



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCISCO VAZ SALVADOR

A compaixão como expressão do reinado de Deus

**Uma reflexão teológica e ética a partir do evento bíblico
do Samaritano viajante (Lc 10, 25-37)**

Dissertação final

Sob orientação de:

Professor Doutor Jerónimo dos Santos Trigo

Lisboa
2022

AGRADECIMENTOS

*Aquele que recebe algo de alguém
e não agradece
é feiticeiro ou ladrão*
Provérbio africano

Mais um ciclo!

Gratidão a Deus por me amar de uma forma impossível de medir.

Agradecimento profundo aos meus avós, aos meus pais, aos meus irmãos e familiares pelo carinho constante e amor visível.

Obrigado aos meus professores, e de forma especial e muito amiga ao Professor Doutor Jerónimo Trigo, por ter sido para mim, durante este percurso de reflexão, a verdadeira epifania do rosto do Samaritano viajante, pela sua disponibilidade, cuidado e, acima de tudo, mestria.

Louvo os meus amigos e colegas, por me ajudarem a perceber que fui criado para caminhar sinodalmente junto.

Agradeço à diocese de São Tomé e Príncipe, personificada aqui pelo Seminário Patriarcal, e a todos os benfeitores, pelo apoio frequente e necessário. Um reconhecimento à Universidade Católica Portuguesa, através da Faculdade de Teologia, é igualmente merecido.

Um agradecimento especial, enfim, mas não em último, merecem os meus dois grandes mestres: Padre Manuel Cristóvão e Dr. José Víctor Adragão, em memória.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	2
Resumo	5
Abstract.....	5
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1 – O EVANGELHO DA COMPAIXÃO.....	11
1. Jesus e um escriba: da vida eterna à misericórdia.....	11
2. Vida eterna: um desejo comprometido	12
2.1. Lei: clarificação ou enredo?	20
2.2. Amor: critério cristão de vida.....	25
3. Ser próximo: olhar o outro <i>com-paixão</i>	28
3.1. A expressão “meu próximo”: sentido e valor.....	30
3.2. A descrição de Jesus: uma história com sentido	34
3.2.1. Sacerdote e levita: negação e indiferença.....	36
3.2.2. Samaritano, cuidador de Cristo	39
CAPÍTULO 2 – DEUS QUE SE FAZ PRÓXIMO	43
1. O sofrimento e o mal: Deus como problema?.....	43
2. Misericórdia: revelação de um Deus solidário com o sofrimento.....	49
2.1. A misericórdia de Deus: experiência veterotestamentária	49
2.2. Jesus Cristo: retrato fiel da misericórdia de Deus	53
2.2.1. O evento da Cruz: do escândalo à beleza Deus	58
2.3. O apóstolo Paulo e a misericórdia.....	63
CAPÍTULO 3 – A COMPAIXÃO: CRITÉRIO ÉTICO E PASTORAL	69
1. Compreensão da epifania do rosto a partir de Emmanuel Levinas	69
1.1. O rosto do outro: um acesso à ideia de Deus	70
1.2. Perspetiva de E. Levinas sobre a responsabilidade pelo próximo.....	74

2. O sofrimento e a dor dos outros: a compaixão como resposta.....	79
2.1. A experiência da morte do outro: o cuidado como compaixão.....	82
3. O desafio a fazer como Samaritano viajante, hoje.....	88
CONCLUSÃO.....	92
BIBLIOGRAFIA.....	97

Resumo

Neste terceiro milénio, saindo-se progressivamente de uma pandemia imprevista, que abalou o mundo e que nos faz lembrar as pessoas que ela já vitimou, e confrontados com os episódios de violência gratuita e de ódio do fratricida conflito que irá macular para sempre a história do povo da Europa do leste, anexando-se às guerras que perduram noutras latitudes da terra, cuja perda de bens culturais e pessoas humanas são ainda hoje difíceis de contabilizar, somos chamados a parar e olhar o sofrimento e a dor dos outros como o Samaritano viajante. De facto, perante o sofrimento do outro, somos desafiados a colocar-nos no seu lugar, a olhar com compaixão. É assim o olhar do Samaritano viajante que cuida do ferido na descida de Jerusalém. Afinal, não será esse o agir e o olhar de Deus de Jesus Cristo? Se na figura do Samaritano viajante reconhecemos Jesus, também não o podemos ver representado na pessoa do ferido? Ou, então, no evento da Cruz, o Deus de Jesus Cristo não nos revelou a plena solidariedade com o sofrimento do Homem?

Palavras-chave: compaixão, misericórdia, próximo, cuidado, Samaritano viajante

Abstract

In this third millennium, gradually coming out of an unforeseen pandemic that has shaken the world and reminds us of the people it has already victimized, and confronted with the episodes of free violence and hatred of the fratricidal conflict that will forever tarnish the history of the people of Eastern Europe, attaching itself to wars that persist in other latitudes of the earth, whose loss of cultural goods and human beings are still difficult to account for, we are summoned to stop and look at the suffering and pain of others, as the traveling Samaritan did. In fact, in the face of the suffering of the other, we are challenged to put ourselves in his place, to look with compassion. It is thus the gaze of the traveling Samaritan who cares for the wounded on the way down from Jerusalem. After all, isn't this the act and the look of God of Jesus Christ? If we recognize Jesus in the figure of the traveling Samaritan, can we also not see him represented in the person of the wounded? Or was full solidarity with man's suffering not revealed to us by the God of Jesus Christ in the event of the Cross?

Keywords: compassion, mercy, near, care, traveling Samaritan.

INTRODUÇÃO

*Nas pálpebras
da noite
Chorei
cadências
que me ensinaram
que o Amor Ama-se*

*Assim teus
Olhos.*

Daniel Faria, *Inédito*

O cenário que o mundo de hoje nos apresenta, desde a imprevista e persistente pandemia que assolou o mundo ao, agora, fratricida conflito no leste europeu, aliado as guerras que perduram noutras geografias da terra, convida-nos a repensarmos a maneira como olhamos para o próximo que sofre. Na verdade, as situações são pesadas, mas são de transformação. Este tempo tem nos ajudado a descobrir o modelo de vida fundamental, onde os verdadeiros heróis, no fundo, são aqueles que dão a vida pelos outros, que olham e ouvem o clamor daquele que necessita de ajuda e estende-lhe à mão. Este tempo tem sido marcado, sobretudo, pela solidariedade entre homens. Este tempo, aliás, tem sido um regresso à compaixão.

No dizer de Vítor Coutinho, «as experiências de contacto com a realidade dos outros constituem um verdadeiro encontro que suscita nela a compaixão e provoca o compromisso».¹ Ainda assim, ao elencar alguns sentidos da compaixão, com especial relevância para a dimensão ética, ele assegura que «partilhar a experiência da fragilidade do outro não é apenas dar-se conta dela, mas reconhecê-la como sua, isto é, a vulnerabilidade do outro compromete-nos e implica-

¹ Vítor Coutinho, «Implicações ética da compaixão», em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 219.

nos, exige tomar o seu partido e “com-padecer-se”». ² Por isso, desafio da compaixão é o de olhar com o coração, que outra coisa não é que fazer-se próximo e cuidar do outro que se encontra em condição de vulnerabilidade, de fragilidade, enfim, de necessitado.

A Escritura Sagrada, verdadeiro compêndio de introdução ao tema da compaixão, oferece-nos muitos exemplos de como é urgente recuperar este olhar para o rosto sacrificado do outro que nos impele. Começemos por aí. O nosso pano de fundo pode ser, efetivamente, o diálogo entre Jesus e um escriba sobre a vida eterna, narrado pelo evangelista Lucas (cf. *Lc* 10, 25-37). No desenrolar desta narração, e numa tentativa de resposta à pergunta do escriba sobre o próximo, Jesus conta-lhe uma parábola. É precisamente aí, nessa descrição, que se torna plenamente visível a compaixão do Samaritano. Detenhamo-nos brevemente neste gesto exemplar do Samaritano viajante ³ para com o homem ferido à caminho de Jericó. O narrador diz que ele «desceu até junto dele e, vendo-o, compadeceu-se profundamente; aproximando-se, estancou-lhe as feridas derramando óleo e vinho e, colocando-o em cima da sua própria montada, conduziu-o para uma estalagem e cuidou dele».

Esta descida, este olhar e cuidado do Samaritano para com o ferido em perigo de vida, que Jesus descreve tão bem como uma autêntica resposta sobre o fazer-se próximo, vários autores entendem-na como uma relação de Deus, em Jesus Cristo, que vem ao encontro da pessoa humana, que outra coisa não é senão para nos dar a vida (eterna). Sendo assim, não se expressa o Reinado de Deus? Se na figura do Samaritano viajante reconhecemos Jesus, também não o podemos ver representado na pessoa do ferido? No rosto do ferido, que nos visita e nos traumatiza, não estará uma presença vital de Cristo sacrificado? Ou, então, não será pensável que, no cuidado do outro, visitamos ou somos visitados por Cristo?

Afinal, será que esta narrativa justifica o discurso ou linguagem de um Deus misericordioso, que se aproxima do sofrimento da pessoa humana? Como afirmar que Deus é misericordioso e compassivo perante o perigo de um Deus completamente impassível? Na cruz, o Deus de Jesus Cristo não nos revelou a plena solidariedade com o sofrimento? Entretanto, se dissermos que Deus, o Todo-poderoso, morre na cruz para nos salvar, tal não limitará a sua onnipotência? Entretanto, que implicações éticas terá todo este entendimento?

² Coutinho, «Implicações ética da compaixão», 225-26.

³ Comentando este episódio bíblico, vários são os autores que o designam por “Bom Samaritano”, talvez, pelo gesto misericordioso e compassivo da personagem da Samaria perante o desgraçado no caminho. O texto, porém, a este respeito, não faz nenhuma referência, como veremos mais adiante. Preferencialmente, chamá-lo-emos por Samaritano viajante, tendo por certo que ele ia em viagem quando se deparou com o caído no caminho.

Perante estas perplexidades, e numa tentativa de aproximação a uma resposta para as mesmas, ainda que não cabal, decidimos desenvolver esta reflexão, a qual intitulamos «A compaixão como expressão do reinado de Deus. Uma reflexão teológica e ética a partir do evento bíblico do Samaritano viajante (Lc 10, 25-37)». Ao introduzir este título, pretendemos pois realçar como nele aproximamo-nos das questões mais essenciais de todo o raciocínio ético-teológico. É neste sentido que ensaiamos uma reflexão bíblica-teológica, a ter como especial atenção o tema da compaixão, da misericórdia, do amor e do cuidado pelo próximo, abordado não só numa perspectiva da relação humana, do encontro com o outro que sofre e que solicita a nossa ajuda, mas também na dimensão divina, da Trindade-pessoas que desce, fazendo-se próximo da miséria humana, e, a partir daí, olhar para as suas implicações no âmbito da ética e pastoral, enquanto proposta a seguir.

Neste contexto, temos como propósito desenvolver o nosso estudo em três capítulos:

Assim sendo, no primeiro capítulo, procurando abeirar-nos do tema proposto pelo autor do nosso texto de partida, propomos apresentar o enquadramento acerca da perícopie fundante. Neste sentido, começaremos por uma sumária reflexão acerca da vida eterna enquanto um facto que implica comprometimento, em linha de confronto entre a lei e o amor. Após tornar evidente que a vida eterna, neste caso, se alcança mediante o compromisso de amor, e não propriamente através da observância da lei, como se cria as elites farisaicas, afirma-se como indispensável uma breve análise sobre a descrição de Jesus, em que se conclui que a resposta para inquietação acerca do próximo é, sem dúvida, a compaixão, traduzida também como misericórdia. Assim, afigura-se como imprescindível anatomizar os gestos das personagens (Sacerdote, Levita e Samaritano viajante) perante o desgraçado, patentes neste Evangelho da compaixão. Mas, antes disso e para isso, iniciaremos com uma sumária reflexão acerca da questão do próximo que sugere a abertura da referida história contada, e em discurso direto, por Jesus.

No segundo capítulo, após apresentar o enquadramento de algumas particularidades da perícopie fundacional e conseqüente gesto do Samaritano compassivo, julgamos ser de toda conveniência dissecar alguns indícios que tornam visível uma aproximação de Deus ao sofrimento do Homem. Recordemos, com as palavras de Pedro Miguel Sousa, que «o discurso acerca do sofrimento de Deus implica uma reflexão acerca da possível articulação entre a imanência e a transcendência divina».⁴ É bem conhecido este raciocínio. Assim sendo, começaremos por olhar para o polémico fenómeno do sofrimento, bem como do mal, colocando

⁴ Pedro Miguel Sousa, *O sofrimento de Deus. Uma leitura sistemática a partir de Jo 11, 33-37* (Lisboa: Paulus Editora, 2020), 11.

Deus na questão, para, em seguida, detalhar a misericórdia de Deus presente em algumas passagens bíblicas. Talvez devêssemos simplesmente perguntar: o Deus de Jesus Cristo sofre? É neste sentido que se abre uma consideração teológica acerca do sofrimento de Deus-Trindade no evento da Cruz, como maior e puro gesto de solidariedade divina com o sofrimento da pessoa humana. Uma referência final a misericórdia em São Paulo é devidamente merecida.⁵

Falar hoje da misericórdia ou, melhor dizendo, da compaixão é como acolher o clamor de um estranho. Como dissemos acima, e considerando que a compaixão tem sido, nos últimos tempos, e, mais particularmente, para a hierarquia da Igreja, um apelo constante, procuramos, no terceiro capítulo, apontar algumas linhas pastorais concretas. Elegemos, para começar, a compreensão da epifania do rosto proposta por filósofo lituano-judeu Emmanuel Levinas. Neste contexto, começamos por abordagem do rosto como acesso à ideia de Deus e, depois, como apelo a responsabilidade pelo próximo. A reflexão que depois se inicia quer ser exatamente isto: a experiência ética de alteridade. Falamos da compaixão como resposta para o sofrimento e a dor dos outros e, como consequência disso, refletimos sobre o cuidado enquanto amostra da compaixão, sobretudo, para as pessoas que se encontram na fase terminal da vida. Essencial é o entendimento de que a compaixão nos inscreve no dinamismo de uma experiência do outro como próximo. A concluir este capítulo, propomos o fazer misericordioso do Samaritano viajante como o grande e primordial desafio de Jesus para este terceiro milênio.⁶

Cabe-nos agora sublinhar que o texto bíblico que apresentamos, e que serve como o nosso ponto de partida (*Lc 10, 25-37*), é uma proposta de tradução nossa a partir da versão grega Nestle-Aland.⁷ Todavia, para referências bíblicas diretas ou mesmo por comparação, presentes

⁵ Temos a plena consciência do interesse teológicos e pastorais acerca do tema de Maria, Mãe de Misericórdia. Mas aqui, nesta reflexão, não o aprofundaremos. A razão por que não o fazemos o leitor há de compreender em momento oportuno. Todavia, sobre este tema e o seu significado, há uma vastíssima lista bibliográfica, que sugerimos especialmente as seguintes reflexões: Papa Paulo VI, Encíclica *Mense maio* (29 de abril de 1965), n.º 11; João Paulo II, Carta Encíclica *Dives in misericordia* (30 de novembro de 1980), n.º 9; Cardeal Joseph Ratzinger – Papa Bento XVI, *Homilia na Missa exequial do Romano Pontífice João Paulo II* (8 de abril de 2005); Papa Francisco, Bula *Misericordiae vultus* (11 de abril de 2015), n.º 24. Ou ainda, mais recentemente, Walter Kasper, *A Misericórdia – Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã* (Cascais: Princípia Editora, 2015), 247-60.

⁶ Como recordava o Papa Francisco, na Carta Apostólica *Misericordia et misera*, a propósito do Jubileu Extraordinário da Misericórdia: «*Este é o tempo da misericórdia*. Cada dia da nossa caminhada é marcado pela presença de Deus, que guia os nossos passos com a força da graça que o Espírito infunde no coração para o plasmar e torná-lo capaz de amar. *É o tempo da misericórdia* para todos e cada um, para que ninguém possa pensar que é alheio à proximidade de Deus e à força da sua ternura. *É o tempo da misericórdia* para que quantos se sentem fracos e indefesos, afastados e sozinhos possam individuar a presença de irmãos e irmãs que os sustentam nas suas necessidades. *É o tempo da misericórdia* para que os pobres sintam pousado sobre si o olhar respeitoso mas atento daqueles que, vencida a indiferença, descobrem o essencial da vida. *É o tempo da misericórdia* para que cada pecador não se canse de pedir perdão e sentir a mão do Pai, que sempre acolhe e abraça». Papa Francisco, Carta Apostólica *Misericordia et misera* (20 de novembro de 2016), n.º 21.

⁷ Nestle e Aland, *Nouvum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014).

ao longo do nosso programa de trabalho, optamos pelas traduções da Escritura sagrada, tanto da *Bíblia de Jerusalém*⁸ quanto da *Difusora Bíblica*.⁹ Sublinhamos ainda que o nosso trabalho situa-se no âmbito da Teologia Moral, em que a dimensão bíblica tem uma relevância. Evocamos para esta reflexão, ainda que o nosso primeiro olhar esteja direcionado para o pensamento e a intenção do autor do texto da qual partimos, autores de diferentes latitudes do nosso saber, seja cristãos ou não-cristãos, bíblicos ou extrabíblicos, na certeza de que, com eles, enriqueceremos ainda mais esta nossa reflexão. Enfim, dizer que faremos citações, ora extensas ora ajustadas ao texto, procurando manter assim o estilo do nosso texto.

⁸ *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus Editora, 2002).

⁹ *Sagrada Escritura* (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2015).

CAPÍTULO 1 – O EVANGELHO DA COMPAIXÃO

*Um samaritano em viagem,
porém, desceu até junto dele e, vendo-o,
compadeceu-se profundamente;
aproximando-se, estancou-lhe as feridas,
derramando óleo e vinho
e, colocando-o em cima da sua própria montada,
conduziu-o para uma estalagem
e cuidou dele.*

Lc 10, 33-34

A secção de reflexão que se seguirá pretende ser uma breve abordagem acerca dos temas que o nosso texto de partida (*Lc 10, 25-37*) procura tornar evidente. Para a consecução deste objetivo, dividi-la-emos em dois momentos. Num primeiro, propomo-nos verificar a questão da abertura deste debate entre Jesus e o escriba, seguindo as conclusões que daí se possam alcançar acerca da vida eterna; depois, no segundo momento da nossa reflexão, focaremos no tema da compaixão, procurando compreendê-lo a partir do exemplo dado por Jesus à pergunta do escriba acerca do próximo: começaremos por olhar o sentido e valor do ser-se próximo e, num segundo passo, confrontaremos os elementos recolhidos desta parábola, por forma a conseguirmos comparar as atitudes das três personagens centrais – Sacerdote, Levita e Samaritano viajante –, evidenciando aproximações e diferenças entre elas.

1. Jesus e um escriba: da vida eterna à misericórdia

O texto lucano sobre como viver a vida eterna é um extenso relato que se desenrola em duas fases.¹⁰ A primeira fase tem apenas dois personagens: Jesus e um escriba; a segunda tem

¹⁰ A divisão desta narrativa, a qual assumiremos nesta nossa reflexão, seguirá o esquema proposto por: François Bovon, *El Evangelio según San Lucas II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 110-11. Veja-se também, a este respeito, em: Rainer Dillmann e César A. Mora Paz, *Comentario al Evangelio de Lucas* (Estrella: Editorial Verbo Divino, 2006), 288-289.

muitos personagens: Jesus, o escriba, os ladrões, o homem ferido, um Sacerdote, um Levita e um Samaritano viajante. Retenhamos o que patenteia o evangelista na primeira fase:

²⁵Eis que um escriba se levantou e, pondo-o [Jesus] à prova, disse: “Mestre,¹¹ que preciso ir fazendo para herdar¹² a vida eterna?”

²⁶Mas ele disse-lhe: “O que está escrito na Lei? Como lê?”

²⁷O outro, respondendo, disse: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua força e com todo o teu entendimento; e o teu próximo como a ti mesmo.”

²⁸Disse-lhe [Jesus]: “Respondeste corretamente;¹³ faz isso e viverás”.

Este texto, como se vê, apresenta-nos um diálogo teológico e prático entre Jesus e um escriba. Na reflexão monográfica que Pedro Miguel Sousa defendeu, no âmbito de uma teologia sistemática, pode ler-se sem rodeios que os diálogos de Jesus põem-nos sempre perante conteúdos cristãos.¹⁴ O que está em causa neste Evangelho da compaixão? Neste diálogo, e facilmente apercebemo-nos, o autor apresenta-nos alguns indícios capazes de nos conduzir ao tema em questão. Vejamos.

2. Vida eterna: um desejo comprometido

No início desta narrativa, é-nos dito que, dirigindo-se a Jesus, um escriba interroga-O acerca da vida eterna: «Mestre, que preciso ir fazendo para herdar a vida eterna?» (*Lc 10, 25b*). Neste sentido, François Bovon, ao comentar esta narrativa, ousou falar do seu verdadeiro tema. E defende a tese de que, ao contrário do que se pensa, o tema desta discussão tem que ver com

¹¹ Nas tradições judaicas, o termo Mestre (Διδάσκαλος) era usado para qualificar o homem experiente, que ensinava aos seus discípulos, através da Bíblia hebraica, o caminho da vida eterna. Por isso, diversos exegetas (J. T. Dillon, por exemplo) caracterizam Jesus como Mestre, tanto pelas suas palavras, como pelos seus sinais e obras: cf. J. T. Dillon, *Jesus As a teacher. A Multidisciplinary Case Study*, ([s. l.]: Wipf & Stock Publishers, 1995), 4, citado por José Tolentino Mendonça, «As declinações do amor – uma curiosidade do texto lucano», em *Didaskalia* n.º 37 (2007).1: 108. Veja-se também, a este respeito, John P. Meier, *Entre los Dos Testamentos: historia y religión em la época del segundo templo* (Salamanca: Sígueme, 1996) 249-50.

¹² O termo κληρονομίω, do grego, quer dizer herdar, receber como herança.

¹³ Embora nalgumas traduções, como na da *Bíblia Sagrada*, da Difusora Bíblica, o termo grego “ορθώς” apareça traduzido como “bem”, julgamos que a palavra portuguesa que melhor traduz este advérbio é a palavra «retamente», ou melhor ainda: «corretamente». Não obstante, em *Mc 7, 35*, o evangelista optou por «normalmente» [cf. F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker, «ορθώς», em *Léxico do Novo Testamento: grego/português*, trad. Júlio P. T. Zabatiero (São Paulo: Edições Vida Nova, 1979), 148]. Sendo assim, esta satisfação de Jesus, situada no versículo 28a, poderia ser melhor traduzida do seguinte modo: «Respondeste corretamente ou de forma correcta». Confirma-se assim a tradução presente na *Bíblia de Jerusalém*.

¹⁴ Cf. Sousa, *O sofrimento de Deus*, 29.

«o acesso à vida eterna»,¹⁵ tratando-se, sobretudo, da salvação, ou seja, um dos desejos mais profundos do homem crente, seja ele cristão ou pré-cristão, como diz E. Justo: «um daqueles anseios profundos que o coração do homem nutre é a sua salvação»¹⁶ – cf. *Sl* 27, 4.

Sem dúvida que assim é: qualquer ser humano que se deixa envolver pela própria consciência, apercebe-se de que foi criado para o infinito, apesar da sua condição existencial limitada ou finita. Para dizer verdade, o espírito humano permanece inquieto até que encontre esse infinito, como nos lembrou precisamente Santo Agostinho: «Fizeste-nos para Ti e inquieto está o nosso coração enquanto não repousar em Ti».¹⁷ Desta forma, podemos considerar isto como um sentido religioso: uma exigência da felicidade que compõe cada ser humano, aquilo que o Catecismo da Igreja Católica definiu como «o desejo de Deus».¹⁸ São Tomás por sua vez considera-a como o fim de todos os nossos desejos, porque ela «une-nos a Deus», porque O veremos perfeitamente.¹⁹

É exatamente por aí que se nos abre a estrada do pensamento de A. Gesché. Segundo este teólogo belga, o homem é homem na medida em que se põe a si mesmo em questão, pergunta pelo ser, procura a verdade, consciente da sua existência, busca o sentido e sonda o futuro.²⁰ Porque, «a ideia de um fim definitivo – afirma W. Osswald – será intolerável para o

¹⁵ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, 110: «Cuidado! A perícopé não se limita à parábola. Esta insere-se num debate em que o que se joga é o acesso à vida eterna. Jesus e seu interlocutor estão de acordo em recorrer à Escritura e em articular a herança eterna com a prática da Lei. A parábola serve de resposta a uma questão concreta: quem é meu próximo? Não pode perder o seu carácter exegético e moral, os seus vínculos com o mandamento de amor ao próximo. Porém, por meio deste mandamento, não deixa de se relacionar com o amor a Deus e com o amor de Deus por nós».

¹⁶ A este respeito, pode ler-se em Emilio J. Justo, *La salvación. Esbozo de soteriología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017), 9.

¹⁷ Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, I, 1, 1. Para entendemos melhor o pensamento de Santo Agostinho, é necessário conhecê-lo em si. Assim sendo, fá-lo-emos, literalmente, mediante das palavras do Papa Ratzinger, que, nas suas chamadas *Audiências gerais*, nos propôs diversas meditações sobre os Padres da Igreja. Para ele, Santo Agostinho é o «maior Padre da Igreja latina»: «homem de paixão e de fé, de grande inteligência e incansável solicitude pastoral, este grande santo e doutor da Igreja é muito conhecido, pelo menos de fama, também por quem ignora o cristianismo ou não tem familiaridade com ele, porque deixou uma marca muito profunda na vida cultural do Ocidente e de todo o mundo. Pelo seu singular relevo, Santo Agostinho teve uma influência vastíssima, e poder-se-ia afirmar, por um lado, que todas as estradas da literatura latina cristã levam a Hipona (hoje Annaba, à beira-mar da Argélia), o lugar onde era Bispo e, por outro, que desta cidade da África romana, da qual Agostinho foi Bispo de 395 até à morte em 430, se ramificam muitas outras estradas do cristianismo sucessivo e da própria cultura ocidental». Papa Bento XVI, *Audiência geral*, de 9 de janeiro de 2008.

¹⁸ Cf. *Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999), n. 27. A este propósito, o Papa Bento XVI, baseando-se na oração de Santo Agostinho dirigida a uma viúva romana rica, Proba, afirma que «desejamos a própria vida, a vida verdadeira, que depois não seja tocada sequer pela morte». Papa Bento XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi* (30 de novembro de 2007), n.º 12.

¹⁹ São Tomás de Aquino, *Opuscula Theologica, II*, 216-217.

²⁰ Cf. Adolphe Gesché, *El Sentido* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004), 9.

ser humano em geral, que continuará a encontrar na fé aquela esperança numa vida para além da morte, a que nunca pode renunciar».²¹

Se considerarmos a história do Cristianismo, notamos que a vida terrena do homem, como valor, não é absoluta: é fundamental. A realidade absoluta é a vida eterna. Como diz o italiano B. Forte, «a morte, alcançada pela soberania de Cristo, se converte em seu contrário, vida».²² Neste sentido, podemos afirmar que, para o pensamento cristão, a morte não significa apenas o término de um processo biológico, mas sim uma passagem, um âmbito através do qual o homem alcança a sua total plenitude mediante a última decisão.

Ainda assim, as nossas questões permanecem: o que é vida eterna? O que ela significa exatamente? Tem limite? Quando começa? Só começa depois da morte? Não será que com ela a morte deixará de existir?²³ Como é óbvio, questões como estas são, ainda, de difícil resposta, porque, no fundo, não são novas, e enfrentá-las implica, não só uma atitude de responsabilidade a cada um para consigo mesmo e em concreto, mas também uma nova visita a um passado controverso entre a perspectiva da ciência e a leitura teológica.

No entanto, a esta questão, bem como as outras idênticas, que compõem o drama da existência humana, a tradição cristã procurou resposta mediante a fé em Jesus Cristo. Mas não bastará dizer apenas isto. Para nos ajudar a explorar mais plenamente esta questão analisada, afigura-se como fundamental lançarmos aqui o nosso olhar, ainda que não exaustivamente, para alguns temas significativos no quadro da vida eterna.

Numa primeira frase, diríamos que a vida eterna constitui o centro da esperança cristã. Por isso, o cristão professa a esperança nesta vida, como consumação da promessa salvífica em Cristo.²⁴ Tal forma de esperança cristã encontra ecos na partitura modelar de esperança, que é essencial na escatologia paulina: «esperar contra toda a esperança» (cf. *Rm* 4, 18).²⁵ Num pequeno opúsculo sobre este tema, o cardeal Tolentino Mendonça dizia que a realidade da

²¹ Walter Osswald, *Sobre a Morte e o Morrer* (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013), 71. Veja-se ainda, a este respeito, Cf. também L. Boff, *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2005), 22.

²² Cf. Bruno Forte, *Breve introducción a la fe* (Madrid: San Pablo, 1994), 105.

²³ Na verdade, ao morrer, o homem liberta-se das condições que o cercam e o determinam. Assim, do ponto de vista do mundo, que é precisamente o lado de fora, por assim dizer, a morte significa uma ausência total de relacionamento, o rompimento de todas as relações com os homens e as coisas. Porém, visto a partir de Deus, digamos de dentro, a morte significa um relacionamento completamente novo: o relacionamento com Deus como realidade última. Cf. Hans Küng, *¿Vida Eterna?, Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 192.

²⁴ Cf. Ruiz de la Peña, «Vida Eterna», em *Diccionario Teológico: O Deus Cristão*, dir. X. Pikaza e N. Silanes (São Paulo: Paulus Editora, 1998), 1358.

²⁵ Sobre este tema, cf. a reflexão de Tiago de Quadros Esteves, *Uma esperança para além de qualquer esperança* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), que expõe, de maneira exemplar, uma exegese do conceito da esperança em *Rm* 4, 18.

esperança cristã assenta em dois horizontes fundamentais. Por um lado, o cristão reconhece-se «na certeza da vitória de Deus sobre o mal, com a morte e ressurreição em Cristo»,²⁶ por outro, «no dom actual do Espírito Santo». Para o poeta e biblista português, este Dom «que concede Deus aqui e agora, é uma efusão de esperança no presente».²⁷

Sem desconsiderarmos esta ideia e, muito menos, o que ela contém de essencial, devemos aqui ressaltar que a reflexão teológica acerca da esperança cristã na história do Cristianismo, sobretudo no quadro da teologia sistemática, aparece-nos já nas décadas de sessenta e setenta do século XX. Jürgen Moltmann, um conhecido teólogo alemão, terá sido o grande pioneiro deste tema teológico, mediante a sua primeira obra, a qual se intitulou *Teologia da esperança*, considerada por J. C. Carvalho, como decisiva para a história e para explicitar, dalguma forma, mistério da revelação.²⁸ Neste livro, este antigo combatente nazi mostra a arquitetura de uma teologia da Cruz como critério de sentido e com sentido a partir da vinda do reino de Deus.²⁹ É daqui que podemos ver que esperar torna a vida agradável, pois, se esperar, o cristão pode aceitar todo o seu presente e encontrar alegria, não só nos momentos sorridentes, mas também no sofrimento, e a felicidade não só nas horas soleadas, mas também na dor.

A partir deste eixo fulcral, podemos afirmar que a esperança passa também pela felicidade e pela dor, porque o crente pode ver um futuro na promessa de Deus. Por isso, olhando para o pensamento de J. Moltmann, o protesto contra a esperança cristã, bem como contra a transcendência, que ela imprime na consciência, sempre persistiu em fazer valer os direitos do presente, em defender a felicidade.³⁰ Não obstante os sofrimentos, as injustiças, as misérias e as desigualdades a que o homem está exposto, ele é chamado, aqui e agora, à esperança da felicidade presente. Por isso, é crucial que esta esperança se encontre alicerçada em Cristo ressuscitado e na sua atualização, cuja noção parece frustrar a felicidade do presente.

Porém, quando falamos da esperança cristã, nunca nos prendemos somente ao tempo presente, mas também ao futuro ou à escatologia. Cabe-nos interpretar e questionar o sentido do tempo presente na arquitetura soteriológica. Neste sentido, poderíamos aqui interrogarmos se não é o tempo presente o único momento em que o homem está completamente presente, ou seja, que lhe pertence totalmente e a quem ele pertence totalmente? Ou então, mais

²⁶ Consulte-se em: José Tolentino Mendonça, *Esperar contra toda a esperança* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015), 20.

²⁷ Mendonça, *Esperar contra toda a esperança*, 20.

²⁸ Cf. José Carlos Carvalho, «Notas Biográficas e Teológicas sobre Jürgen Moltmann», em *Humanística e Teologia* 28 / 1-2 (2007) 51-65.

²⁹ Cf. Carvalho, «Notas Biográficas e Teológicas sobre Jürgen Moltmann», 54.

³⁰ Cf. Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance* (Paris: Cerf, 1970), 23-30.

radicalmente ainda: Jesus Cristo, na realização da sua missão redentora, que culminou com o evento da Cruz, não se esforçou por devolver-nos esta esperança, que é precisamente o lugar e a felicidade, aqui e agora, dos pobres e estranhos dos episódios negros da nossa história?

A nossa resposta, enquanto seguidores de Jesus Cristo, será sempre afirmativa. Se tal esperança não encontrar o seu eco na de Cristo, então ela não é verdadeiramente cristã, como mostrou J. Moltmann.³¹ O cristão acredita que há um Deus amoroso, que o ama e que lhe permite lutar e «esperar contra toda a esperança» (cf. *Rm* 4, 18),³² como já supracitado, visto que «a esperança não se engana» (cf. *Rm* 5, 5).

Ora, a partir desta linha orientadora, o leitor menos envolvido nos debates teológicos poderia perguntar: não será a vida eterna um regresso ou uma continuidade desta vida terrena, limitada, finita, espaço-temporal? A propósito desta interrogação, uma referência especial merecerá Joan-Carles Mèlich. Na sua *Filosofia da finitude*, apoiando-se numa afirmação de Paul Tillich acerca da existência,³³ o filósofo catalão desafia-nos a uma estimulante reflexão. Escreve: «Não pode haver uma definição substancial do ser humano, porque não há coisa alguma que possa transcender a sua condição espaço-temporal, e, se houvesse algo que pudesse fazer, só poderíamos expressá-lo com uma linguagem concreta, fruto de um tempo e de um espaço».³⁴

Daí a nossa pergunta: quererá este argumento estender-se à noção da vida eterna? Ao nosso ver, a resposta é negativamente, pois a noção da vida eterna caminha noutra direção.

Efetivamente, a questão da vida eterna foi refletida por diversos teólogos e atravessou vários períodos da história da salvação. Bem mais próxima da nossa resposta, apesar de toda a problemática em torno da sua abordagem teológica, está a reflexão do alemão Hans Küng, a quem devemos uma obra fundamental acerca deste tema. Para ele, a vida eterna não consiste num retorno nem numa continuação desta vida espaço-temporal, porque não existe um antes nem um depois na eternidade. Assim, pode-se desde já afirmar que a vida eterna é uma suposição absoluta de realidade último-primeira, tratando-se, sobretudo, da vida nova que rompe as categorias do espaço e do tempo e se desenrola no reino invisível, imperecível e incompreensível de Deus.³⁵

³¹ Cf. Jürgen Moltmann, «La résurrection, fondement, force et objet de notre espérance», em *Concillium: 2000. Réalité et espérance*, n. 283 (1999):120.

³² Cf. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, 14

³³ Com efeito, no seu dizer, «existir significa ser finito ou ser no espaço e no tempo». Paul Tillich, «La pugna entre el tiempo y el espacio», em *Teología de la cultura y otros ensayos* (Buenos Aires: Amorrortu, 1974), 35.

³⁴ Cf. Joan-Carles Mèlich, *Filosofia de la finitud* (Barcelona: Hender Editorial, 2012), 18.

³⁵ Cf. Küng, *¿Vida Eterna?*, 191-92.

Tal afirmação implica uma articulação teológica que nos permite olhar a vida eterna como algo definitivamente sempre “novo” (cf. *Ez* 26, 25-27), que interrompe o regresso vinculado, como sempre, à «morte e ao devir» da incontornável condição existencial do ser humano. É, antes de mais nada, uma configuração, tanto do novo homem quanto do novo mundo. Aqui, encontramos ecos da noção de escatologia muito presente na doutrina paulina.

O apóstolo Paulo, nas suas várias cartas, insiste na questão da configuração do homem novo com Cristo, o qual, morrendo para o pecado, renasce para uma vida nova, a vida da graça, através das águas do batismo. Consideremos, pelo menos como exemplo, o que ele afirma na carta endereçada aos cristãos da Igreja Romana. Nessa carta, muito presente entre nós e de maneira ativa, escreve o prestigiado pregador da religião cristã: «Pelo Batismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova». E continua: «De facto, se estamos integrados nele por uma morte idêntica à sua, também o estaremos pela ressurreição» (*Rm* 4-5).³⁶ Temos aqui, nesta comparável narrativa, talvez o resumo daquilo que é toda a teologia batismal apresentada por Paulo: «o futuro escatológico se realiza na conduta dos batizados e na comunhão de vida para o qual o batismo reúne os batizados», diz R. Bultmann.³⁷

Ainda em contexto bíblico, é possível encontrar outras ilustrações, porventura mais incisivas do que é este tópico paulino: a narração da pregação de João Batista (cf. *Mt* 3, 1-12; *Mc* 1, 1-8; *Lc* 3, 1-18; *Jo* 1, 19-30), à qual se segue o Batismo de Jesus (cf. *Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22; *Jo* 1, 31-34). Nesta cena bíblica, numa densa mensagem, tão densa que até parece dizer tudo, fala-se de João Batista e do batismo que realizou no rio Jordão. Limitar-nos-emos, contudo, a destacar, no que disse o pregador do deserto, apenas isto: «Depois de mim vai chegar outro que é mais forte do que eu, diante do qual não sou digno de me inclinar para lhe desatar as correias das sandálias». E ressalta: «Eu baptizei-vos em água, mas Ele há-de baptizar-vos no Espírito Santo». Por aqui se vê que há um saudável contraste: inversamente ao batismo do seu primo-irmão João, o Batista, o de Jesus é no Espírito Santo.³⁸

³⁶ O Magistério da Igreja Católica considera que, através do batismo, o cristão «entra na comunhão com o Deus Uno e Trino, que lhe comunica a própria vida divina para o fazer tornar-se filho adotivo no Seu único Filho; por isso, é chamado a reconhecer Deus como Pai e, pela filiação divina, a experimentar a providência paterna que nunca abandona os seus filhos» Congregação para o Clero, *Diretório para o ministério e a vida dos Presbíteros* (Lisboa: Paulus Editora, 2013), n. 3.

³⁷ Cf. Rudolf Bultmann, *Teologia do Novo Testamento*, trad. Ilson Kayser (Santo André: Editora Academia Cristã, 2008), 54.

³⁸ A este respeito, não deixa de ser simbólica a afirmação do II Concílio Vaticano: «Constituído Senhor pela sua ressurreição, Cristo, a quem foi dado todo o poder no céu e na terra, atua já pela força do Espírito Santo nos corações dos homens; não suscita neles apenas o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, purifica e

Ainda assim, existe também entre ambas uma complementaridade. Em *Jo* 3, 5, quando Jesus propõe o batismo, enquanto porta da vida e do reino, nota-se esta articulação: «Ninguém pode entrar no Reino de Deus se não nascer da água e do Espírito».³⁹ Efetivamente, em *Gal* 6, 8 podemos ouvir a declaração que o apóstolo Paulo faz sobre o Espírito: «quem semeia no Espírito, recolherá do Espírito a vida eterna», visto que o Espírito é «penhor, garantia (*arrabōn*) de vida nova (cf. *2Cor* 1, 22; 5, 5), primeiros frutos (cf. *Rm* 8, 23), antecipação da herança que vamos receber (cf. *Ef* 1, 14)», conforme pode ler-se em *Creo en la vida eterna*.⁴⁰ Assim sendo, o Espírito não só aponta profeticamente para o futuro, como nos permite participar já, agora, no futuro escatologicamente esperado. Aquilo que reflecte a mensagem do terceiro Evangelho é, particularmente, assumido na nossa narração fundacional (*Lc* 10, 25-37).⁴¹

Em *Lucas*, tal como indica a teologia da tradição sinóptica, o reino de Deus⁴² aparece descrita como duas realidades diferentes: uma presente em Cristo e uma futura e escatológica.⁴³ Trata-se de um “já” não consumado, mas que se mantém e rasga o horizonte: está presente

fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra. Sem dúvida, os dons do Espírito são diversos: enquanto chama alguns a darem claro testemunho do desejo da pátria celeste e a conservarem-no vivo no seio da família humana, chama outros a dedicarem-se ao serviço terreno dos homens, preparando com esta sua atividade como que a matéria do reino dos céus. Liberta, porém, a todos, para que, deixando o amor próprio e empregando em favor da vida humana todas as energias terrenas, se lancem para o futuro, em que a humanidade se tornará oblação agradável a Deus», pois, «no Espírito do Senhor e segundo o seu mandamento, voltaremos de novo a encontrá-los, mas então purificados de qualquer mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal: “reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz”. Sobre a terra, o reino já está misteriosamente presente; quando o Senhor vier, atingirá a perfeição» Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 38-9.

