



Deus se esconde ou nossa experiência se cristaliza?

Does God hide or does our experience crystallize?

Rivaldave Paz Torquato

Doutor em Sagrada Escritura pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster - Alemanha, professor no Studium Theologicum de Curitiba e Faculdade Vicentina, e membro da Equipe de Reflexão Bíblica da CRB-Nacional, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: rivaldave.paz@gmail.com

Resumo

O dia pode estar nublado e nuvens escuras encobrendo o céu, mas o sol está ali e os homens e a natureza esperam pelo seu brilho. Existem dramas humanos, circunstâncias difíceis que obscurem a existência. São as *noites escuras* da vida que abalam o crente e lhe dão a sensação de que Deus se escondeu. O escondimento divino faz irromper no homem sua carência do Amado, sua sede de Deus, seu desejo de encontrá-Lo – consequentemente, ele parte para a *busca*. Abundam hoje as ofertas de encontro com Ele, embora muitas delas careçam de seriedade e do necessário equilíbrio. Todavia, elas têm em comum o fato de revelarem a sede que o homem moderno tem de Deus. Este artigo tenta abordar esta temática a partir dos textos bíblicos. Tenta-se estabelecer dois paralelos de *busca* e *encontro* do Amado entre o Sl 42-43 e Lc 2,25-38 e entre Ct 3,1-5; 5,2-6,3 e Jo 20,11-18. Os textos neotestamentários cobrem o arco manifestação-ressurreição de Jesus, apresentando-o como aquele que veio ao

encontro da busca humana. Deus esconde-se para que a experiência que se tem d'Ele não se cristalice.

Palavras-chave: Escondimento divino. Sede de Deus. Busca-encontro. Comunhão.

Abstract

The day may be cloudy and clouds may be covering the sky, but the sun is out there and men and nature wait for its shine. There are human dramas, difficult situations which obfuscate our existence. The dark periods of existence affect the lives of believers and make them feel that God has abandoned them. The divine hideout creates a lack, a thirst for God, a wish of meeting Him – consequently, there is a search. There is an abundance of opportunities to find Him nowadays, although many of them should be more serious and have the correct balance. Despite that, they have in common the fact of revealing the thirst for God of the modern man. This article tries to approach this topic by having the biblical texts as bases. There is an attempt of correlating the search with the meeting between the Psalms 42-43 and Luke 2,25-38, and also between the Song of Solomon 3,1-5; 5,2-6,3 and John 20,11-18. The texts from the New Testament tell about the manifestation and resurrection of Jesus, introducing him as the one who came to fulfill the human search. God hides because He doesn't want the experience we have with Him to become stagnant.

Keywords: Divine hideout. Thirst for God. Search and meeting. Communion.

Minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo (Sl 42,3a).

Introdução

Hoje há uma *busca* desenfreada de Deus em movimentos, igrejas, correntes filosóficas, religiões orientais, cristãos separados, etc. Multiplicam-se as práticas externas, aumentam as devoções, livretos, panfletos e

objetos sagrados, muitos cânticos barulhentos e teologicamente vazios e assim por diante. Mesmo respeitando a reta intenção de quem busca, esse quadro evoca o conselho que Elias dá aos baalistas: “Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar conversando ou fazendo negócios ou, então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará!” (I Rs 18,27). A “feira religiosa”, por um lado, procura agradar o “consumidor” e, por outro, revela que o homem tem *sede* de Deus.

A situação hodierna do mundo, marcada pelo horror da fome, desagregação da família, colapso financeiro, exclusão de milhões, guerras, terrorismo, catástrofes (cheias, epidemias, tufões, furacões), corrupção política, relativização da ética, niilismo prático, banalização do sagrado de um lado e fundamentalismo religioso de outro, degradação da biosfera, etc., leva a pensar que Deus perdeu o leme do navio. O mundo está à deriva – mais grave ainda: Deus se escondeu, o *riacho* está *seco*. Outra vez nos vêm à memória as tentativas e o resultado frustrante dos baalistas: “Não há voz nem resposta, nem sinal de atenção” (I Rs 18,29b).

A sensação do silêncio de Deus prevalece. O homem, órfão, experiencia a ausência do Deus vivente. Irrompe-se em não poucos crentes uma crise de fé e, conseqüentemente, um grito implícito: “Deus, onde estás?” (cf. Jz 6,13). Ou para fazer uso das palavras de Jó: “Oxalá eu soubesse como encontrá-lo, como chegar à sua morada!” (Jó 23,3). Enquanto isso, para outros, é simplesmente mais uma prova cabal de que “Deus não existe”, como pensa o néscio (Sl 10,4; 14,1; 79,10; 115,2; cf. Jl 2,17b). Mas será que esse aparente silêncio de Deus – longe de escondê-Lo – não apontaria para a profundidade de seu mistério, que não se deixa apreender por uma mera reflexão estática, sedentária ou até mesmo fossilizada?

Tentaremos abordar a temática do *desejo do encontro com Deus* numa perspectiva mais espiritual, tendo por base dois pares de textos bíblicos, a saber, Sl 42-43 com Lc 2,25-38 e Ct 3,1-5; 5,2-6,3 com Jo 20,11-18. Pretende-se apenas trazer ao debate com palavras atuais uma questão tão recente quanto antiga e conhecida, abordada amplamente pelos nossos místicos e sobretudo pela própria Bíblia.

O escondimento e a busca de Deus na Bíblia

O tema do escondimento de Deus¹ aparece de várias maneiras no AT – destacaremos aqui três formas básicas.² A primeira é aquela direta em que o crente rende-se conta que Deus está *escondido* (סתר) ou simplesmente em *silêncio*, isto é, se cala (חרש): “Até quando me esquecerás, Senhor? Para sempre? Até quando esconderás (תסתיר) de mim a tua face?” (Sl 13,2); “Por que escondes (תסתיר) a face e te esqueces da nossa miséria e opressão?” (Sl 44,25); “A ti, Senhor, eu clamo, rocha minha, não me sejas surdo; para que não suceda, se te calares (אל-תתיר) acerca de mim, seja eu como os que descem à cova!” (Sl 28,1).³ Essas ocorrências encontram seu ápice na clássica afirmação do profeta: “Na verdade, tu és um Deus que se esconde (אל מסתתר), ó Deus de Israel, o Salvador (מושיע)” (Is 45,15).⁴ O Deus escondido ou silencioso pode ser uma simples expressão de seu mistério – todavia, provoca no homem a sensação de sua ausência. Ele oferece, entretanto, sua consolação quando promete solenemente em forma de oráculo: “Não tornarei a esconder (אסתיר) deles a minha face” (Ez 39,29).⁵

A segunda forma, que mostra um Deus escondido ou ausente, é aquela expressa por meio da metáfora da *sede*: “A minha alma tem sede (צמאון) de ti; meu corpo te almeja, como terra árida, exausta, sem água” (Sl 63,2; 42,3).⁶

¹ Essa temática é demasiado ampla para ser abordada com a devida profundidade aqui. Convém, todavia, fazer referência a alguns textos em nível introdutório, como que descobrindo a ponta de um *iceberg* que percorre o AT e, em especial, o saltério.

² Na base delas estão os dramas humanos, normalmente alguma espécie de *sufrimento*.

³ Esta mesma forma verbal aplicada a Deus aparece nos Sl 35,22; 39,13; 83,2; 109,1; cf. também Hab 1,13 (תתירי); Sf 3,17: “ele se calará por seu amor” (יחריש באהבה), porém, trata-se de uma expressão incerta do ponto de vista da crítica textual. Veja também Is 64,11 (חשה). Pertence ainda às expressões do silêncio divino a acusação do orante de que Ele dorme (Sl 44,24; 78,65).

⁴ Trata-se do manter-se oculto permanentemente, segundo o significado peculiar de *hitpael* (מסתתר). Deus está, por natureza, oculto (cf. G. WEHMEIER. Art. סתר: DTMAT II [1985] 237).

⁵ O oráculo é dirigido aos exilados que fizeram a experiência amarga do silêncio de Deus, mas é paradigmática para todo homem que se sente degredado, “longe de Deus”. Quanto ao *esconder (a face)*, cf. ainda Dt 31,17; Jó 13,24; Sl 27,9; 69,18; 88,15; 89,47; 102,3; 104,29; 143,7; Is 8,17; 54,8; 57,17; Jr 33,5; Ez 39,23.24; Mq 3,4. Pertence ao tema do *esconder-se divino* ainda Sl 10,1; 55,2; Lm 3,56 – com a raiz עלם.

⁶ Cf. ainda Am 8,11. No Sl 143,6b: “A minha alma é terra sedenta (בארץ-עייפה) de ti”, עייף, significa *exausto*, *esgotado*, *cansado*, mas o contexto sugere *sedento* (cf. Sl 63,2).

Todavia, para quem tem sede, Ele é a fonte, o manancial: “a fonte (מְקוֹר) da vida está em ti” (Sl 36,10a).

Uma terceira forma está na *busca*. O crente, ao perceber o escondimento de Deus, põe-se a *buscá-Lo*. *Buscar* é, portanto, uma consequência da constatação dessa ausência divina. Exprime o escondimento – não se busca o que se tem. O orante então inicia sua procura:

Uma só coisa peço ao Senhor e a busco (אֲבַקֵּשׁ): habitar na casa do Senhor todos os dias de minha vida, para gozar a beleza do Senhor e meditar no seu templo. [...] Ao meu coração me ocorre: “buscai (בִּקְשׁוּ) a minha face”; a tua face, pois, Senhor, eu busco (אֲבַקֵּשׁ)” (Sl 27,4.8);⁷ Esta é a geração dos que te procuram (דֹּרְשׁוּ), dos que buscam (מְבַקְשׁוּ) tua face, ó Deus de Jacó (Sl 24,6).

Assim como estes, vários outros textos fazem referência a essa *busca* (teológica).⁸ Afinal, a busca (de Deus) é parte da vida do crente. Ela marca o início da caminhada do povo de Deus: “todo aquele que buscava o Senhor (וְהָיָה כָּל־מְבַקֵּשׁ יְהוָה) saía à tenda do encontro” (Ex 33,7b). Essa busca (בִּקֵּשׁ) ou procura (דֹּרֵשׁ) tem evidentemente uma meta a ser alcançada expressa normalmente no *encontro* (מִצְאָה). A garantia do encontro é assegurada para aquele que, na busca, observa uma condição elementar, isto é, procura com todo o seu ser: “irás buscar (וּבְקַשְׁתֶּם) o Senhor teu Deus, e o encontrarás (וּמְצֵאתָ), se o procurares (תִּדְרֹשְׁנִי) com todo o teu coração e com toda a tua alma” (Dt 4,29); “Vós me buscareis (וּבְקַשְׁתֶּם) e me encontrareis (וּמְצֵאתֶם), porque me procurais (תִּדְרֹשְׁנִי) de todo coração; eu me deixarei encontrar (וּנְמַצְאתִי) por vós – oráculo do Senhor” (Jr 29,13-14a).⁹ É o

⁷ A raiz *bqsh* *piel* indica um processo que tende a encontrar alguém ou um objeto existente ou imaginado como tal, cujo sujeito enquanto o busca não o possui, mas o deseja ardentemente e por ele inicia tal busca. *Buscar* é, portanto, uma atitude consciente e visa a um fim que, às vezes, implica esforço, inteligência e imaginação. *Bqsh* está relacionado com a eliminação de uma deficiência – e nesse caso a deficiência é a ausência de Deus na vida do orante. A pessoa ou objeto buscado pode estar ausente momentaneamente, pode esconder-se intencionalmente ou não haver sido descoberto nunca (cf. S. WAGNER. Art. *בִּקֵּשׁ*: DTAT I [1993] 769).

⁸ Por exemplo: o uso do verbo *buscar* aplicado ao Senhor (II Sm 12,16; I Cr 16,10.11; II Cr 7,14; 11,16; 20,4; Sl 40,17; 69,7; 70,5; 105,3.4; Pr 28,5; Is 51,1; Jr 50,4b; Dn 9,3; Os 3,5; 5,6; 7,10; Sf 2,3; Zc 8,21.22; MI 3,1); ao seu Nome (Sl 83,17); à sua face (II Sm 21,1; Os 5,15; Sl 24,6).

