

# Um coração em *trespasse* na Cruz: O sofrimento humano em Deus e a compaixão divina no homem

JOÃO ANTÓNIO PINHEIRO TEIXEIRA

## 1. Também se *pensa* com o coração

### 1.1. Insuficiência do olhar exterior

A impossibilidade de ver não é determinada apenas pela cegueira. Não é só com os olhos fechados que estamos impedidos de ver. Mesmo com os olhos abertos, há muita coisa que não é vista, que não é sequer visível. Será que o essencial está indisponível para os nossos olhos? «O essencial – garante Saint-Exupéry – é invisível aos olhos»<sup>1</sup>.

Em relação ao essencial, dificilmente vemos mesmo quando olhamos (cf. Mt 13, 13). Dá a impressão de que nem chegamos a cegar; parece que já *nascemos* cegos. No fundo, sentimo-nos «cegos que, vendo, não veem»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. de SAINT-EXUPÉRY, *O Príncipezinho* (Lisboa 2012<sup>35</sup>), 74.

<sup>2</sup> J. SARAMAGO, *Ensaio sobre a cegueira. Romance* (Lisboa 2014<sup>21</sup>), 310.

Daí que não possamos conformar-nos com o olhar; precisamos de procurar ver. De que modo?

Se o olhar exterior é insuficiente, sobrevirá algum olhar interior que supra essa insuficiência? Haverá olhos por dentro em condições de fornecer o que os olhos de fora se mostram incapazes de oferecer? Não falta quem alegue que «o principal é o coração»<sup>3</sup> e quem defenda que só com ele se vê bem<sup>4</sup>. O coração, como aprendemos com Pascal, abriga razões que, não raramente, escapam à própria razão<sup>5</sup>.

Assim sendo, não espanta que Bento XVI tenha defendido que o programa do cristão é «um coração que vê»<sup>6</sup>. De resto, já Santo Agostinho se apercebera de que Deus «só pode ser visto com o coração». Foi «para poder ser visto também com os olhos que o Verbo Se fez carne»<sup>7</sup>.

Compreende-se, então, o apelo a que estejamos atentos às «instigações do coração» e a que não descuremos a «formação do coração»<sup>8</sup>. Se é o coração que nos faz *verdadeiramente* ver, é imperioso ajudar o coração para que possa ver cada vez melhor.

O coração começa a ver a partir de dentro e só para dentro do outro. O ver do coração implica *sair* e *entrar*: implica sair das profundezas do eu para entrar na profundidade do outro. O ver do coração não fere, sara as feridas; não faz sofrer, sofre o sofrimento do outro.

## 1.2. O coração que vê e pensa

O ver do 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. Só assim se vê inteiramente e fundamente.

<sup>3</sup> F. DOSTOIEVSKI, *O idiota* (Lisboa 2010<sup>6</sup>), 87.

<sup>4</sup> É o caso de Antoine de Saint-Exupéry: «Só se vê bem com o coração» (*Op. cit.* 74). O autor tem uma variante com o mesmo sentido: «Só se procura bem com o coração» (*Ibidem* 82).

<sup>5</sup> Cf. o conhecidíssimo pensamento 277: «O coração tem as suas razões que a razão desconhece» (cf. B. PASCAL, *Pensamentos* (Mem Martins 1978), 121).

<sup>6</sup> BENTO XVI, *Carta encíclica Deus caritas est sobre o amor cristão* (Roma 2005), 31.

<sup>7</sup> SANTO AGOSTINHO, *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem* 1,1 (PL 35, 1979).

<sup>8</sup> BENTO XVI, *op. cit.* 31.

Percebe-se, portanto, que um *coração que vê* seja o correlato de um *coração que pensa*. «Pensar com o coração»<sup>9</sup> não é um pensar sectorial. Enquanto «centro vital»<sup>10</sup>, o coração remete para o *fundamental*, já que «é o coração que participa mais fortemente no que se passa no *fundo* da alma»<sup>11</sup>.

É a esse fundo que o pensamento procura chegar. Por tal motivo, pensar não é só *compreender*; é também *mover*. O pensamento não é estacionário, já que incide sobre o que está sempre em trânsito. A esta luz, percebe-se que Xavier Zubiri tenha notado que pensar é «*comover-se* [e] não somente conceber»<sup>12</sup>.

O seu escopo é não apenas emitir conceitos sobre a realidade, mas sobretudo desencadear uma interação com a realidade. Pensar implica, por isso, entender a realidade e, ao mesmo tempo, mover-se em direção a ela. Esta *moção* ao encontro da realidade corporiza-se numa permanente *comocção* com o que nela se passa. Concretizando, pensar determina que cada um se *mov*a para os outros e se *comov*a com os outros. Daí que, além da razão, o pensamento reclame permanentemente o coração.

Perante este cenário, é decisivo cuidar do coração, precavendo-nos das *cardiopatias* que o podem condicionar e tolher. A mais perigosa é a *cardioesclerose*, que o Papa Francisco denuncia como a «grande doença de hoje»<sup>13</sup>. Trata-se da rigidez presente na «cultura do descarte» e que consiste na indiferença e no fechamento da sociedade sobre si mesma<sup>14</sup>.

Um *coração esclerosado* é, notoriamente, um coração incapacitado, que não vê ou vê de modo enviesado. Um *coração esclerosado* não supera as muralhas do eu; enquistada sobre si. A esta luz, impõe-se uma *cardioterapia*, que liberte o coração. Um coração fechado carece de ser abalado por um coração desperto.

<sup>9</sup> Eis uma conhecida expressão de E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (México 2002) 451.

<sup>10</sup> *L. cit.*

<sup>11</sup> *L. cit.* Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>12</sup> X. ZUBIRI, *Cursos Universitarios II* (Madrid 2010), 93.

<sup>13</sup> Cf. o encontro informal, em novembro de 2016, com os membros do Conselho de Representação da Caritas Internacional, em que o Santo Padre, em vez de ler o discurso que tinha preparado, entabulou um diálogo com os participantes. Foi no âmbito desse discurso que usou este termo, «cardioesclerose». (<http://www.orientemidia.org/papa-francisco-precisamos-da-revolucao-atraves-da-ternural>, visualização a 21 de dezembro de 2016, às 00h12).

<sup>14</sup> *L. cit.*

É por isso que, como aos discípulos de Emaús, Cristo quer fazer *arder* o nosso coração (cf. Lc 24, 32). Será que somos «uma Igreja capaz de *aquecer* o coração?»<sup>15</sup> O fulgor incandescente da Igreja reside no anúncio jubiloso do Evangelho dado que só a alegria do Evangelho é capaz de *encher* o coração<sup>16</sup>.

A melhor terapia é, sem dúvida, a que nos vem pela *crisioterapia*. Jesus Cristo é a *medicação* para reabilitar o humano coração. O Seu coração trespassado é uma contínua provocação para reabrir tantos corações fechados.

O Seu amor é *desegoíizador*<sup>17</sup>, tornando-se, por isso, a via mais segura para a vivência de um *amor instante* (que *insta* à prática do bem) e de um *amor constante* (que faz com que o outro *conste* sempre como prioridade para cada um)<sup>18</sup>. Um coração *crisomedicado* ama o próximo e não deixa de amar o distante. Em Cristo, nem o mais distante deixa de estar próximo (cf. Lc 15, 4-7)<sup>19</sup>.

### 1.3. A *racionalidade do coração* e a *cordialidade da razão*

Se com Pascal aprendemos a buscar as razões do coração, a vida vai-nos ensinando a nunca separar o coração da razão. Conhecemos «não somente pela razão, mas também pelo coração»<sup>20</sup>. Daí que uma *racionalidade do coração* seja indissociável de uma *cordialidade da razão*. Para ser apreendida e percebida, a realidade não pode ser apenas *racionalizada*; tem de ser igualmente *cordializada*.

Acresce que a razão e o coração são dois significantes que mutuamente se postulam. Afinal, o coração também é racional e a razão também pode ser cordial. Pelo que não podemos deixar de ir ao encontro da racionalidade do coração e da cordialidade da razão.

<sup>15</sup> PAPA FRANCISCO, *Encontro com o Episcopado Brasileiro* (27 de julho de 2013), 4. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>16</sup> Cf. PAPA FRANCISCO, *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo actual* (Roma 2013), 1.

<sup>17</sup> Cf. A. da SILVA, *Só ajustamentos* (Salvador 1962), 82-83.

<sup>18</sup> Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *El problema de ser cristiano* (Barcelona 1997), 90-93.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem* 77-87.

<sup>20</sup> B. PASCAL, *op. cit.* 121.

A interação entre o coração racional e a razão cordial ajuda-nos a superar a cisão, cavada ao longo dos séculos, entre a sensibilidade e o entendimento. Na verdade, a tradição racionalista apontara a conceptualização como sendo «a luz que nos abre à inteligência do real, pondo ordem racional nos dados dispersos e caóticos»<sup>21</sup>. O idealismo veio a radicalizar este enunciado ao ponto de preceituar uma identidade entre realidade e racionalidade<sup>22</sup>.

A distinção entre sensibilidade e entendimento acabou por ir deslizando, assim, para uma fratura. Como bem notou Xavier Zubiri, o pensamento ocidental foi incorporando que uma coisa é sentir e outra coisa, totalmente distinta, é entender<sup>23</sup>.

É precisamente esta separação, de recorte cartesiano, que António Damásio denuncia com precisão. Trata-se da «separação abissal entre o corpo e a mente, entre a *substância corporal*, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico [...] e a *substância mental*, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível»<sup>24</sup>.

Acontece que a ciência certifica que «as nossas mentes não seriam o que são se não existisse uma interação entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo, o desenvolvimento individual e o momento atual. A mente teve primeiro de se ocupar do corpo ou nunca teria existido»<sup>25</sup>.

Não existe um mundo dos sentidos de um lado e um mundo do entendimento do outro lado. O que existe é um mundo real, apreendido pela sensibilidade e pelo entendimento. Não é despropositado, por conseguinte, falar de uma *sensibilidade inteligente* e de uma *inteligência sensível* ou, como Xavier Zubiri fazia questão de precisar, *sentiente*<sup>26</sup>. Não obstante as diferenças, não existe uma dissociação entre a sensibilidade e o entendimento. Trata-se de dois momentos de um mesmo ato: a apreensão do real.

<sup>21</sup> A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994), 28.

<sup>22</sup> Basta prestar atenção ao célebre axioma hegeliano «O que é racional é real e o que é real é racional» [G. W. F. HEGEL, *Princípios de la Filosofía del Derecho* (Barcelona 1987), 59].

<sup>23</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad* (Madrid 1991<sup>4</sup>), 11.

<sup>24</sup> A. DAMÁSIO, *O Erro de Descartes. Emoção, Razão e Cérebro Humano* (Mem Martins 1995), 255. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem* 18.

<sup>26</sup> Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.* 75-87.

