



## De Demócrito e Isaac a Jesus Cristo: o riso na construção do Deus dos cristãos

### *From Democritus and Isaac to Jesus Christ: the laughter in the construction of the Christian's God*

Isidro Pereira Lamelas\*

**Resumo:** Retomamos, a partir das fontes patrísticas, a quaestio disputata do riso (e não riso) de Jesus, para averiguar o papel do riso na representação do Deus dos cristãos. Por reação à antiga *theologia mythica*, à mitologia (o “riso inextinguível” dos deuses), os autores patrísticos redefiniram substancialmente o estatuto do riso e do humor na vida e espiritualidade cristãs. Fizeram-no a partir do exemplum Jesus e dos silêncios dos Evangelhos, mas também reutilizando o riso como fronteira de ortodoxia/heterodoxia na definição da própria cristologia. Sabendo nós que o Cristo dos gnósticos, tal como as divindades pagãs, ri muito mais do que o Jesus Cristo dos Evangelhos e da doutrina eclesiástica, interessa-nos averiguar como o riso (humano ou divino?) foi usado na elaboração das diversas cristologias: numa constante tensão entre as tendências docetas que afirmam o riso de Jesus para negar a sua humanidade e alteridade do homem Jesus face ao Cristo divino (gnosticismo); e a leitura “católica” que nega ao Jesus histórico o riso “próprio do homem”, sob o risco de diminuir a real humanidade de Cristo sublinhada, porém nas “lágrimas” e no drama da Passio.

**Palavras-chave:** Demócrito. Isaac. Jesus. Riso. Cristologia. Heresia/ortodoxia.

**Abstract:** We revisit, starting with the Patristic sources, the quaestio disputata of the laughter (or not laughter) of Jesus, in order to establish the role of laughter in the representation of the God of the Christians. In a reaction against the old *theologia mythica*, the mythology (with the “inexhaustible laughter” of the gods), the Fathers of the Church substantially redefined the status of laughter and humor in Christian life and spirituality. They did so from the exemplum of Jesus and the silences of the Gospels, but also reusing laughter as a border between orthodoxy and heterodoxy in the definition of Christology itself. Knowing that the Christ of the Gnostics, like the pagan divinities, laughs much more than the Jesus Christ of the Gospels and of ecclesiastical doctrine, we are interested in establishing how laughter (human or divine?) was used in the elaboration of the diverse Christologies: in a constant tension between the Docetic tendencies that affirm the laughter of Jesus in order to negate his humanity and highlight the otherness of the man Jesus in contrast with the divine Christ (Gnosticism) and the “Catholic” reading that denies the historical Jesus the laughter “proper to man”, with the consequent risk of diminishing the real humanity of Christ, which is however underscored in the “tears” and the drama of the Passio.

**Keywords:** Democritus. Isaac. Jesus. Laughter. Christology. Heresy/orthodoxy.

### **Heraclito e/ou Demócrito; ou a ambiguidade do riso**

Entre os antigos que desde cedo se ocuparam do riso como assunto sério (Quintiliano, *Inst. Orat.* VI,3; Butler 448), perfilaram-se duas correntes que se confrontarão ao

---

\* Doutorado em Teologia Patrística (UnG, Itália). Professor e membro da Direção da Faculdade de Teologia da UCP (Portugal). ORCID: 0000-0002-5748-4363. Contato: [ilamelas@ucp.pt](mailto:ilamelas@ucp.pt)

longo dos tempos, sob dois nomes: Demócrito, o amigo do riso, e Heraclito, amigo das lágrimas (*Democritus ridens – Heraclitus lugens*). A pretexto do rir ou não, estas duas figuras que se tornaram lendárias personificam duas visões e atitudes contrapostas perante o mundo e a vida; Demócrito e/ou Heraclito: dois representantes da *theologia naturalis* e, ao mesmo tempo, duas abordagens do humor: o primeiro ria da vã e ridícula condição humana; o segundo “chorava”, por piedade e compaixão desta mesma condição. Heraclito, “o obscuro” (Tertuliano, Adv. Marc. II,28,1; CCL I, 507), solidário dos homens e compadecente com o mundo; Demócrito, alheio aos destinos da humanidade e indiferente aos males que afligem o mundo, mantém a distância que lhe permite rir de tudo e de todos, para se manter à margem.

À vetustíssima pergunta: “rir ou chorar?”, os autores cristãos irão dar uma resposta em continuidade com os moralistas antepassados, mas em rutura com os mesmos a partir do exemplo e mensagem de Jesus Cristo (Agostinho, Serm. 175,2,2). Enquanto os intelectuais da antiguidade respondiam contrapondo o taciturno Heraclito (o obscuro) ao risonho Demócrito (o filósofo que ri), como emblemáticos da atitude especular perante a vida, os pregadores cristãos olharam para Cristo como uma via alternativa aos modelos extremados de Heraclito e de Demócrito (Luciano de Samósata, Comércio de vidas, 13-14; Bettoni, 1988, 189. 195; Settembrini, 189).

Efetivamente, a imagem e atitude dominantes de Jesus Cristo, tal como Este nos é apresentado desde os escritos “ortodoxos”, está tão distante do riso cético de um Demócrito indiferente às dores da humana condição (Berger, 1999, 283), como da *gravitas* taciturna do solidário Heraclito. Efetivamente, não podia rir-se da condição humana, Aquele que assumiu até às últimas consequências (submetendo-se também ao riso dos outros) esta mesma condição, nem limitar-se a *chorar com os que choram* se não Aquele que promete o riso aos que *agora* choram (cf. Lc 6,21). Em contrapartida, nem Demócrito nem Heraclito valorizam o riso e as lágrimas como o fez Jesus Cristo, superando no paradoxo da sua própria pessoa o dualismo entre o trágico e o cómico.

Sabemos que esse retrato de um Demócrito hilário (Beard, 106-107) e um Heraclito “obscuro” tem mais a ver com a dualidade do próprio humor do que com o retrato histórico dos referidos personagens. E quanto a Jesus? Será que a vetusta ambiguidade associada ao riso e seus tutelares não acabou também por interferir na representação doutrinal de Jesus?

“Não nos engane a ambiguidade da palavra “riso””. Este aviso de S. Basílio de Cesareia (*Regulae fusius tractatae*, 17,1; PG 31, 961) introduz-nos na complexa ambivalência do riso na tradição cristã, também aqui é herdeira do que há muito se sabia acerca a ambivalência do riso e humor (cf. Quintiliano, *Inst. Orat.* VI,3; Butler, 438-442). Efetivamente, se alguns chegaram a considerar que a sua natureza fosse divina (Odiseia, VIII,326); outros viram no riso algo de demoníaco (Filóstrato, *Vida de Apolónio*, IV,20) ou, pelo menos, irracional (Quintiliano, *Inst. Orat.* VI,3, Butler, 440). No primeiro caso compreendemos, recorrendo à famosa classificação de Varrão (cf. Agostinho, *De civ. Dei* VI, 5), os deuses da *theologia mytica* que riem abundantemente; no lado oposto situam-se as divindades da *theologia physica* (filosófica) pouco dados ao riso (cf. *Civ. Dei*, VI, 1.2; XXI, 14).

## Rir é humano ou é divino?

O cristianismo ao rejeitar as teologias poética e civil, e colocando-se preferencialmente no campo da teologia natural, acabou por adotar face ao riso idêntica posição dos teólogos antigos que isentavam a divindade desta e de outras afeições humanas (Jaeger, 1961, 272. 274). Na melhor das hipóteses, ironiza Arnóbio, depois de citar Varrão, “os deuses riem do falso culto que os homens lhe prestam” (*Adversus Nationes* VI, 3; Bolívar, 298). A passagem dos deuses à imagem do homem, ao homem como imagem de Deus explica, em boa parte a revisão do estatuto do humor divino na tradição judaico-cristã. Mas esta inversão teológica com consequências antropológicas ainda não diz tudo.