³⁹ Assim, supõe-se que nele «se realiza o mistério da morte e vida. É despojado e revestido. Deixa o velho Adão, cessa de algum modo de ser ele para ser Jesus Cristo». Maria Quinteiro Lopes, *A Salvação em Jesus Cristo. Visão sistemática dos aspectos cristológicos nos escritos do Padre Jean Gailhac* (Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1990) 167. Renascer quer dizer aqui encontrar Jesus. Para os cristãos, este tipo de relação que Jesus estabelece com os seus discípulos significa mudar de vida, ou seja, vida nova.

⁴⁰ Cf. Walter Kasper e George Augustin, *Creo en la vida eterna*, trad. Álvaro A. Briz e Melecio A. Agúndez (Espanha: Editorial Sal Terrae, 2017), 49.

⁴¹ Cf. Ramiro de Meneses, *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da Humanização em Saúde* (Edições Passionistas, 2008), 23. Também é possível encontrarmos mais referências sobre este assunto, cf. Gabriel Leal Salazar, *El seguimiento de Jesús según la tradición del rico: Mc 10, 17-31* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1996), 80. Ou então: António Couto, *Convivência dos povos entre o universal e o particularismo bíblico*, em *Humanística e Teologia* 24 (2003) 25-39.

⁴² C. Camarena aponta que Lucas se refere ao “reino de Deus” (32 vezes) e fala acerca do “reino” (7 vezes), com maior frequência, na pregação de Jesus Cristo e quando Ele encoraja os discípulos a que a ensinem (cf. *Lc* 4, 43; 8, 1; 9, 2; 10, 9; 11, 60; 16, 16; 19, 11). Cf. C. C. Camarena, «O reino de Deus em Lucas e Atos», acessado a 12 de julho de 2021, <https://seer-adventista.com.br/ojs3/index.php/praxis/article/view/563>.

⁴³ Cf. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 23. Esta vida é, de facto, um mistério; e entenda-se o mistério não como uma magia, mas como algo de que não temos uma compreensão tão clara; mas com a qual temos uma enorme dívida de gratidão. Somos gratos por recebê-la e por isso ela é um dom, no sentido de ser um presente. É algo que nos foi dado, embora não tenhamos a clareza de quem nos deu, nem por que nos deu, mas sabemos que precisamos de cuidar dela.

ativamente e de forma antecipada.⁴⁴ É interessante, e em sentido contrário aos Evangelhos sinópticos, no texto de João, o tema de reino de Deus não é frequente. A referência de *Jo* 18, 36 pode ser uma alusão a esse reino de Deus.⁴⁵ Contudo, o autor do escrito joanino, preferencialmente, usa o termo da “vida eterna” como ensino central de Jesus Cristo. Tal é a revelação de Cristo no Evangelho de São João, na narração da ressurreição de Lázaro (cf. *Jo* 11, 25-26), ao proclamar o famoso: «Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá». Daí se conclui que «Deus deu-nos a vida eterna, e esta vida está no seu Filho. Quem tem o Filho de Deus tem vida; quem não tem o Filho também não tem a vida» (*IJo* 5, 11-12).

É sabido que o Novo Testamento, com toda a sua novidade, mostra-nos também que Deus «quer que todos os homens se salvem e chegam ao conhecimento da verdade» (*ITm* 2, 4). Jesus Cristo é a porta para a vida eterna (cf. *Jo* 6, 14). Ele próprio disse: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai, a não ser por mim» (*Jo* 14, 4). Ouvimos também: «Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem Tu enviaste» (*Jo* 17, 3). Jesus é, portanto, a vida eterna em pessoa (*IJo* 1, 1-3).

De tudo que foi dito, é importante frisar que, neste episódio bíblico, a palavra “vida eterna” não é no sentido do tempo, mas no sentido de participar na vida de Deus. Assim sendo, a vida eterna, a vida sem fim, é aquela que nós recebemos de Cristo quando somos batizados. Quando participamos da natureza divina. Essa é que é a vida eterna na linguagem de São João. E na linguagem de São Paulo é esta vida nova. Assim sendo, a vida do Eterno, a vida que não é marcada pela temporalidade, nem é uma vida marcada pela ação humana, nem é uma vida que nós conquistamos pelo nosso agir, é uma vida que nos é dada como graça.

Surge-nos, então, a questão: a vida eterna, neste caso, requer o cumprimento da lei ou é um compromisso de amor?

⁴⁴ Cf. Camarena, «O reino de Deus em Lucas e Atos»: «Lucas reconhece, de facto, que o reino de Deus tem uma dimensão escatológica que se tornará realidade por ocasião da segunda vinda de Jesus. Ele salienta esse aspecto. Mas sua principal preocupação é o reino que já está presente, porque ele fala acerca da realidade da salvação oriunda de Deus. Ele está interessado na salvação e o tema do reino de Deus lhe dá a estrutura teológica através da qual ele consegue desenvolver seu propósito. Assim, ele apresenta o reino como sendo inaugurado e pregado por Jesus».

⁴⁵ Um destaque semelhante ocorre também em *Jo* 3, 3-5.

2.1. Lei: clarificação ou enredo?

A lei pode ser descrita como um conjunto de regras advindas dos costumes, tradições e convenções de uma determinada cultura.⁴⁶ Por conseguinte, no texto analisado, à pergunta do escriba sobre a vida eterna – o que fazer para a herdar? (cf. *Lc* 10, 25) –, Jesus respondeu: «O que está escrito na Lei? Como lêis?» (*Lc* 10, 26). Na verdade, Jesus percebeu a finalidade do doutor da lei, porque era para O pôr à prova, tanto a Ele quanto à sua doutrina.⁴⁷ Consequentemente, o escriba pertencia a tradição farisaica e por isso era um judeu versado na lei, e observava-a escrupulosamente. Para os fariseus, com efeito, os samaritanos eram ignorantes da Lei e incapazes de a cumprir; e, por isso, os fariseus tinham uma aversão aos samaritanos,⁴⁸ desprezavam-nos e não os consideravam como autênticos israelitas.⁴⁹ Por isso, na lógica de Jesus, os escribas, sobretudo, de pertença farisaica eram hipócritas⁵⁰ (cf. *Mt* 6, 2; 7, 5; 23, 13-32; *Mc* 7, 6; *Lc* 6, 42; 12, 56; 13, 15), porque desprezam aquilo que era fundamental na Lei: por exemplo, a misericórdia, a fidelidade e a justiça.⁵¹

⁴⁶ Ao limite, a palavra lei (do latim: “lex”) significa que, de acordo com o qual, cada coisa individual, ou todas as coisas, ou todas as coisas do mesmo tipo, se comportam de uma única e mesma maneira fixa e determinada, dependendo ou da necessidade natural, ou uma decisão humana. Neste sentido, uma lei que depende da necessidade natural é aquela que necessariamente decorre da própria natureza ou definição de uma coisa. Uma lei que depende de uma decisão humana, que é mais propriamente um decreto (jus), é aquela que os homens prescrevem a si mesmos e aos outros para conseguir uma vida melhor e mais segura, ou por outros motivos. Cf. Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise* (New York: Cambridge University Press, 2007), 57.

⁴⁷ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas, III: Traducción y comentario - Capítulos 8, 22-18, 14* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 265.

⁴⁸ Convém termos presente que os escribas tinham uma aversão aos samaritanos, considerando-os mesmo como estrangeiros. Por volta do ano 722 a. C. sensivelmente, quando o Estado de Israel caiu nas mãos dos assírios, e devido à sua política de miscigenação, os judeus de classe alta de Israel foram deportados para a Assíria, e pessoas de outros países foram trazidas para o território de Samaria. Assim, os judeus que ficaram com os estrangeiros misturaram-se. Assim sendo, os estrangeiros adotaram ao judaísmo: eles acreditavam em Yahweh e aceitavam a Torá ou Pentateuco como sagrados, mas não os Livros Proféticos ou os Salmos. Efetivamente, o povo de Samaria considerava-se o verdadeiro povo de Israel, pois ficou na terra prometida. Todavia, quando os judeus deportados do exílio babilónico retornaram a Israel, não aceitaram os samaritanos como judeus - porque eram misturados com outros povos - e excluíram-nos do culto do templo reconstruído em Jerusalém. Quando em 330 a. C. o rei Alexandre III, o Grande, formou uma colónia da Macedónia da Samaria, os samaritanos localizaram-se na cidade bíblica de Siquém e construíram um templo no monte Gerizim. No ano de 128 a. C., esse templo foi destruído pelos Macabeus, uma dinastia judaica. Por isso, e a partir de então, reinou a inimizade entre os judeus e os samaritanos. Cf. Córdula Langner, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008), 146.

⁴⁹ O princípio rabínico, aliás, era tão rígido que quem não observava um dos 613 preceitos era considerado como um não cumpridor de toda a Lei: cf., a este respeito, Gérard Rossé, *il Vangelo di Luca: commento esegetico e teológico* (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), 404.

⁵⁰ O seu étimo é grego, ὑποκριτής, e queria dizer “actor”. Com efeito, a sua raiz latina, *persona*, significava originariamente “mascara”. Um hipócrita é, aliás, precisamente isso: um actor mascarado. Neste sentido, veja-se Pedro Braga Falcão, *Palavras que Falam por Nós* (Lisboa: Clube do Autor, S. A., 2014), 127

⁵¹ Segundo A. Puig: «Os fariseus são verdadeiros apóstolos do cumprimento da Lei de Moisés, enquanto, para Jesus, a prática da Lei fica sujeita às bases ou fundamentos da própria Lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade (Mateus 23, 23 || Lucas 11, 42). Para os fariseus, Jesus é um rabino que promove uma interpretação branda das prescrições de Moisés. Mas, para Jesus, os fariseus apenas se fixam na pureza exterior e esquecem a pureza de coração, do pensamento e das intenções». Armand Puig, *Jesus. Uma biografia*, trad. Lara Almeida Dias (Lisboa: Paulus Editora, 2016), 301.

Ora, um dos mais relevantes investigadores bíblicos do nosso tempo que se dedicou a refletir acerca da vida e percurso de Jesus Cristo histórico, a quem devemos diversos volumes escritos, é o americano J. P. Meier. Ele sublinha que a melhor maneira de começar uma reflexão sobre Jesus e a Lei, é procurar ter um olhar nítido do termo “lei” e sua realidade no contexto do pensamento do judaísmo antigo.⁵² E. P. Sanders, por sua vez, considera que a questão acerca de Jesus e a lei é dupla. E, por isso, deve-se fazer uma busca para se averiguar se Jesus teve uma posição negacionista em relação à lei.⁵³

Na verdade, ao lermos os textos evangélicos, tornam-se plenamente visíveis inúmeros episódios (cf., por exemplo, *Mc* 3, 22-30) que mostram como Jesus foi testado por seus contemporâneos em relação à Lei. E, nesta demanda, necessariamente o teriam levado a considerar o seu próprio pensamento a esse respeito. Esta afirmação leva-nos a enveredar por um caminho quase sempre problemático. Por exemplo, alguns exegetas modernos sustentam que Jesus adotou uma atitude, clara e conscientemente, de alguém que se pode considerar como um fora da Lei. Por isso, julga-se que a sua sentença de morte se deu por Ele ter ofendido algum líder da religião judaica, contrapondo-se, ostensivamente à lei. Outro argumento que essa exploração defende é o de que, consciente e deliberadamente, Jesus assumiu uma posição anti-Torá, ou seja, contra a lei mosaica, e em grande escala.

Não obstante estes argumentos, outros teólogos, como R. K. Bultmann, R. J. Banks, entre outros, arriscaram perspectivas contrárias. Para eles, mesmo que se considere que Jesus tenha revelado um posicionamento oposto à lei, nalgum momento da sua disputa com os príncipes dos sacerdotes, não o teria feito de forma consciente. Deste modo, sublinha-se que Jesus não tinha qualquer atitude negativa para com a lei, mas apenas atitude de um bom judeu, para quem a lei representa a vontade de Deus.⁵⁴ J. C. Carvalho parece concordar: «Como bom judeu, Jesus nunca nega a lei de Deus. Antes, interpreta e busca as motivações da mesma». No

⁵² Pela escassez do nosso tempo, não nos será possível, no desenvolvimento deste estudo, seguir esta recomendação deste sacerdote católico. Por isso, para uma melhor compreensão dos significados da Lei, tanto no Antigo Testamento quanto no judaísmo intertestamentário, em linha de confronto com os significados apresentados no Novo Testamento e no judaísmo rabínico, sugerimos a leitura da sua reflexão em John P. Meier, *Um judeu marginal: nova visão de Jesus histórico, Tomo IV: Ley y amor* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010), 55-76. Ainda assim, convém termos presente que, em contexto bíblico, falar da lei é falar do Pentateuco (à qual os judeus chamam *Tōrá*, proveniente do verbo *yrb*, que quer dizer «ensinar» ou «instruir»). A palavra judaica *Tōrá*, que era vista como base da vida e da “constituição do Povo de Deus” foi adotada no Novo Testamento, mediante a tradução dos *Setenta*, pela terminologia grega “νόμος” (lei), aplicando-se ao “livro da Lei”, “livro de Moisés” ou “livro da Lei de Moisés”. Cf. Armindo Vaz, «“Pentateuco”: designação e conteúdo», em *Pentateuco*, apontamentos escolares para uso privados dos alunos, (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015), 2-5.

⁵³ Cf. E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo* (Genova: Casa Editrice Marietti, 1992), 315.

⁵⁴ Cf. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, 316-17.

seu entender, «Jesus libertar os seus do fixismo da lei e de algumas instruções que foram incorporadas posteriormente na torah de Israel por via da chamada tradição oral».⁵⁵

Esta leitura pode ser ainda relacionada com o que um teólogo australiano, R. J. Banks, também procurou defender na sua tese. No seu entender, segundo E. P. Sanders, Jesus no cumprimento da sua missão não se afastou da lei. Ele, aliás, assumiu uma posição tal que não estava, nem duma nem de outra forma, em relacionamento consciente com a lei. Mesmo que admitamos esta hipótese, a questão mantém-se: a oposição de Jesus à lei é latente.⁵⁶ No entanto, ainda que tal argumento seja verdadeiro, E. P. Sanders considera que requer um aprofundamento.⁵⁷

Não querendo perder o itinerário em argumentos teológicos prós e contras, retemos aqui o que, a este respeito, disse Jesus em *Mt* 5, 17: «Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento» (na tradução agostiniana: «Não julgueis que vim abolir a Lei ou os Profetas. Não os vim abolir, mas sim levá-los à perfeição»). Que significa isto? Estaremos diante de uma contradição cristológica? Como muito bem defendeu Santo Agostinho, esta afirmação de Jesus retém dois sentidos, ainda que interdependentes. E di-lo deste modo: «quem diz “não vim para abolir a Lei, mas aperfeiçoá-la”, quer dizer que acrescentará à lei o que lhe falta ou que cumprirá o que ela diz?»⁵⁸

No entanto, a reflexão de Lucas a respeito da expressão “a lei e os profetas” nem sempre é usada no sentido de uma relação entre profecia e cumprimento (cf. *Lc* 16, 16a: «A Lei e os Profetas até João!»).⁵⁹ Na visão deste evangelista, Jesus apela à lei mosaica não só no sentido normativo, mas também no sentido profético, sobretudo de predição (cf. *Lc* 9, 31; 24, 27. 44).⁶⁰ Deste modo, o leitor atento poder-se-ia perguntar: se podemos apelidar a obra de Jesus como “salvífica” e admitir que dalguma forma ela estava disponível para aqueles que foram guiados pela lei e pelos profetas, o que aconteceu com a tal salvação depois do início da pregação do reino? Qual é a relação de Jesus com a Lei mosaica? Que significado tem a Lei nos evangelhos sinóticos? Ou então, qual é a conceção lucana da lei mosaica?

⁵⁵ Cf. José Carlos Carvalho, «O Jesus da história entre a lei e o amor», em *Didaskalia*, n. 41 (2011). 1: 238-39.

⁵⁶ Cf. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, 317.

⁵⁷ Cf. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, 318.

⁵⁸ Cf. Santo Agostinho, *De sermone domini in monte*, I, 20.

⁵⁹ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *Lucas Teologo. Aspetti del suo insegnamento* (Brescia: Editrice Quiriana, 1991), 143, sobretudo, nota 12.

⁶⁰ A presente reflexão sobre a visão lucana da lei mosaica é inspirada, essencialmente, na proposta de J. A. Fitzmyer acerca desta questão. Ele, por exemplo, fala de três modos em que a lei enquanto conduta humana se efetiva em Lucas: 1) a existência de um sentido normativo da lei; 2) a referência à expressão “lei e profetas”, como se viu, com um sentido de predição; 3) a interpretação da lei mosaica como integrativo, no sentido de que a lei está dalguma forma integrada (cf. Fitzmyer, *Lucas Teologo*, 138-149).

Nos escritos bíblicos, sobretudo do Novo Testamento, a palavra νόμος (lei) compreende Leis que ordenam, narrações que descrevem as origens de Israel, em que Moisés aparece como substituto da Lei, e profecias que apontam para Jesus (cf. *Mt* 11, 13). De facto, nos relatos evangélicos, a lei nunca surge com uma carga opressiva, tal como às vezes interpretou o apóstolo Paulo, nem como um instrumento provisório e paradoxalmente providencial para ocasionar ou multiplicar o pecado, de forma a que a graça de Deus, em Jesus Cristo, se revele sumamente necessária e poderosa. As duas tradições evangélicas – sinópticas e joanina – interpretam a Lei (νόμος) como palavra de Deus revelada ao seu Povo, ou seja, como *Tōrá*, o Pentateuco escrito.⁶¹ Consequentemente, em *Lucas*, o autor apresenta a Lei (νόμος), não só como um âmbito de identificação do povo de Deus, mas também como aquilo que continua sendo um princípio válido para a conduta humana nos três períodos da história da salvação.

Entretanto, não podemos expor aqui todos os possíveis relatos que apresentam esta conduta nestes períodos, o que implica um estudo de outra envergadura. Por isso, limitar-nos-emos a perpassar uma maneira lucana de olhar a questão no período de Jesus: tratando-se, sobretudo, do sentido normativo da lei. De facto, no tempo de Jesus, em toda a povoação que tinha sinagoga, havia uma escola básica, segundo qual as crianças eram instruídas na memorização e na leitura da Lei (*Tōrá*). Pois bem, para o entendimento desta questão usaremos aqui, como exemplo, duas narrativas separadamente, onde é possível evidenciar o tal carácter normativo da Lei de Moisés no período referenciado: *Lc* 10, 25-28 e *Lc* 2, 1-51.⁶²

Na perícopie fundante deste trabalho (*Lc* 10, 25-28), aqui explorada, e tendo bem presente todo o seu envolvimento, é possível ver que o carácter normativo da Lei moisaica é afirmado pelo próprio Jesus. O evangelista patenteia que, após a questão da abertura do diálogo, Jesus convidou o juiz judeu a reler o livro da Lei de Moisés: «O que está escrito na Lei? Como lêis?» (cf. *Lc* 10, 26). Consequentemente, o escriba, sendo um doutor da lei judaica, respondeu-lhe com dois mandamentos desta disposição veterotestamentária-judaica (cf. *Dt* 6,5 e *Lv* 19, 18). Então, Jesus encorajou-o, dizendo: «Faz isso e viverá» (cf. *Lc* 10, 28).

Desta forma, com J. A. Fitzmyer é-nos permitido afirmar que a síntese de toda a lei em duas passagens, utilizando *Deuterónimo* 6, 5 e *Levítico* 19, 18 (o amor a Deus e ao próximo intimamente ligados), é reconhecida por Cristo como uma indicação prática para quem anseia

⁶¹ A presente síntese sobre a Lei (νόμος) no Novo Testamento, sobretudo na interpretação dos relatos evangélicos, segue, de modo essencial, a proposta de J. P. Meier sobre este tema (cf. Meier, *Um judeu marginal IV*, 67).

⁶² Salientamos: a ordem que estabelecemos não é canónica; deve-se aqui à primazia do nosso texto fundacional em relação ao outro, o da infância de Jesus, para dar sequência ao raciocínio do nosso estudo.

por herdar a vida eterna.⁶³ O sentido pleno desta lei, ainda que hiperbolicamente, se revela em *Lc 16, 17*: «É mais fácil passar céu e terra do que uma só vírgula cair da Lei»⁶⁴ Aqui vislumbramos, de certo modo, o sentido perene da lei.

Temos agora de olhar sobre esta conduta na narração da infância de Jesus (cf. *Lc 2, 1-51*). O teólogo Joseph Ratzinger considera que neste relato podemos ver, e com clareza, aquilo que é a matriz judaico-cristã da tradição da família de Jesus Nazareno.⁶⁵ No seu entender, mediante a família de Jesus, torna-se plenamente compreensível considerá-Lo como um «nascido sob domínio da Lei», sendo que Maria, sua Mãe, «obedece à Lei e é precisamente assim que está ao serviço do cumprimento das promessas».⁶⁶ Conclui-se, deste modo, que o Pai, Deus da misericórdia e de toda a consolação (cf. *2Cor 1, 3*), quando chegou a «plenitude do templo» (*Gal 4, 4*; cf. *Ef 1, 10*), enviou o seu Filho, seja antes da Lei ou durante o tempo da Lei, para que regatasse os judeus, «que estava sob a Lei» (*Gal 4, 5*), para que «os gentios, que não buscavam a justiça, chegassem a justiça» (*Rm 9, 30*) e todos recebessem «a adoção de filhos» (cf. *Gal 4, 5*).⁶⁷ É visível, neste sentido, que, desde a infância, Jesus vive em consonância com os requisitos da Lei de Moisés. Adicionalmente, como observa o então cardeal Joseph Ratzinger, «Lucas conclui a sua narrativa sobre o nascimento de Jesus, de que fazia parte também o cumprimento de tudo o que determinava a Lei (cf. *2, 39*)».⁶⁸

Assim sendo, podemos afirmar que, na teologia e mensagem do *Evangelho de Lucas*, o autor pode usar, tanto a palavra νόμος (lei)⁶⁹ como εντολή (mandamento), ou ainda εθος (costume), cujo sentido é ainda mais amplo, mas o carácter normativo daquilo que vem atribuído, seja a Moisés ou Senhor, aparece claramente na vida dos judeus palestinos.⁷⁰ Isso é

⁶³ Cf. Fitzmyer, *Lucas Teólogo*, 139. A conclusão semelhante chega Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, 110; ou, G. Rossé, *il Vangelo di Luca*, 405; ou ainda, R. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 31.

⁶⁴ Cf. Fitzmyer, *Lucas Teólogo*, 139.

⁶⁵ Cf. J. Ratzinger, *Jesus de Nazaré: Prólogo – A Infância de Jesus* (Cascais: Príncipe Editora, 2012), 71. A propósito, J. Fitzmyer afirma que as principais personagens (desde Zacarias e Isabel, a Maria e José ou Simeão e Ana) são vistas como «justos aos olhos de Deus e vivem perfeitamente de acordo com todos os mandamentos e exigências do Senhor (1, 6; cf. 1, 28c.64c; 4, 4.25.41)». Deste modo, no seu entender, tudo o que é exigido por lei é atribuído a eles – explícita ou implicitamente (cf. *Lc 2, 39*) – nesta narrativa.

⁶⁶ Cf. Ratzinger, *A Infância de Jesus*, 71. Veja-se também, a este respeito: João D. Lourenço, *O tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 292.

⁶⁷ Cf. Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *Compendio dos símbolos, definições e declarações da fé e moral*, trad. José Marino e Johan Konings (São Paulo: Editora Paulinas-Edições Loyola, 2007), nº 1522.

⁶⁸ Cf. Ratzinger, *A Infância de Jesus*, 76.

⁶⁹ Joseph Fitzmyer anota que este conceito grego aparece no Livro dos Atos, o qual também se considera de fuligem redaccional lucana, por dezassete vezes, sobretudo na narração de Estevão e no episódio do ministério de Paulo (cf. Fitzmyer, *Lucas Teólogo*, 147).

⁷⁰ Cf. Fitzmyer, *Lucas Teólogo*, 139.

mostrado justamente nestas duas referências a que aludimos anteriormente (*Lc* 2, 1-5; 10, 25-28). Nelas, como já referimos, as referências à lei conservam o valor normativo da lei mosaica.⁷¹

No dizer de José Carlos Carvalho, «Jesus vive a torah, Jesus recebe esta que é Palavra de Deus a Israel. Esta regra é Palavra do Pai, que Jesus escuta e ausculta, medita-a, e ao longo da sua adolescência e juventude (até iniciar a sua vida adulta) vai reflectindo».⁷² Ainda no seu entender, e concluindo, «Jesus não viveu nem amou sem a lei do Pai, sem as leis do Pai».⁷³ Podemos, então, perguntar-nos: qual é a lei do Pai? Ao nosso ver, a lei do Pai não pode deixar de ser amor, como demonstrou São João, em *IJo* 4, 16. Por isso, o amor deixa de ser apenas um preceito, uma lei que se deva cumprir rigorosamente, e passa a ser um dom com que Deus vem ao homem (cf. *Jo* 4, 10).⁷⁴ Portanto, a perfeição da lei é o amor de Deus levado ao limite.

2.2. Amor: critério cristão de vida

Viu-se no decorrer deste relato que, perante a interrogação do escriba judeu acerca da vida eterna (cf. *Lc* 10, 25b), Jesus o remeteu para a lei, descrita aqui como mosaica (cf. *Lc* 10, 26). Efetivamente, o doutor da Lei responde à interpelação de Jesus com o duplo mandamento de amor («Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua força e com todo o teu entendimento e o teu próximo como a ti mesmo»: *Lc* 10, 27).⁷⁵ Eles refletem, no fundo, dois versículos da tradição bíblico-cristão antiga (cf. *Dt* 6, 5; cf. *Lv* 19, 18). Assim, sublinha-se que o amor, afinal, era um dos pilares basilares da lei no judaísmo farisaico,

⁷¹ Cf. Fitzmyer, *Lucas Teólogo*, 142.

⁷² Carvalho, «O Jesus da história entre a lei e o amor», 241.

⁷³ Carvalho, «O Jesus da história entre a lei e o amor», 255.

⁷⁴ Cf. Papa Bento XVI, *Deus caritas est*, n.º 1.

⁷⁵ Nos escritos evangélicos, atendendo às diversas formas de mandamentos de amor, facilmente nos apercebemos de dois pontos de contraste significativos entre as duas tradições – a sinótica e a joanina: são diferentes os cenários e os auditórios apresentam-se muito variados. Nos escritos sinóticos, os mandamentos de amor são ditos em ambientes públicos e o auditório não está constituído, de forma exclusiva, por discípulos de Jesus. Por exemplo, no Evangelho de Marcos (cf. *Mc* 12, 28-34), o único interlocutor direto que recebe o ensinamento de Cristo é um escriba judeu, não um dos seus discípulos (“Não estás longe do reino de Deus”, diz-lhe Jesus: cf. *Mc* 12, 34). Neste cenário, Jesus está a ensinar no templo de Jerusalém, composto por seus diversos opositores (desde os chefes dos sacerdotes, anciãos, fariseus, escribas, herodianos e saduceus, a uma multidão anónima). Em sentido inverso, no quarto Evangelho, o apóstolo João mostra que, quando, de maneira pública, Jesus entra em calorosos debates com os seus oponentes e com as multidões, com frequência seguidos de um largo monólogo, nunca pronuncia um mandamento de amor dirigido ao seu interlocutor. Em João, de facto, Jesus nunca comunica, de forma detalhada, a doutrina acerca da norma ética como a que encontramos no sermão da montanha. Joaninamente falado, o amor mútuo prescrito por Jesus está baseado no vínculo permanente de vida e amor que existe entre Ele e seus discípulos. Além disso, ele é posto em prática como ação moral de serviço que expressa o grande ato de serviço realizado por Cristo: a sua morte na cruz (cf. Meier, *Um judeu marginal IV*, 571-72).

aquilo que o teólogo G. Rossé descreveu como «lei fundamental da existência.».⁷⁶ Nas palavras de W. Kasper, o amor é «o principal mandamento cristão.»⁷⁷

Ora, este duplo mandamento de amor aqui destacado pelo escriba, pode encontrar o seu eco noutra passo da tradição sinóptica, da qual é herdeiro o *Evangelho de Lucas*, mediante a resposta de Jesus acerca do Grande Mandamento (cf. *Mc* 12, 28-34).⁷⁸ Neste relato paralelo, os dois mandamentos aparecem separadamente, contrariando assim a escrita lucana, a qual os propõe intimamente ligados. A uni-los, procura-se retirar a religião do Templo para a conduzir para a vivência quotidiana, como uma experiência de vida sob a observação de Deus. Desta forma, cria-se uma articulação entre os deveres do homem para com Deus e o seu comportamento na sociedade.⁷⁹ Contudo, «entendê-los como estando inter-relacionados – garante W. Kasper – corresponde a uma tendência presente já no Antigo Testamento».⁸⁰

Tal forma de entendimento permite-nos interpretar a lógica de Jesus. Para Ele, os dois mandamentos constituem, sem dúvida, um vínculo indissociável. O mesmo se refere à noção do «próximo» que, para além da linha equinocial do grupo judeu, se direciona a toda humanidade.⁸¹ Assim, no dizer de W. Kasper, «não existe amor a Deus sem amor ao próximo. Só em conjunto os dois constituem a recapitulação e o cumprimento de toda a lei. Juntos, eles são a quinta-essência, a súpula, a encarnação da existência cristã».⁸² Aliás, no seu entendimento, «o amor ao próximo na radicalidade com que Jesus o formula é impossível sem a força que emana do amor de Deus»⁸³.

Na verdade, a articulação entre o amor a Deus e ao próximo, sempre foi tida em consideração desde os primeiros séculos da história do Cristianismo. Santo Agostinho talvez use um argumento ainda mais incisivo do que o de W. Kasper, embora seja de tempo e contexto

⁷⁶ Cf. Rossé, *il Vangelo di Luca*, 404.

⁷⁷ Cf. Kasper, *A Misericórdia*, 164. Terá sido o evangelista João o grande porta-voz deste mandato de Jesus Cristo: «Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros» (cf. *Jo* 13, 34-35)

⁷⁸ Na esteira do conceituado historiador britânico Paul Johnson, «Marcos nos diz que quando perguntaram a Jesus o Grande Mandamento, ele citou o Deuteronómio: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda tua alma, de todo o teu entendimento, e com toda a tua força». E acrescentou uma determinação do Levítico: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Foi Jesus quem pela primeira vez somou estas duas determinações do Velho Testamento, fazendo delas o cerne da vida boa – “Não existe outro mandamento maior do que este”. O escriba que fizera a pergunta a ele percebeu a inovação e comentou admirado que a resposta de Jesus “vale mais que todos os holocaustos e todos os sacrifícios”. A isso Jesus respondeu: “Tu não estás longe do Reino de Deus”. (cf. *Mc* 12: 28-34) Pois nem todos os escribas eram cegos e tolos, e Jesus sempre era capaz de reconhecer os decentes», cf. Paul Johnson, *Jesus: uma biografia de Jesus Cristo para o século XXI*, trad. Alexandre Martins (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, 64). Contudo, para exegese desta narrativa, cf. Meier, *Un Judio marginal IV*, 490-505.

⁷⁹ Cf. Gérard Rossé, *il Vangelo di Luca*, 404.

⁸⁰ Kasper, *A Misericórdia*, 165.

⁸¹ Cf. Kasper, *A Misericórdia*, 166.

⁸² Kasper, *A Misericórdia*, 166.

⁸³ Kasper, *A Misericórdia*, 166.

cultural diferentes. Aliás, a reflexão kaspeniana toca, ainda que não exaustivamente, na lógica agostiniana exposta na sua obra capital *De Trinitate*, que seguiremos agora atentamente. Nesse livro, o Padre da Igreja lança as bases para experiência do amor, tanto a Deus quanto ao próximo, partindo da questão «como se ama a Trindade sem a conhecer».⁸⁴ Ou então, dito de modo diferente: «A partir de que analogia ou de que comparação com as coisas conhecidas acreditamos nós, para amarmos o Deus que ainda não conhecemos?».⁸⁵

Esta questão, ao limite, reflete a sempre inspiradora frase do discípulo amado, São João: «quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar» (cf. *1Jo* 4, 20). Nesse mesmo sentido, o santo e doutor da Igreja considera que «a razão de não ver Deus é porque não se ama o irmão», porque «quem não ama o seu irmão não está na caridade, e quem não está na caridade não está em Deus, porque Deus é amor».⁸⁶ De facto, amar quem está longe é fácil. Difícil é amar o próximo. Porque amar o próximo tem a ver, não com a noção de privilégio, mas de qualidade coletiva de vida.

Por mais estranho que, talvez, possa parecer, a nossa experiência de amor ao próximo, alicerçada exatamente na experiência cristã, também pode ser pensada a partir da relação que temos com Deus. Joanicamente dito: «Se Deus é amor, certamente ama a Deus aquele que ama a caridade».⁸⁷ (Aquilo que Agostinho caracterizou como «caridade fraterna».)⁸⁸ Tal como com o próximo e já em Deus, na Trindade, a experiência do amor é sempre relacional: trata-se de uma experiência de alteridade, do encontro com o outro-próximo. E, neste sentido, A. Palma interpela-nos: «O amor une o eu e o tu. Mas o amor conserva o tu sempre com um *outro*. Não o dilui nem o assimila no eu».⁸⁹ Este argumento, ao limite, não nos remeterá para aquilo que a fé cristã vê na experiência de amor trinitário? Com A. Palma, diríamos que «Deus, porque é Deus, não é apenas amor, mas é amor divino. É amor supremo: *summa caritas*». Ainda assim, ele enfatiza que, «para que Deus seja, de facto, *summa caritas*, é preciso que exista *outro* em Deus para quem orientar essa transbordância de amor».⁹⁰

Parece-nos que, a esta luz, é-nos possível retornar à estrada inicial da nossa reflexão. Progressivamente, o auge desta discussão teológica (*Lc* 10, 25-37) dá-se enquanto a questão acerca da vida eterna se vai tornando nítida, mediante um padrão simples, próprio do debate

⁸⁴ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 5, 7.

⁸⁵ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 5, 8. Pode ler-se também em Alexandre Palma, *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2014), 132.

⁸⁶ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

⁸⁷ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

⁸⁸ Santo Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

⁸⁹ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 137.

⁹⁰ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 134-35.

teológico e prático daquela época, em que os alunos faziam perguntas ao mestre e esse os orientava para a postura correta.⁹¹ Neste contexto, em pleno acordo com a resposta do escriba, Jesus aprova a sua interpretação, mas exorta-o à ação prática, dizendo: «Faz isso e viverás» (Lc 10, 28) (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ).

No dizer de J. P. Meier, conhecido sacerdote e exegeta americano, em todo o diálogo teológico, Jesus é quem tem sempre a última e decisiva palavra.⁹² Porque, como afirma São João, «o seu mandamento é vida eterna» (cf. Jo 12, 50). Compreende-se, assim, as palavras do monge e santo Máximo, o Confessor (séc. VI e VII), nos seus Capítulos sobre a Caridade, quando recorda que «quem não ama o próximo não observa o mandamento; e quem não observa o mandamento não pode amar o Mestre».⁹³ Ou, então, como diz um poema medieval: onde se encontra o amor, aí está Deus.

Conclui-se, a partir dos fundamentos apresentados, que, em São Lucas, se atendermos ao imperativo «fazer», procura enfatizar um compromisso que deve durar por toda a vida, porque somente a prática regular do amor, tanto a Deus quanto ao próximo, conduz à vida eterna, no qual os crentes participam desde já.⁹⁴ Para encurtarmos a nossa reflexão, concluímos, com a biblista Maria Luísa Almendra, que «a vida eterna não é algo que compromete um cumprimento de mandamentos, mas percepção singular de que nenhum amor a Deus é completo sem o amor ao próximo».⁹⁵

3. Ser próximo: olhar o outro *com-paixão*

Olhemos agora a segunda fase, na qual Jesus apresenta a misericórdia do samaritano, como resposta à pergunta do escriba acerca do próximo:

²⁹Mas ele, querendo justificar-se, disse a Jesus: “E quem é o meu próximo?”

⁹¹ Cf. Dillmann e Paz, *Comentario al Evangelio de Lucas*, 289.

⁹² Cf. Meier, *Un Judío marginal*, 491. Contudo, importa salientar que este conselho de Jesus («Faz isso e viverás»: cf. Lc 10, 28) não conclui totalmente o relato em análise (Lc 10, 25-37) nem tão-pouco o debate levado adiante por Jesus e o escriba. Para concluir esta discussão propriamente dita, Jesus ordena ao escriba que realize a atitude da personagem oriunda da região da Samaria, dizendo: «Vai e faz o mesmo» (Lc 10, 37b). Assim sendo, e em certo sentido, podemos considerar que este diálogo, tal como em Mc 12, 28-34, apresenta duas conclusões: tratando-se, portanto, do v. 28 e v. 37.

⁹³ Máximo Confessor, *Centuries sur la charité*, cap. 1, 16.

⁹⁴ Cf. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 23; vejam-se, sobretudo, a nota 22.

⁹⁵ Cf. Luísa Maria Almendra, «Quem é o meu próximo?», em *Communio*, n. 26 (2009/2): 149. Na verdade, como afirma José M. Pereira de Almeida, «o amor que é o cumprimento da Lei não está delimitado por prévios limites de proximidade. É mesmo ele, esse amor, que te pede que sejas criador de proximidade». José Manuel Pereira de Almeida, «O ser humano: dimensão ética e direito à dignidade», em *Didaskalia*, n. 38 (2008). 1: 264

³⁰E, acolhendo-o com simpatia, Jesus disse: “Um homem descia de Jerusalém em direção a Jericó, e caiu nas mãos dos ladrões, os quais tendo-o despido e (tendo-o) espancado, partiram, abandonando-o quase morto.

³¹Por coincidência, porém, descia um sacerdote naquele caminho e, depois de o ter visto, passou pelo lado oposto. ³²Igualmente, um levita, passando⁹⁶ por aquele lugar, depois de o ter visto, também passou pelo lado oposto.

³³Um samaritano em viagem, porém, desceu até junto dele e, vendo-o, compadeceu-se profundamente;⁹⁷ ³⁴aproximando-se, estancou-lhe as feridas, derramando óleo e vinho e, colocando-o em cima da sua própria montada,⁹⁸ conduziu-o para uma estalagem e cuidou dele.

³⁵E, no dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro e disse: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, eu, quando voltar, reembolsar-to-ei’.⁹⁹

³⁶Dentre estes três, qual te parece que se tornou o próximo do que caiu nas mãos dos ladrões?”

³⁷Ele disse: “O que fez misericórdia com ele”.¹⁰⁰ Disse-lhe Jesus: “Vai e faz tu o mesmo”.

Convém termos presente que esta descrição de Jesus é exclusiva do evangelista do terceiro Evangelho, quer na sua vertente redacional quer teológica. Vários são autores que, já desde os tempos antigos, na Tradição eclesial, comentaram esta narrativa bíblica, também designada como «a parábola do Bom Samaritano». Recorde-se em especial, Orígenes de Alexandria, Santo Ireneu de Leão e Santo Agostinho.¹⁰¹ Efetivamente, também na era pós

⁹⁶ Fica melhor o gerúndio simples, tal como mais à frente em “vendo-o” e “aproximando-se”.