⁹ Como se pode observar, essa busca é expressa também por meio do verbo *דרש*, praticamente sinônimo de *bqsh* (como sugere o *paralelismo* desse exemplo dado, assim como em I Cr 16,11; Sl 38,13; 105,4; cf.

próprio Deus quem assegura o encontro.¹⁰ Esse encontro, entretanto, é expresso também na forma do “ver” no senso de *fazer a experiência, experimentar*. Um exemplo clássico é aquele de Jó. Todo o seu drama é expressão de uma *busca* com vistas a uma meta – “Oxalá soubesse como encontrá-Lo (וְאֶתְּצַדִּיקוֹ) (23,3a)” – que culmina numa experiência manifestada no *ver*: “agora, porém, viram-Te (וַיִּרְאוּ) meus olhos” (42,5b). Experiência ou encontro que muda sua vida – Deus estava escondido, mas não por muito tempo. São inúmeras as expressões do “ver a face do Senhor” – sobretudo no saltério –, isto é, atingir a meta, matar a sede (cf. Sl 42,3). Esse encontro expresso na forma do *ver* é acentuado no NT em que, em Jesus, Deus mostra o seu rosto.¹¹

Todos esses elementos – escondimento, busca e encontro – poderão tornar-se mais claro nos paralelos que abordaremos a seguir.

ainda Dt 4,29; Jr 29,13), diferindo mais na esfera do conhecimento: דָּרַשׁ é “informar-se sobre algo, perguntar por algo, perscrutar, procurar, investigar”, e se investiga a qualidade de algo. Com *procurar* (דָּרַשׁ) se dá um salto de significado até o campo emocional com mais força que *buscar* (בָּקַשׁ *piel*). Em algumas narrações “procurar o Senhor” (דָּרַשׁ יְהוָה) constitui-se numa fórmula fixa para referir-se à *consulta* que um profeta faz a Deus a partir de situações concretas (necessidade ou perigo) e pertencem ao tempo da monarquia. Com o desaparecimento dessa instituição pré-exílica de consulta, o significado mudou profundamente. “Procurar o Senhor” (דָּרַשׁ יְהוָה) recebe o sentido genérico de *dirigir-se ao Senhor* e já não designa mais uma ação concreta, mas uma *atitude* da pessoa devota, isto é, *aderir* a Deus, uma *postura* de *adoração* a Ele (cf. G. GERLEMAN – E. RUPPRECHT. Art. דָּרַשׁ: DTMAT I [1978] 650-9). Para exemplos do uso (teológico) dessa raiz (דָּרַשׁ): Gn 25,22; Ex 18,15; I Sm 9,9; I Rs 22,8; II Rs 8,8; 22,13.18; I Cr 21,30; 22,19; 28,9; II Cr 1,5; 12,14; 14,3,6; 15,2.12-13; 17,4; 18,7; 19,3; 20,3; 22,9; 26,5; 30,19; 31,21; 34,3.21.26; Esd 4,2; 6,21; Jó 5,8; Sl 9,11; 14,2; 22,27; 24,6; 34,5.11; 53,3; 69,33; 77,3; 119,2.10; Is 9,12; 31,1; 55,6; 65,1.10; Jr 10,21; Lm 3,25; Ez 20,1.3.31; Os 10,12; Am 5,4,6; Sf 1,6.

¹⁰ Para o binômio *buscar* (בָּקַשׁ) – *encontrar* (בָּנָא) cf. II Cr 15,4b.15a; Os 5,6; (cf. também Ez 22,30) e para o binômio *procurar* (דָּרַשׁ) – *encontrar* (בָּנָא) cf. I Cr 28,9b; II Cr 15,2b.

¹¹ Na vocação dos primeiros discípulos em Jo 1,38-39: “Jesus voltou-se e, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: ‘Que estais buscando (τί ζητείτε)?’ Disseram-lhe: ‘Rabi (que, traduzido, significa Mestre), onde moras?’ Disse-lhes: ‘Vinde e vede (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε)’. Então eles foram e viram (ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν) onde morava, e permaneceram com ele aquele dia”. Cf. ainda Jo 1,46; 4,29; 12,45; 14,9.

O desejo de Deus e o encontro com Ele no Sl 42-43 e em Lc 2,25-38

Sl 42-43: a sede de Deus

O Sl 42-43 é um *lamento* de alguém que está (certamente) longe do culto e das festas de Jerusalém (cf. v. 5), provavelmente vivendo no exílio. Ele trata da *noite escura* da alma da-quele que está longe do Templo de Sião, isto é, longe da *face* do Deus vivo. Para um israelita, viver distante de Jerusalém e do Templo era o mesmo que estar longe do Senhor, afastado do centro do seu amor e de sua vida. O Sl 137,5-6a descreve isso com nitidez quando afirma: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que a minha mão direita fique seca e minha língua cole ao paladar”. No Sl 27,4 – citado anteriormente – o orante manifesta a Deus seu único desejo e sua única *busca* (בקש): habitar na casa do Senhor ao longo de sua vida para desfrutar dos bens de sua beleza em seu Templo, pois sua “morada é a casa do Senhor por dias sem fim” (Sl 23,6b).¹²

O v. 2 abre o salmo com uma comparação singular: “Como a corça bramindo (תַּעֲרֹג) por águas correntes, assim minha alma está bramindo (תַּעֲרֹג) por ti, ó meu Deus”. A importância da água no Oriente Médio nos é conhecida – é um líquido que vale ouro naquela região. Homens e animais padecem o drama da escassez dessa dádiva da natureza. Quem já teve sua garganta ressequida pela sede que, num crescente, vai afadigando a vida do indivíduo até que seja finalmente saciada, pode melhor apreciar a profundidade simbólica dessa comparação. Faz parte da rotina ou da experiência do salmista observar os animais – e neste caso, a corça – que vai numa busca desenfreada por água e, para sua frustração, ao invés de encontrar o que lhe sacia a sede, depara-se com o leito do riacho enxuto, como sugere Jl 1,20: “Até mesmo os animais selvagens bramem (תַּעֲרֹגוּ) por ti, porque secaram os ribeiros”.¹³ Por isso o animal *brame, grita* diante

¹² Para a abordagem desse salmo nos servimos de: ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 610-24 e RAVASI, 1984, p. 755-74.

¹³ A reconstrução desse cenário, com a ajuda de Jl 1,20, é confirmada pelo fato de serem as únicas ocorrências do verbo עָרַג (bramir, gritar, suspirar, lamentar) no AT e todas ao impf. Qal. No Salmo, a minha alma brame a Deus e os animais por água. Em Joel, são os animais que bramem a Deus. O verbo está na forma feminina e o sujeito, na forma masculina, talvez para exprimir a situação de ânsia e tensão.

do leito seco. Afinal, é a sua vida que está em jogo. Se a água estivesse ali, ele já não mais *bramiria*, mas se saciaria. Se *brame*, sugere uma situação prologanda, contínua. Todo esse cenário torna ainda mais viva e forte a importância de Deus (= função da água) na vida. A realidade circundante torna-se como um espelho da vida espiritual: na busca ofegante do animal por água, o orante projeta seu estado de alma e descobre a si mesmo na busca ansiosa de Deus. Sua alma é devorada por uma sede animal d'Ele, sua água, sua vida. A procura de Deus ganha, dessa forma, a força de um instinto elementar de conservação:¹⁴ ou se encontra Deus, água viva, ou se morre. A água, como sinal de vida, é símbolo de Deus, centro e anseio de todo vivente.

No v. 3a o orante explicita a problemática apresentada no v. 2 ao dizer: “Minha alma tem sede Deus, do Deus vivo” (cf. Sl 63,2). Uma ânsia animalesca, um desejo vital, um instinto básico exprimindo a tensão primordial do homem em direção a Deus e ao Templo, como água, vida, alegria, esperança e meta última do ser, define o tom que permeia o salmo.¹⁵ Ele canta esse desejo profundo e instintivo. Pode-se viver sem muitas coisas, mas não sem água – é uma necessidade elementar da vida. Assim é Deus. Esses dois versos estabelecem um vínculo estreito entre *sede* e *Deus*, sorgente de água viva (cf. Sl 36,10a) e dão ao texto um tom poético de grande intensidade.¹⁶

O v. 3b oferece – por antecipação e em forma de pergunta – a meta do salmo: “quando virei e verei (וַיֵּרָא וַיִּבֹּא / ἤξω καὶ ὀφθῆσομαι) a face de Deus?” Ou seja, o objetivo do orante, a finalidade de sua busca é contemplar a face de Deus. *Vir* e *ver*, na bíblia, significa experienciar, fazer uma experiência (cúltica)¹⁷ de Deus – pessoal e imediata.¹⁸ E *ver a face de Deus* está

¹⁴ ALONSO SCHÖKEL; CARNITI. 1996, p. 616.

¹⁵ RAVASI. 1984, p. 760-1.

¹⁶ Sobre essa fonte canta João da Cruz (P. 8: *Se bem que a fonte*, 1-3): “Aquela eterna fonte está escondida, mas bem sei onde tem sua guarida, mesmo de noite. Sua origem não a sei, pois não a tem, mas sei que toda a origem dela vem, mesmo de noite. Sei que não pode haver coisa tão bela, e que os céus e a terra bebem dela, mesmo de noite”.

¹⁷ Com este termo (*cúltica*) entendemos um *adjetivo relativo ao culto*, como em alemão *kultisch*.

¹⁸ A expressão *vir e ver a face de Deus* apresenta dois verbos técnicos para designar a experiência única do Deus vivo no Templo, isto é, na liturgia comunitária, no culto. *Vir* (וַיֵּרָא) é usado para falar da procissão de subida ao santuário de Sião, ao recinto sagrado (onde está a comunidade reunida), exprimindo o *ir* do

estritamente vinculado à salvação: “faze resplandecer a tua face e seremos salvos” (Sl 80,4.8.20).¹⁹ Portanto, vir e apresentar-se diante do Senhor é experienciar ou desfrutar os bens salvíficos, e este é o escopo da oração. Isto pressupõe consciência viva de estar na presença invisível de Deus.

Aquela imagem da *sede* (v. 3a) deu lugar a esta da *visão* (v. 3b). A cena tem por base as *audiências* com o rei. Ser acolhido pelo soberano em audiência e *ver a sua face* era o sonho de todo súdito. Ali ele tinha todas as suas querelas e necessidades resolvidas, prestavam-se as homenagens e honrarias ao rei, apresentavam-lhe oferendas, etc. Ali o súdito era protegido e liberto. Jerusalém agora é a cidade do grande rei (cf. Sl 48).²⁰ O Senhor tem o seu trono no Templo e reina a partir de Sião – como é abundantemente demonstrado sobretudo nos salmos do Senhor-rei. O cenário ou imaginário das *audiências* com o rei terreno é transposto para o Senhor, rei divino.

A ansiedade fora manifestada no v. 2a em forma de imagem, enquanto a dimensão mais relevante aparece nos vv. 2b-3, ou seja, aqui se aplica a imagem: é a *alma* quem anseia, o *nefesh*, o hálito profundo e vivente do orante, é (aqui) a pessoa enquanto *ser* na sua profundidade e consciência. É essa dimensão profunda do fiel que *brame* ao Deus vivo. A *sede* é desvelada do seu significado oculto, a meta do bramido é Deus, o horizonte é o Templo enquanto lugar que possibilita a experiência única de Deus e da vida.²¹

Buscando *água* que sacie a sede, o orante depara-se com *lágrimas* que o alimentam (v. 4a). A saciedade não vem da água que é Deus, nem é proveniente da abundância dos sacrifícios consumidos no Templo, mas da amargura do pranto (cf. Sl 102,10). Uma imagem que exprime a dor e a miséria perene: “*dia e noite*” (יְוֵמָה וְלַיְלָה). A escalação do drama interior do orante chega a seu ápice na humilhação externa dos zombadores que

homem a Deus. Vai-se ao Templo para adorar, invocar o Senhor (cf. H. PREUSS. Art. בּוֹרָא: DTAT I [1993] 542ss). *Ver* (רָאָה) a *face de Deus*, pressupõe a *entrada* solene no Templo, na audiência com o Grande-Rei, para desfrutar dos bens de sua casa – a ação divina em favor de Israel –, ou seja, da experiência cúltica do Deus vivente (VETTER. Art. רָאָה: DTMAT II [1985] 875-6).