“Nenhum animal ri, exceto o homem”, ensina o tantas vezes citado Aristóteles (*De partibus animalium*, III, 10, 673 a, 8; Louis, 1956, 97). Mas se o riso nos distingue dos animais, será que também nos distingue ou aparenta com os deuses? Se rir é um predicado do homem, porque riem tanto as divindades gregas e pagãs em geral? Por outro lado, se rir é próprio do “animal racional” porque anda o riso tantas vezes associado à irracionalidade e à condição meramente corporal? De facto, o riso exprime-se através do corpo e é, na sua dimensão antropológica mais básica, expressão de uma “perturbação” inesperada. Os antigos associavam, inclusive, o “humor” ao fluido corporal oriundo do baço que, conforme a medicina antiga, provocava o riso (cf. Joly, 1970, 46; Morani, 2018, 122; 126; Oroz, 2004, 474; 866). Por isso, os Padres do deserto receitavam o azeite como remédio (cf. João Mosco, *Pratum spirituale*, 113; PL 74, 178).

A experiência do riso como “grande agitador”, denuncia, assim e em primeiro lugar, a dimensão somática, cuja expressão se baseia numa causalidade anatômico-fisiológica<sup>1</sup>. Como observa Teodor Baconsky, os gregos “ont su très tôt que le rire contredit (tout en exposant) la précarité de la condition humaine” (Baconsky 1996, 21).

Por isso, os autores patrísticos, embora reconhecendo que o riso é uma faculdade tipicamente humana, estão longe de incluir esta faculdade entre “as mais elevadas”, sobretudo se comparada com a racionalidade<sup>2</sup> e o grande objetivo desta vida: a saúde/*salus* (Agostinho, *Serm.* 175,2,2). Partindo do princípio de que “na definição se inclui também a diferença” distintiva, Clemente Alexandrino sabe que definir o homem como “capaz de rir” (*gelastikós*), implica acrescentar-lhe os demais atributos: “ao acrescentar à definição de ser humano a capacidade de rir, formando conjunto com um ser vivo racional, mortal, terrestre, pedestre e risível (*gelastikós*)” (*Strom.* VIII,21; Rodríguez, 2005, 594).

Consequentemente, o riso manifesta a ambivalência da condição humana corporal e terrena, na complexa relação e tensão corpo-espírito, mas sobretudo como sinal da nossa precária condição mortal e pecadora. Bom conhecedor desta conceção patrística

---

1 Os medievais localizavam a fonte do riso nas partes baixas, inserindo-o, deste modo no domínio da luxúria. Cf. J. Le Goff, *Rire au Moyen Âge*, in *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 3 (1989) 1-14.

2 Cf. Agostinho, *De libero arbitrio*, I, 8. 18 (F. J. Thonnard, *Œuvres de Saint Augustin. Dialogues Philosophiques*, III: de L'ame a Dieu, Paris: Desclée de Brouwer 1941, 170). Como afirma Luciano de Samósata, «o homem é a única criatura que ri, enquanto o burro não ri, não constrói nem navega» (*Comércio de vidas*; Bettoni, 1988, 195).

e medieval, Umberto Eco coloca na boca de Jorge a seguinte interpretação do dito aristotélico: “que o riso seja próprio do homem... demonstra que o riso é coisa bastante próxima da morte e da corrupção do corpo”, e, portanto, “sinal do nosso limite de pecadores” (Eco, 95).

### **Antropologia do riso: educar o rir**

O riso que sempre inquietou os pensadores, pela sua dimensão eruptiva (semelhante ao pranto) é muitas vezes visto como um “fenómeno de fronteira” nas relações sociais, na sua ambivalência de acolhimento ou exclusão do outro; mas também como fenómeno que envolve a alma e o corpo humanos e, portanto, como “interface” entre o corpo e a alma, entre o âmbito físico e o âmbito mental, associado, muitas vezes à honra e pudor corporal.

Tentaremos mostrar como, em contexto cristão, o assunto sofreu uma substancial revisão, que não se reduz à mera tese da negação do riso tantas vezes repetida (Almeida, 2022, 26-27; 40-46).

Retomando sem reserva a citada tese aristotélica, Gregório de Nissa define, de forma positiva, o homem como “um animal capaz de rir” (*gelastikón zôon*) (Contra Eun. I,420; Winling, 2008, 186; Ibid. II,63; Winling, 2013, 140). Assume, assim, que o riso é, de facto, uma característica distintiva do ser humano, a par da racionalidade (Novembri, 2007, 663; Eco, 128). Riso e razão não são, portanto, incompatíveis ou contrários, mas constituintes da condição humana.

Por outro lado, e ainda na linha de Aristóteles (Ética a Nicómaco, IV,1128, 5-20 apud J. Tricot, *Éthique a Nicomaque*, Paris: J. Vrin, 1959) 209-210), que já condenava o riso degradante, mas aprovava o sorriso educado, Clemente Alexandrino desenvolve um breve tratado sobre o riso (Paed. II,5: *Acerca do riso*; cf. Mondésert, 1991, 98-102. Cf. Rizzerio 2016, 98-100), onde, longe de o condenar, o enquadra na comum ética da moderação. O rir humano não é banido, mas regrado. Retomando as orientações dos moralistas contemporâneos, o Alexandrino começa por sentenciar que “os homens imitadores das paixões risíveis ou ridículas devem ser banidos da nossa república” (II,5). É o humor desregrado, conotado com a irracionalidade e falta de sabedoria, que é banido da “república” cristã: “não são permitidos entre nós os bufões”. Em nome da *phronèsis*, deve-se evitar o riso que deforma o rosto e é um “insulto à palavra”, bem mais precioso do ser humano. O gnóstico cristão, fiel à palavra (*lógos*), não se deve dar ao riso sem freio, mas “rir com medida e tempo”, porque o riso do corpo influencia o homem interior. E, lembrando Aristóteles, argumenta com algum humor (cf. Strom. VIII,21,1-2; Rodríguez, 2005, 594): “não é pelo facto de o homem ser um animal capaz de rir que deve rir sempre; tal como cavalo por ser capaz de rincar não rinha sempre” (Paed. II,5,46; Mondésert, 1991, 100). Efetivamente, o que nos distingue dos demais seres é o facto de sermos “animais racionais, capazes de nos autogovernar com moderação” (Ibid.; cf. Beard, 45).

Para ilustrar o “rir do sábio”, usa a imagem da harmonia das cordas de um instrumento: cada uma delas pode vibrar, desde que em harmonia com as demais. Assim o

riso deve estar em harmonia com a pessoa no seu todo. Oram o rir relaxado “destrói a harmonia” (Paed. II,5,47). Mais ainda, o riso deve ser um eco do “homem interior” que se exprime na palavra: do mesmo modo que “não se deve alterar voluntariamente de forma ridícula o rosto [pelo riso]”, tampouco “se deve cair no ridículo de expor ao riso dos outros o mais precioso dos bens que há nos homens: a palavra” (II,5,45).

Em suma, o que Clemente e a posterior moral cristã acabam por propor não é tanto a negação, mas a “educação do riso” (Paed. II,5,47, Mondésert, 1991, 100), ainda que, em muitos casos esta prioridade pedagógica se tenha traduzido na proibição do humor. Também neste caso, a paideia cristã retomou a tradicional caracterologia moralizante do humor: que vai do riso “de rosto relaxado” qualificado como “estulto” e próprio de quem vive na imoralidade, ao riso “sensato” do sábio (Paed. II,5,47, Mondésert, 1991, 100; cf. Beard 83-84).