## 2. O encontro da Teologia com o coração

### 2.1. Entender a fé implica sentir o crer

Também na Teologia, o entendimento é inseparável da sensibilidade. A sensibilidade crente é uma componente inabdicável do entendimento teológico. A compreensão da fé inclui o *contributo da razão*, mas não pode excluir jamais o *fevor do coração*. À Teologia cabe não apenas entender, mas também – e antes de mais – crer<sup>27</sup>.

Neste contexto existencial, o teólogo, «mais do que um ativo pesquisador acerca de Deus, é alguém que se sente cativado por Ele»<sup>28</sup>. Para *dizer* Deus, não renuncia ao conceito, mas não parte do conceito. Este exerce uma função importante, sem deixar, porém, de ser uma função instrumental. O conceito na Teologia não aparece no lugar inicial nem no destino final. No início e no fim – e também no meio, como é óbvio –, está o *encontro* entre Deus e o homem.

É por isso que a Teologia acaba por ser um *pensamento orante*. É a partir da oração que «a Teologia encontra a vivência do que é chamada a pensar. Rezando em Deus, no Espírito pelo Filho ao Pai, e não a um Deus estranho e longínquo, entra-se no próprio mistério do encontro entre o êxodo e o advento, que a Teologia quer expressar»<sup>29</sup>.

É claro que, mesmo quando tentamos torná-Lo *expresso*, Deus parece manter-Se *inexpresso*<sup>30</sup>. Muitas vezes, Ele aparenta ser mais *alogos*<sup>31</sup> que *logos*. Como pensar o impensável e dizer o indizível? Será que estamos irremediavelmente condenados a nada pensar e a nada dizer sobre Deus? A experiência, testada pelos tempos, mostra que o impensável também tem de ser pensado e o indizível também tem de ser dito<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Cf. J. RATZINGER, *Natureza e Missão da Teologia* (Petrópolis 2008), 49.

<sup>28</sup> J. B. LIBANIO-A. MURAD, *Introdução à Teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas* (São Paulo 1996), 59.

<sup>29</sup> B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia* (Salamanca 1990), 206.

<sup>30</sup> Cf. A. da SILVA, *Textos Filosóficos II* (Lisboa 1999), 194.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem* 212.

<sup>32</sup> Cf. O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *Madre y muerte* (Salamanca 1993), 83.

Em rigor, nenhuma palavra humana é capaz de *dizer* Deus. Nem a própria palavra Deus serve para *dizer* Deus, tendo em conta que também a palavra Deus é uma palavra humana. Trata-se, portanto, de um *significante* que fica muito aquém da *realidade significada*<sup>33</sup>.

No entanto, há quem defenda que, de entre todas, a palavra *Deus* é a que «está em melhores condições de nos falar corretamente de Deus porquanto é a última palavra antes do calar em que temos de nos haver com o todo fundante como tal»<sup>34</sup>.

## 2.2. A Teologia como *ratio quaerens sensum* e como *cor quaerens intellectum*

Se tivermos de nos calar, calemos só no fim de tentar. Só nessa altura, «só no fim, é que o silêncio é digno e santo»<sup>35</sup>. Antes do fim, o silêncio poderia denunciar preguiça e insinuar demissão. Daí que somente nos possamos remeter ao silêncio após «o esforço de falarmos o mais adequadamente possível daquela realidade para a qual não há nenhuma palavra adequada»<sup>36</sup>.

Assumindo os limites estruturais do pensar e dizer humanos, falar de Deus reclama «uma linguagem mais sugestiva que argumentativa, mais aberta que fechada, mais próxima da encruzilhada que da mão única»<sup>37</sup>. Neste contexto, o símbolo pode ajudar tanto como o conceito. O símbolo remete para «o mistério profundo da realidade, para o lado escondido que o conceito deixa escapar»<sup>38</sup>.

Por conseguinte, uma *Teologia despojada* é, hoje em dia, mais convocada que uma *Teologia conceptualmente robusta*. E uma *Teologia-serva* acabará por ser tão pertinente como uma *Teologia-mestra*<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo* (São Paulo 1989), 62.

<sup>34</sup> *Ibidem* 63.

<sup>35</sup> L. BOFF, *A Trindade, a Sociedade e a Libertação* (Petrópolis 1986), 19.

<sup>36</sup> *L. cit.*

<sup>37</sup> J. B. LIBANIO-A. MURAD, *op. cit.* 91.

<sup>38</sup> *L. cit.*

<sup>39</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Grão de mostarda. 20 reflexões para o novo século, a partir do Jubileu 2000* (Lisboa 2001), 97.

No que respeita a Deus, tão imperioso como *saber é saborear* e mais decisiva que a *ciência é a vivência*. Concretamente, o Cristianismo, sendo a *religião do logos*, é igualmente – e acima de tudo – a *religião do amor*<sup>40</sup>. Nele, o *amor da ciência* emparceira continuamente com a *ciência do amor*. O teólogo tem de combinar a *complexidade da inteligência* com a *simplicidade do coração*<sup>41</sup>.

Por tal motivo, a *razão teológica* não pode deixar um *coração teologal* à porta. Uma inteligência penetrante assenta sempre num coração humilde (cf. Mt 11, 29). É o *testemunho existencial* que alicerça o *conhecimento conceptual*.

Uma vez que o crente, no ato de crer, mobiliza a razão e o coração, não será descabido depreender que a Teologia pode ser descrita como *ratio quaerens sensum* (a razão que procura sentir) e *cor quaerens intellectum* (o coração que procura entender). A razão teológica nunca pode subestimar o sentimento crente do homem e um coração teologal nunca há de descurar a ânsia de procurar entender o que crê.

### 3. Deus e o homem a partir do coração

#### 3.1. A natureza *deiforme* do homem

A antropologia bíblica não é de teor dualista, mas unitário. Para a mundividência que lhe serve de base, nenhuma vida é possível sem corporeidade<sup>42</sup>, pelo que tudo é necessariamente corporal<sup>43</sup>. Nem da espiritualidade fica ausente a corporeidade. Basta atentar na noção paulina de «corpo espiritual» (cf. 1Cor 15, 44).

Já no Antigo Testamento, o homem avulta como uma unidade psicossomática e como sujeito de uma tripla relação: 1) com o mundo e os restantes seres vivos; 2) com os outros homens e 3) com Deus, de Quem é

<sup>40</sup> Cf. O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *op. cit.* 873.

<sup>41</sup> Cf. *ibidem* 874.

<sup>42</sup> Cf. K. SCHUBERT, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexileschen bis frührabbinischen Zeit*, in: *BiblZeits* 177 (1962), 193.

<sup>43</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung* (Roma 1972), 115.

criatura e imagem (cf. Gén 1, 26)<sup>44</sup>. O homem é, por conseguinte, um ser aberto a Deus: não eventualmente, mas constitutivamente<sup>45</sup>.

Pode acontecer que nem sempre o homem consubstancie essa abertura constitutiva, mas nem por isso ela deixa de estar presente na sua estrutura ontológica. É uma *presença alterificante*, isto é, uma presença pela qual Deus faz com que o outro seja outro<sup>46</sup>. Neste sentido e recorrendo à terminologia de Xavier Zubiri, dir-se-ia que o próprio da presença de Deus não é ser transcendente *ao* homem, mas transcendente *no* homem<sup>47</sup>. Este sobressai como um ser *deiforme*<sup>48</sup>.

O Novo Testamento retoma e plenitudiza, em chave cristológica, a conceção veterotestamentária. Uma vez que Deus decide fazer-Se homem (cf. Jo 1, 14), então o Deus humanado é a imagem de Deus por excelência (cf. Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). A consequência que daqui se extrai é que, enquanto imagem de Deus, o homem é *imagem da imagem*. Ou seja, o homem é imagem da imagem por excelência que é Cristo<sup>49</sup>.

Se o Antigo Testamento fazia ressaltar que não há vida verdadeira fora da relação com Deus, o Novo Testamento realça que não existe vida plena longe da conformação com Cristo. Tal não implica que o homem tenha de deixar de ser o que é; implica que o homem só é cabalmente o que é em Cristo. Acresce que esta imagem não deve ser entendida como *transcrição*, mas como *participação* do original que é Deus revelado em Cristo<sup>50</sup>. É esta participação que assegura a unidade do ser humano e a plenitude da vida humana<sup>51</sup>.

Para expressar a sua visão unitária do homem, o vocabulário bíblico recorre ao *coração*, como um dos significantes de maior relevo. Aí, ele emerge não somente como uma parcela do corpo, emergindo como um referente englobante da identidade humana. Ao contrário do que se verifica

<sup>44</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental* (Santander 1988), 25.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem* 84.

<sup>46</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid 1994), 74-75.

<sup>47</sup> Cf. ID., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 175.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem* 381.

<sup>49</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *op. cit.* 81.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem* 80.

<sup>51</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Filho e Irmão. O projeto de Deus para o homem* (Coimbra 2007), 110.

na cultura ocidental, que aponta o cérebro como o *centro vital* do homem, a Bíblia atribui tal centralidade ao coração.

São duas as palavras que nos são oferecidas na Bíblia para designar o coração: *leb*, de origem hebraica, e *kardia*, de procedência grega. O hebraico *leb* indica um órgão físico e, ao mesmo tempo, a natureza interior, os sentimentos, as emoções e a vontade. O grego neotestamentário *kardia*, além de todas estas significações, integra igualmente o coração como habitação do Senhor e, mais especificamente, como morada do Espírito Santo (cf. Rom 5, 5).

### 3.2. As descrições *antropomórficas* de Deus

Só Deus conhece autenticamente o homem pois só Ele «olha para o coração» (1Sam 16, 7; cf. Prov 24, 12; Rom 8, 27). E quando Deus pede ao homem o coração – «Meu filho, dá-Me o teu coração» (Prov 23, 26) –, está a requerer a oferta de todo o seu ser.

No universo bíblico, tecido numa linguagem compreensivelmente antropomórfica, até Deus é apresentado como tendo coração. Em 26 ocasiões, o Antigo Testamento atribui um «coração» (*leb*) a Deus<sup>52</sup>. Com esta imagem, pretende, por analogia, expressar aspetos da realidade divina de uma forma que nós, seres humanos, possamos entender. Daí que o autor sagrado vá ao ponto de assinalar que Deus coloca o Seu coração no homem (cf. Job 7, 17) no sentido de que acompanha com atenção a vida da Sua criatura predileta<sup>53</sup>.

Dir-se-ia que, uma vez que «o coração fala ao coração» (*cor ad cor loquitur*)<sup>54</sup>, a relação de Deus com o homem é uma espécie de *colóquio* entre corações: entre o coração de Deus e o coração do homem.

Não basta, pois, o aparato do culto dos lábios, mantendo o *coração* longe de Deus (cf. Is 29, 13; Mt 15, 8). É preciso procurar (cf. Jer 29, 13)

<sup>52</sup> Cf. C. POZO, *Simbología del «Corazón» en la Biblia y en la tradición cristiana*, in: *Didaskalia* 1-2 (1984) 177.