¹⁹ Para este binômio Face – Salvação, cf. ainda Sl 31,17; 44,4; 67,2-3. Na forma reversa: “Não me escondas a tua face, para que eu não me torne como aqueles que baixam à cova” (Sl 143,7).

²⁰ Cf. p. ex.: Sl 9,12; 48,2-3; 50,2; 74,2; 76,2; 84,4.8; 99,2; 128,5; 132,13-14; 134; Is 8,18; 24,23; Jr 8,19.

²¹ RAVASI, 1984, p. 765.

o desafiam: “Onde está o teu Deus?” (vv. 4b.11b). Eles o insultam como marteladas “todo dia” (כָּל־הַיּוֹם). A esperança de uma desejada experiência do Deus vivo que sacia a sede – “ver a face” (v. 3) – é suplantada por uma frustração terrível: Deus está ausente. O silêncio de Deus e a humilhação do justo são prova da sua impotência e soberana indiferença e, na prática, portanto, prova da sua não existência (cf. Sl 22,2-3).²² A torrente está seca e só resta o bramido.

O v. 5 mostra o que resta a esse exilado: a saudade de Deus, a nostalgia da liturgia de outrora do Templo. Ele vive agora da memória do passado (אִיכָרָה) e olha para a inesquecível prática festiva na casa do Deus Rei em Sião.²³ Mas é essa memória que o faz resistir e persistir, que o sustenta. No entanto, não pode esconder sua desolação interior e a exprime com uma forte metáfora: “a minha alma em mim se derrama”.²⁴ Aos poucos o salmo vai delineando a situação do exilado ou daquele que está distante, longe daquela fonte de vida que é a casa de Deus. É uma experiência viva que o orante vê espelhada no bramido da corça sedenta, ou seja, falta-lhe a experiência segura do Deus vivente. A nostalgia, a saudade, a ansiedade que comove o orante é causada pela impossibilidade física de ser plenamente membro do povo que procura o rosto do Deus vivo.

O v. 8 sinaliza a situação de catástrofe e morte: “Grita um abismo a outro abismo com o fragor das tuas cascatas; tuas vagas e tuas ondas passaram sobre mim”. São águas que exprimem as forças da antívida, evocam as *águas caóticas primordiais* que o Criador teve que domar para fazer surgir a terra e a vida (cf. Gn 1,6-7), evocam o próprio dilúvio (Gn 7,11). Elas simbolizam as forças que o orante sente aniquilar sua vida, são expressões do *caos* gerado pela ausência de Deus na alma que n’Ele não repousa. Buscando a água que sacia e salva (vv. 2-3), o orante depara-se com águas

²² RAVASI. 1984, p. 766.

²³ O Sl 84 descreve muito bem o clima de alegria que reinava no Templo causado justamente pela certeza da presença de Deus. Por isso, o peregrino pode afirmar: “Minha alma suspira e desfalece pelos átrios do Senhor; meu coração e minha carne exultam pelo Deus vivo” (v. 3); são “felizes os que habitam em tua casa” (v. 5a), por isso “um dia em teus átrios vale mais que mil a meu modo” (v. 11a). O salmista vê nos pássaros que se aninham no Templo um símbolo da alegria desse refúgio e da segurança que esse lugar oferece porque Deus ali está: “Até o pássaro encontrou uma casa, e a andorinha um ninho para si, onde ela pôe seus filhotes: os teus altares Senhor dos Exércitos, meu Rei e meu Deus!” (v. 4).

²⁴ Para semelhante uso metafórico de עָרַב, cf., por exemplo: I Sm 1,15; Jô 30,16; Sl 22,15; 62,9; Lm 2,19.

que destroem (v. 8). Trata-se de uma transposição simbólica que revela a imensa angústia interior. O reverso dessa cena pode ser vista no Sl 124,1-5 cujo resumo está no v. 4: “Se o Senhor não estivesse conosco as águas impetuosas nos teriam submergido”. A vivacidade entre os elementos externos da natureza e a vida interior, entre o elemento cosmogônico e a situação interna do orante, revela a amplitude da tensão espiritual. Esse *caos* interior culmina no convívio social, isto é, na “opressão do inimigo” (v. 10b) e no sarcasmo dos que o insultam diariamente: “Onde está o teu Deus?” (v. 11b). Esse insulto vai ao interior: “esmigalhando-me os ossos” (v. 11a), “minha alma curva-se dentro de mim” (v. 7a).²⁵ É brutal e desoladora a miséria do orante e a burla dos inimigos agrava a sensação da ausência de Deus. Qual a saída? Resignar ou resistir?

Nesse contexto, é obviamente compreensível que o sentimento de ausência de Deus, de orfandade, suscite no crente os “por quês?” (לָמָּה / מָּה). Questiona-se a si mesmo: “Por que te curvas, ó minha alma gemendo dentro de mim?” (vv. 6a.12a; 43,5a),²⁶ mas questiona-se também a Deus: “Vou dizer a Deus, meu rochedo: por que me esqueces? (v. 10);²⁷ “Sim, tu és o meu Deus forte: por que me rejeitas?” (43,2a). “Por que devo andar pesaroso pela opressão do inimigo?” (v. 10b; 43,2b). São perguntas muito fortes feitas a Deus. Com realismo e sinceridade, esses “por quês?” recordam que a fé bíblica não é um narcótico que, com a esperança de um futuro mítico, anula magicamente o presente e fica na resignação.

²⁵ Para este v. 8, cf. RAVASI. 1984, p. 763.

²⁶ Esta expressão é retomada – segundo a versão da LXX: “Por que estás abatida ó minha alma?” – por Marcos no texto da Paixão no Getsêmani e colocada na boca de Jesus: “A minha alma está abatida até a morte” (Mc 14,34; cf. Mt 26,38; Jo 12,27). Mas enquanto o salmista se questiona em tom de advertência tranquilizadora, isto é, motivando a esperança no Deus que liberta, o evangelista transforma a pergunta em afirmação com o agravante: “até a morte”. O evangelista quer evocar aquele quadro do orante ameaçado de morte que o Sl 42/43 descreve e assim apresentar Jesus como o justo sofredor que, como o típico orante do salmo na sua extrema aflição, grita a Deus por libertação/salvação e nele se agarra, mesmo que esse Deus pareça tê-lo abandonado (cf. E. ZENGER. “Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaars 42/43”, 2009, p. 41-43).

²⁷ Ser bíblicamente esquecido por Deus é o mesmo que morrer (cf. Sl 6,6; 88,6.13). Aqui se revela a situação extremamente dramática do orante. Enquanto ele vive da *memória* dos bens desfrutados no Templo (v. 5), Deus o *esqueceu*.

Ao contrário, é busca, procura, pergunta, protesto, justiça, resistência.²⁸ A oração, o diálogo com Deus, é lugar para nossas perguntas existenciais.

Apesar da situação de *caos*, prevalece a *esperança* – a confiança em Deus não é destruída. Entre os “por quês?” e as expressões de lamento, o salmista entrelaça afirmações de grande esperança: “Espera em Deus, eu ainda o louvarei, a salvação da minha face e meu Deus!” (vv. 6b.12b; 43,5b); “eu vou cantar uma prece ao Deus de minha vida” (v. 9b); “Eu irei ao altar de Deus, ao Deus que me alegra. Vou exultar e celebrar-te com a harpa, ó Deus, o meu Deus!” (43,4). No fundo ele sabe que “o Senhor manda o seu amor” (v. 9a) e isto fundamenta sua súplica: “[...] ó Deus, defende a minha causa, [...] do homem iníquo e fraudulento libertai-me!” (43,1). Aquela pergunta inicial – “quando voltarei e verei a face de Deus?” (v. 3) – encontra uma resposta em 43,3: “Envia tua luz e tua verdade: elas me guiarão, levando-me à tua montanha sagrada, às tuas moradas”. Ou seja, “ver a face de Deus” não depende do orante apenas, depende sobretudo de Deus que o guia. É Ele que define o “quando” – cabe ao crente a busca incessante e esperançosa. Aquela situação inicial de sede, sentimento de abandono, solidão, distância e perigo, nostalgia que corrói são todos recursos de linguagem para expressar o anseio pela proximidade de Deus. Tal anseio o salmista exprime mediante peregrinação (poética) para a *casa* de Deus (43,3b-4), para lá converge o poema como num crescente. Ali a ausência torna-se presença. A oração pessoal leva para a comunitária.²⁹

Uma voz interna se externa primeiramente na forma de sede (vv. 2-3), depois na forma de exortação a si mesmo (vv. 6a.10b.12a; 43,2b.5a). Nessa voz estava presente Deus, que ia emergindo na consciência do salmista. A “luz” estava ofuscada, a “verdade” velada (43,3a) e, no entanto, algo iluminava tenuamente o íntimo do orante, algo atestava

²⁸ RAVASI. 1984, p. 773.

²⁹ Convém lembrar a “tensione che il salmo offre verso la celebrazione liturgica”, pois “La preghiera nel tempio e la partecipazione alla liturgia sono il vertice di ogni attesa e di ogni gioia” (RAVASI. 1984, p. 759.773). É provável que esse salmo se trate de uma originária súplica pessoal de intensa interioridade, plena de saudade de Deus e do Templo e que foi posteriormente permeada com outros motivos literários como o canto de peregrinação ao templo e o hino a Sião. O salmo teria sido transformado assim numa oração comunitária que espelha ou reveste a situação de Israel, exilado, perseguido e vivendo isolado.

a vizinhança de Deus, a certeza da esperança.³⁰ O diálogo interior vai conduzindo o salmista e seu estado emocional vai mudando – buscando Deus em um lugar distante, encontra-O já em si mesmo.³¹ A ausência se transforma em presença: “luz e verdade”, personificações divinas, conduzem o orante (43,3a). A torrente volta a jorrar água, Deus volta a ser água que mata a sede. Realiza-se a afirmação do Sl 145,18: “Próximo é o Senhor de todos que O invocam, de todos que O invocam sinceramente”. O salmo mostra, portanto, o diálogo interior do salmista, expressão do seu drama interno, de sua experiência. Em nível da consciência, Deus faz sentir dolorosamente a sua ausência e aí domina a nostalgia, a saudade, o desalento – a *desolação*. Em nível mais profundo, Deus deixa-se descobrir e perceber a sua presença e aí emerge e vai crescendo a confiança, a esperança³² – a *consolação*.

Esse salmo é um *lamento* pelo silêncio de Deus. É de alguém que está distante do Templo. A corça bramindo, ou seja, o contraste entre a sede que atormenta e a amarga desilusão da torrente seca mostra de modo muito forte a ideia da nostalgia, do desejo, da saudade de Deus como necessidade primária, elementar, incancelável do homem. É o confronto entre a absoluta necessidade de Deus e Seu silêncio. É a *noite escura* da alma. Todavia, Deus se faz presente de outra forma – por sinal muito sutil. A sua presença é manifesta na sua ausência sentida. A ausência divina não sentida, não consciente, é uma ausência simples que não faz sofrer. Por isso, vivem aparentemente “em paz” o ateu e o perverso. Mas a ausência sentida é um modo de estar presente na consciência causando ânsia e dor. Se por um lado a ironia e opressão do inimigo aumentam a sensação da ausência e silêncio divino, por outro lado elas intensificam a presença de Deus na forma de nostalgia, de saudade, de desejo. Esse paradoxo, essa tensão dilacera o orante.³³ Deus se comunica mais intensamente fazendo sentir sua ausência. O político e poeta místico espanhol José Maria

³⁰ RAVASI (1984, p. 761.762) fala de uma voz de tristeza no início (saudade do passado), de protesto no centro (situação presente), sendo que no fim já é quase grito de esperança, apesar de tudo (olha para o futuro numa perspectiva interior de fé). Essas etapas estão delimitadas pelo refrão.