Gregório de Nissa é, depois de Clemente, o primeiro autor patrístico a tentar uma fisiologia do riso. Na disputa teológica com os eunomianos, retoma a definição: “o homem como o único animal que ri” (Contra Eun. III,9,5; Moreschini, 2014, 1654); cf. Ibid. I,420-421; Winling, 2010, 186), para demonstrar, contra a doutrina de Eunómio, que dizer o nome de uma “operação” não significa dizer a essência. É significativo que o Nisseno retome repetidamente esta definição comum<sup>3</sup> para esclarecer a doutrina trinitária posta em causa pelo arianismo radical. Se o riso, sendo próprio do homem, não diz a essência do homem, com maior razão dizer um atributo divino não significa dizer a essência divina.

No seu tratado, *De hominis opificio*, Gregório oferece-nos mesmo uma inesperada fisiologia do riso, enquanto atributo genuinamente humano-somático:

As condutas do corpo dilatam-se mais que o costume, o ar é atirado por elas para as profundezas e, daí, de novo rejeitado naturalmente pela boca, com a ajuda das vísceras e sobretudo, dizem, do fígado, que o expulsam num movimento tumultuoso borbulhante. Assim, a natureza, para facilitar a saída cómoda deste ar, alarga a boca e estende as bochechas de cada lado para permitir a respiração. Este fenómeno chama-se riso (*De hominis opificio*, XII; Laplace, 2002, 128).

O riso, como reação jubilosa a “algo de agradável que chega aos ouvidos” tem, portanto, que ver com “a constituição do corpo”. Deitando mão dos conhecimentos médicos, Gregório retoma o assunto do rido (*géllos*) para nos oferecer uma antropologia do riso, entendido como “um desregramento inconveniente do corpo”. E, baseando-se em Sir 2,2 (*acerca do riso eu disse: “é tolice”!*), comenta:

[*tolice*] concetualmente equivale a “alienação” e a “loucura”. Efetivamente, que melhor forma de definir exatamente o riso? Não é uma palavra nem ação orientada para um determinado fim, mas antes um agitar-se descomposto do corpo, um sobressalto da respiração, um tremor de toda a pessoa, que incha as faces, põe à mostra os dentes, as gengivas e o palato, faz dobrar o pescoço e quebra a voz de modo anómalo, uma vez que junto com esta se interrompe simultaneamente também a respiração. Que outra coisa pode isto ser senão loucura? Por isso o texto diz: *ao riso eu disse “tolice”* (Sir 2,2),

---

3 Cf. Gregório de Nissa, *Aos Gregos com base nas noções comuns*, 3; *Sobre o Espírito Santo*, 15 (C. Moreschini, 2014, 1892; 1966). Cf. Porfírio, *Isagoge*, 2,20-22 (Pinharanda Gomes, Porfírio. *Isagoge*, Lisboa: Guimarães Editores, 1994) 55.

como se dissesse: “estás louco e fora de ti, não sabes permanecer dentro dos teus limites, mas comportas-te deliberadamente de modo indecoroso e no delírio transtornas o teu aspeto, provocando uma alteração que não serve para nada (de Nissa, In Ecclesiasten, II,7 apud Mc Donough; Alexander, 1962, 310)<sup>4</sup>.

Nesta descrição fisiológica do riso em que as noções “científicas” são combinadas com os precedentes bíblicos, colhemos algumas noções comuns: o riso como contrário ao *logos*, ideia oriunda do mudo grego (Novembri 2007, 669); o riso enquanto fenómeno somático, conforme evidencia a “agitação” e “alteração” provocada no corpo; o entendimento depreciativo que vê no riso sinais de “loucura” e expressão de um “estar fora de si” ou “estado alterado” que nada tem de decoroso; a tudo isto junta-se o facto da inutilidade ou falta de finalidade do riso; daí o atributo de “tolice”.

Note-se que esta descrição e avaliação não se refere a todo o tipo de riso, mas ao que se traduz em mera manifestação descontrolada e violenta de uma emoção superficial e meramente “corporal” (cf. Gregório Nazianzeno, *Orationes*, 5,23; Moreschini 2000, 202; 204). É este fenómeno essencialmente corporal e alienante que é negativamente adjetivado e reprovado na espiritualidade, desde a *Regra de Qumran* (1QS VII,15), às posteriores regras monásticas<sup>5</sup>. É este riso “sem modos” (*immoderatus*), que, embora avaliado como pecado leve, precisa de ser educado (Agostinho, Ep. 104,4,13).

O próprio João Crisóstomo tantas vezes acusado de diabolizar o riso, reconhece que: “não há mal em rir. O riso não é mau, mas é ruim o desmedido, o inoportuno”. E se “temos o riso dentro de nós” (*res nostrae effectae sunt risus civilitas et urbanitas*) é para o usarmos oportunamente, mas não “para exagerarmos e rirmos sempre” (Hom. Hebr. XV,4; PG 63, 121). Consequentemente os homens graves e honestos riem pouco e ainda menos aceitável é o “riso inextinguível dos deuses” (República 388e).

Lembramos que, tanto para os filósofos como para os retóricos antigos, uma das razões para a desconfiança do riso assenta no facto da sua associação à mentira: as coisas são ditas *aliter quam est rectum verumque*. Na base do humor está, com efeito, a simulação ou a dissimulação (*quod fit totum fingendis aut nostris aut alienis persuasionibus aut dicendo quod fieri non potest*) (Quintiliano, *Inst. Orat.* VI,3; Butler 486). Nesta perspectiva, o humor aparece como uma ameaça social, na medida em que é fermento de desordem.

A fixação nestes “perigos” sociais e morais do riso levaram a tradição clássica e judaico-cristã a domar o humor espontâneo, preferindo o “sorriso”, precisamente porque *sub-ridere* é uma forma atenuada de rir, em nome do “riso sábio” que “é sinal físico e visível da alegria invisível” (Fílon, Leg. 3,83; 3,218; Mondésert, 1962, 216; 296 Cher. 8; Beard 87).

<sup>4</sup> A própria medicina associava o riso descontrolado à loucura. Cf. Hipócrates, *Epidemias*, I,2 (Madrid: Gredos 2008) 80.

<sup>5</sup> A Regra de S. Pacómio (III,7) reprovava o “riso provocado”; a *Regula Magistri* prescreve «não amar o riso sem modos e descuidado» (3,60), nem “o riso prolongado ou agitado” (*risus multus vel excussus*), como um dos “vícios” de que o monge deve cuidar-se (5,9). Cf. A. De Vogue, *La Règle du Maître* (SC 105, Paris: Du Cerf 1964) 370; 378; *Ibid.* 92,24 (414).

## Rir divino e rir dos deuses

Rir é, pois, humano, mas será que é também divino? As respostas são diversas, conforme as tradições e crenças religiosas. Entre estas perfilam-se, contudo, duas grandes tendências: As religiões monoteístas que acentuam a distância entre a divindade e a humanidade; e as religiões politeístas que aproximam e misturam os deuses e homens (Nascimento, 2015, 22).

Estas últimas concedem naturalmente muito mais espaço ao humor divino do que as primeiras que vêm no riso um atentado à transcendência divina (Nascimento, 2015, 22-23). Temos assim, dentro do próprio politeísmo de matriz greco-romano outras duas vias: a teologia popular (dita poética-*mythica* e civil) que se ri dos deuses e com os deuses; e teologia natural-*physica* que isenta a divindade do riso e de todo o tipo de afeição emocional ou passional.