<sup>53</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>54</sup> Recorde-se que este lema – *cor ad cor loquitur* – foi escolhido pelo Bem-Aventurado John Henry Newman, quando foi criado cardeal em 1879. São palavras de São Francisco de Sales, por quem o purpurado inglês tinha uma grande admiração.

e amar a Deus com *todo o coração* (cf. Deut 6, 5). Para isso, é indispensável ter o *coração* purificado (cf. Tgo 4, 8) já que só os limpos de coração verão a Deus (cf. Mt 5, 8).

Quem realiza essa purificação é o próprio Deus cujo amor é derramado em nossos *corações* por meio do Espírito Santo (cf. Rom 5, 5). Paulo deseja que o próprio Cristo habite no nosso coração (cf. Ef 3, 17), pelo que não há motivo para que este se perturbe (cf. Jo 14, 1). Deus está apostado em dar ao homem um «coração novo», removendo dele o «coração de pedra» e substituindo-o por um «coração de carne» (Ez 36, 26).

O Novo Testamento só por uma vez aplica explicitamente o vocábulo «coração» (*kardia*) a Jesus. É na famosa exortação a que aprendamos com Ele, que é «manso e humilde de coração» (Mt 11, 29). Trata-se de uma advertência acerca da radical insuficiência da ostentação exterior, tão característica dos fariseus. É a partir da interioridade que aprendemos a seguir e a imitar Jesus<sup>55</sup>.

## 4. O *trespasse* do Coração de Cristo

### 4.1. O *sofrimento provocado pelo homem torna-se sofrimento provado por Deus*

É na *cátedra da Cruz* que surge a *definitiva lição* de Jesus. O quarto Evangelho tem o cuidado de anotar que, já depois de Jesus ter entregado o Espírito (cf. Jo 19, 30), um soldado «picou-Lhe/perfurou-Lhe» (*ényxen*) o «lado» (*pleuràn*) com uma lança (cf. Jo 19, 34).

«Pleuràn» significa «lado», «peito» ou, como alguns sugerem, «flanco»<sup>56</sup>. Por sua vez, «ényxen» é o aoristo do verbo «nýssô», cuja significação imediata é «picar/perfurar»<sup>57</sup>. Acontece que, como é sabido, a tradição rapidamente *saltou* dos significantes para o significado que se foi tornando

<sup>55</sup> Cf. C. POZO, *op. cit.* 179.

<sup>56</sup> É o caso de F. LOURENÇO, *Bíblia I Novo Testamento. Os quatro Evangelhos* (Lisboa 2016), 404.

<sup>57</sup> Cf. M. ZERWICK-M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma 1981), 343; J. P. HEIL, *Blood and Water. The Dead and Resurrection of Jesus in John 18-21* (Washington 1995), 105.

dominante. O «lado picado/perfurado» de Jesus é habitualmente descrito como o Seu «coração trespassado».

E não há dúvida de que se trata de uma interpretação consistente. A lança que «picou/perfurou» o «lado» (*pleuràn*) atingiu certamente o «coração» e «trespassou-o»<sup>58</sup>. Ou seja, *passou* de um lado para o outro: do lado de fora para o lado de dentro, do lado do homem para o lado de Deus. Neste *trespasse*, é possível sinalizar, assim, quer a *origem do sofrimento*, quer a *dignidade do sofredor*.

Deus não é causador de sofrimento. Contemplando a Cruz, verificamos que o sofrimento não é provocado por Deus. Além do sofrimento do homem, há que contar com o sofrimento provocado pelo homem. Em Jesus Cristo, Deus prova o sofrimento provocado pelo homem. É o homem (sinalizado no *soldado*) que provoca o sofrimento (figurado na *lança*).

Sucedê que, não obstante a carga dramática que acarreta, o sofrimento não é isento de fecundidade. É do *lado perfurado* de Cristo que vemos escorrer, em catadupas infindas, a *profundidade* e até a *plenitude* da Sua pessoa<sup>59</sup>. É como se uma luz se reacendesse no momento em que a vida parece apagar-se. Afinal, o mistério desvela-se quando parece mais velado. Não é nas trevas que a luz costuma brilhar? (cf. Jo 1, 5)

Há, na verdade, quem estabeleça uma insinuante sinonímia de *pleuràn* (lado) com *plêres* (pleno) e *plêroma* (plenitude), que irrompem no Prólogo (cf. Jo 1, 14 e 16)<sup>60</sup>. A plenitude da revelação do Filho de Deus alcança-se no Seu lado perfurado. É a entrega do Cordeiro da nova Páscoa que liberta o homem da opressão e tira o pecado do mundo (cf. Jo 1, 29; 8, 21.23).

É, portanto, na Cruz que acontece a suprema manifestação da glória porque é na Cruz que ocorre a máxima oferta de amor<sup>61</sup>. O Crucificado realiza o que Ele próprio ordenara: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei» (Jo 15, 12). Ninguém ama mais do que aquele que dá a vida (cf. Jo 15, 13).

<sup>58</sup> Como iremos ver, mais à frente, é o que afirma Pio XII na *Carta Encíclica Haurietis aquas sobre o culto do Sagrado Coração de Jesus* (Roma 1956), 39.

<sup>59</sup> Cf. A. TESSAROLO, *Théologie et dévotion au Coeur de Jesus. Orientations actuelles*, in: *Didaskalia* 1-2 (1984), 194.

<sup>60</sup> Cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *O Evangelho de São João. Análise linguística e comentário exegético* (São Paulo 1989), 796.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem* 795.

É ao tocar no lado perfurado do Mestre que o discípulo incrédulo recuperou a fé (cf. Jo 20, 28). Não é por acaso que o vocábulo *pleurân* (lado) reaparece em Jo 20, 27. Estabelece-se, deste modo, uma conexão entre o passado e o presente de Jesus<sup>62</sup>. O Ressuscitado identifica-Se sempre com o Crucificado. Tomé é instado a colocar a mão onde o soldado tinha espetado a lança: «O sinal do lado significa [...] o dom incessante do Espírito»<sup>63</sup>.

É neste contexto que João descreve a morte de Jesus: «Inclinando a cabeça, entregou o Espírito» (Jo 19, 30). Não é dito que Jesus morreu. No quarto Evangelho, a morte de Jesus é apresentada como um *adormecimento*. A inclinação da cabeça, que costuma ser a posição de quem concilia o sono, indicia que Jesus *adormece*. Aliás, Ele próprio usara a linguagem do adormecimento para reagir à notícia da morte de Lázaro: «Lázaro, o nosso amigo, dorme» (Jo 11, 11).

Trata-se, portanto, de uma morte que não interrompe a vida. Como pode estar morto quem entrega o Espírito? O que se passa na Cruz é absolutamente singular. Esta é uma *morte morticida*, uma morte que mata a morte. Jesus Cristo «destruiu a morte» (2Tim 1, 10) na medida em que Ele «não morreu por morrer, mas para salvar»<sup>64</sup>.

O Espírito, que Ele recebera do Céu (cf. Jo 1, 32-33), é agora entregue e comunicado aos homens. O Espírito que Jesus entrega é o fundamento da nova aliança. Ele realiza o reino universal (cf. Jo 19, 23) e constitui um novo povo (cf. Jo 19, 25-27)<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cf. *ibidem* 845.

<sup>63</sup> Cf. *l. cit.*

<sup>64</sup> *Ibidem* 790.

<sup>65</sup> *Ibidem* 790-791.

## 4.2. O lado perfurado revela um coração aberto

Do lado perfurado de Jesus vemos sangue e água a jorrar<sup>66</sup> e entrevermos um coração que nunca deixará de palpitar. É a oferta do sangue de Jesus que nos faz mergulhar na água viva (cf. Jo 7, 37). A fonte desta água está precisamente onde o sangue se concentra: no coração<sup>67</sup>. A lança que perfura o lado de Jesus leva-nos, assim, ao Seu coração rasgado, ao Seu coração inteiramente aberto<sup>68</sup>.

Apesar de o texto bíblico não mencionar o coração, é no coração que a tradição pensa quando olha para «aquele que trespassaram» (Jo 19, 37; cf. Zac 12, 10). Assim sendo e como observou o Papa Pio XII, «o que se afirma do lado de Cristo, ferido e aberto pelo soldado, cumpre aplicá-lo ao Seu coração, ao qual, sem dúvida, chegou a lança»<sup>69</sup>.

Nesta identificação do lado perfurado com o coração de Cristo, assistimos a uma inversão de significado. O que era uma certificação de morte transforma-se numa poderosa renovação da vida.

A lança foi espetada para confirmar que Jesus já «estava morto» (Jo 19, 33). Picar o corpo era uma forma de testar a morte<sup>70</sup>. Acontece que o coração atingido pela lança estava repleto da vida que, pelo Seu Filho, Deus ofereceu à humanidade<sup>71</sup>. Ao de cima vem o estilo joânico da ironia e do contraste: fazer sobressair a vida nova (figurada na água e no sangue) que brota da morte<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Damos por supostas as fecundíssimas alusões ao Baptismo e à Eucaristia, extraídas, ao longo dos séculos, do sangue e da água que jorraram do *lado perfurado* de Jesus. São Tomás de Aquino oferece a síntese adequada entre o sangue e a água: «Do lado de Cristo brotou água para lavar e sangue para redimir. Por isso, o sangue é próprio do sacramento da Eucaristia; a água, do sacramento do Baptismo, o qual, entretanto, tem força para lavar em virtude do sangue de Cristo» [*Summa Theologiae* III, q. 66, a. 3, t. XII (Roma 1906) 65]. Para um conspecto exegético, cf. I. DE LA POTTERIE, *Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19, 34*, in: *Didaskalia* 1-2 (1984) 201-230.

<sup>67</sup> Cf. C. POZO, *op. cit.* 181.

<sup>68</sup> O Hino das Primeiras Vésperas da Solenidade do Sagrado Coração de Jesus adota esta terminologia: «Do Coração *aberto*/Corra o manancial/Dos mistérios pascais/Da nossa redenção».

<sup>69</sup> Pio XII, *op. cit.* 39.

<sup>70</sup> «Prick, a recognized way of testing death», M. ZERWICK-M. GROSVENOR, *op. cit.* 343.

<sup>71</sup> Cf. Pio XII, *op. cit.* 39.

<sup>72</sup> «One of the soldiers, to make sure that Jesus had already died, pricked his side with a spear and immediately Life-giving blood and water came out of the dead Jesus (19:34) in ironic and symbolic correspondance to his own handing over the Spirit» (J. P. HEIL, *op. cit.* 105). Vertemos o nosso sentido reconhecimento pelas valiosas informações que, sobre este tema, nos foram prestadas pelo senhor D. António Couto.

É deste coração aberto a partir do lado perfurado de Jesus que se forma a Sua nova comunidade, a Igreja. É muito antigo o teologúmeno «de natividade Ecclesia ex corde Jesu in Cruce». O Concílio Vaticano II como que o oficializa ao explicitar que «foi do lado de Cristo *adormecido* na Cruz que nasceu o sacramento admirável de toda a Igreja»<sup>73</sup>.