⁹⁷ O verbo ἐσπλαγγίσθη significa, literalmente, “sentiu as entranhas revoltadas”. Entendemos também aqui σπλαγγίζομαι como aquele sentido concreto que encontramos na tradução latina, que nos é familiar: «misericórdia motus est» («foi movido pela misericórdia»). Deste modo, sublinha-se que a compaixão do samaritano para com a vítima, de facto, se concretiza.

⁹⁸ κτήνος: optámos por montada, na medida em que a palavra montada não significa aqui qualquer animal mas um que se possa montar: como, por exemplo, cavalo, burro, mula.

⁹⁹ A forma ἀποδώσω é muito forte. με ἀποδώσω σοι significa qualquer coisa como “despojar-me-ei do que me pertence para te recompensar”.

¹⁰⁰ Decidimos por esta tradução literal, porque – segundo Joseph Fitzmyer – a expressão grega “ποιειν ἔλεος μετὰ”, tal como o evangelista a insere em 1, 72 (ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ), pode traduzir-se por «ter compaixão de». Todavia, a preposição “μετά”, quando usada com genitivo (μετ’ αὐτοῦ), pode ser interpretada segundo uma perspectiva instrumental. Assim, o homem meio-morto é visto como o instrumento da misericórdia do samaritano. Em última instância, a tradução de São Jerónimo, ao empregar a preposição “in” no texto, procura dar ênfase ao “lugar onde”. Neste sentido, a misericórdia realiza-se, não só “com”, mas também “na” própria pessoa. Por isso, J. Fitzmyer julga que esta fórmula “ποιειν ἔλεος μετὰ” terá provavelmente sido influenciada pela versão bíblica dos LXX (cf. Gn 24, 12; Jue 21, 22; Jr 9, 23; Dn 3, 42; Miq 6, 8). Cf. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas, Tomo I: Introducción general* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 194; veja-se também, do mesmo autor, *El Evangelio según Lucas, Tomo III: Traducción y comentario - Capítulos 8, 22-18, 14* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 288.

¹⁰¹ Cf. Orígenes, *Homiliae in Evangelium Lucae*, 34, 7; Santo Ireneu, *Adversus Haereses*, III, 17, 3; Santo Agostinho, *Quaestiones evangeliorum* II, 19.

moderna, embora afirmando especialmente o mesmo, o episódio foi explorado por outros autores e em várias áreas, desde teologia à filosófica, com repercussões éticas e pastorais (François Bovon; Joseph Fitzmyer; Ramiro de Meneses; e outros), e recentemente encontramos alguns textos do magistério.¹⁰²

É muito, na verdade, o que se pode dizer sobre esta lição exemplar de Jesus e é pouco ou talvez quase nada o que se pode dizer de novo a tal respeito. À primeira vista, parece-nos que todos os comentários acerca deste episódio estão feitos, dada a abundância das obras que articulam o gesto do Samaritano viajante perante o homem ferido com a descida, a *kenose* de Cristo, que vem ao encontro da Humanidade ferida pelo pecado.¹⁰³ Tal maneira de interpretar cristologicamente a atitude do samaritano permite-nos entender, de modo análogo, a sua relação de proximidade para com o homem ferido, cuja misericórdia assim se revela.

Não admira, por isso, que Jesus tenha servido dessa descrição para responder a uma questão essencial, colocada por seu interlocutor: «quem é o meu próximo?» (cf. *Lc* 10, 29). Esta pergunta é tão atual que se estende para lá do limite geográfico e cultural que aqui se lhe impõe. Em sentido próprio, ela é uma questão humana-cristã. É neste sentido que, para começar, nos propomos refletir aqui acerca deste tema e, em consequência disto, analisarmos algumas particularidades teológicas presentes nos movimentos das personagens centrais – sacerdote, levita e samaritano – perante o homem ferido.

3.1. A expressão “meu próximo”: sentido e valor

«E quem é o meu próximo?» (cf. *Lc* 10, 29), assim pergunta o doutor da lei a Jesus. Efetivamente, num olhar superficial, ao falarmos do próximo vem-nos de imediato ao pensamento aqueles que estão mais perto de nós, ou seja, os que habitam a nossa área de

¹⁰² Pensamos, nomeadamente, no Papa Francisco, Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, publicada a 3 de outubro de 2020, e ainda, do seu pontificado, a Carta *Samaritanus Bonus*, sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, publicada 14 de julho de 2020 pela Congregação para a Doutrina da Fé, que merecerá a nossa especial atenção no Capítulo 3 - *Compaixão: critério ético e pastoral*, sobretudo no ponto 2.1. *A experiência da morte do outro: cuidado como compaixão*.

¹⁰³ Esta analogia, com largo percurso na tradição cristã, assenta sobretudo no movimento descendente do samaritano ao encontro do homem ferido (cf., sobretudo, *Lc* 10, 33-34). É, neste sentido, que o samaritano é descrito como ícone de Cristo, sendo que Ele, mediante o mistério da encarnação, desceu até junto do homem (cf. *Jo* 1, 14; cf. *Filip* 2, 5-11), para o elevar a contemplar o reino de Deus. Como destaca também P. Borges: «Esta *kenose* é, na leitura teológica e na tradição da filantropia ou antropotropismo do Deus bíblico, o dinamismo fundamental da Encarnação e o modelo de toda a *aproximação*: é esvaziando-se de si, por amor redentor, que o Filho se torna tão *próximo* do homem que assume plenamente a sua forma, a sua condição, o seu sofrimento e o seu mal, pelo qual morre na cruz, tal o “Servo” de Isaías: “desprezado, não fazíamos caso nenhum dele. / E no entanto, eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si; / as nossas dores que ele carregava” (*Isaias*, 53, 3-4; cf. *Mateus*, 8, 17)». Paulo Borges, «Quem é o meu próximo? Senciência, empatia e limitação», em *Philosophica*, n.º 40 (Lisboa, 2012): 28.

convivência, quer familiar quer cultural, tal como julgava o escriba.¹⁰⁴ É bem o contrário. Por isso, Jesus acolhe a sua perplexidade e responde-lhe, ainda que não objetivamente, contando a história de curta-metragem sobre o Samaritano misericordioso, que nos revela um sentido humano, ético, espiritual e teológico profundíssimo de fazer-se próximo.

No presente caso, como se viu no cenário episódico, Jesus apresenta uma vítima, um homem ferido e desamparado na estrada (cf. *Lc* 10, 30). Tudo gravita em torno daquele judeu que se encontra em situação periclitante: tanto os movimentos quanto as atitudes das principais personagens propostas por Jesus (sacerdote, levita e samaritano). Dentre estas três personagens referenciadas, Jesus elege, de forma paradoxal, o samaritano, que é considerado como herege e estrangeiro, para se fazer próximo do ferido que jaz no caminho, cuidando dele.¹⁰⁵ Como escreveu o brasileiro João Batista Libânio, «a ética do cuidado revela como próximo aquele de quem cuidamos, mesmo que esteja longe, afetiva, ideológica e religiosamente».¹⁰⁶

O que afirma este teólogo jesuíta não está desprovido de razão. Encontramos nele qualquer rasto de verdade. Com o cuidado do Samaritano viajante houve, sim, uma «revolução tranquila»,¹⁰⁷ uma nova forma de olhar o outro. De facto, no final da parábola de Jesus, nota-se que a pergunta já não é, como interpreta o escriba: «quem é o meu próximo?» (*Lc* 10, 29), mas sim: «de quem sou eu próximo?» (*Lc* 10, 36).¹⁰⁸

Deste modo, Jesus mostra-se mais preocupado com a distância que os representantes do culto tomaram em relação ao ferido do que propriamente com a imundice que esse homem poderia representar para eles. O que precisamos entender é que não é o outro que se distancia de nós, mas sim a nossa atitude, a nossa indiferença, que nos distancia do outro. Por isso, o escriba confirma, e bem, a intenção de Jesus, quando responde: aquele que se fez próximo daquele necessitado. Ou seja «o que fez misericórdia com ele» (cf. *Lc* 10, 37a), como prefere o texto. Como advertiu J. B. Libânio: «o próximo não existe. Somos nós que o tornamos próximo. Portanto, é aquele de quem nos aproximamos».¹⁰⁹

¹⁰⁴ A propósito, consideremos o que diz o Papa Francisco: «Nas tradições judaicas, o dever de amar o outro e cuidar parecia limitar-se às relações entre os membros duma mesma nação. O antigo preceito “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (*Lv* 19, 18) geralmente entendia-se como referido aos compatriotas» (cf. Papa Francisco, *Fratelli tutti*, n.º 59). A questão da identidade, de facto, era muito vincada no judaísmo farisaico. A este propósito, o psicanalista E. Erickson, na sua reflexão sobre o desenvolvimento psicossocial, destaca que um dos factores que influencia a formação da identidade é cultural (valores sociais a que uma pessoa está exposta, tanto globais quanto comunitários).

¹⁰⁵ É como diz aquele famoso adágio português, «não julgue um livro pela capa».

¹⁰⁶ Cf. João Batista Libânio, *A ética do quotidiano* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2017) 105.

¹⁰⁷ Cf. Stanislas Breton, *L'avenir du christianisme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1999), 35, citado em Borges, «Quem é o meu próximo?», 27.

¹⁰⁸ Cf. Breton, *L'avenir du christianisme*, 35.

¹⁰⁹ Libânio, *A ética do quotidiano*, 105.

O entendimento desta questão – a que já Martin Buber dedicou diversos capítulos e bastante profundos¹¹⁰ – assenta na transição duma postura egocêntrica (onde o “eu” é o centro de tudo) para allocêntrica (o ponto central é o outro), porque é assim que se dilata o horizonte da nossa proximidade. Porque, «nesta coreografia vital entre o eu e o tu, chegamos a ser nós próprios».¹¹¹ Na verdade, a relação de proximidade não se condensa em apenas um sujeito, e sim em dois: pois o outro é um comigo, é um semelhante. Socialmente falando, diríamos que somos seres em relação: lugar onde o outro encontra o espaço.

É uma questão que a tradição filosófica traz há muito tempo. Foi Aristóteles quem, em meados do século IV a. C., chamou atenção para essa ideia da relação sujeito-sujeito como proximidade. Na sua eloquente obra *A Política*, lemos: «o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano».¹¹² Desta visão provém esta afirmação do teólogo Alexandre Palma: «Somos, neste sentido, urbanos, da *polis*, lugar onde o outro é tão evidentemente nosso vizinho. Ou nosso “próximo”, como prefere o Evangelho». Ou seja: «Onde o “con-domínio” é expressão da mesma humanidade que, como uma casa (*domus*), “com-partilhamos”».¹¹³

Ora, com o filósofo Enrique Dussel poderíamos aqui perguntar: «Quem estabelece a relação sujeito-sujeito como proximidade?»¹¹⁴ O jesuíta J. B. Libânio, já aqui citado, considera que neste exemplo de Jesus (cf. *Lc* 10, 30-35) que seguimos se «consagrou essa relação. A pergunta do levita a Jesus soou simplesmente: quem é o meu próximo? Jesus respondeu-lhe fazendo com que o samaritano se aproximasse da vítima».¹¹⁵ Aliás, «o forasteiro é a causa de ter surgido o mandamento do amor», escreve o teólogo João Duque, a citar o filósofo Hermann Cohen.¹¹⁶ Porque o samaritano, com o seu amor, encurta a distância da indiferença que o separava daquele desvalido à beirada do caminho.

¹¹⁰ Por exemplo, para M. Buber, «não existe nenhum *Eu* em si, mas apenas o *Eu* da expressão fundamental *Eu-Tu* e o *Eu* da expressão fundamental *Eu-Issos*»: cf. Martin Buber, *Eu e Tu*, trad. Artur Morão e Sofia Favila (Prior Velho: Paulinas Editora, 2014), 8.

¹¹¹ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 124: «Não há experiência da vida isenta de uma tal *experiência do outro*. A vida é sempre um “con-vívio”. A existência é sempre uma “co-existência”. A subjetividade é sempre uma “inter-subjetividade”. Assim é a lei da vida, que se nos mostra logo quando vimos à vida. Não se nasce no isolamento, mas fazendo família com outros».

¹¹² Cf. Aristóteles, *A Política*, 1253a 3-5. Consultámos a edição bilingue da tradução portuguesa e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (Lisboa: Nova Vega, 2019). Importa salientar que o conceito de “política” (do grego: *polis*), com largo percurso na tradição filosófica, assume aqui um lugar, ainda que urbano, onde se dá a relação interpessoal como proximidade.

¹¹³ Palma, *A Trindade é um mistério*, 124-25.

¹¹⁴ Veja-se em: João Duque, *O próximo e a comunidade. Breve leitura da “Fratelli Tutti”* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021), 37.

¹¹⁵ Libânio, *A ética do quotidiano*, 106.

¹¹⁶ Cf. Duque, *O próximo e a comunidade*, 35.

Com o judeu M. Buber, julgamos poder dizer também que o próximo é «o ser humano, portanto, que neste momento me “diz respeito”, sem importar que seja do meu povo ou de outro qualquer»¹¹⁷. É o outro para qual se direciona a minha atenção, seja ela vertical (amor a Deus e vice-versa) seja horizontal (amor que devemos ter umas com as outras).

A sinfonia entre a leitura do filósofo M. Buber e a afirmação do H. Cohen é óbvia. Para ambos, a proximidade concreta está numa abertura para a universalidade, que supera os preconceitos culturais. Por aí também é possível chegarmos à perspectiva de proximidade abordada por um outro judeu, mas posterior a eles, E. Lévinas.¹¹⁸ Com o teólogo J. M. Duque, também podemos assumir que ele aborda uma proximidade, não só como uma categoria que ultrapassa a barreira de proximidade relacional e espacial, mas também como possibilidade da consciência intencional.¹¹⁹ Foi exatamente isto que, no entender de P. Borges, o samaritano, com o seu olhar compassivo e cuidadoso, ensina: o sentido e o valor da proximidade. Ele, portanto, aproxima-se da vítima e torna-se o seu próximo mediante «o movimento da compaixão, do cuidado e da misericórdia suscitados pela consciência do seu sofrimento e pela sensibilidade a ele».¹²⁰ Com notável sabedoria Santo Ambrósio afirmou: «O que nos faz próximos uns dos outros não é a parentela, mas a misericórdia».¹²¹

Na teologia de *Lucas*, admitindo com o biblista Xabier Pikaza, o próximo autêntico é quem «vê a necessidade e ajuda. Só isso. Não interessa o seu carácter, responsabilidade, função que ocupa. Nada se opõe à ajuda. Nem o facto de ser de outro povo, inimigo ou estranho».¹²² Aliás, na interpretação de E. Levinas, a proximidade não se limita ao facto de nós conhecermos o outro. Não está próximo de nós no espaço, ou próximo como família, mas que se aproxima, no essencial, de nós enquanto nos sentimos – enquanto somos – responsáveis por ele.¹²³ (Tal como vimos na afirmação de Santo Ambrósio). Para Levinas, o significado próprio e absoluto do termo proximidade pressupõe a definição do conceito “humanidade”, visto que ela não é um estado, mas, precisamente preocupação.¹²⁴

Ainda no seu entender, «desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma

¹¹⁷ Citado por: Duque, *O próximo e a comunidade*, 36.

¹¹⁸ Cf. Duque, *O próximo e a comunidade*, 35.

¹¹⁹ Cf. Duque, *O próximo e a comunidade*, 35.

¹²⁰ Borges, «Quem é o meu próximo?», 27-28.

¹²¹ Cf. Santo Ambrósio, *Exposição sobre o Evangelho de São Lucas*, 7, 84, citado por: Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, *Os Padres da Igreja e a Misericórdia* (Lisboa: Paulus Editora, 2015), 55.

¹²² Cf. Xabier Pikaza, *A teologia de Lucas* (São Paulo: Ed. Paulinas, 1985), 79.

¹²³ Cf. Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, trad. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2007), 80.

¹²⁴ Para uma compreensão mais abrangente acerca deste assunto, sugerimos a leitura desta obra: E. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (Paris: Le Livre de Poche, 2004), 129-55

responsabilidade que vai além do que faço». ¹²⁵ Somos, neste sentido da relação amorosa a imagem da relação de Deus-Trindade. Porque, «o amor inscrito na nossa *experiência do outro* mostra-se, pois, uma gramática ajustada para a interpretação da fé trinitária. Nele podemos ver que já vemos qualquer coisa da Trindade». ¹²⁶

Para resumir tudo em poucas palavras, diríamos que a «proximidade do outro compromete o amor a Deus e uma vida com dimensões de eternidade», recordando-se que «a parábola de Jesus não fala de uma proximidade qualquer, mas da proximidade da compaixão: de quem é que nos aproximamos com amor. Esta dimensão aparece evocada no mandamento do amor ao próximo, realizada na atitude do samaritano». ¹²⁷ Logo, se no início da narração a vítima é destinatária da compaixão, no final da descrição de Jesus o próximo é o próprio samaritano, como já ficou dito. Em virtude disso, o escriba é convidado a fazer-se próximo do outro, do desvalido (cf. *Lc* 10, 37b). Vamos olhar por partes esta descrição de Jesus.

3.2. A descrição de Jesus: uma história com sentido

Viu-se com o dilatar deste vivo diálogo que Jesus, usando uma linguagem hagiográfica do seu tempo, relatou uma história ao doutor da Lei, onde pôde demonstrar a sua elevada valia pedagógica, servindo-a assim de resposta à pergunta acerca do próximo, como se viu acima. Tal como em qualquer história narrativa, há quase sempre um lugar, um espaço, seja físico ou imaginário, onde o acontecimento se dá. Nesta lição exemplar de Cristo, apercebemos facilmente que se deu em dois lugares separadamente.

Primeiro, de forma inteligível, Jesus diz que foi no caminho, pois está escrito: «Um homem descia de Jerusalém em direção a Jericó.» E continua: «Por coincidência, porém, descia um sacerdote naquele caminho e, depois de o ter visto, passou pelo lado oposto» (cf. *Lc* 10, 30-31), isto é, numa estrada. J. M. Duque considera que a estrada apresenta aqui dois sentidos, assumindo-a aqui como evento instaurador que estabelece a ponte entre o interpessoal e o comunitário como proximidade. Por um lado, a estrada pode ser vista como exterior à comunidade; por outro, como se viu nas páginas anteriores e se verá mais adiante, mediante o ensinamento do samaritano, nessa exterioridade, encontra-se mais qualquer coisa: aquilo que

¹²⁵ Cf. Levinas, *Ética e Infinito*, 80.

¹²⁶ Palma, *A Trindade é um mistério*, 134.

¹²⁷ Almendra, «Quem é o meu próximo?», 155.

torna possível a relação entre as comunidades, porque supera os limites culturais e permite uma mudança universal, que poderá ligar as diferentes comunidades.¹²⁸

Segundo, com o desenrolar da narrativa, Jesus torna patente ainda que o samaritano o levou meio morto para uma estalagem e deixou-o aí ao cuidado do responsável deste sítio («...colocando-o em cima da sua própria montada, conduziu-o para uma estalagem e cuidou dele.»: cf. *Lc* 10, 33-34). É, portanto, o segundo lugar onde este episódio se desenrola.

Ainda assim, acreditamos que o que Jesus pretende com a presente história, não é apenas destacar estes lugares, claramente significativos, como também evidenciar as semelhanças e diferenças nas atitudes das personagens envolvidas perante o ferido, isto é, a manifestação da ação compassiva, ou não, de cada uma delas. Por isso, Ele torna patente o movimento de cada uma delas perante aquela vítima à margem da estrada: primeiro, coloca a desfilar um sacerdote (cf. *Lc* 10, 31); logo em seguida, o seu ajudante no serviço no templo de Jerusalém, um levita (cf. *Lc* 10, 32); e, por fim, um samaritano, alguém de fora, o estranho (cf. *Lc* 10, 33-35).

Neste sentido, focaremos no tema da compaixão ou misericórdia, já que ambas nos remetem para o mesmo sentido,¹²⁹ procurando entendê-las mediante a atitude do sacerdote e do levita, enquanto representantes da primeira tradição religiosa, e do samaritano, um herege ou forasteiro, como se disse. Em ambas as atitudes, há uma tônica comum: os três veem a vítima. Para esta visão, o narrador emprega o verbo ἰδὼν, que significa «ver, notar, perceber».¹³⁰ Assim, o verbo ὁράω, no aoristo (ἰδὼν), aponta para um movimento de passar a ver.¹³¹ Curiosamente, é a partir deste campo visual que ressoa um contraste significativo no movimento de cada um perante o ferido. Enquanto o sacerdote, bem como o levita, «depois de o ter visto, passou pelo

¹²⁸ Cf. Duque, *O próximo e a comunidade*, 24.

¹²⁹ «Ter misericórdia equivale a ter um coração (*cor*) capaz de sentir os mesmos *miseros* e sair de si para socorrê-los. É uma atitude que a mesma palavra com-paixão sugere: compartilhar a paixão do outro e *com* o outro, sofrer *com* ele, alegrar-se *com* ele, caminhar *com* ele». Leonardo Boff, *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2004), 57.

¹³⁰ Cf. Gingrich e Danker, «ὁράω», em *Léxico do Novo Testamento*, 148.

¹³¹ Aqui o autor apresenta o verbo ὁδεύω, no presente. Contrariamente ao que se expõe na perícopé, agora e neste caso concreto, é usado o particípio presente, e não propriamente o particípio aoristo. Deste modo, o particípio aoristo pode ter sido usado, provavelmente, para exprimir uma sequência de acontecimentos não relativos, enquanto o particípio presente sublinha a durabilidade do ato. Ou seja, para o movimento do sacerdote e do levita, o evangelista utilizou o particípio aoristo. Diferentemente, no trajeto do samaritano, ele usa o particípio presente, para demarcar que o samaritano ia em viagem, sustentando assim que esta ação é contínua. A tradução semelhante é conservada por São Jerónimo, na Vulgata: “fazendo o caminho” (“iter faciens”). Assim, dá-nos a entender que esta rota já era habitual para o samaritano. Portanto, e como já referimos, ao relacionar os três personagens, o autor afirma, para o sacerdote como para o levita, que eles passaram, viram e seguiram pelo lado oposto. Relativamente ao samaritano, o narrador relata-nos que ele tinha que chegar junto do ferido para assim poder vê-lo. Assim sendo, o problema das duas personagens que serviam o Templo de Jerusalém foi que elas não desceram para junto do ferido, tendo ficado à distância.

lado oposto» (Lc 10, 31-32), o samaritano, «vendo-o, compadeceu-se profundamente; aproximando-se, estancou-lhe as feridas» (Lc 10, 33-34).¹³²

Nesta cena bíblica, o autor do Evangelho usa dois contrastantes verbos, originariamente gregos: *ἀντιπαρέρχομαι* e *σπλαγχνίζομαι*. Convirá, contudo, distinguir os dois verbos: por *ἀντιπαρέρχομαι* entende-se esse olhar de indiferença e à negligência dos dois oficiais religiosos daquela época; por *σπλαγχνίζομαι* compreende-se essa outra atitude que, decerto, indica o olhar atento, a compaixão e a caridade reveladas pelo samaritano.¹³³ «O que Jesus propõe – assegura Jorge Cunha – é um salto entre dois abismos: o mundo da conformidade com a razão tradicional e o mundo de uma razão inovadora». ¹³⁴ É acerca deste olhar e desta forma de agir que queremos agora, de forma atenciosa, refletir.

3.2.1. Sacerdote e levita: negação e indiferença

Como já referimos, relativamente à postura do sacerdote e do levita, Jesus mostra que eles viram o desvalido na estrada, mas passaram pelo lado oposto. Aliás, nas primeiras versões latinas da Escritura Sagrada, a de São Jerónimo, que interpreta o seu sentido metafórico original, vê-se que eles, apesar de o avistarem, nem sequer se interessaram.¹³⁵

Deste modo, poderíamos perguntar-nos: Porque é que o Sacerdote e o Levita não se interessaram? Por que razão se desviaram? Porque não o prestaram auxílio, sabendo que o amor ao próximo constitui o cerne da lei mosaica, a qual seguiam escrupulosamente? Porque não viram o ferido como o lugar da revelação de Deus? Há uma expressão do escritor José Saramago que confirma: somos «cegos que, vendo, não vêem». ¹³⁶ Assim, ser cego não só é uma questão física, como também de coração, podendo-se dizer de um coração que não vê ou que vê enviesado, quer dizer, que não supera as muralhas e que se fixa apenas no passado, que o sacerdote português João Teixeira define como um «coração esclerosado.»¹³⁷ Ou como diz o Provérbio: «Longe dos olhos, longe do coração».

¹³² Na esteira do Papa Bergoglio, «Jesus escolhe como modelo um homem que não tinha fé»: «não é por acaso que Jesus escolhe precisamente um samaritano como personagem positiva da parábola. Deste modo quer superar o preconceito, mostrando que até um estrangeiro, até alguém que não conhece o verdadeiro Deus e não frequenta o seu templo, é capaz de se comportar segundo a sua vontade, sentindo compaixão pelo irmão necessitado e socorrendo-o com todos os meios à sua disposição». Papa Francisco, *Angelus* (14 de junho de 2019).

¹³³ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 118.

¹³⁴ Jorge Cunha, «A misericórdia como critério moral e pastoral», em *Humanística e Teologia*, n. 37.1 (2016): 163.

¹³⁵ Consulte-se em: *Biblia Sacra Vulgata*. 1.ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

¹³⁶ José Saramago, *Ensaio sobre a Cegueira* (s.l.: Bibliotex Editor, 2003), 255.

¹³⁷ Cf. João António Pinheiro Teixeira, «Um coração em *trespasse* na Cruz: O sofrimento humano em Deus e a compaixão divina no homem», em *Didaskalia*, n. 48 (2017).1: 129.

Este entendimento da atitude desinteressada do sacerdote perante o ferido precisa ser esclarecida em diversos ângulos. Uma clarificação inevitável, como referem alguns autores, e ouvimos dizer frequentemente, é que se refere ao temor de se contaminar com o sangue.¹³⁸ Uma coisa, porém, é clara: no contexto religioso israelita, qualquer judeu ortodoxo tinha que seguir uma extensíssima lista das principais fontes de impurezas das quais se deviam distanciar, sendo precisamente essa a exigência proposta por quase todas as religiões no tempo antigo, como um dos requisitos para a entrada no Templo.¹³⁹

Voltemos, porém, ao nosso texto fundacional. É interessante, mas ao mesmo tempo explicativo, além do sentido para onde se dirigia o homem que viera a ser vítima do crime, Jesus torna explícito também o movimento do sacerdote. Quando se diz: «Por coincidência, porém, descia um sacerdote naquele caminho e, depois de o ter visto, passou pelo lado oposto» (cf. *Lc* 10, 31). Isso talvez explique ou nos ajude a compreender o equívoco: Jesus diz, de forma enfática, que o sacerdote descia. Tendo presente o sentido para onde se dirigia o sacerdote judeu, podemos considerar, ainda que hipoteticamente, que ele seguia o mesmo trajeto daquela vítima do crime à beira do caminho. Isso supõe a sua vinda do Templo. A partir daí se conclui que ele já teria terminado o serviço divino que era chamado a realizar no templo de Jerusalém, e, porventura, estaria de regresso à casa.¹⁴⁰

De novo a nossa pergunta: afinal, qual o motivo para não socorrer? Porque se afastaram? Em nosso entender, a resposta imediata, porventura, seria para cumprirem a lei da pureza ritual. Com isso, torna evidente que a sua vida centrada muito ritual e pouco atenta à realidade do próximo. Na verdade, a lei em si é uma coisa boa. Ela é apenas um instrumento que serve para regular conduta. Admitindo, com J. C. Carvalho, «o ensinamento que Deus dá a Israel por Moisés é caminho de vida (cf. *Dt* 30,14), luz para os nossos passos (cf. *Sl* 119,1.16.44), é por ela que Javé nos faz viver (v.93), logo amar».¹⁴¹ Efetivamente podemos dizer que a falta da liberdade interior poderá ser a grande razão pela qual nos leva a infringi-la. «Por isso, não é o

¹³⁸ Referido, por exemplo, por Papa Bento XVI, *Angelus* (11 de julho de 2010). Contudo, importa ter presente que «Jesus não se preocupou com as leis de impureza ou de pureza, dava-as como normais, vive-as Ele mesmo pois compõem a vida moral, pública e litúrgica do povo de Deus. Aliás, respeita-as cabalmente pois até manda ao leproso curado em *Mt* 8,4 que se apresente ao sacerdote e “apresenta a oferta prescrita por Moisés para que lhes sirva de prova”, cumprindo e obedecendo assim ao estabelecido em Israel em *Lv* 14,1-32. O que Jesus critica é o modo como por vezes estas leis são observadas querendo ser cumpridas de modo tão radical e escrupuloso que se chega ao ponto de violar um dos grandes preceitos do Decálogo» (cf. Carvalho, «Jesus da história entre a lei e o amor», 253).

¹³⁹ Cf. E. P. Sanders, *A verdadeira História de Jesus*, trad. Teresa Martinho Toldy e Marian Toldy (Lisboa: Clube do Autor, 2018), 60-7. O título original, da edição inglesa publicada por Penguin Books Ltd, datada de 1993, é *The Historical Figure of Jesus*.

¹⁴⁰ Pelo menos assim o afirma alguns autores, como, por exemplo, F. Bovon (cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 119).

¹⁴¹ Carvalho, «Jesus da história entre a lei e o amor», 241.

instrumento – afirma o papa Bento XVI – que deve ser chamado em causa, mas o homem, a sua consciência moral e a sua responsabilidade pessoal e social».¹⁴²

Ora, como estamos lembrados, a atitude do Sacerdote também se reflecte no gesto do Levita.¹⁴³ Fazendo jus as palavras do poeta latino Horácio, «deixamo-nos enganar por falsas aparências da verdade».¹⁴⁴ Aquilo que sendo mera aparência não é de facto o que aparenta ser. Trata-se, sobretudo, a incoerência entre o que se expõe através de palavras e o que se faz. Daí a conclusão de F. Bovon: tanto sacerdote com levita, ao invés de unir o amor a Deus ao amor ao próximo, esquece a misericórdia, que é precisamente o complemento obrigatório da piedade expressa na lei fundamental que Deus dá a Israel, o livro da Lei de Moisés.¹⁴⁵ É exatamente por aí que nos encaminha a afirmação do papa Bento XVI: «Deus é amor e prestar-lhe culto significa servir os irmãos com amor sincero e generoso».¹⁴⁶

Perante este contrassenso, o autor do texto lucano apresenta azedas críticas à religião da lei (ou do culto), aqui personificada no sacerdote e no levita. Para Lucas, fazendo nossa a nítida afirmação de F. Bovon, «os dois cerraram os olhos. Não se encontraram com o ferido, ausentam-se, são inexistentes, estão mortos no presente, retidos pelo seu passado, atados por umas regras rituais e uns impulsos egoístas. Passaram sem interesse».¹⁴⁷ Poder-se-á reler nesta afirmação um verso com que o brasileiro Diego Perin recanta em *A dor dos outros*: «a dor dos outros não dói». E explica o seu sentido: pela «via de regra a dor dos outros não nos dói».¹⁴⁸

Assim é, portanto, a atitude puramente farisaica: vinculada a uma lei que mata. Esta é a tese argumentada por economista João César das Neves: os fariseus olham a dor como dor, não como uma ocasião favorável para amar; o dever como dever, não como um caminho para a conversão; e a vida como vida, não como uma porta para a eternidade.¹⁴⁹ Na verdade, como explica J. T. Mendonça, «o grande obstáculo à vida de Deus dentro de nós não é a fragilidade

¹⁴² Papa Bento XVI, *Caritas in veritate*, n.º 36.

¹⁴³ Levita: membro da tribo hebraica sacerdotal de Levi, que exercia a função de ajudante ou assistente na sinagoga (cf., por exemplo, *Lc* 4, 14-21). Aquilo que hoje, em contexto cristão, consideraríamos como um diácono, cuja missão é, também, assistir um bispo ou sacerdote nas celebrações litúrgicas.

¹⁴⁴ Consulte-se em: Horácio, *Arte Poética*, 20-25. Usamos a tradução portuguesa: *Arte Poética* (edição bilingue). Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes (Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2012), 107-09: «Com a grande parte dos poetas, ó pai e ó filhos dignos de tal pai, deixamos enganar-nos por falsas aparências de verdade».

¹⁴⁵ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 119.

¹⁴⁶ Papa Bento XVI, *Angelus* (11 de julho de 2010).

¹⁴⁷ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 119.

¹⁴⁸ Veja-se também sobre esta referência em: José Manuel Pereira de Almeida, *A Dor dos Outros* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 10-11.

¹⁴⁹ Cf. João César das Neves, *Crónicas do Céu* (Cascais: Principia, 2002) 23-4.

ou a fraqueza, mas a dureza e a rigidez».¹⁵⁰ Compreende-se a partir desta citação que estender a mão ao necessitado («Estende a tua mão ao pobre para que a tua bênção seja perfeita», diz Eclesiástico: cf. *Sir* 7, 32) é o fundamento para se chegar a Deus. Estender a mão é, pois, «um sinal que apela imediatamente à proximidade, à solidariedade, ao amor».¹⁵¹ Sapientemente o compreendeu o Samaritano, ao parar para prestar cuidados ao ferido. Foquemos, então, o nosso olhar nesse cuidado do samaritano para com o desvalido.

3.2.2. Samaritano, cuidador de Cristo

A misericórdia do Samaritano, como já se viu, é descrita com três verbos, que implicam, de facto, uma ação prática: curar, transportar e albergar (cf. *Lc* 10, 34). Todavia, antes do cuidado do estrangeiro viajante, ele mostra um sentimento, uma empatia, o tal pôr-se no lugar do outro, que faz criar intimidade. Jesus conta que o Samaritano se aproximou e comoveu. Dito de modo diferente, ele detém-se e prontifica-se a ajudar o necessitado, mas aproximando-se do seu sofrimento, porque se deixa tocar até ao coração.¹⁵² Como diz *O Príncipezinho*, de Antoine de Saint-Exupéry, «só se vê bem com o coração».¹⁵³ O teólogo J. A. Teixeira explica: «o ver de coração não é meramente *expressivo*, é também – e acima de tudo – um ver *impressivo*. Não é um ver *ego-centrado* – nem, muito menos, *ego-sentado* –, mas um ver *altero-vertido*, isto é, voltado para o outro».¹⁵⁴ É daqui – sobretudo, da noção bíblica do coração (*leb, lebab; kardía*) – que se pode chegar à compreensão da misericórdia.¹⁵⁵

Na parábola do Samaritano compassivo, o evangelista usa o verbo grego *σπλαγχνίζομαι* no aoristo (*ἔσπλαγχνίσθη*), que quer dizer «ser movido de compaixão». Entranhas («*splánchna*» em hebraico) significa: «a misericórdia que brota do coração».¹⁵⁶ O verbo referido é usado pelo autor nos seus relatos intencionalmente.¹⁵⁷ Tem um sentido catequético. E nas passagens em

¹⁵⁰ José Tolentino Mendonça, *Elogio da Sede* (Lisboa: Quetzal Editores, 2018), 109-10. Neste sentido, o próprio Jesus expressou-se assim: «vós fariseus, limpais o corpo por fora, mas o vosso interior está cheio de roubos e maldades» (*Lc* 11, 39).

¹⁵¹ Cf. Eugénio Fonseca, *Estende a tua mão ao pobre: Subsídios para o Dia Mundial dos Pobres* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2020), 16.

¹⁵² Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 120.

¹⁵³ Antoine de Saint-Exupéry, *O Príncipezinho* (Porto: Assírio & Alvim, 2019), 73.

¹⁵⁴ Cf. Teixeira, «Um coração em *trespasse* na Cruz», 128.

¹⁵⁵ Consulte-se Kasper, *A Misericórdia*, 59.

¹⁵⁶ Cf. Kasper, *A Misericórdia*, 58; Papa Bento XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 31; Papa Francisco, *Discurso aos participantes da Plenária da Congregação para a Doutrina da Fé* (30 de janeiro de 2020). Ou ainda, na eventual tradução de François Bovon, «ser movido nas entranhas» (cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 120).

¹⁵⁷ Importa, contudo, sublinhar que este verbo *σπλαγχνίζομαι* é empregue pelo autor em três narrativas, que são, curiosamente, exclusivas no seu Evangelho. Além do relato analisado («Um samaritano em viagem, porém, desceu

que entreveem-se uma especial acentuação ao olhar. Para a sua compreensão, é necessário termos em atenção a cada protagonista desse agir compassivo. Por isso, no pensamento de Lucas, só se pode ser movido de compaixão se houver atenção no olhar, tal como teve o samaritano.¹⁵⁸ O Samaritano compreende a situação, aproxima-se do ferido, sofre com ele e tenta aliviar as suas dores. Deste modo, o cuidado prestado pelo samaritano ao meio morto à margem da estrada revela a condescendência de Deus-Pai e de Jesus Cristo.¹⁵⁹

Podemos começar por aí. Vários estudiosos, por isso, advogam que o Samaritano é o ícone de Cristo. Recordemos as palavras de Paulo, quando exorta aos cristãos em Filipos, mas que ressoa até aos nossos dias: «Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus» (cf. *Filip* 2, 5). Daqui nasce a convicção de que os cristãos deverão viver «acordes no mesmo sentimento, no mesmo amor, numa só alma, num só pensamento» (cf. *Filip* 2, 2), não «cuidando cada um só do que é seu, mas também do que é dos outros» (cf. *Filip* 2, 4).¹⁶⁰ Seguramente, quem participa (ou se deixa envolver) no amor divino, revelado em Cristo, ama o outro tal como Deus ama. Entretanto, podemos perguntar: o que fez, de facto, esta personagem oriunda da região da Samaria, além desse sentimento empático para com o ferido?

Na atitude do samaritano perante o ferido, há dois pontos que convém não perdermos da nossa linha de horizonte. O primeiro ponto é, como vimos, toda a ginástica exercitada por ele ainda na estrada, no local onde o ferido se encontra com o azar, para garantir a sua chegada à estalagem (cf. *Lc* 10, 34). E nota-se que o autor condensa toda esta ação do samaritano no termo grego *ἐπιμελέομαι*, que significa «cuidar de».¹⁶¹

O segundo é que tal cuidado do estrangeiro prolonga-se, embora de um outro modo. Lemos ainda: «E, no dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro e disse: “Cuida

até junto dele e, vendo-o, compadeceu-se profundamente: cf. *Lc* 10, 33), podemos encontrá-lo também no episódio da ressurreição do filho da viúva de Naim («O Senhor, ao vê-la, ficou comovido»: cf. *Lc* 7, 13) e na famosa parábola do filho pródigo («Ele estava ainda longe, quando seu pai vi-o, encheu-se de compaixão»: cf. *Lc* 15, 20). Entre eles, há algo que os aproxima: por um lado, o verbo *σπλαγγίζομαι* é uma reação ao verbo “ver” – é precisamente isto que faz as entranhas se comoverem; por outro, tendo presente os referidos relatos, nota-se que os sujeitos, que representam o agir de Deus, estão perante uma situação extrema: tratando-se, sobretudo, de morte e fome. Curiosamente, nos relatos que apresentam paralelos com as outras narrativas sinópticas (cf. *Mt* 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; cf. *Mc* 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22), que relacionam este sentimento compassivo sempre com Jesus, o autor lucano omite-o (cf. *Lc* 5, 12-16; 9, 37-43; 10, 2): cf. Ildo Parondi e Fabrizio Z. Catenassi, *Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas*, em *Cadernos Teologia Pública* (São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004), 10-2.

¹⁵⁸ Cf. Parondi e Catenassi, *Misericórdia, Compaixão e Amor*, 11-2.

¹⁵⁹ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 120.

¹⁶⁰ Cf. também, Borges, «Quem é o meu próximo?», 28.