Na linha desta última, Platão já critica Homero, um dos pais da teologia mítica, por falar do “riso incontido” dos Deuses (cf. República, III,388e-389a). Todavia, o seu mestre Sócrates reconhecia que “também os deuses gostam de brincar” (Crátilo 406c). Já na nossa era, Apuleio continua a referir-se ao Riso como uma divindade (*publice gratisimo deo Risui per annua reverticula sollemniter celebramus*) (Metamorfoses, III,11; C. Annaratone, Apuleio. Le metamorfosi, 1994, 186). Plutarco testemunha que, em Esparta existia um santuário dedicado ao deus Ghelos. Esta divinização do riso, longe de exprimir uma decadência do sagrado, manifesta a seriedade com que se abordava o mistério do riso que, inclusive, integrava alguns rituais religiosos (Plutarco, Licurgo, 25; L. Vieira, Licurgo. Por Plutarco, Lisboa: Inquérito, 1938, 48-49; cf. Baconsky, 1996, 24-27).

Um papiro datável do século II conserva uma narrativa gnóstica da criação, segundo a qual o mundo é fruto de “sete gargalhadas da divindade” (Remotti 2020, 15-16). Segundo esta versão da criação, tudo provém do riso divino: “logo que Deus riu, nasceram os sete deuses que governam o mundo; logo que ele desatou a rir, surgiu a luz, à segunda risada, surgiu a água, e ao sétimo dia do seu riso surgiu a alma...” (Remotti 2020, 230). O riso dos gnósticos poderá ter a ver com a recuperação desta mitologia, segundo a qual os membros da igreja espiritual, isto é, os gnósticos, também eram descendentes desse *riso* original (*ek tou gélotos*) (cf. Ireneu, Adv. Haer. I,4,5; Rousseau, 1979, 75). Se o mundo luminoso “provém do rir da Sabedoria, mãe dos viventes”, não admira que se atribua ao Salvador um riso superior ao da mãe de Issac (Sara=Sabedoria), como sinal de natureza divina (Orbe 1977, 231). Não surpreende, neste contexto, que o Cristo gnóstico ria muito mais do que o Jesus dos evangelhos e da tradição patrística (veja-se, por exemplo o Evangelho de Judas, 34, 2ss; 34,11; 36, 22ss.; 44, 19ss; 55, 12ss): nesse caso quem realmente ri não é o Lógos feito carne, mas a entidade puramente divina e espiritual assomática totalmente impassível. Para estes, o *Pathos* de Jesus não é real ou restringe-se ao Cristo psíquico, i.e., “animal”, oposto ao espiritual ou “pneumático” (Orbe 1975, 39-41). O riso aparece, assim, na *mens gnostica* como a resposta à inaceitabilidade da “loucura” de um Deus padecente na carne (Ireneu, Adv. Haer. I,24,4; Rousseau, 1979, 328; Orbe 1977, 231). Tal solução doceta reiterada nas fontes gnósticas não anda longe, pelo menos aparentemente, da

atitude de Demócrito que “ria do homem afanado em mil trabalhos para nada alcançar” (Pseudo-Hipócrates; Roselli, 62). Especialmente no contexto da Paixão, o Sorriso do Salvador gnóstico opera uma inversão dos escárnios e padecimentos de Cristo (cf. Mt 27,39-43). Longe de ser derrotado na carne, Jesus permanece impassível e vitorioso, apesar da carne aparente, e, por isso, sorri dos que levam a sério o drama da Cruz. O que para o *lógos* grego é considerado “loucura” e para a *mens gnostica* é “motivo de riso”, é para os crentes no *Pathos* de Cristo, motivo de “orgulho e de glória” (Crisóstomo, Com. Gálatas, VI,3; PG 61, 678-679).

Por razões bem diversas, o riso (*gélós*) e a comicidade era um dos elementos que unia humanos e divinos: “Dèi e uomini partecipano in ugual misura della dimensione ludica, scherzosa, e in ugual misura possono diventare fonte di divertimento per il pubblico destinatario delle storie che li vedono protagonisti” (Ricozzi 2020, 7-10; Rudhart 389-405).

As divindades gregas “riem inexaurivelmente” (Odisseia, VIII,326: ἄσβεστος γέλως; XX,345-346, VIII, 306. 343; cf. *Ilíada* I,559; IV,10; XXI, 385-390). Este humor divino é, por sua vez, contagioso e alargado aos homens que riem com e das divindades (Bettini 2020, 64-81). Nas comédias de Aristófanes (Ricozzi 2020, 175-179), de Plauto ou de Sófocles (Bettini 2020, 86), ou nas sátiras de Luciano de Samósata nenhuma divindade é poupada ao riso, associando-se os próprios deuses ao riso humano. Efetivamente, quando uma divindade “exerce uma pluralidade de funções” como sucede no politeísmo (Taciano fala da “metamorfose dos deuses”; Ad Graecos, 10; Aragione, 184. 186), é mais fácil descontextualizar uma dessas funções e transportá-las para o campo da representação e até da teatrealidade cômica (cf. Bettini 2020, 90).

Em contrapartida, nas religiões monoteístas em geral, e no judeocristianismo em particular, o riso está longe de fazer parte da representação do divino. Ciente deste contraste, S. Agostinho, recuperando a antiga definição de Varrão, explica que as divindades grecoromanas podem dividir-se em dois grupos: as divindades ligadas ao homem “desde a sua concepção (*a conceptione hominis*)” e “os deuses que dizem respeito não ao homem em si mesmo, mas ao que é próprio às coisas que são próprias dos homens” (*qui pertinerent non ad ipsum hominem, se ad ea, quae sunt hominis*), tais como a comida, as vestes e tudo o que diz respeito a esta vida; onde em tudo é indicada uma função própria de cada deus” (Civ. Dei, VI,9,5; Bardy, 96). Nesta *communitas* de divinos e humanos o riso é um bem e um mal comum.

No teatro deste mundo os deuses contracenam com os homens, que participam do humor divino (Bettini, 2020, 66-81)<sup>6</sup>. Plínio o Velho, antecipando a tese de Feuerbach (A essência do Cristianismo), sustenta que “a atormentada condição humana (*mortalitas*), consciente da própria fragilidade, repartiu-se em muitas partes, para poder venerar em porções aquilo de que cada um mais necessitava” (*fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret*)

6 Lembremos a teoria everemista em voga no período helenista, segundo a qual os deuses da mitologia eram homens posteriormente divinizados. Cf. Aristides, Apologia, 7 (SC 470, 200); Tertuliano, Apol. X,3 (CC I, 105-106); Clemente Alexandrino, Protr. II,29,1 (Mondésert, 2004) 84; Isidoro de Sevilha, *Étym.* VIII,2 (OROZ, 2004) 708.



(Hist. naturalis, II,15; cf. Cícero, Tusc. I,32; J. Fohlen, Cicéron. Tusculanes, Paris 1960, 23). Nesta *forma mentis* em que as divindades plurais se apresentam também como “representações” e “fragmentos” do mundo humano (Bettini, 2020, 94), há lugar para o humor em múltiplo sentido: riso de deus e rir dos deuses e, sobretudo, rir da mísera condição humana na “comédia” deste mundo.

O antropomorfismo que permite aos deuses pagãos comportarem-se como humanos, rindo, chorando, irando-se etc.<sup>7</sup>, explica, pelo menos em parte, a ausência de riso teológico nas religiões monoteístas. A excessiva proximidade cúmplice entre entidades divinas e seres humanos que explica o cômico teológico nas religiões politeístas leva-nos e entender, ao contrário, a sua carência nas religiões monoteístas.

Se, como afirma Aristóteles e H. Bergson, “o cômico não existe fora do âmbito propriamente humano” (Berger 61-63; 81-105), segue-se que, ou os deuses são miticamente e teatralmente representados como “humanos” e, como tal, riem connosco, como quem ri de “representações semelhantes”; ou a divindade transcende a nossa condição “humana” e, sendo infável e irrepresentável, não ri nem se dá à comédia humana.