³¹ Veja o caminho espiritual feito pela Samaritana em Jo 4.

³² ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 618.

³³ ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 619.

Pemán (1897-1981) escreve: “Se querellaba el Amigo de no encontrar tu presencia. Tú le dijiste: Mi ausencia ¿no estaba acaso contigo?”³⁴

O jesuíta e místico indiano Anthony de Mello nos conta que certa vez um discípulo perguntou ao mestre: “Mestre, como é que encontrarei a Deus?” e ele respondeu: “Através do desejo”. Um belo dia os dois banhavam-se num rio. O mestre afundou a cabeça do rapaz na água, enquanto o pobre procurava desesperadamente libertar-se e respirar. No dia seguinte, o mestre perguntou-lhe: “Por que fazias tanto esforço enquanto eu segurava a tua cabeça debaixo da água?” “Porque sentia falta de ar”, respondeu o jovem. “Pois bem” – continuou o mestre – “quando a tua necessidade de Deus for tanta, como a falta de ar que sentiste debaixo d’água, então saberás que já O encontraste!”

Lc 2,25-38: ver a salvação

O texto lucano, que trata da circuncisão e manifestação de Jesus (2,21-40), forma uma unidade narrativa dentro do conjunto dos relatos da infância.³⁵ Ele pode ser dividido da seguinte forma: a) uma seção introdutória (vv. 21-24) – na verdade, trata-se de um duplo prelúdio da manifestação de Jesus: circuncisão e imposição do nome (v. 21) e a purificação de Maria e a apresentação do menino (vv. 22-24); b) o corpo ou seção principal (vv. 25-38), que contém dupla manifestação de Jesus em torno de duas figuras: Simeão (vv. 25-35) e Ana (vv. 36-38) – a reação de Simeão, por sua vez, compõe-se de dupla proclamação: um cântico novo, o assim chamado *Nunc Dimittis* (vv. 29-32), e um oráculo profético (vv. 33-35); c) a conclusão (vv. 39-40). Para nosso propósito imediato nos ocuparemos da manifestação de Jesus em torno dos arautos, isto é, o corpo da narrativa (vv. 25-38).³⁶

³⁴ Poesia XII: *En el amor a Jesús la ausencia es presencia*. O poema inteiro encontra-se disponível na internet.

³⁵ Para abordagem deste texto, tomamos por base FITZMYER, 1987, p. 240-69.

³⁶ As duas figuras tornam-se ainda mais indissociáveis se se considera o texto lucano como alusão à luta de Jacó com Deus em Gn 32,25-32. Ali é Deus quem pede *para partir*: ἀπόστειλόν με (Gn 32,27a) e em Lc é Simeão: νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου (Lc 2,29a); é Simeão quem *abençoa* a sagrada família: εὐλόγησεν αὐτούς (Lc 2,34a), enquanto Jacó “chantageia” a *bênção* de Deus: οὐ μὴ σε ἀποστείλω ἐὰν μὴ με

O Deuteroisaiás (Is 40-55) é conhecido como o Livro da Consolação (de Israel). Esse nome vem do duplo imperativo inicial: “consolai, consolai o meu povo” (Is 40,1).³⁷ E como essa própria abertura indica, o livro constitui-se numa promessa de consolação a Israel por parte de Deus. E esta é a notícia que o arauto apresenta: “Rompei em júbilo, juntas lançai gritos de alegria, ó ruínas de Jerusalém! Porque o Senhor consola (נחם / ήλήθησεν) o seu povo, Ele redime (לָקַח / έρρύσατο) Jerusalém. O Senhor descobriu o seu braço santo aos olhos de todas as nações (πάντων τῶν έθνῶν), e todas as extremidades da terra veem (ראו / όψονται)³⁸ a salvação (תְּשׁוּבָה / τήν σωτηρίαν) do nosso Deus” (Is 52,9-10). Portanto, como já havia anunciado: “Toda carne verá a salvação de Deus” (Is 40,5; cf. LXX).³⁹ Ora, o arauto é masculino (מְבַרֵךְ) em Is 41,27b; 52,7a – e “anuncia a salvação (תְּשׁוּבָה / τήν σωτηρίαν)” a Sião: “O teu Deus reina” (Is 52,7a) – e feminino (מְבַרְכָה) em Is 40,9. A retomada da perspectiva teológica do Livro da Consolação por Lc 2,25-38 é notável. O evangelista contempla em Jesus a cumprimento do anúncio profético.

As frases, em paralelo, aplicadas a Simeão – “ele esperava a consolação de Israel” (v. 25)⁴⁰ – e a Ana – ela “falava do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém” (v. 38)⁴¹ – colocam o texto na perspectiva isaianica, isto é, da esperança na consolação-redenção. Ao mesmo tempo, o evangelista tem o cuidado de apresentar em Simeão e Ana o duplo arauto (masculino e feminino) indicado por Isaías. Essa perspectiva da esperança é corroborada ainda pela expressão: “não ve-

εὐλογήσης (Gn 32,27b) e Deus o *abençoa*: καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν ἐκεῖ (Gn 32,30b); é Simeão que vê a (*face e a*) *salvação*: εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου (Lc 2,30) assim como Jacó: εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ (Gn 32,31), mas é Ana quem é filha de *Fanuel*: θυγάτηρ Φανουήλ (Lc 2,36), nome dado por Jacó ao lugar da visão da face: ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκεῖνου Εἶδος Θεοῦ [אֵיֶדֶס] εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (cf. Gn 32,31). Apesar das dissimilaridades, parece inegável a presença dos elementos fundamentais comuns que tanto vinculam ainda mais Ana a Simeão como aprofundam o sentido do texto lucano.

³⁷ Is 40,1: מְבַרֵךְ מְבַרֵךְ / παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τὸν λαόν μου – *consolai, consolai o meu povo*.

³⁸ A LXX traduz Is 52,10b com ὄψονται “verão” em harmonia com 40,5b: ὄψεται – “verá”, ou seja, ambos ao *fut. med. ind.*

³⁹ Is 40,5b = Lc 3,6: ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ – “toda carne verá a salvação de Deus”.

⁴⁰ Lc 2,25: προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ – esperava a consolação de Israel.

⁴¹ Lc 2,38: προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ – esperavam a redenção de Jerusalém. “La palabra *lytrōsis* (= “liberación”, “redención”, “rescate”) traduce, a veces, en los LXX, el sustantivo hebreo *ge’ullāh* (cf., por ejemplo, Lv 25,29.48)” (FITZMYER, 1987, p. 266).

ria a morte antes de ver o Cristo do Senhor”, revelada pelo Espírito e a própria figura do Cristo (v. 26).⁴² A retomada de Isaías é visível ainda em outros elementos, como o trinômio ver / salvação / povos: “meus olhos viram (εἶδον) tua salvação (τὸ σωτήριόν) que preparaste em face a todos os povos (πάντων τῶν λαῶν), luz para iluminar as nações (ἐθνῶν)” (vv. 30-32a; cf. Is 40,5b = Lc 3,6).⁴³ Acentuamos aqui, portanto, cinco elementos-chaves: a esperança, o Cristo, o ver, a salvação e os povos. Lucas retoma ainda os mesmos destinatários: Israel (vv. 25.32b.34.38) e os povos (vv. 31.32a). O lugar da cena é o Templo (vv. 27a.37), e na pessoa de Jesus se realiza o anúncio: “olhos veem que o Senhor volta a Sião” (Is 52,8b) e “em Jerusalém sereis consolados” (Is 66,13b) – ali Simeão entoou seu louvor (vv. 29-32). Ele pode reconhecer no neonato a chegada de uma grande e esperada novidade: a definitiva salvação de Deus, a promessa de Isaías chega à plenitude de seu cumprimento. O que Simeão esperava é especificado por Lucas como *salvação*.

O intento de estabelecer o vínculo entre o texto de Lucas e aquele de Isaías tem como finalidade mostrar que a dimensão de ausência e desejo de Deus não se dá apenas no âmbito pessoal, mas também no de história (coletiva). A *sede* de Deus e de sua salvação no âmbito individual se insere no âmbito comunitário e histórico. Simeão e Ana estão nitidamente inseridos na esperança de seu povo, tanto no espaço como no tempo. A esperança é a expectativa dos bens (salvíficos) que não se tem e, se não se tem, estão obviamente ausentes, não eram *vistos*, isto é, não eram experienciados em forma plena: *vis-à-vis*. “Esperava a consolação de Israel” (vv. 25.38) significa que ela não era plenamente presente e, se não era, havia *desolação*, havia ausência sentida. Simeão esperava a *consolação* (v. 25) e viu a *salvação* (v. 30), isto é, a consolação que o homem precisa para repousar em paz (v. 29). Jesus dá a conhecer a face do Pai, torna-a plenamente

⁴² Fitzmyer (1987, p. 256): “La expresión típica del Antiguo Testamento: ‘el Ungido del Señor’ (cf., por ejemplo, I Sm 24,7.11; 26,9.11.16.23), se usa aquí en el sentido más estrictamente mesiánico, es decir, indica el auténtico descendiente de David, el centro de toda la expectación del judaísmo”.

⁴³ No v. 31 Lucas prefere *povos* (λαῶν), enquanto no v. 32 usa *nações* (ἐθνῶν). Neste contexto, λαῶν (v. 31) parece ter um significado mais amplo, que engloba os grupos mencionados no v. 32. A expressão lucana “iluminar as nações” evoca Is 49,6 onde o servo é feito luz para que a salvação chegue aos confins da terra. O v. 32b ecoa Is 46,13 (FITZMYER, 1987, p. 259-260).

visível (cf. Jo 14,9). Nele a humanidade *desolada* é agora *consolada*, salva, redimida. Simeão, homem “justo e piedoso, esperava” (v. 25), buscava, tinha sede, desejava o encontro com a salvação.⁴⁴ Ana, *profetisa* (v. 36), “não deixava o Templo, servindo a Deus dia e noite com jejuns e orações” (v. 37), ou seja, tinha sede. Com Simeão e Ana havia ainda todo um grupo de sedentos: *pa/sin toi/j prosdecome, noij lu, trwsin* (v. 38). *Todos esperavam* igualmente a *redenção*, todos *bramiam* pela água da vida.

Do Salmista a Simeão

O nome *Simeão* é uma variante de Simão (mais comum em grego), que traduz o hebraico *Shimeon* como diminutivo de *Shemael/Samuel* (= Deus ouviu) ou de *Shemaiah* (= o Senhor ouviu). Olhando sob a perspectiva do arco da história salvífica, em Simeão Deus *ouviu* o *bramido* do salmista (Sl 42,2a), do homem sedento de ontem e de hoje que tem saudade d’Ele. Se ele “tinha sede” (Sl 42,3a), Deus veio ao mundo mostrar-lhe a fonte de água viva (Jo 7,37-38; 4,10.14). Se no salmista o homem manifesta o desejo de “*vir e ver* a face de Deus” (Sl 42,3b), em Simeão o homem “*vem* ao Templo” (Lc 2,27) e “*vê* a salvação” (v. 30).⁴⁵ Se “*ver a face de Deus*” nos salmos é uma expressão tirada do contexto das *audiências* com o rei, transposta ao rei divino, Simeão vê o *Cristo do Senhor* (Lc 2,26), o rei-menino. Se era no Templo que o salmista jubilava de alegria e desfrutava dos bens da casa de Deus (Sl 42,5; 43,3b-4), é ali (Lc 2,27) que Simeão encontra a plena alegria (Lc 2,30). Se no salmista está o homem que *espera* em Deus e deseja *louvá-Lo* como sua *salvação* (Sl 42,6b.12b; 43,5b),⁴⁶ em Simeão, Ana e todos os que *esperavam* estão

⁴⁴ *Justo* e, sobretudo, *pio* implica numa atitude de respeito reverencial diante da presença de Deus. Sobre ele como homem *desejoso* canta o poeta João da Cruz (P.9: *Romances Trinitários e Cristológicos*, 6): “Em estes e outros rogos muito tempo passaria; porém nos últimos anos o fervor muito crescia, quando o velho Simeão em desejos se acendia, rogando a Deus que quisesse deixá-lo ver esse dia”.