¹⁶¹ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 121. O verbo *ἐπιμελέομαι* apresenta vários derivados e significações. Noutros passos, o autor usa o advérbio *ἐπιμελώς* (cuidadosamente, diligentemente: cf. *Lc* 15, 8) e o substantivo *ἐπιμέλεια* (cuidado, atenção: cf. *At* 27, 3). São Paulo, em *I Tim* 3, 5, usa também o verbo para expressar o cuidado pela casa de Deus (cf. Gingrich, Danker, «*ἐπιμελέομαι*», em *Léxico do Novo Testamento*, 82).

dele, e o que gastares a mais, eu, quando voltar, reembolsar-to-ei”» (cf. *Lc* 10, 35). Deste modo, o samaritano revela a sua grande compaixão para com a vítima.¹⁶² Como refere P. Borges: «O cuidado ético e ativo expressa a compaixão e a misericórdia».¹⁶³ E este é também um dos grandes desafios do Evangelho: «a caridade não fica à espera de encontrar vítimas que sejam hipotéticos próximos. A caridade dispõe-se a ser o próximo dos que precisam realmente».¹⁶⁴

Interessa-nos, a propósito, esmiuçar estas duas atitudes do Samaritano destacadas no segundo ponto. Em primeiro lugar, o samaritano oferece duas moedas ao novo cuidador – esta atitude é muito enfatizada pelo autor deste evangelho, sendo que ele, ao usar o verbo ἐκβάλλω (o qual significa «tirar» ou «remover»),¹⁶⁵ sublinha que o samaritano se desprende, desapegou-se das moedas que trazia consigo e prosseguiu a viagem. E, em segundo lugar, é possível olhar para o gesto concludente do samaritano: a promessa do regresso para saldar a dívida. Para Jesus, se é latente que as personagens eclesiais judaicas nem sequer se importaram com o grito de socorro da vítima, torna-se patente a preocupação do samaritano, ao comunicar ao dono do albergue que voltaria para pagar o que estivesse a dever.¹⁶⁶

Não obstante esta afirmação, em boa verdade, não há indicações alguma, nem aqui nem em parte alguma, quanto ao seu regresso. Jesus deixa, porém, apenas um recado ao seu interlocutor, no final deste debate («Vai e faz tu o mesmo», diz Jesus ao escriba: cf. *Lc* 10, 37b). Porque será que Jesus deixou a sua história em aberto e terminou o diálogo com esse encorajamento? Voltando a nós, perguntamo-nos, se, porventura, este apelo não se direciona também para nós? Ao nosso ver, a resposta é afirmativa, tendo por certo que o referido apelo de Jesus pode ser hoje reescrito na vida de todo o ser humano, seja ele cristão ou não-cristão. Aliás, na opinião de um cristão antigo, Orígenes, com esta indicação, Jesus não fala apenas ao escriba que O interpela mas também a cada um de nós. Ou seja, Jesus convida-nos também a fazer o mesmo com os outros: ser como Samaritano, cuidador de Cristo.

¹⁶² Deste modo, como assevera L. Boff, através do cuidado, tornamo-nos próximos das coisas (entenda-se, aqui e neste caso, das pessoas) para entrar em comunhão com elas, responsabilizando-nos do seu bem-estar e socorrendo-as no sofrimento. No mesmo seguimento, ele considera que, mediante o desapego, é possível que nos distanciem das coisas, renunciando assim a possuí-las, e aprendamos a respeitá-las na sua alteridade e diferença (cf. Boff, *Ética y moral*, 58).

¹⁶³ Borges, «Quem é o meu próximo?», 28.

¹⁶⁴ Cf. Bernardino Henriques, *Os desafios do Evangelho* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2006), 83.

¹⁶⁵ Cf. Gingrich e Danker, «ἐκβάλλω», em *Léxico do Novo Testamento*, 66.

¹⁶⁶ Para este gesto, o evangelista emprega a fórmula verbal με ἀποδώσω, que apresenta um sentido mais forte do que uma simples liquidação da dívida. Ao usar, na verdade, o pronome pessoal με, anterior ao verbo (ἀποδώσω), isto demonstra que talvez o samaritano coloque como possibilidade trabalhar para o albergueiro afim de saldar a dívida. Com esse gesto, nota-se uma gigantesca diferença na atitude das personagens comparadas: se é verdade que os responsáveis do culto, tanto o sacerdote quanto o levita, nem sequer se interessaram pelo desvalido, como se viu, o estrangeiro compromete-se com a sua saúde: comunica ao albergueiro que regressaria.

Neste sentido, podemos dizer que, como o samaritano e já em Jesus Cristo, na bem-aventurança (cf. *Mt* 5, 1-12; cf. *Lc* 6, 20-49),¹⁶⁷ encontramos o eco do agir de um Deus-Humano, onde o próximo também pode ser, inclusive, alguém de fora, sendo propriamente este o discurso de Jesus.¹⁶⁸ No dizer do suíço F. Bovon, Jesus conduz o escriba a uma conduta evangélica que será chamado a imitar, como adesão a uma pessoa, a pessoa d'Ele mesmo, como participação no destino comum e, também, como obediência concreta.¹⁶⁹ Por detrás deste conto de um estilo de vida está a identificação de Jesus com a postura do samaritano. Entrelaçam-se o agir misericordioso do Samaritano – desceu, olhou, compadeceu, aproximou-se, cuidou – com a misericórdia de Deus em Jesus Cristo. Não será esta a intenção de Jesus?

Falaremos disso nos próximos capítulos.

¹⁶⁷ Como dizia um renomado teólogo medieval italiano: «Só Deus é a bem-aventurança, porque só é bem-aventurado alguém que conheça Deus, conforme as palavras de Santo Agostinho: “Bem-aventurado aquele que te conhece, ainda que ignore tudo mais”» S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 26 a. 3c. Com efeito, para um olhar deste tema na atualidade, sugerimos também a leitura da reflexão do Papa Francisco, *Catequeses sobre as bem-aventuranças* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020).

¹⁶⁸ A referência de *Jo* 18, 36 («Meu reino não é deste mundo»), em rigor, dito de Jesus, na narração da sua Paixão e Morte (cf. *Jo* 18, 1-19, 42), pode ser alusão a esse Deus que, sendo Outro, é Próximo.

¹⁶⁹ Cf. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, II*, 122.

CAPÍTULO 2 – DEUS QUE SE FAZ PRÓXIMO

*Experimentei Deus,
o Deus que não tem nome,
insondável, silencioso,
e ainda assim próximo
no seu amor trinitário por mim.*

Karl Rahner, *Discurso de Inácio de Loiola
a um jovem jesuíta de hoje*

Ao prosseguir o nosso estudo sobre a compaixão, deparamos atualmente com o alarmado problema do sofrimento. Quando falamos, por exemplo, dos fenómenos do sofrimento e do mal, apercebemo-nos de que é constantemente solicitada a misericórdia de Deus. Tantas vezes assim ouvimos: a culpa é de Deus. Assim sendo, para que esta reflexão tenha sentido, começaremos, então, com o problema do sofrimento e do mal, no questionamento do próprio Deus; depois, propõe-se um entendimento da misericórdia de Deus, relacionando-o com a questão do sofrimento, em 4 tópicos – (2.1) A misericórdia de Deus: experiência veterotestamentária. (2.2) Jesus Cristo: retrato fiel da misericórdia de Deus. (2.2.1) O evento da Cruz: do escândalo à beleza de Deus. (2.3) O apóstolo Paulo e a misericórdia.

1. O sofrimento e o mal: Deus como problema?

A pessoa humana lidou com o sofrimento, ao longo da história, sempre com dificuldade. Trata-se, no geral, de uma dor moral, psicológica, alheia a questões corporais, ainda que possa existir com elas. Varias coisas se disseram e têm dito a esse respeito. Por exemplo, em *A morte de Ivan Ilitch*, de Lev Tolstoi, lemos estas palavras:

Passaram-se mais duas semanas. Ivan Ilitch já não se levantava do sofá. Não queria estar deitado na cama e ficava no sofá. E quase sempre deitado com a cara voltada para parede, sofria em solidão sempre os mesmos padecimentos insolúveis e sozinho pensava o mesmo pensamento insolúvel. O que é isto? Será na verdade a morte? E a voz interior respondia: sim, é verdade. Porquê estes sofrimentos? E a voz respondia: por nada, é assim.¹⁷⁰

Pergunta-se L. Tolstoi: «Porquê estes sofrimentos?» Esta questão, explícita ou implicitamente, anda no espírito de toda a pessoa humana. A compreensão do sentido do sofrimento é, de facto, um dos temas centrais da existência da pessoa humana. Pois, como assevera o psiquiatra Enrique Rojas, «o problema da vida é o problema do sofrimento».¹⁷¹ Podemos afirmá-lo estendendo a este fenómeno ao problema do mal.¹⁷² Na verdade, da conjugação entre eles, em última análise, nasce a incursão pela culpabilização divina: coloca-se Deus em questão (*Deus in questione*). Aquilo que, para citar de novo J. M. Duque, podemos considerar como «uma presença de Deus no próprio questionar».¹⁷³ É, também, por isso que se poderá afirmar que o sofrimento e o mal na história serão sempre um problema que nos põe falar de Deus. «Falar de Deus – afirma Johann Baptist Metz – como clamor pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da história».¹⁷⁴

A pergunta básica seria: o sofrimento será um castigo divino? Ou então, será que Deus é o culpado pelo sofrimento e o mal que existe no mundo? De facto, e sem surpresa maior, o fenómeno do sofrimento e do mal em face aos dramas humanos já motivou reflexões, como é obvio, divergentes. Também as posições se dividem, perante a leitura da fé cristã em relação a estes dois problemas. Uns olham como protesto; não o aceitam e reagem de algum modo contra

¹⁷⁰ Lev Tolstoi, *A morte de Ivan Ilitch*, trad. de António Pescada (Alfragide: Leya, AS, 2008), 81.

¹⁷¹ Enrique Rojas, *Uma Teoria da Felicidade* (Coimbra: Tanacitas, 2004), 237.

¹⁷² Caso exemplar da “problemática do mal” é, sem dúvida: Santo Agostinho. Nas palavras de M. M. Brito Martins: «As hipóteses que Agostinho levanta sobre o mal, proveniente da matéria, podem ser contabilizadas em sete, *Conf. VII*, 5, 7, 276; 1 – Deus criou todas as coisas, mas a partir daquilo com que as fez havia alguma matéria má; 2 – Apesar de Deus ser onnipotente, contudo, não tinha poder para transformar e mudar essa matéria má, de modo a que nada restasse do mal; 3 – Será que ele, apesar de ser onnipotente não teve meio de poder aniquilar esse mal?; 4 – Ou será que o mal poderá existir contra vontade dele?; 5 – Ou então, se a matéria era eterna, porque a deixou ser assim durante infinitos espaços anteriores do tempo, e muito tempo depois, pareceu-lhe bem fazer alguma coisa a partir dela?; 6 – Ou então, de repente, quis fazer alguma coisa, e apesar de onnipotente, podia preferir fazer com que ela não existisse e que Ele próprio fosse inteiramente supremo e infinito; 7 – Ou, ainda: se não era bom para Ele que fosse feita alguma coisa boa, visto que Ele era bom, de modo que, aniquilada a matéria, que era má, como constituiria Ele uma boa, a partir da qual produziria todas as coisas?» (cf. Maria Manuel Martins, «“Unde malum”. O mal em Santo Agostinho», *Theologica*, 2.a Série, 47, n. 2 (2012): 542, nota 6.

¹⁷³ João Duque, «O mal – Deus em questão», em *Didaskalia*, n. 29 (1999): 334.

¹⁷⁴ Cf. Johann Baptist Metz, *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea* (Estrella: Editorial Verbo divino, 1996), 8.

aquilo que ele significa. Tal é, com efeito, a atitude que tende a acusar Deus (*contra Deum*): «Malum, ergo non est Deus», que quer dizer «Mal, portanto não é Deus».¹⁷⁵

Daí a famosa questão: Deus é bom e é misericordioso. Ora, se é bom e misericordioso, por que permite o sofrimento e o mal? O contraste é bem acentuado: se Ele pode e não quer, então não é bom, e logo é mau. Se quer e não pode, então não é onipotente. Ou, dito de outro modo, se Deus é misericordioso, e não corrige o sofrimento nem o mal, então não é onipotente. Logo, se não é onipotente nem misericordioso, então não é Deus. Aqui está o perigo de um Deus absolutamente impassível.¹⁷⁶

Esta afirmação é conforme com a visão do pensamento do escritor e filósofo romano Lúcio Apuleio. Na sua palestra *Sobre o deus de Sócrates*, assim explica o autor: «Deus não deve estar sujeito a qualquer tipo de sentimento temporal de ódio ou amor». E acrescenta, dizendo: «Por isso, não está sujeito à ira, nem à misericórdia, não deve comover-se pela dor nem deixar-se envolver por algum movimento. Mas, liberto de toda a paixão, não pode estar sujeito à dor, nem alegrar-se, nem querer ou não querer uma determinada coisa».¹⁷⁷ No seu registo, e de forma análoga, Baruch Spinoza observou que Deus não só «não tem paixões, mas também não sente emoções de alegria ou tristeza». Em linha contínua, ele sustém que, «ao falar de maneira apropriada, Deus não ama nem odeia ninguém».¹⁷⁸

Se bem entendemos, e se formos consequentes com a impassibilidade de Deus, que quer dizer que Ele não está sujeito ao sofrimento, então podemos facilmente concluir que Ele também não ama. Por isso, considera-se esta leitura, de forma mais simples, como o problema do sofrimento e do mal, uma vez que o vocabulário onipotência, no seu sentido originário (do latim: *omnipotēns, entis*), quer dizer «todo-poderoso», ou, então, refere-se a «alguém que tem poder para fazer tudo, ou todas as coisas» (cf. *Lc* 1, 37; cf. *Mt* 19,). Em vista disso, na observação de A. Gesché, Deus é descrito como o responsável, seja direto ou indireto, sendo que Ele não podia ou queria impedir estas duas realidades humanas em questão.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Sobre este assunto, e numa tentativa de resposta muito bem elaborada, cf. Adolphe Gesché, *El mal: Dios para pensar I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 20-24

¹⁷⁶ Para uma compreensão do tema da *teologia negativa* no quadro mais vasto para onde ele nos conduz e que é do aparente *silêncio de Deus* nos acontecimentos do mundo, veja-se o estudo: José Jacinto de Farias, «Será necessário hoje uma *teologia negativa*?», em *Didaskalia*, n.º 37 (2007) 2: 69-77.

¹⁷⁷ No original latino diz-se: «Quapropter debet deus nullam perpeti vel odii vel amoris temporalem perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi, nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando lactari nec aliquid repentinum velle vel nolle». Apuleio, *De deo Socratis*, 12.

¹⁷⁸ Cf. Baruch Spinoza, *Ética* (Roma: Editori Laterza, 2009), 277, Quinta parte, *Prop.* 17.

¹⁷⁹ Cf. A este respeito, pode ler-se a reflexão, muito bem formulada, de Gesché, *El mal*, 20-24.

Numa conceção bíblica, esta tipologia dominará a visão do pensamento veterotestamentária. Usemos aqui um exemplo: o sofrimento de Job. Para os amigos de Job, o seu sofrimento era uma sanção pelo mal que ele terá cometido. É a partir deste pressuposto exegético que se alicerça a teoria da retribuição, que esmagadora das vezes aparece na gramática bíblica do antigo Israel bíblico.¹⁸⁰ Como diz o provérbio do Livro da Sabedoria: «Cada um é castigado através daquilo com que peca» (*Sab* 11, 16). Admitindo esta hipótese, como vimos, a doença seria a prova de um castigo divino para aqueles que pecavam.

Todavia, e em sentido inverso, como adverte Jean Claude Larchet, «a doença sobrevém em muitos casos para nos purificar dos pecados».¹⁸¹ Neste caso, pondo-se em questão, Job separa-se desta lógica retributiva.¹⁸² O biblista Armindo S. Vaz denota, assim, que «o livro de Job mostra sem reboços que, só saindo da lógica estreita do dogma tradicional de retribuição divina, é possível conciliar a inocência com o sofrimento num ser humano amado por Deus».¹⁸³

É deste modo que vários autores desenham a outra hipótese da relação de Deus com o sofrimento: a onipotência divina significa poder para fazer tudo o que é intrinsecamente possível, e não aquilo que é intrinsecamente impossível. Neste sentido, podemos atribuir-Lhe milagres, mas não absurdo, tendo em conta que Deus conferiu o livre-arbítrio as suas criaturas.¹⁸⁴ Por isso, reconhece-se que, em nenhuma circunstância e sob nenhuma forma, Deus pode ser considerado o culpado, seja pelo sofrimento seja pelo mal que existe no mundo. Assim sendo, o sofrimento é aceite e vive-se como experiência, apesar de tudo, positiva e, portanto, visto como espaço da revelação divina. Com as palavras de A. Gesché, diríamos nós que Deus é inocente de toda atribuição de responsabilidade pela culpabilidade do sofrimento e mal que Lhe é imposta; daí se funda a atitude *pro Deo*.¹⁸⁵

O Novo Testamento, a este respeito, nos oferece um exemplo nítido. Na cena da cura do cego de nascença, Jesus esclarece os seus discípulos, contrapondo a lógica retributiva do antigo Israel: «Seus discípulos lhe perguntaram: “Rabi, quem pecou, ele ou os seus pais, para

¹⁸⁰ cf. *Pr* 11, 21-31; *Job* 8, 8; 22, 2; *Eclo* 11, 20-28; *Sl* 37, 10; 49, 17; 73, 18-19.

¹⁸¹ Cf. Jean Claude Larchet, *Théologie de la maldie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1994), 62-3.

¹⁸² A este respeito, sugerimos a exposição proposta por biblista Maria Luísa Almendra, «Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32-37», em *Didaskalia*, n. 1 (2006): 67-83. Veja-se também, sobretudo do ponto de vista ético e filosófico, a reflexão do filósofo Américo Pereira, *Crise do Bem. Reflexão sobre Job e o Sofrimento* (Covilhã: Lisosofia: Press, 2014); e pode encontrar-se também disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20150213-pereira_americo_2014_crise_do_bem.pdf.

¹⁸³ Armindo Vaz, «A imagem do Deus de Israel», em *Em nome de Deus Pai* (Lisboa: Edições Didaskalia, 1999): 151. Tal como foi reconhecido pelo Salmista: «Mas Tu vês a angústia e a dor, observas tudo e toma essa causa nas tuas mão» (*Sl* 10, 14).

¹⁸⁴ Cf. C. S. Lewis, «The problem of pain», acedido a 12 de fevereiro de 2021, http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/philos/PDFs/ProblemofPain_CSL.pdf;

¹⁸⁵ Cf. Gesché, *El mal*, 24-27

que nascesse cego?” Jesus respondeu: “Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus”» (*Jo* 9, 1-3). Neste caso, comenta J. Salgueiro García, «a doutrina de Jesus evita todo o cálculo mesquinho, toda a equivalência material entre o cumprimento de uma obra e de uma ação e a sua recompensa. Para Ele, o prémio é um prémio gracioso e livre que o Pai concede por puro amor».¹⁸⁶ Desta forma, vê-se que Jesus afasta do pensamento comum dos que olhavam o sofrimento como uma sansão. Efetivamente, no homem que sofre encontramos Deus ou somos encontrados por Deus, pois este Deus que é em-si-mesmo, que se fez Deus conosco, Deus em nós e Deus por nós, fez do sofrimento a sua razão – cf. *Filip* 2, 6-11; cf. *Is* 52, 13 - 53, 12.¹⁸⁷

O teólogo Joaquim O. Braga cita filósofo francês Gabriel Marcel, que afirma de forma contundente: «o sofrimento, com efeito, não é um castigo, mas uma eleição. Aquele que sofre foi escolhido para dar um testemunho, o testemunho das obras de Deus». Mais ainda: «Deus passou por lá».¹⁸⁸ Deste modo, com G Ravasi, podemos afirmar, sem qualquer conclusão precipitada, que «o sofrimento e Deus não são contraditórios».¹⁸⁹ Talvez se possa dizê-lo um pouco mais resumido: Deus sofre.

A pergunta teológica assemelhar-se-ia a uma estranha questão: Deus sofre?¹⁹⁰ O que a teologia diz sobre o sofrimento de Deus? Efetivamente, a resposta do Jürgen Moltmann é bastante esclarecedora. O teólogo alemão considera que «Deus sofre conosco, Deus sofre em nós, Deus sofre por nós».¹⁹¹ A grande pergunta parece ser: o que Deus tem a ver com o

¹⁸⁶ J. Salgueiro García, «Retribución (Sagrada Escritura)», em *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. 20 (Madrid: Ediciones, 1974), 185. É precisamente por esta vereda que segue a profissão e ensino da Igreja Católica, recordando-se em especial que «a doença, ainda que intimamente ligada à condição do homem pecador, não se pode considerar, de modo geral, como castigo infligido a cada um pelos próprios pecados (cf. *Jo* 9, 3). Além disso, o próprio Cristo, não tendo pecado, e cumprindo o que está escrito no profeta Isaías, suportou na sua paixão toda a espécie e sofrimentos e tomou parte em todas as dores dos homens (cf. *Is* 53, 4-5). Mais ainda, Cristo é crucificado e sofre nos membros configurados com Ele, quando nós suportamos tribulações. Estes sofrimentos, no entanto, tornam-se leves e momentâneos, comparados com o grau de glória eterna que em nós produzem (cf. *2Cor* 4, 17)». Conferência Episcopal Portuguesa, *Ritual Romano: Unção e Pastoral dos Doentes*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994), n.º 2.

¹⁸⁷ Uma reflexão mais ampla sobre a narrativa de *Is* 52, 13-53, 12 no âmbito de uma teologia bíblica encontra-se em: João Duarte Lourenço, *Sufrimento e glorificação em Isaías 52, 13-53, 12. Sua interpretação na exegese judaica e cristã*, em *Didaskalia* 22 (1992) 17-38; *O Sofrimento no Pensamento Bíblico. Releitura Hermenêutica de Isaías 53* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006); «O Canto do Servo. O grito da Misericórdia de Yahwé», em *A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho*, coord. Juan Ambrosio (Lisboa, Universidade Católica Editora, 2016), 61-83

¹⁸⁸ Joaquim O. Bragança, «Diálogo com o sofrimento», em *Didaskalia*, n.º 35 (2005): 458

¹⁸⁹ Gianfranco Ravasi, *Suportar o peso da dor. “A Ti clamo, ó Senhor”* (Lisboa: Paulus Editora, 2014), 24.

¹⁹⁰ Sobre esta questão e o seu significado podemos encontrar uma vastíssima lista bibliográfica. Sugerimos especialmente as seguintes reflexões: Thomas Weinandy, «Does God suffer?», em *First Things* (November 2001): 35-41; José Carlos Carvalho, «Deus sofre?», em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 247-287; François Varillon, *La souffrance de Dieu*. Paris: Centurion, 1975; Santiago Del Cura Elena, «El “sufrimento” de Dios», em *Revista Espanhola de Teologia*, n. 51 (1991): 331-373; Sousa, *O sofrimento de Deus*, 99-147.

¹⁹¹ Citado por Carvalho, «Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann», 61.

sofrimento? Na interpretação de L. Boff, «um Deus que não sofre, não liberta do sofrimento».¹⁹² A vulnerabilidade, com efeito, não é necessariamente incompatível com a onnipotência. No fundo, aceitemos isso: o Onnipotente faz-se vulnerável. E esta é a ideia que o Cristianismo nos desafia. Aliás, humanamente falando, as pessoas mais fortes são, muitas vezes, aquelas que se deixam ferir, como apóstolo Paulo, na sua *2Cor* 12, 10, afirmava: «quando me sinto fraco, então que sou forte». (Tudo isto para explicar a participação de Deus no sofrimento).

Consequentemente, o sofrimento de Deus, assumido como solidariedade para com o homem que sofre, embora injustamente, tornou-se em Cristo a força de vida e de libertação do sofrimento em si. Em Jesus Cristo, Deus revelou-se, de forma definitiva, contra os fenómenos do sofrimento e do mal, sem os justificar ou explicar, mas superando-os.¹⁹³ Assim, o Deus cristão revela um sofrimento ativo, livremente acolhido, perfeito com a perfeição do amor, como mostra o italiano B. Forte.¹⁹⁴ O próprio Jesus o afirmou de maneira expressiva: «Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos»: cf. *Jo* 15, 13. Para nós que cremos, a Cruz é o lugar mais alto, onde Deus se mostra até onde consegue ir por amor ao homem que sofre, sendo que aí Deus sofre como Pai o sofrimento e a dor do Filho, sem deixar de ser Pai nem tão-pouco Deus; mas sendo o próprio: Deus-em-si-mesmo.¹⁹⁵

J. A. Teixeira vê no fenómeno do sofrimento a presença de Deus. E dessa constatação tira duas conclusões sobre o sofrimento e Deus. Primeira, e inspirada na visão paulina da relação entre o pecado da pessoa humana e a graça divina, «onde *abunda* o sofrimento, *superabunda* Deus».¹⁹⁶ Segunda, talvez mais incisiva, «Deus não é causador de sofrimento. Contemplando a Cruz, verificamos que o sofrimento não é provocado por Deus».¹⁹⁷ Nesta perspectiva, entende-se que, mesmo em tais situações catastróficas em que se busca a morte, como observa o Papa Francisco, ao analisar o momento atual, o sofrimento, bem como o fenómeno do mal, «nunca pode vir de Deus porque ele “não nos trata segundo os nossos pecados” (*Sl* 103, 10), mas segundo a sua misericórdia. Esse é o estilo de Deus. Ele não pode tratar-nos de outra forma».¹⁹⁸

¹⁹² Cf. Leonardo Boff, *Pasion de Cristo, pasion del mundo* (Bogotá-Colombia: Indo-American Press Service, 1978), 145.

¹⁹³ Duque, *O Mal*, 325.

¹⁹⁴ Cf. Forte, *Breve introducción a la fe*, 57.

¹⁹⁵ Cf. Carvalho, *Deus sofre?*, 286. Como diz o italiano Bruno Forte, «Deus continua Deus, até ao “sujar as mãos” na história dos vencidos e dos sem Deus, que Ele faz sua e redime, a fim de que os que estão longe se tornem próximos e seja anunciada a boa-nova aos cativos» Bruno Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al método della teologia come storia* (Milano: Paoline, 1987), 42.

¹⁹⁶ Teixeira, «Um coração em *trespasse* na Cruz», 161. Ou ainda, do mesmo autor, *Sofro, logo existo. Onde abunda o sofrimento, superabunda Deus* (Lisboa: Multinova, 2002), 179.

¹⁹⁷ Teixeira, «Um coração em *trespasse* na Cruz», 138

¹⁹⁸ Papa Francisco, *Angelus* (20 de março de 2022).

2. Misericórdia: revelação de um Deus solidário com o sofrimento

Antes de entrarmos no tema proposto para esta secção do nosso programa, propõe-se uma breve consideração de referência em relação ao conceito de misericórdia. O Papa Francisco, por exemplo, na sua Bula sobre a Misericórdia, *Misericordiae Vultus*, publicada a 11 de abril de 2015, apresenta-nos algumas definições da palavra misericórdia que decerto nos ajudam a retomar o seu verdadeiro sentido:

Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o acto último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado.¹⁹⁹

Este dado define uma nuance do que pode ser uma amostra experiencial de Deus: da experiência de um Deus distante (cf. *ITm* 6, 16), que não se deixa sequer O ver (cf. *Is* 45, 15; *Jo* 1, 18), o Outro, à experiência de Deus-próximo, que vem ao encontro do homem,²⁰⁰ como mostra o genial fresco de Michelangelo, intitulado «A criação de Adão» – no teto da capela Sistina em Roma – que, de maneira básica, ilustra Deus se aproximando do dedo do homem, onde se descreve o seu gesto de criação, e mesmo aí, como um ato de pura misericórdia.

2.1. A misericórdia de Deus: experiência veterotestamentária

É chegado o momento de olharmos para a Escritura sagrada e de nos questionarmos: Deus é misericordioso? Que Deus é esse misericordioso e onnipotente que se cala perante o sofrimento do homem? Que compreensão da misericórdia de Deus sobressai dos escritos sagrados? Na verdade, falar da misericórdia de Deus a partir do cenário bíblico veterotestamentário pode soar-nos estranho e até mesmo contraditório,²⁰¹ devido à abundância dos episódios que ilustram a ação de um Deus assemelha à de um tirano, cruel e despótico. É verdade. Qualquer leitor familiarizado com as narrativas bíblicas, sobretudo do Antigo

¹⁹⁹ Papa Francisco, *Misericordiae Vultus*, n. 2.

²⁰⁰ Na verdade, como sustém George Augustin, o ser humano experimenta Deus em uma tensão existencial de proximidade e distância: como proximidade gratificante e distância opressiva, como presença e ausência, como imanência e transcendência. Os sinais e os tempos da experiência de Deus se alternam como dia e noite, como luz e trevas, como a experiência de ser acolhido por Deus e a experiência de ser abandonado por Deus. Cf. George Augustin, «Dar testimonio de la vida en un mundo de muerte», em *Dios en la pandemia*, ed. Walter Kasper e George Augustin (Espanha: Editorial Sal Terrae, 2020), 34.

²⁰¹ Cf. Lourenço, *O tempo de Jesus*, 196.

Testamento, escandaliza-se com a imagem de um Deus com retratos de crueldade projetado por Israel. «A descrição da conquista da Terra Prometida faz-se através de uma elevada taxa de limpeza étnica», na observação de J. B. Libânio.²⁰² Um Deus que é capaz de ordenar matança até por amor (cf. *Sl* 136, 1-18). Na linguagem de A. Torres Queiruga, esta imagem de um Deus violento «constitui, sem dúvidas, a raiz mais forte e profunda do ateísmo».²⁰³ Como, então, conciliar semelhante coisa: um “Deus com requinte de crueldade” com o Deus amoroso (cf. *1 Jo* 4, 8), cujo misericórdia nos foi revelado em Jesus Cristo?

A esta questão, podemos dizer que, através da experiência de Deus com o seu Povo ao longo da história da salvação, a imagem de um Deus cruel manifestou-se como ambígua, ao passo que um Deus misericordioso, que se fez e faz próximo do homem sofredor, mostrou-se como a fonte da verdadeira vida. Esta nova compreensão de Deus, foi-se consolidando à medida em o Povo israelita foi-se amadurecendo, e com nova leitura profética.²⁰⁴ Na verdade, o Antigo Testamento, com todo o seu pensamento, abriu-nos um caminho para o entendimento da representação de um Deus misericordioso, manifestado, e de forma definitiva, em Jesus Cristo. Deste modo, o Deus que se considerara severo e irredutível é o mesmo Deus de amor presente no Novo Testamento. Todavia, o entendimento que tiveram (e que continuam a ter) acerca d’Ele, em diversos períodos da história da salvação, é que foi completamente desajustado, como sublinhou o biblista A. Vaz.²⁰⁵ Daqui também é taxativa a declaração de A. Palma: «Não existe, portanto, no Antigo Testamento (nem poderia existir) um discurso unívoco sobre Deus».²⁰⁶

Na esteira das considerações até aqui expostas não será difícil chegar a uma ilação quase obrigatória. No seu registo, o português João Lourenço, por exemplo, afirma que o Deus onipotente em que Israel crê e a quem se acolhe ao longo do período da sua história não se impõe pela força, nem tão-pouco pela guerra ou pela forma como subjuga os seus fiéis. Temos, e em sentido inverso, um Deus que revelou a sua ternura (*hesed*), o seu amor e compaixão (*rehem*) e as suas entranhas de uma mãe (*rahamim*).²⁰⁷ Esse *rahamim* (entranha maternal), é descrita como «“a parte mais íntima” do ser, a fonte daquele amor inquebrantável».²⁰⁸ Tal como

²⁰² Libânio, *A ética do quotidiano*, 34.

²⁰³ A. Torres Queiruga, *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano* (São Paulo: Paulus Editora, 1993), 30.

²⁰⁴ Cf. Libânio, *A ética do quotidiano*, 34.

²⁰⁵ A este respeito, pode ler-se o estudo de Armindo Vaz, «A imagem de um Deus violento na Bíblia», em *Didaskalia*, nº 32 (2002): 61-109.

²⁰⁶ Cf. Alexandre Palma, «Jesus: rosto da misericórdia», em *A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho*, coord. Juan Ambrosio (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 109.

²⁰⁷ Lourenço, «Oscias. “Voz e rosto” da misericórdia de Deus», 31-2. Em *Is* 49, 15, Deus compara-se com uma mãe que não se esquece do seu filho: «Acaso pode uma mulher esquecer-se do seu bebé, não ter carinho pelo fruto das suas entranhas? Ainda que ela se esquecesse dele, Eu nunca te esqueceria.»

²⁰⁸ José Tolentino Mendonça, *O tesouro escondido* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2019), 53.

o coração, metaforicamente, seja em hebraico ou grego, serve para descrever, tanto o ser quanto o agir de Deus (cf. Is 46, 3; 49, 15; 66, 13-14).²⁰⁹ Noutra momento, e ainda mais expressivo, Deus é comparado com um pai que olha para os filhos que o temem (cf. Sl 103, 13). Como diz R. Cantalamessa, «é como se Deus aceitasse sofrer Ele próprio as consequências do pecado do seu povo, antevendo o que irá acontecer, de facto, sobre a cruz».²¹⁰

Antes disso, a revelação da sua ação misericordiosa vê-se desde logo, ainda que paradoxalmente, na história da Criação (cf. Gn 2-3).²¹¹ Aconteceu com Adão e Eva. De facto, se atentarmos ao relato do paraíso (cf. Gn 3, 1-24), depreende-se facilmente que Deus mostra que não está preocupado com aquilo que eles teriam feito (por exemplo em Gn 3, 8-13). Segue-se pela via do diálogo, tentando encontrar neles, porventura, sinais de arrependimento. Na verdade, pode dizer-se que Deus quis deixar o homem «entregue à sua própria decisão» (cf. Sir 15, 14).²¹² Acolher a misericórdia de Deus é, também, um ato de liberdade pessoal. Deus oferece ao homem a possibilidade de escolha, de decisão. Na verdade, Deus age em nós através da liberdade. Daí que a liberdade do homem, ferida pelo pecado, somente com auxílio da graça de Deus pode tornar totalmente eficaz esta orientação para Deus.²¹³

Veja-se, neste sentido, a reação de Deus, que vem ao encontro do homem pecador, tornada visivelmente na pergunta dirigida a Adão: «onde estás?» (cf. Gn 3, 9). Ele não o diz: o que fizeste? O que Deus quer é, precisamente, encontrar-se com ele. Adão explica-Lhe o motivo pelo qual se esconde: a exposição da sua nudez (cf. Gn 3, 10).²¹⁴ Mesmo aí, alguns autores, como R. Volo, consideram que Deus mostrou-se comovido, e de forma profunda, sobretudo, pela miserável situação em que se encontravam.²¹⁵ Para Santo Agostinho, «Deus expande a sua misericórdia sobre aqueles que O conhecem e a sua justiça sobre os retos de coração; expande a sua misericórdia não só pelos que já O conhecem, mas também para que O conheçam».²¹⁶

²⁰⁹ Cf. Luísa Maria Almendra, «Dinamismos de misericórdia no coração e na palavra dos sábios de Israel», em *A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho*, coord. Juan Ambrosio (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 85.

²¹⁰ Cf. Raniero Cantalamessa, *O rosto da misericórdia*, trad. Mário José dos Santos (Lisboa: Paulus Editora, 2016), 19-20.

²¹¹ Veja-se também: *Ecle* 17, 1-14, a criação do homem e a bondade de Deus.

²¹² Cf., sobre este assunto, a carta encíclica do Papa João Paulo II, *Veritatis splendor*, 38-41. Ou ainda, Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 17.

²¹³ Cf. Denzinger e Hünermann, n.º 4317.

²¹⁴ «Depois do pecado, Adão sente vergonha, sente-se nu, sente remorso por aquilo que fez; e todavia Deus não o abandona: se naquele momento começa o exílio longe de Deus, com o pecado, também já existe a promessa do regresso, a possibilidade de regressar a Ele. Imediatamente Deus pergunta: «Adão, onde estás?» Deus procura-o.» Papa Francisco, *Homília na tomada de posse de Cátedra do Bispo de Roma* (7 de abril de 2013).

²¹⁵ Leia-se em R. Volo, «Dio misericordioso e pietoso (Es 34, 6): Il sorprendente Dio della misericordia nell' Antico Testamento», em *Revista Clarentianum*, n.º 56 (2016/7): 133-34.

²¹⁶ Cf. Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, *Os Padres da Igreja e a Misericórdia* (Lisboa: Paulus Editora, 2015), 48.

Emblemática é também a narração da renovação da Aliança (cf. *Ex* 34, 1-35). Neste contexto, sublinha-se que a imagem de um Deus justiceiro e cruel se desfaz perante a ação de um Deus-Amor, inflamado de vontade em criar a Aliança com o Seu povo eleito, apesar da sua infidelidade (cf. *Ex* 32, 1-6). Um Deus que se apresenta a Moisés como «Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em graça e em fidelidade» (cf. *Ex* 34, 6).²¹⁷

Deste modo, sem que concluamos precipitadamente, podemos dizer, portanto, que a manifestação da misericórdia de Deus, seja nas obras ou nas palavras, desde os primórdios do povo que elegeu para si. Aliás, a misericórdia é, por assim dizer, o fio condutor da Aliança que Deus estabelece com o Seu povo (cf. *Dt* 7, 6b. 8-9).²¹⁸ Na sua misericórdia para com os seus fiéis revelam-se os matizes de amor.²¹⁹ Neste contexto, com efeito, é a experiência da libertação do Egito que se funda a misericórdia de Deus (cf. *Ex* 14, 29-30).

Além disso, se dermos mais um salto as narrativas do Antigo Testamento, sobretudo nos relatos proféticos e sapienciais, vemos o agir de um Deus cheio de misericórdia na relação com os seus fiéis (cf. *Sl* 103, 13; cf. *Is* 63, 15-16; cf. *Jr* 31, 20). Porém, para o já citado J. Lourenço, deve reconhecer-se que «Oseias é aquele que melhor nos apresenta esta relação de comunhão e de misericórdia de Deus a respeito do Seu povo». Efetivamente, o teólogo continua: «Toda a teologia profética encontra aqui a sua expressão mais sublime e significativa acerca daquilo que Deus é em si como “cheio de misericórdia”». ²²⁰ Lapidária é o aforismo de *Os* 6, 6: «Porque é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos».

No Novo Testamento, sobretudo no Evangelho de Mateus, aparece duas passagens em que esta referência é evocada. Primeiro, na narração da refeição de Jesus com os pecadores (cf. *Mt* 9, 10-13); segundo, no relato das espigas arrancadas pelos seus discípulos para saciarem a fome num sábado (cf. *Mt* 12, 1-8). Em ambos cenários, que são ocasiões de escândalos aos olhos dos fariseus, este dito foi proferido por Jesus (cf. *Mt* 9, 13; 12, 7), decorrente das intervenções dos fariseus (cf. *Mt* 9, 11; 12, 2). Com isso, torna-se plenamente compreensível a

²¹⁷ Pode ler -se também em *Nm* 14, 18.

²¹⁸ É nesta perspectiva que escreve o Papa João Paulo II: «Ao definirem a misericórdia, os Livros do Antigo Testamento servem-se sobretudo de duas expressões, cada uma das quais tem um matiz semântico diverso. Antes de mais, o termo *hesed*, que indica uma profunda atitude de “bondade”. Quando esta disposição se estabelece entre duas pessoas, estas passam a ser, não apenas benévolas uma para com a outra, mas também reciprocamente fiéis por força de um compromisso interior, portanto, também *em virtude de uma fidelidade para consigo próprias*. E se é certo que *hesed* significa também “graça” ou “amor”, isto sucede precisamente na base de tal *fidelidade*. O facto de o compromisso em questão ter um carácter, não apenas moral, mas como que jurídico, não altera a sua realidade. Quando no Antigo Testamento o vocábulo *hesed* é referido ao Senhor isso acontece sempre em relação com a aliança que Deus fez com Israel. Esta aliança foi da parte de Deus um dom e uma graça para Israel» (cf. Papa João Paulo II, Carta Encíclica *Dives in misericordia*, nota 52).

²¹⁹ Cf. Papa João Paulo II, *Dives in misericordia*, n.º 4.

²²⁰ Cf. Lourenço, «Oseias. “Voz e rosto” da misericórdia de Deus», 33.

preferência divina: antes um coração compassivo e sincero do que a prática rigorosa da Lei (da *Torah*), como já se viu.

