2.4.2. Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face	124
2.5. Síntese da Segunda Parte	125
Conclusão	129
Bibliografia.....	135