⁴⁵ Sl 41,3b (LXX): πότε ἤξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ.

Lc 2,27.30: ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν” εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου

⁴⁶ Sl 41,6b.12b; 43,5b (LXX): ἔλπισον ἐπὶ τὸν θεόν ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ σωτήριον τοῦ – “Espera em Deus, porque ainda hei de louvá-Lo: ele é minha salvação e meu Deus”. Veja a sequência temporal dos verbos: ἔλπισον (aor. at. imprv.) e ἐξομολογήσομαι (fut. med. ind.), compare com os equivalentes verbos em

os homens que têm sua *esperança realizada*,⁴⁷ que *louvam a Deus*⁴⁸ por sua *salvação*.⁴⁹ Se no salmista está o homem que reconhece na *luz divina* – ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου (Sl 43,3a) – a sua guia para a montanha sagrada, para a morada de Deus (v. 3b), em Simeão está o homem que reconhece em Jesus a *luz para iluminar as nações* – φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνων (Lc 2,32; cf. Is 42,6; 49,6) –, que de Sião ilumina os povos. Se o salmista devia ouvir *todo dia* o insulto dos inimigos perguntando: “Onde está o teu Deus?” (Sl 42,4b.11b; cf. Jl 2,17b) por causa do escondimento divino, em Simeão o crente pode responder: “Ei-Lo aqui!” “Agora viram-te os meus olhos” (Jó 42,5b).

O salmo é obviamente uma unidade de sentido em si, mas numa leitura canônica, se se pergunta pelo “por quê?” da encarnação do Verbo no arco da história humana, pode-se ver no salmista todo homem sedento que deseja ardentemente *ver* a face de Deus, fonte de água viva, cujo rosto torna plenamente *visível* em Cristo Jesus. No salmista está um ponto de partida e em Simeão um ponto de chegada de uma mesma e única busca sedenta, de um mesmo e único desejo de encontro com o Deus escondido. Crises pessoais ou históricas, como aquelas do Exílio, do período dos macabeus e da repressão e destruição romana dos anos 70 d.C. ou como aquelas geradas pela exclusão, pela fome de milhões, pela miséria e sofrimento de inocentes, etc., formam nuvens que encobrem o *Sol de justiça* (Ml 3,20), fazendo cair a *noite escura* que fez e faz o crente sentir a ausência dolorida de Deus misericordioso – mas Ele está ali. Para o excluído e o sedento, aí não está a causa de sua resignação, mas justamente sua força de resistência.

Lc 2,25.28.38 e observe a relação entre o *desejo* e a *realização*.

⁴⁷ Simeão (v. 25): προσδεχόμενος (ptc. pres. med. nom. sg. m.) e todos os que esperavam (v. 38): πάντων τοῖς προσδεχομένοις (ptc. pres. med. dt. pl. m.). A esperança de Simeão é posta em paralelo àquela de seus contemporâneos pelo mesmo verbo (προσδεχομαι) e forma verbal (ptc. pres. med. m.).

⁴⁸ Simeão (v. 28): εὐλόγησεν τὸν θεόν (aor. at. ind.) e o conteúdo do louvor aparece nos vv. 29-32; Ana (v. 38): ἀνωμολογεῖτο τῷ θεῷ (impf. med. ind.).

⁴⁹ V. 30: σωτήριόν σου e v. 38: λύτρωσιν.

O desejo de Deus e o encontro com Ele em Ct 3,1-5; 5,2-6,3 e Jo 20,11-18

Ct 3,1-5; 5,2-6,3: a busca do Amado

O *Cântico dos Cânticos* trata de um elemento vital da condição humana: o amor que une homem e mulher. Porém, fala do amor humano de uma forma tão explícita, simples e concreta, que (esse amor) só pode ser divino, ou melhor, *faisca do Senhor* (8,6), e aguça necessariamente o leitor a transcender e ver, para além da relação amado-amada, a relação homem-Deus.⁵⁰ Aquela relação explícita esta e esta, por sua vez, dá razão e sentido àquela. Desimplificar essas duas relações empobrece e reduz o texto. O amor entre o homem e a mulher exprime o quão concreto é o amor de Deus pelo seu povo. Ao mesmo tempo, a presença desse livro na Bíblia mostra o quanto Deus leva a sério o amor humano, a relação dos esposos.

Existem várias linhas interpretativas para essa obra.⁵¹ Para nosso propósito imediato, faremos uma leitura *mística* ou *alegórica* de alguns versos, cientes de que esta não é a única possibilidade de leitura, como a própria pesquisa mostra.

Segundo I. L. Stadelmann, a obra é formada por oito *cantos* e relaciona os quatro primeiros aos quatro últimos com base em temas correspondentes da seguinte forma:⁵²

⁵⁰ Como sugere a sapiência: “A grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor” (Sb 13,5).

⁵¹ Destacamos aqui as seguintes: a *naturalista* ou *literal* entende a obra literalmente uma vez que nada no poema sugere ser uma alegoria, isto é, como uma expressão do amor (erótico) entre homem-mulher; a *alegórica* ou *típica* atribui um sentido espiritual mais profundo ao livro: a relação amorosa Deus-Israel é tipificada pelo relacionamento entre dois esposos; a *mitológica* ou *mítico-cultural* relaciona o livro com a celebração nupcial entre as divindades da vegetação ou com as núpcias sagradas do rei sacral do Antigo Oriente; a *político-sociológica* interessa-se pela comunidade de fé que está atrás – como suporte – do poema sob o aspecto de sociedade em vias de reestruturação, condicionadas por fatores sociais, culturais, políticos e econômicos. Na sua base está a restauração da monarquia davídica e o “amor” – situado no campo semântico dos textos diplomáticos do Oriente Médio – seria o termo que exprime a relação de aliança social e política entre o rei e o povo.

⁵² STADELMANN. 1993, p. 19-23. Convém lembrar que há quem entende que a Obra não tenha qualquer estrutura definida. A Bíblia de Jerusalém, por exemplo, na *Introdução* a este livro afirma: “O Cântico não segue nenhum plano definido. É uma coleção de poemas unidos somente pelo seu tema comum, que é o amor”.

Canto I (1,2-17): *prelúdios de Amor* - A A' - Canto VIII (8,6-14): *plenitude do Amor*

Canto II (2,1-17): *juras de Amor* - B B' - Canto VII (7,11-8,5): *felicidade do Amor*

Canto III (3,1-11): *vinda do Amado* - C D' - Canto VI (6,4-7,10): *atrativos da Amada*

Canto IV (4,1-5,1): *encantos da Amada* - D C' - Canto V (5,2-6,3): *presença do Amado*

Os textos que pretendemos observar mais de perto (3,1-5; 5,2-6,3) encontram-se exatamente em C e C'. O nosso interesse recai sobre as seis únicas ocorrências do verbo בקש (*buscar, procurar*) na obra inteira – todas com o mesmo objeto e as cinco primeiras com o mesmo sujeito – e que, por sua vez, estão concentradas nesses dois textos. Além disso, esse verbo aparece binado com três ocorrências do verbo מוצא (*encontrar [o que se busca]*), de um total de nove, e todas diretamente relacionadas com a *busca* do Amado.⁵³ Essa concentração verbal por si já revela a densidade e a tensão da *busca*.

O canto 3,1-5 parte de uma situação comum entre esposos que se amam: a ausência do amado desperta a saudade na amada e o desejo de encontrá-lo leva-a a uma desenfreada e ansiosa busca. A ausência pode levar à resignação e a lamúria inerte em torno do passado, mas pode provocar também uma incansável procura e o reencontro. O texto é dominado e definido pelo binômio *buscar-encontrar* (בקש - מוצא), abre-se com a *busca* e fecha com o *encontro*.

No v. 1 é impostado o problema: à noite, no leito, a ausência daquele “a quem minha alma ama” (אֵת שְׁאֵהָבָה נִפְשִׁי). Não é a ausência de qualquer um. Mas a amada não é inerte, decide ir à busca. A ansiedade da busca é expressa na correlação dos dois verbos *buscar-encontrar*, que não

⁵³ O verbo בקש encontra-se em 3,1.1.2.2; 5,6; 6,1 e o verbo מוצא ocorre em 3,1.2.3.4; 5,6.7.8; 8,1.10.

é convergente como é habitual, mas antitética, mostrando o fracasso da busca: “Busquei-o e não o encontrei”.⁵⁴

No v. 2 a busca se escala. Longe de se resignar, a amada põe-se em movimento: *levanta-se* e *ronda* a cidade. A tensão e ansiedade da busca se exprimem pelos dois verbos de movimento, pela própria busca em si (בִּקְשׁוּ) e pela atitude incomum em Israel: uma mulher jamais poderia sair sozinha à noite.⁵⁵ A razão da ousadia: aquele “a quem minha alma ama” (אֵת שֶׁאֶהְבָּה וְנַפְשִׁי). O objeto da busca é inequívoco. Mas o resultado é outra vez o fracasso, enfático como assinala a repetição: “Busquei-o e não o encontrei”.

No v. 3 a escalação continua, mas ao invés de encontrar o amado, ela é encontrada pelos guardas. Pede ajuda. Recorre ao verbo *ver* (רָאָה) e o objeto da visão é exatamente o mesmo. O fracasso é, todavia, confirmado pelo silêncio dos guardas. Esta é mais uma esperança que se esvai. Mas o amado permanece presente no coração da amada pela ausência que dói.⁵⁶ É a ausência sentida que a faz procurá-lo loucamente pelas ruas.

Esses três passos indicados nos vv. 1-3 mostram que a busca do amado é um processo árduo, implica paixão, decisão e persistência. Porém, a busca não é vã. Ela encontra (מְצָאתִי) aquele “a quem minha alma ama” (v. 4a), ou seja, exatamente o objeto buscado (vv. 1a.2a.3b), e se aposa dele: “agarrei-o com força (אֶחְזֹקֵהוּ) e não quero mais deixá-lo” (v. 4b). Àquela *duradoura* ausência expressa nas tentativas de uma busca frustrada (בִּקְשָׁתִי וְלֹא מְצָאתִי) – como mostraram os vv. 1.2.3 –, a reação de retê-lo *continuamente* (אֶחְזֹקֵהוּ וְלֹא אֶרְפוּנֵהוּ), como assinala o uso do *yiqtol* (impf.), indicando a decisão de não mais deixá-lo.⁵⁷ Trazer o amado para a casa da sua mãe é extremamente contrário aos costumes da época.⁵⁸ Essa estranheza nos costumes – uma jovem que busca o amado pelas ruas à noite (v. 2) e o

⁵⁴ Ct 3,1b.2b; 5,6: בִּקְשָׁתִי וְלֹא מְצָאתִי / ἐζητήσα αὐτὸν καὶ οὐχ εἶρον αὐτόν. Cf. Jo 7,34.36.

⁵⁵ RAVASI, 1988, p. 79.

⁵⁶ Santa Terezinha de Lisieux exprime isto em seus *Manuscritos Autobiográficos* dizendo que os seus imensos desejos eram para ela um autêntico martírio (OBRAS COMPLETAS, 2002, p. 172-175).

⁵⁷ É possível traduzir este verbo como *perfeito* se se considera que a cena descrita está dentro de uma *narrativa* de um sonho já realizado (STADELMANN, 1993, p. 94). Preferimos, porém, adotar a tradução proposta por G. RAVASI, 1988, p. 81.

⁵⁸ Veja o casamento de Isaac e Rebeca em Gn 24,50-67, especialmente o v. 67.

leva à casa da mãe (v. 4) – acentua a audácia e a extraordinariedade dessa busca-encontro motivado pela ausência que dói.

O v. 5 retoma o refrão de 2,7 (e 5,8), inserindo esse canto no conjunto da obra. Após uma noite escura de ausência silenciosa e dolorida, o encontro não pode ter distúrbio. Aparentemente tudo termina com um final feliz. “Aparentemente” porque “*agarrar* o amado” é como agarrar água no côncavo da mão – ela escapa por entre os dedos como sugere o texto seguinte. Agarrar é perder! A água cristalizada já não corre, não gera vida.

