



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RENATO FILIPE DA SILVA OLIVEIRA

**Os milagres como evangelho
Sentido teológico dos milagres de Jesus**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

**Braga
2014**

INTRODUÇÃO

Num mundo cada vez mais dominado pela ciência e pela técnica, no qual, a cada dia que passa, vai aumentando o enorme “edifício” do saber construído pelo ser humano fará sentido falar em milagres? Não parecerá este um conceito esgotado e já pertencente ao passado?

Estas questões podem constituir o mote para a nossa reflexão. Para muitos dos nossos contemporâneos, que não vêem lugar para os “milagres”, a resposta parecerá fácil e quase imediata. Na verdade, o notável sucesso da ciência moderna do século XVII apareceu como hostil à ideia de acção divina, colocando em causa algumas ideias que, até então, eram comumente aceites.

Um elemento posto em causa é a própria noção de acção divina, e, concretamente, a crença em actos especiais de Deus e em milagres, designadamente naqueles que os relatos evangélicos atribuem a Jesus Cristo, os quais desempenham um papel essencial na avaliação que o mundo moderno faz do cristianismo¹.

De facto, perante o avanço do conhecimento científico, a credibilidade da noção de acção divina fica definitivamente ameaçada. Assim, assistimos a uma rejeição do conceito de “interferência divina” nos processos naturais e à crença de que os milagres podem ser explicados cientificamente ou vistos como meras criações literárias não históricas². Importa, contudo, salientar que esta rejeição dos milagres, tal como teremos oportunidade de ver, parece dever-se, em grande parte, a uma compreensão deturpada da própria noção de milagre.

Assim, com este trabalho, pretendemos, essencialmente, apresentar um conceito de milagre, tendo como base a Sagrada Escritura, e centrando-nos naquela que tem sido a reflexão teológica desenvolvida ao longo dos últimos anos. Mais do que encontrar respostas

¹ Cf. A. BALSAS, «Ciência Contemporânea e Causalidade: Sobre a Pertinência do Conceito de Acção Divina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (2007), 632-634.

² Cf. *Ibidem*, 636-637.

unívocas e definitivas, tentaremos perceber o modo como a teologia bíblica enfrentou os desafios lançados pela crítica racionalista.

Pela sua importância na estruturação da fé cristã e pela centralidade que assumiram para a própria reflexão teológica, centrar-nos-emos nos milagres de Jesus, ou, se preferirmos, nos sinais de Jesus, os quais parecem constituir uma parte essencial da sua missão, como bem atesta a tradição evangélica.

Deste modo, estruturaremos a nossa reflexão em duas partes indissoluvelmente ligadas entre si.

Na primeira, faremos uma breve apresentação das principais ideias defendidas por alguns racionalistas dos séculos XVII, XVIII e XIX, que, de forma mais ou menos explícita, abordaram a questão dos milagres. Deter-nos-emos, de modo particular, em Pedro Amorim Viana, autor português do século XIX, que, no seu racionalismo moderado, abordou explicitamente a temática dos milagres. No dizer de Pinharanda Gomes, a obra de Amorim Viana pode ser vista como o primeiro lugar selecto do livre pensamento português, tão isento do poder político, como do receio institucional e do compromisso ideológico³, o que, por vezes, o leva a tornar-se num homem gravemente solitário⁴.

Na segunda parte, tentaremos perceber de que forma a teologia cristã refutou muitas das acusações lançadas pelos racionalistas, partindo dos textos de Marcos, Mateus, Lucas e João. É certo que, muitas vezes, as críticas racionalistas não foram refutadas de forma directa e explícita, mas, ainda assim, temos de reconhecer que a tradição teológica recente sobre os milagres e, em concreto, sobre os milagres de Jesus, não pode ser compreendida sem termos presentes as principais posições da crítica racionalista que a obrigou a situar-se e a questionar-se.

³ Cf. P. GOMES, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, 68.

⁴ Cf. J. MARINHO, *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, 11: «O pensamento de Pedro Amorim Viana emerge naquela situação (...) dúplice, situação pela qual o filósofo português, como qualquer filósofo europeu, defronta nos tempos modernos dois adversos extremos: o simplismo teológico de forma eclesiástica que confunde a excelsa verdade da religião com a exegese deste ou daquele teólogo (...) e o simplismo laico segundo o qual a verdade do homem, do progresso, da liberdade e da justiça, está de uma vez por todas garantida».

Assim, poderíamos dizer que o conceito bíblico-cristão de milagre (que apresentaremos na segunda parte) só pode ser entendido tendo presente o modo como a ciência moderna compreendeu a realidade dos milagres (sobre o qual nos deteremos na primeira parte).

Pelas razões já apontadas, centrar-nos-emos nos milagres de Jesus. Sabemos, contudo, que os princípios enunciados por Baruch de Espinoza, Voltaire, David Hume, Immanuel Kant ou, no caso português, Pedro Amorim Viana se aplicam, genericamente, ao conceito de milagre e, por isso, também aos milagres que os Evangelhos atribuem a Jesus.

Longe de qualquer simplismo, que poderia levar a conclusões precipitadas, a questão dos milagres, na perspectiva cristã, reveste-se de profunda complexidade, requerendo uma adequada compreensão e meditação dos textos bíblicos. Com a nossa reflexão, pretendemos, essencialmente, visitar o conceito bíblico de milagre, frequentemente pervertido por interpretações erróneas, descobrindo-o mais propriamente como sinal e não tanto como uma violação das leis naturais, como dirá o racionalismo.

I PARTE

OS MILAGRES PERANTE A CIÊNCIA MODERNA

I. OS MILAGRES PERANTE A CIÊNCIA MODERNA

1. O contexto racionalista

Num mundo em que, por princípio, não há lugar para o inesperado parece não fazer sentido falar em milagres. É neste contexto que Baruch de Espinoza, Voltaire ou David Hume afirmam que os milagres, enquanto violações das leis da natureza, são impossíveis.

Efectivamente, para o racionalismo dos séculos XVII e XVIII, todas as «obscuridades que pairam no horizonte da cultura (...) são atribuídas à ignorância dos tempos passados que, em vez de terem explorado todas as capacidades da razão natural, e particularmente da razão científica, terão preferido fundar a sua visão do homem e do mundo em crenças religiosas»⁵.

Realmente, segundo os critérios da racionalidade moderna enumerados por Amos Funkenstein⁶, parece que não há lugar para qualquer intervenção divina na história humana. Segundo este autor, os critérios da racionalidade moderna são, fundamentalmente, quatro: a univocidade, a matematização, a homogeneidade e a mecanização⁷.

O primeiro traduz-se no desejo de encontrar uma linguagem unívoca, concisa e o menos ambígua possível. Deste critério deriva um outro: a exigência de que a natureza se encontre escrita em caracteres matemáticos. Nesta linha, a natureza passa a ser vista como homogénea e uniforme, pelo que as mesmas leis se devem aplicar de forma exactamente igual para os céus e para a terra e explicar todos os acontecimentos, sem qualquer excepção, que ocorrem neste mundo homogéneo. A ideia de mecanização, por sua vez, implica a abolição das causas finais no estudo dos fenómenos, reduzindo tudo a causas mecânicas⁸.

Tendo presentes estes elementos, Álvaro Balsas conclui que o enorme sucesso da ciência moderna se deve, em grande parte, às características da sua metodologia. A ciência

⁵ J. COUTINHO, *Os caminhos de Deus no caminho do homem*, 42.

⁶ Amos Funkenstein (1937-1995) foi um dos maiores estudiosos da história da ciência.

⁷ Cf. A. BALSAS, a. c., 638.

⁸ Cf. *Ibidem*, 638-639.

moderna – defende o filósofo – pretende explicar todos os acontecimentos em termos de causas eficientes, através da quantificação das regularidades dos processos naturais em leis da natureza. Esta forma de ver supõe, por conseguinte, um mundo autónomo, auto-explicativo e fechado a outras dimensões da realidade física⁹.

Tendo presentes estes elementos, tentaremos penetrar no pensamento de Pedro Amorim Viana, que abordou, de forma explícita, a questão dos milagres. No entanto, antes de o fazermos, iremos deter-nos brevemente sobre as concepções de “milagre” de alguns racionalistas dos séculos XVII e XVIII, já que Pedro Amorim Viana retoma muitas das suas ideias.

1.1. Baruch de Espinoza (1632-1677)

Baruch de Espinoza é considerado o «fundador da crítica da religião»¹⁰. Era um perfeito racionalista, só aceitando do discurso sobre Deus aquilo que passasse pelo crivo da razão – a única capaz de nos dar um conhecimento adequado das coisas¹¹.

É nesta perspectiva racionalista que analisa a questão dos milagres no seu *Tratado Teológico-Político*. No capítulo que dedica a esta temática, parte da consideração de que o “vulgo” chama milagres aos acontecimentos insólitos da natureza, ignorando as causas naturais das coisas. E acrescenta: «nunca o vulgo admira tanto a potência divina ou a sua providência como quando imagina a potência da natureza como submissa a Deus»¹².

O pensamento de Baruch de Espinoza relativamente à questão dos milagres pode, em termos muito genéricos, sintetizar-se nas seguintes ideias: nada daquilo que acontece é contrário à natureza, mantendo esta uma ordem eterna, fixa e imutável; não é possível

⁹ Cf. *Ibidem*, 639.

¹⁰ B. MONDIN, *Quem é Deus?*, 82.

¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹² L. C. SILVA DE SOUSA, «Spinoza e a questão dos milagres», in *Revista Conatus*, 1 (2007), 47.

conhecer, através dos milagres, nem a essência, nem a existência, nem a providência de Deus, sendo estas melhor conhecidas pela ordem fixa e imutável da natureza; é possível verificar, através da Sagrada Escritura, que a Providência Divina não é outra coisa senão a própria natureza que deriva das suas leis eternas, pelo que é preciso interpretar correctamente os textos bíblicos¹³.

Baruch de Espinoza sustém ainda que o entendimento divino não se distingue da vontade divina, pelo que é igual dizer que Deus quer uma coisa ou que Deus entende uma coisa.

As leis da natureza são, na sua perspectiva, meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina. Assim, se acontecesse na natureza algo que repugnasse às suas leis universais, repugnaria, necessariamente, ao decreto, ao entendimento e à natureza de Deus¹⁴.

Baruch de Espinoza não admite, portanto, qualquer violação das regras universais da natureza, ainda que não as conheçamos todas. Se admitíssemos qualquer excepção, estaríamos, na sua perspectiva, a considerar que Deus criou uma natureza impotente, sujeita a leis e regras ineficazes, que obrigam à sua contínua intervenção, como que para “corrigi-la”. Logo, segundo o seu modo de pensar, aquilo que designamos por milagre é unicamente algo cuja causa não é possível explicar pelos princípios das coisas naturais conhecidos pela luz natural¹⁵.

Vejamos o que diz o filósofo:

«A partir, pois, do facto de nada acontecer na natureza que não dependa das suas leis, de estas se estenderem a tudo o que o entendimento divino concebe e de, finalmente, a natureza manter uma ordem fixa e imutável, resulta claro que a palavra “milagre” só

¹³ Cf. B. ESPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, 204.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, 205: «Sendo assim, com a mesma necessidade com que da natureza e perfeição de Deus resulta que ele entende uma coisa tal como ela é, resulta também que ele a quer como ela é. Dado, porém, que não há nada que seja necessariamente verdadeiro a não ser por decreto divino, segue-se (...) que as leis da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e perfeição da natureza divina. Se, por conseguinte, acontecesse na natureza algo que repugnasse às suas leis universais, repugnaria, necessária e igualmente, ao decreto, ao entendimento e à natureza de Deus».

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 206.

pode ser entendida relativamente às opiniões humanas e não significa senão um facto cuja causa natural não podemos explicar (ou, pelo menos, quem escreve ou narra o milagre não pode explicar) por analogia com outra coisa que ocorre habitualmente»¹⁶.

Baruch de Espinoza afirma ainda, tal como já referimos, que não é possível conhecer a essência divina nem sequer a existência de Deus através dos milagres. Para justificar esta ideia, parte do pressuposto de que a existência de Deus não é conhecida por si mesma, pelo que deve ser deduzida de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável que não sejam passíveis de ser alteradas, pois se fossem alteráveis teríamos de colocar em causa a sua verdade e, conseqüentemente, a própria existência de Deus¹⁷. Partindo desta ideia, considera que «se fosse concebível que alguma potência (qualquer que ela fosse) fizesse na natureza algo que à natureza repugnasse, isso repugnaria a essas noções primeiras e teríamos, portanto, de o rejeitar como absurdo ou duvidar das noções primeiras e, conseqüentemente, de Deus»¹⁸.

Baruch de Espinoza acrescenta que, mesmo que entendamos por milagre aquilo que não pode ser explicado por causas naturais, nunca o podemos conceber como sendo capaz de nos levar a entender a essência ou a existência divina, pois não podemos conhecer nada a partir de uma realidade que ultrapassa a nossa compreensão.

Por conseguinte, o filósofo defende que qualquer coisa que se produzisse na natureza e que não fosse consequência das leis de Deus repugnaria necessariamente à ordem que Deus estabeleceu para toda a eternidade mediante as leis universais da natureza e, deste modo, seria contrário à natureza e às suas leis¹⁹.

No fundo, aquilo que Baruch de Espinoza afirma é que, se a onipotência divina se manifesta na constância das leis do universo, o milagre, contrariando a própria natureza, acabaria por desmentir a existência de Deus²⁰.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cf. Ibidem, 207.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cf. Ibidem, 208.

²⁰ Cf. B. MONDIN, o. c., 83.

Deste modo, evocando a Sagrada Escritura, afirma que quando, na Bíblia, se diz que Deus fez algo, devemos simplesmente entender que Deus agiu conforme as leis da natureza. Por isso, explica que «o encontrarem-se nos Livros Sagrados algumas coisas de que desconhecemos as causas e que parecem ocorrer fora, senão mesmo contra a ordem da natureza, não deve constituir qualquer obstáculo a que acreditemos que tudo (...) acontece naturalmente»²¹.

O filósofo responde, então, àqueles que defendem que há milagres na Sagrada Escritura que não podem ser explicados por causas naturais, dizendo que a Escritura não ensina as coisas pelas suas causas próximas, mas antes com determinadas frases capazes de levar as pessoas e, principalmente, a plebe à devoção, descrevendo tudo de forma muito poética²².

Baruch de Espinoza acrescenta ainda que não é possível interpretar correctamente os relatos evangélicos sem tomarmos em consideração as circunstâncias em que foram escritos. Neste sentido, explica que, para entendermos os milagres de Jesus, é necessário ter em conta as opiniões daqueles que os narraram, para que não se confunda o milagre em si com as suas opiniões²³.

1.2. Voltaire (1694-1778)

Voltaire não se apresenta muito distante do pensamento de Baruch de Espinoza.

No seu dicionário filosófico, diz que um milagre é, basicamente, uma violação das leis matemáticas, divinas, imutáveis e eternas, explicitando que este enunciado inclui, desde logo, uma contradição, já que uma lei não pode ser, ao mesmo tempo, imutável e violada²⁴.

²¹ B. ESPINOZA, o. c., 212.

²² Cf. *Ibidem*, 213-214.

²³ Cf. *Ibidem*, 215.

²⁴ Cf. VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*, 162.

Voltaire afirma, contudo, que alguns sustêm que Deus pode unicamente «perturbar a sua máquina (...) para a fazer andar melhor»²⁵. A esta posição, o filósofo reage dizendo que Deus fez a sua imensa máquina tão perfeita quanto pôde, pelo que se visse que havia qualquer imperfeição resultante da imperfeição da matéria, remediá-la-ia desde o princípio. Assim, Deus nunca modificará nada²⁶.

O autor acrescenta ainda que Deus nada pode fazer sem razão, questionando: «ora que razão o levaria a desfigurar, durante algum tempo, a sua própria obra?»²⁷.

Segundo Voltaire, alguns dizem que Deus o faria para beneficiar alguns seres humanos, posição que rejeita, pois considera absurdo que Deus aja na natureza para beneficiar algumas pessoas em particular e não todo o género humano que, como diz, é menos que um pequeno “formigueiro” se comparado com a quantidade de seres que existem na terra. Por isso, questiona-se: «não será a mais absurda das loucuras imaginar que o Ser infinito transtorna, em benefício das três ou quatro centenas de formigas que vivem neste minúsculo montão de lodo, o eterno jogo das forças imensas que fazem mover todo o universo?»²⁸.

Além disso, sustêm que mesmo que Deus quisesse beneficiar um determinado grupo de pessoas, não faria sentido que para tal tivesse de alterar aquilo que estabeleceu para todos os tempos e todos os lugares, conseguindo, ao invés, conceder os “favores particulares” através das suas próprias leis. Segundo Voltaire, se Deus alterasse as suas leis eternas para fazer algo que não conseguiu executar com elas, estaríamos diante de uma manifestação de fraqueza e não de poder. Deste modo, considera que supor a prática de milagres por Deus é insultá-lo, é dizer-lhe que é fraco e inconsequente²⁹.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Cf. Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, 163.

²⁹ Cf. Ibidem, 164.

Não obstante, Voltaire reconhece que os filósofos cristãos defenderão que acreditam pela fé e não pela razão nos milagres operados por Jesus Cristo e pelos apóstolos, ainda que duvidem de muitos outros³⁰.

Na perspectiva destes filósofos, que Voltaire recusa invocando o seu respeito por São Gervásio e São Protásio, muitos dos milagres atribuídos a outros, que não Jesus Cristo e os apóstolos, são completamente inúteis e Deus não faz nada de inútil. Nesta linha, Voltaire conclui que todos os cristãos concordam que os milagres de Jesus Cristo e dos apóstolos são de incontestável veracidade, mas que é lícito duvidar da autenticidade de alguns milagres ocorridos nos últimos tempos³¹.

1.3. David Hume (1711-1776)

David Hume é, possivelmente, «um dos mais proeminentes filósofos a atacar a noção de milagre»³², que considera – na mesma linha de Baruch de Espinoza e de Voltaire – uma violação das leis da natureza³³. A questão dos milagres é abordada na secção X da obra *Investigação sobre o entendimento humano*.

Esta secção encontra-se dividida, basicamente, em duas partes. Na primeira, bastante breve, afirma que a autoridade do cristianismo se baseia em provas frágeis, na medida em que deriva da autoridade dos apóstolos e o único fundamento das nossas certezas é a experiência dos sentidos³⁴.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 164-165: «Mas como ousaríeis negar, dizem-lhes (aos filósofos cristãos), que São Gervásio e São Protásio apareceram em sonhos a Santo Ambrósio e lhe indicaram o sítio onde estavam as suas relíquias? E que Santo Ambrósio as desenterrou e que elas curavam um cego? S. Agostinho estava à data em Milão, é ele que conta este milagre (...). Os filósofos afirmam que não acreditam em nada disto; que Gervásio e Protásio não apareceram a ninguém; que importa muito pouco ao género humano saber-se ou não onde se encontram o resto das suas carcaças...».

³¹ Cf. *Ibidem*, 168.

³² A. BALSAS, a. c., 635.

³³ Cf. N. SAUNDERS, *Divine Action and Modern Science*, 53.

³⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 34.

Assim, sustenta que um milagre é uma violação das leis da natureza e «como foi uma experiência firme e inabalável que descobriu essas leis, a prova contra um milagre, devido à própria natureza do facto, é tão decisiva como qualquer argumento derivado da experiência que possa ser imaginado»³⁵.

Na segunda parte, apresenta, de uma forma mais elaborada, alguns argumentos para negar a existência de milagres³⁶.

Começa por dizer que não se encontra em toda a história qualquer milagre atestado por um número significativo de pessoas, dotadas de tão grande saber, educação e bom senso que torne impossível que essas mesmas pessoas se deixem iludir. Acrescenta ainda que não existe nenhum milagre atestado por um número suficiente de pessoas, de tão grande integridade, que as coloque acima de qualquer suspeita de quererem enganar os outros³⁷.

David Hume refere, ainda, que a crença em milagres está, frequentemente, associada à “paixão pelo maravilhoso”, dizendo que «quando o espírito religioso se alia a este gosto pelo maravilhoso, então desaparece todo o bom senso»³⁸. Neste sentido, explicita que alguém muito devoto pode imaginar que vê coisas que, na verdade, não existem. O filósofo diz mesmo que a pessoa pode até saber que o seu relato é falso e, ainda assim, persistir nele com as melhores intenções, a fim de promover uma causa sagrada³⁹.

Partindo desta convicção, David Hume afirma que os numerosos casos de milagres forjados, que, em todos os tempos, foram detectados, ou por provas em contrário, ou porque se revelaram completamente absurdos, provam suficientemente a forte propensão dos seres

³⁵ D. HUME, *Investigação sobre o entendimento humano*, 126.

³⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teologia del milagro*, 35.

³⁷ Cf. D. HUME, o. c., 128: «Não se encontra em toda a história qualquer milagre atestado por um número suficiente de pessoas de tão inquestionáveis bom senso, educação e saber que nos garantam contra toda e qualquer possibilidade de elas mesmas estarem iludidas; de integridade tão indubitável que as coloque acima de qualquer suspeita de pretenderem enganar os outros; de tal crédito e reputação aos olhos de toda a gente que tenham muito a perder no caso de nelas se detectar qualquer falsidade, e que ao mesmo tempo atestem factos realizados de modo tão público e numa parte do mundo tão conhecida que tornasse impossível evitar o desmascaramento».

³⁸ *Ibidem*, 129.

³⁹ Cf. *Ibidem*.

humanos para o extraordinário e o fantástico, e lançam suspeitas sobre todo e qualquer relato desse tipo⁴⁰.