No mesmo sentido, já Pio XII recordara que «do *coração ferido* do Redentor nasceu a Igreja, verdadeira administradora do sangue da redenção»<sup>74</sup>. O coração é um símbolo legítimo do imenso amor «que moveu o nosso Salvador a celebrar, com o derramamento do Seu sangue, o Seu místico matrimónio com a Igreja»<sup>75</sup>.

Significativamente, também Eva, a primeira mulher da humanidade, fora constituída a partir do lado (*tselá*) do primeiro homem *adormecido* (cf. Gén 2, 21-22)<sup>76</sup>. Não é, portanto, em vão que o Catecismo sufraga esta conexão: «Da mesma forma que Eva foi formada do lado de Adão adormecido, também a Igreja nasceu do coração trespassado de Cristo morto na Cruz»<sup>77</sup>.

Cristo é descrito como o «novo Adão» (cf. 1Cor 15, 20-21; Rom 5, 17-19) pois Ele é o primeiro homem da nova humanidade. Ao mesmo tempo, a Igreja aparece como a nova *mulher*, nascida do novo homem. De facto, tal como existe uma *linha adâmica* orientada para Cristo, também subsiste uma *linha eviana* projetada na Igreja<sup>78</sup>. Sintomaticamente, é com

<sup>73</sup> *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Liturgia* 5. Itálico da nossa responsabilidade. A esta luz, os cristãos sempre tenderam a ver a morte como *adormecimento*. E o certo é que, ainda hoje, chamamos ao lugar da sepultura «cemitério», que etimologicamente significa não «lugar de morte», mas «lugar onde se dorme». De facto, o latim «cimiterium» remonta ao grego «koimetérion», dormitório ou quarto de dormir.

<sup>74</sup> PIO XII, *op. cit.* 39. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>75</sup> *L. cit.*

<sup>76</sup> Segundo o relato javista da criação, Deus provocou no homem um «sono profundo» e foi «enquanto ele dormia» que tomou um dos seus lados para formar a mulher (cf. Gén 2, 21-22). Veja-se a belíssima explanação fornecida por D. António Couto em *O Livro do Génesis* (Porto 2013), 70-74.

<sup>77</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA 766.

<sup>78</sup> Cf. J. RATZINGER-H.U. VON BALTHASAR, *Maria, primeira Igreja* (Coimbra 2004), 40. É neste sentido que a Igreja também pode ser apontada como «Nova Eva», denominação como a tradição costuma atribuir a Maria. Aliás, para a Igreja, Maria desponta como modelo e figura (cf. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja* 63). Daqui decorre que aquilo que está presente em Maria não há de estar ausente da Igreja. O Concílio Vaticano II refere expressamente a condição de «mãe» e de «virgem». Tal como Maria, a «fecundidade virginal» da Igreja acontece pela «fiel receção da Palavra de Deus», pela «pregação e pelo Batismo» e pela «fidelidade total e pura ao seu Esposo» (*Ibidem* 64).

o Filho que a Igreja começa a ser mãe. É com aquele que se dá inteiramente que a Igreja aprende a doar-se totalmente.

É a Igreja que nos torna *filhos no Filho*<sup>79</sup>. No Batismo, ela gera filhos para Deus a partir do Filho de Deus (cf. Gál 4, 5). A sua função consiste em *gestar* Cristo no homem e em *maternar* cada homem no seu itinerário, por Cristo, até Deus. Ao ser apresentada como novo «corpo de Cristo» (cf. 1Cor 12, 12-30; Rom 12, 5; Ef 1, 23; 4, 12; Col 1, 24), a Igreja aparece incumbida de *dar à luz* Cristo. É na Igreja e com a Igreja que «Cristo realiza a Sua missão no mundo e quer dar fruto»<sup>80</sup>.

A Igreja sempre viu na Cruz a definitiva *explosão* do amor de Deus em todas as direções<sup>81</sup>. Basta reparar nesta afirmação de São Cirilo de Jerusalém: «Deus estendeu as Suas mãos na Cruz, para atingir os confins do globo terrestre»<sup>82</sup>. É na Cruz que se manifestam completamente as *entranhas* («splágxna») da misericórdia de Deus (cf. Lc 1, 78).

A Igreja desponta como a comunidade dos que são obsequiados por esta entrega da intimidade divina<sup>83</sup>. Enquanto povo de discípulos, a Igreja é chamada a estar *com-crucificada* com a sua cabeça. Na Cruz, Jesus assume a nossa morte para nós assumirmos a Sua vida<sup>84</sup>.

### 4.3. Deus revela-Se ao homem e o homem revela-se em Deus

Além de *supremo revelador* de Deus (cf. Jo 1, 18), Cristo emerge como o *definitivo revelador* do homem. Até Pilatos o reconhece como tal quando, sem advertir o alcance do que diz, profere a maior proclamação antropológica da história: «Ecce homo» (Jo 19, 5).

No Seu despojamento total, Jesus é *o* Homem. Ele encarna uma *antropofania* de raiz teocêntrica. A esta luz, a afirmação «ecce homo» é

<sup>79</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Sofro, logo existo. Onde abunda o sofrimento, superabunda Deus* (Lisboa 2002), 170.

<sup>80</sup> J. RATZINGER-H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.* 132.

<sup>81</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 146.

<sup>82</sup> SÃO CIRILO de JERUSALÉM, *Catecheses*, 13, 28 (PG 33, 805).

<sup>83</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 147.

<sup>84</sup> Cf. *ibidem* 148.

indissociável de uma outra: «Ecce Deus»<sup>85</sup>. É que apenas Deus é capaz de oferecer sentido para uma humanidade ferida e desorientada.

Efetivamente, só o novo e definitivo Adão revela Deus ao homem e «revela o homem a si mesmo»<sup>86</sup>. Esta clarificação é consumada na Cruz. É aí que Deus Se manifesta «no amor generoso, capaz de dar a vida; nele está a Sua onipotência e o fator de mudança na história»<sup>87</sup>.

Em Jesus, «Deus manifesta-Se no próprio homem, participando com ele no desenvolvimento da história e imprimindo nela o Seu dinamismo a partir de dentro»<sup>88</sup>. No coração rasgado de Jesus acontece o maior *trespasse* entre Deus e o homem. Aquela lança atravessa a *humanidade doada* do Filho e deposita-nos na *divindade compassiva* do Pai.

O *transvase pericorético* entre o divino e o humano atinge na Cruz o seu ápice. O Trespasado é, simultaneamente, a humanização de Deus e a divinização do homem. No Trespasado, Deus humaniza-Se para que o homem se divinize.

Santo Agostinho, entre outros, não hesitou em assinalar esta *permuta teândrica* ao proclamar que «Deus Se fez homem para que o homem se tornasse deus»<sup>89</sup>. Santo Ireneu de Lyon já afirmara o mesmo, com ligeiros matizes: «Deus fez-Se Filho do Homem para que o homem pudesse ser filho de Deus»<sup>90</sup>. Não se trata de um qualquer deslize panteísta. Trata-se de uma verdade que Pedro caucionou ao evocar Jesus Cristo, que nos faz «participantes da natureza divina» (1Ped 1, 4). Ele «quis nascer para nós no tempo a fim de nos conduzir para a eternidade»<sup>91</sup>.

No Trespasado, é Deus que vem ao encontro do homem e é o homem que vai ao encontro de Deus<sup>92</sup>. A humanidade assumida por Deus

<sup>85</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (Paris 1974), 232.

<sup>86</sup> *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no Mundo Atual*, 22.

<sup>87</sup> J. MATEOS-J. BARRETO, *op. cit.* 799.

<sup>88</sup> *L. cit.*

<sup>89</sup> SANTO AGOSTINHO, *Sermo 13 de Tempore* (PL 39, 1097); cf. SANTO ATANÁSIO, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54, 3 (PG 25, 192).

<sup>90</sup> SANTO IRENEU DE LYON, *Adversus Haereses* III, 10, 2 (SCh 211/2, 121).

<sup>91</sup> SANTO AGOSTINHO, *op. cit.* (PL 39, 1097).

<sup>92</sup> Neste «*admirabile commercium*», de alto teor ontológico, «Deus não perde a condição divina quando Se faz homem nem o homem deixa de ser homem quando vai ao encontro de Deus» [J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, «Ubi Deus ibi homo». O lugar do homem no Deus de Jesus Cristo, in: AA.VV., *A Teologia no limiar do terceiro milénio* (Lamego 1997), 81.

não O desdiviniza e a divindade acolhida pelo homem não o desumaniza. Deus não deixa de ser Deus quando vem ao encontro do homem e o homem não deixa de ser homem quando vai ao encontro de Deus. Jesus, Filho de Deus feito carne humana (cf. Jo 1, 14), eleva a natureza humana «a uma dignidade sem igual»<sup>93</sup>.

Jesus é a divindade humanizada e a humanidade divinizada; Ele é o divino em forma humana e o humano em modo divino. Ele é «tanto mais divino quanto mais humano»<sup>94</sup> e «tanto mais humano quanto mais divino»<sup>95</sup>. Enfim, Jesus oferece o divino humanamente e incorpora o humano divinamente.

O homem está sempre presente nas entranhas de Deus e Deus nunca está ausente das entranhas do homem<sup>96</sup>. Já o Antigo Testamento alude às *rahamim* (cf. Sal 25, 6; 40, 12; 51, 3; Os 2, 21), vocábulo que evoca as *entranhas comovidas* de Deus. Recorrendo a esta linguagem, pretende-se significar que é a partir da *profundidade mais funda* que Deus nos ama<sup>97</sup>.

*Rahamim* deriva de *rehem*, que quer dizer útero. Deus é, portanto, apresentável também como maternidade. A surpresa só despontará por causa da associação que fazemos da maternidade ao feminino. Só que Deus não é masculino nem feminino, tornando-Se presente em cada ser humano, seja masculino ou feminino.

Em Cristo, não encontramos um *Deus masculinizado*, mas um *Deus humanado*. Pelo que a Sua paternidade pode ser tipificada também como uma *paternidade maternal*. Esta linguagem tem que ver «com a ternura *entranhada* ou visceral, que envolve o ventre materno no seu todo»<sup>98</sup>. Por um Deus assim descrito como um Pai maternal, o crente «pode sempre nutrir verdadeiros sentimentos de confiança»<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no Mundo Atual*, 22.

<sup>94</sup> A. da SILVA, *op. cit.* 159.

<sup>95</sup> *L. cit.*

<sup>96</sup> Cf. O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *op. cit.* X. Daí que este autor, para tipificar caracterizada-mente o Cristianismo, recorra mais ao vocábulo «entranhas» do que aos clássicos «essência», «ideia» ou «substância» (cf. *ibidem* IX-XI).

<sup>97</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología Teológica Especial* (Santander 1991), 231. Percebe-se, por isso, que «rahamim» também se aplique à «misericórdia». E, na verdade, que é a misericórdia senão o amor que vem das entranhas de Deus para as entranhas do homem?