O Canto V (5,2-6,3) se subdivide em três partes (5,2-8.9-16; 6,1-3), desenvolvendo a chegada do amado em complemento à temática do Canto III (3,1-11).⁵⁹ Na primeira parte (5,2-7.8), que G. Ravasi chama de *reedição* de 3,1-5 sem final feliz,⁶⁰ a busca deve recomeçar. A presença, na forma de ausência sentida, tortura a amada em sua noite (v. 2a). Ela dorme, mas o amor, que atua no coração, não (cf. Sl 121,4). É uma sentinela que não dormita. Mas, dessa vez, o desejo traz o amado a ela (cf. Ap 3,20), tal é a intensidade do anseio: “abre, minha irmã, [...] tenho a cabeça orvalhada”.⁶¹ A intensidade da ausência sentida ou do desejo do encontro é reforçado fortemente na expressão: “minhas entranhas se comoveram por ele” (v. 4). Ali está a sede dos sentimentos. Mas até aqui ela não atua. A primeira ação ocorre no v. 5a: “levantei-me para abrir”, atendendo ao pedido feito no v. 2: “abre, minha irmã, minha amada”. Ao completar a ação, “abro ao meu amado” (v. 6a), a amarga surpresa: “o amado se foi”. Enquanto em 3,1-4 a causa da tensão entre busca e encontro era a ausência do amado, aqui (5,2-4) a tensão encontro-busca é causada justamente pela presença do amado,⁶² que, embora presente, é inalcançável (v. 6a). Ela até mesmo ouve sua *palavra* e nela desfalece (בְּפִי יִצְאָה), mas não o vê. Está tão próximo e igualmente tão distante, e o encontro não se consuma, permanece o desejo (v. 6b). Sem esmorecer, parte para a *busca*: “Busquei-o e não o encontrei (בְּקִשְׁתִּיו וְלֹא מָצֵאתִיו), chamei-o mas não me respondeu (קָרָאתִיו וְלֹא עָנָו)”. Reaparece o binômio *buscar-encontrar*, mas dessa vez reforçado com o elemento da voz. Tenta-se em vão um intercâmbio ao

⁵⁹ Como sugere STADELMANN, 1993, p. 130.

⁶⁰ RAVASI, 1988, p. 78.

⁶¹ O orvalho (טל) é o sinal que confirma a missão de Gedeão por parte de Deus (cf. Jz 6,17.36-40).

⁶² STADELMANN, 1993, p. 131.

menos de palavras. Ela sai pelas ruas outra vez (v. 7) e é de novo encontrada (מצא) pelos guardas (cf. 3,3), que, dessa vez, são hostis, como se quisessem reduzi-la ao silêncio, pois ela *chamara* (אָרָק) antes pelo amado – talvez a tivessem confundido com uma prostituta noturna (cf. Pr 7,10-12). A procura do amado resulta em ferimento e vazio, mas nem a repressão consegue sufocar sua busca. Ela apela às *filhas de Jerusalém* (v. 8a), talvez (אָס) elas atinjam a meta – como sugere o uso do verbo *encontrar* (מצא) ao invés de *buscar*. Elas devem conseguir o que a amada ainda não conseguira, e a única missiva que devem portar é de que ela *está doente de amor* (v. 8b). Todavia, para encontrá-lo é preciso oferecer a identidade dele (v. 9) e, portanto, o texto que segue (vv. 10-16) irá descrever o objeto da busca, ou seja, a amada oferecerá os traços com os quais as amigas poderão identificá-lo. Ora, ele é distinto de todos e tudo nele fascina (cf. Sl 16,2).⁶³ “Ele todo é uma delícia!” (v. 16a). Tal qual a amada, as amigas não sabem, porém, o seu paradeiro (6,1b). A dupla pergunta “para onde?” (פּוֹתָן) mostra um interesse positivo pelo lugar da presença, enquanto as razões da ausência já não importam, não se olha para trás. Além disso, elas se colocam no mesmo nível da amada ao trocar o verbo *encontrar* (cf. 5,8) por *buscar* (בָּקַשׁ), encerrando assim as seis ocorrências desse verbo nessa Obra (6,1b).⁶⁴ O que a amada conseguiu foi a adesão das companheiras à sua causa (וּבְבַקְשָׁנוּ עִמָּךְ / ζητήσομεν αὐτὸν μετὰ σοῦ), mas a busca continua aberta...! O amado não fora *encontrado*. A amada sabe apenas que ele *desceu ao seu jardim* (v. 2a) *para apascentar e colher* (v. 2b), mas falta a notícia do encontro.⁶⁵ Apesar de todo o drama da ausência sentida, o que resta de concreto, mas que tudo sublima, é uma convicta declaração de amor: “Eu sou do meu amado, e meu amado é meu” (6,3), isto é, a fórmula do pacto, uma aliança (cf. ainda 2,16; 7,11). Quanto à função do amado,

⁶³ A descrição da beleza de personagens importantes no Primeiro Testamento é comum. Veja-se o sumo sacerdote Simão (Sir 50,5-10), José do Egito (Gn 39,6), Davi (I Sm 16,12; 17,42), Absalão (II Sm 14,25). Nenhum, no entanto, supera o Amado do Livro dos Cânticos.

⁶⁴ Aqui é a única ocorrência do verbo no Livro com o sujeito no plural (coletivo), isto é, novo sujeito. O verbo está numa posição conclusiva e marcado pela pergunta “(para) onde?” (פּוֹתָן). Em outras palavras: a *busca* está por (re)começar...

⁶⁵ Saber onde ele se encontra e o que faz não significa necessariamente *encontro* – embora se possa pressupor. A raiz *encontrar* (מצא) ou algo parecido não ocorre. Aliás, o verbo *encontrar* (מצא) reaparecerá em 8,1 numa frase condicional “se te encontrasse” e 8,10b: “então tornei-me aos seus olhos como aquela que encontra paz”.

*apascentar*⁶⁶ é uma função que se atribui também ao *rei* como sinônimo de *governar*.

Retomemos aqui dois textos citados no início. O primeiro vem da Lei: “[...] irás buscar (וּבְקַשְׁתָּהּ) o Senhor teu Deus, e o encontrarás (וּמְצֵאתָ), se o procurares (תִּדְרְשֶׁנּוּ) com todo o teu coração e com toda a tua alma” (Dt 4,29). O segundo vem da Profecia: “Vós me buscareis (וּבְקַשְׁתֶּם) e me encontrareis (וּמְצֵאתֶם), porque me procurais (תִּדְרְשֶׁנּוּ) de todo coração; eu me deixarei encontrar (וְנִמְצְאתִי) por vós – oráculo do Senhor” (Jr 29,13-14a; cf. ainda Is 55,6a). A esses dois podemos incluir um terceiro tirado dos Escritos: “[Israel] em sua aflição voltará ao Senhor, Deus de Israel, ele o buscará (וּבְקַשְׁתִּי) e o Senhor se deixará encontrar (וּמְצָא) por ele” (II Cr 15,4; cf. ainda v. 2) e em seguida, a título de constatação: “[...] e foi com toda a sua boa vontade que buscaram (בְּקַשְׁתָּו) ao Senhor. Por isso ele se deixou encontrar (וּמְצָא) por eles” (v. 15). O parentesco temático e semântico desses textos com os textos do Livro dos Cânticos não só nos autoriza a ler alegoricamente essa Obra como sugere ver na Amada aquela que ouve a Lei, os Profetas e Escritos e as põe em prática, isto é, ela responde ao apelo de Deus de *buscá-Lo*.

Jo 20,11-18: o encontro com Ele

O texto de Jo 20,11-18 parte do capítulo pascal, trata do *encontro* de Maria, a Madalena, com o *Vivente*⁶⁷ na manhã da ressurreição. Os vv. 1-18 relatam aquilo que se passa na *manhã* do primeiro dia da semana (cf. v. 1), enquanto os vv. 19-23 fazem referência à aparição de Jesus aos discípulos na *tarde* daquele mesmo dia. Os vv. 24-29 referem-se ao episódio de Tomé já no domingo seguinte. A unidade dos relatos dos eventos da manhã de páscoa (vv. 1-18) é assegurada, portanto, pela indicação temporal (*manhã*), pela figura de Maria, a Madalena, e pela moldura *quiástica* (A:B:B’A’) dos vv. 1.18.⁶⁸

⁶⁶ Prep. הָ + verbo infinitivo: *para apascentar* וּבְקַשְׁתָּהּ (v. 2b) e o substantivo com artigo: *o pastor* מִשְׁתֵּרֶן (v. 3).

⁶⁷ Aproveitando a terminologia de LÉON-DUFOUR. 1998, p. 139.188-90.

⁶⁸ O *quiasma* vincula a *Madalena* que *vem* em busca do Amado morto e *vai* anunciá-lo vivo aos discípulos: Μαρία ἡ Μαγδαληνή ἔρχεται [...] εἰς τὸ μνημεῖον (v. 1); suj. A - verbo B e ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς (v. 18): verbo B’ - suj. A’.

Todavia, a visita do sepulcro por Simão Pedro e o discípulo Amado (vv. 2-10) forma uma experiência própria em relação àquela de Maria Madalena. O v. 2 faz uma clara transição, ou melhor, os vv. 1-2 introduzem as duas cenas (2-10.11-18).⁶⁹ Tomaremos por base os vv. 11-18 dentro desse contexto mais amplo (1-18). A leitura desse evento pascal, porém, não pode perder de vista a afirmação do evangelista em 13,1: “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim”, isto é, a consumação do seu *amor* infinito.

O v. 1 relata a ida de Maria, a Madalena, ao túmulo. Mas enquanto os sinóticos falam de outras mulheres e apresentam uma finalidade a essa visita,⁷⁰ aqui, em João, ela é solitária e sua visita não tem qualquer finalidade explícita. Isto sugere e ressalta a desejada *busca* de alguém que se ama motivada por uma *ausência* que dói. A perspectiva da busca é expressa no deslocamento ao túmulo – ἔρχεται [...] εἰς τὸ μνημεῖον (v. 1) – e confirmada na pergunta posterior: “quem buscas?” – τίνα ζητεῖς; (v. 15), enquanto a *ausência que dói* exprime-se sobretudo no túmulo vazio (vv. 1-2), na ansiedade da procura (vv. 2.15) e no choro mencionado quatro vezes (vv. 11.11.13.15). Restava a ela, ao lado da tumba, apenas a possibilidade de trabalhar interiormente a perda, mas nem isso consegue, uma vez que o último vestígio da presença (do Amado), o corpo, não está ali.⁷¹ A *busca* é completamente frustrada, não tem qualquer perspectiva – ela *não sabe* onde Jesus está (οὐκ οἶδαμεῖοἶδα – vv. 2.13) e quando o vê (v. 14), *não sabe* que é ele (οὐκ ᾔδει) – diversamente dos sinóticos, aqui não há ninguém, nenhum anjo que diga algo. Ainda afastando-se dos sinóticos, este é o único texto que acentua essa *noite escura* da discípula na expressão: “quando ainda estava escuro” – σκοτίας ἔτι οὐσης (v. 1).

O v. 2 deixa transparecer a solidão povoada de Madalena, quer na partilha com os dois discípulos, quer no uso plural do verbo: “não sabemos onde o colocaram”. Ela fala em nome de um grupo. A tumba vazia não serve como sinal, como servirá ao discípulo amado (v. 8).

⁶⁹ SCHNACKENBURG, 1980, p. 372.

⁷⁰ Mt 28,1: “Maria Madalena e a outra Maria vieram para ver o sepulcro”; Mc 16,1: “Maria Madalena e Maria, mãe de Tiago, e Salomé compraram aromas para ir ungi-lo”; Lc 24,1.10: “elas foram à tumba levando os aromas que tinham preparado. Eram Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago. As outras mulheres que estavam com elas disseram-no também aos apóstolos [...]”.

⁷¹ LÉON-DUFOUR, 1998, p. 155.

Nos vv. 11-13 entram em cena os anjos, mas sem êxito. Madalena continua vendada pela dor da ausência e a externa no choro.