Deste modo, como nos diz o filósofo, quando nos detemos sobre os começos da história de todas as nações parece que somos transportados para um mundo novo, onde a estrutura da natureza se encontra desarticulada e onde cada elemento realiza as suas operações de um modo diferente⁴¹.

Somos, assim, levados para um cenário onde os grandes acontecimentos se explicam a partir de presságios, oráculos e juízos. No entanto, à medida que nos aproximamos das épocas ilustradas, imediatamente percebemos que nada há de misterioso ou sobrenatural, mas que tudo deriva da tendência humana para o fantástico. Por isso, conclui: «é estranho (...) que estes acontecimentos prodigiosos jamais ocorram nos nossos dias. Mas não é nada estranho (...) que em todas as épocas os homens mintam»⁴².

Finalmente, David Hume afirma que não há testemunho de qualquer prodígio, mesmo daqueles que não foram expressamente refutados, que não se depare com a oposição de um grande número de testemunhas⁴³.

Assim, partindo da consideração de que, em matéria de religião, tudo o que é diferente é contrário e de que é impossível que todas as religiões da antiga Roma, da Turquia, de Sião ou da China assentem em algum fundamento sólido, afirma que todos os milagres que se suponham produzidos em qualquer destas religiões terão o mesmo poder para derrubar os outros sistemas. No entanto, ao destruírem um sistema rival, deitam por terra o crédito dos milagres do seu próprio sistema, pelo que os prodígios das diferentes religiões se contrariam uns aos outros⁴⁴.

⁴⁰ Cf. Ibidem, 130.

⁴¹ Cf. Ibidem, 131.

⁴² Ibidem.

⁴³ Cf. Ibidem, 132.

⁴⁴ Cf. Ibidem, 132-133: «Todo e qualquer milagre (...) que se suponha produzido em qualquer destas religiões (e todas elas abundam em milagres), dado que a sua finalidade directa é consolidar o sistema particular ao qual é atribuído, terá portanto o mesmo poder, embora de maneira mais indirecta, para derrubar todos os outros sistemas. Ao destruir um sistema rival, ele destrói do mesmo modo o crédito daqueles milagres nos quais assenta

Com efeito, segundo David Hume, são muitas, em todas as épocas, as histórias de prodígios que foram rapidamente detectadas e desmascaradas. Outras, por sua vez, foram celebradas durante muito tempo, caindo, depois, na indiferença e no esquecimento.

Na sua perspectiva, independentemente de onde circularem estes fenómenos, uma questão se impõe: «Por que deveríamos, em vez de recorrer a uma solução tão natural, admitir uma violação miraculosa das leis da natureza mais firmemente estabelecidas?»⁴⁵.

David Hume conclui a sua reflexão sobre os milagres, afirmando que a religião cristã não apenas foi acompanhada por milagres na sua origem, pois, mesmo nos dias de hoje, nenhuma pessoa razoável pode acreditar nela sem um milagre⁴⁶. E acrescenta:

«A mera razão é insuficiente para nos convencer da sua veracidade (dos milagres). E todo aquele que a aceita movido pela fé está consciente de um permanente milagre na sua própria pessoa, milagre esse que subverte todos os princípios do seu entendimento e o faz acreditar no que pode haver de mais contrário ao costume e à experiência»⁴⁷.

1.4. Immanuel Kant (1724-1804)

Immanuel Kant era um pensador muito rigoroso na aplicação dos princípios da sua filosofia, a qual apresentava uma dicotomia entre o mundo da fé e o mundo da razão.

A questão dos milagres é abordada, ainda que de forma muito breve, na sua obra *A religião nos limites da simples razão*.

Immanuel Kant parece conceder pouca importância aos milagres para uma religião moral, afirmando que quando se tem de fundar uma religião moral (que não se deve estabelecer com base em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir

este sistema, de modo tal que todos os prodígios das diferentes religiões devem ser considerados como factos que se contrariam uns aos outros...».

⁴⁵ Ibidem, 139.

⁴⁶ Cf. Ibidem, 143.

⁴⁷ Ibidem.

todos os deveres humanos como mandamentos divinos), todos os milagres que a história associa à sua introdução hão-de, finalmente, tornar supérflua a fé em milagres⁴⁸. Efectivamente, segundo o filósofo, a religião de simples culto e fundada em observâncias não tem qualquer autoridade sem milagres. Contudo, à medida que esta religião desaparece e vai surgindo uma religião fundada no espírito e na verdade, os milagres vão-se tornando desnecessários⁴⁹.

Immanuel Kant afirma, assim, que, relativamente aos milagres, aquilo que importa saber é, essencialmente, o que significam para nós, para o nosso uso prático da razão. Neste sentido, considera que os milagres são «acontecimentos no mundo de cuja causa nos são e hão-de permanecer de todo desconhecidas as leis da acção»⁵⁰.

O filósofo estabelece uma distinção entre milagres teísticos e daimónicos⁵¹, centrando-se nos primeiros. Segundo o seu pensamento, «se supusermos que Deus permite, de vez em quando e em casos especiais, que a natureza se aparte das suas leis, então não temos o menor conceito, e jamais podemos esperar obter algum, da lei segundo a qual Deus procede na realização de semelhante acontecimento»⁵². Kant acrescenta que a razão fica como que paralisada, sem ser instruída mediante uma lei nova⁵³.

Immanuel Kant diz ainda que, relativamente aos milagres teísticos ou divinos, se algo for concebido como ordenado por Deus, mas se opuser directamente à moralidade, não pode ser um milagre divino, ainda que o possa parecer. A moral aparece, assim, como critério para reconhecer o milagre⁵⁴.

⁴⁸ Cf. I. KANT, *A religião nos limites da simples razão*, 91.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, 90.

⁵⁰ *Ibidem*, 92.

⁵¹ Kant considera que os milagres teísticos têm origem num princípio bom, ao passo que os daimónicos são atribuídos a um princípio mau.

⁵² I. KANT, *o. c.*, 93.

⁵³ Cf. *Ibidem*.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*.

2. O pensamento de Pedro Amorim Viana

2.1. Racionalismo moderado

Pedro Amorim Viana foi, nas palavras de Sant'Anna Dionísio, um «filósofo de incomparável coragem especulativa e rara altura de espírito»⁵⁵, tendo marcado o início de uma renovação na tradição da meditação filosófica em Portugal nos séculos XIX e XX⁵⁶.

Nasceu em Lisboa, no dia 21 de Dezembro de 1822⁵⁷. Depois de realizados os estudos secundários no colégio luso-brasileiro D. Pedro de Alcântara, durante os quais começa a sentir interesse pela filosofia e pelas ciências, matriculou-se, em 1842, na Universidade de Coimbra, onde se formou em Matemática. Terminado o curso, começou a leccionar no Liceu Nacional de Lisboa, tendo sido professor de Filosofia Racional e Princípios de Direito Natural⁵⁸. Em 1850, concorreu a uma vaga de Matemática na Academia Politécnica do Porto. Os «dotes intelectuais e o seu saber obtiveram abundantes elogios no concurso de provas públicas que precedeu a nomeação para o cargo docente que veio a ocupar»⁵⁹.

Foi na cidade do Porto que acabou por se fixar até 1883-1884, altura em que, já jubilado, sai para Setúbal. Aqui esteve, possivelmente, até 1894, voltando, depois, para Lisboa, onde viria a falecer, com 79 anos, no dia 25 de Dezembro de 1901⁶⁰.

Pedro Amorim Viana tinha, como já dissemos, uma forte inclinação para as ciências, bem visível nos seus escritos estritamente científicos: *Evolução em série dos co-senos e dos senos dos arcos múltiplos* (1864) e *Demonstração do teorema de M. Villarceau sobre o Toro* (1879).

⁵⁵ S. DIONÍSIO, *Teólogo laico*, 17.

⁵⁶ Cf. A. PAIM, *As Filosofias Nacionais*, 172.

⁵⁷ Cf. A. C. LEAL DA SILVA, *Dados sobre a vida e obra de Amorim Viana*, 13.

⁵⁸ Cf. P. CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV/1, 71. Pedro Amorim Viana começou por ser Professor de Filosofia Racional e Princípios de Direito Natural no Liceu Nacional de Lisboa, segundo uma carta régia datada de 24 de Dezembro de 1850.

⁵⁹ A. J. BRITO, *Razão e dialéctica*, 309.

⁶⁰ Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 71.

Em 1852, publicou um longo escrito filosófico: *Análise das Contradições Económicas de Proudhon*, acusando Proudhon de exageros de visão, limitações de método e deficiências de raciocínio⁶¹.

A sua obra maior – *Defesa do racionalismo ou análise da fé* – é datada de 1866, colocando-o, no parecer de Sant’Anna Dionísio, no «rol dos que, no nosso país, modernamente, merecem a designação de homens de pensamento, religioso e livre»⁶². Como afirma João Duque, a atitude defensora da liberdade e da crítica, frente a todo o tipo de poderes que as possam limitar indevidamente, constitui um dos elementos mais significativos da obra que surge, essencialmente, da clara contraposição a uma visão corrente, segundo a qual “o crente descansa na fé”⁶³. Nesta perspectiva, a fé seria vista como um descanso, que ela própria provocaria ou exigiria: um descanso que não prepara ou anima uma actividade mais profunda – como seria o caso do descanso de quem confia e, por isso, pensa e age – mas um descanso de quem dorme inactivo⁶⁴.

Podemos identificar, no seu pensamento, essencialmente duas linhas: «uma, com maior abertura, e fiel, de algum modo, à tradição mais antiga (helénico-cristã), parte do sentido da crença para a exigência de estrutura e esclarecimento da razão; outra, de menor abertura, mais moderna, reverte da razão para a crença e cerra esta nos limites daquela»⁶⁵.

Na sua *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, o autor defende que é necessário fazer uma distinção entre *fé implícita* ou habitual e *fé explícita* ou actual. Esta última, nos pressupostos do racionalismo de Amorim Viana, é a fé ilustrada, que comunga da razão e age sobre a inteligência, partilhando com esta o movimento para a compreensão dos princípios⁶⁶. Considera, por isso, que apenas esta é autêntica e verdadeira⁶⁷. A *fé implícita*, por sua vez, é a fé vulgar, do senso comum e dos teólogos dogmáticos, que despreza a interioridade e a

⁶¹ Cf. *Ibidem*, 71-72.

⁶² S. DIONÍSIO, o. c., 10.

⁶³ Cf. J. M. DUQUE, «Pensar a fé: o modelo de Amorim Viana», in *Actas do I Congresso da Diocese do Porto «Tempos e lugares de memória»*, 284.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*.

⁶⁵ J. MARINHO, o. c., 16.

⁶⁶ Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 76.

⁶⁷ Cf. J. MARINHO, o. c., 23.

consciência, para se deter nas fórmulas rogativas e no aparato das exterioridades, persuadindo sem se interrogar e procurar, e aderindo cegamente à crença e à força persuasiva da tradição⁶⁸.

Pedro Amorim Viana, ao fazer esta distinção, gera a crítica da religião instituída e ritualista, considerando que um catolicismo despojado da instituição seria benéfico para os seres humanos e para a sociedade, integrando-se no conjunto dos processos que, como a educação, o saber, o trabalho e a caridade, contribuem para a paz, a harmonia e a perfeição⁶⁹.

Relativamente à relação entre fé e razão, o filósofo, assumindo uma atitude vincadamente deísta, admite que o conhecimento da essência suprema, ou seja, do próprio Deus, é possível pela razão, ainda que apenas daquilo que em Deus há de compreensível, já que considera Deus como o absoluto transcendente e inefável⁷⁰.

De facto, «a filosofia de Amorim Viana, longe de se fundar em uma tranquila e plena confiança nos poderes da razão, tem, pelo contrário, a perfeita consciência de que ao homem não é dado esperar conhecer a total e definitiva verdade – mas somente lhe é concedido rondá-la e vislumbrá-la»⁷¹.

Assim, afirma que a transcendentalidade do divino consiste numa revelação ao espírito do que em Deus há de compreensível ou de susceptível de ser conhecido pela razão limitada. É só deste modo que o ser humano pode compreendê-lo, conhecê-lo e crer na sua existência⁷².

Diz, então, Pedro Amorim Viana:

«É unicamente pelo uso recto da razão que podemos adquirir o conhecimento de Deus; e, portanto, bem que Deus seja infinito e a nossa razão limitada, em vez de sermos nós que submetemos a nossa razão aos mistérios insondáveis da existência absoluta de Deus é Deus que se sujeita e se acomoda às nossas imperfeições, comunicando-se a nós, não na sua essência absoluta, mas nas relações que tem connosco»⁷³.

⁶⁸ Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 76.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 77.

⁷⁰ Cf. P. GOMES, o. c., 71.

⁷¹ S. DIONÍSIO, o. c., 21.

⁷² Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 81.

⁷³ P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 44.

Deste modo, devemos referir que a razão atinge apenas o ser compreensível, não o ser infinito, eternamente oculto e misteriosamente transcendente de Deus, que é, na sua essência, o absolutamente incognoscível⁷⁴.

Realmente, o filósofo admite que, acima da razão, há outras razões, e, acima dessas, outras ainda, e que, nos confins, a verdadeira razão pode ser indefinidamente diversa ou distinta daquela com que pensamos⁷⁵.

Não obstante, o seu racionalismo admite a existência do plano superior do sentimento moral, que considera ser o plano ôntico que ilumina a razão, e ao qual prescreve um conhecimento de tipo iluminativo «diverso do racional, quer na afirmação de que o sentimento moral é uma via mais directa do que a razão para atingir o conhecimento de Deus quer porque é por virtude desse mesmo plano que se derrama o influxo iluminador da ciência divina sobre a ciência dos homens»⁷⁶.

O sentimento moral é, nesta perspectiva, uma via privilegiada para atingirmos o conhecimento de Deus. De facto, Pedro Amorim Viana afirma que é pelos sentimentos morais que a Providência Divina se manifesta mais pura, espontânea e facilmente aos seres humanos⁷⁷. O sentimento moral surge, assim, como a base de todas as virtudes, como a inspiração verdadeira que, dispensando a intervenção da ciência e do raciocínio, nos coloca em contacto natural com Deus⁷⁸.

À primeira vista, pode parecer que esta posição contraria o seu racionalismo de base. Tenhamos, contudo, presente que, de acordo com o seu pensamento, a revelação se inspira no sentimento moral. Os ritos e as cerimónias do culto são produto da parte sensitiva da alma. A inteligência, por sua vez, tenta elevar esses símbolos a noções claras e convertê-los em leis⁷⁹.

⁷⁴ Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 81.

⁷⁵ Cf. S. DIONÍSIO, o. c., 48.

⁷⁶ P. CALAFATE (dir.), o. c., 83.

⁷⁷ Cf. P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 101.

⁷⁸ Cf. A. BRAZ TEIXEIRA, «A ética na Filosofia de Amorim Viana», in *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, 1066.

⁷⁹ Cf. P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 126.

Como defende João Duque, nesse processo estabelece-se o lugar hierárquico do sentimento moral, do sentimento religioso e da própria razão, residindo o valor da religião na sua característica de expressão simbólica⁸⁰. Assim, «a revelação originária, que se dá no sentimento moral e se articula simbólica e exteriormente no fenómeno religioso, encaminha-se, pois, para a sua completa inserção no conceito racional»⁸¹.

Nas palavras de João Duque, a *Defesa do racionalismo ou análise da fé* de Pedro Amorim Viana assume uma pertinência, quer no âmbito da filosofia, quer no âmbito da teologia, que não se cinge à segunda metade do século XIX, pois «continua a constituir alerta para os contextos sócio-intelectual e teológico-ecclesial actuais, na medida em que a eles se possam aplicar, eventualmente, as críticas de Amorim Viana»⁸².

Deter-nos-emos, agora, sobre a análise que Pedro Amorim Viana faz da questão dos milagres, na certeza de que algumas das suas ideias, na linha de outros autores racionalistas (alguns dos quais já abordados brevemente neste trabalho), influenciaram o modo como a teologia bíblica interpretou os milagres em geral e, em concreto, os milagres de Jesus.

Sem negarmos os contributos positivos do seu pensamento, tal como foi referido, iremos oportunamente perceber de que forma a sua noção de milagre se afasta da noção bíblico-cristã.

⁸⁰ Cf. J. M. DUQUE, «Pensar a fé: o modelo de Amorim Viana», in *Actas do I Congresso da Diocese do Porto «Tempos e lugares de memória»*, vol. II, 280.

⁸¹ *Ibidem*, 281.

⁸² *Ibidem*, 284.

2.2. *Perspectiva de Pedro Amorim Viana sobre os milagres*

Pedro Amorim Viana considera que o racionalismo não pode aceitar a existência de milagres, que, na sua óptica, são metafisicamente absurdos⁸³. José Marinho afirma, a este respeito, que, para o filósofo, «o milagre nada mais é (...) que tributo pago pela finita mente humana ao incompreensível»⁸⁴. Efectivamente, nos seus *Escritos Filosóficos*, Pedro Amorim Viana refere-se ao conceito de milagre como uma daquelas ideias incompletas e escuras, incapazes de se sustentar à luz da reflexão, tal como acontece com as visões inconsistentes que nos aparecem durante os sonhos e se desvanecem ao acordar⁸⁵.

Na sua obra *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* dedica algumas páginas a esta questão.

Assim, começa por dizer que, embora não seja possível compreender o modo como Deus produziu a sua obra, há, na nossa razão, a convicção de que Deus tem consciência de si e do mundo e de que todos os entes criados se orientam para uma realidade superior, «que é o próprio objecto da divina inteligência, enquanto está sujeita à sua contemplação, e o fim da sua vontade, enquanto é o resultado dela»⁸⁶.

Deste modo, e tendo em conta que todas as coisas criadas se orientam para o mesmo fim, os fenómenos naturais devem apresentar-se como uma cadeia de causas e de efeitos que não se interrompe, sem princípio nem fim⁸⁷.

Pedro Amorim Viana acrescenta que há duas formas de considerar o encadeamento natural das coisas: na eternidade, em que o Sumo Bem se apresenta como causa e fim de toda a criação, e na sucessão dos tempos, ou seja, como se revela às inteligências finitas, que

⁸³ Cf. J. MARINHO, o. c., 20.

⁸⁴ *Ibidem*, 24.

⁸⁵ Cf. P. AMORIM VIANA, *Escritos Filosóficos*, 187.

⁸⁶ P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 301.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, 302: «Por outro lado, por isso que os objectos criados concorrem todos a um único fim e estão igualmente próximos da acção divina, devem os fenómenos naturais aparecer-nos como cadeia ininterrompida de causas e de efeitos, sem princípio nem fim. Sem princípio nem fim, porque supor no Mundo, em qualquer época, princípio ou aniquilamento é supor que nessa época Deus obrava mais directamente sobre ele».

atribuem os fenómenos da natureza a forças subordinadas a leis imutáveis, como o pode comprovar a experiência e a investigação científica⁸⁸.

Feita esta distinção, o autor reconhece que a generalidade dos filósofos admite a existência destas duas ordens de ideias. Acrescenta, contudo, que uma parte deles «crê que (...) se nos manifestam mais brilhante e directamente os atributos divinos, quando se interrompe o curso ordinário dos fenómenos materiais por milagres, *ab eterno* determinados no plano da Providência»⁸⁹. Segundo estes, aquilo que poderá parecer sinónimo de falta de nexos e de harmonia resulta da existência de um sistema de leis que supera as leis do mundo material.

Pedro Amorim Viana não se identifica com esta posição, pois considera que a sabedoria e a coerência de Deus se revelam precisamente na inalterabilidade das leis naturais que nunca poderão ser violadas, e o milagre é, no seu modo de pensar, uma violação dessas leis⁹⁰. É nesta perspectiva que, nos *Escritos Filosóficos*, afirma que, se Deus criou o mundo num único “decreto”, é inconcebível que este mesmo decreto incluía leis contraditórias entre si⁹¹.

Na tentativa de explicitar o seu pensamento, afirma que «se um grave é sustido miraculosamente em sua queda, é porque perdeu o seu peso, mudou portanto de essência, adquiriu nova essência, contrária nesse ponto à que tinha. De ser o milagre transgressão das leis naturais que se não podem transgredir, fica rigorosamente demonstrada a impossibilidade dos milagres»⁹².

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, 302.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, 303: «Se os milagres infringem as leis naturais que se reputam obra divina, o plano económico do Mundo seria mais perfeito se, sem diminuir a soma de bens, Deus escusasse os milagres. As harmonias do mundo físico revelar-nos-iam só de per si a soberana inteligência e sabedoria de seu autor, ao passo que as do mundo moral, conjuntamente com esses atributos, demonstrariam a sua infinita bondade».

⁹¹ Cf. P. AMORIM VIANA, *Escritos Filosóficos*, 190.

⁹² P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 303.

O milagre surge, por isso, como uma perturbação para o sábio, já que a interrupção do admirável encadeamento dos factos viria destruir todo o seu trabalho, todas as suas esperanças⁹³.

«De que servem cuidadosas observações meteorológicas, se a oração de um padre pode mandar a chuva às terras? Para que se hão-de calcular os movimentos dos astros, se a voz de Josué os faz sustar em seu curso? Com que fim nos cansaremos em fastidiosas preparações farmacêuticas, em repugnantes trabalhos académicos, se a saúde se reconquista com ofertas prometidas aos altares?»⁹⁴.

Assim, considera que o “homem que ama a ciência” dificilmente poderá crer em milagres. E, se não os considerar completamente impossíveis, há-de, pelo menos, exigir que se lhe demonstre que são indispensáveis na ordem moral; que, sem eles, Deus não podia dar a conhecer a sua vontade. Isto, segundo Pedro Amorim Viana, ninguém demonstrou nem conseguirá demonstrar⁹⁵.