Celso, filósofo platônico e crítico da *theologia mytica*, associando a comicidade divina ao teatro, ridiculariza o dogma cristão aproximando-o da mitologia (*comédia*) pagã: “Se Deus, como o Zeus da comédia que acorda de um longo sono, queria libertar o género humano dos seus males, porque enviou este *espírito* como vós dizeis, a um só canto da terra? Seria preferível insuflar da mesma forma um grande número de corpos e enviá-los a toda a terra”. O tom irónico desta interpelação torna-se manifesto com a explicação que se segue: “O poeta cômico, para provocar o riso no teatro, escreve que Zeus, ao acordar, enviou Hermes aos atenienses e aos lacedemonianos. E tu não crês que o Filho de Deus enviado aos judeus é uma ficção mais ridícula?” (Contra Celso, VI,78; Borret, 147, 376).

Orígenes responde a Celso, começando por observar a “irreverência” das palavras “indignas de um filósofo”, sobretudo por ir “buscar um poeta cômico” e comparar “Zeus adormecido que envia Hermes ao nosso Deus, Criador do universo” (Contra Celso, VI,78; Borret 1969, 374). Isto é, o mestre Alexandrino considera inaceitável esta confusão da teologia mítica com a teologia “natural”, acusando o “discípulo de Epicuro” (Contra Celsum III,80; I,8; II,13; Borret, 1968, 180; Borret, 2005, 96; 320) de frustrar a esperança humana.

Por conseguinte, no que toca à teologia mítica popularizada no teatro (*comédia*), pagãos e cristãos concordam, como vimos, que se pode rir do divino. E é este acordo que leva os apologistas cristãos a evitarem o riso divino, sem deixarem de rir das “falsas” divindades (Minúcio Félix, Octavius, 23-24; Beaujeu 1964, 35-40).

Enquanto a teologia *poética e civil*, inscrevendo-se na primeira tese, imaginava a divindade capaz de rir e sujeita ao riso (pode-se rir *dos* deuses, *com*, como expressão de proximidade e cumplicidade que possibilita um campo muito amplo para a comicidade divina que não podemos encontrar na tradição judaico-cristã); a teologia *natural* dos

---

7 Cícero, De natura deorum, I, 42 (Falcão, 35); Arnóbio, Adversus Nationes, III,9-11. 13-14 (Bolíbar, 191-193. Antropomorfismo já criticado pela sabedoria pagã: cf. Cícero, De natura deorum, I,78; III,41 (Falcão, 47; 143); Séneca, De superstitione, passim.

filósofos seguia a segunda tese, refutando que a divindade participe das humanas expressões emocionais. Se o riso é “uma alteração violenta da alma” (República, 388e-389a; Chambry, 95-96), como é que – pergunta Platão – podemos conceber nos deuses tal “alteração”? Na senda da teodiceia platônica, para a maioria dos filósofos, é inconcebível que a divindade se mova ou comova, uma vez que, por definição, o mundo divino é uno e imutável, imune, portanto, ao descontrole e mudança que o riso evidencia. Esta posição dos intelectuais gregos, em geral, os quais isentavam a divindade de “qualquer perturbação” relacionada com o mundo humano acabou por ser seguida, em parte, pelos teólogos cristãos.

Entre estes o riso continua a assinalar a fronteira entre duas formas de representar a divindade e a relação desta com o mundo e a humanidade. Os deuses da teologia mítica, encenados no teatro, são risíveis para os cristãos, como já o eram em boa parte para os teólogos grecoromanos (cf. Clemente Alexandrino, Strom. VII,30, 3-5; Rodríguez 2005, 390-394). Em contrapartida, o recurso, da parte dos apologistas cristãos, à metáfora do teatro e a crítica do aparato lúdico greco-romano (cf. Taciano, Ad Graecos, 8,1; 19,4; 22-24; Aragione, 174, 224; 234-242; Tertuliano, Spect. 4,3; CC I, 231; João Crisóstomo, Catequeses, IV,15; SC 50 bis, 190) é uma das formas encontradas para contrapor a “verdade” cristã à “falsidade” ficcionada e enganadora da *religio* e teatro pagãos.

O riso assume, assim, para cada uma das partes, funções bem diferentes: no âmbito pagão é uma forma de familiaridade com o divino, no campo cristão é expressão de total estraneidade e demarcação. Efetivamente, a apologética cristã denunciou essa “mistura” entre o humano e o divino (“*deos vestros etsi ludos facit, tamen in hominum rebus et actibus miscuit*”, Minúcio Félix, Octavius, 23,3; Beaujeu, 36) que já levava Platão a excluir Homero da república, por “brincar” com os deuses. Gregório de Nazianzo retoma a crítica platônica que via no famoso “riso inextinguível dos deuses” uma blasfêmia imperdoável: “O que vai fazer com Homero, o grande mentor das cenas cômicas de vossos deuses? Mas deve dizer-se cômico ou trágico? Encontrarás nos seus admiráveis poemas um e outro registo: um apropriado ao infortúnio e outro que excita o riso” (Disc. IV,116; Moreschini, 2000,174).

### **Cristo, um novo “modelo” (exemplum)**

Já Tertuliano tinha avisado que “acerca de Deus, nós não o aprendemos de Epicuro, mas de Cristo, nós que cremos que Deus também viveu na terra e assumiu a humildade da condição humana” (Adv. Marc. II,16,2; CC I, 493). Citando “a escola de Epicuro”, que afirma que “em Deus não pode haver ira, nem amor... porque Deus está beato e tranquilo, sem experimentar qualquer emoção pelo que sucede no mundo” (De ira Dei, VI,2; Ingremeau, 110), os apologistas cristãos acabam por refutar o “ateísmo” prático associado a tal conceito de divindade<sup>8</sup>. Embora assumindo o seu “ateísmo” relativamente

---

<sup>8</sup> Cf. Tertuliano, Adv. Marc. II,25,3 (CC I, 503-504); Minúcio Félix, Octavius, 24,11; Beaujeu, 40; Lactância, De ira Dei, IV,7-8 (Ingremeau,100). Cf. Cícero, De natura deorum, I, 123-124 (Falcão, 63-54).

à mitologia politeísta, merecedora do seu riso<sup>9</sup>, não subscrevem a teologia de Epicuro, discípulo de Demócrito (Cícero, Nat. deorum, 120; Falcão, 62) e “conselheiro de Marcião” (Tertuliano, Adv. Marc. II,25,5; CCL I, 504). Contra a doutrina de Marcião “conforme à escola de Epicuro – confessa Tertuliano – nós não nos envergonhamos de afirmar que Cristo nasceu do ventre de uma virgem, ainda que de nós riam os filósofos, os hereges e os próprios pagãos” (Adv. Marc. V,19,8; CC I,722). Neste contexto, Epicuro é citado como o inspirador dos que negam todo o *adfectus in Deo*: “*si nullus adfectus in deo est, se em Deus não existe tipo algum de adfectus, também não se encontra nele a alegria (laetitia)*” nem qualquer compaixão (Lactâncio, De ira Dei, IV,11; Ingremeau, 102; Cícero, Nat. deorum, I, 121; Falcão, 63). Se, como defende Cícero, citando Epicuro, “o que é eterno e bem-aventurado não tem trabalho nem é movido pela ira nem pela graça, pois tais sentimentos demonstram fraqueza” (Nat. deorum, I, 45; Falcão, 36), não surpreende que a carne de Cristo seja o grande *limen* entre um “nós” e um “vós” na construção do Cristo da *regula fidei*.

Depois de Demócrito e Heraclito, Jesus é, pois, o novo exemplo e fundamento da resposta à pergunta: rir ou não rir? Pergunta cuja resposta suscita uma outra: foi a pessoa e comportamento de Jesus que modelou a nova função do riso, com respeito ao paganismo, ou foi este que modelou a figura de Jesus com respeito ao riso e humor?