Os vv. 14-15 apresentam “o homem do jardim”,⁷² que retoma a pergunta dos anjos: “por que choras?”. Todavia, dá um passo a mais e pergunta por algo mais profundo: “quem buscas?”. O amado escondido se abaixa, ou seja, vai ao encontro da *busca* de Madalena e pergunta pelo objeto de sua busca, por uma pessoa (τίνα). Ela continua, porém, fixada no corpo, isto é, continua buscando um amado morto. Disposta e decidida na *busca* – “dize-me onde o puseste e eu o irei retirar” – mas contenta-se com um não vivente e com o *lugar* (ποῦ cf. vv. 2.13.15). Ela está amarrada por sua própria escuridão. Todo esse drama, toda essa tensão vai preparando o raiar do dia na vida de Madalena, enquanto prepara o leitor para degustar a beleza desse encontro pascal. O Amado está presente, porém, continua escondido, esperando ser descoberto.

Nos vv. 16-18 a identidade do “homem do jardim” é desvelada e a chave ou senha para entrar no interior de Madalena e quebrar as cadeias que a vendavam é seu próprio nome: *Mariam* (v. 16), que imediatamente replica: *Mestre* (Rabbuni) – literalmente “meu Mestre”.⁷³ A noite escura começada em 19,25 transforma-se finalmente em aurora. O amado não se deixa, porém, tocar por ela (v. 17; cf. Mt 28,9) – ao invés disso: “vai, porém, aos meus irmãos”. O v. 18 exprime a experiência d’Aquele que vive: “Vi o Senhor” – ἐώρακα τὸν κύριον. Isto faz lembrar Jó 42,5b, mas o *ver* é uma prerrogativa joanina.⁷⁴ É essa experiência da ressurreição que faz da triste enlutada uma anunciadora vibrante do Vivente. A experiência desperta a responsabilidade do anúncio: “foi anunciar aos discípulos”.⁷⁵

⁷² ὁ κηπουρός – o *jardineiro*, pois Jesus fora sepultado no jardim – ἐν τῷ κήπῳ (cf. 19,41).

⁷³ Como observa LÉON-DUFOUR (1998, pp. 158-159): “Raras vezes pronunciado em discurso direto, o nome, para o semita, atinge a interioridade do ser. [...] ela exclama: ‘Rabûni!’. Esse grito, surgindo do coração, traduz o reconhecimento. O narrador não o comenta: o momento central dos relatos de aparição recebe aqui, da correspondência entre a interpelação e a resposta trocadas por dois amantes, seu relevo. Exclamando ‘Rabûni!’, Maria exprime espontaneamente a emoção da presença reencontrada, mas também, de repente, sua fé”.

⁷⁴ Cf. 1,39.46; 4,29; cf. ainda 14,19; 16,19; 20,20.25.

⁷⁵ Veja a relação *busca-anúncio* em Madalena mediante o paralelo do verbo ἔρχομαι = *vir, ir* (pres. med. ind.): Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται [...] εἰς τὸ μνημεῖον (v. 1): “Maria Madalena vai [...] ao sepulcro” ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον (v. 2): “Vai a Simão Pedro” ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς (v. 18): “foi anunciar”.

Na experiência da ausência sentida do morto, irrompe-se a presença vivificante do ressuscitado. É a páscoa interior do homem que *busca*. Ele descobre nas circunstâncias de morte da existência humana a presença escondida do Deus da vida. É a *luz* da ressurreição que dissipa a *noite escura* da fé. É, de fato, o “primeiro dia” (cf. v. 1) de um tempo novo, de um recomeço (cf. II Cor 5,17).⁷⁶

Nos quatro Evangelhos, Maria, a Madalena, aparece à frente do grupo das mulheres e em João ela aparece também ao pé da cruz (19,25). Nela pode-se ver a comunidade (dos *irmãos* cf. 20,17) incapaz de superar a ausência do Amado. Na verdade a ausência é apenas aparente, mas real para quem ainda não consegue *ver* para além das aparências. Amado escondido não significa Amado ausente. Isto é claro nesse texto. O evangelista mostra que a busca em si é correta, mas o que interessa não é um *lugar* e sim uma *pessoa*. Ele não está entre os mortos. Além disso, a perspectiva do amor é determinante para experienciar o Amado escondido. O discípulo amado (cf. vv. 2.8) e Madalena, conhecidos por seu amor a Jesus, são os primeiros a crer no *Vivente*.⁷⁷

Da amada à Madalena

Traçando um paralelo entre Ct 3,1-5; 5,2-6,3 e Jo 20,1-18, constata-se que se trata de duas paredes diferentes, mas não é difícil perceber nelas tijolos comuns: Madalena e Amada partem para a *busca* do Amado (Ct 3,1-3; Jo 20,1) em plena *noite escura* (Ct 3,1a; Jo 20,1). Em ambas, é a ausência que suscita a busca;⁷⁸ a Amada *busca-o* no leito, nas ruas e pede ajuda aos guardas (Ct 3,1-3), três tentativas fracassadas: “busquei-o e não o encontrei” – ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὑρον αὐτόν (Ct 3,1b.2b; 5,6). Madalena vai ao túmulo, corre até os discípulos (Jo 20,1-2) e é interpelada

⁷⁶ Como canta o místico espanhol João da Cruz (P: 1: Cântico Espiritual [CB], 11): “Mostra tua presença! Mate-me a tua vista e formosura; Olha que esta doença de amor jamais se cura, a não ser com a presença e com a figura”.

⁷⁷ LÉON-DUFOUR (1998, p. 148) referindo-se ao discípulo amado (v. 8), afirma: “À luz de seu laço profundo com Jesus, o Discípulo reconhece o mistério da presença por meio da ausência”.

⁷⁸ Existe uma progressão no tempo: a amada está no leito “na noite” ἐν νυκτὶν (Ct 3,1a) e levanta-se para rondar a cidade (Ct 3,2). Madalena vai ao sepulcro “na madrugada” πρωῖ, mas “quando ainda era escuro” σκοτίας ἔτι οὐσης (Jo 20,1). Era chegada a hora de dissipar a escuridão.

pelos anjos (Jo 20,11-13) sem resolver seu problema; a Amada pergunta aos guardas: “Vistes o amor da minha vida?” (Ct 3,3) e Madalena interroga o “homem do jardim”: “Se foste tu que o levaste, dize-me onde o puseste e eu o irei tirar!” (Jo 20,15); num primeiro momento a Amada termina por *encontrá-lo* sozinha e o agarra sem querer deixá-lo (Ct 3,4), num segundo momento o Amado vem a ela, mas resta-lhe apenas a voz – “minha alma desfalecera ao ouvir suas palavras” (Ct 5,2.6) – ele parte outra vez (Ct 5,6) e a busca continua sem notícias de um encontro realizado (6,1). Jesus vem a Madalena e deixa-se conhecer pela voz, por sua *palavra* (Jo 20,14-16), mas não deixa que ela *continue a tocá-lo* (Jo 20,17).⁷⁹ Madalena faz a experiência do encontro com o Amado: “Vi o Senhor” (Jo 20,18).⁸⁰ É ele que reconhece, no esforço de Madalena, a perspectiva da *busca*: “quem buscas?” – τίνα ζητεῖς; (Jo 20,15);⁸¹ a Amada envolve as filhas de Jerusalém na procura (Ct 5,8; 6,1), isto é, a *busca* ganha uma dimensão coletiva ou comunitária. Madalena envolve os discípulos na sua busca (Jo 20,2) e depois recebe a incumbência do Amado de *anunciar-lhes* e ela vai (Jo 20,17-18).

Em Ct 6,1-3, a Amada sabe onde Ele está – *desceu* (κατέβη) para o *seu jardim* (εἰς κήπον αὐτοῦ) – e sabe o que ele faz (v. 2), mas isto não significa a consumação de um encontro. Este ficara apenas no desejo. No Evangelho, a cena se dá no jardim: ἐν τῷ κήπῳ (cf. Jo 19,41). É ali que o Amado vem ao encontro da busca (“quem buscas?”), isto é, se deixa encontrar e é confundido com o jardineiro (20,15). A Amada conclui reafirmando a relação da aliança numa frase lapidar: “Eu sou do meu amado, e meu amado é meu” (Ct 6,3). O Amado *responde* fazendo da relação dos discípulos com o Pai a sua própria: “meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,17), isto é, estabelece uma nova *forma* de relação (cf. I Jo 1,3). Em seguida avisa que precisa *subir* para o Pai: ἀναβαίνω (vv. 17.17).⁸² Como ele havia prometido, não nos deixa órfãos (cf. Jo 14,18).

⁷⁹ O verbo da expressão μή μου ἄπτου (*impv. pres.*) indica que a ação iniciada não deve continuar: “pare de me tocar!” (LÉON-DUFOUR. 1998, p. 160, n. 74).

⁸⁰ Cf. Mt 7,7-8 // Lc 11,9-10; cf. Jr 29,13.

⁸¹ Esta é a pergunta feita aos primeiros discípulos no início do Evangelho: τί ζητεῖτεῖ (1,38).

⁸² O binômio *descer-subir* ao céu aplicado a Jesus aparece no diálogo com Nicodemos: “Ninguém subiu (ἀναβέβηκεν) ao céu, a não ser aquele que desceu (καταβάς) do céu, o Filho do Homem” (Jo 3,13). Ainda Jesus como *pão* que *desceu* (καταβαίνω) do céu aparece como um refrão em Jo 6,33.38.41.42.50.51.58.

À primeira vista dá-se a impressão que o diálogo da amada do Livro dos Cânticos é levado pelo evangelista para o jardim da páscoa e ali é consumado o desejo do encontro inacabado nos Cânticos. Se lá, na Amada, está a humanidade que *busca*, em Jesus está o Amado que *vem ao encontro* da *sede* do homem. Isto é claro sobretudo se se lê o evento joanino na perspectiva indicada anteriormente: “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (13,1). Evidentemente que as duas obras (Cânticos e Evangelho) têm sua unidade literária e seu sentido teológico em si, são obras independentes. Todavia, uma leitura canônica nos permite tentar estabelecer conexões entre as mesmas. Parece difícil negar que João tinha aquela obra em mente quando escrevia o texto evangélico. Ele faz uma releitura do texto dos Cânticos à luz do evento pascal. A busca da Amada serviu de inspiração ao evangelista para relatar a *busca* de Madalena e explicitar o mistério do Cristo. Nisto alargam-se os horizontes para ver a dimensão da busca no arco da manifestação salvífica de Deus na história. Nesse nível, a busca da pessoa *hic et nunc* se insere na busca histórica do povo de Deus, na relação redentora do Senhor com o seu povo.

O desejo do encontro com Deus: nostalgia ou parusia?

A nostalgia ou saudosismo pode induzir a olhar para trás, para o passado, enquanto a *busca* orienta para o futuro e pressupõe esperança (presente). Os textos de Lc 2,25-38 e Jo 20,11-18, vistos anteriormente, cobrem o arco da existência terrena de Jesus, da *encarnação* (nascimento) à *ressurreição*, e mostram que sua vinda ao mundo visou a responder à *sede* humana do encontro, da comunhão com ele, da salvação. Em princípio, todas as contradições humanas deveriam estar resolvidas. De onde vêm então os tempos de *ausência sentida*, de *noite escura e escondimento*, que canta João da Cruz?

“Onde é que te escondeste, Amado, e me deixaste com gemido?
Como o cervo fugiste, havendo-me ferido; Saí, por ti clamando, e eras já ido”.⁸³

⁸³ Cf. P. 1: *Cântico Espiritual*, 1.