O filósofo diz ainda que, no milagre, Deus não se revelaria como justo e bom, mas como forte e onnipotente: «Ordenando no milagre, Deus não diz: — Obedece-me, porque sou justo; obedece-me porque sou bom. Mas sim: — Obedece-me, porque sou forte; obedece-me porque sou senhor!»⁹⁶.

Pedro Amorim Viana diz, então, que não se pode dizer que o milagre é útil, uma vez que nele Deus ordena unicamente o bem. Quando se produz o milagre, temos ou não o sentimento moral. Se o temos, o milagre é inútil, porque não vem confirmar nada. Se não o possuímos, o milagre não o poderá originar⁹⁷.

⁹³ Cf. *Ibidem*, 304: «Com a aparição do milagre perturba-se a plácida investigação do sábio. A sua longa paciência e o seu atilado engenho, firmado na convicção da imutabilidade das leis naturais, iam descobrindo as maravilhas da criação; já o sentimento do belo lhe enchia de júbilo a alma, vendo a arte com que era fabricado o mais microscópico insecto, a majestosa regularidade com que se moviam os mundos que povoam os céus. Já em tão bem combinado sistema divisava um fim superior, o plano de uma Providência que o seu sentimento moral revestia de um carácter justo e misericordioso; e eis que uma súbita interrupção deste admirável encadeamento de factos vem destruir o fruto das suas fadigas, todas as crenças, todas as suas esperanças».

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, 305: «Não se diga que o milagre é útil porque nele Deus ordena sempre o bem. Quando se produz o milagre, temos ou não o sentimento moral; se o possuímos, o milagre é inútil, não vem confirmar, aclarar a

Por isso, conclui que o milagre não aconselha o bem, mas impõe a obediência cega, irracional, sem deixar espaço para qualquer reflexão sobre o fundamento da ordem. Submete o ser humano ao regime do servilismo, fazendo com que a pessoa, ao voltar ao curso ordinário dos sucessos humanos, não encontre a força de resistência de que precisa para se opor à acção dos maus⁹⁸. Portanto, «o milagre torna-nos escravos, na aparência, de um deus fantástico»⁹⁹, levando-nos a uma postura submissa.

Assim, o filósofo considera que o Deus dos cristãos não se serve de ostentações miraculosas nem de ornamentações teatrais, mas procura converter o ser humano através de um impulso interior. Nesta óptica, se é a consciência que nos guia, os milagres não têm qualquer razão de ser e, se percebemos claramente qual a vontade divina, todas as visões sobrenaturais que eventualmente pensemos ter não têm origem em Deus¹⁰⁰.

Partindo destes elementos, coloca, então, uma questão: «se a noção de milagre é inútil, se a sua existência é absurda, como aparece ele sempre ao lado da religião?»¹⁰¹.

E avança com uma explicação, fácil, nas suas palavras: o milagre existe, do mesmo modo que existe o erro, a ignorância ou a superstição, ou seja, como obra espontânea da imaginação humana e não como produto de Deus¹⁰².

Pedro Amorim Viana afirma, deste modo, que os elementos fabulosos com que o povo costuma cercar a vida dos grandes heróis aumentam quando estão em causa os “heróis da

inspiração do sentimento; antes é pelo sentimento (ninguém ousará contestá-lo) que devemos aferir a validade do milagre. Se o afecto para o bem é ainda em nós fraco, tívio e incerto, illustre-nos Deus, fale-nos à alma, corrobore-nos o desejo do bem, fortifique a nossa convicção interior, mas não nos desvie das meditações santas com aparatos exteriores, não dê à moral um critério estranho à moralidade, não deixando medrar, antes tolhendo, as sementes da virtude que havia lançado em nossos corações. Se não possuímos o sentimento, o milagre nunca no-lo poderá engendrar. Pretender o contrário é ressuscitar a doutrina de Vico, fundada em superficiais observações psicológicas».

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 306.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, 306-307: «O deus dos cristãos, o deus da razão, ilumina-os (aos homens) de claridade perene, sem carecer da voz dos anjos, do fogo do Horeb, ou de outras ornamentações teatrais. Para que havemos de admitir essas estrondosas manifestações da divindade em nosso proveito se elas não nos podem melhorar; se, com mais eficácia e sem o estrépito dessas ostentações miraculosas, Deus converte-nos por um impulso interior?».

¹⁰¹ *Ibidem*, 307.

¹⁰² Cf. *Ibidem*.

religião”, pois não basta que um pregador seja sábio e virtuoso, mas é conveniente que «apareça armado de um poder com que atemorize os fiéis e sancione a sua doutrina»¹⁰³.

É nesta linha que, segundo o autor, surgem os milagres, que não são consentidos pela civilização.

«À sua luz (da civilização), os milagres recuam e escondem-se nas trevas. Não cessam, porque no Mundo não cessa o mal, o erro, a ignorância e a superstição, mas fogem do foco luminoso, dos centros expostos à vista de um público ilustrado, dos factos sujeitos a uma esclarecida discussão, e dispersam-se nas últimas camadas sociais e em sucessos obscuros e insignificantes»¹⁰⁴.

Assim, no seu modo de ver, os milagres, enquanto produto da fantasia, tendem a desaparecer à medida que a inteligência se vai fortalecendo. Diz a este respeito que o progressivo desaparecimento dos milagres mostra bem que eles nada têm de real, que são produtos da fantasia que a inteligência rejeita à medida que vai amadurecendo¹⁰⁵. Por isso, se nos tempos primitivos do cristianismo, em que não era fácil a comunicação entre os povos, os milagres abundavam por toda a parte, hoje estão reduzidos a círculos muito restritos, geralmente pouco instruídos. Deste modo, afirma, com alguma ironia, que «hoje, as cruces no céu só aparecem em pobres aldeias a meia dúzia de rústicos, segundo referem os jornais devotados aos interesses do clero»¹⁰⁶.

O milagre surge, então, como algo incompatível com o progresso e com o avanço do saber, sendo próprio de gente sem instrução, que povoa o céu com numerosos santos ou deuses, subordinados a um deus superior, capaz de “milagres”, mas cujas faculdades vão diminuindo à medida que a ciência progride¹⁰⁷.

¹⁰³ Ibidem, 308.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Cf. Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Cf. Ibidem, 308-309: «O povo católico tem ido povoando assim o Céu, como a Antiguidade ao Olimpo, de numerosos santos, ou deuses subordinados a um deus superior. A cada um, como na mitologia pagã, pertencem atribuições especiais; muitos mesmo se confundem com os predecessores. Esse fabuloso S. Jorge, que caminha na procissão do Corpo de Deus, com toda a bizzarria, montado no seu cavalo, deriva-se, ao que parece, de Perseu; e as Santas Felicidade e Perpétua são, indubitavelmente, o desdobramento da *Perpetua Felicitas* dos Romanos. É, porém, forçoso confessar que os antigos magnates do Olimpo possuíam muito mais eficazes virtudes do que

Servindo-se da posição de Laplace¹⁰⁸, segundo o qual nada há na natureza de vago e indeterminado, Pedro Amorim Viana afirma que a crença em milagres é, essencialmente, resultado da muita ignorância que há no ser humano, pois «do véu que nos esconde a imensidade da criação apenas erguemos insignificantíssima parte, mas para uma inteligência mais instruída do que a nossa tudo poderia ser previsto, porque tudo está decretado *ab eterno* por leis fixas e imutáveis»¹⁰⁹.

O autor aborda, ainda, a relação entre os milagres e a oração, distinguindo duas posturas. Segundo o seu pensamento, se uma pessoa reza com fervor pedindo a graça, a contrição ou a virtude, está certa de ser atendida, tendo já a convicção, ainda que débil, de que vai melhorar. No entanto, repetindo a oração, essa convicção vai adquirindo mais firmeza. Esta é uma oração que o filósofo considera justa e santa e que se deve distinguir de uma outra forma de rezar, que não pretende outra coisa senão a obtenção de algum bem terrestre, como a riqueza, uma boa colheita ou o sucesso de algum negócio. Neste caso, a oração, longe de ser uma forma de elevação até Deus, é uma tentativa de subordinação do próprio Deus aos desejos do ser humano, pelo que a oração, em vez de ser ouvida, se torna em algo supérfluo e pueril¹¹⁰.

Assim, Pedro Amorim Viana rejeita o “deus dos milagres”, que, no seu modo de ver, se opõe ao Deus que aconselha a ser obedientes pelo amor e a praticar a caridade¹¹¹.

Por isso, ainda que os antigos apologistas, na tentativa de mostrar a verdade da religião cristã, defendessem a veracidade dos milagres que acompanharam a sua instituição, estes «só

os seus degenerados descendentes. As iras de Juno, de Apolo, de Diana, eram muito mais terríveis do que as de qualquer santo do calendário cristão. Os pobres habitantes da corte celeste reconheceram quanto o aumento das ciências lhes vai acanhando as faculdades, não se atrevem a invadir-lhes o domínio e concentram a sua acção no que elas ainda deixam indeterminado e confuso. O que, portanto, a ciência tem decretado e estabelecido escapa à influência sobrenatural; e a esfera miraculosa vai-se restringindo com o progresso da civilização».

¹⁰⁸ Pierre Simon, Marquis de Laplace (1749-1827) foi um destacado físico, matemático e astrónomo francês.

¹⁰⁹ P. AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, 310.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, 311.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*, 312: «Por não poder ser justo e santo, o deus dos milagres há-de necessariamente tornar-se violento e feroz. Não é o deus que nos aconselha a obediência pelo amor, que nos persuade a caridade e o sacrifício de nós mesmos à virtude e ao dever».

têm por testemunhas cabeças entusiásticas ou crédulas, incapazes de examinarem exactamente os factos de maneira a serem pela posteridade devidamente apreciados»¹¹².

Esta não é a postura dos modernos racionalistas que, segundo Pedro Amorim Viana, provam a divindade de Jesus baseando-se na riqueza da sua doutrina e das suas virtudes, deixando de lado os milagres, eventualmente formados a partir das crenças pouco sedimentadas dos primeiros cristãos¹¹³.

Sintetizando estas ideias, Pedro Amorim Viana conclui a sua reflexão sobre os milagres, evocando as palavras do Evangelho nas quais, Jesus, perante a pergunta de João Baptista sobre se ele era o Cristo, diz que os cegos vêem, os coxos andam, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres anunciam o Evangelho (Cf. Mt 11,5).

Segundo o autor, João poderia ter respondido do seguinte modo:

«Não é porque os surdos ouvem, os cegos vêem, os mortos ressuscitam, que vos julgo (ser) aquele por quem esperávamos; é porque os pobres evangelizam, é porque pregais o amor do próximo e o desinteresse das coisas terrestres, é pelas vossas divinas virtudes, que vos reputo o Filho de Deus e o Redentor do Mundo»¹¹⁴.

O filósofo português afirma, basicamente, que não é possível a existência de milagres, dada a continuidade imutável das leis do mundo, nas quais se mostra a inteligência e a coerência de Deus¹¹⁵. Nesta perspectiva, os milagres são absurdos, pois admiti-los equivaleria a dizer que a ordem criada por Deus pode por ele ser alterada ou que Deus se pode a ele mesmo contradizer, o que levaria a desarmonia à sabedoria infinita que se revela no universo na constância das leis naturais¹¹⁶.

Referindo-se, em concreto, aos milagres de Jesus, considera-os absolutamente irrelevantes, enquanto sinais do Reino, já que o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus,

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Cf. Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Cf. J. MARINHO, o. c., 31.

¹¹⁶ Cf. P. CALAFATE (dir.), o. c., 77.

no seu modo de ver, não passa pelos milagres que lhe são atribuídos, mas pelas suas palavras e virtudes.

Assim, em termos muito genéricos, podemos concluir que Pedro Amorim Viana, na linha de Baruch de Espinoza, Voltaire ou David Hume, reflecte a ideia de que o universo físico é um sistema fechado, mecânico, regido por leis precisas e imutáveis. Deus surge, então, como o supremo artífice que criou o universo físico como uma espécie de máquina que funciona perfeitamente¹¹⁷.

Neste contexto, pode parecer pouco oportuno falar em milagres, pela sua aparente falta de credibilidade.

Veremos, contudo, no próximo capítulo, como, num horizonte de fé, é possível dar um outro sentido aos milagres, particularmente aos milagres que os Evangelhos atribuem a Jesus Cristo, os quais desempenham um papel fundamental na estruturação da fé cristã, tendo constituído o núcleo da reflexão teológica sobre a questão dos milagres.

¹¹⁷ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal*, Vol. II/2, 607.

II PARTE

O SENTIDO BÍBLICO-CRISTÃO DE MILAGRE

II. O SENTIDO BÍBLICO-CRISTÃO DE MILAGRE

1. A acção de Deus no mundo

A fé cristã assenta na convicção de que Deus age continuamente na história¹¹⁸. Efectivamente, a noção de que Deus não existe apenas como Criador e como aquele que sustém o cosmos, mas também como aquele que está activamente envolvido na sua criação, é um dos elementos mais fundamentais e penetrantes da fé cristã¹¹⁹.

Mergulhando na Sagrada Escritura, podemos perceber que, já no Antigo Testamento, Deus age em tempos e lugares determinados. Pense-se, por exemplo, no êxodo do Povo de Israel do Egipto, na Aliança no Monte Sinai ou no chamamento dos profetas. Estes são acontecimentos que nos mostram claramente que Deus não apenas cria o mundo, mas continua a conduzi-lo ao longo da história.

O Novo Testamento, por sua vez, centrando-se na figura de Jesus Cristo, mostra igualmente um Deus preocupado com a humanidade, um Deus que actua e trabalha incessantemente. De facto, a vida de Jesus Cristo está repleta de sinais que nos revelam a proximidade de Deus¹²⁰.

Com efeito, Jesus não é visto apenas como mais um profeta, mas como o profeta escatológico, em virtude da sua vinculação ao Reino de Deus¹²¹. Com Jesus, chegam os tempos messiânicos, chega o Reino de Deus, pelo que ele não se limita a anunciar o Evangelho do Reino, mas realiza-o ao longo de toda a sua missão¹²². E este Reino, segundo as palavras de Jesus, é, essencialmente, a vinda da salvação de Deus.

¹¹⁸ A questão da acção de Deus na história reveste-se de alguma complexidade, pois esta acção manifesta-se, não directamente, mas através de mediações imanentes.

¹¹⁹ Cf. P. GWYNNE, *Special Divine Action: Key Issues in the Contemporary Debate*, 7.

¹²⁰ Cf. A. BALSAS, a. c., 632.

¹²¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Los rostros de Cristo*, 55.

¹²² Cf. JOÃO PAULO II, *Creo em Jesucristo, Catequesis sobre el Credo*, 51.

Saliente-se, neste sentido, que, se Jesus se limitasse a profetizar a vinda do Reino como uma realidade futura, não se distinguiria muito dos profetas veterotestamentários nem de João Baptista.

Jesus, ao invés, é uma figura “desconcertante”, nas palavras de John Paul Meier¹²³ – um dos mais notáveis investigadores bíblicos da actualidade. Jesus, mais do que anunciar acontecimentos futuros, surge como o profeta que vem cumprir o que outros profetas anunciaram: «Quanto a vós, ditosos os vossos olhos, porque vêem, e os vossos ouvidos, porque ouvem. Em verdade vos digo: Muitos profetas e justos desejaram ver o que estais a ver, e não viram, e ouvir o que estais a ouvir, e não ouviram» (Mt 13,16-17). É precisamente a união das suas acções à chegada do Reino que faz com que Jesus não seja apenas mais um profeta como Elias ou Eliseu¹²⁴.

A chegada do Reino implica, assim, uma nova ideia de Deus, que se contrapõe a determinadas concepções farisaicas, as quais, numa visão mecanicista de Deus, consideravam que se tinha “direitos” na medida em que se cumprisse a lei, numa tentativa de domínio do próprio Deus¹²⁵.

Na verdade, Jesus apresenta Deus como um Pai misericordioso que ama cada um para além dos seus méritos, pois o Reino de Deus é a oferta da misericórdia de Deus a todos os seres humanos; é o domínio definitivo do divino que irrompe aqui e agora e que chega junto daqueles que ouvem Jesus¹²⁶.

Podemos afirmar, por conseguinte, que a vida de Jesus é marcada por palavras, mas também por acções que nos apontam o Reino de Deus. Nos discursos da missão relatados por Lucas diz-se que os primeiros cristãos davam testemunho de Jesus que “passou fazendo o

¹²³ John Paul Meier (nascido em 1942) é sacerdote católico e professor da Universidade de *Notre Dame*. Foi presidente da Associação Bíblica Católica e director da revista *Catholic Biblical Quarterly*. Na sua obra *A marginal Jew. Law and Love*, que recebe, na tradução espanhola, o título *Un judío marginal*, tenta recuperar alguns elementos essenciais da vida do Jesus histórico, aplicando o método histórico-crítico. Um dos volumes desta vasta obra é dedicado aos milagres de Jesus. Ao longo deste capítulo, deter-nos-emos em alguns aspectos apresentados por John Meier nesse volume.

¹²⁴ Cf. R. E. BROWN, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, 78.

¹²⁵ Cf. J. A. SAYES, *Señor y Cristo*, 78.

¹²⁶ Cf. P. HÜNERMANN, *Cristología*, 95.

bem”¹²⁷. Marcos, por sua vez, referindo-se a Jesus, afirma que ensinava nas sinagogas (Cf. Mc 1,21), curava muitos enfermos e expulsava demónios (Cf. Mc 1,34), apresentando-nos, deste modo, uma espécie de síntese da sua missão¹²⁸.

Realmente, como podemos perceber pelas Escrituras, Jesus terá sido um Mestre singular em virtude da profundidade dos seus ensinamentos. Contudo, a sua vida ficou igualmente marcada pela realização de determinadas acções extraordinárias que mostram que detinha poderes que, por princípio, pertenciam a Deus¹²⁹.

Estas acções, comumente designadas por milagres, são inseparáveis das suas palavras. Como afirma o Concílio Vaticano II, Jesus «consume a obra de salvação que o Pai Lhe confiou para realizar, com a presença e manifestação de toda a Sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres...» (*Dei Verbum*, 4). O Catecismo da Igreja Católica, por sua vez, diz que «Jesus acompanha as suas palavras com numerosos “prodígios, milagres e sinais” (Act 2,22), os quais manifestam que o Reino está presente nele. Comprovam que ele é o Messias anunciado» (CCE, 547).

Os milagres operados por Jesus Cristo podem, portanto, ser vistos como um elemento distintivo da sua missão única. Refira-se, a este respeito, que, no Antigo Testamento, são muito poucos os profetas de Israel que realizam uma série de milagres a ponto de estes poderem ser considerados uma prática regular no exercício do seu ministério.

Assim, a actividade taumatúrgica de Jesus – atestada por diversas fontes como teremos oportunidade de ver – permite distingui-lo dos líderes do judaísmo da sua época e, inclusivamente, de João Baptista¹³⁰.

Nas curas e nos exorcismos de Jesus, é possível experimentar, de forma especial, a chegada do Reino de Deus, cumprindo-se, assim, as profecias de Isaías: «Os cegos vêm e os

¹²⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un Viviente*, 164.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 174.

¹²⁹ Cf. F. VARO, *Las Claves de la Biblia*, 128.

¹³⁰ Cf. J. P. MEIER, o. c., 1189.

cofos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa-Nova é anunciada aos pobres» (Mt 11,5).

Saliente-se, contudo, que Jesus não é um mero curandeiro cujo objectivo é curar ou fazer coisas surpreendentes sem uma finalidade que vá para além da pura imanência. Embora Jesus se servisse, por vezes, de técnicas populares como o recurso à saliva, o mais importante não era a maneira de proceder neste ou naquele caso, mas a força curadora que irradiava da sua pessoa. O que era verdadeiramente decisivo era o encontro daquele que precisava de ser curado com o “curador”¹³¹. Jesus cura, «não porque seja um especialista em medicina ou porque conheça fórmulas mágicas ou de invocação dos espíritos; Jesus possui o carisma da cura e é capaz de recompor o corpo e o espírito maltratados pela fragilidade e por um poder destruidor»¹³².

Os milagres «são sinais do Reino e, porque são apenas sinais, Jesus sente-se livre para curar doentes sem se sentir obrigado a curar todos os doentes»¹³³. De facto, Jesus não curou todos os doentes nem expulsou todos os demónios, tendo realizado apenas determinados sinais inseparáveis do contexto geral da sua actividade de instaurar o Reino, no desejo, não tanto de um mundo melhor, mas de um mundo novo¹³⁴. Na verdade, em nenhuma outra parte encontramos um carismático taumaturgo cujos milagres se apresentam como o fim de um mundo velho e o começo de um novo¹³⁵.

Os milagres são, portanto, acontecimentos surpreendentes que projectam o ser humano para Deus. Ao realizar milagres, Jesus, «o profeta dos sinais»¹³⁶, nas palavras de Armand Puig, mostra como o poder de Deus já está presente no meio das pessoas e «o presente torna-

¹³¹ Cf. J. A. PAGOLA, *Jesus, uma abordagem histórica*, 167.

¹³² A. PUIG, *Jesus. Uma biografia*, 388.

¹³³ *Ibidem*, 389.

¹³⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 162: «Jesus não curou sistematicamente todos os doentes nem expulsou todos os demónios; realizou somente determinados sinais, que não se podem separar do contexto total da sua actividade: a mensagem sobre o Reino de Deus que vem. A Jesus não lhe interessa um mundo melhor, mas um mundo novo. No entanto, tal como o atesta a sua mensagem, o ser humano e o mundo só se podem tornar verdadeiramente humanos tendo Deus como seu Senhor».