Um escrito atribuído a S. Efrém (†373), sob o sugestivo título *Quod non oporteat ridere* (CPG 3933), insere-se no já multissecular debate que continuará na história sobre legitimidade ou não do riso na vida e espiritualidade cristãs. Citando Crisóstomo, tido como “o adversário mais feroz do riso, entre os padres da Igreja” (Minois, 146; Eco, 95), Cristo nunca teria rido e, conseqüentemente, o cristianismo não ri (*Dominum numquam risisse, sed flevisse legimus*). Muitos pregadores repetirão esta tese supostamente fundada nas Escrituras, propondo Cristo como fundamento do não humor cristão.

Sabemos que, no rol dos homens sábios que não foram vistos a rir, Jesus não está sozinho. Efetivamente, este era um traço da pessoa sábia e respeitável (Filostórgio, Vida de Apolônio, VIII,10). Quando Atanásio escreve que Santo Antão não se recorda de ter rido (Vita Antonii, 14,4; Bartelink 1991, 36), não tem, provavelmente, como modelo o Jesus histórico<sup>10</sup>. Sulpício Severo, ao redigir a *Vita Martini*, assegura que “nunca ninguém o viu nem a chorar nem a rir... tendo Cristo sempre em seus lábios” (Vita Martini, 27,1; SC 133, 314).

Também João Crisóstomo concorda que não é possível ter, ao mesmo tempo, Cristo e o riso nos lábios. O “Boca de ouro” assegura, repetidamente, que “Cristo nunca riu”, sabendo que não está sozinho na defesa desta tese (Hom. Hebr. 15,4; PG 63, 121-122). Conhecendo a tradição anterior e a abordagem ética do riso antecipada pelos moralistas antigos, Crisóstomo – pastor e moralista, defensor da “compunção” – sabe que o chefe ou líder ideal não deve dar-se ao riso (Platão, República, 388e-389a;

---

9 Justino, Primeira Apologia, V,1 (Bueno, 1954, 187); Atenágoras, Leg. 3-10 (Bueno, 1954, 651-660); Martyrium Polycarpi, 3,2; 9,2 (A.A.R. Bastiaensen, Atti e passioni dei martiri, Mondatori, 1990, 10; 16); Tertuliano, Apol. X, 1-2 (CC I, 105); Clemente Alexandrino, Strom. VII,1,1,1.4 (Rodríguez 2005, 330).

10 Conta-se acerca do pai Pambo, um dos grandes monges da Nítria, que «o seu rosto nunca sorriu» (Pambo, 13). Evágrio repete que o monge «não deve dizer palavras frívolas nem agitar-se pelo riso» (A Eulógio. Os vícios opostos às virtudes, 25; SC 591, Paris 217) 372.

Chambry, 1959, 95-96). Numa cultura marcada pela *honra* e pelo *pudor*, a *hilaritas* não podia fazer parte do retrato do “homem respeitável” (Baconsky, 1996, 17; 20-21). Por outro lado, cristãos e não cristãos sabem que “só rimos de alguém sem poder” (De ira Dei 23,10), mas não dos poderosos<sup>11</sup>. Por isso, o crente no Omnipotente não cultiva o humor divino.

Jesus, tanto enquanto “homem respeitável”, como enquanto Senhor-Deus, inscreve-se neste perfil. Se Jesus não riu, conseqüentemente, na Igreja, enquanto espaço cultural de Cristo, não há lugar para o “humor, riso ou gracejo” ou “ditos picantes” (cf. Ef 5,4), considerados “inúteis” e incompatíveis com o “Cristo Crucificado, revestido de luto”: “Diz-me – desafia João Crisóstomo –, onde ouviste que Cristo se comportou assim [rindo]? Em parte alguma, mas frequentemente aparecia triste...; e tu ris? Se alguém não sente os pecados alheios, merece censura; quem pelos seus não tem dor alguma, mas ri, merece perdão? O tempo presente é de luto e aflição, de purificação e de servidão, de certame e de suores; e tu ris?” (Homiliae in Hebr. XV,4; PG 63, 123).

São, portanto, duas as razões para não rir: o exemplo do próprio Cristo que chorou, mas não riu e o “luto e aflição” que caracterizam o tempo presente (*nunc*) marcado pelo pecado humano. Neste contexto, é evocado o “riso repreendido de Sara” e a palavra de Cristo, o novo Isaac: “Não vês Sara repreendida? Não escutas Cristo dizer: *Ai de vós, que agora rides, porque chorareis!* (Lc 6,25)” (Homiliae in Hebr. XV,4; PG 63,122).

A crítica destas “razões” para não rir já era bem conhecida no tempo de Crisóstomo<sup>12</sup>. Ao que o pastor responde com o exemplo e “fundamento” de Cristo. “De que fundamento e base partiremos? O fundamento serão, obviamente, as palavras de Cristo com as quais maldiz os que riem e declara *bem-aventurados os que choram, porque deles é o reino dos céus* (Mt 5,4)” (De cumpunctione, I,1; Bueno, 2011, 542-543). Em defesa das “lágrimas que têm por fonte a compunção e não a ostentação” (In Matth. VI,5; Bueno, 1955, 117), depois de lembrar que Cristo declara *bem-aventurados os que choram*, Crisóstomo recorda exemplo do “divino Senhor que também chorou... Muitas vezes o vemos chorar, mas nunca rir, nem sequer sorrir suavemente. Pelo menos nenhum dos Evangelistas no lo refere” (In Matth. VI,6; Bueno 1955, 117-118).

Com base no silêncio dos Evangelistas, o moralista cristão encontra no suposto comportamento e palavras de Cristo o fundamento para redzir o riso profano à alegria no Senhor. Ao riso que se foca “neste mundo” e “nas coisas terrenas” é contraposta a “alegria em Cristo” (In Matth. VI,6-7 (Bueno, 1955, 119-121). Comprova-o o exemplo de Paulo, fiel seguidor de Cristo e grande modelo de Crisóstomo. O Apóstolo que apela: “alegrai-vos sempre no Senhor” é o mesmo que “chorou dia e noite, mas nunca refere de si mesmo que tenha rido” (In Matth. VI,5.6; Bueno, 1955, 118). Assegurado pela autoridade apostólica, Crisóstomo vai mais longe, garantindo que não somente

11 Heródoto, Histórias, I,99,1: “É vergonhoso rir ou cuspir na presença do rei” (D. Asheri-V. Antelami, Erodoto. Le Storie. I; Mondatori 1988, 119). Cf. Emmanuelle Jouët-Pastré, Le rire chez Platon: un détour sur la voie de la vérité, in Monique Trédé – Philippe Hoffmann, Le rire des anciens. Actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole normale supérieure, 1995, 273-279.

12 Na XV Homilia sobre a Carta aos Hebreus (XV,4), cita as objeções dos seus contemporâneos: «que mal há, perguntas, em rir? O riso não é mau; só é ruim se desmedido, o inoportuno. Temos o riso dentro de nós» (PG 63, 121).

Paulo, mas “santo algum riu. Apenas Sara nos dizem as Escrituras que riu quando foi repreendida; e o filho de Noé” (In Matth. VI,6; Bueno 1955, 118).

É justo adiantar que esta leitura restritiva dos dados escriturísticos não “pretende suprimir todo o tipo de riso, mas que se evite a sua desmesura”. Como podes – pergunta –, “romper às gargalhadas e divertir-te dissipadamente, quando tens de dar grandes contas, quando tens de comparecer diante do temeroso tribunal” para dar contas de todas as ações e omissões? (Ibid.). “Tu, portanto, que tens de dar contas de tantas coisas, continuas a rir, contando piadas e entregando-te ao prazer?” (In Matth. VI,6; Bueno 1955, 119). E, prosseguindo no diálogo habilmente conduzido com o seu auditório, pergunta: “E que proveito colherei de não rir e pôr-me triste?” ao que o pregador responde: “Não é este mundo um teatro de riso, nem viemos a ele para soltar gargalhadas, mas para gemer e ganhar com nossos gemidos o reino dos Céus” (In Matth. VI,6; Bueno 1955, 119).