Retornando ao livro de Oseias, o autor sugere aí que o pecado do Povo israelita e a sua indigência constitui o primeiro caminho para a justiça. Neste sentido, é admissível que Deus espere dos seus fiéis atitudes de direito e da amabilidade (cf. *Os* 2, 21). Já na leitura do profeta Amós, o desejo de Deus é que se levem adiante gestos de justiça e de direito (leia-se *Am* 5, 7. 24; 6, 12). Neste sentido e contexto, é-nos possível dizer que só é possível uma relação com Deus se houver uma sadia e justa relação com o próximo, em que o conteúdo da misericórdia se reconheça como basilar.²²¹

Como conclusão, podemos dizer a experiência que o Povo do Antigo Testamento faz de um Deus misericordioso e justo é como que uma projeção da misericórdia divina revelada nos sinais e obras de Jesus Cristo.²²²

2.2. Jesus Cristo: retrato fiel da misericórdia de Deus

Conhecendo a relação que une Jesus Cristo com o Pai, escreve o apóstolo João na narrativa inaugural do seu Evangelho: «No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus» (*Jo* 1, 1). Jesus próprio o disse: «Eu e Pai somos um» (*Jo* 10, 30). E mais ainda: «quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14, 9).

Também São Paulo se refere de maneira semelhante a esta relação, ao afirmar que Jesus Cristo é «a imagem do Deus invisível» (cf. *Col* 1, 15). Esse mesmo elo entre o rosto de Jesus e a face do Pai é percebido pelo Papa João Paulo II: «A luz da face de Deus resplandece em toda a sua beleza no rosto de Jesus Cristo».²²³ É que seria estranho que não fosse assim. Uma novidade tão forte e decisiva que contém em si aquilo que também somos: imagem e semelhança de Deus. A pessoa Cristo apresenta em Si mesmo a grande novidade: a revelação do rosto de Deus (cf. *Ex* 33, 19-23).²²⁴

É muito justo neste sentido referir a reflexão de R. Cantalamessa. No entender deste pregador da Cúria, antes de qualquer atitude de misericórdia por parte de Jesus, e antes de

²²¹ Vejam-se, a propósito, Kasper, *Misericórdia*, 74-5, algo que sublinhará ainda em *Mt* 12, 7.

²²² Cf. Palma, «Jesus: rosto da misericórdia», 109: «a experiência que Israel faz de um Deus misericordioso é como que o húmus da assunção da misericórdia na vida e na mensagem de Jesus».

²²³ Cf. Papa João Paulo II, *Veritatis splendor*, n.º 2.

²²⁴ Aliás, como observou L. Boff, em Jesus de Nazaré, o Cristo ressuscitado, o desejo de plenitude, de total poder de ser e de reconciliação global com Deus, com os outros e com o mundo, tornaram-se uma realidade concreta, visto que o *homo absconditus* se revelou plenamente e emergiu completamente de sua dormência (cf. Boff, *La resurrección de Cristo*, 19).

qualquer parábola Sua sobre misericórdia, dá-se o evento da misericórdia que é precisamente a Encarnação do Verbo.²²⁵ Assim sendo, podemos perguntar-nos: se é verdade que Jesus Cristo é a revelação definitiva do rosto de Deus Pai, não parece claro que, em consequência disso, as suas obras e sinais são também expressões da misericórdia de Deus Pai?

Vejamos o que disse Santo Agostinho: «Ele que na eternidade permaneceu igual ao Pai, fez-Se igual a nós na natureza mortal. A mesma misericórdia introduziu o Senhor do mundo a revestir-Se da natureza de servo».²²⁶ Na verdade, Deus Pai só o é em relação ao Filho, como o Filho em relação a Deus Pai. Vale apenas retermos esta afirmação de Jesus: «O Filho, por si só, nada pode fazer mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo que este faz o Filho o faz igualmente. Porque o Pai ama o Filho Lhe mostra tudo o que faz» (cf. *Jo* 5, 19-20). Por isso, na primeira afirmação da *Misericordiae Vultus* diz o papa Francisco: «Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai».²²⁷ Na verdade, a manifestação de Deus como Pai cheio de misericórdia encontra-se cumulativamente no amor de Jesus para com os pobres e os marginalizados do mundo, como recorda o teólogo Isidro Alves: «ele desceu à terra como médico dos pecadores (*Mc* 2, 17), um médico que, para suprimir as enfermidades e as doenças, as carrega sobre si próprio».²²⁸ É, desta forma, que podemos dizer que a misericórdia do Pai se realiza em Jesus Cristo.

A estrada da nossa reflexão está aberta: Jesus Cristo é, sem sombra de dúvidas, o retrato fiel da misericórdia do Deus Pai. Esta misericórdia é uma atitude de amor de um Deus que se faz próximo do homem que sofre. Melhor dito, a verdadeira misericórdia divina é consequência do profundo amor que Ele tem por cada um de nós. Tal amor está presente nas obras e sinais de Jesus Cristo. Aliás, como observa A. Vaz, Jesus assume o tema da misericórdia como central no seu ensinamento doutrinal.²²⁹ Ele é, portanto, a misericórdia em pessoa.²³⁰

Para quem já leu a Bíblia, sobretudo o Novo Testamento, sabe que a misericórdia de Deus se torna visível, mediante os gestos de Jesus perante o necessitado, seja pela cura ou, simplesmente, pelas suas lições exemplares. Várias são as narrativas que testemunham que Jesus Cristo se comoveu ou foi movido pela misericórdia (*Mt* 14, 4; 20, 34; cf. *Mc* 1, 41; 8, 2).

²²⁵ Cf. Cantalamessa, *O rosto da misericórdia*, 23.

²²⁶ Cf. Santo Agostinho, *Sermo* 207, 1. Cf. também Papa Francisco, *Misericordiae Vultus*, n.º 1, e ainda, Palma, «Jesus: rosto da misericórdia», 108.

²²⁷ Cf. Papa Francisco, *Misericordiae vultus*, n.º 1.

²²⁸ Cf. M. Isidro Alves, «Jesus e o doente», em *Communio*, n. 15 (1998/1): 48.

²²⁹ Cf. Armindo Santos Vaz, «Jesus, o rosto misericordioso de Deus Pai», em *Bíblica*, n. 15 (2006): 114.

²³⁰ Cf. Papa João Paulo II, *Dives in misericórdia*, n.º 8: «Agora este amor tornou-se visível e palpável em toda a vida de Jesus. A sua pessoa não é senão amor, um amor que se dá gratuitamente. O seu relacionamento com as pessoas, que se abeiram d'Ele, manifesta algo de único e irrepetível. Os sinais que realiza, sobretudo para com os pecadores, as pessoas pobres, marginalizadas, doentes e atribuladas, decorrem sob o signo da misericórdia. Tudo n'Ele fala de misericórdia. N'Ele, nada há que seja desprovido de compaixão».

Bastará olharmos para o Evangelho de Lucas para apercebermo-nos de que, com relativa frequência, está ocupado por parábolas da misericórdia, que são precisamente as lições expostas por Jesus, onde expressam este sentimento em relação a sua atitude compassiva (cf. *Lc* 7, 11-17; 10, 29-37; 15, 11-32).²³¹ «A beleza das parábolas da misericórdia encontra-se num coração humano aberto: descobre-se pelo grau de compaixão que demonstra para com o próximo».²³²

Tomamos um exemplo, dentre muitos que podemos explorar na Escritura sagrada: a parábola do pai misericordioso, também conhecida como a parábola do filho pródigo – cf. *Lc* 15, 11, 32. Nesta cena bíblica, em que a misericórdia é correlata a alguém que está perdido, podemos anuir que aí se mostra o ensinamento pastoral de Deus, que se deixa tocar em Jesus Cristo.²³³ Neste caso, à semelhança do que se viu a propósito do livro de Oseias, a relação da justiça com o amor que se revela surge profundamente vincada ao tema da misericórdia.²³⁴

Tendo bem presente todo o desenrolar desta história, que não podemos aqui renarrar, devido à sua enorme extensão, vamos explorar a atitude desse pai, não como uma proposta esforçadamente preparada, mas como o espelho de Deus-Pai na sua relação com a pessoa humana. De facto, atitude e sentimentos deste pai expressa-nos a misericórdia de um Deus que nos acolhe, apesar dos nossos pecados. Veja-se que esse pai não é apenas uma figura expectante, mas que sai e vai ao encontro. Faz-se próximo: «Ele estava ainda longe, quando o seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos» (cf. *Lc* 15, 20).²³⁵ Na observação do Papa Francisco, Deus é um pai zeloso, que está atento, pronto para acolher qualquer pessoa que dê um passo ou que tenha o desejo de dar um passo na direção de casa. Ele está ali a observar o horizonte, espera-nos, está já à nossa espera.²³⁶

²³¹ Para ser fiel à realidade, sob diversas perspectivas, o evangelista Lucas registou oito parábolas de Jesus no seu texto. Efetivamente, com exceção da ressurreição do filho da viúva de Naim (cf. *Lc* 7, 11-17), todas elas encontram-se inseridas no conjunto dos episódios da subida de Jesus para Jerusalém (cf. *Lc* 9, 51-19, 46).

²³² Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, *As Parábolas da Misericórdia* (Lisboa: Paulus Editora, 2015), 18.

²³³ Cf. Parondi e Catenassi, *Misericórdia, Compaixão e Amor*, 13.

²³⁴ Cf. Papa João Paulo II, *Dives in misericórdia*, n.º 5.

²³⁵ Embora não se tenha dito, de forma explícita, no texto que o tal pai misericordioso é o próprio Deus, podemos assumir que o contexto em que este evento se situa não nos deixa qualquer sombra de dúvidas de que Jesus Cristo revelava o Seu Pai, contando esta parábola e convidando a sua plateia a refletirem sobre as atitudes e os sentimentos daquele chefe de família. Tal e qual a Deus, quando aproximamos-nos d'Ele, de coração sincero e contrito, este pai alegra-se com o regresso do seu filho, tanto que o acolhe com um abraço de perdão. É um pai que sai ao encontro do filho mais velho, chamando-o à reconciliação, e convida-o para tomar parte na festa do regresso do seu irmão. Assim também é Deus: apesar do pecado de Adão, o homem velho, Ele veio ao nosso encontro, para nos libertar, e de forma definitiva, do poder das trevas e do mal que nos encerrava – um Deus que não desiste de nos atrair a Ele (cf. *Hb* 1, 1-14).

²³⁶ Cf. Papa Francisco, *O nome de Deus é Misericórdia*, trad. Catarina Mourão (Lisboa: Planeta Manuscrito, 2016), 63.

Na verdade, o amor de Deus não tem limite. Nenhum ser humano está fora da sombra da sua misericórdia. Numa ocasião, Jesus orientou os seus discípulos a serem «misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso» (cf. *Lc* 6, 36),²³⁷ tendo por certo que o Pai é «rico em misericórdia» (cf. *Ef* 2, 4). Ora, como adverte J. B. Bauer, para se ter como exemplo o gesto do Pai misericordioso, não basta um sentimento instantâneo de piedade pelo outro, é necessária uma atitude permanente, que brota de um novo olhar para vida, uma mudança essencial de sentimentos,²³⁸ uma *μετάνοια* (cf. *Lc* 15, 7; cf. *Mt* 3, 8. 11; *Mc* 1, 4). A misericórdia transforma a vida, e reconfigura a pessoa.

Numa imagem: o encontro de Jesus com Zaqueu. Comovido pelo facto de Jesus se ter convidado para cear em sua casa, em sinal de estima por Ele, no meio da refeição Zaqueu levantou-se para brindar e disse diante dos convivas que estavam à mesa, confuso e estupefacto: «Senhor, eis que dou a metade de meus bens aos pobres, e se defraudei a alguém, restituo-lhe o quádruplo» (*Lc* 19, 8). É deste modo que devemos entender a misericórdia de Deus.

Por conseguinte, para além das parábolas, mediante as obras e sinais de Jesus – os seus milagres – também recolhemos, talvez o exemplo concreto, daquilo que é a misericórdia de Deus. Mediante os testemunhos do percurso e da vida de Jesus, facilmente depreenderemos que está preenchida de obras que nos revelam a proximidade de Deus sob perspectivas várias, como claramente reafirma a Igreja: «Jesus acompanha as suas palavras com numerosos “prodígios, milagres e sinais” (*Act* 2, 22), os quais manifestam que o Reino está presente nele. Comprovam que ele é o Messias anunciado».²³⁹

A Bíblia, de facto, mostra-nos que os milagres de Jesus, não só são obras a partir das quais Deus torna visível o seu poder, mas são sinais através dos quais Ele nos comunica.²⁴⁰ Sintomaticamente, a revelação da misericórdia de Deus-Pai é visível em diversos âmbitos onde Jesus Cristo aparece no exercício da sua missão. Neste sentido, considera-se que, para entendermos a misericórdia de Deus, é necessário ir aos gestos e palavras de Jesus.²⁴¹ Vejamos, por exemplo, o encontro de Jesus com o parálítico (cf. *Lc* 5, 17-25): «e ele tinha um poder do

²³⁷ Este dito de Lucas aparece em Mateus sob forma diferente: «sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (*Mt* 5, 48). Efetivamente, o que Lucas diz misericórdia, Mateus prefere dizer perfeição. Não é perfeição moral, mas «τέλειος», é plenitude, consolação, realização. Na verdade, os dois evangelistas citam, de forma criativa, o que está no livro de Levítico, que não é ser misericordioso nem ser perfeito, mas sim ser santo como Deus é Santo (cf. *Lv* 20, 7). Deste modo, sublinha-se que a misericórdia é a perfeição, e que a perfeição é a santidade. Isto é aquilo que Deus, profundamente, é.

²³⁸ Cf. Parondi e Catenassi, *Misericórdia, Compaixão e Amor*, 24-5.

²³⁹ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 547.

²⁴⁰ Cf. Gianni Colzani, «Milagre», em *Christos – Enciclopédia do Cristianismo* (Lisboa: Editorial Verbo, 2003), 591.

²⁴¹ Cf. Enzo Bianchi, «Jesus, narrativa da misericórdia de Deus», em *Humanística e Teologia*, n.º 37:1 (2016): 23.

Senhor para operar curas» (leia-se em *Lc 5, 17*). Neste caso, o narrador afirma que foi através da fé daqueles que estavam ao redor que se consolidou a cura do parálítico («Vendo-lhes a fé, ele disse: “Homem, teus pecados estão perdoados”»: cf. *Lc 5, 20*);²⁴² algo que se volta a dizer em *Lc 17, 12-24*, no cenário bíblico da cura dos dez leprosos («Levanta-te e vai; a tua fé te salvou», diz Jesus ao samaritano que voltou atrás: cf. *Lc 17, 19*).

Nestes episódios, podemos constatar que, através da demonstração da fé, os dois milagres se realizam. Grande milagre é sinal da confiança. Com efeito, se é sintomático que para o parálítico o gesto miraculoso de Jesus se tornou possível pela fé dos circunstantes dessa cena, para o leproso foi mediante fé dele mesmo. Pela fé entende-se o amor de Deus, porque «só o amor é digno de fé».²⁴³ Desta forma, em Lucas, o milagre parece expressar a fé em Deus. Neste sentido, e em reta articulação com J. M. Duque, podemos considerar as curas de Jesus, numa linha de compreensão da tradição sinóptica, como «ações salvíficas do próprio Deus, em e por Jesus. Enquanto tal, pressupõem a fé como atitude de aceitação e, sobretudo, de conversão».²⁴⁴

É também curioso observar a tal propósito como na narração da pecadora perdoada e que ama (cf. *Lc 7, 36-57*) tudo isto se concentra. De forma sintética expomos o que se passou. Jesus estava a comer na casa de um fariseu, Simão, quando inesperadamente uma mulher, por sinal pecadora, entrou casa adentro, prostrando-se aos seus pés começou a expressar-lhe todo o seu amor e simpatia. Perante esta demonstração excessiva de amor daquela mulher, Jesus perdoou-lhe os seus «muitos pecados» (cf. *Lc 7, 47*); e, concluiu, à semelhança da cura do samaritano leproso, com a palavra que revivifica: «Tua fé te salvou; vai em paz» (cf. *Lc 7, 50*). É neste gesto de perdão que pode considerar-se a manifestação da misericórdia de Deus Pai em Jesus. Aliás, no dizer de A. Palma, «perdoar os pecados exprime que Deus e a sua misericórdia estão presentes em Jesus e agem n’Ele e a partir d’Ele».²⁴⁵ O apóstolo Paulo afirmou de maneira contundente: «Onde abundou o pecado, superabundou a graça» (*Rm 5, 20*).

Todavia, como anotação muito importante, o relato bíblico que também nos ilustra o gesto de Jesus, assumido por ele próprio, como realização da misericórdia do Pai encontra-se na cura do possesso da região dos gerasenos, narrado apenas nos textos da tradição sinóptica (cf. *Mt 8, 28-34*; *Mc 5, 1-20*; *Lc 8, 26-39*). No presente relato, curiosamente em *Mc 5, 19*, após ter libertado o endemoninhado do espírito que o aprisionava, Jesus determinou-o: «Vai para tua

²⁴² Não deixa de ser interessante notar que, tal como na cura do cego no caminho de Jericó (cf. *Lc 18, 35-43*), encontramos aqui a referência evidente à misericórdia.

²⁴³ Esta sugestiva expressão é inspirada no título da célebre obra do teólogo alemão Urs von Balthazar, *Só o amor é digno de fé* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2010).

²⁴⁴ Cf. João Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 77.

²⁴⁵ Palma, «Jesus: rosto da misericórdia», 116.

casa e para os teus e anuncia-lhes tudo o que fez por ti o Senhor na sua misericórdia».²⁴⁶ Esta libertação do «espírito impuro», traz-nos à vista, uma vez mais, a misericórdia, que é, portanto, um fazer de Deus em nós.²⁴⁷

Esta grelha de elementos ilustrativos nos ajuda a entender, sem que o nosso pensamento corra para um juízo perigosamente reducionista, como a misericórdia de Deus se realiza. Deus Pai em Jesus Cristo, triunfo do amor divino no sofrimento do mundo, revelou-se como Deus da misericórdia.²⁴⁸ Pois o amor de Deus não tem condições, e a misericórdia também. Na verdade, é Deus que em Jesus se aproxima da pessoa humana. E, portanto, toda esta demonstração de proximidade e consequente misericórdia divina com o sofrimento da pessoa humana, se confluem expressivamente no evento da Cruz, que é precisamente o maior gesto da solidariedade divina com o sofrimento da pessoa humana.

2.2.1. O evento da Cruz: do escândalo à beleza Deus

Ficou famosa a frase inspirada no romance *O Idiota* – uma obra clássica e muito atual e referida por vários autores e em diversas fileiras do nosso conhecimento –, do escritor russo Fiódor Dostoievski: «o mundo será salvo pela beleza».²⁴⁹ Mas, que beleza salvará o mundo? O que significa, exatamente, esta expressão “a beleza salvará o mundo”? Será Deus a figura absoluta desta beleza? É possível ver alguma beleza no evento da Cruz? Afinal, não será a morte de Jesus Cristo na cruz simbólica do horror extremo, de escândalo ou de loucura?

«A crucificação era considerada a forma mais dura de punição no Imperio Romano. Nenhum romano era crucificado. Muitos deles castigavam assim os seus escravos fugitivos».²⁵⁰ Noutros termos, J. C. Carvalho recorda-nos que ela significava «a *arbor infelix* ou o lenho

²⁴⁶ Convém recordar que, tanto Mateus como Lucas, não fazem referência explícita à misericórdia de Deus neste episódio. Outro dado curioso, é que, no Evangelho de Mateus, o autor apresenta dois homens com “espírito maligno”, enquanto os outros sinópticos (tanto Marcos como Lucas) apresentam apenas um. Neste sentido, sublinha-se tratar de um estilo próprio do evangelista Mateus (algo que se repetirá, por exemplo, na narração dos cegos de Jericó: cf. Mt 20, 30; ou então, no relato dos cegos de Betsaida: cf. Mt 9, 27).

²⁴⁷ Cf. Menezes, *O Desvalido no Caminho*, 69

²⁴⁸ No dizer de E. Bianchi, «Jesus veio revelar plenamente e definitivamente a Deus (*exeghésato*: Jo. 1,18) e à sua misericórdia, através da sua vida humana entretecida de ações e palavras. Jesus sabia que o seu Deus era um Deus misericordioso, que ama a humanidade com todas as suas entranhas». Bianchi, «Jesus, narrativa da misericórdia de Deus», 20.

²⁴⁹ Em rigor, afirmação do príncipe Liév Michkine, uma personagem central, descrito, mediante o seu conhecimento religioso, como representação moderna do pensamento ético cristão. cf. Fiódor Dostoievski, *O Idiota*, trad. António Pescada (Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2014), 347.

²⁵⁰ Bernhard Meuser e Nils Baer, *Youcat: Preparação para o Crisma*, trad. Ana Maria Ferreira (Lisboa: Paulus Editora, 2019), 38.

maldito da *mors turpissima*».²⁵¹ De forma mais simples, no contexto antigo, a crucificação era uma morte por afixação. Vem recordar-nos o guionista Mel Gibson, no filme *A Paixão de Cristo*: Jesus foi castigado na cruz. Nada impediu que se livrasse do sofrimento. Consequentemente, os circunstantes exclamava ironicamente: «Salvou os outros não pode salvar-se a si mesmo! Se é o rei de Israel, desce da cruz» (*Mt 27, 42*). O apóstolo Paulo, na locução da *1Cor 1, 23-25*, resume bem o significado, porventura não-cristão, da crucificação de Jesus, quando afirma que, «Os judeus pedem milagres e os gregos procuram a sabedoria; mas nós adoramos um Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios. Mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos».

Efetivamente, de acordo com a mentalidade greco-romana de então, a crucificação de Jesus era loucura pela conceção que se tinha de Deus: que não sofre, que era imortal, e que era fisicamente separado do mundo da pessoa humana. Por conseguinte, a grande razão pela qual levaram a que os judeus se escandalizassem foi a maneira tão infame e maldita como Jesus morre: numa cruz (cf. *Dt 21, 23*: cf. *Gal 3, 13*).²⁵² Fazendo, pois, o cruzamento entre a cruz e o escândalo, Pedro Miguel resume assim a questão: «a cruz revela um escândalo para a razão, porque, primeiramente, trata-se de uma morte; depois, porque essa é uma morte infligida a um justo e inocente por parte de seres humanos e, por fim, porque quem morre é Jesus, aquele a quem a fé reconhece como Filho de Deus e como Deus».²⁵³ Por isso está escrito: «nós esperávamos que fosse ele a libertar Israel» (*Lc 24, 21*).

Apesar disso, não deixa de ser interessante, ainda que paradoxalmente, que é a partir desse «escândalo» que se funda vivamente o Cristianismo. Vejamos novamente a afirmação de Paulo, que descobriu, juntamente com Isaías (cf. *Is 28, 16*), a ligação cristológica do escândalo: «Eis que ponho em Sinão uma pedra de tropeço, uma rocha de escândalo; mas quem nela crer não será confundido» (cf. *Rm 9, 33*). Para o Santo e mártir Justino (séc. II) não resta a menor dúvida: «O que escandaliza os judeus é o facto dos cristãos “colocarem a sua esperança num homem crucificado”»²⁵⁴ – nisto se verifica a afirmação central da fé cristã. Pois, como interpreta

²⁵¹ Cf. José Carlos Carvalho, «Misericórdia até a morte. O lugar do amor na mensagem da revelação», em *Didaskalia*, n. 33 (2003):183.

²⁵² No seu sentido antigo, é isso que Trifão, no discurso direto com o cristão antigo Justino, declara: «sabemos que ele haveria de sofrer e ser conduzido como ovelha ao matadouro. O que nos tens que demonstrar é que ele também deveria ser crucificado e morrer de morte tão desonrosa e amaldiçoada pela própria lei» (cf. Justino de Roma, *Diálogo com Trifão*, 90).

²⁵³ Cf. Sousa, *O sofrimento de Deus*, 135.

²⁵⁴ Citado por: Isidro Lamelas, «O escândalo da Cruz», em *Introdução ao Cristianismo*, apontamentos escolares para uso privado dos alunos (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017), 1. A esta luz compreende-se também a noção da redenção que está inextricavelmente enlaçada na pessoa de Cristo no Novo Testamento, como aquele que traz a esperança cristã, que é precisamente a salvação definitiva (cf. *Lc 11, 20*). Tal salvação consiste

de Pedro Sousa, «o seu efeito salvífico (em favor de todos) advém do facto de que essa entrega é assumida, em total liberdade, como solidariedade com todas as vítimas inocentes, sendo, deste modo, assumido o seu lugar».²⁵⁵

A teologia liga duas reflexões. A Cruz, isto é, o lugar de horror e de escândalo, é o centro da afirmação cristã, da salvação, porque nos permite ver, experimentar e conhecer um Cristo que se reduz ao nosso tamanho, que nos salva da morte e quer leva-nos para o Céu (cf. *Filip 2, 5-11*).²⁵⁶ Ela tem uma dimensão de despojamento e, por isso, de sofrimento; mas também de libertação. Deste modo, aquele que descobre o sentido cristão da Cruz, conhece e descobre que não se encontra num labirinto existencial, que já não está só, porque Cristo entrou e continua a entrar onde ninguém entrou: no sofrimento e, conseqüentemente, na morte. Por outro lado, aí dá-se, também, a participação do Mistério Divino, entendida como a viva solidariedade de Deus com o sofrimento.²⁵⁷ E como?

Convirá, porventura, esclarecer esta referida solidariedade divina. Para tal, talvez possamos começar com o que afirma o teólogo português J. A. Teixeira:

O Filho de Deus *com-sofre* connosco. O Pai e o Espírito *com-sofrem* com o Filho e, n'Ele, *com-sofrem* connosco também. A compaixão faz com que o Pai experimente todo o sofrimento que se abateu sobre o Filho. Uma vez que no Filho se concentra todo o sofrimento da humanidade, então, ao envolver-Se na paixão de Cristo, o Pai *com-padece* com toda a humanidade padecente.²⁵⁸

É certo: o sofrimento de Deus em Jesus Cristo não é uma artimanha. No Cristianismo, Deus é capaz de sofrer e sofre de maneira trinitária.²⁵⁹ Terá sido o alemão J. Moltmann o grande

no amor de um Deus misericordioso para com todos (cf. *Mt 20, 1-15*; cf. *Lc 15, 1-20*). Na verdade, a tradição sinóptica não nos apresenta uma extensiva abordagem acerca da doutrina da redenção, sobretudo, quanto à articulação da morte de Jesus com o amor; afirma-se, porém, que Jesus é aquele que aceita a morte por obediência a Deus Pai (cf. *Mt 24, 37-39*; cf. *Mc 9, 31*; cf. *Lc 18, 31-33; 24, 26*). Ele, de facto, paga o regaste «por muitos» com a sua morte (cf. *Mc 10, 45*). Além e antes disso, na narração da Última Ceia, Ele revela o motivo da sua morte: uma aliança, que liberta dos pecados (cf. *Mt 26, 28*). É, contudo, no Evangelho de João e, mais adiante, nos escritos paulinos, que visitamos talvez as referências mais explícitas à morte de Jesus como um mistério de amor. Assim se exprime Paulo em várias passagens: o amor de Deus Pai (cf. *Rm 5, 5-8; Col 1, 13*); o amor de Deus Filho pelo Deus Pai, em forma de obediência (cf. *Filip 2, 6*); e o amor aos homens (cf. *Rm 5, 7; 8, 34*). Esquemáticamente, através do entendimento de Paulo é-nos possível compreender que a prova, por excelência, de «amor de Cristo» (cf. *Rm 8, 35*), isto é, do excesso «amor de Deus em Cristo nosso Senhor» (cf. *Rm 8, 39*) foi a «entrega por todos nós» (cf. *Rm 8, 32*).

²⁵⁵ Sousa, *O sofrimento de Deus*, 139.

²⁵⁶ Eloy cita Tertuliano, que afirma contundentemente: «nada há de tão digno de Deus como a salvação do homem». Eloy Bueno de la Fuente, *A mensagem de Fátima. A misericórdia de Deus: O triunfo do amor nos dramas da história*, trad. Pedro Valinho Gomes (Fátima: Santuário de Fátima, 2013), 257, sobretudo 313.

²⁵⁷ Cf. Werner Thiede, *El sentido crucificado: una teodiceia trinitaria* (Salamanca: Ediciones Síguemes, 2008), 193.

²⁵⁸ Teixeira, «Um coração em *trespasse* na Cruz», 160.

²⁵⁹ Cf. Thiede, *El sentido crucificado*, 193-94.

mentor desta afirmação.²⁶⁰ Em *O Deus Crucificado*, um pequena joia onde este teólogo evangélico nos fala do problema e o conhecimento de Deus na morte de Cristo na cruz e a maneira de compreender o ser de Deus a partir da morte de Jesus, pode ler-se:

O Filho sofre por a causa do seu amor e abandono do Pai na sua morte. O Pai sofre por a causa do seu amor e dor da morte do Filho. O que surge do acontecimento entre o Pai e o Filho se há de entender como o Espírito da entrega do Pai e do Filho, como o Espírito que dá amor aos abandonados, como o Espírito que vivifica o morto.²⁶¹

À luz de quanto foi dito, vemos que, perante o sofrimento de Jesus na cruz, Deus não deixa de ser Ele mesmo: Deus uno e Trindade de pessoas. Isto que aqui afirmamos abertamente de Deus, podemos, com o teólogo A. Palma, dizê-lo de modo mais ao menos sintético: «Deus é junto de nós exatamente aquilo que é em si. Quem acreditar que Ele age como Trindade em si, admita então também que Ele age como Trindade junto de nós».²⁶²

Nesta perspectiva, podemos dizer que o que acontece com Filho na cruz é algo que acontece com próprio Pai. Porque na crucificação de Jesus funda-se no coração do próprio Deus e por isso deve explicar-se de forma trinitária.²⁶³ Porque Deus no seu amor está presente, no essencial, onde se sofre.²⁶⁴ No dizer do Papa Ratzinger, «o sofrimento põe à prova o amor».²⁶⁵ Também a isto podemos aplicar a famosa frase do apóstolo João, que pode ser descrita como síntese de um Deus que entrega o seu Filho: «Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna» (*Jo 3, 16*).

Nisto se verifica, à semelhança do que se vê em Paulo, que o amor é a chave de leitura para compreensão da Cruz e conseqüente sofrimento de Cristo. O teólogo Michel Deneken sublinhava: «afirmar que Cristo e a cruz são a revelação última do amor de Deus, o mistério “id quod maius cogitari nequit”, significa que Deus limitou-se, que Ele entrou na condição humana». «É este o sentido da dupla quenose: a da Incarnação e a da cruz, a segunda como

²⁶⁰ Acerca da vida e o pensamento de J. Moltmann podem consultar-se: J. C. Carvalho, «Notas Biográficas e Teológicas sobre Jürgen Moltmann», 51-65.

²⁶¹ Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 347. Veja-se também, a este propósito, Bruno Forte, *Breve introducción a la fe*, 57.

²⁶² Palma, *A Trindade é um mistério*, 85. É, precisamente, essa a reflexão proposta pelo teólogo alemão Karl Rahner. Ele mostra o “axioma fundamental” que compõe o mistério de Deus-Trindade. No seu entender, e de uma forma simples, há uma unificação entre o que Deus revela na história e o que Ele é em-si. Por outras palavras, a forma como Deus se apresentou (e se apresenta) ao homem corresponde àquilo que Ele é enquanto Trindade de pessoas. Cf. Karl Rahner, *The Trinity* (London and New York: Continuum, 2001), 21-24.

²⁶³ Cf. Thiede, *El sentido crucificado*, 195.

²⁶⁴ Cf. Thiede, *El sentido crucificado*, 197-98.

²⁶⁵ Papa Bento XVI, *Saudação aos participantes na conferência promovida pelo Pontifício Conselho para Pastoral no Campo da Saúde* (3 de dezembro de 2011).

radicalização da primeira. Se Deus se mostra humano, ele o manifesta justamente partilhando a condição da humanidade até mesmo na morte», acrescentou.²⁶⁶

É Deus, de facto, quem dá sentido ao sofrimento, porque o assumiu e redimiui: e este sentido funda-se no amor.²⁶⁷ Por isso, o reinado de Deus não poderá ser outra coisa senão este evento de amor desmedido de Deus por todos nós.²⁶⁸ No evento da Cruz, como assevera J. C. Carvalho, «Deus deixa que o Seu Filho Se torne maldito para dar-nos o céu (cf. *Jo* 14, 2-3; 1, 18; *Rm* 8, 32; *Gál* 3, 13; 4, 5)». ²⁶⁹ A isto acrescenta a ideia de que «Jesus mostra-Se como Filho obediente, e que por isso é amor do Pai ao mundo, à história. O Crucificado morre para os outros e por amor ao Pai». ²⁷⁰ Bruno Forte interpreta-o como «a história do amor trinitário pelo mundo: um amor que não suporta o sofrimento, mas que o escolhe». ²⁷¹

É nisto, real e metaforicamente falando, que podemos contemplar ou intuir a tal beleza dostovieskiano que salvará o mundo. A beleza como lugar que desperta para o desejo de Deus: a salvação do mundo. Fazendo ressoar as palavras do nosso saudoso João Paulo II, já na conclusão do seu livro-entrevista *Memória e Identidade*, podemos reafirmar que «o sofrimento de Deus crucificado não é apenas uma forma de sofrimento a par de outras. Cristo, sofrendo por todos nós, conferiu um novo sentido ao sofrimento, introduziu-o numa nova ordem: a do amor». ²⁷² É também a mesma tese que defende J. Alves Pires, ao falar: «o abismo do sofrimento faz-se história, sim, mas para, no final, ir desembocar na alegria e na beleza». ²⁷³

O Papa Bento XVI precisa um pouco mais: «Em tudo o que suscita em nós o sentimento puro e autêntico da beleza, há realmente a presença de Deus». ²⁷⁴ Ora, a contemplação cristã contém o maravilhamento, ou a dimensão de nos maravilharmos esteticamente com o ser, mas o ser que manifesta-se através do Belo, seja da beleza da Criação ou da beleza do Crucificado. Naturalmente, a beleza do Crucificado é a presença de Deus em puro ato: o excesso seu amor

²⁶⁶ Cf. Michel Deneken, «Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz», em *Concilium* 247 (1993): 67.

²⁶⁷ Cf. Forte, *Breve introducción a la fe*, 57

²⁶⁸ Cf. Walter Kasper, *Jesucristo, la salvación del mundo* (Espanha: Editorial Sal Terrae, 2019), 79.

²⁶⁹ Cf. Carvalho, «Misericórdia até a morte», 186.

²⁷⁰ Cf. Carvalho, «Misericórdia até a morte», 188.

²⁷¹ Cf. Forte, *Breve introducción a la fe*, 57.

²⁷² Cf. Papa João Paulo II, *Memória e Identidade: colóquios na transição do milénio*, trad. António F. da Costa (Lisboa: Bertrand Editora, 2005), 156.

²⁷³ Cf. J. Alves Pires, “*A Beleza salvará o mundo*” (Covilhã: LusoSofia: press, 2009), 34.

²⁷⁴ Cf. Papa Bento XVI, *Discurso por ocasião do encontro com os artistas na Capela Sistina* (29 de novembro de 2009).

e conseqüente liberdade. Efetivamente podemos constatar que Deus é aquele que permanece livre no seu amor e ama na sua liberdade.²⁷⁵ Todavia, mas agora noutra lugar, ele declara:

A misericórdia divina não consiste apenas na remissão dos pecados mas também no facto de Deus, nosso Pai, nos reconduzir – por vezes com sofrimento, aflição e temor da nossa parte – ao caminho da verdade e da luz, porque não quer que nos pecamos (cf. *Mt* 18, 14; *Jo* 3, 16). Esta dupla manifestação da misericórdia divina mostra como Deus é fiel à aliança selada com cada cristão no Batismo.²⁷⁶

Em suma, podemos apresentar algumas constatações. A beleza que salvará o mundo é, sem sombra de dúvidas, o amor que partilha o sofrimento.²⁷⁷ Neste sentido, devemos reconhecer que a beleza que salvará o mundo é a misericórdia e a beleza de Jesus Cristo, sobretudo no evento da Cruz.²⁷⁸ Deste modo, podemos dizer, com L. Dostoievski, que Deus é a única «figura absoluta da beleza».²⁷⁹ Por isso, a cruz como símbolo do escândalo somente será aceite se se não aceitarmos as vítimas dos dramas da nossa História. Se as ignoramos, tão certo também será o nosso esquecimento em relação à própria beleza e conseqüente solidariedade do Crucificado para conosco.²⁸⁰ Ou como formula o filósofo Américo Pereira: «em cada ato meu, sou com Cristo crucificado e crucifico Cristo quando escolho o mal. Mas, quando escolho o bem, então, em cada ato, é o Domingo da Ressurreição».²⁸¹

2.3. O apóstolo Paulo e a misericórdia

Na verdade, é imperioso dedicarmos uma especial atenção ao tema da misericórdia de Deus na visão paulina. No livro dos Atos dos Apóstolos, atribuído ao evangelista Lucas,²⁸² em discurso direto, o próprio Apóstolo confessa ao povo o que lhe aconteceu no encontro que teve com o Senhor (cf. *Act* 22, 3-16). Neste seu registo autobiográfico, o Apóstolo nos apresenta,

²⁷⁵ Cf. Kasper, *Jesucristo, la salvación del mundo*, 80. O Papa Francisco explicita: «a misericórdia *renova e redime*, porque é o encontro de dois corações: o de Deus que vem ao encontro do coração do homem. Este inflama-se e o primeiro cura-o: o coração de pedra fica transformado em coração de carne (cf. *Ez* 36, 26), capaz de amar, não obstante o seu pecado» (Papa Francisco, *Misericórdia et misera*, n.º 16).

²⁷⁶ Cf. Papa Bento XVI, *Discurso na visita à Catedral de Nossa Senhora da Misericórdia de Cotonou* (18 de novembro de 2011).

²⁷⁷ Cf. Carlo Maria Martini, *Quale bellezza salverà il mondo?* (Milão: Centro Ambrosiano, 1999), 11.

²⁷⁸ Cantalamessa, *O rosto da Misericórdia*, 169.

²⁷⁹ Cf. Fiódor Dostoievski, *Correspondências 1838-1880* (Porto Alegre: 2009), 138.

²⁸⁰ Cf. Forte, *Breve introducción a la fe*, 24.

²⁸¹ Américo Pereira, *Razões da Fé. Acreditar e refletir* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), 62.

²⁸² Referimo-lo por ser, na atribuição da autoridade apostólica, o autor do terceiro Evangelho, cujas semelhanças nos aproximam do Livro de Atos dos Apóstolos. Todavia, a análise do estilo e linguagem da participação de Lucas, em ordem a saber se se trata do autor do livro de Atos dos Apóstolos, é exemplarmente abordado, num confronto com o terceiro Evangelho, por François Bovon, *L'oeuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1987), 15-25.

diríamos nós, uma síntese daquilo que foi a sua vida antes e depois de Damasco.²⁸³ Recordemos o que, de facto, lhe aconteceu:

⁶Sucedeu, porém, que, no caminho, ao aproximar-me de Damasco, por volta do meio-dia, de repente brilhou ao redor de mim uma intensa luz vinda do Céu.

⁷Caí por terra e ouvi uma voz que me dizia: “Saulo, Saulo, porque Me persegues?”.

⁸Eu perguntei: “Quem és Tu, Senhor?”. E Ele respondeu-me: “Eu sou Jesus Nazareno, a quem tu persegues”.

⁹Os meus companheiros viram a luz, mas não ouviram a voz que me falava.

¹⁰Então perguntei: “Que hei-de fazer, Senhor?”. E o Senhor disse-me: “Levanta-te e vai a Damasco; lá te dirão tudo o que deves fazer”.

E continua o Apóstolo dos gentios, dizendo:

¹¹Como eu deixei de ver, por causa do esplendor daquela luz, cheguei a Damasco guiado pelas mãos dos meus companheiros.

¹²Entretanto, veio procurar-me certo Ananias, homem piedoso segundo a Lei e de boa fama entre todos os judeus que ali viviam. ¹³Ele veio ao meu encontro e, ao chegar junto de mim, disse-me: “Saulo, meu irmão, recupera a vista”. E, no mesmo instante, pude vê-lo.

¹⁴Ele acrescentou: “O Deus dos nossos pais destinou-te para conheceres a sua vontade, para veres o Justo e ouvires a voz da sua boca. ¹⁵Tu serás sua testemunha diante de todos os homens, acerca do que viste e ouviste. ¹⁶Agora, porque esperas? Levanta-te, recebe o baptismo e purifica-te dos teus pecados, invocando o seu nome”.