¹³⁵ Cf. G. THEISSEN; A. MERZ, *O Jesus histórico*, 334.

¹³⁶ A. PUIG, o. c., 402.

se (...) em escala menor, uma época de salvação – em contraposição a um pessimismo apocalíptico que vê no presente apenas a grande crise, em que o novo mundo nasce em dor»¹³⁷.

Como tivemos oportunidade de expor no capítulo anterior, o racionalismo moderno veio colocar em causa a existência de milagres, considerando-os como contrários à própria natureza e, nessa medida, impossíveis¹³⁸. Essas posições não podem, por conseguinte, deixar de ser vistas como um desafio para a teologia cristã que, perante o pensamento filosófico de pendor racionalista, se deve questionar sobre o sentido de, hoje, falar em milagres.

Pelos motivos já apresentados no capítulo anterior, deter-nos-emos, essencialmente, sobre os milagres de Jesus.

Devemos iniciar esta reflexão tendo presente, desde já, um princípio importante: na sua acepção bíblica, o milagre «não é uma excepção incómoda, e até odiosa, das leis que regem este mundo, as leis da Natureza»¹³⁹, sendo este, de resto, um conceito moderno, desconhecido do mundo bíblico¹⁴⁰. Não se trata propriamente de uma violação das leis da natureza, ainda que Deus possa agir transcendendo-as, mas de uma subordinação da própria natureza à bondade de Deus, pelo que «o milagre, embora se desvie daquilo que é habitual, não incomoda. É um exemplo inusual, mas não irracional da força de Deus. Mais ainda, pelo seu carácter de acontecimento extraordinário, o milagre é um lugar privilegiado no qual Deus se manifesta e age no nosso mundo»¹⁴¹.

A este respeito é interessante notar, desde já, que, na Sagrada Escritura, tal como veremos, os actos que designamos por milagres não são referidos com esse termo (que deriva de uma tradição teológica latina tardia). Nos Evangelhos Sinópticos, fala-se em δυνάμεις (actos de poder) e, em João, fala-se em σημεῖα (sinais).

¹³⁷ G. THEISSEN; A. MERZ, o. c., 334.

¹³⁸ Cf. R. H. FULLER, *Interpreting the miracles*, 8.

¹³⁹ A. PUIG, o. c., 386.

¹⁴⁰ Cf. G. COLZANI, «Milagre», in *Christos – Enciclopédia do Cristianismo*, 591.

¹⁴¹ A. PUIG, o. c., 387.

Assim, é preciso recusar ver os milagres como meros actos que transcendem as leis da natureza, para descobrir o seu significado religioso, sobre o qual nos detemos neste capítulo.

Efectivamente, na Sagrada Escritura, «o milagre é uma obra do poder de Deus e, sobretudo, um sinal através do qual Deus nos fala»¹⁴². Deste modo, os milagres, numa perspectiva crente, devem ser enquadrados no agir poderoso de Deus, mostrando como o Deus “do céu” vem ao encontro da humanidade, afectando a corporalidade humana e o próprio cosmos, permitindo, em certa medida, fazer a experiência do “novo céu” e da “nova terra”¹⁴³. São «como que a rampa de lançamento para que as pessoas descubram na acção de Jesus a realidade do Reino de Deus em acção»¹⁴⁴.

Nesta perspectiva, Santo Agostinho (354-430) afirma que os milagres, devido ao seu carácter prodigioso, convidam o ser humano a dirigir o seu olhar para Deus, a fim de contemplar nele as maravilhas ainda maiores do mundo invisível¹⁴⁵.

Nesta mesma linha, São Tomás (1225-1274) sublinha a transcendência da acção divina, considerando que o milagre é expressão da graça de Deus. No seu modo de ver, a encarnação de Jesus Cristo é o milagre supremo, ao passo que os milagres particulares devem ajudar-nos a acreditar nesse grande milagre. No fundo, São Tomás parte da convicção de que, graças aos milagres particulares operados por Jesus, a pessoa deve reconhecer, em Cristo, Deus encarnado¹⁴⁶.

Assim, podemos, desde já, afirmar que os milagres de Jesus têm uma importantíssima dimensão simbólica, na medida em que deixam transparecer a novidade trazida por Cristo. As maravilhas realizadas a nível físico são símbolo das maravilhas da graça divina.

¹⁴² G. COLZANI, a. c., 591.

¹⁴³ Cf. J. M. ROVIRA. BELLOSO, *Jesús, el Mesías de Dios*, 218.

¹⁴⁴ J. CARREIRA DAS NEVES, *Jesus Cristo. História e Fé*, 138.

¹⁴⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 298. René Latourelle salienta, a partir do pensamento de Santo Agostinho, que «pelo seu carácter prodigioso, o milagre estimula o pensamento religioso do ser humano, convidando-o a elevar o seu olhar até Deus para contemplar, com os olhos da alma, as maravilhas ainda maiores do mundo invisível da graça, acendendo nele o desejo de as possuir».

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, 302-303.

Os Evangelhos Sinópticos permitem ver claramente esta dimensão simbólica. A pesca milagrosa (Cf. Lc 5,10), por exemplo, evidencia a expansão da Igreja por meio da evangelização. A cura do leproso (Cf. Mc 1,40-45) simboliza a integração do pecador no Reino de Deus – símbolo particularmente expressivo devido ao facto da lepra ser sinónimo de exclusão da vida social. A cura da mulher curvada há dezoito anos por causa de um espírito (Cf. Lc 13,16) é imagem da libertação da humanidade.

Em João, percebemos também, de forma clara, esta função simbólica dos milagres de Jesus. A transformação da água em vinho, em Caná (Cf. Jo 2,1-12), inaugura a nova criação, sendo o vinho novo sinal da nova aliança realizada no sangue de Cristo. A cura do paralítico da piscina de Betzató (Cf. Jo 5,1-18), através da palavra de Cristo e da água da piscina, simboliza a regeneração de cada ser humano por meio das palavras de Jesus e da água do Baptismo. A cura do cego de nascença na piscina de Siloé (Cf. Jo 9,1-41) permite ver o Baptismo como iluminação e, por conseguinte, Cristo como a luz do mundo. A ressurreição de Lázaro (Cf. Jo 11,1-44) apresenta Cristo como a ressurreição e a vida e, portanto, como aquele que é capaz de dar vida ao que está morto, sendo já uma prefiguração da nossa ressurreição¹⁴⁷.

Estes são apenas alguns exemplos que permitem, desde já, perceber como os milagres de Jesus têm um horizonte de sentido que vai muito para além dos actos em si mesmos considerados. Na verdade, os milagres, no Evangelho, valem sempre mais pela missão a que encorajam do que pelos actos em si mesmos¹⁴⁸.

Tendo presentes estes elementos, tentaremos, agora, compreender, de forma mais detalhada, o modo como os diferentes evangelistas apresentam os milagres de Jesus.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, 326-327.

¹⁴⁸ Cf. A. DINIS; J. PAIVA, *Educação, ciência e religião*, 152: «De notar que os milagres no próprio Evangelho valem sempre mais pela missão a que encorajam do que pelo milagre em si. Procurar ou ficar essencialmente no milagre é não ir ao essencial».

2. Compreensão dos milagres de Jesus a partir dos textos evangélicos

É, fundamentalmente, a partir dos Evangelhos que podemos ter acesso às acções extraordinárias que Jesus realiza, ainda que, ao lermos os relatos de milagres, devamos ter sempre presente o longo processo que vai desde o acontecimento propriamente dito até à redacção¹⁴⁹.

Actualmente, é praticamente dado como certo que, antes da redacção dos Evangelhos, existiam alguns relatos de milagres agrupados. Efectivamente, hoje, todos admitirão que os relatos evangélicos não foram criados pelos evangelistas, que se terão servido de tradições orais e escritas, organizando-as e integrando-as no seu projecto teológico¹⁵⁰.

Os Evangelhos são, portanto, o resultado de um demorado processo de reflexão, no qual os evangelistas assumiram a tradição anterior, mas não se limitaram a reproduzi-la, tendo-a repensado e reescrito¹⁵¹.

2.1. *Perspectiva de cada evangelista*

Cada evangelista apresenta o seu testemunho sobre Jesus Cristo a partir de uma perspectiva muito própria, salientando determinados aspectos. Assim, podemos falar da teologia de Marcos, de Mateus, de Lucas ou de João. Penetrando em cada um destes Evangelhos, podemos aproximar-nos do mistério de Cristo a partir de uma determinada

¹⁴⁹ Cf. C. VENDRAME, *La cura dei malati nel Nuovo Testamento*, 79.

¹⁵⁰ Cf. S. LÉGASSE, «El historiador en busca del hecho» in AA. VV., *Los Milagros de Jesús*, 114.

¹⁵¹ Cf. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, 20: «Sabemos (...) que os Evangelhos, tal como se apresentam na actualidade, são o resultado de um largo processo de reflexão iniciado pela Igreja desde o Pentecostes. Durante várias décadas, o conteúdo dos Evangelhos serviu para a catequese, para o culto, para a polémica, para a missão, sendo alvo de uma actualização e interpretação por parte da Igreja Primitiva. Sabemos, além disso, que os evangelistas, se é verdade que assumiram a tradição anterior, não a reproduziram simplesmente, mas repensaram-na e reescreveram-na segundo as suas próprias perspectivas teológicas e literárias».

perspectiva, ainda que estes escritos, considerados no seu conjunto, com as suas diferenças e aproximações, se complementem¹⁵².

Deste modo, podemos reconhecer que há, nos quatro Evangelhos, vários aspectos comuns, mas também algumas diferenças. Estas diferenças são mais notórias se considerarmos o Evangelho de João separadamente dos restantes, ainda que, mesmo no que se refere à tradição sinóptica, existam diferenças assinaláveis.

João, ao contrário dos outros três, apresenta Jesus a mover-se constantemente, sendo frequentes as subidas a Jerusalém. Realmente, no Evangelho de João, o ministério de Jesus desenvolve-se, sobretudo, na Judeia e em Jerusalém e não tanto na Galileia. O tema do Reino de Deus bem como o recurso a parábolas por parte de Jesus – características dos Evangelhos Sinópticos – não são recorrentes em João¹⁵³.

Mesmo os Sinópticos, não obstante a sua homogeneidade, apresentam alguns dados díspares que, em alguns momentos, impedem que compreendamos a forma concreta de um determinado episódio da vida de Jesus¹⁵⁴.

Por isso, a preocupação do intérprete moderno destes escritos, como defende Joseph Fitzmyer, não deve ser propriamente a separação daquilo que difere em ambas as tradições, mas antes a compreensão do legado de Jesus que neles está patente. Na verdade, quer os Evangelhos Sinópticos, quer o Evangelho de João incorporam um núcleo histórico, mas também uma preocupação literária inconstante, que deve ser respeitada¹⁵⁵. Realmente, «as narrativas dos milagres, esquematizadas e estereotipadas, transmitem-nos menos uma descrição concreta de um determinado acontecimento do que a ideia genérica de Jesus como taumaturgo»¹⁵⁶. Aquilo que se pretende descrever não é tanto o sucesso concreto, mas o tipo

¹⁵² Cf. L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Testimonios del Reino*, 33.

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, 58.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 60.

¹⁵⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *Catecismo Cristológico*, 27: «A preocupação do intérprete moderno destes escritos (Evangelhos) é, então, não tanto a separação daquilo que em ambas as tradições é efetivamente exato, mas sim a apreciação e a compreensão do legado de Jesus que está entesourado neles. Tanto os evangelhos sinóticos como o de João incorporam um núcleo histórico, mas também uma preocupação literária inconstante que precisa ser respeitada».

¹⁵⁶ J. GNILKA, *Jesus de Nazaré*, 116.

de curas que Jesus realizava. Assim se percebe que, por vezes, nos encontremos perante relatos que, ainda que tenham um substrato histórico, foram enriquecidos com outros elementos na tentativa de oferecer uma determinada visão teológica de Jesus.

Deter-nos-emos, agora, de forma sucinta, sobre a perspectiva de cada evangelista em concreto no que se refere aos milagres de Jesus. Começaremos pelo Evangelho de Marcos, pois como nos diz Antonio Rodríguez Carmona, hoje, apesar de existirem teorias muito diversas, os especialistas tendem a reconhecer que este é o Evangelho mais antigo, tendo sido depois utilizado por Mateus e por Lucas¹⁵⁷.

2.1.1. Perspectiva de Marcos

Marcos apresenta-nos, no seu Evangelho, um caminho de penetração no ministério de Jesus, em quem as promessas da Escritura alcançam a sua plenitude, convidando constantemente ao seu seguimento¹⁵⁸. A nível cristológico, «o evangelho apresenta claramente Jesus como o Messias, o Filho de Deus»¹⁵⁹. Ele é o Único, Aquele a quem se deve amar com todo o ser (Cf. 12,29), o Poderoso (Cf. 10,27), o Criador do mundo (Cf. 13,19), a Vida (Cf. 12,27).

Jesus identifica-se com o Reino de Deus, de modo que o mistério do Reino coincide com o mistério da sua pessoa: conhecer Jesus é conhecer o Reino, aceitar Jesus é aceitar o Reino. Sendo Filho, tem uma relação única, muito íntima com Deus, cujo poder compartilha¹⁶⁰.

Assim, em Marcos, os milagres de Jesus estão estritamente ligados ao anúncio da boa nova do Reino de Deus, aparecendo Jesus como aquele que destrói o reino de Satanás para

¹⁵⁷ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 101.

¹⁵⁸ Cf. L. SÁNCHEZ NAVARRO, o. c., 154.

¹⁵⁹ F. MATERA, *Cristologia Narrativa do Novo Testamento*, 20.

¹⁶⁰ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO; A. RODRÍGUEZ CARMONA, o. c., 140-142.

estabelecer o Reino de Deus. Por esse motivo, quando Jesus aparece, Satanás retira-se (tal como acontece em Mc 1,23-28)¹⁶¹.

A erupção da soberania de Deus na terra, na nossa história, manifesta-se na vitória sobre as “forças do mal”, pelo que, para Marcos, os milagres são, essencialmente, um pré-anúncio da vitória definitiva de Jesus Cristo sobre o mal, antecipando já «a vitória final da sua misericórdia, livrando o mundo de um destino marcado fatalmente pelo sofrimento e pela desgraça»¹⁶².

Nesta linha, Marcos não se fixa propriamente no resultado concreto das acções de Jesus, mas naquilo que elas significam: que Jesus tem um poder capaz de superar o mal.

Marcos apresenta um total de dezasseis relatos de milagres, o que mostra que as acções milagrosas de Jesus têm, para este evangelista, uma grande importância. Os milagres têm, para ele, um autêntico significado evangélico, na medida em que mostram que Jesus, sendo verdadeiramente Filho de Deus, traz a salvação a cada ser humano¹⁶³.

Refira-se, por conseguinte, que Marcos apresenta os milagres como sinais eficazes e pedagógicos da presença do Reino de Deus e como garantia da sua plena realização no futuro. Por isso, não os separa da tradição da morte e ressurreição de Jesus, mas procura integrá-los com esta, destacando, assim, o carácter único da salvação que se realiza no Messias Jesus¹⁶⁴.

Não obstante a importância que Marcos atribui aos milagres de Jesus, os relatos destes predominam na primeira parte do Evangelho (até à confissão de Pedro). Dentro desta, podemos identificar, basicamente, três etapas: numa primeira, Jesus revela-se às multidões, mostrando que todos os seres humanos têm de ser curados; num segundo momento, Jesus dirige-se concretamente aos seus discípulos, preparando-os para exercerem a sua missão no

¹⁶¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o. c., 176.

¹⁶² J. A. PAGOLA, o. c., 176.

¹⁶³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o. c., 176.

¹⁶⁴ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO; A. RODRÍGUEZ CARMONA, o. c., 157.

mundo; na terceira etapa, encontramos, sobretudo, o martírio de João Baptista, bem como a multiplicação dos pães (Mc 6,6-8,30)¹⁶⁵.

Na segunda parte do Evangelho, como dissemos, os relatos de milagres são menos frequentes, até desaparecerem na Paixão. As palavras dos príncipes dos sacerdotes e dos escribas junto à cruz de Jesus parecem, efectivamente, mostrar alguma impossibilidade da sua parte: «Esse Messias, o Rei de Israel desça agora da cruz, para nós vermos e acreditarmos» (Mc 15,31).

Marcos pretende, no entanto, realçar que é precisamente na humilhação de Jesus, durante a sua vida terrena e, concretamente, durante a sua Paixão, que se revela o verdadeiro rosto de Deus: um Pai humilde diante da liberdade do Homem, sua criatura. Jesus mostra, assim, na sua vida, como a debilidade e o poder são inseparáveis¹⁶⁶.

2.1.2. Perspectiva de Mateus

No Evangelho de Mateus, percebemos como, em Jesus, se cumprem as promessas veterotestamentárias. Ele é, em certa medida, o novo Moisés que promulga a nova Lei; é a Sabedoria, ensinando com autoridade; é superior ao templo, sendo que a sua Igreja é o verdadeiro Israel¹⁶⁷.

O Cristo que Mateus nos apresenta é Doutor, Mestre e Caminho, podendo ser visto como um catequista. Assim, os milagres, no seu Evangelho, têm uma função predominantemente pedagógica, estando ao serviço da catequização, ainda que Mateus não pretenda propriamente dar um conjunto de instruções, mas levar a uma comunhão pessoal com Cristo¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 277-278.

¹⁶⁶ Cf. P. LAMARCHE, «Los milagros de Jesús según Marcos», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 211-212.

¹⁶⁷ Cf. O. GONZÁLEZ CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología II*, 512.

¹⁶⁸ Cf. L. SÁNCHEZ NAVARRO, o. c., 184.

Aparentemente, o evangelista parece conceder aos milagres um papel secundário. De facto, «em Mateus, a vida pública de Jesus não começa com uma série de acontecimentos rápidos nos quais os milagres desempenham um papel proeminente, mas sim com três capítulos de ensinamento ético: o Sermão da Montanha. Os milagres vêm mais tarde»¹⁶⁹, o que se percebe tendo em conta, precisamente, a finalidade pedagógica do seu Evangelho.

Podemos encontrar neste Evangelho uma cristologia explícita, com algumas profissões de fé. Basta ver como os enfermos se dirigem a Jesus como Senhor. A importância conferida à fé é bem visível no relato da cananeia que se dirige “ao Senhor” implorando a cura da sua filha atormentada por um demónio (Cf. Mt 15,22-28). Num primeiro momento, Jesus segue adiante, mas perante a insistência da mulher, acaba por dizer-lhe: «Ó mulher, grande é a tua fé» (Mt 15,28).

Vemos, neste exemplo concreto, como a cura passa a um segundo plano, centrando-se toda a atenção na conversão, na fé desta pagã, que, tal como noutros casos, é apresentada como modelo para os cristãos de cada tempo, transformando o relato numa autêntica lição.

Mateus critica, assim, a falta de fé, o que é visível, por exemplo, em Mt 17,14-21. Um homem aproxima-se de Jesus, implorando a cura do seu filho epiléptico, dizendo que os discípulos não o tinham conseguido curar. Jesus dirá, depois, aos discípulos que foi a sua pouca fé que os impediu de curar este jovem epiléptico¹⁷⁰.

Vários relatos surgem, deste modo, como uma catequese sobre a fé destinada aos leitores cristãos. Assim se percebe que, em diversos relatos, Jesus começa por se informar sobre a fé dos destinatários dos milagres: «Ao chegar a casa, os cegos aproximaram-se dele, e Jesus disse-lhes: “Credes que tenho poder para fazer isto?” Responderam-lhe: “Cremos, Senhor!” Então, tocou-lhes nos olhos, dizendo: “Seja-vos feito segundo a vossa fé”. E os olhos abriram-se-lhes» (Mt 9,28-30).

¹⁶⁹ E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, 189.

¹⁷⁰ Cf. S. LÉGASSE, «Los milagros de Jesús según Mateo», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 234-235.

Mateus concentra todas as atenções em Jesus Cristo, o que o leva a reduzir ao mínimo as referências a personagens secundárias¹⁷¹. No episódio da cura da filha de Jairo, por exemplo, vemos como Jesus começa por ordenar à multidão que se retire, para depois tomar a mão da menina. Desse modo, Mateus dá ênfase à actuação de Jesus (Cf. Mt 9,24-25).

Esta concentração cristológica pode ainda ser vista se tivermos em conta que, em cada relato, a parte mais elaborada é a do diálogo, pois é neste que se torna evidente o sentido do milagre. O diálogo com a cananeia, em Mt 15,21-28, por exemplo, é uma forma de engrandecer a pessoa de Jesus.

Mateus procura apresentar os milagres como cumprimento da Escritura, sugerindo uma relação entre os acontecimentos descritos e aquilo que é anunciado no Antigo Testamento, tal como já referimos¹⁷². Em Mt 8,17, por exemplo, podemos verificar como o próprio evangelista interpreta os milagres nesta linha.

Mateus destaca também a transcendência da acção de Jesus. Ele é o Ungido, mas com uma unção que supera qualquer uma das unções da história de Israel, tendo a capacidade de curar dizendo apenas uma palavra, o que mostra bem a sua performatividade¹⁷³.