Já no Sl 22 o homem sente-se só diante do silêncio de Deus (v. 3), sente seus ossos se desconjuntarem e seu coração derreter como a cera (v. 15). Ele sente a morte avizinhar-se e nesse contexto entende-se o seu grito: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (v. 2). Esse salmo é retomado na cruz por Jesus (Mt 27,46; Mc 15,34) e isto confere ao homem o direito de lamentar e se interrogar sobre o “por quê?” de suas noites escuras. Todavia, a resposta de Deus, três dias depois, como se viu no episódio de Maria, a Madalena, confere ao homem também o dever de buscar esperançoso na fé o raiar da aurora. A ausência sentida deve suscitar a *busca* e esta, por sua vez, implica movimento – movimento do homem, da alma na direção do objeto buscado, de Deus. Todavia, na sensação da ausência do Amado, não faltam aqueles que “abandonam a fonte de água viva para cavar para si cisternas rachadas” (Jr 2,13), buscam alternativas escusas para matar sua sede. Quando, na verdade, a ausência e o escondimento servem para corrigir a falsa ideia de um Deus disponível ao gosto do consumidor – como se fosse mero bem de consumo. A ausência e o escondimento divino servem para purificar e excitar o desejo. É como um pai que se esconde atrás de um armário para dar ao filhinho a alegria de encontrá-lo. Ele nos faz assim vislumbrar sua profundidade insondável, impedindo que a experiência dele se cristalice, se fossilize, fique na nostalgia.

A presença e ausência de Deus é parte desta vida enquanto estivermos na (contingência da) história, incapazes de esgotar o mistério divino. Cabe ao crente estar ciente de que Ele sempre está presente – todavia, quanto mais presente, mais provoca o desejo do encontro, mais aguça o sentido de sua ausência para não se petrificar como algo do passado no coração do orante.

Esse escondimento é tema que fascina os místicos. O poeta espanhol José Maria Pemán, por exemplo, diz:

“Del lado del Sur, del lado del Norte y del Mediodía,
busqué la luz del Amado. Pero su luz no venía...
Y no vi que me tenía toda su luz anegado!”⁸⁴

⁸⁴ Citado por ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 624.

Nesse nível, a *busca* abre-se para a *parusia*, para o *ainda não* da fé. Ele veio e está por vir (*Maran atha:*),⁸⁵ se revelou e está por revelar-se. Nós já *vemos*, é verdade, mas de maneira ainda imperfeita: “Agora vemos (βλέπομεν) em espelho e de maneira confusa, mas depois, face a face” (I Cor 13,12). Todavia, há de chegar o momento quando “os seus servos [...] verão (ὄψονται) sua face” (Ap 22,3b-4a). Enquanto isso, o caminho é a purificação do coração, já que “os puros de coração verão (ὄψονται) a Deus” (Mt 5,8). Até lá, contudo, quanto mais presente, mais Ele se fará ausente para não se tornar um mero saudosismo.⁸⁶ A pergunta feita no início deste artigo tem aqui sua resposta: Deus se esconde para que nossa experiência não se cristalize.

Dimensão comunitária da busca-encontro

A *busca* de Deus supõe movimento interno que se exprime também externamente. Isto era claro no Sl 42-43 mediante o verbo *vir* (בִּירָא).⁸⁷ O salmista, longe do Templo, fala da saudade do mesmo, de suas festas (v. 5), isto é, volta ao passado. Ele fala de “vir (בִּירָא) e ver a face de Deus” (42,3a) com um tom de nostalgia (cf. vv. 3-5). Certamente é um exilado que vê na volta ao convívio com Deus no Templo a solução da ausência sentida. Todavia, enquanto se agarra ao passado, seu drama se agrava. No centro do salmo (42,7-43,2), volta-se para a realidade presente e passa a dialogar consigo mesmo, se questiona, expõe seus “por quês?” e nisto volta outra vez a esperança, descobre que a solução para a ausência sentida está no retorno ao Senhor na sua casa, ao seu altar (43,3b-4). Aqui reaparece o verbo *vir*: “levem-me (בִּירָא) à tua montanha sagrada, aos teus tabernáculos” (v. 3b) e “eu irei (בִּירָא) ao altar de Deus” (v. 4a). Aqui não é mais lamento nostálgico, é decisão de quem olha pra frente. Ora,

⁸⁵ Cf. I Cor 16,22; Ap 22,20; cf. ainda Fl 4,5; Tg 5,8.

⁸⁶ Tomamos por base: ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 624.

⁸⁷ *Vir* exprime o movimento interior e exterior pressuposto pela busca. *Vir* em procissão ao Templo é uma expressão externa numa busca interna. Simeão: ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν (Lc 2,27); a Madalena: ἔρχεται [...] εἰς τὸ μνημεῖον (Jo 20,1). Mesmo a Amada se movimenta: ἀναστήσομαι δὴ καὶ κυκλώσω ἐν τῇ πόλει (Ct 3,2a) e παρήλθον ἀπ’ αὐτῶν (Ct 3,4a).

o Templo é o lugar da experiência única do Deus vivente, lugar da ação litúrgica comunitária, lugar do culto cujo sentido basilar é a comunhão com Deus, lugar do encontro com Ele e com os irmãos, lugar da alegria. Por isso o salmista canta: “Que alegria quando me disseram, vamos à casa do Senhor” (Sl 122,1; cf. 84,5). A essa altura, a vida do orante e o tom do salmo já mudaram, “o seu aspecto não era mais o mesmo” (I Sm 1,18b). A busca pessoal leva àquela comunitária, elas não se excluem – antes, uma pressupõe a outra. A própria dinâmica do saltério como um todo mostra que o indivíduo começa sua caminhada de oração sozinho (Sl 1,1) e termina na grande assembleia (Sl 149,1).

O Sl 27 – já mencionado no início – também desenvolve o tema da busca de Deus vinculada ao seu *santuário*. O salmista manifesta sua confiança fundada na convicção de que o Senhor ali está e para lá converge seu desejo (v. 4): “Uma só coisa peço ao Senhor e a busco (אַבְקֶשׁ): habitar na casa (בְּבַיִת) do Senhor todos os dias de minha vida, para gozar a doçura do Senhor e meditar em seu Templo (בְּהֵיכָלֵי)”. A seguir, conecta a busca ao não escondimento divino (vv. 8-9a): “Ao meu coração me ocorre: ‘buscai (בְּקִשׁוּ) a minha face’; a tua face, pois, Senhor, eu busco (אַבְקֶשׁ). Não me escondas (אַל-תִּכְתֹּר) a tua face”. O Templo – enquanto espaço do culto comum, da liturgia comunitária – está vinculado ao desvelamento da face do Deus escondido àquele que O busca. Ora, tudo isso foi claramente exemplificado na manifestação de Jesus Menino a Simeão no Templo (Lc 2,25-38).

No texto de Ct 3,1-5; 5,2-6,3, a busca da Amada era pessoal, mas ela termina envolvendo as amigas (cf. 3,5; 5,8) e estas, por sua vez, acabam por assumir a busca (6,1). Maria, a Madalena, começa sua busca também sozinha, mas envolve logo os discípulos (Jo 20,2) e incumbe-se da partilha de sua experiência com eles (Jo 20,18). Além disso, ambas, a Amada e a Madalena, certamente são representativas de suas respectivas comunidades de fé. Elas são membros de uma comunidade ávida do Amado. Todos esses personagens voltam-se para a comunhão daqueles que buscam a face do Deus vivo, como consequência natural da mesma busca. Se uma espiritualidade ou busca não gera comunhão, mas isolamento e anonimato descompromissado, se não inclui, mas exclui, se não acolhe, mas repele, se não abraça, mas rejeita, se não afaga a pessoa ferida na sua dignidade humana, é preciso verificar então se a busca é séria, sincera,

e se o Deus buscado é realmente aquele de Abraão e de Jesus. Convém lembrar que nem toda água é potável. Não por acaso a Bíblia propõe a linguagem *Amada-Amado*, para significar que o encontro com Ele se dá numa relação amorosa, que não existe, e nem cresce o gozo no Amado, sem o cultivo do amor que regenera o homem. Se se fala línguas de homens e de anjos, mas não se ama, é como um címbalo que tine, se distribui os bens aos famintos, mas se não se ama, é vão o que se faz (cf. I Cor 13,1.3), pois falta a base.

O Concílio Vaticano II, tratando da Sagrada Liturgia (SC 7), diz onde o Amado se desvela: “[...] Cristo está sempre presente em Sua Igreja, sobretudo nas *ações litúrgicas* [...] no *sacrifício da missa*, [...] nos *sacramentos*, de tal forma que quando alguém batiza é Cristo mesmo que batiza. Presente está pela Sua *palavra*, pois é Ele mesmo que fala quando se leem as Sagradas Escrituras na igreja. Está presente finalmente quando a Igreja *ora e salmodia*, Ele que prometeu: ‘*Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei no meio deles*’ (Mt 18,20)”⁸⁸ Na comunhão, Deus escondido se desvela, se faz presente (cf. Lc 24,28-35).

Faz-se urgente ajudar o homem de hoje a redescobrir as *ações litúrgicas*, o *culto divino* comunitário, a comunhão da (e a partir da) Igreja. Não raro o orante moderno é um solitário, isola-se na sua busca. Cresce o número de crentes “avulsos” que optam pelo anonimato. A busca do Deus vivo se dá sobretudo na Igreja, pela Igreja e com a Igreja. Mesmo quando se reza só, não se diz “Pai meu”, mas “Pai nosso”, não se pede pelo “pão meu”, mas “pão nosso”. Mais triste ainda é o número dos que já nem praticam mais a fé. Quando o celebrante, ao introduzir o prefácio, diz: “Demos graças ao Senhor, nosso Deus”, a assembleia responde: “É nosso dever e nossa salvação”. Na verdade, mais do que um dever, é um privilégio poder apresentar-se diante de Deus e, com os irmãos, louvá-Lo na grande assembleia (Sl 149,1; cf. 40,10). É a família dos filhos rumo ao Pai. É (re)encontrando o Deus Pai que (re)fundamos o sentido da vida e da solidariedade humana. Por isso, “que o sedento venha, e quem o deseja, receba gratuitamente água da vida” (Ap 22,17b; cf. Is 55,1a).

⁸⁸ O grifo é nosso.

É verdade que nossas liturgias nos últimos tempos têm muitos ruídos, tornaram-se barulhentas, e o barulho é ainda maior quando a vida dos participantes e sobretudo de quem as preside não se coaduna com o conteúdo delas. Oxalá o ruído e o barulho de nossas celebrações não seja uma forma de impedir que o clamor silencioso dos menos amados deste mundo chegue aos nossos ouvidos. É preciso, portanto, ajudar o homem moderno a redescobrir o valor do silêncio na vida e na liturgia, assim como da pureza de coração e da comunhão, como *conditio sine qua non* para melhor degustar e nutrir-se da riqueza e grandeza insondável do Deus vivo.

Ao barulho da “feira religiosa” moderna é preferível o silêncio que possibilita perscrutar o mistério de Deus e o mistério que é Deus, como aconselha o Livro das Lamentações: “É bom esperar em silêncio a salvação do Senhor” – מִיִּבֵּן וְיִחַיֵּל וְדוֹמָם לְהַשְׁמִיעַת יְהוָה: (Lm 3,26; cf. I Rs 19, 12b-13).⁸⁹

Referências

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. **Salmos I**. São Paulo: Paulus, 1996 (Coleção Grande comentário bíblico.)

BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H (Ed.). **Diccionario Teologico del Antiguo Testamento I**. Madrid: Cristiandad, 1978.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio segun Lucas II**. Madrid: Cristiandad, 1987.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). **Diccionario teologico manual del anti-guo testamento I-II**. Madrid: Cristiandad, 1978.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João IV (BL - 16)**. São Paulo: Loyola, 1998.

OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DO MENINO JESUS E DA SANTA FACE. São Paulo: Paulus, 2002.

RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi I**. Bologna: EDB, 1984.

⁸⁹ Estamos cientes de que não dissemos nada novo, apenas tentamos dizer de um jeito novo o que já é sabido para manter atualizado o desafio.

RAVASI, G. **Cântico dos cânticos**. São Paulo: Paulinas, 1988.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio según San Juan III**. Barcelona: Herder, 1980.

STADELMANN, I. L. **Cântico dos cânticos (CBL – 11)**. São Paulo: Loyola, 1993.

ZENGER, E. Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaares 42/43. In: GROHMANN, M.; ZAKOVITCH, Y. (Ed.). **Jewish and Christian approaches to Psalms (HBS 57)**. Freiburg: Herder, 2009. p. 31-55.

Recebido: 24/12/2010

Received: 12/24/2010

Aprovado: 20/01/2011

Approved: 01/20/2011