²⁸³ Não podemos deixar de destacar a influência de São Paulo no Cristianismo. Para se chegar a compreensão do seu pensamento é necessário conhecer o seu trajeto de vida. Ele, não obstante tivesse um nome de essência latina, era judeu de diáspora e falava grego. Nasceu em Tarso (Cilícia) aproximadamente no ano 8 e foi educado rigidamente e segundo a norma farisaica desde a adolescência. Também aprendeu um trabalho manual que consistia na profissão de “tendeiro”, talvez adquirido do pai. Perseguiu, de forma feroz, a Igreja. Na verdade, através das suas Cartas é-nos possível verificar que ele procurou falar mais da sua história de vida como apóstolo do que propriamente como fariseu. Na sua atividade apostólica, terá feito três viagens missionárias, sendo que a primeira, diferente das outras duas, em que ele teve a responsabilidade direta, foi Barnabé quem o convidou. E assim partiram para a Antioquia, que é o lugar onde nasceu a designação “cristãos”, e passaram por algumas das suas cidades. Por conseguinte, separando-se de Barnabé, fez a sua segunda viagem com Silas. Foi precisamente nesse trajeto que ele, tomando consigo Timóteo, fê-lo circuncidar. Na terceira, partindo como sempre de Antioquia ele chegou diretamente a Éfeso onde escreveu as cartas aos Tessalonicenses e, também, aos Coríntios. Instigado pela população dessa comunidade, ele terá fugido, talvez, para Corinto, lugar onde permaneceu três meses e escreveu a tão afamada Carta aos Romanos. Dali ele partiu para Jerusalém sendo aí preso – porque, para alguns judeus, outros judeus de origem grega eram pagãos – e deportado para Roma. Para uns, ele ficou preso em Roma; para outros, foi libertado e, provavelmente, fez uma viagem missionária à Espanha, passando diversas vezes pelo oriente. Assim sendo, presume-se que ele terá sido de novo detido, e preso pela segunda vez em Roma, de onde escrevera as duas Cartas a Timóteo e uma a Tito. O Apóstolo dos gentios teve, definitivamente, um papel importante no anúncio do Evangelho. Cf. Papa Bento XVI, *Audiência geral* (27 de agosto de 2008).

Na festa da conversão de São Paulo, celebrada a 25 de janeiro, a tradição eclesial relê esta passagem bíblica. Trata-se da mudança fundamental da vida do Apóstolo, na sequência do seu encontro com Jesus Cristo. Todavia, como adverte João Duque, esta conversão de Paulo não foi uma passagem da religião judaica ao Cristianismo, como olhamos hoje. Foi, porventura, a transição de uma leitura do judaísmo a outra, que é precisamente segundo o modelo de Jesus Cristo, e que está na base que veio a dominar a fé cristã.²⁸⁴

Poderíamos, então, afirmar que as formulações de João Duque não se distancia do dizer do Papa Bento XVI. Com efeito, as suas observações são claras: «esta mudança da sua vida, esta transformação de todo o seu ser não foi fruto de um processo psicológico, de uma maturação ou evolução intelectual e moral, mas vem de fora», porque «não foi o fruto do seu pensamento, mas do encontro com Cristo Jesus».²⁸⁵ Paulo próprio reconhecia isto mesmo, em *1 Tim* 1, 12-13, quando agradece a Deus, dizendo: «Dou graças a Cristo Jesus, nosso Senhor, que me deu forças e me considerou fiel, designando-me para o ministério, a mim que anteriormente fui blasfemo, perseguidor e insolente; mas alcancei misericórdia».

No entanto, para se chegar à compreensão desta misericórdia alcançada por Paulo e consequente testemunho do seu encontro com Cristo, convém olhar antes para dois conceitos, e muito presentes, no seu pensamento e escritos: a questão do sofrimento e da esperança. Na linguagem de J. C. Beker, a questão do sofrimento encontra-se alineada só quando se integra intimamente com o conceito da esperança; uma esperança livre das ideologias iluministas que definem o mundo moderno e cujos traços se confirmam no mundo contemporâneo. No seu entendimento: «se o sofrimento e a esperança não estiverem bem integrados um no outro, corremos o risco de entrar no desespero e autoalienação»,²⁸⁶ quer dizer, quando a esperança se desliga do sofrimento, torna-se uma esperança falsa; e o mesmo pode dizer-se sobre o sofrimento, visto que, quando o sofrimento se desliga da esperança, torna-se um sofrimento sem sentido, numa frustração existencial.²⁸⁷

O apóstolo Paulo destaca esta questão do sofrimento, particularmente, em três dos seus escritos: 2 Coríntios, Filipenses e Romanos. No entanto, é nas cartas aos Filipenses e na 2

²⁸⁴ Cf. João Duque, «Leituras de Paulo sobre a família», em *Theologica*, 2.a Série, 44, 1 (2009): 55.

²⁸⁵ Papa Bento XVI, *Audiência geral* (3 de setembro de 2008).

²⁸⁶ Johan Christiaan Beker, «Suffering and Triumph in Paul's Letter to the Romans», em *Horizons in biblical theology*, n. 2 (1985): 105

²⁸⁷ Como dizia o psiquiatra vienense Viktor Frankl na sua obra *O sofrimento da vida sem sentido*: «A pessoa existencialmente frustrada não conhece nada com que possa preencher aquilo que eu gostaria de denominar por seu vazio existencial». Versão original alemão: «Der existenziell frustrierte Mensch kennt nichts, womit er sein existenzielles Vakuum, wie ich es nennen möchte, auffüllen könnte». Cf. Viktor E. Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute* (Friburgo: Verlag Herder GmbH, 2013), 79.

Coríntios que se congrega maioritariamente os vocabulários, como, por exemplo, «*thlipsis*» «*pathema*», «*pascho*», que se referem ao conceito do sofrimento.²⁸⁸ Na carta aos Romanos, porém, o Apóstolo salienta a dimensão cósmica do conceito do sofrimento, diferenciando essa carta das outras duas cartas de referência quanto ao tema em causa. Esta dimensão cósmica oferece-se como base sólida sobre a qual a esperança na teologia paulina é fundamentada. Ou seja, a esperança, segundo São Paulo, só se encontra no seu pleno termo quando se articula, não só com a disposição humana, mas também com a plena realização do Reino de Deus, onde se manifesta a glória de Deus (*doxa Theou*).

A garantia desta esperança, segundo São Paulo, está na ressurreição de Cristo, pois ele é o primogénito dentre os mortos (cf. *Rm* 8, 29). O alemão R. Bultmann, numa linguagem escatológica, reduz a esperança em São Paulo a um nível puramente antropológico, pois nela se articula a dialética entre o «ainda não» da esperança escatológica e o «já» que se remete a nossa dependência total no transcendente.²⁸⁹ Além disso, a esperança em Paulo, na Carta aos Romanos, é intrinsecamente ligada à perseverança e à paciência (cf. *Rm* 5,3; 8,25; 12,12) como é destacado em vários livros do Novo Testamento (cf. *Mc*, *Mt*, *1Pt*, *Ap*).

Em *Rm* 8, 17-30, por exemplo, Paulo aborda particularmente o novo paradigma que o cristianismo nos apresenta. No seu contexto, estes versículos transcrevem, explicitamente a ação libertadora de Cristo. Por Ele, uma nova ordem é estabelecida. Ao contrário da ordem antiga expressada pelo pecado, esta nova ordem é marcada pela vida no espírito. Trata-se de uma nova abordagem da intimidade com Deus, pela qual nós tornamo-nos filhos e filhas de Deus. É na lógica desta nova ordem que surge o novo sentido do sofrimento sublinhado por Paulo nestes versículos. Afirma São Paulo que o sofrimento do tempo presente é nada em comparação com a futura glória que nos espera como filhos de Deus e seguidores de Cristo (cf. *Rm* 8, 18, 19, 21, 25, 30).

Consequentemente, a própria criação e tudo o que marcou o paradigma antigo representado pelo pecado e sofrimento serão libertados, e daí virá também a liberdade adquirida pelos filhos de Deus, sublinhando assim a tal dimensão cósmica da esperança desta carta de São Paulo (cf. *Rm* 8, 21). Na presente Carta, São Paulo estabelece também uma linha de correlação intrínseca que existe entre a esperança, sofrimento e o pecado. Nesta relação, o Apóstolo estabelece uma distinção entre o sofrimento causado pela injustiça humana e o que

²⁸⁸ Cf. Beker, «Suffering», 105

²⁸⁹ Cf. Bultmann, *Teologia do Novo Testamento*, 420-23

provém do poder da morte. Estas duas categorias do sofrimento envolvem duas perspectivas cristãs sobre o sofrimento e a esperança e destacam também duas correlações diferentes.

Além disso, o sofrimento causado pela injustiça humana exige da parte do cristão, uma atitude combativa que procura aliviar o sofrimento no espírito do mandato evangélico em função do Reino de Deus. J Beker designa esse sofrimento, um «sofrimento salutar».²⁹⁰ Este sofrimento procura corrigir as estruturas de idolatria e imoralidade. Pela vida no espírito e solidariedade comunal, o cristão ganha força e vitória sobre a carne e toda a estrutura de pecado e sobre a morte. Nesta estrutura destaca-se a questão da misericórdia de Deus como uma saída para todos aqueles que acreditam do Filho Deus.

Numa outra trajetória, São Paulo, nas cartas aos Gálatas e Romanos, estabelece uma ligação entre dois termos essenciais para a compreensão da teologia neotestamentária: «misericórdia» e «Israel».²⁹¹ Na Carta aos Gálatas, cada termo aparece apenas uma vez (*Gal* 6,16), enquanto na Carta aos Romanos temos aparentemente uma ocorrência mais acentuada (cf. *Rm* 9, 6, 27, 31; 10, 19, 21; 11, 2, 7, 25-26). Nestas duas cartas a noção da misericórdia encontrada assenta particularmente na misericórdia de Deus para com o povo judeu como parte integral do Seu plano da salvação. Trata-se de uma misericórdia divina concedida a Israel, o povo eleito. É importante, todavia, salientar que a visão paulina quanto essa noção da misericórdia divina para com o povo, emana da sua própria experiência da misericórdia de Deus – um perseguidor da Igreja que se tornou um Apóstolo do Senhor.²⁹²

Em *Gal* 6, 16, um estudo semântico e cuidadoso do versículo: «Que a paz e a misericórdia de Deus estejam com todos os que vivem segundo esta regra e com o Israel de Deus», revela uma certa correlação entre a «misericórdia» e a «paz».²⁹³ Embora exista alguma ambiguidade quanto à tradução da língua original, a misericórdia e a paz aqui indicadas são uma bênção derramada sobre todos aqueles que fazem parte deste «novo povo de Deus», os aderentes à fé em Cristo pregada e testemunhada por São Paulo. A misericórdia, portanto, apresenta-se aqui como a bênção de Deus. Neste sentido, pode-se considerar a paz como fruto da misericórdia de Deus concedida aos fiéis em Cristo.²⁹⁴

Na Carta aos Romanos, encontramos uma ocorrência mais preponderante (particularmente entre os capítulos 9 e 11). Em *Rm* 9, 15-26, Paulo começa por citar *Ex* 33, 19:

²⁹⁰ Cf. Beker, «Suffering», 111

²⁹¹ Cf. Susan Grove Eastman, «Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Romans 9–11», em *New Testament Studies*, n. 03 (2010), 367-395.

²⁹² Cf. Eastman, «Israel and the Mercy of God», 370.

²⁹³ Cf. Eastman, «Israel and the Mercy of God», 372.

²⁹⁴ Cf. Eastman, «Israel and the Mercy of God», 376.

«Ele mesmo disse a Moisés: *Serei misericordioso para quem eu entender e terei compaixão de quem eu quiser*». Esta referência à misericórdia de Deus remete a uma promessa teofânica de Deus, que, de facto, ocorrera num outro capítulo de Êxodo, no monte Sinai. Esta teofania pode ser considerada, de facto, como uma «paráfrase explicativa» da revelação do nome divino em Ex 3,14. A misericórdia é a principal característica de Deus na Sua autorrevelação ao povo Israel, pois o povo que pertence a Deus é um povo que vive pela misericórdia de Deus. Portanto, a misericórdia é um instrumento poderoso pela qual Deus redime o seu povo, especialmente quem não tem capacidade para se salvar e que confia n'Ele a sua esperança.

Considerando as discussões apresentadas no presente capítulo, passa-se agora a olhar alguns dos aspetos relacionados com a dimensão ética e pastoral da temática da compaixão.

CAPÍTULO 3 – A COMPAIXÃO: CRITÉRIO ÉTICO E PASTORAL

Tocai-me.

Lc 24, 39

O nosso itinerário de estudo entra agora numa secção nova e expõe uma reflexão mais explicitamente ética e pastoral. Se até aqui nos importou, fundamentalmente, explorar os temas sugeridos pelo autor do nosso texto de fundo (1. O evangelho da compaixão) e de modo efetivo sobre a questão da solidariedade divina para com o sofrimento da pessoa humana (2. Deus que se faz próximo do homem ferido), a partir de agora, com esta epígrafe do nosso programa, entramos de maneira mais específica nas implicações éticas da compaixão: como encaramos hoje o sofrimento e a dor? Como reagimos às diversas formas de sofrimento e de dor dos outros? Com que perspectiva olhamos o *para quê* do sofrimento e da dor? Daí o título deste capítulo terceiro da nossa reflexão: a compaixão: critério ético e pastoral.

Neste contexto, e para um entendimento claro dos temas aqui tratados, propomo-nos começar esta nossa reflexão com uma breve exposição acerca da epifania do rosto proposta por Emmanuel Lévinas, para, posteriormente, olharmos algumas propostas da relação pastoral de ajuda, e concluindo assim com o desafio de Jesus: ser como o Samaritano viajante.

1. Compreensão da epifania do rosto a partir de Emmanuel Levinas

Partimos da exposição que faz do rosto. E. Levinas, defensor da experiência ética de alteridade, resumiu bem a emergência do rosto do outro, seja como vestígio do Infinito seja como apelo à responsabilidade.²⁹⁵ Num olhar profundo, por exemplo, à sua obra *Totalidade e Infinito*,²⁹⁶ facilmente percebe de que o vocabulário “rosto” se tornou numa espécie de *leitmotiv*

²⁹⁵ Salientamos, para evitar surpresa maior, que, numa tentativa de aproximação fiel ao pensamento de E. Lévinas acerca deste tema, faremos aqui referências às várias obras e raciocínios da sua bibliografia essencial, que aparecerá oportunamente.

²⁹⁶ Ora este livro, publicado pela primeira vez em 1961, serve-se de inspiração no discurso sobre a fenomenologia proposta por Husserl, na sua obra *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*). Na verdade, o discurso fenomenológico husserliano

(motivo condutor) da sua reflexão ética-filosófica. O filósofo judeu usa-o, a esmagadora maioria das vezes e de forma quase familiar, sem um discurso preliminar que justifique o seu emprego. Ainda assim, a utilização do termo “rosto”, como veremos em seguida, não é completamente desprovida de sentido. Para o autor de *Totalidade e Infinito*, esse emprego, ao invés, compreende-se bem, porque falar do rosto parece uma maneira adequada de falar de alguém, de uma pessoa, de um ser, seja ele Infinito ou estranho, totalmente distinto do eu, que não se lhe confunde em coisa alguma.²⁹⁷

1.1. O rosto do outro: um acesso à ideia de Deus

Uma observação prévia: lendo o texto do qual partimos, e a parábola de Jesus em particular, percebemos como ao longo deste cenário evangélico se verifica uma falta de descrição morfológica das personagens. Tradicionalmente, as personagens das parábolas são anónimas. Neste caso, porém, Jesus centra-se nas suas identidades socio-religiosas, pelo menos no que refere ao sacerdote e o levita. Todavia, e não deixa de ser revelador no que concerne ao homem agonizante no caminho, Jesus não faz nenhuma referência à sua identidade, não torna patente a sua origem nem tão-pouco o seu padrão social. O que se sabe é que, na descida para Jericó, ele foi assaltado e, em consequência disso, deixado no caminho meio-morto. No fundo, o moribundo é, por assim dizer, uma personagem sem traços do rosto humano. Neste sentido, sem hipérbole nem querendo esforçar o sentido para o qual nos orienta o texto, poder-se-á arriscar uma pergunta: não está no seu rosto o vestígio do infinito?

Perguntava-se E. Levinas: «o rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?»²⁹⁸ Estas questões, só por si, parecem revelar já meia resposta. Para isso, porém, precisamos de entender, em primeiro lugar, e na perspectiva do autor lituano-francês, o que é isso do rosto.

(e nota-se também na reflexão ontológica fundamental advogada por Heidegger) revela a negação do irracional. E. Levinas, por isso, esclarece: «a investigação em que se engaja *Totalité et Infini* não consiste, certamente, em questionar a fenomenologia do objeto abrangido pela ciência, da ciência, da presença que se oferece à apreensão, do ser refletido na sua idéia – do *pensado* que está sempre à medida do seu pensamento – correlação e correspondência do rigoroso paralelismo noético-noemático da intencionalidade que anima a consciência transcendente na admirável obra husserliana» Emmanuel Levinas, *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade* (Petrópolis: Vozes, 1997), 284.

²⁹⁷ Importa, contudo, termos presentes que a reflexão proposta por E. Levinas sobre o rosto completamente distinto do outro socorre da ideia de *καθ' αὐτό* apresentado por Aristóteles: «A manifestação do *καθ' αὐτό*, em que o ser nos diz respeito sem se furtar e sem se trair, consiste para ele, não em ser desvelado, não em descobrir-se ao olhar que o tomaria por tema de interpretação e que teria uma posição absoluta dominando o objeto. A manifestação *καθ' αὐτό* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, *em exprimir-se.*» Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro (Lisboa: Edições 70, 1988), 52-3.

²⁹⁸ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 167.

Para dizer a verdade, entendemos melhor os conceitos em E. Levinas através da relação com o rosto. Efetivamente, no seu entender, o rosto é o modo como o outro se nos apresenta, ultrapassando a sua ideia em nós.²⁹⁹ Para ele, melhor dizendo, a figura do rosto é uma representação que suplanta qualquer adequação. Porque o rosto é a imagem radical do outro. Porque, ele não nos remete propriamente para o seu aspecto físico e que pode ser percebido, «quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever».³⁰⁰ Porque o rosto não tem a ver com a hipótese da técnica fenomenológica versar sobre o rosto, visto que «a fenomenologia descreve o que parece». Porque o rosto diz-se de algo que é «puro não sentido». Ele, no fundo, abre-nos «um acesso à ideia de Deus». De facto, no discurso de Levinas, o acesso ao rosto do outro produz o espaço para a compreensão do divino. Assim, a nossa relação com o Mistério Divino não só é teológica-cristã, mas também ética, que é precisamente «ótica espiritual».³⁰¹

Se é patente, como se viu, que «no acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus», torna-se plenamente compreensível que através do rosto do outro, fundamentalmente, vislumbramos o vestígio do infinito. Porque «na ideia do infinito e que, por isso, é a ideia de Deus, se produz, precisamente, a *afecção* do finito pelo infinito, para além da simples negação de um pelo outro».³⁰² O registo joanino de que «ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós; e o seu Amor em nós é realizado» (1 Jo 4, 12), terá como contraponto a afirmação de Levinas: «o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora de toda a presença humana». Exatamente por isso, o rosto pode ser visto como «manifestação enigmática do infinito».³⁰³

É uma afirmação válida em diversos âmbitos. Mas, se levarmos assim esta afirmação, poderemos confundir ou misturar os papéis do Outro e de Deus, caindo mesmo numa visão de pensamento panteísta. Entretanto, E. Levinas chama atenção e advoga que, exatamente pela desencarnação do rosto, torna-se plenamente visível o rosto como «a manifestação da altura em que Deus se revela».³⁰⁴ É, precisamente, essa a formulação apresentada pela filósofa portuguesa Etelvina P. L. Nunes. Ela mostra-se convencida de que Deus encontra-se, ainda que implicitamente, no rosto do outro.³⁰⁵

²⁹⁹ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 37.

³⁰⁰ Levinas, *Ética e Infinito*, 69.

³⁰¹ Levinas, *Ética e Infinito*, 65.

³⁰² Cf. Levinas, *Entre nós*, 278.

³⁰³ Levinas, *Ética e Infinito*, 65.

³⁰⁴ Levinas, *Ética e Infinito*, 65.

³⁰⁵ Etelvina Lopes Nunes, «Rosenzweig e Lévinas. Alguns pontos comuns», em *Brotéria* 22, n. 5–6 (1986): 522.

Seguindo de perto o pensamento levinasiano, e porque o próprio assim nos esclarece, a epifania do rosto, que se encontra acima de nós, pode ser considerada como aquilo que «o cristão diz provavelmente do rosto de Cristo».³⁰⁶ Neste sentido, o rosto é uma «presença viva, é expressão», quer dizer, «presença que domina o que a acolhe, que vem das alturas, imprevista e, conseqüentemente, ensinando a sua própria novidade».³⁰⁷

Segundo E. Levinas, «o outro que se manifesta no rosto rompe de alguma forma com a sua própria forma plástica, como um ser que abre uma janela onde a sua figura toma forma. A sua presença consiste em despir-se da forma que manifesta»;³⁰⁸ e, assim, a manifestação do rosto acaba também por se transformar numa espécie de primeiro discurso, porque nos fala, nos apresenta uma linguagem.

Se a função da linguagem é, por um lado, a própria manifestação do outro, por outro, introduz uma finalidade nova no mundo nu.³⁰⁹ A interpretação é, efetivamente, a de que a nudez é o próprio rosto. Neste sentido, o rosto, mais do que uma visível manifestação, reproduz uma espécie de presença direta. Deste modo, torna-se possível pensar num verdadeiro sentido da nudez que está nele próprio.³¹⁰

E. Levinas sintetiza assim, de forma paradoxal, a epifania do rosto: esse rosto em que se nos revela a presença divina, a manifestação do mestre, do senhor, também é o mesmo que podemos ver em qualquer estranho, ou seja, necessitado, que tanto nos clama como nos ordena.³¹¹ Vale apenas retermos esta afirmação de Maria R. Afonso, que cita apoditicamente E.

³⁰⁶ Emmanuel Levinas, *Transcendência e Inteligibilidade* (Lisboa: Edições 70, 1991), 44.

³⁰⁷ Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 53: o rosto é uma presença viva, é expressão (...) O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso (...) A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponto do olhar que vos fixa, é dita. A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. O sentido é dito e ensinado pela presença.

³⁰⁸ E. Levinas, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), 194.

³⁰⁹ Nas palavras de E. Levinas: «falar-se é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome» (Levinas, *Totalidade e Infinito*, 176).

³¹⁰ A nudez, com efeito, em que o rosto se revela é um despojamento sem nenhum embelezamento cultural. O rosto aparece no nosso mundo mediante um meio totalmente alheio, através aliás de um absoluto. O seu significado é exterior a toda ordem, a todo o universo. Ele se impõe como um pedido inegável, em sua condição de miséria solicita a nossa resposta. Para Levinas, esse significado é por demais evidente: o rosto põe a consciência em questão, sendo que a manifestação do rosto é um tema que continua a inquietar o egoísmo do eu e desarmoniza a intencionalidade que o visa. Cf. E. Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme* (Paris: Fata Morgana, 1972), 53.

³¹¹ Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 62: «O outro, o livre, é também no estranho. A nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do corpo frio e que tem vergonha da sua nudez. A existência *καθ' αὐτό* é, nu mundo, miséria. Há entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica». Ou ainda, do mesmo autor, *Ética e Infinito*, 75: «Estrutura paradoxal, sem dúvida, mas que o não é mais do que a presença do Infinito num acto finito».

Levinas: «“A epifania do rosto, como rosto, abre a humanidade”. É como se em cada rosto, estivessem todos os rostos, clamando por justiça».³¹² E noutro lugar, reitera:

No rosto do outro, toda a humanidade se torna presente, as necessidades, as preocupações, as dificuldades e os problemas daquele rosto são também os de todos os outros rostos em igual situação e fazendo apelos semelhantes; e eu que escuto, ao compreender por que clamam estes e todos os deserdados da terra, não posso permanecer insensível e alheia, não posso deixar de me sentir convocada – é o momento da proximidade ética, no sentido do rosto. Proximidade que implica acolhê-lo como vizinho, abrir-lhe a porta, estender-lhe a mão, dar-lhe abrigo, encontrar respostas.³¹³

A este excerto de Maria R. Afonso, podemos ainda acrescentar as palavras de Levinas:

O olhar que suplica e exige – que só suplica porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como “se põem as coisas em questão dando”) –, esse olhar é precisamente a epifania do rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como o “senhor” numa dimensão de altura.³¹⁴

É assim, neste paradoxo, nesta fronteira, entre mestre e estranho, entre eu e o Outro, que o rosto aparece como uma manifestação que requer um eu que o acolha, que convida a uma resposta. É por isso que a experiência do outro é também modelada pelo rosto. É por isso, aliás, que sem a relação com o rosto a própria experiência, entre nós, não se efetiva. José de Almeida recorda, justamente, que «temos todos um património de experiência, uma história de relação com os outros que nos permite narrar a nossa existência como efetiva co-existência».³¹⁵ Daí que possamos concluir, com E. Levinas, quando este declara que o rosto é também um lugar que nos permite falar sobre a responsabilidade, como uma experiência do outro.

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição do *eu* consiste em poder responder à miséria

³¹² Maria Rosa Afonso, «Responsabilidade, justiça e direitos do outro homem, em Levinas», em *Revista Lampejo*, n. 1 (2021). 10: 142.

³¹³ Maria Rosa Afonso, «Responsabilidade por outrem na ética de Levinas», acedido 17 de março de 2022, <https://pt.scribd.com/document/200135258/a-responsabilidade-por-outrem-na-etica-de-Levinas>.

³¹⁴ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 62.

³¹⁵ Almeida, *A Dor dos Outros*, 11.

essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.³¹⁶

Veja-se, neste sentido, que, graças à responsabilidade, o paradigma do Outro e, conseqüentemente, a sua função se alteram. Trata-se do estabelecimento de um ser que não é para si mesmo, que é para todos, igualmente ser e desinteressamento. Porque o ser para si mesmo, significa autoconsciência, enquanto que o ser para todos, quer dizer responsabilidade pelos outros, suporte do universo.

Essa maneira de responder, sem compromisso prévio, com responsabilidade pelos outros - é a própria fraternidade humana, antes da liberdade. O rosto do outro mais próximo do que a representação é um traço irrepresentável, é o vestígio do Infinito.³¹⁷ Assim sendo, podemos dizer que Cristo está presente naquele rosto do outro que a mim se dirige. Mediante o Novo Testamento, vemos emergir a prioridade do outro sobre mim. O homem ferido, pobre e vulnerável, na descida de Jerusalém, é Cristo sacrificado.

Desta forma, podemos dizer que Cristo está presente naquele rosto do outro que se dirige a mim. Mediante o Novo Testamento, vemos emergir a prioridade do outro sobre mim. Efetivamente, o homem ferido, pobre e vulnerável, na descida de Jerusalém, é o imperativo da experiência ética de alteridade que me desperta. No rosto, conclui-se que não temos uma representação, mas sim uma epifania. Porque nesta presença-ausência, encontramos a ideia de acesso à Deus que exige. Trata-se de um rosto totalmente desnudo e vulnerável que nos inquieta e nos conduz ao Infinito. Nele também avistamos e somos avistados pela Trindade-Pessoas. É nesta atmosfera que Ramiro Meneses ratifica: «A glória de Deus manifesta-se no Rosto sacrificado. Na fragilidade do Outro, do pobre e do doente está o verdadeiro poder salvador. Por isso, o Rosto nunca me deixa indiferente». E conclui: «perante o Rosto do Outro (desvalido no caminho – Jesus Cristo) só poderei ter uma atitude: ἐγώ εἰμι αὐτός».³¹⁸

1.2. Perspetiva de E. Levinas sobre a responsabilidade pelo próximo

Para falar da responsabilidade pelo próximo, mediante a leitura levinasiana, não basta apenas olhar para quem é o culpado ou para a vítima, num determinado evento. Há uma relação intermédia que liga ambos. Neste sentido, podemos considerar a responsabilidade, não só a

³¹⁶ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 193.

³¹⁷ Cf. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, 184.

³¹⁸ A expressão grega ἐγώ εἰμι αὐτός, que quer dizer “eis-me aqui”, decalcada de *Is* 6, 8, que se apresenta aqui como resposta, está plenamente visível em *Lc* 10, 25-37, mediante a atitude do Samaritano viajante perante o agonizante (Cf. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 147).

partir do significado de fundo constante, decisivo para o próprio entendimento da caridade e do amor, mas também, e sobretudo, a partir da pessoa humana, enquanto ser em relação, e não como um simples indivíduo em confinamento.

Dêmos palavra ao próprio E. Levinas:

A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é, precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável do sujeito.³¹⁹

Como se pode ver neste excerto, parece evidente que a responsabilidade se instaura quando há um toque entre sujeito e o objecto. Como consequência, e num primeiro momento, desde que o rosto do outro me visita, tenho incumbência de me sentir responsável por ele,³²⁰ e, por isso, devo ser o primeiro a tratar dele e, por conseguinte, a amá-lo.³²¹ A responsabilidade é o sítio de saimento do ser compreendido como deslocação do eu voltado a ser-para-si. Porque, antes do mais, a responsabilidade é «um *por outrem*», quer dizer, «sou responsável pela sua própria responsabilidade».³²² De novo, Maria Afonso corrobora: «É a responsabilidade por outrem, desinteressada, gratuita, que faz de cada ser humano o ser eleito e único que cada um de nós é. Nessa medida, ninguém nos pode substituir, na resposta a que o outro nos convoca».³²³

Na verdade, na perspectiva de E. Levinas, a responsabilidade pelo outro, ou seja, a proximidade do próximo, expressa-se na resposta ao clamor presente no seu rosto, como já se viu. Para isso, é necessária uma disposição total, uma prontidão para ouvir o grito de súplica do rosto, porque o outro me identifica como alguém que é responsável por ele: «o próximo me caracteriza como indivíduo pela responsabilidade que tenho sobre ele».³²⁴ Poderíamos dizer

³¹⁹ Levinas, *Ética e Infinito*, 92-3. Na verdade, o Samaritano viajante somente encontrou a sua identidade quando respondeu ao apelo do desvalido que descia para Jericó.

³²⁰ Como escreve E. Levinas: «O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina momento passional, amor sem concupiscência». Levinas, *Entre nós*, 143.

³²¹ Cf. Levinas, *Ética e Infinito*, 80: «Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço».

³²² Lévinas, *Ética e Infinito*, 80.

³²³ Afonso, «Responsabilidade, justiça e direitos do outro homem, em Levinas», 141.

³²⁴ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid: Cátedra, 1994), 23. Veja-se ainda, do mesmo autor, *Ética e Infinito*, 79: «Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como

então que a afirmação de Levinas se aproxima da formulação do escritor russo F. Dostoievski, para quem todos somos culpados por todos.³²⁵ Pensamos que E. Levinas tenha entendido «a responsabilidade como a responsabilidade pelo Outro, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou precisamente me diz respeito, é por mim abordado como Rosto».³²⁶ E quem é ou sente-se responsável por alguém responde ao apelo que rosto exprime.

Neste sentido, como haveremos de ver, a responsabilidade instaura-se na afeição pelo outro, no acolhimento da sua alteridade, que nos desafia a sair de nós, da nossa zona de conforto. Aliás, no seu entender, somente através da responsabilidade, e como resposta à solicitação do rosto, se torna plenamente visível a compaixão, a bondade e outras forma de relação interpessoal. Essa identificação, em que o apelo à responsabilidade pelo próximo se ajusta ao amor ao próximo, tem a seguinte formulação em Levinas: «a responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência».³²⁷ A responsabilidade constitui parte integrante da vida, do cuidado das pessoas. É neste sentido que o amor, assim como a caridade, se apresentam como sinónimos da responsabilidade.

Neste contexto, alistar alguns conceitos e expressões que tematizam a responsabilidade talvez seja uma forma possível de clarificar o que ela seja. Tomemos, como exemplo, o conceito de «bondade»; a bondade, na perspectiva de E. Levinas, «consiste em pôr-se no ser de tal maneira que Outrem conta aí mais do que eu próprio».³²⁸ Com efeito, a bondade apresenta uma articulação com o desejo e, como consequência, com a verdade, pois, mediante a responsabilidade do eu para o outro, o ser se torna bondade. Contudo, diz E. Levinas, «ser responsável na bondade, é ser responsável aquém da minha liberdade».³²⁹ O autor brasileiro Luiz Carlos Susin, a este respeito, escreve: «o desejo é, assim, o começo da transformação do

responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto».

³²⁵ Eis aqui o excerto de onde se extrai esta conhecida expressão: «É possível fazer renascer e ressuscitar nesse homem forçado o coração de gelado, cuidar dele durante anos e arrancar finalmente do covil para a luz uma alma já levada, a consciência sofredora, fazer renascer o anjo, ressuscitar o herói! E eles são muitos, são centenas, e todos nós somos culpados por eles! Porque sonhei eu naquela altura com o “crianço”? “Porque é que o crianço pobre”? Isso para mim era uma profecia naquele momento! É pelo “crianço” que vou. Porque todos são culpados por todos». Cf. Fiódor Dostoievski, *Os Irmãos Karamazov*, trad. António Pescada (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012) 586. Ou, então, na tradução porventura mais conhecida na *Ética e Infinito*: «Somos responsáveis por tudo e por todos, perante todos; e eu mais do que os outros»

³²⁶ Levinas, *Ética e Infinito*, 87.

³²⁷ Levinas, *Entre nós*, 143.

³²⁸ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 225.

³²⁹ Emmanuel Levinas, *De Deus que vem à ideia* (Petrópolis: Vozes, 2002), 105.

Eu em bondade, mas bondade como resposta responsável a quem está antes e suscita bondade».³³⁰

Desta forma, o eu responsável torna-se bom quando atende o desejo do rosto que lhe impele. Por isso, Marcelo Fabri escreve: «a relação com o Outro se dá como desejo. O movimento para-o-outro que o desejo reclama, compromete a soberania do Eu idêntico consigo mesmo».³³¹ Com efeito, a maneira como E. Lévinas aborda a questão da bondade torna possível dizer algo referente à vontade. Porque, «a estrutura da vontade livre que se torna bondade não se parece mais com a espontaneidade gloriosa e suficiente do Eu e da felicidade que apareciam como apogeu do ser. Pelo contrário, é a sua inversão».³³²

Neste sentido, podemos ver que no acolhimento do rosto, a vontade acaba por se tornar numa posição inversa do eu. Esta inversão define, então, a bondade. É exatamente essa, a leitura apresentada pelo filósofo lituano. Ele aborda a questão da vontade no âmbito da ética. Portanto, através da bondade, a experiência da vontade, mais do que o próprio ser, importa com o bem do outro. Com efeito, diz ele, «a bondade comporta assim a possibilidade para o eu exposto à alienação dos seus poderes pela morte, de não ser para a morte».³³³

Na perspectiva de E. Levinas, a morte do outro afeta-me a mim e à minha identidade, e, por isso, é um evento. Ou seja, contrariamente à visão do pensamento de M. Heidegger,³³⁴ a morte do outro é algo que podemos conhecer e experimentar. Ou, então, nós somos meros espetadores perante alguém que se encontra no fim da vida. Efetivamente, a relação com a morte do outro, do próximo que me fere e me atinge, que não me deixa indiferente, é uma relação externa que envolve uma liberdade interior.³³⁵ De novo, Levinas esclarece: «a identidade interior significa precisamente a impossibilidade de manter-se em repouso. É, antes de tudo, ético».³³⁶ Esta relação ética, para Levinas, não é como em Heidegger ou Husserl, mas sim centrada na responsabilidade pelo outro, que quase nos traumatiza.³³⁷ Ora o rosto do outro que nos apela é um convite, um mandato, a responsabilidade que vem do Pai misericordioso,

³³⁰ Luiz Carlos Susin, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas* (Porto Alegre: Vozes, 1984), 262.

³³¹ Marcelo Fabri, *Desencantando a Ontologia* (Porto Alegre: Edipucrs, 1997), 83.

³³² Levinas, *En Découvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger*, 176.

³³³ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 225.

³³⁴ Cf. No seu entendimento, nós «não experimentamos em seu puro sentido a morte dos outros, mas no máximo nos limitamos a assisti-la» (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 239).

³³⁵ Cf. Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión* (Barcelona: Hender Editorial, 2013), 119.

³³⁶ Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, 32.

³³⁷ Veja-se, neste sentido, a afirmação de R. Meneses: «a responsabilidade como não qualificação é o ser da subjetividade. É o sofrer pelo Outro. Significa ser responsável por Ele, suporta-Lo, estar em seu lugar, consumir-se por Ele. A subjetividade é uma responsabilidade pelos Outros como vulnerabilidade extrema» (cf. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 145).

que nos revela o seu mandamento de amor: “tu não matarás”.³³⁸ Paradoxalmente, de acordo com E. Levinas, da mesma forma como vemos no rosto do outro a morte e, por conseguinte, incitação ao assassinato, também se pode encontrar a expressão “tu não matarás”.

A expressão de *Dt 5, 17*, que compõe a lista dos dez preceitos da lei de Deus, escritos em duas tábuas de pedra e entregues a Moisés no Sinai, segundo o livro do Êxodo, é traduzida, na linguagem e mensagem de E. Levinas, como «farás de tudo para que o outro viva».³³⁹ É a primeira palavra, o primeiro apelo do rosto. É o que já se viu, o rosto do outro é, antes do mais, aquele por quem nós somos responsáveis. Para usarmos a linguagem de E. Levinas, diremos que, na relação ao rosto, há uma assimetria, contrariamente à reflexão monográfica proposta por M. Buber, que defende uma relação de reciprocidade.³⁴⁰

Se é verdade, portanto, que este mandamento apela para um olhar mais compassivo, que é precisamente a não matar o outro, também é evidente que ele nos convoca à plena responsabilidade pelo próximo.³⁴¹ Para E. Levinas o sentido completo da expressão «tu não matarás» só aparece no enunciado completo do simples «facto de eu não poder deixar que o outrem morrer só».³⁴² Por isso, o grande rogo que o rosto do outro nos faz é para que não o matemos, como dirá o próprio E. Levinas: «o infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente».³⁴³

Pode parecer um pouco desnecessário e soar mesmo desajustado todo esse trilha percorrido por nós até aqui, para a compreensão da epifania do rosto em E. Levinas. De qualquer forma, podemos dizer que tal descrição, ainda que não corresponda à nossa preocupação primária, nos abre o caminho para o entendimento daquilo que é a experiência ética de alteridade, a experiência do outro que sofre e que clama, e que, enfim, nos diz para não nos desviarmos do seu rosto. Em vista disso, dois assuntos irão agora dominar o segundo ponto desta secção do nosso programa: a compaixão como resposta para o sofrimento, bem como a dor dos outros, e, como consequência disso, voltaremos o nosso olhar para o cuidado dos doentes nas fases críticas e terminais da vida como revelação de uma compaixão.

³³⁸ Sobre este assunto, cf. também Papa João Paulo II, *Evangelium vitae*, nn. 52-77.

³³⁹ Levinas, *Transcendência e Inteligibilidade*, 32.

³⁴⁰ Cf. Levinas, *Entre nós*, 145.

³⁴¹ Pelo que diz Maria R. Afonso, este mandamento estabelece uma ética fundamental dos direitos humanos, pois refere-se «a tudo aquilo que impede ou dificulta que o outro viva em condições mínimas de realização humana, e isso inclui desde as necessidades básicas de sobrevivência, às necessidades culturais e espirituais que todos temos» (cf. Afonso, «Responsabilidade por outrem na ética de Levinas»).

³⁴² Levinas, *Entre nós*, 144-45.

³⁴³ Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 178.