Os milagres, em Mateus, têm ainda um importante aspecto eclesial, uma vez que o Jesus dos milagres é o Senhor Ressuscitado da Igreja – na qual o evangelista exorta a ter fé. Esta dimensão eclesial é claramente visível no relato da tempestade acalmada (Mt 8,23-27). Antes deste relato propriamente dito, Jesus apresenta aos discípulos as condições para o seguir, como que dizendo que aquele que o quiser fazer deve entrar na sua barca, mesmo que tenha de enfrentar a tempestade¹⁷⁴.

¹⁷¹ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 279.

¹⁷² Cf. S. LÉGASSE, «Los milagros de Jesús según Mateo», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 229.

¹⁷³ Cf. L. SÁNCHEZ NAVARRO, o. c., 183.

¹⁷⁴ Cf. S. LÉGASSE, «Los milagros de Jesús según Mateo», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 237.

2.1.3. Perspectiva de Lucas

Lucas mostra Jesus a realizar milagres no contexto da sua acção de Mestre. Os milagres são, na sua perspectiva (tal como na de Marcos e na de Mateus), *δυνάμεις* (actos de poder). O evangelista utiliza o termo sobretudo no singular para descrever o poder que actua concretamente em Jesus. Os milagres têm, portanto, um carácter estranho, na medida em que impressionam, mas, mais do que isso, têm um sentido que é interpretado pela palavra e acolhido na fé¹⁷⁵.

De facto, os milagres ilustram e iluminam a mensagem evangélica, surgindo a palavra como explicação dos sinais de Jesus. Veja-se, por exemplo, em Lc 10,9, como os discípulos, enviados em missão, seguindo o mandato de Cristo, devem, primeiramente, curar os enfermos e só depois anunciar a proximidade do Reino de Deus, precisamente como explicação do sinal¹⁷⁶.

Lucas sublinha, não apenas a acção pessoal de Jesus, mas a acção de Deus¹⁷⁷, o que é visível quando, no final de um relato, aquele que beneficia do milagre dá glória a Deus.

Tal como Marcos e Mateus, Lucas sublinha que a fé é essencial no discernimento dos milagres. Efectivamente, nos Evangelhos Sinópticos, «os milagres não são vistos como prodígios divinos que justifiquem a credibilidade da fé ou mesmo que a provoquem (...), mas sim como acções salvíficas do próprio Deus, em e por Jesus. Enquanto tal, pressupõem a fé como atitude de aceitação e, sobretudo, de conversão»¹⁷⁸. Assim, o milagre pode unicamente ser aceite e nunca exigido. Já no Antigo Testamento se dizia que não se pode tentar a Deus e exigir prodígios dele¹⁷⁹.

Lucas, Marcos e Mateus apresentam-nos a este propósito um caso que evidencia, de forma explícita, a relação entre a falta de fé e a recusa de fazer um milagre.

¹⁷⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 283.

¹⁷⁶ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO; A. RODRÍGUEZ CARMONA, o. c., 346.

¹⁷⁷ Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, 371.

¹⁷⁸ J. M. DUQUE, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 77.

¹⁷⁹ Cf. A. GEORGE, «El milagro en la obra de Lucas», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 256.

«Alguém – segundo Mc 8,11, os fariseus; segundo Mt 12,38, alguns doutores da Lei e fariseus; de acordo com Mt 6,1, fariseus e saduceus; Lc 11,6 fala, genericamente, de outros – pede a Jesus um sinal. (...) Eles querem ver um sinal do céu. De acordo com a linguagem dos sinópticos, os sinais ao contrário das obras poderosas (...) são milagres, que excluem qualquer dúvida. (...) Para Jesus, a exigência de um sinal exprime uma incredulidade. Jesus só se abre à fé. A sua salvação só é acessível à fé»¹⁸⁰.

Isto significa que o conhecimento e o reconhecimento dos milagres como obras de Deus pressupõem a fé, enquanto atitude de confiança no poder de Deus, mesmo quando as capacidades humanas se deparam com limites.

Os milagres são, deste modo, actos de poder que impressionam, tendo um sentido que só pode ser percebido num horizonte de fé, ainda que não a plena fé cristã, a qual pressuporia a ressurreição de Jesus. Trata-se antes de uma atitude de confiança na Providência Divina que se manifesta, no presente, em Jesus, na dialéctica do *já* e do *ainda não*¹⁸¹.

Nos vários relatos de milagres, podemos, com efeito, verificar como Lucas coloca a ênfase na fé. Fixemos o nosso olhar, a este propósito, sobre o relato da cura dos dez leprosos. Depois de um breve relato do milagre (Cf. Lc 17,12-14), a atenção concentra-se no comportamento dos beneficiários: nove desaparecem e um regressa para dar glória a Deus. Apenas a este Jesus diz: «Levanta-te e vai. A tua fé te salvou» (Lc 17,19)¹⁸².

Lucas salienta, dessa forma, que o milagre é um convite à conversão que não traz somente uma melhoria física. A sua acção curadora vai mais além da eliminação de um problema orgânico. A cura do organismo fica englobada dentro de uma cura mais integral da pessoa, pois Jesus reconstitui o doente desde a raiz, suscitando a confiança em Deus¹⁸³.

¹⁸⁰ J. GNILKA, o. c., 124.

¹⁸¹ Cf. J. A. FITZMYER, o. c., 63.

¹⁸² Cf. A. GEORGE, a. c., 250.

¹⁸³ Cf. J. A. PAGOLA, o. c., 169.

Assim, torna-se «claro que o milagre não tem um efeito imediato e indiscutível. A dureza de coração pode anular a resposta: a falta de fé é um travão à conversão»¹⁸⁴.

De facto, o mais importante não é a cura temporal outorgada para um determinado tempo. A fé depositada em Jesus vai para além da ajuda concreta¹⁸⁵. Aquilo que tem valor supremo não é o milagre em si mesmo, mas antes a conversão e a salvação de que o mesmo é portador¹⁸⁶.

Retomando o episódio dos dez leprosos, percebemos claramente como apenas um foi capaz de ver na sua cura a graça de Deus, enquanto horizonte de sentido, embora os restantes também tenham recebido a cura física. Em rigor, podemos dizer que apenas esse conseguiu fazer uma verdadeira experiência da graça divina, na medida em que reconheceu a acção de Deus naquele gesto concreto. Só este que regressou e ao qual Jesus diz que a sua fé o havia salvo compreendeu o verdadeiro sentido daquilo que Jesus fez, reconhecendo nele o auxílio de Deus¹⁸⁷.

Realmente, o milagre em si não é a salvação já anunciada pelos profetas. Jesus é o Messias prometido de Israel, o Filho de Deus que traz a salvação para o seu povo, contudo, esta não se reduz a uma cura mas requer uma regeneração profunda que ultrapassa qualquer cura física¹⁸⁸.

Deste modo, a salvação presente é uma antecipação da reunião do Povo de Deus, no término da história. O milagre, sendo individual, corporal e temporal não pode ser outra coisa que um sinal da salvação comunitária, definitiva e eterna, devendo ser visto como uma prefiguração, no tempo presente, da salvação total¹⁸⁹.

¹⁸⁴ A. PUIG, o. c., 390.

¹⁸⁵ Cf. J. GNILKA, o. c., 125: «A implicação da fé nas curas de Jesus aponta-nos o caminho para a sua compreensão. A fé não se deve limitar à possibilidade de que a cura aconteça. A confiança depositada em Jesus ultrapassa o nível da ajuda concreta e vê nele o portador da salvação, que pode salvar».

¹⁸⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 283.

¹⁸⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o. c., 177.

¹⁸⁸ Cf. F. MATERA, o. c., 102.

¹⁸⁹ Cf. A. GEORGE, a. c., 258: «O milagre não é a salvação. Os profetas limitam-se a anunciá-la e se Jesus e os seus enviados trazem já a salvação, esta é, para Lucas, uma regeneração mais profunda que uma cura ou mesmo uma ressurreição corporal. Assim, a salvação presente não é mais que uma antecipação da reunião do povo de Deus no término da história. O milagre não pode ser outra coisa senão o sinal desse cumprimento, pois é

2.1.4. Perspectiva de João

No Quarto Evangelho, há menos gestos extraordinários de Jesus do que nos Evangelhos Sinópticos. Não obstante, podemos dizer, desde já, que os milagres narrados por João apresentam características que os tornam, no essencial, semelhantes aos milagres dos Evangelhos Sinópticos. Há inclusivamente três milagres narrados por João que se podem considerar análogos, pelo seu conteúdo, a milagres narrados pelos Sinópticos: a cura do filho do funcionário real (Cf. Jo 4,43-54), a multiplicação dos pães (Cf. Jo 6,1-15) e a passagem de Jesus sobre o mar (Cf. Jo 6,16-21).

No total, João apresenta-nos sete milagres, sendo que cada um é acompanhado de um discurso que explicita o seu sentido. João, em vez de se deter a explicar a reacção das multidões, prefere, através de discursos, explicitar o sentido de cada acontecimento¹⁹⁰.

Utiliza, preferencialmente, o termo σημεῖον (sinal) com a pretensão de «indicar aquilo que é mais essencial naqueles factos: a demonstração da acção de Deus em pessoa, presente em Cristo»¹⁹¹. Em vez de falar do Reino de Deus, prefere referir-se à vida eterna ou à glória de Jesus, surgindo a palavra “sinal”, frequentemente, em relação com os últimos tempos, nos quais, segundo a crença judaica, teriam lugar “sinais e prodígios”. João não pretende propriamente descrever o último dia; no entanto, através dos milagres, pode actualizar os sinais do fim dos tempos¹⁹².

Nos seus relatos, destaca a situação difícil daqueles que beneficiam dos gestos de Jesus, uma situação de limite, sendo que o milagre permite superar essa situação difícil.

Nas bodas de Caná, por exemplo, não há vinho (Cf. Jo 2,3); o paralítico não tem quem o introduza na piscina (Cf. Jo 5,7); duzentos denários mostram-se insuficientes para alimentar

individual, corporal e temporal, ao passo que a salvação escatológica é comunitária, total e eterna. Relativamente a esta salvação definitiva, o milagre é simplesmente o seu anúncio e prefiguração».

¹⁹⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Los milagros de Jesús según Juan», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 260-261.

¹⁹¹ JOÃO PAULO II, «Realidade e significado dos milagres-sinais de Cristo», in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 46 (938), 12.

¹⁹² Cf. X. LÉON-DUFOUR, a. c., 267.

a multidão (Cf. Jo 6,7); Lázaro morrera há quatro dias (Cf. Jo 11,17). Perante situações de grande dificuldade, Jesus surge como aquele que é capaz de ultrapassar o insuperável. João não se detém na realização do milagre enquanto tal, pois não lhe interessa propriamente o como, mas antes o resultado, o prodígio¹⁹³. Por isso, o evangelista serve-se dos actos de Jesus para expor realidades mais profundas, como se um relato tivesse “dois episódios”, nas palavras de Xavier Léon-Dufour.

Detenhamo-nos no relato das bodas de Caná (Cf. Jo 2,1-11). A água não se transforma num vinho qualquer, mas num vinho melhor do que o primeiro que, desse modo, manifesta a glória de Deus¹⁹⁴.

Na verdade, a transformação da água em vinho inaugura a nova criação. O vinho novo é, simultaneamente, sinal da nova aliança do sangue de Cristo, da união de Cristo com a sua Igreja, e da nossa inserção na Igreja através da água e do sangue, o mesmo é dizer, através dos sacramentos do Baptismo e da Eucaristia.

Por sua vez, na cura do paralítico (Cf. Jo 5,1-18), é interessante notar que a palavra de Jesus que perdoa os pecados, bem como a água da piscina são símbolos da regeneração da pessoa humana através das palavras e da água do Baptismo.

Verificamos a partir destes exemplos, tal como já tivemos oportunidade de referir, que os milagres têm uma importantíssima dimensão simbólica, bem evidente em João, que se serve de elementos básicos como a água, a luz ou o pão, para expor realidades mais profundas¹⁹⁵. Deste modo – seguindo o pensamento de Xavier Léon-Dufour – podemos dizer que o cristão é chamado a caminhar (o que pode ser compreendido a partir da cura do paralítico), a ver (cura do cego de nascença) e a viver (ressurreição de Lázaro). Além disso, deve alimentar-se com o pão da vida (multiplicação dos pães) e com o vinho da alegria

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, 261.

¹⁹⁴ Cf. F. VARO, o. c., 170.

¹⁹⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 327.

(bodas de Caná), reconhecendo a presença de Cristo quando este parece estar ausente (passagem de Jesus sobre as águas)¹⁹⁶.

Assim, os milagres, na perspectiva de João, são acontecimentos extraordinários e inesperados que surpreendem o ser humano, remetendo-o para Deus. São, simultaneamente, obras do Pai e do Filho que atestam o Espírito de amor que os une. Para João, os milagres são sinais da glória do Pai que se manifesta nas obras que concede ao Filho realizar: «As coisas que eu vos digo não as manifesto por mim mesmo: é o Pai, que, estando em mim, realiza as suas obras» (Jo 14,10).

Podemos dizer que «o Jesus joanino é a revelação de Deus. Vê-lo e ouvi-lo é ver e ouvir o Pai. Jesus é o caminho pelo qual aqueles que crêem nele conhecem a Deus»¹⁹⁷.

Na linguagem joanina, Jesus é a Palavra, o Verbo de Deus, em quem reside a nossa salvação na medida em que nos dá a conhecer o Pai¹⁹⁸. Os milagres, com efeito, não são, simplesmente, uma consequência do poder dado por Deus a Jesus, mas antes a expressão própria da Palavra que é Jesus¹⁹⁹.

A referência à fé nos relatos joaninos de milagres surge, de forma explícita, apenas em dois casos: quando se diz que o oficial real deve passar da fé num taumaturgo onipotente à fé na palavra de Jesus (Cf. Jo 4,47-50) e quando Marta, a irmã de Lázaro, é convidada a acreditar que o próprio Jesus é a ressurreição e a vida (Cf. Jo 11,25-27). Neste último relato, «o essencial, sem dúvida, está (...) na palavra de Jesus: “Quem acreditar em mim, mesmo que morra, viverá”, e na resposta de Marta: “Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus»²⁰⁰.

A fé aparece aqui como consequência do milagre, o que nos ajuda a perceber que, em João, «em vez de a fé constituir condição para que se dêem os milagres (como era o caso, nos

¹⁹⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, a. c., 273.

¹⁹⁷ F. MATERA, o. c., 350.

¹⁹⁸ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el Único Mediador*, 139.

¹⁹⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, a. c., 263: «Para ele (João), Jesus é “a Palavra de Deus feita carne”, de modo que o poder divino não se manifesta só a partir desta Palavra, mas na própria Palavra. O milagre não é simplesmente uma consequência do poder comunicado por Deus a Jesus: é a expressão própria da Palavra que é Jesus».

²⁰⁰ J. DUQUESNE, *Jesus*, 139.

Sinópticos), constitui antes a sua consequência, desempenhando aqueles a sua fundamentação»²⁰¹.

Diz-nos o evangelista: «Enquanto Ele estava em Jerusalém, durante as festas da Páscoa, muitos creram nele ao verem os sinais miraculosos que realizava» (Jo 2,23). Na mesma linha, também Nicodemos afirma saber que Jesus veio da parte de Deus, porque ninguém pode fazer os “sinais portentosos” que Jesus faz se “Deus não estiver com ele” (Cf. Jo 3,2). O cego de nascença, por sua vez, depois de curado, afirma que se Jesus não viesse de Deus não poderia fazer nada (Cf. Jo 9,33).

Não obstante, não se torna necessário “ver” os milagres, no sentido estrito do termo, para fazer a experiência de fé, pois, segundo João, os milagres não são imprescindíveis para a fé: «ditos os que não viram e acreditaram» (Jo 20,29).

Podemos, por conseguinte, afirmar que o que caracteriza os sinais em João é, essencialmente, o seu sentido revelador, já que, através deles, podemos conhecer a fonte e a origem da actividade de Jesus. Aqui radica também a grande diferença com os Evangelhos Sinópticos, pois nestes o interesse concentrava-se no processo de implantação do Reino mediante a luta contra o poder do mal. Há, a este propósito, um aspecto curioso no Evangelho de João: não é feita referência a qualquer exorcismo. Isto percebe-se pelo facto de, em João, Satanás não agir directamente mas através da acção humana – a de Judas Iscariotes ou, mais genericamente, a do mundo. Assim, no Quarto Evangelho, a actividade de Satanás não se manifesta por meio de possessões demoníacas que afectem pessoas concretas e das quais é fácil distanciar-se, mas através da acção daqueles que se fecham a Deus²⁰².

Assim, podemos concluir que, em João, as atenções não se centram tanto nos obstáculos propriamente ditos, mas naquele que é capaz de os superar, através de acções extraordinárias. Por conseguinte, João sublinha a iniciativa absoluta de Jesus, a sua palavra

²⁰¹ J. M. DUQUE, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 79.

²⁰² Cf. X. LÉON-DUFOUR, a. c., 271.

poderosa, a glória que se manifesta nos seus actos²⁰³. Nas palavras de René Latourelle, se, no Evangelho de Mateus, Jesus é o servo de Javé e, no de Lucas, é o profeta escatológico, em João, é a Palavra feita carne, manifestando os milagres a sua glória divina²⁰⁴.

Depois desta breve análise, podemos perceber como os Evangelhos, considerados na sua globalidade, mostram os milagres como sinais que, no curso da história, apontam a salvação de Deus. De facto, os relatos evangélicos, não obstante as suas particularidades, são unânimes em não colocar a ênfase nos actos em si mesmos, mas no sentido que estes transportam, sendo capazes de manifestar, já no presente, o Reino de Deus, ainda que não na sua definitividade.

2.2. *A especificidade dos milagres de Jesus*

A partir do que dissemos até agora, podemos perceber que, apenas num horizonte de fé, os milagres de Jesus podem ser compreendidos como sinais do Reino, tal como atestam os Evangelhos.

Efectivamente, como diz John Meier, nenhum historiador pode afirmar que, numa determinada situação concreta, Jesus tenha realizado algo que vá para além de todo o poder humano. Um historiador, enquanto tal, não tem dados para fazer este juízo, pois na realidade trata-se de uma afirmação teológica²⁰⁵.

Atribuir um acontecimento a Deus é ir mais além daquilo que é lícito a um historiador afirmar enquanto tal; é cruzar a linha divisória entre a história e a teologia ou a filosofia. Um historiador pode fazer esse juízo, mas não nessa condição, pois a interpretação de um

²⁰³ Cf. *Ibidem*, 265.

²⁰⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 286.

²⁰⁵ Cf. J. P. MEIER, o. c., 600-602.

acontecimento como uma intervenção de Deus não depende propriamente de uma capacidade técnica ou intelectual, mas de uma atitude religiosa e moral²⁰⁶.

John Meier reconhece, por conseguinte, que a realidade dos milagres se reveste de alguma complexidade, desde logo porque não temos informações detalhadas, designadamente numa perspectiva médica, sobre o que aconteceu no tempo de Jesus. Aquilo de que dispomos é, sobretudo, da interpretação que Jesus, os seus seguidores e os seus adversários faziam dos factos extraordinários²⁰⁷.

Detenhamo-nos em dois exemplos concretos.

Em Mc 1,40-45, fala-se de alguém com lepra, uma doença de que já se falava muito no Antigo Testamento (Cf. Lv 13). Embora, por vezes, se sustente que a antiga lepra corresponde à doença que actualmente designamos com este nome, temos de reconhecer que se trata de um conceito genérico que, possivelmente, era aplicado a diversas doenças de pele benignas e malignas que tornavam a pessoa impura sob o ponto de vista cultural²⁰⁸.

Em Mc 2,1-12, assistimos à descrição da cura de um paralítico que é transportado por quatro homens num catre, o que mostra que estava completamente impossibilitado de andar. Não são dados, contudo, mais pormenores sobre a doença. Isto revela que não se deve restringir o “ser paralítico” a um caso concreto de paralisia no sentido clínico do termo, pois este é um conceito que engloba diversas perturbações a nível motor²⁰⁹.

Deste modo – e tendo presentes estas dificuldades –, John Meier afirma que uma reflexão adequada deve ter presentes as seguintes questões: os dados sobre os milagres de Jesus apresentados nos Evangelhos foram inventados pela Igreja com uma finalidade essencialmente missionária e apologética ou remontam à época do ministério do Jesus

²⁰⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 355: «Um sinal não se impõe brutalmente. O seu reconhecimento supõe sempre uma capacidade de interpretação. Entre o sinal e o sentido dá-se sempre uma margem de mistério. Uma cura pode impor-se como um facto, mas não ser reconhecida necessariamente como um sinal divino. Discernir o milagre não é simplesmente um problema de capacidade mental ou técnica, mas de atitude religiosa e moral. Discernir o milagre é abrir-se ao mistério de Deus que nos interpela em Jesus Cristo e reconhecer que o ser humano é indigente».

²⁰⁷ Cf. J. P. MEIER, o. c., 605.

²⁰⁸ Cf. J. GNILKA, o. c., 119.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, 118.

histórico? Há relatos de milagres que apresentam semelhanças com os do mundo antigo? Jesus realizou mesmo acções extraordinárias reconhecidas como milagres pelos seus seguidores?²¹⁰.

Como já referimos, hoje, tal como afirma Álvaro Balsas, para grande parte das pessoas parece ser impossível acreditar em milagres²¹¹. Contudo, se recuarmos desde a mentalidade moderna até à mentalidade antiga, podemos verificar que o problema, entre os antigos, residia precisamente na acrítica aceitação de milagres, já que, na Antiguidade, «a maior parte acreditava em milagres ou, pelo menos, na sua possibilidade»²¹².