Na justificação de Crisóstomo concorrem dois temas: o *topos* pagão do mundo como teatro a não levar a sério (como no-lo ilustra a obra de Luciano de Samósata); e o tema cristão do mundo como “vale de lágrimas” (bem presente na obra de Crisóstomo e, de algum modo, em Agostinho), pelo qual renderemos contas. “Neste mundo em que a vida não nos sorri, como e porquê rir?”, pergunta Agostinho de Hipona (Sermão 31,4).

A partir de tal convicção, Crisóstomo desenvolve a sua diatribe contra os lugares e cenários do riso, partindo, de novo, da autoridade de Paulo:

O que Paulo nos manda evitar, isto é, a *turpitude* e o *stultiloquim* (*morologia kai eutrapelia*) (Ef 5,4), é o que o diabo trata de persuadir-nos a seguir. E o mais triste é o motivo pelo qual se ri. Quando aqueles infelizes palhaços soltam uma blasfémia ou uma torpeza o comum dos insensatos que as ouvem rompem com todo o prazer à gargalhada e, pelo mesmo motivo que deviam apedrejá-los, aplaudem-nos efusivamente... E uma vez que os cómicos vêem que deixais os trabalhos e ofícios e até o que nestes ganhais, tudo, em suma, para passardes o tempo no teatro, sentem o apoio e redobram o seu empenho na arte [de fazer rir] (In Matth. VI,7; Bueno, 1955, 120).

Não é a primeira vez que, na apologética cristã, vemos o combate do politeísmo e suas fábulas associadas ao teatro (cf. Taciano, Ad Graecos, 22. 24; 234-238). Numa cultura marcada pela “teatralidade” (cf. Crisóstomo, Hom. Hebr. IV, 5; PG 63, 43-44) da vida pública, que decorre sobretudo na praça e nos pálocos (“Venari, lavari, ludere, ridere occ est vivere”; CIL III, Supl., pars II, 17938), voltada para a exterioridade e sem o horizonte *post mortem*, a espiritualidade cristã, centrada na interioridade e na eternidade, é inevitavelmente menos dada ao riso. No opúsculo *De compunctione*, dirigido a Demétrio que lhe tinha pedido para escrever sobre a contrição (*katanuxis*), Crisóstomo volta a apoiar-se nas palavras de Cristo de Mt 5,5 e Lc 2,25, para lembrar que o mundo e o tempo presente são lugar de pranto e não de riso. Tal opção é ainda justificada pelo espetáculo de um mundo dominado pela “loucura”, onde os “doentes não sabem que o são”. Esta loucura, caracterizada pela “ausência de percepção da dor” (*analgesias*) (Brottier, 2010, 50) ou da própria loucura, levou a espiritualidade cristã a corrigir a lei do humor, agravando a “dissonância” e invertendo a ordem do riso: “Virá um tempo – dizia S. Antão –, em que os homens enlouquecerão, e ao ver um homem que não seja louco, contestá-lo-ão, dizendo: ‘tu és um louco!’, por causa da sua dissonância com eles” (Antão, 25).

## De Isaac a Cristo: a recuperação do riso na construção de Jesus

No *Sermão do Nascimento do Menino Deus*, o Padre António Vieira (1959), pregando sobre o mistério da encarnação, depois de associar a promessa *beati qui lugent*, às “lágrimas e gemidos do recém-nascido” (II), convida a contemplar o Menino Deus, no qual se pode “ver a fome fartando, a sede refrigerando, a tristeza alegrando...” (III); para, logo a seguir, associar o riso de Isaac às alegrias do nascimento do Filho da Virgem Maria:

Tão novas e tão admiráveis são as cousas que prega sem falar o Orador do Presépio: e são, também, tão engraçadas, que a primeira vez que foram ouvidas, todos não só se alegraram, mas não puderam conter o riso. Quando foi anunciado o nascimento de Isaac, riu-se Sara, riu-se Abraão, e o próprio Isaac se chamou Riso. E qual foi o motivo? Porque naquele nascimento foi significado o de Cristo. Como diz S. Efrém: *non propter Isaac risit Sara; sed propter natus ex Maria Virgine. Et sicut Joannes exultavit in utero, ita suo risu Sara gaudium significavit*. Ri-se Sara, não pelo nascimento de Isaac, que havia de nascer dela; mas pelo nascimento de Cristo, que havia de nascer da sempre Virgem Maria... Riu-se Sara, riu-se Abraão, riu-se Isaac; e tiveram muita razão, não só para se alegrar, mas para se rir do que se viu neste dia... (IV).

É significativa a citação de S. Efrém a quem se atribui o já referido *Quod non oporteat ridere*, tantas vezes citado como uma das vozes banidoras do riso na vida e espiritualidade cristãs. No evento encenado de Belém (um espetáculo que diverte e faz rir), o sorriso é provocado pela surpresa e novidade de tão inaudito acontecimento. Em resposta ao “engano do Demónio”, o próprio Deus “engana o enganador, vestindo-se e disfarçando-se da própria corporeidade humana. E foi tão galante o disfarce e tão engraçada a invenção, que Sara, Abraão, e Isaac, homens, mulheres e meninos, não puderam conter o riso” (Ibid.)<sup>13</sup>.

A fonte desta exegese em prol do riso encontra-se no texto bíblico de Gn 17,15-22 e 18,9-15, onde uns viram a génese da proibição do riso (Bettini, 2020, 28-31), outros encontram a justificação para o humor religioso. Sabemos que, na releitura cristã, Isaac é o *typos* ou “parábola” (Hb 11,19) de Cristo, desde o nascimento ao sacrifício<sup>14</sup>. Isaac, o homem-riso será também o homem do sacrifício, que carrega a lenha, prefiguração de Cristo carregando a Cruz. Segundo o Pe. António Vieira, o riso reside no “engano” provocado pelo “disfarce da própria corporeidade humana”. É precisamente na corporeidade humana do novo Isaac que reside o eixo de toda a ligação entre o humor e a cristologia. Um pregador cristão do século II já adverte para o facto de a aproximação tipológica Isaac-Cristo não conter apenas semelhanças, mas também diferenças que distinguem as duas figuras: “Cristo sofreu, Isaac não sofreu, pois era somente a prefiguração (*typos*) daquele Cristo que mais tarde havia de sofrer realmente” (Melitão, Fragmento 9; SC 123, 234, 7-8; cf. Clemente Alexandrino, Paed. I, 23, 2; Mondésert 1960, 152-153); Ambrósio, In Luc. VI, 109; SC 48, 270).

13 Cabe lembrar que, habitualmente, o nascimento está, de facto, mais associado ao choro do que ao riso: «non incipit a risu incipit a fletu» (Agostinho, Sermão 293,10; cf. Sermão 60,2).

14 Cf. Pseudo Barnabé, 7, 3 (SC 172 130); Ireneu, Adv. Haer. IV,5,4 (Rousseau, 1965, 432); Ambrósio, Sac. IV, 27 (SC 25b, 116-117); João Crisóstomo, Hom. Gen. 47, 3 (PG 54, 432); Theodoro de Ciro, In Gen. (PG 83, 252 B). J. Daniélou, Sacramentum futuri, Paris: Beauchesne 1950, 97-128.

Efetivamente, o paralelo entre Isaac (Riso) e Cristo (Messias sofredor) serve para mostrar, nuns casos, que Cristo na sua natureza divina não sofreu a morte (cf. Orígenes, Hom. Gn. VIII,9; Doutreleau, 231), noutros, para evidenciar a trágica realidade da Paixão, onde não há lugar senão para o riso dos zombadores (Mt 27,29).