<sup>98</sup> A. COUTO, *A misericórdia. Lugar e modo* (Porto 2016), 20. Itálico da nossa responsabilidade. O autor assinala 39 ocorrências de *rahamim* na Bíblia Hebraica (cf. *ibidem* 21).

<sup>99</sup> *Ibidem* 22.

Deus tem uma relação com o homem «não de agente exterior, mas de mãe interior»<sup>100</sup>. Daí que a Igreja também aplique a Deus atributos femininos como é o caso do útero. É o que acontece no XI Concílio de Toledo (675), quando fala do Filho gerado «do útero do Pai» («*ex utero Patris*»; *Denzinger*, 276).

A *estranheza ontológica* entre Deus e o homem vai, assim, dando lugar à *entranheza pessoal* de Deus com o homem<sup>101</sup>. Como poderia ser estranho ao homem quem nunca estranha o que acontece ao homem?

## 5. O sofrimento inclui a questão de Deus e Deus não exclui a questão do sofrimento

### 5.1. Experiências confinantes, embora (potencialmente) conflituantes

Ante a tendência para excluir Deus do sofrimento e para excluir o sofrimento de Deus, a contemplação do Trespasado atesta a presença de Deus no sofrimento e a presença do sofrimento em Deus<sup>102</sup>.

O Trespasado leva a experiência do sofrimento até Deus e traz a experiência de Deus até ao sofrimento. É, com efeito, ao Pai que Jesus coloca a situação dilemática que O envolve: «Abba, Pai, tudo Te é possível, afasta de Mim este cálice» (Mc 14, 36; cf. Mt 26, 39; Lc 22, 42)<sup>103</sup>. No entanto, ressalva imediatamente a Sua disponibilidade para aceitar o desígnio do mesmo Pai (cf. Mc 14, 36).

Deus não está ausente do drama do sofrimento de Seu Filho, mas parece estar em silêncio. Ao entregar-Se nas Suas mãos (cf. Lc 23, 46), Jesus está consciente da proximidade do Pai. Não oculta, porém, o Seu desalento por esta proximidade ser silenciosa.

O grito de abandono – «Meu Deus, Meu Deus, porque Me abandonaste?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46; cf. Sal 22, 2) – parece verbalizar uma

<sup>100</sup> Cf. O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *op. cit.* 51.

<sup>101</sup> Cf. O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *op. cit.* 874.

<sup>102</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Sofro, logo existo*, 11.

<sup>103</sup> Recordamos que, aqui, «cálice» (*potérion*) veicula precisamente a realidade do sofrimento supremo que Jesus estava na iminência de enfrentar.

humaníssima expressão de desconforto por esta presença silenciosa do Pai<sup>104</sup>. Também para Jesus, a questão sobre Deus aparenta estar mais na *existência* do que na *essência*. Com efeito, o que está diretamente em causa na Cruz não é «quem é Deus?», mas «onde está Deus?»<sup>105</sup>.

A Segunda Guerra Mundial muito contribuiu para agudizar esta pergunta<sup>106</sup>. E também não deixou de oferecer uma resposta insistente: Deus está sobretudo no sofredor. O cenário de Auschwitz, retratado por Elie Wiesel, *iconiza* subtilmente a percepção desta presença. Enquanto um condenado vai lutando entre a vida e a morte na forca, um prisioneiro pergunta: «Onde está o Bom Deus? Onde está Ele?». E outro prisioneiro responde: «Onde é que Ele está? Ei-Lo. Está aqui, pendurado nesta forca»<sup>107</sup>.

Apesar de serem *ontologicamente incombináveis*, Deus e o sofrimento foram-se tornando *existencialmente intersignificantes*. Os tempos encarregaram-se de mostrar que Deus também é pensável no sofrimento e que o sofrimento é praticamente impensável sem Deus. Quem ousará negar que Deus e o sofrimento estão entre as maiores experiências que cada ser humano vai fazendo ao longo da vida?

O que a Cruz e a história atestam é que tais experiências não são sobrepostas, seguindo em referência mútua e em contraponto constante. A experiência de Deus torna-se mais problemática em referência ao sofrimento e a experiência do sofrimento torna-se (ainda) mais dramática em referência a Deus.

Trata-se de duas experiências *confinantes*, ainda que potencialmente *conflitantes*. A experiência de Deus não afasta o sofrimento<sup>108</sup>, mas o sofrimento pode levar muitos a afastar-se de Deus<sup>109</sup>. Com efeito, é perante

<sup>104</sup> A interpretação deste «grito de abandono» tem proporcionado uma panóplia de dissertações, nem sempre concordantes. Desde as leituras maximalistas até às aproximações mais redutoras, o panorama interpretativo é de uma vastidão praticamente inabarcável. Para uma panorâmica em torno desta discussão, cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 92-146.

<sup>105</sup> Cf. ID., *A culpa é de Deus? O papel das religiões na violência e no terror* (Braga 2005), 9.

<sup>106</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, in: *Carthaginensia* 13-14 (1992), 641.

<sup>107</sup> Cf. E. WIESEL, *Noite* (Lisboa 2016<sup>6</sup>), 79.

<sup>108</sup> A experiência do sofrimento, embora hiperdramática, acaba por aproximar ainda mais de Deus. Basta reparar, entre tantíssimos exemplos, na «noite escura» de São João da Cruz [cf. *Obras Completas* (Coimbra 1977)] ou na experiência da escuridão de Santa Teresa de Calcutá [cf. B. KOŁODIEJCHUCK (org.), *Madre Teresa. Vem, sê a minha luz. Os escritos privados da "Santa de Calcutá"* (Lisboa 2007)].

<sup>109</sup> Veja-se a explanação feita por Elie Wiesel na obra acima referida e também a trama urdida no conhecido livro de Shusaku Endo, *Silêncio* (Lisboa 2017<sup>3</sup>). Aqui, e no homónimo filme de

Deus que desaguam todas as perplexidades respeitantes ao sofrimento: «Porque é que Deus não evita? Porque é que Deus não intervém? Afinal, porque é que existe o sofrimento?»<sup>110</sup>.

O questionamento parece não sair deste *círculo viciado*: se Deus é poderoso, porque é que não impede o sofrimento? Se não impede o sofrimento, será poderoso? Não estará limitado? E, se está limitado, será Deus?<sup>111</sup>.

Além de *experiência familiar*, o sofrimento desponta como uma *experiência intrusa*. É uma experiência familiar porque se mostra próxima, contínua e persistente. E, ao mesmo tempo, é uma experiência intrusa porque, apesar de constante, dificilmente nos conformamos com ela e nos adaptamos a ela.

Acresce que, por hábito, só nos apercebemos do valor da existência quando a sentimos em perigo. Mais do que inserir o sofrimento na existência, a nossa sensibilidade adverte que é a existência que já está totalmente inserida no sofrimento. É como se cada um, em repetido solilóquio, se torturasse a si mesmo: «Sofro, logo existo»<sup>112</sup>, isto é, «dou conta de que existo quando o sofrimento me confronta com a vulnerabilidade – e a incoercível provisoriedade – da minha existência».

Num certo sentido, mais do que o pensamento é o sofrimento que sobressai como o grande correlato da existência. Quem ousará negar que o sofrimento nos ocupa mais que o pensamento? Aliás, o pensamento acaba por se transformar, quase sempre, em pensamento sobre o sofrimento.

É por isso que, na sua ubiquação mais funda, a própria Filosofia acaba por se constituir em *Patologia*: não no sentido de que, em si mesma, seja uma doença, mas no sentido de que não deixa de ser uma proposta de reflexão (*logos*) sobre o sofrimento (*pathos*). Na sua formulação mais apurada

Martin Scorsese, avulta, entre as questões sensíveis abordadas, o presumido *silêncio de Deus* diante do sofrimento dos crentes.

<sup>110</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Sofro, logo existo*, 16.

<sup>111</sup> É um questionamento que vem de muito longe e que já Epicuro formulou em tons de drama: «Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é bom, além de impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro –, então, de onde vem o mal e porque é que não o elimina?» [In A. TORRES QUEIRUGA, *Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano* (São Paulo 1993), 118].

<sup>112</sup> J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 12.

e mais densa, a Filosofia pode até chegar a posicionar-se como uma espécie de *Patosofia*, ou seja, como uma sabedoria radicada na experiência sofridora<sup>113</sup>.

## 5.2. Viver é igual a sofrer?

O sofrimento é a presença mais assídua e perturbadora na existência. Diante dele todas as explicações são débeis e todas as linguagens parecem inadequadas. Trata-se – diz São João Paulo II – de «um tema universal, que acompanha o homem em todos os quadrantes da longitude e da latitude terrestre»<sup>114</sup>. Se não lhe prestamos atenção é porque andamos muitos distraídos do mundo e dissipados na vida<sup>115</sup>. Por muito que o queiramos extirpar, «o sofrimento é uma parte inextirpável da vida [...]. Sem o sofrimento [...], a vida não está completa»<sup>116</sup>.

O sofrimento é muito mais que a doença. A sua magnitude não se circunscreve ao sofrimento físico. À extensão do sofrimento físico acresce a crueza do sofrimento moral. É bem notório que as dores da alma não são mais fáceis de suportar que as dores do corpo<sup>117</sup>.

Por conseguinte, «nunca avaliaremos suficientemente o sofrimento do mundo, pois parece que a história avança através da dor, nos conflitos de interesses, de classes, de raças, de indivíduos e de povos. Poder-se-ia falar da história como “história dos sofrimentos do mundo”»<sup>118</sup>. Ao lado de múltiplas características diferenciadoras, o sofrimento é «a categoria universal, na qual todos se encontram reunidos»<sup>119</sup>.

Para muitos, viver é praticamente igual a sofrer. Desde os dramas pessoais às catástrofes naturais, não é difícil *rastrear* o sofrimento. No percurso

<sup>113</sup> A este propósito, conferir a Antropologia Médica e a Filosofia da Medicina de Viktor von Weizsäcker, apresentada precisamente sob a égide de uma «Patosofia» [cf. *Patosofia* (Buenos Aires 2005)].

<sup>114</sup> SÃO JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Salvifici Doloris sobre o sentido cristão do sofrimento humano* (Roma 1984), 2.

<sup>115</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *Sobre o sofrimento do mundo* (Carcavelos 2005), 5.

<sup>116</sup> V. FRANKL, *O homem em busca de um sentido. O psicoterapeuta que sobreviveu a Auschwitz explica como ultrapassar o sofrimento* (Lisboa 2012), 77.

<sup>117</sup> Cf. SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 5.

<sup>118</sup> B. FORTE, *Na memória do Salvador. Exercícios espirituais* (Lisboa 1994), 63.

<sup>119</sup> *L. cit.*

de cada um e na história coletiva, o sofrimento emerge como um infundável *continuum*. Enfim, a história da humanidade pode ser apresentada, de certa maneira, como «a história da sua *paixão*»<sup>120</sup>.