De facto, no mundo greco-romano, a existência de milagres era facilmente aceite, ainda que existissem alguns filósofos e retóricos que adoptavam uma postura mais céptica. Por esta razão, para o historiador moderno que tente penetrar no pensamento do século I, o maior obstáculo a este nível não é a recusa dos milagres por parte de algumas elites, mas a fácil aceitação por parte da generalidade do povo²¹³.

Isto, naturalmente, influencia o julgamento sobre a historicidade dos relatos evangélicos de milagres. Neste âmbito, John Meier diz-nos que devemos ter presente, desde logo, dois aspectos: as semelhanças entre os relatos greco-romanos e os relatos evangélicos de milagres, e a relação entre os milagres e as práticas de magia²¹⁴.

Relativamente ao primeiro aspecto, embora não possamos negar alguma influência dos relatos pagãos e judaicos, temos de reconhecer que os relatos evangélicos apresentam alguns traços específicos que não encontram paralelismo noutros textos, tal como já referimos. Saliente-se, neste sentido, que os Evangelhos apresentam Jesus como sendo capaz de realizar milagres em virtude do seu próprio poder, ao passo que Josefo ou o material rabínico

²¹⁰ Cf. J. P. MEIER, o. c., 605.

²¹¹ Cf. A. BALSAS, a. c., 632.

²¹² E. P. SANDERS, o. c., 174.

²¹³ Cf. J. P. MEIER, o. c., 623.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*.

apresentam personagens piedosas que mantêm uma especial relação com Deus e que, muitas vezes, prometem milagres para um tempo futuro.

Jesus, curando, atreve-se a fazer ao sábado aquilo que não é permitido, segundo a forma como era interpretada a lei sobre o repouso sabático, mostrando, desse modo, como a pessoa está acima da norma²¹⁵.

Isto revela claramente como Jesus faz milagres com autoridade própria, ainda que receba todo o seu poder de Deus²¹⁶: «Mas, se Eu expulso os demónios pela mão de Deus, então o Reino de Deus já chegou até vós» (Lc 11,20).

Devemos reconhecer ainda que o facto de os relatos evangélicos poderem apresentar formas literárias que também estão presentes nos relatos pagãos e judaicos não significa, sem mais, que a maior parte das tradições sobre os milagres não se possa atribuir ao Jesus histórico. É, de resto, natural que as acções milagrosas de Jesus sejam narradas utilizando as formas literárias que eram, à época, usadas para a narração de milagres. Por isso, não surpreende a utilização de um vocabulário semelhante nos relatos cristãos, pagãos e judaicos. Como diz John Meier, as acções milagrosas de Jesus só poderiam ser descritas recorrendo ao vocabulário empregue habitualmente no mundo helénico. Além disso, muitos dos textos de origem judaica ou pagã que apresentam paralelos são posteriores, em vários séculos, aos textos evangélicos²¹⁷.

No que respeita ao segundo aspecto – a relação entre os milagres e as práticas mágicas – John Meier opõe-se à utilização da palavra “magia” para descrever simultaneamente as acções extraordinárias de Jesus e as práticas dos mágicos helénicos, colocando-as, assim, ao mesmo nível. A este propósito explica que a palavra “magia”, na Antiguidade, tal como hoje, tinha um sentido pejorativo, adquirindo uma conotação negativa, mesmo entre os estudiosos. Além disso, é discutível a afirmação de que não há nenhuma diferença, sob o ponto de vista

²¹⁵ Cf. A. PUIG, o. c., 391.

²¹⁶ Cf. Ibidem, 387.

²¹⁷ Cf. J. P. MEIER, o. c., 624.

fenomenológico, entre os milagres de Jesus narrados nos Evangelhos e os eventos a que se referem, por exemplo, os papiros mágicos da época romana²¹⁸.

Efectivamente, Jesus não é apenas um entre muitos homens do seu tempo, judeus e pagãos, aos quais eram atribuídas acções extraordinárias, pois apresentava certas características que parecem torná-lo único²¹⁹.

Assim, podemos verificar que os milagres de Jesus, tal como são apresentados nos Evangelhos, registam, basicamente, as seguintes características: supõem uma relação de fé, confiança e amor entre um ser humano e Deus; são o resultado de um pedido que alguém faz a Deus (ainda que, em alguns casos, seja aquele que é enviado por Deus a tomar a iniciativa a fim de avivar a fé); remetem para a relação entre Jesus e o Pai, pois têm lugar dentro do contexto da sua obediência ao Pai; são entendidos como símbolos e realizações concretas do Reino de Deus e não como actos isolados que beneficiam alguém ou algum grupo, sem um outro sentido; não prejudicam nem castigam directamente ninguém ao contrário dos actos relatados nos papiros mágicos gregos, em que, por vezes, se procurava causar doenças, impedir matrimónios, silenciar adversários ou fomentar discórdias; são acompanhados por uma frase breve e inteligível, podendo ser também acompanhados de algum gesto simbólico como o toque com a mão ou o uso de saliva; são realizados por livre vontade de Cristo²²⁰.

As práticas mágicas, por sua vez, englobam os seguintes aspectos: supõem uma manipulação de diversas forças sobrenaturais ou a coacção de uma divindade na tentativa de obter um determinado benefício; os benéficos possibilitados podem, geralmente, ser alcançados com o esforço humano, contrariamente aos milagres que os Evangelhos atribuem a Jesus; são actos isolados sem um sentido que vá para além dos actos em si mesmos

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, 629.

²¹⁹ Cf. R. E. BROWN, o. c., 75: «É necessária alguma prudência perante a afirmação que descreve Jesus como um entre os vários mestres do seu tempo, judeus e pagãos, que faziam milagres. A ideia de que uma personagem do tipo de Jesus era corrente no século I é, em grande parte, falsa. Jesus é recordado como um mestre que apresenta (...) diferentes milagres intimamente relacionados com os seus ensinamentos, e esta combinação parece ser única».

²²⁰ Cf. J. P. MEIER, o. c., 638-639.

considerados; têm um carácter secreto e esotérico²²¹; não supõem necessariamente uma relação de proximidade entre o mágico e o “cliente”, pois o mágico tem uma clientela e não uma Igreja; remetem para diversas divindades, sendo frequente a multiplicação de frases e de palavras sem sentido²²².

Podemos, deste modo, verificar como a actividade de Jesus se deve distinguir da dos mágicos de então. Nos Evangelhos, Jesus nunca é qualificado como mágico e os seus actos diferem significativamente daquelas que eram as práticas mágicas, não se apoiando em técnicas, mas no poder que lhe vem de Deus²²³.

Com os seus gestos milagrosos, Jesus quer, essencialmente, tornar presente a salvação de Deus, ao mesmo tempo que aponta para uma salvação universal, futura. Mais do que “arrancar” os seres humanos da sua condição finita, Jesus procura dar um sentido transcendente àquilo que, aparentemente, não tem mais do que um sentido histórico e terreno²²⁴.

Em termos muito genéricos – e tendo presente aquilo que dissemos –, podemos verificar que há, fundamentalmente, dois elementos que permitem distinguir os milagres de Jesus de outros fenómenos análogos. Em primeiro lugar, o papel concedido à fé daqueles que se aproximam de Jesus. Em segundo lugar – em ligação com o primeiro aspecto –, a interpretação escatológica dos seus milagres²²⁵.

Assim, aquilo que podemos afirmar, desde já, é que não sabemos a veracidade, em termos históricos, de alguns dos milagres que os Evangelhos narram, pois não estamos perante meras crónicas do passado²²⁶. Não quer isto dizer, de forma alguma, que não há qualquer acção milagrosa de Jesus narrada nos Evangelhos com um substrato histórico. Como defende John Meier, a tradição evangélica sobre os milagres seria incompreensível se Jesus

²²¹ Cf. *Ibidem*, 641: John Meier afirma que, ainda que alguns milagres de Jesus também fossem marcados por uma dimensão misteriosa, esse elemento parece não ter sido essencial no modo de conceber os milagres por parte do cristianismo primitivo.

²²² Cf. *Ibidem*, 640-641.

²²³ Cf. J. A. PAGOLA, o. c., 167.

²²⁴ Cf. C. DUQUOC, *Cristologia. Ensayo Dogmatico sobre Jesús de Nazaret el Mesias*, 92.

²²⁵ Cf. G. THEISSEN; A. MERZ, o. c., 335.

²²⁶ Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO; A. RODRÍGUEZ CARMONA, o. c., 46.

não tivesse, na sua vida, realizado acções extraordinárias que levaram a que fosse reconhecido como tal. Realmente, a tradição evangélica sobre os milagres de Jesus seria absolutamente incompreensível se ele, durante a sua vida terrena, não tivesse deixado a impressão e a recordação que possibilitou apresentá-lo como sendo capaz destes actos²²⁷.

Raymond Brown afirma que a tradição de que Jesus fez curas e outras coisas extraordinárias é tão antiga quanto a tradição das suas palavras, pelo que deve ser levada a sério em qualquer debate histórico²²⁸, não sendo «possível de modo algum excluir os milagres do texto e do contexto evangélico. A análise não só do texto, mas também do contexto fala a favor do seu carácter “histórico”»²²⁹.

A aplicação dos critérios de historicidade leva-nos, de facto, a concluir que Jesus terá realizado tais actos.

John Meier dedica grande parte da sua obra a esta questão da historicidade dos milagres de Jesus, aplicando os designados critérios de historicidade aos relatos de milagres operados por Jesus: o critério do testemunho múltiplo, o da coerência, o da descontinuidade, o da dificuldade e o da rejeição e execução de Jesus.

O autor defende que o mais relevante é o primeiro – o do testemunho múltiplo. Segundo este critério – frequentemente usado no âmbito da história – um testemunho concordante, procedente de fontes diversas que não estão interligadas, é passível de ser reconhecido como autêntico²³⁰.

Todas as fontes evangélicas, bem como Flávio Josefo, atestam a actividade taumatúrgica de Jesus. Josefo, na obra *Testimonium Flavianum*, refere-se a Jesus, aplicando-lhe o título genérico de “homem sábio”, dizendo que realizou acções assombrosas e ensinou aqueles que procuravam a verdade, tendo atraído um grande número de seguidores. Flávio

²²⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 152.

²²⁸ Cf. R. E. BROWN, o. c., 75.

²²⁹ JOÃO PAULO II, «Realidade e significado dos milagres-sinais de Cristo», in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 46 (938), 12.

²³⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 71.

Josefo refere que Jesus foi um dirigente carismático, dotado de poderes extraordinários, reconhecidos pelos seus seguidores, apresentando, deste modo, uma descrição que, em termos genéricos, não parece distinguir-se significativamente da apresentação feita pelos evangelistas²³¹.

Nos Evangelhos, como tivemos oportunidade de ver, os milagres de Jesus ocupam um lugar proeminente, designadamente nos de Marcos (fonte mediata ou imediata de Lucas e de Mateus) e de João. A hipotética fonte *Quelle*²³², comum a Lucas e a Mateus, conteria também alguns *logia* que narram os milagres de Jesus. Os elementos do *kerigma* primitivo que se conservam nos Actos dos Apóstolos evidenciam, igualmente, a importância dos milagres na pregação apostólica. A Carta aos Hebreus, ao referir-se à mensagem de salvação, afirma que o testemunho dos milagres é indissociável desta. Os próprios Evangelhos Apócrifos, não obstante alguns exageros, atestam, a seu modo, a actividade taumatúrgica de Jesus²³³.

Por conseguinte, «este é um dado irrefutável do ponto de vista histórico, do qual se dá testemunho ao longo da tradição evangélica e fora dela: Jesus tinha poderes e utilizava-os para libertar aqueles que estavam oprimidos por doenças do corpo e do espírito e, mais esporadicamente, para atender a uma necessidade ou urgência que afectasse um grupo de pessoas»²³⁴.

Portanto, John Meier conclui que se o testemunho múltiplo de fontes e de formas não produz resultados fiáveis no caso dos milagres de Jesus, é necessário eliminá-lo como critério de historicidade, pois nenhum outro tipo de material apresenta um testemunho múltiplo tão abundante quanto os milagres de Jesus²³⁵.

²³¹ Cf. J. P. MEIER, o. c., 718.

²³² A maior parte dos exegetas considera que os Evangelhos de Mateus e de Lucas dependem da tradição de Marcos. Paralelamente, reconhecem a existência de elementos nos Evangelhos de Lucas e de Mateus que não podem ser explicados por influência de Marcos. Neste sentido, admitem a possibilidade de existir um conjunto de ditos que terão sido utilizados por Lucas e por Mateus, mas não por Marcos. É a este conjunto que chamamos *Quelle*.

²³³ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 72-73.

²³⁴ A. PUIG, o. c., 383.

²³⁵ Cf. J. P. MEIER, o. c., 715-719.

Um outro critério importante é o da coerência. Os Evangelhos apresentam um conjunto de frases e de gestos de Jesus que convergem e se apoiam mutuamente. Lendo os Evangelhos, podemos verificar como determinados ditos e frases de Jesus transcendem as diversas fontes para formar um conjunto harmónico, encaixando uns nos outros.

Nesta perspectiva, é importante salientar como toda a vida de Jesus se centra na temática do Reino de Deus, sendo esta, de resto, uma expressão fundamental no Novo Testamento. A maioria dos exegetas está de acordo em afirmar que a vinda do Reino de Deus é o tema fundamental dos ensinamentos de Jesus, sendo os milagres inseparáveis deste tema, na medida em que significam e concretizam a sua chegada. Assim, os milagres encaixam perfeitamente na missão de Jesus, ao serem sinais que mostram a presença do Reino, não como algo estático, mas dinâmico²³⁶.

Este critério pode ainda ser visto numa outra perspectiva, se considerarmos a capacidade de Jesus para conseguir um grande número de seguidores. De facto, quer Flávio Josefo, quer as fontes evangélicas dizem que Jesus captou um grande número de seguidores, mostrando ainda que a causa desta atracção foi, sobretudo, a perfeita coerência entre os seus gestos e as suas palavras²³⁷.

Igualmente importante é o critério da descontinuidade. Se é verdade que encontramos nos relatos de milagres de Jesus semelhanças com a tradição judaica e a tradição pagã, não é menos verdade que há alguns aspectos dos milagres de Jesus que são únicos, tal como já referimos²³⁸. Neste sentido, ganham particular relevo aqueles milagres que não podem ser explicados por influência judaica nem por influência helénica, apresentando pormenores que chamam a atenção e que podem ser considerados originais²³⁹. Este dado confirma que Jesus se insere perfeitamente na tradição do seu tempo, mas, simultaneamente, representa um momento único na história de Israel, pelo que os seus milagres têm de ser enquadrados no

²³⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 75.

²³⁷ Cf. J. P. MEIER, o. c., 719-720.

²³⁸ Cf. *Ibidem*, 721.

²³⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 152.

conjunto de toda a sua missão. Jesus, realizando o Reino de Deus, opera milagres, conta parábolas, interpreta a Lei com autoridade.

Este critério da descontinuidade poderia, nas palavras de René Latourelle, ser chamado de critério da unicidade, pois a acção taumatúrgica de Jesus apresenta elementos que permitem distingui-la da dos próprios profetas ou até dos apóstolos, devendo ser considerada única²⁴⁰. Enquanto os profetas realizavam milagres em nome de Deus, Cristo opera-os em seu próprio nome. Os apóstolos, por sua vez, fazem milagres em nome de Jesus, invocando sempre o seu poder. Portanto, antes de Cristo, nenhum profeta realizou milagres em seu nome, ao passo que, depois de Cristo, os apóstolos só realizam milagres em referência a Cristo²⁴¹. De facto, em vários episódios bíblicos, «vemos aflorar das palavras de Jesus a expressão de uma vontade e de um poder a que Ele se apela interiormente e que se exprime, dir-se-ia, com a máxima naturalidade, como se fizesse parte da sua mesma condição»²⁴².

Ainda que de forma muito limitada, pode também aplicar-se o critério da dificuldade, o qual se relaciona de perto com o anterior. Se nos detivermos em alguns relatos de milagres, percebemos como é difícil imaginar que tenham sido criados pela Igreja Primitiva. John Meier salienta, nesta linha, que, em Mc 3,20-30, por exemplo, podemos ver que Jesus utiliza vários argumentos para se defender dos que o acusam de ser conivente com o demónio. Dificilmente a Igreja Primitiva teria inventado um milagre desta natureza que deixa Jesus numa posição, de certa forma, ambígua. Além disso, esta é uma acusação que, habitualmente, não aparece relacionada com os milagres de Jesus, o que leva a pensar que pode ter tido lugar numa ocasião específica²⁴³.

A este respeito é conveniente notar que se os relatos evangélicos tivessem sido totalmente criados pelos evangelistas, estes seriam tentados a esquecer determinados pormenores “incomodativos”.

²⁴⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 73.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*, 73-74.

²⁴² JOÃO PAULO II, «Milagres: momentos decisivos da actuação do desígnio de Deus», in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 47 (939), 12.

²⁴³ Cf. J. P. MEIER, o. c., 723.

A título de exemplo, refira-se que, no Evangelho de João, quando Jesus cura um cego de nascença (Cf. Jo 9,1-40), unge os seus olhos com saliva. Naquele tempo, a saliva era utilizada por muitos curandeiros na resolução de doenças dos olhos, pelo que evocar esta prática parece, pois, equivaler a considerar Jesus como um mero curandeiro. Por sua vez, no Evangelho de Marcos, vemos como se diz, de forma explícita, que Jesus não pôde fazer mais milagres na sua terra, não sendo bem recebido pelos antigos vizinhos²⁴⁴.

Assim, tal como diz Jacques Duquesne, somos levados a concluir que «um propagandista zeloso, que queria provar perante os contemporâneos a onnipotência de Jesus e a sua divindade, de boa vontade ignoraria estes insucessos (...). A insistência na utilização da saliva e o relato destas dificuldades constituem, pois, presunções de verdade»²⁴⁵.

De facto, quando nos detemos sobre os relatos evangélicos de milagres, podemos perceber como se torna difícil acreditar que se tratem de meras criações da Igreja Primitiva, pois nada ou praticamente nada, na opinião de Simon Légasse, a obrigava a apresentar Jesus com tais características. Nenhum dos títulos conferidos pelo cristianismo ao seu fundador implicava considerá-lo um taumaturgo. Como Messias, Filho do Homem, Filho de Deus ou Doutor, Jesus não teria necessariamente de realizar as acções milagrosas que lhe são atribuídas pelos Evangelhos²⁴⁶.

Finalmente, detenhamo-nos sobre o critério da rejeição e execução de Jesus. Alguns especialistas afirmam que os milagres de Jesus foram a causa primeira da sua execução, tendo em conta que a prática de magia era proibida no Império Romano, enquanto afronta às autoridades religiosas.

No entanto, John Meier chama a atenção para o facto de as leis da época não especificarem o que se entende por magia, ficando a interpretação a cargo dos juízes locais. Aquilo que se condenava, geralmente, era a prática da designada “magia negra”, realizada

²⁴⁴ Cf. J. DUQUESNE, o. c., 120.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Cf. S. LÉGASSE, «El historiador en busca del hecho», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 125-126.

com o intuito de prejudicar os outros, o que não acontecia no caso dos milagres de Jesus. Realmente, os Evangelhos não referem nenhuma intervenção milagrosa de Jesus com o objectivo de prejudicar ou castigar directamente alguém. Ao invés, os milagres de Jesus são, por princípio, benéficos nos seus efeitos (curar os doentes e expulsar os demónios são acções boas em si mesmas)²⁴⁷.

É curioso notar, por outro lado, que quando examinamos as tradições sobre o processo de execução de Jesus, não parece que os milagres tenham sido a causa principal da sua condenação. Na verdade, embora tenhamos de reconhecer que, em determinadas ocasiões, os milagres de Jesus levaram certos grupos a planear a sua morte, os Evangelhos não nos apresentam propriamente uma ligação directa entre os milagres que Jesus operava e as acusações que lhe são feitas no processo que culminará na sua morte.

Nas várias versões do processo de condenação encontramos, sobretudo, algumas acusações de carácter cristológico (a afirmação de Jesus como Messias e como Filho de Deus) e de carácter político (a afirmação de Jesus como Rei dos Judeus ou a acusação de que Jesus se opunha ao pagamento do tributo a César e agitava o povo com a sua doutrina).

Verificamos, deste modo, que, nas diferentes versões do processo que culminou na execução de Jesus, não há uma única alusão explícita aos milagres por ele realizados. Ainda assim, não se pode excluir que os milagres tenham eventualmente contribuído, como circunstância agravante, para a sua condenação, que não é consequência de uma única razão, mas da convergência de várias razões²⁴⁸.

John Meier conclui, então, que os dois primeiros critérios (critérios do testemunho múltiplo e da coerência) parecem confirmar, em grande medida, que Jesus terá realizado acções extraordinárias reconhecidas como milagres. Por um lado, a tradição sobre os milagres

²⁴⁷ Cf. J. P. MEIER, o. c., 724.

²⁴⁸ Cf. Ibidem, 725. John Meier considera que é um erro perguntar qual a razão da morte de Jesus, já que esta não é consequência de uma única razão, mas de um conjunto de várias razões, das quais destaca as seguintes: o anúncio da chegada de um novo Reino; o facto de Jesus ensinar com autoridade, parecendo até, por vezes, contradizer a lei moisaica; a sua capacidade de atrair seguidores; o seu baptismo como porta de entrada no grupo dos discípulos; a liberdade da sua conduta, sentando-se à mesa com os pecadores.

de Jesus está atestada, de forma tão ampla, em diversas fontes e formas literárias, que se torna quase impossível crer que se trata de uma invenção da Igreja Primitiva. Por outro, é absolutamente surpreendente a perfeita correspondência entre as palavras e os gestos de Jesus, provenientes de fontes tão diversas.