2. O sofrimento e a dor dos outros: a compaixão como resposta

O poeta latino Plauto, na sua peça *Asinaria*, estabelece um princípio muito simples, quando afirma que «lobo é o homem para o homem, e não homem, quando desconhece quem é o outro».³⁴⁴ Thomas Hobbes (1588-1679) deu mais um passo. Aquilo que declarou Plauto, apesar da distância temporal e cultural que o envolve, encontrou, em período filosófico moderno, mediante as palavras de T. Hobbes, uma nova formulação: o homem não só é lobo do homem, como também é deus para o homem.³⁴⁵

Há diversas formas de conceber a relação ou, melhor dizendo, o sofrimento do outro. Ressoa-nos, a este propósito, o que dizia a escritora contemporânea Susan Sontag (1933-2004) numa obra formidável, que a Quetzal publicou há uns anos e que não passou, entre nós, despercebido, *Olhando o Sofrimento dos Outros* (Quetzal Editores, 2015). Neste livro, a autora norte-americana observa que há muitas utilizações das incontáveis oportunidades que a vida moderna proporciona de olharmos o sofrimento dos outros.³⁴⁶

Parece-nos significativo, partindo desta interpretação de S. Sontag, ir ao encontro da reflexão de A. Palma sobre a experiência do outro. Para ele, o outro expõe-nos a uma espécie de paradoxo: «ora visto como presença infernal, como no célebre dito de J.-P. Sartre: “o inferno são os outros”; ora, pelo contrário, acolhido como lugar ético, cujo rosto nos devolve a verdade do que somos».³⁴⁷ Esta formulação é válida para uma compreensão da ética-pastoral, exatamente por isso de ser experiência do outro. O jesuíta J. B. Libânio diz que «a ética vale para os humanos. Vivemos entre anjo e o animal. Quanto mais anjo, menos necessitamos de ética. Quanto mais animal, menos suspeitamos da sua necessidade».³⁴⁸

Numa linha coincidente com esta afirmação, J. M. Pereira de Almeida observa que, mesmo em tais situações extremas em que se busca a morte, perante cada pessoa, cada um de

³⁴⁴ No original latino diz-se «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*» (Plauto, *Asinaria*, III, 495). Segundo esta afirmação deste poeta, pertencente a era pré-cristã, para lá da metáfora, é importante revelar que, quando uma pessoa nos é desconhecida, pois ela é para nós, como que um lobo, mas não um homem. Neste sentido, atenda-se ao facto de que a imagem do lobo é aqui, e em sentido metafórico, o ser humano insensível, que movido pelas seus impulsos não hesitam em destruir ou matar o outro. Ou pensa-se ainda de alguém que não se compadece diante do sofrimento ou da dor dos outros.

³⁴⁵ Cf. Thomas Hobbes, *Do cidadão*, trad. Renato Jaime Ribeiro (São Paulo: Martins Fontes, 1998), 3-4. No decorrer do nosso estudo, ao expormos este dito de Thomas Hobbes, não nos foi possível, por escassez de tempo, a problematizar em linha de confronto com a tese defendida por Jean-Jaques Rousseau, na sua obra *Du contrat social* (Paris: Flammarion, 2001), ou com o polémico estudo do biblista português Armindo Santos Vaz, *Criação Divina sem pecado humano. Uma história com sentido: Génesis 2-3* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2019) e ainda com a reflexão proposta pelo filósofo francês Paul Ricouer, *Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité, II: La Symbolique du Mal* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960).

³⁴⁶ Susan Sontag, *Olhando o Sofrimento dos Outros* (Lisboa: Quetzal Editores, 2015), 19.

³⁴⁷ Palma, *Trindade é um mistério*, 123-24.

³⁴⁸ Libânio, *A ética do quotidiano*, 119.

nós tem a consciência de que pode optar só entre duas possibilidades. Ou escolher de tal modo que a própria liberdade seja libertadora de possibilidades de vida e de liberdade do outro, ou escolher de maneira arbitrária, favorecendo-se a si mesmo em clara oposição com os outros e o seu estilo de vida. Para ele, há duas posições diferenciadas, sendo que, na primeira situação, a nossa vida e as nossas opções serão tais que procuramos fazer tudo que é possível para que o outro sobreviva. Enquanto na segunda, com a minha decisão, eu posso ferir o outro, até ao ponto de fazê-lo morrer.³⁴⁹ Como tão bem disse Aristóteles, o modo como cada um olha os fins depende da maneira como cada um é.³⁵⁰

A tese que advoga o sacerdote católico J. M. Pereira de Almeida faz-nos questionar sobre a nossa relação com a dor, com a maneira aliás como encarramos o sofrimento do outro: viver com o sofrimento ou viver com sofrimento? Aqui temos uma grande opção. Podemos viver com sofrimento ou viver com o sofrimento. Se, portanto, vivemos com sofrimento, esse sofrimento é o nosso imaginário e vivemo-lo de forma sofrida. Se, ao invés, vivemos com o sofrimento, podemos vivê-lo de diversas formas: com esperança, com resignação, com revolta, com medo, com coragem, dando-lhe, ou não, um sentido. Oferecendo, ou não, esse sofrimento. Viver com o sofrimento, isto é, conviver (viver com) o sofrimento, isso é compaixão.³⁵¹

Todavia, a compaixão, como adverte Tolentino Mendonça, com as palavras de Jean Vanier, não é apiedar-se, oferecer alguma doçura ou algum dinheiro, mas sim olhar o outro e ajudá-lo a revelar-se.³⁵² De facto, a compaixão, como relê Joan-Carles Mèlich, é impensável se não for pela identificação com o outro.³⁵³ Nesta identificação, conclui-se a comunicação do homem ferido e o Samaritano, tornando-se impossível que esse aí passasse ao lado do sofrimento do outro despercebidamente. O sofrimento do outro é também o nosso sofrimento – dói-nos porque lhe dói. Nesta linha diz António de Castro Caeiro: «o outro pesa-me e eu quero

³⁴⁹ Cf. Almeida, «O ser humano», 258.

³⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113b: «E, claro, como o fim é objeto de desejo e, por outro lado, as coisas que levam ao fim são objeto de deliberação e escolha, as ações relacionadas a elas são dadas de acordo com a escolha e são voluntárias. E as atividades das virtudes são dadas nestes; por conseguinte, também a virtude depende de nós; e igualmente o vício. Com efeito, o que depende de nós para agir, também depende o não agir, e onde há um não, há também um sim. De tal forma que, se depende de nós agirmos quando for bom, também dependerá de nós não agirmos quando for mau. E se não agir, quando é bom, depende de nós, também depende de nós agir quando é mau. E se cabe a nós fazer boas e más ações, e igualmente não fazê-las (e isso era ser bom ou mau), então caberá a nós sermos virtuosos ou viciosos».

³⁵¹ Cf. Coutinho, «Implicações éticas da compaixão», 226: «A compaixão é uma atitude que parte da percepção de um sofrimento alheio, no qual não só tomo parte, mas que também me impele a um empenho por assumir como próprios os desafios por ele levantados».

³⁵² Mendonça, *O tesouro escondido*, 45

³⁵³ Cf. Mèlich, *Ética de la compasión*, 156.

o meu alívio obtido através do alívio do outro». ³⁵⁴ De facto, acolher e validar o sofrimento do outro, há sempre uma grande dose de dor. ³⁵⁵

Recentemente, o opúsculo de J. M. Pereira de Almeida, *A Dor dos Outros*, cujo título faz evidenciar desde logo a uma experiência ética de alteridade – à qual E. Levinas dedicou várias páginas –, apresenta-se como uma “aproximação” à fragilidade do outro. Defende o argumento de que «a dor dos outros só é nossa também se nos comovermos e nos aproximarmos deles. Se nos arriscarmos a movermo-nos para nos tornarmos próximos». ³⁵⁶ A base desta afirmação está naquilo que vários autores, José Carlos Bermejo, Fernando Sampaio, para citar alguns, consideram como a *em-patia*, isto é, «sentir em» ou «sentir a partir de dentro». ³⁵⁷ No dizer de Fernando Sampaio, citando de C. Boulanger e C. Larnçon, a empatia emprega-se para indicar «a capacidade de se colocar no lugar de uma outra pessoa para compreender os seus sentimentos ou representar na sua mente as representações do outro». ³⁵⁸ Daí o convite a sermos mais sensíveis aos outros, e ganhar esta capacidade de nos colocarmos no lugar da outra pessoa, para vivermos o que ela vive, e sentirmos as suas emoções e dores. ³⁵⁹

É o que podemos verificar na descrição do sentimento de Samaritano apresentado por Jesus. Como se viu e explorámos, a abertura da parábola é feita através da pergunta de um escriba sobre quem era o seu o próximo. A intenção do escriba era obter uma resposta substancial. Jesus compreende-a e, por isso, o inverte a questão, de forma radical, respondendo-lhe de quem ele era próximo, como mostrámos. «A proximidade consiste no facto de estar lançado e abraçado a um próximo que é estranho, um absolutamente Outro». ³⁶⁰

É aí que entra a ética. Ora, que coisa é a proximidade sem ética? A proximidade e a ética entrelaçam-se. Quem se aproxima do outro revela o espírito ético. Sob o ponto de vista ético, o que importa, de facto, não é quem é o nosso próximo, mas sim de quem somos nós próximo.

³⁵⁴ António de Castro Caieiro, «O acesso a outrem como *si* no seu *aí*», em *Didaskalia* 38 (2008) 1: 243.

³⁵⁵ Numa linha argumentativa da reflexão sobre a questão do sofrimento e o seu sentido, sobretudo na esfera psicológica, poderia referir-se a obra, já aqui citada, de Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, e ainda Manuela Fleming, *Dor sem nome – pensar o sofrimento* (Porto: Edições Afrontamento, 2003).

³⁵⁶ Eis o texto na íntegra: «A dor dos outros chega-nos com o seu olhar. Ou com um queixume. Ou com silêncio. A dor dos outros só é nossa também se nos comovermos e nos aproximarmos deles. Se nos arriscarmos a movermo-nos para nos tornarmos próximos. A proximidade transforma. Muda-nos. A condição de vizinhança muda-nos. Ao querer responder à dor dos outros que olham para nós, começamos por olhar também: o nosso primeiro olhar é dirigido para a dor dos outros» (cf. Almeida, *A Dor dos Outros* 23).

³⁵⁷ Fernando Sampaio, *Relação pastoral de ajuda. Boas práticas no acompanhamento espiritual de doentes* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011), 52.

³⁵⁸ Sampaio, *Relação pastoral de ajuda*, 52.

³⁵⁹ Curiosamente, este fenómeno vai mais longe, passa-se entre os nossos cérebros. E a biologia, ao longo de milhões de anos de evolução, foi aperfeiçoando nos nossos cérebros os mecanismos que estão na base dessa empatia. Não é fenómeno tipicamente social, mas sim biológico. Daí provêm as chamadas células ou neurónios em espelho, que fazem parte da nossa natureza biossocial.

³⁶⁰ Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 133.

Por este motivo, mais do que uma resposta substancial, Jesus oferece-lhe uma resposta relacional, e assim mostra-lhe como se constitui o sujeito ético. Aliás, Jesus procura mostrar-lhe que, para se ser sujeito ético, é necessário olhar o sofrimento e a dor do outro, e responder *com-paixão* a esses fenómenos.³⁶¹

Como temos referido, na descrição do Samaritano que se abeira do homem em perigo de vida, e podemos constatar isso facilmente, o ponto de viragem decisiva é, mais do que um dever moral, uma resposta ética. O texto torna visível aquilo que vem de dentro. Se o Samaritano tivesse agido por dever, e seguisse alguma regra, aliás alguma lei, jamais olharia ou atenderia o clamor daquele homem ferido. Mas não. Sem prévio reparo, ele arranja de repente uma resposta capaz de acolher o grito clamoroso do desvalido, e esse aí tem que desobedecer à lei moral do seu cenário social.³⁶² É, exatamente, esta leitura que defende o autor Joan-Carles Mèlich. Ele vê na resposta do Samaritano à abertura de uma *zona sombria* no dever moral. E dessa afirmação, conclui-se que o decisivo em uma ética da compaixão, na experiência do outro que sofre, não é a obediência cega ao dever, ou a um imperativo, ou o “respeito à lei”, mas sim a maneira como respondemos ao clamor dos necessitados que nos esperam.³⁶³

Portanto, revisitando o argumento de J. Pereira de Almeida sobre a dor dos outros, já aqui citado, podemos assim dizer que «a resposta à dor dos outros não pode deixar de ser a *com-paixão*».³⁶⁴ Assim sendo, compreender a compaixão, quer dizer, o sofrimento comum, como uma resposta ou proposta ética para a dor e conseqüente sofrimento do outro, é entendê-la, socorrendo-nos da afirmação de V. Coutinho, como «expressão de uma atitude existencial que permite viver com o outro a sua situação, identificando-se com a sua experiência, sem o desapropriar de uma experiência que só a ele pertence».³⁶⁵

2.1. A experiência da morte do outro: o cuidado como compaixão

A morte, assim como o sofrimento e a dor, fazem parte da vida, são naturais e inerentes à condição humana. Pelo menos assim o vê filósofo alemão Martin Heidegger, quando dizia que «logo que um homem nasce, já é bastante velho para morrer»,³⁶⁶ isto é, morremos desde

³⁶¹ Cf. Mèlich, *Ética de la compasión*, 143.

³⁶² Cf. Charles Taylor, *Imaginosos sociales modernos* (Barcelona: Paidós, 2006), 85.

³⁶³ Cf. Mèlich, *Ética de la compasión*, 144.

³⁶⁴ Almeida, *A Dor dos Outros*, 27.

³⁶⁵ Coutinho, «Implicações éticas da compaixão», 224.

³⁶⁶ Usamos para esta citação a tradução castelhana de J. E. Rivera: Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 266.

que vimos à vida, ou ainda, vivemos morrendo.³⁶⁷ Para o holandês Baruch Espinoza, falando da relação do homem com a morte, essa realidade é muito clara: «um homem livre, em nada pensa menos que a morte».³⁶⁸ O filósofo Vladimir Jankélévitch parece concordar: «a vida nos fala da morte, não nos fala de outra coisa mais do que da morte».³⁶⁹

Veja-se, desde logo, nestas afirmações uma preocupação: o tema da morte prossegue a inquietando o espírito humano. Também é significativa a declaração dos padres conciliares, na Constituição *Gaudium et spes*: «é em face da morte que o enigma da condição humana mais se adensa. Não é só a dor e a progressiva dissolução do corpo que atormenta o homem, mas também, e ainda mais, o temor de que tudo acabe para sempre».³⁷⁰

Quer isto dizer que, mesmo que devamos assumir a certeza da morte com tranquilidade, de modo a torná-la um estímulo para viver a vida em plenitude, e até ao fim, não deixa de ser verdade que a tal certeza gera em nós um certo pavor, que pode ser descrito como tanatofobia. De facto, a morte é esse fenómeno do qual pode dizer-se que se amedronta a pessoa humana. Neste contexto, Zygmunt Bauman, em *Medo líquido* diz algo muito interessante: «somente nós, seres humanos, temos consciência da inevitabilidade da morte e assim também enfrentamos a apavorante tarefa de sobreviver à aquisição desse conhecimento».³⁷¹ Algo parecido ao descrito por Bauman sucede com Ernest Becker: «a ironia da condição do homem, está em que a mais profunda necessidade é livrar-se da angústia da morte e do aniquilamento».³⁷²

Posto isto, podemos dizer que o derradeiro momento da vida de uma pessoa é um momento que envolve a compaixão, mediante os cuidados e a atenção que se presta aos moribundos. Um bom exemplo do nosso tempo e da nossa cultura, talvez um dos melhores testemunhos, inclusive, seja um texto autobiográfico, publicado em 1997 pela psicóloga francesa Marie de Hennezel, conhecido como *Diálogo com a Morte*.

³⁶⁷ Convém termos presente que a reflexão filosófica apresentada por Heidegger não é propriamente acerca da morte, mas sobre morrer. No seu entendimento, a morte faz parte da vida, tal como começa por esclarecer: «a morte é um fenómeno da vida» (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, 246). E noutro lugar, declara: «A morte não existe. A morte é minha em cada caso. O *Dasein*, em ser-em-cada-momento, é em cada caso sua morte. *Dasien* significa ser possível. Sua morte é possibilidade mais extrema do *Dasein*». Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* (Barcelona: Herder, 2008), 65. *Dasein* é uma palavra alemã que pode ser traduzida por «ser humano». Este conceito adquiriu, no contexto filosófico, um importante significado na filosofia existencialista de Heidegger, referindo-se ao «ser-aí», ou seja, «existência».

³⁶⁸ Spinoza, *Ética*, 247, Quarta parte, *Prop.* 67.

³⁶⁹ Vladimir Jankélévitch, *La muerte* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 66.

³⁷⁰ Concílio Vaticano II, Constituição *Gaudium et spes*, n.º 18.

³⁷¹ Zygmunt Bauman, *Medo líquido*, trad. Carlos Alberto Medeiros (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008), 45.

³⁷² Ernest Becker, *A negação da morte*, trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva (Rio de Janeiro: Editora Record, 1995), 75.

A autora conta-nos precisamente a forma como aqueles que vão morrer nos ensinam a viver e os consequentes cuidados que lhes são prestados. Por exemplo, ao relatar o encontro que teve com Louis, um dos seus pacientes, a autora expressa-se assim: «A dor do Louis toca-me infinitamente».³⁷³ O objetivo geral do pensamento de Hennezel nesse seu testemunho-reflexão é claro: a dor do outro, que se abeira da morte, é uma experiência pessoal e subjetiva de que só nos apercebemos através da comunicação. Esse outro que sofre, que está ferido, segundo o qual devo responder, é o meu próximo e chama-me à responsabilidade por ele, como mostrou E. Levinas. Com razão Tolentino Mendonça considera que «a ferida é um património e uma responsabilidade que pertence a todos».³⁷⁴ Com isso, ele procura chamar a nossa atenção, assim cremos, para a necessidade de reaprendermos a cuidar do outro, precisamente para quem se encontra em situação limite de vida.³⁷⁵

O médico Ramiro de Meneses interpretou esta parábola do Samaritano em viagem como modelo da humanização em saúde. E, na mesma linha de Levinas, ele defende a tese de que «a responsabilidade, pelo Outro-homem, é a impossibilidade de O deixar sozinho no mistério da morte e, concretamente, através de todas as modalidades do dar, suscepção do “dom-último” de morrer por Outrem».³⁷⁶ Na realidade, a busca de sentido da vida é difícil para a pessoa isolada. Todavia, a responsabilidade, pelo outro que se encontra em fase terminal ou em fase crítica da vida, não depende da decisão pelo responder em relação ao qual se compromete.³⁷⁷ É, como sustém L. Boff, «o carácter ético da pessoa».³⁷⁸

A responsabilidade pelo outro não tem limite. Alcança os sem rosto. Sob este prisma, vê-se que ela não é apenas oferecer ao outro o que ele necessita, é ser responsável pelo outro, sofrer com ele, colocar-se no seu lugar. É oferecer mais e ir ainda mais longe. É neste sentido que é possível ver na responsabilidade a compaixão, um “excesso de dom”, de amor que sara as feridas. Quer dizer, nesta responsabilidade de alteridade identificamos o cuidado. Dois gestos que soam intensamente éticos e clínicos: responsabilidade e cuidado. «O cuidado da vida é, pois, a primeira responsabilidade que o médico experimenta no encontro com o doente».³⁷⁹

³⁷³ Marie de Hennezel, *Diálogo com a Morte*, trad. José Carlos González (Alfragide: Casa das Letras, 2009), 60.

³⁷⁴ Tolentino Mendonça, «Aprender a cuidar», em *Revista Expresso* n.º 2578 (março de 2022): 50.

³⁷⁵ No desenvolver desta reflexão, não entraremos em questão acerca dos cuidados continuados ou paliativos, nem tão pouco falaremos de forma detalhada da sua importância para as pessoas em estado crítico e terminal da vida, em linha de confronto com a problemática da eutanásia, ou com as outras formas de mortes assistidas, cientes de que este não é o objetivo do nosso trabalho. Para um entendimento profícuo desta questão, e numa tentativa de aproximação a perspectiva do Magistério e da Igreja, sugerimos a leitura de Congregação para a Doutrina da Fé, Carta *Samaritanus bonus*, 50-3.

³⁷⁶ Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 145.

³⁷⁷ Cf. Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 143-64.

³⁷⁸ Cf. Boff, *Ética y moral*, 47.

³⁷⁹ Congregação para a Doutrina da Fé, Carta *Samaritanus bonus*, 18.

Há nesta articulação da responsabilidade e do cuidado uma circularidade em tudo semelhante àquilo que o Samaritano faz perante o desgraçado no caminho. Como lembra o Papa Francisco, o Samaritano «não só se faz próximo, mas cuida do homem que encontra quase morto».³⁸⁰ A compaixão não é somente oferecer ao outro o que ele precisa. A compaixão é cuidado, responsabilidade, amor. É oferecer sempre mais, sair ao encontro. O Samaritano sente-se responsável pelo desvalido da estrada de Jerusalém e cuida dele. A um primeiro cuidado do Samaritano, Jesus realça que ele se aproxima do ferido, lhe estanca as feridas, o coloca na sua própria montada, o conduz para a estalagem e cuida bem dele.

Ora a continuação do cuidado ao Samaritano dá-se mediante o apelo a responsabilidade do estalajadeiro, em significativa oposição com a do sacerdote. Ele faz ramificar para o estalajadeiro todo o seu cuidado, a sua responsabilidade, a sua compaixão, enfim, a sua empatia. Na verdade, como vimos, após pagar os primeiros cuidados, ele prometeu ainda satisfazer no regresso todos os gastos restantes. O significado mais corrente deste gesto, no mundo daquela época, é o de que «uma pessoa, com uma dívida impagável, poderia ser escravizada até que a pagasse (*Mt 18, 23-25*)».³⁸¹ É um risco. Ainda assim, ele arrisca. Compromete-se. Ele confia completamente no estalajadeiro. Que o estalajadeiro cuide! Que o estalajadeiro tenha compaixão do moribundo!

Na linguagem cristã, ser responsável pelo outro, outra coisa não é senão ser cuidador de Cristo (cf. *Mt 25, 35-40*), sem temor, nem falsa aproximação, nem negação, nem indiferença. É fazer tudo aquilo que depende de mim, «tanto quanto depende de mim», como formulou J. M. Pereira de Almeida.³⁸² A advertência deixada por João Paulo II quando dizia «curar se possível, cuidar sempre (*to cure if possible, always to care*)».³⁸³ É o já referido «farás de tudo para que o outro viva», que enuncia E. Levinas. Porque, «exercitar a responsabilidade para com a pessoa doente significa assegurar-lhe o cuidado até ao fim».³⁸⁴

No dizer de Libânio, este significado é evidente: «a rotina do cuidado transformou o adverbio “próximo” em substantivo, de modo que quem está mais perto de nós se transformou

³⁸⁰ Papa Francisco, *Mensagem para a XLVIII Jornada Mundial das Comunicações Sociais* (24 de janeiro de 2014).

³⁸¹ Meneses, *O Desvalido no Caminho*, 64.

³⁸² Pereira, *A Dor dos Outros*, 16. Contudo, segundo ele: «Depende de mim, de facto, aquilo que me é objetivamente possível, por causa das condições reais em que o outro se encontra e das condições reais em que me encontro eu, das possibilidades objetivas de intervenção que são as minhas, na medida em que as percebo. Sou responsável só enquanto objetivamente posso, mas precisamente nesta medida estou vinculado eticamente, e não tenho qualquer espaço de justificação para decisões arbitrarias» (cf. Pereira, «O ser humano», 259).

³⁸³ João Paulo II, *Discurso aos participantes do Congresso Internacional sobre “Os tratamentos do suporte vital e estado vegetativo. Progresso científico e dilemas éticos”* (20 de março de 2004), nº 7.

³⁸⁴ Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta Samaritanus bonus*, 21.

no “próximo” do nosso cuidado, do nosso amor».³⁸⁵ O cuidado conecta-se em profundidade com o amor, bem como com a proximidade, ou ainda com a responsabilidade. Como demonstra L. Boff, «quando amamos, cuidamos; e quando cuidamos amamos».³⁸⁶ Assim sendo, diríamos que não há amor e cuidado, a não ser na reciprocidade eticamente qualificada, na situação de quem sofre e de quem se sente ferido. Não admira, por isso, que «o *ethos* de cuidar e amar é terapêutico e libertador. Cura as feridas, limpa o futuro, dá segurança, dissipa medos e infunde esperança».³⁸⁷ Para isso, porém, precisamos de reaprender todos, sobretudo os agentes pastorais,³⁸⁸ a fórmula de cuidados, de acolhimento e ajuda às pessoas nas fases terminais da vida. Eis como Jesus olha as coisas: «tudo o que fizerdes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fazeis» (*Mt 25, 40; 45*). É precisamente neste sentido que João Paulo II afirma: «trata-se de cuidar da vida toda e da vida de todos».³⁸⁹

Não é certamente por acaso que esta expressão de *Mt 25, 40*, referida muitas vezes, fosse um dos fundamentos basilares para a vivência espiritual da saudosa irmã Ana de Amorim,³⁹⁰ fundadora da Casa do Bom Samaritano (Fátima) que, de forma evangélica, e à semelhança da obra fundada por São José Bento Cottolengo, acolhe “as meninas” com muitas limitações físicas e psíquicas. A expressão de *Mt 25, 40* nunca foi, por isso, para a irmã Ana de Amorim um repto sem significado. Ela dedicou a sua vida olhando e cuidando dos pobres e dos doentes como

³⁸⁵ Libânio, *A ética do quotidiano*, 105.

³⁸⁶ Boff, *Ética y moral*, 49.

³⁸⁷ Boff, *Ética y moral*, 52. A palavra *ethos* provém do grego e, neste caso, pode traduzir-se por costume.

³⁸⁸ Neste sentido F. Sampaio destaca que, «no agente de pastoral nada é neutro, tudo é mensagem, desde o seu aspecto físico ao seu modo de ser, das suas palavras aos seus gestos. As qualidades humanas, a sua capacidade de acolhimento, são a pedra de toque da credibilidade da sua ação pastoral. Espera-se que pela sua formação e função seja humano. Por isso a impaciência, impulsividade, rigidez mental, indisponibilidade para acolher são para o doente, familiar ou profissional um escândalo» (Sampaio, *Relação pastoral de ajuda*, 123). Na verdade, «o cuidado pastoral por parte de todos – familiare, médicos, médicos »

³⁸⁹ João Paulo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, nº 87.

³⁹⁰ Ana de Jesus Farias de Amorim nasceu no Soutelo, em Braga, no dia 25 de março de 1896. Foi na Congregação das Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria que fez a sua primeira profissão. Isto em 13 de junho do ano de 1923. Todavia, passadas duas décadas, isto é, a 21 de outubro de 1941, impelida pela vontade ardente de gastar a sua vida ao serviço dos pobres, decide deixar a Fraternidade em que professara o seu primeiro voto, pedindo assim a dispensa dos votos. Foi em Fátima, precisamente na Cova da Iria, que ela acabara por se fixar, juntamente com a irmã Antónia, no ano de 1942. Nesse mesmo ano, a 15 de setembro, funda a Obra da Divina Providência, começando com três crianças de família muito humilde, sendo a mãe tuberculosa. A partir daí abriu missões em duas comunidades, sendo primeira em Moita de Redonda e, em seguida, na diocese de Beja, no Barrancos, que, todavia, acabariam por se desligar da sua Obra. Não obstante isso, irmã Ana reabriu em Beja, uma comunidade em Beringel, com diversas valências, em 1951, que viria a encerrar no ano de 1976. É precisamente neste ano que Ana de Amorim morre, no dia 10 de maio. Importa, contudo, sublinhar que a Congregação da Divina Providência só conseguiu o aval para ser considerada como instituto religioso de direito diocesano 22 anos após a morte da sua fundadora, isto é, a 25 de dezembro de 1998. Podemos identificar, no seu pensamento, fundamentalmente isto: «uma existência inteiramente investida em Jesus Cristo e gasta ao serviço do próximo». Cf. Abílio de Pina Ribeiro, *«Divina Providência, a Obra é vossa»*. *Carisma da Irmã Ana de Jesus de Amorim e da sua Fraternidade* (Fátima: Congregação das Irmãs Franciscanas da Divina Providência, 2018), 15-6.

verdadeiros «membros de Cristos».³⁹¹ Diz, pois, a irmã Ana de Amorim: «cada ato de caridade é ao próprio Jesus que o fazemos».³⁹²

Esta afirmação central não é apenas uma indicação. Ela é também uma experiência. É uma espécie de “testemunho” pessoal da irmã Ana de Amorim. Um “testemunho” sintetizado de alguém que fez misericórdia, ao cuidar de Cristo na pessoa humana que cruzou o seu caminho.³⁹³ Somente em Cristo, por Cristo e através de Cristo, a dor, o sofrimento e a morte obtêm um significado, tornam-se um bem, na medida em que são úteis, quer para quem sofre em união com Cristo, quer pelos outros, pela salvação do mundo.³⁹⁴ Quando assumimos que, de facto, cremos no Deus de Jesus Cristo estamos com isso também a afirmar que compreendemos o sentido da vida. Significa ver que a vida tem um sentido.³⁹⁵ Trata-se de um sentido de vida plasmado na experiência de amar ou de ser amado por Alguém. Como recordava João Paulo II na Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, «o homem não pode viver sem amor».³⁹⁶

Na verdade, um cristão não se compreende sem a experiência do amor. Quem ama interessa-se sem justificações, cuida sem medo e protege sem limite. Talvez devêssemos simplesmente acolher o repto lançado por M. de Hennezel quando dizia que, «quando mais nada resta fazer, podemos ainda amar e sermos amados, e muitos moribundos, no instante de deixarem a vida, nos têm lançado esta mensagem pungente: não passem ao largo da vida, não passem ao largo do amor».³⁹⁷ L. Boff, citando o filósofo francês Gabriel Marcel, explicita: «amar uma pessoa é dizer-lhe: tu não morrerás jamais».³⁹⁸

Valeria a pena recordar, como remate final deste ponto do nosso trabalho, que «o cuidado pastoral por parte de todos – familiares, médicos, enfermeiros e capelães – pode ajudar

³⁹¹ Cf. Ribeiro, «Divina Providência, a Obra é vossa», 94.

³⁹² Congregação das Irmãs Franciscanas da Divina Providência, *Testemunhos e lembranças da Irmã Ana de Jesus Farias de Amorim e de Frei Adelino Pereira* (Fátima: Irmãs Franciscanas da Divina Providência, 2022), 9.

³⁹³ Para um claro testemunho acerca do estilo de vida adotado pela irmã Ana de Amorim, pode ler-se em: Congregação das Irmãs Franciscanas da Divina Providência, *Testemunhos e lembranças*, 9-104.

³⁹⁴ Veja-se, a este respeito, Vigilio Grandi, *Più cuore nelle mani* (Torino: Edizioni Camilliane, 1994). Merecerá a pena recordar a afirmação que a Igreja Católica faz no *Ritual da Unção e Pastoral dos Doentes*, sobretudo, ao tratar da doença e o seu sentido no mistério da salvação: «Os sofrimentos e doenças dos homens sempre foram consideradas entre as maiores dificuldades que atormentam as suas consciências. Mas aqueles que professam a fé cristã, embora as sintam e experimentem, são ajudados pela luz da fé a compreender melhor o mistério da dor e a suportar com a maior fortaleza os próprios sofrimentos. Pois não só conhecem, pela palavra de Cristo, o valor e significado da doença para a salvação própria e do mundo, como não ignoram a predilecção que por eles teve Cristo, que tantas vezes visitou e curou os doentes» (cf. Conferência Episcopal Portuguesa, *Ritual romano: Unção e Pastoral dos Doentes*, n.º 1).

³⁹⁵ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Diário filosófico* (Barcelona: Editorial Ariel, 1982), 128.

³⁹⁶ Cf. Papa João Paulo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n.º 10: «O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo próprio, se nele não participa vivamente».

³⁹⁷ Hennezel, *Diálogo com a Morte*, 14.

³⁹⁸ Citado por: Boff, *Ética y moral*, 47.

o doente a perseverar na graça santificante e a morrer na caridade, no Amor de Deus».³⁹⁹ Porventura, não será também este o desafio a fazer como Samaritano, hoje?

3. O desafio a fazer como Samaritano viajante, hoje

«Disse-lhe Jesus: “Vai e faz tu o mesmo”» (cf. *Lc* 10, 37b). São as últimas palavras de Jesus, depois que o escriba reconheceu o Samaritano viajante como o próximo do homem que se encontrava ferido no caminho, revelando-lhe a sua misericórdia. E Jesus quer que coloquemos em marcha, movimentando-nos em direção ao necessitado que espera pela nossa ajuda. Quer que nos tornemos participantes já do sofrimento e da dor dos feridos que nos clamam. Porque o sofrimento do outro somente é insuportável quando ninguém cuida.

Um exemplo é para nós, cristãos, demasiado expressivo: o apelo de Jesus Cristo. Tem a sua razão de ser. Porque a palavra de Jesus é reflexo daquilo que foram seus atos. E vice-versa. Ele não só ensina a fazer, como também o fez. Como Ele próprio disse: «Dei-vos o exemplo para que, assim como eu fiz, vós façais também» (cf. *Jo* 13, 15).⁴⁰⁰ A segunda ideia refere-se à interpretação do próprio apelo de Jesus como incitação à realização de obras concretas (“vai e faz o mesmo”: cf. *Lc* 10, 37).

Nesta linha, o imperativo de Jesus parece-nos uma provocação, um convite, um mandamento. Há nesta indicação de Jesus um apelo à solidariedade para com aqueles que sofrem. Tal solidariedade somente é possível quando temos um coração de carne e um modo de olhar inflamado de compaixão. A descrição de Jesus (*Lc* 10, 30-37) apresenta-nos uma extraordinária lição sobre a liberdade interior. A expressão de *Lc* 10, 37, que apela à prática do bem ao próximo, é uma fórmula sintética capaz de revelar a realidade da existência cristã, segundo a perspectiva de Jesus. Vários autores e artistas cristãos, ao longo da história da tradição eclesial, identificam-nos com o agir *com-passivo* do Samaritano. Outros, contudo, dizem que podemos agir também como o sacerdote.⁴⁰¹

Certamente, ambos têm razão. Reparemos o paradoxo da atitude das duas personagens. O movimento do Sacerdote, «depois de o ter visto, passou pelo lado oposto», dá à sua atitude

³⁹⁹ Congregação para a Doutrina da Fé, Carta *Samaritanus bonus*, 22.

⁴⁰⁰ Há uma afirmação de Orígenes, na sua *Contra Celso*, que o confirma: «o Evangelho de João relatou tudo o que ele tinha ensinado, mostrando que a eloquência de Jesus consistia menos em palavras do que em ações. Segundo os evangelhos, é claro que “ele falava com autoridade”, e todos ficavam pasmados (*Lc* 4,32)». Cf. Orígenes, *Contra Celso*, II, 72.

⁴⁰¹ Ao falarmos do agir do sacerdote, subtende-se a atitude do levita, pois a atitude de ambos perante o homem ferido no caminho se assemelha, como se viu.

um sentido. É uma atitude de distanciamento: apercebe-se o «eu não posso tocá-lo». Ele é um judeu ortodoxo, que olha para si mesmo, preocupado com os seus afazeres que, centrado no seu próprio agir, não abre lugar para o sentido do outro ou para qualquer responsabilidade.

Assim, Jesus chama atenção para o afastamento da perspectiva ritual. Não é por Sacerdote e Levita serem más pessoas, mas, pela sua formatação religiosa, muito higiénico, cumpridores da lei, não lhes permitia aproximar-se de quem estava necessitado. Os ritos, as leis, as leis de pureza ritual, muitas vezes as leis litúrgicas, afastam-nos da realidade. A lei impede de ver. E que lei? A lei de impureza ritual. Porque o texto não diz que passou um rabino, mas Sacerdote e Levita, que são pessoas ligadas ao culto. Muitas vezes, essa dimensão ritual e sacral não nos deixa ver o outro que está caído. O texto do Samaritano em viagem é uma denuncia do excesso, do sentido do religioso, no sentido pior da palavra. A ideia, no fundo, é dizer que o sacerdócio da Antiga Aliança acabou por esta separado das pessoas. Não deixa ver, está obcecado em cumprir.

Enquanto o sacerdote faz o movimento de desvio, sem grandes interesse nem atenção, ele passa simplesmente ao lado, o Samaritano que ia em viagem distingue o distante e o próximo: ele faz-se próximo, não ousa passar ao lado do necessitado e sente compaixão dele enquanto se aproxima. Tem consciência daquilo que o aproxima. Move-se não no sentido de uma mudança de caminho, da direção normal, mas em frente, ao encontro do moribundo. Ele não disfarça uma proximidade que não existe. Mas demonstra-se assim, tal qual, igual a Cristo. Quando, nas suas entranhas, ele se compadece profundamente do «desvalido no caminho», isso não será um fingimento, mas condirá com uma liberdade interior que depois se expressa no exercício da sua prática exterior notoriamente correspondente.

Por isso, o escriba reconhece que o gesto do Samaritano, ao se aproximar do moribundo e aceitar sofrer com ele, é a plena revelação da sua misericórdia: «O que fez misericórdia com ele», diz ele a Jesus: cf. *Lc* 10, 37a.⁴⁰² O Samaritano simplesmente faz. O interlocutor de Jesus reconhece a essência do gesto do estrangeiro herético através da ternura compassiva e do cuidado. A atitude humana orienta-se a partir do Mistério Divino. Jesus identifica-se com o ferido da parábola, e com todos os feridos da nossa História. No homem ferido manifesta-se o

⁴⁰² Cf. Menezes, *O Desvalido no Caminho*, 69: «O Doutor da Lei entendeu que para chegar a ser próximo, pelas obras, mais do que um obra, em sentido restrito de certa espiritualidade judaica, será uma atitude constante, um modo de ser, um “fazer” pela comoção visceral que se chama *σπλαγγίζομαι* ou o que se chama “fazer misericórdia”, onde se abraçam visceralmente, com as próprias entranhas, segundo a antropologia bíblica, os sentimentos ou as situações dos outros. Jesus fez Sua a dor dos marginais, introduzindo-Se na sua realidade e na sua história, para chegar a converter-se num “marginal”».

amor e, por isso, Deus. Há um hino da tradição eclesial que canta: «onde há caridade verdadeira, aí habita Deus». Ou, então, onde se encontra o amor, aí está Deus.

Realmente, Deus revela-se e age no amor. É por isso que Jesus é exigente: «vai e faz o mesmo». No fazer conclusivo do Samaritano viajante, que é como que uma espécie de resumo da narração, está o seu amor para com aquele desgraçado da descida de Jerusalém. Aqui está, neste fazer, neste mandamento, a ética de Jesus, que Jorge Cunha, citando M. Henry, considera como «a essência que define a realidade, a Vida», pois «o mandamento é tão originário como o ser a quem se dirige».⁴⁰³ Este mandamento de Jesus é, sem dúvida, um convite a olhar a dor dos outros, que é precisamente o fundamento da fé cristã. Como recordava Johann Baptist Metz, «o cristianismo iniciou-se como comunidade de memória e de narração no seguimento de Jesus, cujo primeiro olhar estava dirigido para a dor dos outros. Esta sensibilidade básica à dor dos outros distingue o novo modo de vida de Jesus».⁴⁰⁴ E sabemos quanto isto é, quotidianamente, decisivo também na nossa vida, com todo os sucessos e fracassos que nos acompanham. A saída física, necessária e essencial, tem que enraizar-se numa atitude de saída que nos deve constituir e, digamos mais, transformar por dentro.

É precisamente por aí que nos conduz a indicação constante do Papa Francisco que aponta para uma Igreja em saída: não é senão a expressão, porventura, mais feliz do nosso tempo. O Samaritano o que faz é sair fisicamente. Não haverá realmente, no gesto do Samaritano, um conjunto de interpretação que a fé cristã é chamada a viver? Escreve André Fossion: «a fé cristã encontra-se hoje num estado generalizado de começo ou de recomeço».⁴⁰⁵ O texto dá testemunho do que ele próprio diz quanto a tarefa dos discípulos de Jesus: o novo começo. Talvez devêssemos simplesmente entender que o mandamento de Jesus é um convite a sermos como o Samaritano. Chama-nos à responsabilidade. O convite de Jesus, talvez, possa ser isto: o convite a fazer e a assumir. Fazer e assumir significa ser responsável pelo próximo (“Enquanto eu estava com eles, protegi-os e os defendi em Teu nome. E nenhum deles se perdeu”, diz Jesus rezando ao Pai: cf. *Jo* 17, 12). Aprender a cuidar feridas. Esta narração tem curado feridas, tem sido as mãos de Deus impostas sobre aqueles que sofrem.

Na verdade, aquilo que o próprio texto diz nós poderíamos colocá-lo como o sujeito do evangelho. Porque a narração pergunta-nos: o Samaritano viajante não seremos nós? Temos

⁴⁰³ Jorge Cunha, *A ética de Jesus* (Leça da Palmeira: Autores e Letras e Coisas, 2015), 57.

⁴⁰⁴ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista* (Brescia: Editrice Queriniana, 2009), 153.