Ao sofrimento de cada momento acresce, entretanto, o sofrimento pelos dissabores do passado e pela ansiedade do futuro. Parece que há uma espécie de *anamnese* e de *prolepse* no sofrimento. De facto, também se sofre – e não levemente – por recordação e até por antecipação. Dá a impressão de que os sofrimentos passados não prescrevem e os prováveis sofrimentos futuros já atormentam. Se é normal que a memória do sofrido seja sofredora, espanta que se sofra o que até pode nem acontecer, mas que é incorporado como se já tivesse ocorrido.

Este sofrimento por antecipação tem sido *exponenciado* pela escalada de terrorismo global, com uma cadência de episódios que não para de crescer. O sentimento de ansiedade dispara para níveis incontrolláveis. A própria ameaça já é tida como um facto que não faz sofrer menos que este<sup>121</sup>.

Os cidadãos têm como certa a próxima ocorrência, com a agravante de não saberem o local, a hora e o protagonista. Isto significa que o próximo atentado pode ser cometido em qualquer lugar, a qualquer momento e por qualquer pessoa. Enquanto na guerra convencional é possível ter uma identificação aproximada do espaço, do tempo e dos intervenientes, o terrorismo veio aumentar a espiral de incerteza, de ansiedade e de desconfiança. O agressor tanto pode ser a organização mais conhecida como o circunstante mais imprevisto. De um momento para o outro, todos fomos transformados em possíveis atacantes e em potenciais vítimas.

O ódio e a suspeita estão a atingir patamares de psicopatia descontrolada, cegando a razão e obnubilando a capacidade de perdão. Este ambiente afeta não só os fundamentalistas radicais, mas também os titulares do poder e a opinião pública. É mais fácil ver os moderados a deslizar para soluções extremas do que ver os extremistas a serem atraídos para posições mais moderadas<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade. Estudos para uma Teologia Fundamental Prática* (São Paulo 1981), 126. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>121</sup> Cf. F. GIL-P. TUNHAS-D. COHN, *Impasses, seguido de Coisas Vistas, Coisas Ouvidas* (Mem Martins 2003), 182.

<sup>122</sup> Cf. B. FORTE, *A guerra e o silêncio de Deus. Comentário teológico à presente hora* (Lisboa 2003), 15.

Não temos sabido lidar com o terrorismo, mostrando que ele despen- ta quase como «um conceito ininteligível, que expõe a arena política global tanto aos perigos iminentes como aos desafios futuros»<sup>123</sup>. É certo que os terroristas têm cometido menos atentados do que desejam. Mas é igualmente verdade que nós temos coligido mais vítimas do que esperaríamos. Ou seja, de um lado e de outro, estamos a concorrer para que o sofrimento aumente no mundo. Nós, para nos defendermos, não poderíamos falhar nunca, ao passo que aos agressores basta a ameaça para trazerem o mundo inteiro em sobressalto.

A intensidade do sofrimento chega a atingir tais dimensões que a própria razão de ser da existência é profundamente questionada. É que, quanto maior é o sofrimento, tanto menores parecem ser as possibilidades de vislumbrar um sentido para a vida e, por extensão, para a existência de Deus. Daí que o sofrimento – o seu *porquê* e o seu *para quê* – seja uma questão que o homem coloca não apenas *a* Deus mas, muitas vezes, também *contra* Deus.

### 5.3. Questão teológica básica, questão teológica crítica

Constitui o sofrimento, além de uma aguda *questão existencial*, uma momentosa *questão teológica*. Trata-se da *questão teológica básica* e da *questão teológica crítica*. «É uma questão teológica básica porque facilmente nos impele a um confronto com Deus. É, por outro lado, uma questão teológica crítica porque esse confronto opera frequentemente um forte abalo em quanto se pensa e crê acerca do divino»<sup>124</sup>.

Com efeito, «a experiência atesta que o sofrimento constitui um argumento existencialmente muito mais eficaz contra a fé em Deus do que todos os argumentos baseados na teoria do conhecimento, nas ciências, na crítica da religião e na ideologia. Quando toma consciência do sofrimento, o ser humano tende – num primeiro impulso! – a perder a sua confiança em Deus, pois nenhuma sabedoria superior parece tranquilizá-lo»<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> G. BORRADORI, *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida* (Porto 2003), 11.

<sup>124</sup> J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Terá sentido sofrer?*, in: *Communio* 6 (2003), 549.

<sup>125</sup> *Ibidem* 552.

Se Deus não sofre em Si<sup>126</sup>, como admitir que sofram tanto os Seus filhos? Embora o sofrimento provenha do mundo, a pergunta sobre o *motivo* e o *sentido* do sofrimento é remetida, quase sempre, para Deus<sup>127</sup>. Na verdade, quando procura escarpelizar a fenomenologia do sofrimento, o ser humano expõe-se «não só a múltiplas frustrações e conflitos nas relações com Deus, mas pode até chegar à *própria negação de Deus*»<sup>128</sup>.

O homem até entende a sua finitude estrutural e as limitações que dela decorrem. Ele tem consciência de que, pela sua natureza, é incapaz de, neste mundo, ascender plenamente à totalidade do bem a que aspira. O que mais lhe custa suportar é que a sua finitude tenha de ser uma *finitude sofrida*.

Daí que, muitas vezes, a própria morte não seja temida como termo da existência, mas desejada como libertação da caducidade sofredora da vida. Desenha-se, então, um duplo paradoxo no homem: o paradoxo de um ser para a vida que sofre por caminhar para a morte<sup>129</sup> e o paradoxo de um ser que, ao caminhar para a morte, anseia pelo alívio do sofrimento infligido pela vida.

As explicações para a realidade do sofrimento podem ser consistentes, mas os motivos para a presumível não-intervenção divina dificilmente serão reconhecidos como muito convincentes. O ser humano sente-se, quase sempre, como Cristo na Cruz, com uma insuportável sensação de abandono. Além de toda a espécie de sofrimentos que vê desfilar, parece sobrevir «uma tragédia maior: a do *silêncio de Deus*, que já não Se revela e parece ter-Se fechado no Seu Céu, como que desgostoso pelo agir da humanidade»<sup>130</sup>.

Nos tempos que correm, «a humanidade vê-se sufocada por dois dramas torturantes: a *estridência das armas* e o *silêncio de Deus*»<sup>131</sup>. Dá a im-

<sup>126</sup> A *impassibilidade*, juntamente com a *infinitude* e a *imortalidade*, avulta como um dos grandes atributos da divindade.

<sup>127</sup> Cf. SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 9.

<sup>128</sup> *L. cit.* «Se, efetivamente, a existência do mundo como que abre o olhar da alma à existência de Deus [...], já o mal e o sofrimento parecem ofuscar esta imagem, às vezes de modo radical; e isto mais ainda quando se olha para o quotidiano com a dramaticidade de tantos sofrimentos sem culpa» (*L. cit.*).

<sup>129</sup> Cf. B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía* 38.

<sup>130</sup> SÃO JOÃO PAULO II, *Audiência geral de 11 de Dezembro de 2002*, 3. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>131</sup> J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *A culpa é de Deus?*, 7.

pressão de que «nenhuma ressonância nos chega da Sua palavra. Só a Sua distância parece cercar-nos. Só a Sua ausência aparenta cobrir-nos»<sup>132</sup>. Não falta quem conclua que Deus «é aquele que não é ou, se é, é aquele que não é para nós»<sup>133</sup>.

Bento XVI, no Campo de Concentração de Auschwitz-Birkenau, fez-se eco de toda esta perplexidade: «Onde estava Deus naqueles dias? Porque é que Ele Se silenciou? Como pôde tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal? [...] Senhor, porque é que Te silenciaste? Porque é que toleraste tudo isto?»<sup>134</sup>

Como entender todo este *silêncio de Deus* que nem perante os *gritos do Seu Filho* foi quebrado (cf. Mc 15, 34. 37; Mt 27, 46. 50; Heb 5, 7)<sup>135</sup>? Ao longo da história, tem sido com o *grito* do homem que tal *silêncio* costuma ser confrontado: «Deus é o silêncio do universo, e o homem o grito que dá um sentido a esse silêncio»<sup>136</sup>. Mas que sentido poderá vir do desmedido gritar humano se ele configura, quase sempre, uma denúncia de um sem-sentido atribuído ao silêncio divino?

Até onde pode chegar a especulação acerca do silêncio de Deus? Muitas hipóteses poderão ser persuasivas, mas alguma resposta conseguirá ser plenamente concludente? Compreender será bastante para evitar a dor ou para vencer o sofrimento? Sucede que, «se existe um sentido na vida, então tem de haver um sentido no sofrimento»<sup>137</sup>.

<sup>132</sup> *Ibidem* 7-8.

<sup>133</sup> A. RAMOS ROSA, *Deus é aquele que não é para nós*, in: JL (29 de setembro de 1992), 7.

<sup>134</sup> BENTO XVI, *Discurso durante a visita ao Campo de Concentração de Auschwitz-Birkenau* (28 de maio de 2006). (Cf. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060528\\_auschwitz-birkenau.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html), visualização a 23 de janeiro de 2017, às 21h56).

<sup>135</sup> Em Marcos e Mateus, nas passagens indicadas, Jesus solta dois grandes gritos antes de morrer: quando cita o início do Salmo 22 e quando estava para expirar. Por sua vez, a Carta aos Hebreus refere que Cristo fez súplicas a Deus com «grande clamor e lágrimas»!

<sup>136</sup> J. SARAMAGO, *Cadernos de Lanzarote II* (Porto 2016<sup>3</sup>), 54. Comentando a ressonância que teve esta frase, vertida em 1994, o autor retirou o indefinido «um» antes de «sentido» (cf. <http://caderno.josesaramago.org/18470.html>, última visualização a 10 de janeiro de 2017, às 11h55).

<sup>137</sup> V. FRANKL, *op. cit.* 77.

## 6. Que presença de Deus no sofrimento?

### 6.1. Nem sempre o silêncio é ausência

O silêncio de Deus é, sem dúvida, intrigante. Mas será que nós criamos as devidas condições para uma escuta? Será que Deus, além de *silencioso*, não estará a ser *silenciado*?<sup>138</sup> E será que deste eventual silêncio é lícito extrair uma ausência? Em suma, que presença é a de Deus no sofrimento? Mergulhados numa cultura que se afirma em contínua *conspiração contra o silêncio*, temos dificuldade em apreender o silêncio não como ausência, mas como uma comunicação diferente.

Difícilmente aceitamos que «o silêncio não é mutismo: o mutismo é um vazio de palavra, nascido de um vazio de alma; pelo contrário, o silêncio é o alimento da palavra»<sup>139</sup>. Só que nós ainda não percebemos que toda a palavra germina nas fertilizantes nascentes do silêncio. Em tempos de arfante *elefantíase comunicacional*, não revelamos sensibilidade para entender que o silêncio é também uma forma de Deus comunicar.