Os restantes critérios de historicidade, embora não apresentem tanta consistência, não contradizem os dois principais, pois apontam na mesma direcção, podendo, assim, ser vistos como um apoio²⁴⁹.

Feita esta análise, John Meier conclui que os critérios de historicidade, considerados no seu conjunto, parecem confirmar a tradição dos milagres de Jesus de forma mais evidente do que outras tradições sobre o seu ministério que são, frequentemente, aceites sem grande dificuldade. Por isso, o autor afirma que se tivéssemos que recusar, sob o ponto de vista histórico, a tradição dos milagres de Jesus, teríamos também de recusar a maior parte das informações que os Evangelhos apresentam sobre Jesus²⁵⁰.

Apesar disso, e embora reconheçamos que Jesus tenha realizado acções extraordinárias que designamos como milagres, é difícil, como diz John Meier, julgar a historicidade de cada relato em particular.

Não será difícil admitirmos a historicidade de determinados “tipos” de milagres, como curas, expulsões de demónios ou mesmo ressurreições, pois existem vários testemunhos. No entanto, deter-se num destes milagres em concreto e julgar a sua historicidade torna-se muito mais complexo²⁵¹.

A este propósito, temos de ter presente, desde logo, que os milagres de Jesus foram narrados com recurso a motivos, temas e formas habituais no mundo greco-romano, como já afirmámos. Além disso, e tendo em conta que os evangelistas utilizavam os relatos de milagres como símbolos da salvação, é possível que, por vezes, alterem elementos ou

²⁴⁹ Cf. Ibidem, 729.

²⁵⁰ Cf. Ibidem.

²⁵¹ Cf. Ibidem, 745: «Uma coisa é fazer um juízo global, outra é focar-se nos diversos tipos de milagres e em cada milagre em particular e estabelecer juízos sobre a sua historicidade».

introduzam outros para evidenciar esta dimensão salvífica. Nesta linha, podemos admitir que, em determinadas ocasiões, se introduzam personagens, se situem os acontecimentos em lugares familiares ou se acrescentem outros elementos que dêem vivacidade e colorido ao relato. Um exemplo concreto é o relato da multiplicação dos pães (Cf. Jo 6,1-15), o qual apresenta alguns detalhes que podem reflectir as tradições relativas à Última Ceia de Jesus e, conseqüentemente, à Eucaristia da Igreja²⁵².

Um outro aspecto que faz com que seja difícil avaliar a historicidade de cada relato é o facto de, frequentemente, se apresentarem informações vagas, o que é particularmente evidente no caso de enfermidades. Fala-se, genericamente, de parálíticos, de coxos, de leprosos sem especificar a patologia, as causas, ou a gravidade. Além disso, noutros casos em que a doença parece estar claramente identificada, pode haver algumas dificuldades de interpretação, dada a distância cultural e científica que nos separa do século I²⁵³.

Deste modo, torna-se difícil fazer um juízo sobre um relato específico, ainda que reconheçamos, como já referimos, que Jesus tenha realizado acções extraordinárias reconhecidas como milagres. É por esse motivo que alguns autores formulam um juízo histórico positivo sobre os milagres operados por Jesus, considerados na sua globalidade, ao passo que apresentam reservas quando se trata de fazer uma avaliação de cada relato particular, considerando que não é pertinente fazê-lo quando se tenta investigar o Jesus histórico²⁵⁴.

John Meier, contudo, reage a esta posição dizendo que não é possível afirmar que Jesus terá realizado acções extraordinárias reconhecidas como milagres e, ao mesmo tempo, recusar deter-se sobre essas acções, pois estaríamos a fazer uma afirmação sem fundamento²⁵⁵.

²⁵² Cf. *Ibidem*, 745-746.

²⁵³ Cf. *Ibidem*, 746.

²⁵⁴ Cf. S. LÉGASSE, «El historiador en busca del hecho», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, 121.

²⁵⁵ Cf. J. P. MEIER, o.c., 1110.

Não obstante, o autor reconhece que não podemos explicar com a mesma segurança todos os relatos de milagres, pois alguns parecem ter sido criados pela Igreja Primitiva para transmitir uma determinada mensagem, enquanto outros terão, muito provavelmente, um núcleo histórico²⁵⁶. No entanto – tal como defende Walter Kasper –, ainda que se conclua que determinados milagres não podem ser atribuídos a Jesus, isso não significa que não tenham importância teológica e kerigmática, enquanto expressões do significado salvífico da sua pessoa e da sua mensagem²⁵⁷.

Assim, John Meier conclui que a actividade taumaturgica de Jesus credibilizou a sua mensagem. Por conseguinte, qualquer historiador que tente traçar o perfil do Jesus histórico sem dar a devida importância à sua fama de taumaturgo não o fará com rigor²⁵⁸.

2.3. *Os milagres como convite*

O Concílio Vaticano II afirma, no número quatro da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, que os milagres pertencem à economia da Revelação. Assim, o ser humano de hoje não deve olhar para os milagres de Jesus como algo de que já não faz sentido falar, perante os avanços da ciência. Numa perspectiva cristã, os milagres não são violações das leis da natureza, sem mais, mas antes sinais do poder e do amor de Deus, como atestam os quatro evangelistas e como temos vindo a mostrar ao longo deste capítulo.

Por isso, se, tradicionalmente, o milagre era visto como um acontecimento transcendente que quebrava as causalidades naturais, colocando Deus ao nível das

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, 1111.

²⁵⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 152: «Ao provar-se que certos milagres não podem ser atribuídos ao Jesus terreno, não se está a dizer que os mesmos careçam de importância teológica e kerigmática. Tais relatos não-históricos são expressões de fé sobre o significado salvador da pessoa e da mensagem de Jesus».

²⁵⁸ Cf. J. P. MEIER, *o. c.*, 1113.

causalidades intramundanas, importa, hoje, olhar para ele como um acontecimento que, acima de tudo, nos projecta para Deus²⁵⁹.

Assim sendo, tal como já referimos servindo-nos da visão de John Meier, a questão dos milagres só pode ser compreendida tendo em conta o seu contexto religioso e teológico.

Jesus, com os seus gestos, mostra como o Reino de Deus, longe de ser uma utopia, é algo que já se faz presente na sua pessoa, pois, quando cura os enfermos e expulsa os demónios, não está apenas a destroçar o poder de Satanás, mas, acima de tudo, a estabelecer o Reino de Deus²⁶⁰. Diz, a este propósito, Armand Puig que os milagres de Jesus, para serem verdadeiramente compreendidos, devem ser integrados na sua missão global de profeta do Reino. E acrescenta: «Talvez porque Jesus entenda os milagres inseridos na grande bem-aventurança que representa a chegada do reinado de Deus, vive e faz milagres, mas não vive para fazer milagres»²⁶¹, pois os milagres são sinais e “apenas” sinais²⁶². Os milagres que Jesus faz remetem para a sua pessoa, do mesmo modo que os raios de luz conduzem ao foco de irradiação. Os milagres convidam a reconhecer Cristo como o foco dessa irradiação²⁶³.

A este respeito, Walter Kasper afirma que a fé própria dos milagres não é uma fé nos milagres, mas na onipotência e na providência de Deus. O conteúdo último dessa fé não são determinados fenómenos extraordinários, mas o próprio Deus, pelo que aquilo que os milagres dizem, em última instância, é que, em Jesus Cristo, Deus realiza o seu plano, actuando nele para a salvação do ser humano e do mundo²⁶⁴.

Assim, e tendo presente aquilo que dissemos até ao momento, podemos dizer que os milagres são, em primeiro lugar, sinais do poder de Deus.

Esta é uma realidade atestada pelos diferentes evangelistas, ainda que a partir de ângulos diversos, como já pudemos ver. Em Marcos, os milagres de Jesus emanam da sua

²⁵⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 154.

²⁶⁰ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 318.

²⁶¹ A. PUIG, o. c., 389.

²⁶² Cf. *Ibidem*.

²⁶³ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 324.

²⁶⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 165.

pessoa e da força que nele actua, uma força capaz de transformar o ser humano na sua totalidade e de destronar o poder de Satanás. Para Mateus, Jesus é o Senhor que tem uma intervenção soberana, instantânea, universal, sendo capaz de vencer a doença, o vento, o mar, Satanás e a própria morte. Este poder é delegado aos apóstolos e à Igreja por Cristo, que tem autoridade para o fazer, em virtude de lhe ter sido dado “todo o poder no Céu e na Terra” (Cf. Mt 28,18). Para Lucas, os milagres são, essencialmente, “visitas” de Deus que quer salvar o ser humano, antecipando a salvação total e definitiva. Em João, os milagres de Jesus mostram como ele participa do poder do Pai, pois são realizados em conjunto pelo Pai e pelo Filho²⁶⁵.

No entanto, os milagres não são apenas sinais de poder, mas de um poder que está ao serviço do amor. Os milagres de Jesus são puras manifestações da sua caridade e da sua bondade que se compadece com todas as misérias que debilitam o ser humano.

Um das vezes é o próprio Cristo que toma a iniciativa, como na multiplicação dos pães (Cf. Mc 6,34), na ressurreição do filho da viúva de Naim (Cf. Lc 7,13) ou na cura do paralisado da piscina de Betzató (Cf. Jo 5,6). Noutras circunstâncias, os milagres apresentam-se como resposta de Cristo a algum pedido, formulado claramente ou manifestado em algum gesto. Os cegos de Jericó, por exemplo, pedem a Jesus que lhes abra os olhos (Cf. Mt 20,29-34), o leproso suplica a Jesus que o cure (Cf. Mc 1,40-41), os habitantes de Genesaré limitam-se a pedir a Jesus para lhe tocarem nos mantos e, fazendo-o, acabam por ficar curados (Cf. Mt 14,36). Em qualquer destes casos, percebemos que o amor de Deus, em Cristo, assume uma forma humana, um coração humano, uma linguagem humana para afectar o próprio ser humano nas suas debilidades e angústias, fazendo-o perceber a intensidade do amor divino²⁶⁶.

Os milagres confirmam, por conseguinte, que a missão de Jesus é uma missão divina. Na verdade, considerados à luz de uma longa tradição que vê neles um dos principais critérios para estabelecer a autenticidade de uma missão divina, os milagres autenticam a missão de

²⁶⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 317.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

Jesus²⁶⁷. Esta dimensão é posta em relevo, de forma muito particular, pelo evangelista João, tal como já referimos, para quem os milagres são meios para chegar à fé. Também nos Actos dos Apóstolos, é possível verificar como os milagres de Jesus manifestam que ele foi enviado por Deus, tal como diz Pedro: «Sabeis o que ocorreu em toda a Judeia, a começar pela Galileia, depois do baptismo que João pregou: como Deus ungiu com o Espírito Santo e com o poder a Jesus de Nazaré, o qual andou de lugar em lugar, fazendo o bem e curando todos os que eram oprimidos pelo diabo, porque Deus estava com Ele» (Act 10,37-38).

Nas Cartas de Paulo, os milagres são actos de poder divino que estão ao serviço da pregação apostólica, não se desligando desta, mas antes manifestando a autenticidade da mensagem de salvação²⁶⁸. Também a Carta aos Hebreus afirma que a salvação proclamada pelo Senhor «foi testemunhada por Deus, por meio de sinais e prodígios, por diversas manifestações de poder e pelos dons do Espírito Santo, repartidos segundo a sua vontade» (Heb 2,4).

Seguindo o pensamento de René Latourelle²⁶⁹ e tendo presente a abordagem que temos vindo a fazer, podemos dizer, sintetizando, que os milagres têm algumas “funções” que se implicam mutuamente.

Em primeiro lugar, têm uma função de comunicação. Realmente, no quotidiano, as pessoas servem-se de sinais para comunicarem entre si, expressando, desse modo, os seus pensamentos e intenções. Analogamente, os milagres exercem uma função de comunicação, manifestando a intenção que Deus tem de estabelecer um diálogo amoroso com o ser humano. Os milagres, antes de qualquer mensagem particular, querem ser uma expressão da graça de Deus, que sai ao encontro do ser humano. Deste modo, são um modo de comunicação de Deus tendo em vista a comunhão com ele. Efectivamente, a encarnação do

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, 330.

²⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 319-321.

²⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 330-335.

Verbo de Deus permite ultrapassar a fronteira entre o céu e a terra, podendo ser considerada, por isso, como o primeiro grande milagre²⁷⁰.

Neste sentido, podemos dizer que os milagres, assumindo também uma função reveladora (intimamente ligada à primeira), apresentam-se como parte integrante de uma revelação que se concretiza por meio de “acções e palavras” (*Dei Verbum*, 2) e de “sinais e milagres” (*Dei Verbum*, 4). Cristo exerce a sua função reveladora através de todos os “caminhos” da encarnação, como afirma René Latourelle: pelas suas palavras e pelas suas obras. Na verdade, os milagres não têm uma mera função demonstrativa, pois não se limitam a acompanhar a palavra para a confirmar ou ilustrar, mas são eles mesmos autêntica revelação²⁷¹.

Os milagres de Cristo, a par das suas palavras, são, portanto, um meio privilegiado através do qual o ser humano recebe a mensagem de salvação. De facto, a multiplicidade e diversidade de formas que os milagres assumem permitem à pessoa humana aceder aos vários aspectos da economia da salvação, pois, neles, podemos ver a Palavra de salvação em exercício. Os milagres permitem superar qualquer discurso, pois, na revelação, há algo de inefável que nenhum discurso consegue traduzir. Sem os milagres que vivificam e salvam os corpos, seria mais difícil compreendermos que a salvação trazida por Cristo afecta o ser humano inteiro, na sua unidade.

Assim, pelo seu dinamismo simbólico, os milagres permitem aprofundar a palavra, sem se separar desta, pois estamos perante duas faces do único mistério de salvação²⁷².

Os milagres de Jesus mostram, por conseguinte, como ele é verdadeiramente Filho de Deus, assumindo também uma função testemunhal. A força de Deus actua nele e por ele²⁷³. É

²⁷⁰ Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, o. c., 217.

²⁷¹ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 325: «Reduzir o milagre ao seu valor demonstrativo ou jurídico seria uma traição à Escritura. O milagre não apenas acompanha a palavra para a autenticar, mas é ele mesmo revelação, luz, evangelho, mensagem e palavra. O milagre decifra e, ao mesmo tempo, deixa ver a realidade do mistério».

²⁷² Cf. *Ibidem*, 333.

²⁷³ Cf. G. THEISSEN; A. MERZ, o. c., 336.

nesta perspectiva que São João apresenta os milagres de Cristo como obras do Filho e como testemunho do Pai em favor daquele que se declara seu Filho.

Como já dissemos, Jesus não é um simples profeta. Ele surge, diante das pessoas, como o Emanuel, o “Deus conosco”, que arranca o ser humano da escravidão do pecado e da morte e o ressuscita para a vida eterna. Os milagres são, portanto, meios que confirmam a missão de Jesus, mostrando a sua grandeza: maior do que Jonas e Salomão (Cf. Mt 12,41-42), maior do que Moisés e Elias (Cf. Mc 9,2-10), maior do que David (Cf. Mc 12,35-37) maior do que João Baptista (Cf. Lc 7,18-28), precisamente porque compartilha o poder do Pai.

O próprio Jesus Cristo afirma: «Mas tenho a meu favor um testemunho maior que o de João, pois as obras que o Pai me confiou para levar a cabo, essas mesmas obras que eu faço dão testemunho de que o Pai me enviou» (Jo 5,36)²⁷⁴.

Deste modo, os milagres – não obstante a sua fragilidade enquanto sinais espacio-temporais – são, para cada homem e para cada mulher, uma porta de entrada no mistério trinitário, pois, ao serem obras comuns do Pai e do Filho, manifestam a profunda unidade entre ambos²⁷⁵.

Na realidade, desde os primeiros símbolos da fé, a Igreja confessa que Deus é Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra. Com a mesma firmeza, afirma que Jesus Cristo é verdadeiramente Filho de Deus, por quem todas as coisas foram criadas²⁷⁶.

Cristo recebe as obras do Pai, que toma a iniciativa (Cf. Jo 5,19) e lhe confia a missão de as executar (Cf. Jo 5,36), mas, ao mesmo tempo, as obras pertencem ao próprio Filho a quem o Pai entregou todo o seu poder, para que realize os milagres como obras suas. A glória do Pai e a glória do Filho estão, portanto, intimamente unidas, pelo que ver a actividade de Cristo é ver o Pai presente no Filho, exercendo, através das obras do Filho, a sua actividade criadora e salvífica.

²⁷⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 323.

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, 373.

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

O facto de o Pai entregar todo o seu poder ao Filho revela que há entre ambos uma aliança única e misteriosa, bem evidente nos milagres operados por Jesus, os quais revelam que o Pai está no Filho e que o Filho está no Pai, unidos no mesmo Espírito. Deste modo, as acções extraordinárias realizadas por Cristo são reveladoras do Deus trinitário que *criou* o ser humano e o *re-criou*. Os milagres manifestam que este poder criador e recriador não se esgota, mas se mantém vivo e operante, criando, ressuscitando e libertando do pecado²⁷⁷.

Assim, as acções milagrosas de Jesus comprometem toda a Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, ao mesmo tempo que aprofundam a relação entre Deus Trino e o ser humano²⁷⁸.

Além disso, os milagres, apresentando-se como uma intervenção libertadora e transformadora de Deus, têm uma função de libertação e de promoção da pessoa.

Agindo através dos milagres, Cristo intervém na vida do ser humano, tal como uma mão que se estende para o levantar, devolvendo a integridade física e psíquica aos homens e mulheres que estão reféns de qualquer enfermidade, aos que são excluídos da comunidade religiosa devido a qualquer impureza não tolerada pelo legalismo, aos que se encontram alienados²⁷⁹.

Os seus milagres são, neste sentido, um autêntico “evangelho”, como afirma Edward Schillebeeckx. A boa notícia anunciada traduz-se na cura daqueles que se abeiram de Jesus, na sua miséria, dispostos a “encher-se” da graça que dele irradia²⁸⁰.

Os milagres de Jesus permitem, por conseguinte, verificar como a salvação que ele traz não é apenas algo espiritual, mas algo que também afecta o ser humano na sua dimensão corporal. Assim, os milagres tornam-se uma expressão da dimensão humana e corporal da salvação de Deus.

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*, 374.

²⁷⁸ Cf. *Ibidem*. René Latourelle afirma que «o milagre é uma obra que compromete toda a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, e que tende a estreitar cada vez mais o diálogo ininterrupto do Pai com os seus filhos, redimidos por Jesus Cristo».

²⁷⁹ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 334.

²⁸⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o. c., 175.

Na verdade, «o pecado, a doença física ou mental, desastres da natureza e até a própria morte são formas do poder do mal na vida humana»²⁸¹. Quando Jesus cura um enfermo ou ressuscita alguém, está a vencer o poder do mal que se manifesta na enfermidade e na morte²⁸².

«Por detrás do milagre existe uma luta, um confronto com uma força maligna, de doença e, em última instância, de morte, que mantém a pessoa aniquilada e oprimida. Por isso, o milagre é uma libertação, um acontecimento em que se liberta a pessoa de uma prisão que parecia impenetrável. Com o milagre, supera-se um obstáculo aparentemente intransponível, ultrapassa-se uma fronteira, passa-se além do limite»²⁸³.

Realmente, os milagres de Jesus significam a erupção do Reino de Deus neste mundo concreto, material, sendo, por conseguinte, sinais de esperança. Já desde esta perspectiva, os milagres não podem ser vistos como meras rupturas ou violações das leis da natureza, pois esta definição, além de reduzir a acção de Deus ao nível das causalidades intramundanas, faz dos milagres simples actos caprichosos, impossibilitando que sejam vistos como uma expressão da intervenção de Deus na história humana²⁸⁴.

Afectando este mundo, os milagres de Jesus antecipam, simultaneamente, a libertação final esperada, quando surgirem os novos céus e a nova terra. Neste sentido, permitem compreender que aquele que veio para destruir as obras de Satanás é o mesmo que vem para estabelecer o ser humano e o universo na sua ordem definitiva²⁸⁵.

Efectivamente, os milagres de Jesus, inscrevendo-se na perspectiva da inauguração do Reino Messiânico²⁸⁶, são sinais prefigurativos das transformações que se hão-de realizar no fim dos tempos. São Paulo diz a este respeito que a criação vive na esperança «de que

²⁸¹ J. A. FITZMYER, o. c., 63.

²⁸² Cf. R. E. BROWN, o. c., 77.

²⁸³ A. PUIG, o. c., 388.

²⁸⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 161.

²⁸⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 372.

²⁸⁶ Cf. C. DUQUOC, o. c., 88: «Os milagres, no tempo intermédio, são a garantia da realidade vindoura. (...) Antecipando a salvação, os milagres são também as suas provas. Ligados à palavra, não permitem ao ser humano aceitar qualquer outra palavra».

também ela será libertada da escravidão da corrupção, para alcançar a liberdade na glória dos filhos de Deus» (Rm 8,21).

Cristo ressuscitou como o “primogénito de entre os mortos” (Col 1,18), como o “príncipe da vida” (Act 3,15). Assim, graças à ressurreição de Cristo, é dado aos seres humanos o Espírito, que é vida e princípio vivificante. Este Espírito que habita em nós (Cf. 1Cor 3,16) e que ressuscitou Jesus Cristo de entre os mortos também dará a vida aos nossos corpos mortais (Cf. Rom 8,11). Os milagres de Cristo são, neste sentido, uma antecipação desta acção do Espírito sobre toda a carne, pois os corpos libertos, curados e vivificados antecipam o triunfo final do Espírito que vivifica os corpos mortais e corruptíveis, revestindo-os de imortalidade e incorruptibilidade²⁸⁷.