⁴⁰⁵ André Fossion, «Que anúncio de Evangelho para o nosso tempo? O desafio da inculturação da mensagem cristã», em *Uma nova oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestação*, dir. Philippe Qacq e Christoph Theobald (Lisboa: Paulinas, 2013), 94.

que levar mesmo a sério a possibilidade desta narrativa ter razão. Se assim for, o Samaritano deste episódio somos nós. Se sairmos ao encontro do outro, em especial os que mais precisam de ajuda. A saída para outros lugares só acontece quando se dá essa Páscoa em nós, que é a saída de nós mesmos para Deus e para o próximo. Portanto, o Samaritano viajante deste evento bíblico somos nós, realizando desta forma o mandamento de Deus.

CONCLUSÃO

*Recomenda a Deus as tuas obras,
e os teus projetos se realizarão.*

Pr 16, 3

Em jeito de conclusão, no quarto Evangelho, o apóstolo João expressa-se assim: «Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez. Se fossem escritas uma por uma, creio que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam» (*Jo 21, 25*). Admitimos igualmente o pensamento e sentimento traduzidos nestas palavras. Ou seja, estamos conscientes de que, chegados ao final desta nossa reflexão, nem tudo ficou aqui dito. Mas, ainda assim, estamos em crer que os objetivos traçados no programa que decidimos tratar foram alcançados.

O percurso do nosso estudo iniciou-se a partir do enquadramento bíblico e teológico da narração que nos serviu como pano de fundo (*Lc 10, 25-37*) para, depois desta sumária reflexão inicial e necessária, olhar efetivamente para questão da misericórdia e/ou compaixão. Após a reflexão efetuada, tendo bem presente os objetivos preconizados, é possível ter um entendimento da compaixão como expressão do reinado de Deus.

Começamos a estrada da nossa reflexão, talvez de um modo desajeitado, mas cientes do caminho que queríamos percorrer, com o evento bíblico da vida eterna, narrado por Lucas, onde se viu que, para alcançar a salvação, a vida em Deus, é preciso um compromisso de amor, não só com Deus, mas também com próximo. Como tão bem lembrou o discípulo amado, na sua primeira Carta: «se alguém disser: “Amo a Deus”, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar» (1 *Jo 4, 20*).

Por isso, Jesus, na parábola que conta, põe às claras esta articulação amorosa: o amor a Deus só é pleno quando é alargado ao próximo. Porque assim é o amor de Deus por nós. Além disso, nessa história, não deixa de ser interessante o rosto invisível do Samaritano. Para muitos, o rosto desta personagem, oriunda da região da Samaria, conduz à ideia de Deus de Jesus Cristo, porque nele revela-se o agir misericordioso de Deus (cf. *Lc 6, 36*). Portanto, a compaixão do Samaritano não é um simples apiedar-se. O desvalido a que ele se aproxima no caminho, fá-lo

mover de compaixão, estremecer as entranhas; este sentimento, traduz-se depois em ação prática, a empatia dele com o sofrimento daquele homem ferido, no seu amor ao próximo.

Se o agir do Samaritano aparece aqui como personificação da atitude de Jesus, então, o Deus de Jesus Cristo não está presente nas angústias e conseqüentes dores daqueles que sofrem? Com efeito, Pedro Sousa na reflexão já referida, responde afirmativamente, considerando que «Ele vem ao nosso encontro, sente as nossas dores e chora connosco».⁴⁰⁶ Ocorre-nos, a este respeito, pensar que Deus se faz próximo da pessoa humana. Desta forma, pode dizer-se que no agir de Jesus está a ação do próprio Deus. Porque, mais uma vez, com Pedro Sousa, diríamos que, no seu agir, na sua ação, «existe uma relação íntima entre a sua humanidade, próxima das existências humanas feridas nas mais variadas formas (a pobreza, a carência e o desespero) e a humanidade de Deus tão proximamente presente na compaixão pelas ânsias do ser humano».⁴⁰⁷ Com isso, torna-se compreensível uma aproximação à ideia de um Deus misericordioso.

Mas o que pensamos nós quando dizemos Deus é misericordioso? Não corremos o perigo de, sob este adjetivo, cairmos num iminente paradoxo? Entretanto, como pode um Deus que se diz ser misericordioso calar perante tanto sofrimento que existe num mundo criado por Ele? É precisamente isso que nos leva a refletir acerca da misericórdia de Deus, enquanto revelação da sua solidariedade com o sofrimento.

A Bíblia, que é para nós, cristãos, uma verdadeira fonte de respostas às questões, por vezes, insolúveis, apresenta-nos muitos cenários em que Deus se mostra próximo da miséria humana. Um Deus que não passa ao lado, que não se desvia, que não adia o encontro e reencontro. Um Deus que pôde recompor pessoas, fazendo e deixando o seu toque de misericórdia naquelas que realmente solicitaram a sua ajuda. Um Deus, em Jesus Cristo, que adquire a forma humana e sofre connosco.

Assim sendo, iniciamos o segundo capítulo com o tema do sofrimento e do mal, no questionamento do próprio Deus. Regressamos, de alguma maneira, ao referido antagonismo da onipotência e bondade divina e à polémica questão do sofrimento. Sentimento antagónico que tateamos quando, perante o nosso sofrimento, ou mesmo de alguém próximo a nossa área de convivência, vemos o silêncio desse Deus, Todo-poderoso e Bom sumamente. Mas esse Deus, considerado diversas vezes como insensível, fez do sofrimento a sua razão de ser. Efetivamente, mediante as passagens bíblicas que apresentamos, vimos que há indícios de um

⁴⁰⁶ Sousa, *O sofrimento de Deus*, 152

⁴⁰⁷ Sousa, *O sofrimento de Deus*, 154.

Deus que se abeira do sofrimento, porque capaz de se compadecer. Importa, contudo, salientar que, «se Deus se compadece, tal não significa a sua desdivinização, nem a divinização do sofrimento. Na verdade, Deus não diviniza o sofrimento, mas redime-o».⁴⁰⁸

Com efeito, no evento da Cruz, o sofrimento de Deus se adensa e atinge o seu ápice. Por estranho que possa parecer, é aí que se conclui a revelação do maior gesto da solidariedade divina com o sofrimento da pessoa humana, porque, como na Encarnação ou Ressurreição, as três Pessoas trinitárias estão presentes, cooperando ao ponto de ser uma só obra divina. Porém, nessa colaboração, o sofrimento de cada um é diferente e imprescindível.⁴⁰⁹ É uma prova de amor de Alguém que dá a vida («não há maior prova de amor do que dá a vida pelos amigos», diz Jesus aos discípulos: cf. *Jo* 15, 13).

Na verdade, somente a partir do raciocínio coerente de amor é que se torna plenamente possível um entendimento acerca do fenómeno do sofrimento e, sobretudo, nos faz redescobrir o motivo e maneira como o Jesus Cristo aceita, por amor e obediência a Deus Pai, o cálice da Cruz. Porque amar alguém, outra coisa não é senão devolver-lhe a vida. É o já referido «não matarás»⁴¹⁰ e «tu não morrerás jamais» de que falávamos há pouco. É esse amor que o Samaritano viajante manifesta perante o desgraçado que se apresenta no seu caminho. É esse amor que Jesus desafia o seu interlocutor a que faça.

Após este olhar acerca da misericórdia Deus, de um Deus que aproxima das mazela da pessoa humana, vivamente manifesta em Jesus Cristo, fonte da vida, entramos na dimensão efetivamente ética e pastoral, apresentando, no capítulo terceiro, dois critérios-guia para uma experiência ética de alteridade e consequente ajuda pastoral.

Tomamos, como exemplo, primeiramente, a compaixão como resposta para o sofrimento e a dor dos outros. Nesta secção, procuramos chamar atenção, no essencial, para as duas possibilidades que podemos optar perante o sofrimento e a dor do outro. É aquilo que o texto de que partimos nos apresenta: se o sacerdote e o seu diácono, perante o homem ferido, optam pela negação e indiferença, porque excessivamente cuidadosos do seu *status* de condição religiosa, o Samaritano errante encurta a distância dessa indiferença: cuida do ferido, dando-lhe tudo de si, quer a disponibilidade quer aquilo que possuía.

⁴⁰⁸ Sousa, *O sofrimento de Deus*, 119.

⁴⁰⁹ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 85.

⁴¹⁰ Nas palavras do Papa João Paulo II: 76. «o mandamento “não matarás” estabelece, pois, o ponto de partida de um caminho de verdadeira liberdade, que nos leva a promover activamente a vida e a desenvolver determinadas atitudes e comportamentos ao seu serviço: procedendo assim, exercemos a nossa responsabilidade para com as pessoas que nos estão confiadas, e manifestamos, em obras e verdade, o nosso reconhecimento a Deus pelo grande dom da vida» (cf. Papa João Paulo II, *Evangelium vitae*, n. 76).

Tudo isso, porém, só foi possível porque o Samaritano o olhou com compaixão. É assim, absolutamente assim, que Jesus nos olha. O Papa Francisco, na homilia da sua visita apostólica a Cuba, a propósito do olhar de Jesus que faz mover o apóstolo e evangelista Mateus, dizia qualquer coisa neste sentido: «Jesus parou, não passou ao largo acelerando o passo, olhou-o sem pressa, olhou-o com calma. Olhou-o com olhos de misericórdia; olhou-o como ninguém o fizera antes». E acrescenta: «E aquele olhar abriu o seu coração, fê-lo livre, curou-o, deu-lhe uma esperança, uma nova vida, como a Zaqueu, a Bartimeu, a Maria Madalena, a Pedro e também a cada um de nós».⁴¹¹ Foi nesta direção, do olhar a fragilidade e a vulnerabilidade do outro que sofre, que propusemos o cuidado como reflexo da compaixão para com aqueles que se encontram doentes e, sobretudo, na fase terminal da vida.

Por ora, gostávamos de enfatizar o testemunho da irmã Ana de Jesus Farias de Amorim, que, apesar de todos os contratemplos que lhe foram surgindo no seu percurso de vida, não se deixou desviar do seu objetivo primordial: o cuidado pelas pessoas pobres e frágeis como membros de Cristo. Por isso, é-nos permitido dizer que o mandamento final de Jesus a fazer como o Samaritano, nela, e em tantos outros que por esse mundo fora se escondem, se realizou. Quando Jesus diz ao escriba «vai e faz o mesmo» diz, de igual modo, «seja solidário» com qualquer homem ferido que encontrases pelo caminho. Para isso, porém, é preciso que tenhamos um coração não de pedra, mas sim de carne, um «coração que vê», e uma maneira de olhar inflamada de compaixão. De facto, o evento bíblico do Samaritano pode ser reescrito por toda a pessoa humana. O cuidado do Samaritano para com o homem em perigo de vida não foi uma simples disponibilidade de alguém que sente pena, que tem dó, mas que se coloca no lugar da outrem, sofrendo com ele, sendo, por isso, um evento ético-teológico. É, por isso, que Jesus deixa o repto para fazer como fez o Samaritano.

Portanto, trata-se de um desafio contante e necessário, e muito atual, para com as pessoas que solicitam a nossa ajuda. Sabemos bem o que Jesus nos chama a fazer. Ele nos pede gestos concretos de solidariedade: «tocai-me» (*Lc* 24, 39)⁴¹² Aprendemos com o apóstolo Tiago: «a fé, se não tiver obras, está completamente morta» (*Tg* 2, 17). O escritor britânico Samuel Johnson compreendeu-o bem, porque afirma: «o exemplo é sempre mais eficaz do que o preceito».⁴¹³ Para realizá-lo, é necessário o olhar mais longe: é preciso amor. O amor exige

⁴¹¹ Papa Francisco, *Homilia da Santa Missa na visita apostólica a Cuba* (21 de setembro de 2015).

⁴¹² Como refere Pedro Sousa, «Deus não me vê simplesmente, mas toca-me. Portanto a atitude de Deus não é delimitada pela indiferença ao sofrimento, mas pela plena solidariedade no sofrimento. Em Jesus Cristo, Deus revela-se não como apático, mas inteiramente simpático» (cf. Sousa, *O sofrimento de Deus*, 116).

⁴¹³ Em rigor, afirmação do poeta, uma das personagens da sua obra *A história de Rasselas, príncipe da Abissínia*. Cf. Samuel Johnson, *The history of Rasselas, Prince of Abissinia* (New York: Oxford University Press, 2009), 66-68.

sair do comodismo, ir ao encontro das nossas periferias existenciais. Como diz um dito italiano: «um homem não está onde mora, mas onde ama». De facto, o amor – praticado ao outro – é a chave que nos abrirá às portas para a eternidade.⁴¹⁴

Consequentemente, a lei de Deus é a exigência do amor. Como dizia o Papa João Paulo II, «o mandamento de Deus nunca está separado de amor: é sempre um dom para o crescimento e a alegria do homem».⁴¹⁵ O colocar no lugar do outro, a compaixão, que é referido como a realização dessa lei, outra coisa não é senão uma revelação do fazer uns aos outros pelo amor. O amor que edifica a comunidade e, por isso, exige a renúncia à autoridade. Ela exige não buscar o que é nosso, mas o que é do outro (cf. *1Cor* 10, 24). O amor é a observância da lei cuja exigência está sintetizada no «amarás o teu próximo como a ti mesmo».

Com efeito, essa observância da lei não é uma obra, no sentido de uma obra meritória, mas sim ato de liberdade interior; os cristãos são discípulos de Jesus para realizá-la. Portanto, o amor é um fenómeno escatológico; nele se torna ativa a fé que nos conduz a vida eterna. O amor só é possível para aquele que está livre de si mesmo e, portanto, obediente ao mandamento do amor, a lei de Jesus Cristo.⁴¹⁶ Talvez devêssemos humildemente pedir a Deus de Jesus Cristo que nos ensine a sair de nós mesmos, para amarmos os outros, tal como o Samaritano.⁴¹⁷ Isso que o cardeal Tolentino Mendonça, na sua obra *Rezar de Olhos Abertos*, soube fazer tão bem. Desta obra colhemos a seguinte prece: «Ensina-me a compaixão, a misericórdia, o cuidado. Ensina-me a prece verdadeira que dos gestos do bom samaritano subia até ti».⁴¹⁸

A conclusão deste nosso trabalho sobre a compaixão, também é para nós momento de oração. Pois estamos cientes de que, durante o percurso, mesmo quando sentimos dificuldades, experimentamos aquele “tocai-me” de um Deus misericordioso e compassivo. Um Deus que, aproximando-se de nós, nunca nos abandonou. Ressoa-nos agora aquele conselho proverbial: «recomenda a Deus as tuas obras, e os teus projetos se realizarão» (*Pr* 16, 3).

⁴¹⁴ Cf. Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, *Os Padres da Igreja e a Misericórdia*, 33.

⁴¹⁵ Papa João Paulo II, *Evangelium vitae*, n. 52.

⁴¹⁶ Cf. Bultmann, *Teologia do Novo Testamento*, 418.

⁴¹⁷ Como exortou o Papa Francisco, na mensagem vídeo dirigida aos religiosos da Hungria: «Encorajo-vos a alegrar-vos com quem rejubila e a chorar com quem chora; a pedir a Deus um coração capaz de compaixão, para vos inclinar sobre as feridas do corpo e do espírito e levar a muitas pessoas a consolação de Deus». Papa Francisco, *Mensagem vídeo dirigida aos religiosos da Hungria no ano da vida consagrada* (18 de setembro de 2015).

⁴¹⁸ José Tolentino Mendonça, *Rezar de Olhos Abertos* (Lisboa: Quetzal Editores, 2020), 168.

BIBLIOGRAFIA

1. Sagrada Escritura

Bíblia de Jerusalém. 1.^a ed. São Paulo: Paulus Editora, 2002.

Bíblia Sacra Vulgata. 1.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Nestle e Aland. Nouvum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Sagrada Escritura. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2015.

2. Documentos do Magistério da Igreja

a) Documentos papais

Papa Bento XVI. Audiência geral de 9 de janeiro de 2008. L'Osservatore Romano, n. 2 (12 de janeiro de 2008).

———. Audiência geral de 3 de setembro de 2008. L'Osservatore Romano, n. 36 (6 de setembro de 2008).

———. Audiência geral de 27 de agosto de 2008. L'Osservatore Romano, n. 35 (30 de agosto de 2008).

———. Angelus de 11 de julho de 2010. L'Osservatore Romano, n. 29 (17 de julho de 2010).

———. Carta Encíclica «Spe salvi», sobre a esperança cristã. AAS 99 (2007): 985-1027.

———. Carta Encíclica «Deus caritas est», sobre o amor cristão. AAS 98 (2006): AAS 98 (2006): 217-252.

———. Carta Encíclica «Caritas in veritate», sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. AAS 101 (2009): 641-709.

———. Discurso por ocasião do encontro com os artistas na Capela Sistina (29 de novembro de 2009). L'Osservatore Romano, n. 47 (19 de novembro de 2011).

———. Discurso na visita à Catedral de Nossa Senhora da Misericórdia de Cotonou (18 de novembro de 2011). L'Osservatore Romano, n. 47 (28 de novembro de 2011).

———. Saudação aos participantes na conferência promovida pelo Pontifício Conselho para Pastoral no Campo da Saúde. *L'Osservatore Romano*, n. 49 (3 de dezembro de 2011).

Ratzinger, Joseph (Papa Bento XVI). Homilia na Missa exequial do Romano Pontífice João Paulo II (8 de abril de 2005). *L'Osservatore Romano*, n. 82 (9 de abril de 2005).

Papa Francisco. *O nome de Deus é Misericórdia*. Traduzido por Catarina Mourão. Lisboa: Planeta Manuscrito, 2016.

———. «Misericordiae vultus» [Bula de Convocação do jubileu extraordinário da misericórdia de 11 de abril de 2015]. *AAS* 107: 5 (2015): 399-420.

———. Mensagem para a XLVIII Jornada Mundial das Comunicações Sociais (24 de janeiro de 2014). *AAS* 104 (2014): 113-116.

———. Homilia da tomada de posse de Cátedra do Bispo de Roma (7 de abril de 2013). *AAS* 105, n. 4-5 (2013): 424-428.

———. Homilia da Santa Missa na visita apostólica a Cuba (21 de setembro de 2015). *L'Osservatore Romano*, n. 39 (24 de setembro de 2015).

———. Discurso aos participantes da Plenária da Congregação para a Doutrina da Fé. *L'Osservatore Romano*, n. 5 (4 de fevereiro de 2020).

———. Catequeses sobre as bem-aventuranças. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020.

———. Carta Encíclica «Fratelli Tutti», sobre a fraternidade e a amizade social (3 de outubro de 2020). *AAS* 112 (2020).

———. Carta Apostólica «Misericordia et misera» – Ao concluir o jubileu Extraordinário da Misericórdia de 20 de novembro de 2016. *AAS* 108 (2016): 1311-1327.

———. Angelus (14 de julho de 2019). *L'Osservatore Romano*, n. 29 (16 de julho de 2019).

———. Angelus (20 de março de 2022). *L'Observatore Romano*, n. 12 (22 de março de 2022).

———. Mensagem vídeo dirigida aos religiosos da Hungria no ano da vida consagrada (18 de setembro de 2015). *L'Observatore Romano*, n. 39 (24 de setembro de 2015).

Papa João Paulo II. Carta Encíclica «Dives in misericordia», sobre a misericórdia divina. *AAS* 72 (1980): 1177-1232.

———. Carta Encíclica «Evangelium vitae», sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. AAS 87 (1995): 401-522.

———. Carta Encíclica «Redemptor hominis», no início do seu ministério pontifical. AAS 71 (1979): 257-324.

———. Carta Encíclica «Veritatis splendor», sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. AAS 85 (1993): 1133-1228.

———. Discurso aos participantes do Congresso Internacional sobre “Os tratamentos do suporte vital e estado vegetativo. Progresso científico e dilemas éticos”. AAS 96 (2004): 485-489.

———. Memória e Identidade: colóquios na transição do milénio. Traduzido por António F. da Costa. Lisboa: Bertrand Editora, 2005.

Papa Paulo VI, Carta Encíclica «Mense maio», por ocasião do mês de maio. AAS 57 (1965): 353-358.

b) Outros documentos do Magistério

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição Pastoral «Gaudium et spes», sobre a Igreja no mundo atual. AAS 58 (1966): 1025-1120.

Conferencia Episcopal Portuguesa. Ritual Romano: Unção e Pastoral dos Doentes. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994.

Congregação para a Doutrina da Fé. Carta «Samaritanus Bonus», sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida. Apelação: Paulus Editora, 2020.

Congregação para o Clero. Diretório para o ministério e a vida dos Presbíteros. Lisboa: Paulus Editora, 2013.

Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização. As Parábolas da Misericórdia. Lisboa: Paulus Editora, 2015.

———. Os Padres da Igreja e a Misericórdia. Lisboa: Paulus Editora, 2015.

Denzinger, Heinrich e Hünermann, Peter, Compendio dos símbolos, definições e declarações da fé e moral. Traduzido por José Marino e Johan Konings. São Paulo: Editora Paulinas-Edições Loyola, 2007.

3. Estudos e ensaios

Afonso, Maria Rosa. «Responsabilidade por outrem na ética de Lévinas». Acedido 17 de março de 2022. <https://pt.scribd.com/document/200135258/a-responsabilidade-por-outrem-na-etica-de-Levinas>.

———. «Responsabilidade, justiça e direitos do outro homem, em Lévinas». *Revista Lampejo*, n.º 1 (2021). 10: 137-145.

Agostinho (Santo). «Las confesiones». Em *Obras de San Agustín*, Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

———. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé*. Traduzido por Nair de A. Oliveira. São Paulo: Paulus Editora, 2017.

———. «Quaestiones evangeliorum cum appendice Quaestionum XVI». Em *Mattaem. Corpus Christianorum, Serie Latina 44 B*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1980.

———. «Tratado sobre la Santísima Trindad». Em *Obras de San Agustín*. Tomo V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Almendra, Luísa Maria. «Dinamismos de misericórdia no coração e na palavra dos sábios de Israel». Em *A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho*, coordenado por Juan Ambrosio, 84-103. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

———. «Quem é o meu próximo?». *Communio*, n.º 26 (2009/2): 145- 156.

———. «Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32-37». *Didaskalia*, n.º 1 (2006): 67-83.

Alves, M. Isidro. «Jesus e o doente». *Communio*, n.º 15 (1998/1): 45-49.

Apuleio. *Opuscles Philosophiques – Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du monde*. Traduzido por Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traduzido por Dimas de Almeida. Porto: Eds. Universitárias Lusófonas, 2012.

———. *Política*. Traduzido por António C. Amaral e Carlos de C. Gomes. Lisboa: Nova Vega, 2019.

Augustin, George. «Dar testimonio de la vida en un mundo de muerte». Em *Dios en la pandemia*, ed. Walter Kasper e George Augustin, 31-44. Espanha: Editorial Sal Terrae, 2020.

- Balthazar, Hans Urs von. *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Medo líquido*. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.
- Becker, Ernest. *A negação da morte*. Traduzido por Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.
- Beker, Johan Christiaan. «Suffering and Triumph in Paul's Letter to the Romans». *Horizons in biblical theology*, n.º 2 (1985): 105-119.
- Bianchi, Enzo. «Jesus, narrativa da misericórdia de Deus». *Humanística e Teologia*, n.º 37:1 (2016): 19-28.
- Boff, Leonardo. *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2004.
- . *Pasion de Cristo, pasion del mundo*. Bogotá-Colombia: Indo-American Press Service, 1978.
- . *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2005.
- Borges, Paulo. «Quem é o meu próximo? Senciência, empatia e limitação». *Philosophica*, n.º 40 (Lisboa, 2012): 25-40.
- Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas. Tomo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- . *L'oeuvre de Luc: Études d'exégèse et de théologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- Bragança, Joaquim O. «Diálogo com o sofrimento». *Didaskalia*, n.º 35 (2005): 457-464.
- Breton, Stanislas. *L'avenir du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Buber, Martin. *Eu e Tu*. Traduzido por Artur Morão e Sofia Favila. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *A mensagem de Fátima. A misericórdia de Deus: O triunfo do amor nos dramas da história*. Traduzido por Pedro Valinho Gomes. Fátima: Santuário de Fátima, 2013.
- Bultmann, Rudolf, *Teologia do Novo Testamento*. Traduzido por Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

- Caeiro, António de Castro,. «O acesso a outrem como *si* no seu *ai*». *Didaskalia* 38 (2008) 1: 227-256.
- Camarena, C. C. «O reino de Deus em Lucas e Atos». Acedido a 12 de julho de 2021. <https://seer-adventista.com.br/ojs3/index.php/praxis/article/view/563>.
- Cantalamessa, Raniero. O rosto da misericórdia. Traduzido por Mário José dos Santos. Lisboa: Paulus Editora, 2016.
- Carvalho, José Carlos, «Deus sofre?». Em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, coord. por Vítor Coutinho, 247-287. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- . «Misericórdia até a morte. O lugar do amor na mensagem da revelação». *Didaskalia*, n.º 33 (2003): 177-194.
- . «Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann». *Humanística e Teologia*, n. 28/1-2 (2007): 51-65.
- . «O Jesus da história entre a lei e o amor». *Didaskalia*, n.º 41 (2011). 1: 235-355.
- Colzani, Gianni, «Milagre». Em *Christos – Enciclopédia do Cristianismo*, 591-592. Lisboa: Editorial Verbo, 2003.
- Congregação das Irmãs Franciscanas da Divina Providência. Testemunhos e lembranças da Irmã Ana de Jesus Farias de Amorim e de Frei Adelino Pereira. Fátima: Irmãs Franciscanas da Divina Providência, 2022.
- Coutinho, Vítor. «Implicações éticas da compaixão». Em *Jacinta Marto: Do Encontro à Compaixão*, coord. por Vítor Coutinho, 219-233. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Couto, António. «Convivência dos povos entre o universal e o particularismo bíblico». *Humanística e Teologia*, n.º 24 (2003) 25-39.
- Cunha, Jorge. *A ética de Jesus. Leça da Palmeira: Autores e Letras e Coisas*, 2015.
- . «A misericórdia como critério moral e pastoral». *Humanística e Teologia*, n.º 37.1 (2016): 159-172.
- Del Cura Elena, Santiago. «El “sufrimento” de Dios». *Revista Espanhola de Teologia*, n. 51 (1991): 331-373.
- Deneken, Michel. «Deus no coração do inferno: da teodiceia à palavra da cruz». *Concilium*, n.º 247 (1993): 59-71.

- Dillmann, Rainer e A. Mora Paz, César. Comentario al Evangelio de Lucas. Estrella: Editorial Verbo Divino, 2006.
- Dillon, J. T. Jesus As a teacher. A Multidisciplinary Case Study. s. l.: Wipf & Stock Publishers, 1995.
- Dostoievski, Fiódor. Correspondências 1838-1880. Porto Alegre: 2009.
- . O Idiota. Traduzido por António Pescada. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2014.
- . Os Irmãos Karamazov. Traduzido por António Pescada. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.
- Duque, João, «Leituras de Paulo sobre a família». *Theologica*, 2.a Série, 44, nº 1 (2009): 55-64.
- . «O mal – Deus em questão». *Didaskalia*, nº 29 (1999): 301-334.
- . “Homo Credens”: para uma teologia da fé. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- . O próximo e a comunidade. Breve leitura da “Fratelli Tutti”. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021.
- Eastman, Susan Grove. «Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Romans 9–11». *New Testament Studies*, vol. 56, Issue 03, (July 2010), 367-395.
- Esteves, Tiago. Uma esperança para além de qualquer esperança. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019.
- F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker. Léxico do Novo Testamento: grego/português. Traduzido por Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.
- Fabri, Marcelo. Desencantando a Ontologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- Falcão, Pedro Braga. Palavras que Falam por Nós. Lisboa: Clube do Autor, S. A., 2014.
- Farias, José Jacinto de, «Será necessário hoje uma *teologia negativa*?». *Didaskalia*, nº 37 (2007) 2: 69-77.
- Fitzmyer, Joseph A. El Evangelio según Lucas, Tomo I: Introduccion general. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

———. El Evangelio según Lucas, Tomo III: Traducción y comentario - Capítulos 8, 22-18, 14. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

———. Lucas Teólogo. Aspetti del suo insegnamento. Brescia: Editrice Quiriana, 1991.

Fonseca, Eugénio. Estende a tua mão ao pobre: Subsídios para o Dia Mundial dos Pobres. Prior Velho: Paulinas Editora, 2020.

Forte, Bruno. Breve introducción a la fe. Madrid: San Pablo, 1994.

———. La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al método della teologia come storia. Milano: Paoline, 1987.

Fossion, André, «Que anúncio de Evangelho para o nosso tempo? O desafio da inculturação da mensagem cristã». Em Uma nova oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestação. Dirigido por Philippe Qacq e Chistoph Theobald. Lisboa: Paulinas, 2013.

Frankl, Viktor E. Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Friburgo: Verlag Herder GmbH, 2013.

García, J. Salgueiro, «Retribución (Sagrada Escritura)». Em Gran Enciclopedia Rialp, vol. 20. Madrid: Ediciones, 1974.

Gesché, Adolphe. El mal – Dios para pensar I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

———. El Sentido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

Grandi, Vigilio. Più cuore nelle mani. Torino: Edizioni Camilliane, 1994.

Heidegger, Martin. Ser y tiempo. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

Henezel, Marie de. Diálogo com a Morte. Traduzido por José Carlos González. Alfragide: Casa das Letras, 2009.

Henriques, Bernardino. Os desafios do Evangelho. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2006.

Hobbes, Thomas. Do cidadão. Traduzido por Renato Jaime Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Horácio. Arte Poética. Traduzido por R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

Ireneu de Lião (Santo). Contra as heresias. Traduzido por Lourenço Costa. São Paulo: Paulus Editora, 1995.

- Jankélévitch, Vladimir. *La muerte*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Johnson, Paul. *Jesus: uma biografia de Jesus Cristo para o século XXI*. Traduzido por Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- Johnson, Samuel. *The history of Rasselas, Prince of Abissinia*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Justino de Roma (São). *I e II Apologias: Diálogo com Trifão*. Traduzido por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus Editoras, 1995.
- Justo, Emilio J. *La salvación. Esbozo de soteriología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- Kasper, Walter e Augustin, George. *Creo en la vida eterna*. Traduzido por Álvaro A. Briz e Melecio A. Agúndez. España: Editorial Sal Terrae, 2017.
- Kasper, Walter. *A Misericórdia – Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. Cascais: Príncípia Editora, 2015.
- . *Jesucristo, la salvación del mundo*. Espanha: Editorial Sal Terrae, 2019.
- Küng, Hans. *¿Vida Eterna?, Respuesta al gran interrogante de la vida humana*. Traduzido por J. M.^a Bravo Navalpotro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- Lamelas, Isidro. «O escândalo da Cruz». Em *Introdução ao Cristianismo, apontamentos escolares para uso privado dos alunos*, 1-11. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.
- Langner, Córdula. *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Larchet, Jean-Claude. *Théologie de la maldie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004.
- . *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- . *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- . *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- . *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *Ética e Infinito*, Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.
- . *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

- . Totalidade e Infinito. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . Transcendência e Inteligibilidade. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Lewis, C. S. «The problem of pain». Acedido a 12 de fevereiro de 2021. http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/philo/PDFs/ProblemofPain_CSL.pdf.
- Libânio, João Batista. A ética do quotidiano. Prior Velho: Paulinas Editora, 2017.
- Lopes, Maria Quinteiro. A Salvação em Jesus Cristo. Visão sistemática dos aspectos cristológicos nos escritos do Padre Jean Gailhac. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1990.
- Lourenço, João, «O Canto do Servo. O grito da Misericórdia de Yahwé». Em A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho, coord. por Juan Ambrosio, 61-83. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2016.
- . «Oseias. “Voz e rosto” da misericórdia de Deus». Em A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho, coord. por Juan Ambrosio, 27-50. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- . O Sofrimento no Pensamento Bíblico. Releitura Hermenêutica de Isaías 53. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.
- . O tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.
- . «Sofrimento e glorificação em Isaías 52, 13-53, 12. Sua interpretação na exegese judaica e cristã». *Didaskalia*, nº 22 (1992) 17-38.
- Fleming, Manuela. Dor sem nome – pensar o sofrimento. Porto: Edições Afrontamento, 2003.
- Martini, Carlo Maria. *Quale bellezza salverà il mondo?* Milão: Centro Ambrosiano, 1999
- Martins, Maria Manuel. «“Unde malum”. O mal em Santo Agostinho». *Theologica*, 2.a Série, 47, n.º 2 (2012): 541-560.
- Máximo Confessor. *Centuries sur la charité*. Paris: Éditions du Cerf, 1943.
- Meier, John P. *Entre los Dos Testamentos: historia y religión em la época del segundo templo*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- . Um judeu marginal: nova visão de Jesus histórico, Tomo IV: Ley y amor. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

- Mèlich, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Hender Editorial, 2013.
- . *Filosofía de la finitude*. Barcelona: Hender Editorial, 2012.
- Mendonça, José Tolentino. «As declinações do amor – uma curiosidade do texto lucano». *Didaskalia*, n.º 37 (2007).1: 107-114.
- . *Elogio da Sede*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.
- . *Esperar contra toda a esperança*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.
- . *O tesouro escondido*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019.
- . *Rezar de Olhos Abertos*. Lisboa: Quetzal Editores, 2020.
- . «Aprender a cuidar». *Revista Expresso*, n.º 2578 (março de 2022): 50.
- Meneses, Ramiro. *O Desvalido no Caminho. O Bom Samaritano como paradigma da Humanização em Saúde*. S.l.: Edições Passionistas, 2008.
- Metz, Johann Baptist. *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicera*. Estrella: Editorial Verbo Divino, 1996.
- . *Memoria passionis. Un ricordo provocatório nella società pluralista*. Brescia: Editrice Queriniana, 2009.
- Meuser, Bernhard e Baer, Nils. *Youcat: Preparação para o Crisma*. Traduzido por Ana Maria Ferreira. Lisboa: Paulus Editora, 2019.
- Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- . *Théologie de l'espérance*. Paris: Cerf, 1970.
- . «La résurrection, fondement, force et objet de notre espérance». *Concillium*: 2000. *Réalité et esperance*, n.º 283 (1999):117-127.
- Neves, João César. *Crónicas do Céu*. Cascais: Principia, 2002.
- Nunes, Etelvina Lopes. «Rosenzweig e Lévinas. Alguns pontos comuns». *Brotéria* 122, n.º 5–6 (Junho de 1986): 517–26.
- Orígenes. *Contre Celse*. Traduzido por Marcel Borret. Paris: Éditions du Cerf, 1967.
- . *Homilias sobre o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus Editora, 2016.
- Osswald, Walter. *Sobre a Morte e o Morrer*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

Palma, Alexandre. «Jesus: rosto da misericórdia». Em *A misericórdia de Deus: coração pulsante do Evangelho*, coord. por Juan Ambrosio, 104-123. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

———. *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.

Parondi, Ildo e Z. Catenassi, Fabrizio. *Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas*. Em *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004.

Pereira de Almeida, José Manuel. «O ser humano: dimensão ética e direito à dignidade». *Didaskalia*, n. 38 (2008). 1: 257-264.

———. *A Dor dos Outros*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

Pereira, Américo. *Crise do Bem. Reflexão sobre Job e o Sofrimento*. Covilhã: Lisosofia: Press, 2014.

———. *Razões da Fé. Acreditar e refletir*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019

Pikaza, Xabier. *A teologia de Lucas*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

Pires, J. Alves. “A Beleza salvará o mundo”. Covilhã: LusoSofia: press, 2009.

Plauto. *Asinaria*. Actus III, 495. Em *Le prix des ânes (Asinaria)*, 48. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

Puig, Armand. *Jesus. Uma biografia*. Traduzido por Lara Almeida Dias. Lisboa: Paulus Editora, 2016.

Queiruga, A. Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus Editora, 1993.

Rahner, Karl. *The Trinity*. London and New York: Continuum, 2001.

Ratzinger, Joseph. *Jesus de Nazaré: Prólogo – A Infância de Jesus*. Cascais: Princípia Editora, 2012.

Ravasi, Gianfranco, *Suportar o peso da dor. “A Ti clamo, ó Senhor”*. Lisboa: Paulus Editora, 2014.

Ribeiro, Abílio de Pina. «Divina Providência, a Obra é vossa». *Carisma da Irmã Ana de Jesus de Amorim e da sua Fraternidade*. Fátima: Congregação das Irmãs Franciscanas da Divina Providência, 2018.

- Ricouer, Paul. *Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité, II: La Symbolique du Mal*. Paris: Auber-Montaigne, 1960.
- Rojas, Enrique. *Uma Teoria da Felicidade*. Coimbra: Tanacitas, 2004.
- Rossé, Gérard. *il Vangelo di Luca: commento esegetico e teológico*. Roma: Città Nuova Editrice, 2001.
- Rousseau, Jean-Jaques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 2001.
- Ruiz de la Peña. «Vida Eterna». Em *Dicionário Teológico: O Deus Cristão*. Dirigido por X. Pikaza e N. Silanes, 1358. São Paulo: Paulus Editora, 1998.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *O Príncipezinho*. Porto: Assírio & Alvim, 2019.
- Salazar, Gabriel Leal. *El seguimiento de Jesús según la tradición del rico: Mc 10, 17-31*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996.
- Sampaio, Fernando. *Relação pastoral de ajuda. Boas práticas no acompanhamento espiritual de doentes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.
- Sanders, E. P. *A verdadeira História de Jesus*. Traduzido por Teresa Martinho Toldy e Marian Toldy. Lisboa: Clube do Autor, 2018.
- . *Gesù e il giudaismo*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1992.
- Saramago, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. s.l.: Bibliotex Editor, 2003.
- Sontag, Susan. *Olhando o Sofrimento dos Outros*. Lisboa: Quetzal Editores, 2015.
- Sousa, Pedro Miguel. *O sofrimento de Deus. Uma leitura sistemática a partir de Jo 11, 33-37*. Lisboa: Paulus Editora, 2020.
- Spinoza, Baruch. *Etica*. Roma: Editori Laterza, 2009.
- . *Theological-Political Treatise*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Susin, Luiz Carlos. *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Vozes, 1984.
- Taylor, Charles. *Imaginaris sociales modernos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Teixeira, João António Pinheiro. *Sofro, logo existo. Onde abunda o sofrimento, superabunda Deus*. Lisboa: Multinova, 2002.
- . «Um coração em trespasse na Cruz: O sofrimento humano em Deus e a compaixão divina no homem». *Didaskalia*, n.º 48 (2017).1: 127-161.

Thiede, Weener. El sentido crucificado: una teodiceia trinitaria. Salamanca: Ediciones Síguemes, 2008.

Tilich, Paul. «La pugna entre el tiempo y el espacio». Em Teología de la cultura y otros ensayos. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

Tolstoi, Lev. A morte de Ivan Ilitch. Traduzido por António Pescada. Alfragide: Leya, AS, 2008.

Tomás de Aquino (São). Opuscula Theologica. Vol. I. Torino: Libreria Marietti, 1954.

———. Summa Theologiae. Vol. I. Torino: Libreria Marietti, 1932.

Varillon, François. La souffrance de Dieu. Paris: Centurion, 1975.

Vaz, Armindo Santos. Criação Divina sem pecado humano. Uma história com sentido: Génesis 2-3. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019.

———. «“Pentateuco”: designação e conteúdo». Em Pentateuco, apontamentos escolares para uso privados dos alunos, 2-60. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015.

———. «A imagem de um Deus violento na Bíblia». Didaskalia, n.º 32 (2002): 61-109.

———. «A imagem do Deus de Israel». Em nome de Deus Pai (Lisboa: Edições Didaskalia, 1999): 148-153.

Volo, R. «Dio misericordioso e pietoso (Es 34, 6): Il sorprendente Dio della misericordia nell'Antico Testamento». Revista Clarentianum, n.º 56 (2016/7): 133-154.

Weinandy, Thomas. «Does God suffer?». Em First Things (November 2001): 35-41.

Wittgenstein, Ludwig. Diário filosófico. Barcelona: Editorial Ariel, 1982.

4. Bibliografia auxiliar

Le Grand Bailly- Dictionnaire Grec Français. 7.^a ed. Paris: Hachette, 2013.

Manuel Alexandre Júnior, Gramática de Grego. 1.^a ed. Lisboa: Alcalá, 2003.

Novo Testamento Interlinear. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.