Os antigos reconheciam que digno de Deus é também «o que Ele faz em silêncio»<sup>140</sup>. É sintomático notar que aqueles que *convivem mais intimamente* com Deus, os místicos, não negam que Deus é silêncio e que as nossas palavras não passam de tentativas para fazer *ressoar* esse silêncio primordial. Dionísio da Cartuxa não se conteve: «Deus é silêncio e as coisas são o eco infinito do Seu eterno calar»<sup>141</sup>.

Este silêncio, porém, está longe de ser incomunicante. E nem sequer se pode inferir que Deus privilegia a comunicação não-verbal. A silenciosa comunicação de Deus não deixa de despontar como uma comunicação verbal. Deus comunica sempre pelo Verbo, pelo Verbo que é o próprio Deus (cf. Jo 1,1).

Sucedede que a comunicação verbal de Deus nem sempre é *vocal*. Mas nem por isso deixa de ser *real* nem *audível*. Ao abrir-se a Deus, é prioridade do crente procurar «perceber igualmente o Seu silêncio»<sup>142</sup>. É que a

<sup>138</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 8-9.

<sup>139</sup> F. VARILLON, *L'humilité de Dieu* (Paris 1974), 20.

<sup>140</sup> SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epistola ad Ephesios*, 15 (PG 5, 658).

<sup>141</sup> In: X. ZUBIRI, *Cursos Universitarios* II 168.

<sup>142</sup> SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA, *op. cit.* 15 (PG5, 658). Segundo este mártir da Igreja antiga,

comunicação verbal de Deus faz-se não só por *via vocal*, mas também – e sobretudo – por *via cordial*: desde o *coração trespassado* do Filho até ao *coração trespassado* de tantos filhos.

Desde logo, há que ter em conta que aquele que sofre na Cruz é de condição divina (cf. Fil 2, 6). Este reconhecimento encontra-se, aliás, patente numa afirmação muito antiga segundo a qual «um da Trindade sofreu»<sup>143</sup>. São Cirilo de Alexandria não hesita em proclamar que o Verbo «sofre quando o Seu corpo sofre»<sup>144</sup>. Já a Carta aos Hebreus ressalva que Jesus Cristo, «apesar de Filho de Deus, aprendeu a obedecer, sofrendo» (Heb 5, 8). Tal *aprendizagem*, como sublinha o hino incluído na Carta aos Filipenses, só parou na «morte e morte de cruz» (Fil 2, 8).

Tertuliano achava que Cristo «foi enviado para morrer»<sup>145</sup> e Santo Atanásio dá até a entender que o Verbo só «assumiu um corpo [para] que pudesse morrer»<sup>146</sup>. São Leão Magno é completamente explícito ao sustentar que «o Filho de Deus não teve outra causa para nascer senão a de poder ser crucificado»<sup>147</sup>. No mesmo registo, Santo Agostinho observa que Cristo, «desde que começou a viver [...], encontra-Se na morte»<sup>148</sup>.

Este envolvimento do Filho de Deus na história do sofrimento confirma que Ele Se fez «consustancial a nós quanto à humanidade» (*Denzinger*, 148). Se o sofrimento está presente na história da humanidade, como iria estar ausente da vida daquele que Se tornou consustancial a ela? Os gritos do Filho (cf. Mc 15, 34. 37; Mt 27, 46. 50) funcionam, pois, como um eco infinito do grito infindo de tantos sofredores.

Por conseguinte, o nosso grito a Deus deve converter-se num grito dirigido a nós próprios, para que despertemos para a Sua presença sofrida e soterrada no mundo. Ao mesmo tempo, há de ser um grito contra a

quem segue Jesus atingirá a perfeição «agindo segundo a sua palavra e fazendo-se reconhecer pelo seu silêncio» (*L. cit.*).

<sup>143</sup> Cf. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance* (Paris 1990), 27.

<sup>144</sup> SÃO CIRILO DE ALEXANDRIA, *Scholía de incarnatione Unigeniti* 35 (PG 75, 1409).

<sup>145</sup> TERTULIANO, *De carne Christi* 6 (PL 2, 764).

<sup>146</sup> SANTO ATANÁSIO, *op. cit.* 20 (PG 25, 152).

<sup>147</sup> SÃO LEÃO MAGNO, *Sermo* 48, 1 (PL 54, 298).

<sup>148</sup> SANTO AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 13, 10 (PL 41, 383). Curiosamente, o Bispo de Hipona tem o cuidado de acrescentar, logo a seguir, que Cristo Se encontra «simultaneamente na vida e na morte» (*L. cit.*).

instrumentalização do nome de Deus em toda a sorte de violência. Deus, que é um dos fatores mais invocados para a violência, acaba por ser a sua «vítima mais esquecida»<sup>149</sup>.

## 6.2. Na paixão do Filho está a compaixão do Pai

O Filho de Deus opta não tanto por *explicar*, mas por *assumir* o sofrimento humano. Assume-o até ao limite, até à morte. É por isso que «o sofrimento humano atingiu o seu vértice na paixão de Cristo»<sup>150</sup>. E é precisamente na Sua paixão que Cristo realiza «a obra da salvação»<sup>151</sup>. Não espanta, assim, que a Igreja tenha percebido, logo no princípio, que aquilo «que não é assumido não é salvo»<sup>152</sup>.

O Filho de Deus assume o sofrimento para salvar o homem sofredor. Assume o pecado para salvar o homem pecador. E salva na medida em que assume. Trata-se, pois, de um *sofrimento substitutivo* e, desse modo, *redentor*<sup>153</sup>. O pecado é vencido porque é atravessado com aquele amor que supera a maldade ínsita em todo o pecado<sup>154</sup>. É que quem sofre «é o próprio Filho unigénito em pessoa: “Deus de Deus”»<sup>155</sup>.

Tendo em conta que estamos perante «um só e mesmo Cristo Filho Senhor unigénito em duas naturezas, sem confusão, sem divisão [e] sem separação»<sup>156</sup>, então é lícito depreender que o sofrimento humano de Cristo é também um sofrimento divino<sup>157</sup>. Este sofrimento atinge o auge no *abandono* a que Se confessa votado por quem está mais perto e por quem Lhe é mais íntimo.

Ao entregar-Se aos homens e a Deus, eis que Ele Se confessa *abandonado* pelos homens e até por Deus. Ou seja, no momento da *entrega suprema*, Cristo parece experimentar a *solidão total*. Esta situação não é

<sup>149</sup> J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 11.

<sup>150</sup> SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 18.

<sup>151</sup> *Ibidem* 16.

<sup>152</sup> SÃO GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Epistola 101* (PG 37, 181).

<sup>153</sup> SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 17.

<sup>154</sup> *L. cit.*

<sup>155</sup> *L. cit.*

<sup>156</sup> D 148.

<sup>157</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Sofro, logo existo*, 109.

digerível «com palavras e argumentos porque atinge uma profundidade que o intelecto e a palavra por ele pronunciada não podem alcançar»<sup>158</sup>.

Já no Getsémani, Jesus é confrontado com a notória *sonolência dos homens* e com o aparente *abandono de Deus*. Depois de pedir aos discípulos mais próximos que fiquem vigilantes enquanto Ele ia orar (cf. Mc 15, 32), acaba por verificar que eles cederam ao sono (cf. Mc 15, 37). Ao mesmo tempo, começa a emergir um prolongado silêncio de Deus como *resposta à dilaceração* que atravessa.

No entanto, esta situação não deve ser escrutinada como uma *cisão* entre Cristo e Deus, mas à luz da *união* entre o Filho e o Pai. O Filho que Se confessa abandonado é o mesmo que Se disponibiliza para ser entregue (cf. Mc 14, 41). O abandono é, pois, uma espécie de correlato hiperdramático da entrega. O Pai, que entregou o Filho (cf. Rom 8, 32), não deixa de estar unido ao Filho entregue. O grito de abandono ocorre numa paradoxal situação de profunda união com Deus<sup>159</sup>.

Por vontade do Pai, o Filho carrega todo o sofrimento do mundo, incluindo o sofrimento provocado pela separação de Deus<sup>160</sup>. Intimamente unido a Deus, o Filho fala como representante de quantos se sentem afastados de Deus. É como se, por instantes, Jesus também experimentasse a própria separação de Deus.

Deste modo, o que Se confessa abandonado é o rosto e a voz de todos os que se sentem abandonados. A dor que sentem só é aceitável «com Jesus e perto de Jesus que a sofreu por todos nós e conosco»<sup>161</sup>. A todos Deus quer dizer que, afinal, não estão abandonados porque Lhes entregou o Seu Filho<sup>162</sup> como o Irmão de todos eles<sup>163</sup>. Um pai que, por amor, não poupa o seu filho inflige a tal amor a suprema dor<sup>164</sup>.

<sup>158</sup> J. RATZINGER, *Dogma e Anúncio* (São Paulo 2008<sup>2</sup>), 285.

<sup>159</sup> É por isso que a *paradoxia* não é menos pertinente que a ortodoxia. Agostinho da Silva chegou a dizer que a ortodoxia e a heterodoxia só exprimem metade da vida; apenas o paradoxo a contém no total (cf. *op. cit.* 145).

<sup>160</sup> Cf. SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 18.

<sup>161</sup> J. RATZINGER, *op. cit.* 285.

<sup>162</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 116.

<sup>163</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Jesus, le Messie de Dieu* (Paris 1993), 255.

<sup>164</sup> Cf. J. GALOT, *Dieu souffre-t-il?* (Paris 1976), 95.

Pelo lado perfurado do Filho, o sofrimento do mundo atinge em cheio a profundidade mais funda de Deus. A unidade entre o Filho e o Pai (cf. Jo 10, 30) indicia que o Pai está inteiramente envolvido na Cruz de Seu Filho.

### 6.3. Deus é *impassível*, mas não é *incompassível*

Se quem vê o Filho vê o Pai (cf. Jo 14, 6), então quem vê o sofrimento do Filho não pode deixar de entrever o sofrimento do Pai. Parafraseando Santo Ireneu de Lyon, dir-se-ia que a realidade invisível que se vê no sofrimento do Filho é o sofrimento do Pai e a realidade visível em que se vê o sofrimento do Pai é o sofrimento do Filho<sup>165</sup>.

O grito de abandono desponta, por conseguinte, como uma ênfase da *presença silenciosa*, mas não *passiva*, de Deus no sofrimento de Cristo e da humanidade assumida por Cristo. A *paixão de Cristo* acarreta, trinitariamente, a *paixão de Deus*<sup>166</sup>. O Pai *entrega* o Filho (cf. Rom 8, 32) e o Filho *entrega-Se* por nós (cf. Gál 2, 20) no Espírito que os une eternamente<sup>167</sup>. Isto significa que, na Cruz, Deus «agiu em Si mesmo e, portanto, *sofreu em Si mesmo*»<sup>168</sup>.