Os milagres são também um sinal prefigurativo da redenção do próprio universo, pois, segundo a mentalidade bíblica, existe uma solidariedade íntima entre o ser humano e o universo, compartilhando ambos o mesmo destino. Segundo o livro do Génesis, a harmonia da criação foi destruída pelo pecado de Adão. Cristo, pela sua morte e ressurreição, veio restabelecer a ordem onde reina o pecado, mostrando-nos como o universo não é chamado a ser aniquilado, mas transformado e glorificado²⁸⁸.

Deste modo, os actos extraordinários realizados por Jesus «anunciam a transformação escatológica e tornam possível fazer a experiência da presença dinâmica do reinado de Deus com o seu poder curativo, auxiliador e salvador»²⁸⁹.

Os milagres só podem, por conseguinte, ser verdadeiramente compreendidos a partir do horizonte de esperança da nova criação, em que o ser humano experimentará a chegada de um mundo novo e reconciliado, ainda que não totalmente separado deste. Enquanto gestos de Jesus sobre o mundo presente, os milagres ajudam a perceber que o mundo que esperamos

²⁸⁷ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 328.

²⁸⁸ Cf. *Ibidem*, 329.

²⁸⁹ J. GNILKA, o. c., 131.

não se refere tanto a novos espaços cronológicos ou geográficos radicalmente distintos daqueles que hoje habitamos, mas sobretudo a uma nova lógica ou a um novo sentido.

É, nesta perspectiva, que São Paulo, na Carta aos Romanos, afirma que «bem sabemos como toda a criação geme e sofre as dores do parto até ao presente» (Rm 8,22), dizendo, dessa forma, que o mundo novo é “dado à luz pelo mundo presente”.

Na verdade, os gestos extraordinários de Jesus neste mundo concreto, material, corpóreo ajudam a compreender que a nova criação não significa uma ruptura com o mundo presente, pois o mundo que o ser humano espera é este mesmo, transformado e salvo por Cristo. O “Reino de Deus” não significa algo de puramente espiritual ou fora deste mundo, mas a totalidade deste mundo material, espiritual e humano agora introduzido na ordem de Deus²⁹⁰. Por isso, quando nos referimos ao Reino de Deus falamos de uma «situação nova do velho mundo, totalmente repleto por Deus e reconciliado consigo mesmo»²⁹¹.

Assim, facilmente perceberemos que os milagres devem ser vistos como uma intervenção libertadora de Deus, que transforma e promove o próprio ser humano, que passa da condição de escravo a discípulo de Jesus, a anunciador do Reino.

Por isso é que, frequentemente, aquele que recebe o milagre se torna seguidor de Jesus Cristo, como o cego de Jericó que, logo que recuperou a vista, seguiu Jesus (Cf. Mc 10,52; Lc 18,43). De facto, os milagres de Jesus, levando a pessoa a dirigir o seu olhar para Deus, são um convite à conversão, pretendendo levar cada ser humano a mudar o modo de pensar e de agir, «revolucionando-se interiormente», nas palavras de Leonardo Boff²⁹².

Os milagres de Jesus libertam, pois, para o seguimento. É, nesta linha, que Jesus Cristo dá aos seus discípulos não apenas o poder pleno de anunciar a Palavra, mas também de operar milagres: «Jesus chamou doze discípulos e deu-lhes o poder de expulsar os espíritos malignos e de curar todas as enfermidades e doenças» (Mt 10,1). Realmente, os milagres servem também para congregar o Povo de Deus, especialmente os perdidos, os frágeis e os

²⁹⁰ Cf. L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador.*, 69.

²⁹¹ *Ibidem*, 76.

²⁹² Cf. *Ibidem*, 77.

marginalizados que devem experimentar o amor de Deus para que, depois, o possam transmitir²⁹³. Sintetizando, poderíamos dizer que o milagre é uma interpelação para que, cada homem e cada mulher, tocados pelo amor de Deus, sejam capazes de o oferecer ao mundo, em cada tempo e em cada lugar²⁹⁴.

Esta é, por conseguinte, uma interpelação dirigida a todos e não apenas a determinados grupos. Na verdade, os milagres não são “experiências de laboratório”, como diz René Latourelle, à espera de uma aprovação científica, mas gestos que se dirigem a toda a gente, instruída ou não, já que, em última instância, tal como tivemos oportunidade de explicitar, o juízo sobre os milagres exige uma atitude religiosa²⁹⁵.

O próprio Cristo culpa as cidades do lago (Cf. Lc 10,13-15) e os judeus que se mostram insensíveis às obras que realiza (Cf. Jo 15,24). Aquilo que lhes falta não é um coeficiente intelectual elevado, nem um diploma que ateste a sua condição de físicos ou de biólogos. Falta-lhes antes a atitude fundamental para perceber os sinais de Deus: a humildade.

Efectivamente, não se pode fazer depender da instância científica um acto tão intimamente ligado à salvação da pessoa. No fundo, trata-se de uma questão de fé. É por isso que quando Jesus faz algum milagre, uns permanecem insensíveis, outros vêem um prodígio, mas recusam-se a aceitar o seu sentido (como acontece quando as obras de Deus são atribuídas a Satanás), outros reconhecem a acção de Deus, mas recusam qualquer compromisso, e outros ainda descobrem nos milagres de Jesus que ele é verdadeiramente o Filho de Deus que conduz os homens ao seu mistério²⁹⁶.

Assim, podemos concluir, com René Latourelle, que, embora os sinais de Jesus Cristo sejam um convite à fé, é necessário que haja no ser humano uma atitude de abertura ao transcendente. Deste modo se percebe que os milagres, ainda que sejam numerosos e

²⁹³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 163.

²⁹⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, 335.

²⁹⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁹⁶ Cf. *Ibidem*, 358.

extraordinários, deixem sempre espaço à liberdade humana, não se impondo, mas requerendo uma decisão pessoal capaz de responder afirmativamente ao convite de Deus²⁹⁷.

²⁹⁷ Cf. *Ibidem*, 368: «A conversão a que Jesus nos convida nos seus milagres é uma renúncia a tudo o que se opõe ao Reino de Deus. Supõe uma transformação interior, uma guerra consigo mesmo (...). Reconhecer os sinais, em concreto, equivale a converter-se e a reconhecer em Jesus aquele em quem o Reino se faz presente».

CONCLUSÃO

Ao terminar esta breve reflexão, é possível perceber como há uma disparidade entre o conceito de milagre que é apresentado pelo racionalismo moderno e aquele que é o sentido bíblico do termo “milagre”.

Revisitemos, então, ainda que de forma sucinta, algumas das principais ideias defendidas pelo racionalismo dos séculos XVII, XVIII e XIX.

Baruch de Espinoza defende, em termos muito genéricos, que nada do que acontece pode ser contrário à natureza, a qual é absolutamente imutável. Acrescenta ainda que a existência ou a essência de Deus não pode ser conhecida através de milagres, mas antes através da ordem imutável da natureza. Voltaire, por sua vez, afirma que os milagres são violações das leis matemáticas, divinas, imutáveis e eternas. O filósofo diz mesmo que Deus fez a sua “máquina” tão perfeita quanto pôde, pelo que se houvesse alguma imperfeição esta seria corrigida desde o princípio. David Hume vê os milagres como meras violações das leis da natureza, defendendo que resultam de uma propensão natural do ser humano para o fantástico, acabando por ser desmascarados mais cedo ou mais tarde. Immanuel Kant diz que os milagres são fundamentais para a religião fundada em observâncias rituais, mas não para uma religião fundada no espírito e na verdade.

O filósofo português Pedro Amorim Viana sustém que os milagres são completamente absurdos. Na sua perspectiva, a sabedoria e a coerência de Deus revelam-se precisamente na inalterabilidade das leis naturais. Assim, os milagres não passam de obras da imaginação humana, incompatíveis com o progresso científico. Deus – sustenta o filósofo – não age através de milagres, mas de um impulso interior.

De forma muito sintética, são estas as principais ideias defendidas por estes autores, as quais explorámos na primeira parte do nosso trabalho. É interessante notar que, não obstante

as diversas acentuações feitas por cada um deles, parece haver, na generalidade, uma compreensão muito redutora do conceito de milagre.

Segundo o pensamento destes autores, os milagres, a serem admitidos, seriam uma espécie de “remendos” que Deus vai fazendo na sua obra “imperfeita”. Por isso mesmo, aceitá-los equivaleria a admitir que Deus é imperfeito, colocando em causa a harmonia da própria criação. Além disso, consideram que Deus não se revela através de milagres, mas antes na constância das leis naturais, concebendo, dessa forma, o universo como um sistema fechado de leis, completamente rígido.

Mergulhando nos textos bíblicos e tendo presente os dados da reflexão teológica sobre os milagres e, concretamente, sobre os milagres de Jesus, podemos, contudo, perceber que é demasiado redutor olhar para os milagres como meras violações das leis da natureza. Na verdade, partindo da própria etimologia, podemos perceber como, nos textos evangélicos, na referência aos milagres de Jesus, se fala em *δυνάμεις* (actos de poder), no caso dos Evangelhos Sinópticos, e em *σημεῖα* (sinais), no caso do Evangelho de João.

Por conseguinte, na sua acepção bíblica, o milagre não é propriamente uma violação incómoda das leis da natureza, mas antes um “lugar” através do qual Deus age e se revela. Efectivamente, os milagres de Jesus, indissolavelmente ligados às suas palavras, manifestam a erupção do Reino na história. Assim, Jesus Cristo, agindo através dos milagres, não nos diz que a obra de Deus é imperfeita, mas torna claro que o Reino de Deus se faz verdadeiramente presente na sua pessoa. Neste sentido, importa ter sempre presente que os milagres não têm importância em si mesmos, mas somente na medida em que remetem para algo que está para além da pura imanência e que, em última instância, é o próprio Deus. Por isso mesmo, os milagres de Jesus, não obstante a sua complexidade, não são um elemento marginal da sua missão, mas antes uma dimensão absolutamente essencial.

Importa também destacar, tendo presente a posição racionalista, que os milagres de Jesus têm uma especificidade muito própria, nem sempre acautelada nos discursos do

racionalismo, que parecem agrupar sob a mesma designação de milagre fenómenos muito diversos. Na verdade, ao olharmos para os textos bíblicos, percebemos claramente que, não obstante as semelhanças entre os relatos evangélicos dos milagres de Jesus e outros textos pagãos e judaicos, há determinados aspectos que parecem ser únicos dos milagres operados por Jesus Cristo.

Um outro aspecto que deve levar a alguma seriedade na abordagem da problemática dos milagres de Jesus é a sua historicidade que não pode ser ignorada num debate sério. Na verdade, não parece suficiente afirmar, como David Hume, que os milagres acabam por ser desmascarados, sendo algo próprio da tendência do ser humano para o maravilhoso e o fantástico. A aplicação dos critérios de historicidade, tal como tivemos oportunidade de ver, mostra precisamente que a questão não é assim tão simples.

Realmente, embora saibamos que é difícil julgar a historicidade de cada relato em concreto, há determinados elementos que nos levam a intuir que Jesus terá, efectivamente, realizado actos extraordinários reconhecidos como milagres: a diversidade de testemunhos não interligados entre si, a coerência entre os seus actos e as suas palavras, a quantidade de aspectos exclusivos dos milagres de Jesus, entre outros elementos sobre os quais nos detivemos no decurso deste trabalho.

Por isso mesmo, os milagres não podem apenas ser vistos como fruto da imaginação humana ou como uma invenção da Igreja Primitiva com uma finalidade eminentemente apologética ou missionária, pois parecem apresentar um claro substrato histórico.

Assim, e tendo presente a reflexão que desenvolvemos, podemos perceber que, num horizonte de fé, não é possível olhar para os milagres como meras violações das leis da natureza, marginalizando, dessa forma, a actividade taumatúrgica de Jesus.

Centrar a discussão nesse elemento é perverter o próprio sentido dos milagres, ignorando que os actos que reconhecemos como tal nos projectam para Deus. Jesus não realiza milagres para corrigir qualquer erro da obra criadora de Deus, mas antes para mostrar

que o Reino que esperamos já se faz presente na sua pessoa, na tensão entre o *já* e o *ainda não*. Na verdade, Jesus, com os seus milagres, mostra como os “novos céus e a nova terra” que esperamos não são radicalmente diferentes deste mundo que já habitamos, mas antes este mesmo mundo transformado e introduzido na ordem de Deus.

Por isso, os milagres, e, em concreto, os milagres de Jesus só fazem sentido se integrados na missão global de Jesus Cristo, enquanto profeta do Reino. Realizando milagres, Jesus mostra como Deus quer estabelecer um diálogo amoroso com o ser humano. É nesta linha que, como tivemos oportunidade de referir, os milagres podem ser considerados um convite dirigido a cada homem e a cada mulher que só pode ser acolhido na fé. Jesus Cristo, ao fazer milagres, dá-nos a conhecer o Reino, para que o possamos anunciar a todos.

Por conseguinte, numa perspectiva crente, os milagres, longe de serem imagem de um Deus que, de forma mais ou menos arbitrária, vai corrigindo a sua obra, são sinais que tornam visível o próprio Reino, devendo ser situados na economia da salvação.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE MONASTERIO, Rafael; RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Ed. Verbo Divino, Estella, 2011.
- AMORIM VIANA, Pedro, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1982.
- _____, *Escritos Filosóficos*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
- ARREGUI, José, *Gesù Oggi*, Ed. Istituto San Gaetano, Vicenza, 2004.
- BALSAS, Álvaro, «Ciência Contemporânea e Causalidade: Sobre a Pertinência do Conceito de Acção Divina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63 (2007), 631-661.
- BOFF, Leonardo, *Jesus Cristo Libertador*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1976.
- BRAZ TEIXEIRA, António, «A ética na Filosofia de Amorim Viana», in *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, 1063-1068.
- BRITO, António José, *Razão e dialéctica*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1994.
- BROWN, Raymond Edward, *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Los rostros de Cristo*, Ed. BAC, Madrid, 1997.
- CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. IV/1, Ed. Caminho, Lisboa, 2004.
- CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, *Jesus Cristo. História e Fé*, Ed. Franciscana, Braga, 1989.
- CHABERT, Yvette; PHILIBERT, Roger, *Jésus Christ*, Ed. Ouvrières, Paris, 1991.
- COLZANI, Gianni, «Milagre», in *Christos – Enciclopédia do Cristianismo*, Ed. Verbo, Lisboa, 2003, 591-592.
- COUTINHO, Jorge, *Os caminhos de Deus no caminho do homem*, Ed. AO, Braga, 1988.

- DINIS, Alfredo; PAIVA, João, *Educação, ciência e religião*, Ed. Gradiva, Lisboa, 2010.
- DIONÍSIO, Sant'Anna, *Teólogo laico*, Ed. Seara Nova, Porto, 1961.
- DUQUE, João Manuel, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2004.
- _____, «Pensar a fé: o modelo de Amorim Viana», in *Actas do I Congresso da Diocese do Porto «Tempos e lugares de memória»*, vol. II, Porto, 2002, 275-287.
- DUQUESNE, Jacques, *Jesus*, Ed. Círculo de leitores, 1997.
- DUQUOC, Christian, *Cristologia. Ensayo Dogmatico sobre Jesús de Nazaret el Mesias*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992.
- ESPINOZA, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2004.
- FITZMYER, Joseph Augustine, *Catecismo Cristológico*, Ed. Loyola, São Paulo, 1997.
- FULLER, Reginald Horace, *Interpreting the miracles*, SCM Press, London, 1968.
- GEORGE, Augustin, «El milagro en la obra de Lucas» in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, 240-258.
- GNILKA, Joachim, *Jesus de Nazaré*, Ed. Presença, Lisboa, 1999.
- GOMES, Pinharanda, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Ed. Sampedro, Lisboa, 1975.
- GONZÁLEZ CARDEDAL, Olegario, *Fundamentos de Cristologia II*, Ed. BAC, Madrid, 2006.
- GWYNNE, Paul, *Special Divine Action: Key Issues in the Contemporary Debate*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.
- HUME, David, *Investigação sobre o entendimento humano*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- HÜNERMANN, Peter, *Cristología*, Ed. Herder, Barcelona, 1997.
- JOÃO PAULO II, *Creo em Jesucristo, Catequesis sobre el Credo*, Ed. Palabra, Madrid, 1996.

- _____, «Milagres: momentos decisivos da actuação do desígnio de Deus» (Alocução da audiência geral de quarta-feira, 18 de Novembro), in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 47 (939), 22 de Novembro de 1987, 12.
- _____, «Os milagres de Cristo como manifestação do amor salvífico» (Alocução da audiência geral de quarta-feira, 9 de Dezembro), in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 50 (942), 13 de Dezembro de 1987, 8.
- _____, «Realidade e significado dos milagres-sinais de Cristo» (Alocução da audiência geral de quarta-feira, 11 de Novembro), in *L'Osservatore Romano*, Ano XVIII, nº 46 (938), 15 de Novembro de 1987, 12.
- KANT, Immanuel, *A religião nos limites da simples razão*, Ed. 70, Lisboa, 1992.
- KARRER, Martin, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.
- KASPER, Walter, *Introducción a la fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- _____, *Jesús, el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2006.
- LAMARCHE, Paul, «Los milagros de Jesús según Marcos», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, 207-219.
- LATOURELLE, René, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986.
- _____, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.
- LEAL DA SILVA, António Carlos, *Dados sobre a vida e obra de Amorim Viana*, Ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
- LÉGASSE, Simon, «El historiador en busca del hecho», in AA. VV., *Los Milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, 109-144.
- _____, «Los milagros de Jesús según Mateo», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, 220-239.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, «Los milagros de Jesús según Juan», in AA. VV., *Los milagros de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, 259-274.

- MARINHO, José, *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, Ed. Lello e Irmão, Porto, 1976.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco, *Jesús, hijo e hermano*, Ed. San Pablo, Madrid, 2010.
- MATERA, Frank, *Cristologia Narrativa do Novo Testamento*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2003.
- MEIER, John Paul, *Un judío marginal*, vol. II/2, Ed. Verbo Divino, Navarra, 2010.
- MONDIN, Battista, *Quem é Deus?*, Ed. Paulus, São Paulo, 1997.
- PAGOLA, José Antonio, *Jesus, uma abordagem histórica*, Ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2008.
- PAIM, António, *As Filosofias Nacionais*, Ed. Humanidades, Londrina (Brasil), 2007.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Fundamentos de Cristologia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- PUIG, Armand, *Jesus. Uma biografia*, Ed. Paulus, Lisboa, 2006.
- QUESNEL, Michel, *Jesus, o homem e o Filho de Deus*, Ed. Gradiva, Lisboa, 2005.
- ROVIRA BELLOSO, Josep Maria, *Jesús, el Mesías de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- SÁNCHEZ NAVARRO, Luis, *Testimonios del Reino*, Ed. Palabra, Madrid, 2010.
- SANDERS, Ed Parish, *A verdadeira história de Jesus*, Ed. Casa das Letras, Cruz Quebrada, 2004.
- SAUNDERS, Nicholas, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- SAYES, Jose Antonio, *Señor y Cristo*, Ed. EUNSA, Navarra, 1995.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús, la historia de un Viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.
- SCHLOSSER, Jacques, *Jésus de Nazareth*, Ed. Noesis, Paris, 1999.
- SESBOÛÉ, Bernard, *Jesucristo el Único Mediador*, Ed. Secretariado Trinitário, Salamanca, 1990.
- SHULTS, Fount LeRon, *Christology and science*, Ashgate Publishing Company, Burlington (Vermont), 2008.

SILVA DE SOUSA, Luís Carlos, «Spinoza e a questão dos milagres» in *Revista Conatus*, 1 (2007), 47-50.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette, *O Jesus histórico*, Ed. Loyola, São Paulo, 2002.

TUÑI, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 2012.

URÍBARRI, Gabino, *La singular humanidad de Jesucristo*, Ed. San Pablo, Madrid, 2008.

VARO, Francisco, *Las Claves de la Biblia*, Ed. Palabra, Madrid, 2007.

VENDRAME, Calisto, *La cura dei malati nel Nuovo Testamento*, Ed. Camilliane, Torino, 2001.

VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*, Ed. Presença, Lisboa, 1966.

ÍNDICE

Introdução	3
I. OS MILAGRES PERANTE A CIÊNCIA MODERNA	9
1. O contexto racionalista	9
1.1. <i>Baruch de Espinoza (1632-1677)</i>	10
1.2. <i>Voltaire (1694-1778)</i>	13
1.3. <i>David Hume (1711-1776)</i>	15
1.4. <i>Immanuel Kant (1724-1804)</i>	18
2. O pensamento de Pedro Amorim Viana	20
2.1. <i>Racionalismo moderado</i>	20
2.2. <i>Perspectiva de Pedro Amorim Viana sobre os milagres</i>	25
II. O SENTIDO BÍBLICO-CRISTÃO DE MILAGRE	35
1. A acção de Deus no mundo	35
2. Compreensão dos milagres de Jesus a partir dos textos evangélicos	42
2.1. <i>Perspectiva de cada evangelista</i>	42
2.1.1. <i>Perspectiva de Marcos</i>	44
2.1.2. <i>Perspectiva de Mateus</i>	46
2.1.3. <i>Perspectiva de Lucas</i>	49
2.1.4. <i>Perspectiva de João</i>	52
2.2. <i>A especificidade dos milagres de Jesus</i>	56
2.3. <i>Os milagres como convite</i>	70
Conclusão	83
Bibliografia	87