Os primeiros teólogos cristãos não tergiversaram na hora de associar o sofrimento a Deus. Santo Inácio de Antioquia falava abertamente do «sofrimento de Deus»<sup>169</sup>. Tertuliano referia-se ao «Deus crucificado»<sup>170</sup>. E, desafiando a concepção clássica da divindade, Orígenes ressalva que «o próprio Pai não é impassível»<sup>171</sup>. O Pai também sofre o sofrimento do mundo e sofre sobretudo por permitir que o Filho sofra. Permitir que o Filho sofra é a paixão do Pai<sup>172</sup>.

<sup>165</sup> Cf. *Adversus Haereses* IV (Sch 100, 442-454).

<sup>166</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, 646.

<sup>167</sup> Cf. ID., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca 1987) 99. Fica afastado qualquer aforamento modalista, de pendor patripassiano. A paixão do Filho não é um modo – ou modalidade – da paixão do Pai. Do que se trata é da pericorese trinitária, em função da qual na paixão de uma pessoa estão presentes todas as pessoas. Daí que a paixão do Filho envolva o Pai e, obviamente, o Espírito Santo.

<sup>168</sup> ID., *Le Dieu crucifié* 233. Itálico da nossa responsabilidade.

<sup>169</sup> SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epistola ad Romanos* 6, 3 (PG 5, 694).

<sup>170</sup> TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 2, 27 (PL 2, 317).

<sup>171</sup> ORÍGENES, *Homília in Ezechielem* 6, 6 (PG 13, 715).

<sup>172</sup> Cf. *l. cit.*

Haja em vista que a Igreja primitiva – não obstante o «escândalo» e a cominação de «loucura» (cf. 1 Cor 1,23) – não hesitava em homologar a «palavra de Deus» (2 Cor 2,17) através da «linguagem da Cruz» (1 Cor 1,18). O que prevalecia era «a recordação do Senhor crucificado, uma *memoria passionis determinanda*»<sup>173</sup>.

Era desta memória que extraía todas as afirmações sobre Deus. Não era a Teologia cristã que se submetia ao teísmo helenista. Era este, num diálogo iluminador, que se via repensado por aquela. O princípio arquitectónico e o supremo referencial hermenêutico era sempre a história de Jesus Cristo, incluindo a Sua paixão.

Esta não põe em causa a natureza impassível de Deus. O sofrimento de Deus não é d'Ele; é assumido por Ele<sup>174</sup>. E até Orígenes, que formula a tese da não-impassibilidade do Pai, explica que o Seu *padecer* é, essencialmente, um *compadecer*. Ele coloca-Se «no lugar daqueles nos quais não poderia estar tendo em conta a Sua majestade»<sup>175</sup>.

O que Deus sofre é o sofrimento humano, pelo que a Sua *paixão* é uma *com-paixão*. A natureza de Deus não é alterada e nem na Cruz o Filho perde a «condição divina» (Fil 2, 6). Em suma, Deus continua a ser *impassível*; o que Ele recusa é mostrar-Se *incompassível*.

Foi São Bernardo de Claraval quem verbalizou, com rara mestria, esta distinção entre *impassibilidade* e *incompassibilidade*: «Deus é impassível, mas não impassível» (*impassibilis est Deus, sed non impassibilis*)<sup>176</sup>. Acresce que o *compadecimento* não é mais leve que o *padecimento*. Ao sofrer conosco, Deus sofre verdadeiramente e até mais intensamente. Hans Urs von Balthasar anota que «Deus “sofre” conosco e bem mais do que nós; não deixará de sofrer enquanto houver sofrimento no mundo»<sup>177</sup>.

Dizer que Deus é *impassível* significa afirmar que Deus não está sujeito ao padecer. Dizer que Deus não é *incompassível* implica reconhecer que Deus não é incapaz de Se compadecer (cf. Heb 4, 15). Deus sofre não

<sup>173</sup> J. B. METZ, *op. cit.* 130.

<sup>174</sup> Cf. A. STRUKELJ, *A compaixão de Deus*, in: *Communio* 6 (2003) 485-495; X. TILLIETTE, *O mistério de um sofrimento divino*, in: *Communio* 6 (2003), 496-502.

<sup>175</sup> ORÍGENES, *l. cit.*

<sup>176</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cantica Conticorum* 26.5 (PL 183, 906).

<sup>177</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV Das Endspiel* (Einsiedeln 1983), 239.

porque tenha de sofrer, mas porque aceita sofrer. Não se trata de uma deriva masoquista, mas de uma opção determinada pelo amor.

Deus não sofre por debilidade da Sua natureza, mas pela força do Seu amor. Dir-se-ia que o amor leva Deus a ir mais longe que a Sua própria natureza<sup>178</sup>. Em Deus, o poder é sempre amoroso e o amor é sempre poderoso. O amor consegue tudo e, como notou Dostoiévski, «salva tudo»<sup>179</sup>. Daí que no sofrimento de Deus não estejamos perante uma *força frágil*, mas diante de uma *fragilidade forte* (cf. 2Cor 12, 9).

Deus sofre não por *carência de ser*, mas por *superabundância de ser*<sup>180</sup>. Deus pode tudo que até pode decidir sofrer o sofrimento dos homens. Assumindo o que é mais oposto à Sua natureza, como é o caso do sofrimento, Deus como que *amplifica* a Sua divindade<sup>181</sup>. Só Deus é capaz de assumir o que não é (*passível*) sem deixar de ser o que é (*impassível*). Foi assim que, em Cristo, Ele Se fez «o que não era, mas conservando aquilo que era»<sup>182</sup>.

## 7. O Deus sofredor é a maior revelação do Deus amor

O sofrimento não deixa de fazer sofrer quando é experimentado por Deus e Deus não deixa de ser divino quando experimenta o sofrimento. É tal a Sua infinitude que até pode assumir o finito, presencializando-Se nele, sem nele Se dissolver<sup>183</sup>.

A atitude de Deus não é marcada pela insensibilidade ao sofrimento (*a-patia*), mas por uma plena solidariedade no sofrimento (*sim-patia*). Jesus Cristo é a encarnação de um Deus que não é *apático*, mas inteiramente *simpático*. É por isso que Ele é a única «figura de absoluta beleza»<sup>184</sup>. Só n'Ele encontramos um Deus que sofre connosco e por nós.

<sup>178</sup> É claro que esta é uma distinção apenas terminológica já que, «in re», a essência da natureza divina é precisamente o amor (cf. 1Jo 4, 8.16).

<sup>179</sup> F. DOSTOIÉVSKI, *Os Irmãos Karamazov* I (Lisboa 2009<sup>3</sup>), 71.

<sup>180</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Trinidade y Reino de Dios* 38.

<sup>181</sup> É claro que se trata de um antropomorfismo intencional dado que a divindade, pela sua própria concepção, não pode ser mais ampla do que já é.

<sup>182</sup> SÃO PROCLIO DE CONSTANTINOPLA, *Sermo de Nativitate Domini* 2 (PG 65, 846).

<sup>183</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *A finitude do infinito. O itinerário teológico do homem em Xavier Zubiri* (Lisboa 2007), 492.

<sup>184</sup> F. DOSTOIÉVSKI, *Correspondências 1838 -1880* (Porto Alegre 2009), 138.

Em Cristo, Deus instaurou definitivamente a compaixão como «a lei principal, e talvez a única, da existência de toda a humanidade»<sup>185</sup>. É esta a beleza que «salvará o mundo»<sup>186</sup>. O amor compassivo de Deus é a revolução mais bela, porque mais comovente, que alguma vez se concebeu e concretizou.

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<sup>187</sup>.

Deste modo, se é certo que o sofrimento altera a questão de Deus, é igualmente verdade que Deus também altera a questão do sofrimento<sup>188</sup>. Enquanto nós tendemos a culpar Deus, a Cruz inocenta Deus, mostrando-O a assumir as nossas dores. O sofrimento de Cristo não é *exclusivamente* o sofrimento divino, mas *inclusivamente* o sofrimento humano<sup>189</sup>.

Se Deus fosse incapaz de sofrer seria capaz de amar?<sup>190</sup> Deus sofre porque ama, porque é amor (cf. 1Jo 4, 8.16). É por isso que só um «Deus sofredor pode salvar-nos»<sup>191</sup>. Nenhuma salvação seria possível «se Deus fosse, de um modo absoluto, incapaz de sofrer»<sup>192</sup>. O Deus sofredor é a suprema revelação do Deus amor<sup>193</sup>. Deus sofre «pelo Seu amor, que é a abundância do Seu ser»<sup>194</sup>.

Ao consumir a obra redentora na Cruz, «Cristo elevou o sofrimento humano ao nível de redenção»<sup>195</sup>. Em Cristo, tal sofrimento «faz parte do plano divino da redenção e está destinado a associar o homem ao sacrifício

<sup>185</sup> F. DOSTOIÉVSKI, *O idiota*, 241.

<sup>186</sup> *Ibidem* 396.

<sup>187</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Sofro, logo existo*, 133.

<sup>188</sup> Cf. J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *Terá sentido sofrer?* 552-556.

<sup>189</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, 648.

<sup>190</sup> Cf. *ibidem* 653.

<sup>191</sup> D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca 2008), 207.

<sup>192</sup> J. J. FERREIRA DE FARIAS, *O Espírito e a História. O pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade* (Roma 1989), 157.

<sup>193</sup> Cf. A. STRUKELJ, *op. cit.* 486.

<sup>194</sup> J. MOLTSMANN, *op. cit.* 652.

<sup>195</sup> SÃO JOÃO PAULO II, *op. cit.* 19.

do Salvador»<sup>196</sup>. Por outro lado, o sofrimento da Cruz revela que Deus é amor apaixonado e compassivo. Nessa medida, «não está apenas no além, mas também no aquém»<sup>197</sup>. No fundo, «onde *abunda* o sofrimento, *superabunda* Deus»<sup>198</sup>.

O *trespasse* ocorrido na Cruz fez o sofrimento humano *passar* pelo coração de Cristo até chegar a Deus e fez a compaixão divina *passar* pelo coração do mesmo Cristo até chegar ao sofrimento humano.

É neste sentido que uma atenção prioritária há de ser dispensada aos ««subterrâneos» do mundo», onde se acumula «a soma infinita das histórias de sofrimento humano»<sup>199</sup>. Não esqueçamos jamais que os *preteridos* do mundo são os *preferidos* de Deus, já que, em Jesus Cristo, Ele revelou-se como aquele «que faz dos últimos primeiros, dos pequenos grandes e dos pecadores justos»<sup>200</sup>.

São eles que, tantas vezes, clamam por Deus no estreito espaço da sua dor e acabam por pressentir a presença de Deus na imensa vastidão do Seu amor<sup>201</sup>. Os que *subvivem* na dor sobreviverão, para sempre, no Seu amor!

<sup>196</sup> J. GALOT, *op. cit.* 200.

<sup>197</sup> J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, 291.

<sup>198</sup> J. A. PINHEIRO TEIXEIRA, *op. cit.* 179.

<sup>199</sup> B. FORTE, *op. cit.* 31.

<sup>200</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995), 296.

<sup>201</sup> Cf. V. FRANKL, *op. cit.* 97.