Na narrativa bíblica, primeiro é o anúncio do nascimento de Isaac que faz rir Abraão: (Gn 17,17). Este riso do patriarca não merece qualquer repreensão, pois surge como reação natural à surpresa do anúncio: “Te darei um filho [de Sara]. Abraão caiu com o rosto por terra e pôs-se a rir” (17,16-17). Tanto o riso de Sara como o de Abraão são humanamente naturais, na medida em que é próprio do riso “manifestar algo de inconveniente em modo não inconveniente” (Cícero, De oratore, II, 58). Mas tal “inconveniência” assume contornos ainda maiores no contexto de uma teofania (cf. Gn 18,12-15). No capítulo 21 volta o tema do riso. Primeiro, para confirmar o nascimento e o nome de Isaac: “Sara disse: “Deus deu-me motivo de riso, todos os que souberem rirão comigo”” (21,6); e mais à frente, em 21,9, para aludir ao “brincar” e “rir” de Ismael com Isaac.

Se o riso de Sara merece uma hermenêutica mais clara já adiantada pelo próprio texto, o riso de Abraão acaba por ser mais misterioso: é um “riso divino”, ainda eco do regresso ao paraíso, mas também um “riso escondido” do Homem caído e memória da reprovação de Deus (Gn 3,10). Abraão ri “com o rosto voltado para a terra” porque não se pode rir “na cara” do Deus “ciumento” (Ex 20,5), que “não admite outros deuses” (Ex 20,2-3). Quanto a Sara, pelas mesmas razões que Abraão, também ela riu (Gn 18,12), mas “riu dentro de si”. Ambos ríem, perante o incôngruo da notícia, mas constrangidos, tentando ocultar o sorriso perante Deus. Este, porém, não deixa de reagir ao riso de Sara, perguntando a Abraão: “Porque se riu Sara?” (Gn 18,13). Porque, na perspectiva do Deus de Israel “nada é impossível” (Gn 18,14), não há motivo para rir.

“Eu não ri”, tenta negar Sara, mas o hóspede divino obriga-a a assumir: “Sim, tu riste” (Gn 18,15). Este diálogo tão humano junto ao carvalho de Mambré, no qual a tradição viu a teofania da Trindade, vai desembocar na última palavra de Sara que parece conferir um significado positivo ao riso: “Deus deu-me um motivo de riso, todos os que souberem rirão comigo” (Gn 21,6). Passamos, assim, do riso proibido da incredulidade (Gn 17,17, 18,12-15) ao riso da fé associado a uma promessa (Gn 21,1-7) (J. Crisóstomo, Hom. Hebr. XXIII,1, PG 63, 162).

Especialmente o riso de Abraão mereceu uma avaliação preponderantemente positiva: é “riso da fé” e a “alegria da surpresa”: *risus Abrahae exultatio est gratulantis, non inrisio diffidentis... non dubitantis, sed admirantis* (Agostinho, Civ. Dei, XVI,26). Embora alguns Padres da Igreja admitam que o riso de Abraão também exprima dúvida (Jerónimo, Adv. Pelag. III,11; PL XXIII, 582; Agostinho, Civ. Dei, XVI,31), o rir de Sara vai ser avaliado à luz de todas as agravantes atribuídas ao riso feminino: Abraão *admirans in gaudio*, quanto a Sara *dubitans in gaudio* (Agostinho, Civ. Dei, XVI,31; Quaest. in Eptat. 6.18.3).

O desfecho da narrativa parece permitir, ainda assim, alguma possibilidade de humor religioso. O facto de Deus impor ao filho de Sara e Abraão o nome de “Riso”

(“chamá-lo-ás *Yizchak*”, Gn 17,19, que significa: “ele riu”)<sup>15</sup> aponta para o final feliz que nos dá a entender a interpretação livre do Pe. António Vieira. Sara que riu por último é, desde então, o tipo de tantas mulheres que se alegraram no Senhor... até Maria...<sup>16</sup>. Há, por conseguinte, uma profecia e uma promessa no riso de Sara: “todos rirão comigo”; promessa que ficou registada para a posteridade no nome do próprio filho Isaac.

É, por outro lado, significativo que, para encontrarmos uma abordagem tão ou mais positiva como a do Pe. António Vieira acima citada, tenhamos de reler as obras do judeu Fílon. Este ilustre Alexandrino comentou, alegoricamente, em diversas circunstâncias o episódio de Gn 17,17 e 18,12-15, abordando de forma francamente positiva o riso de Abraão, de Sara e de Isaac. Estas passagens genesíacas servem-lhe para fazer a apologia do riso como obra de Deus: “porque Deus é o criador do riso” (Deter. 123-124, Feuer, 1965, 95. Cf. Leg. III,217-219; Mondésert, 296). Deus é, por isso, chamado “pai do riso” (Leg. 217-219; Mondésert, 296; Mutat. 137; Arnaldez, 1964, 94): “Na verdade, se Isaac significa rir (gélotos) e se Deus, segundo o testemunho verdadeiro de Sara, é criador do riso, podemos perfeitamente dizer que Ele é o Pai de Isaac” (Mutat. 131; Arnaldez 1964, 92; De Abrahamo, 201-202; Gorez, 1966, 102-104). O Sábio alexandrino pode, assim, falar de um “rir divino de que Sara [Gn 18,12] se encheu” (Quaest. in Gen. IV,15-16; Ch. Mercier, Paris: Du Cerf 1984, 181).

Quanto a Isaac, o nome “traduz-se por “rir da alma, alegria e felicidade”” (Leg. 87; Mondésert, 1962, 220). Portanto, como mostra o episódio de Isaac, rir, longe de ser pecaminoso ou proibido, “é virtude”. Ao falar da “mutação dos nomes” bíblicos, Fílon vê na “estirpe de Isaac, aquilo que é a melhor das emoções: a alegria” (Mutat. 1, Arnaldez, 1964, 32). Nada, pois, contra o riso que é apanágio dos sábios e perfeitos<sup>17</sup>. Aliás, “como ensinou o santíssimo Moisés, o fim da sabedoria é a alegria e o riso” (Plant. 168; Pouiloux, 1963, 102). Efetivamente, é do riso do sábio “avançado em idade e no discernimento” e não do riso “irracional” e “infantil” que aqui se fala. Esse não só “participam do riso, mas são, segundo Moisés, o próprio riso”. Ao citar a autoridade de Moisés, Fílon alude a Gn 21,6, isto é, “refere-se a Isaac que significa riso” (Plant. 169; Pouiloux, 1963, 103), um rir que é mais interior do que corporal ou exterior: é o “riso da alma” cheia de uma “alegria grande e pura” (Mutat. 154; 156; 169; Reggiani, 1986, 361; 360; 365). Para Fílon, Isaac, “é a alegria encarnada”, a “emoção positiva da inteligência” que “reflete a natureza do Deus incorpóreo, que não é perturbado por paixão alguma, pois é alegria e felicidade perfeita” (Stroumsa 2014, 38). Noutras palavras: “o riso é o sinal físico e visível da alegria invisível e espiritual” (Praem. 31; Beckaert, 1961, 58).

15 No nome “ele riu”, não é claro quem é o sujeito: tanto pode ser Abraão, como Sara, como o próprio Iahweh. Cf. K. Lehmkuhler, A propôs du rire, in *Revue d'Histoire de Philosophie Religieuse* 83/4 2003) 478-479.

16 Cf. Epistola Apostolorum 14; Protoevangelho de Tiago, 17,2; Teodor Baconsky, *Le rire des Pères. Essais sur le rire dans la patristique grecque*, Paris: Desclée de Brouwer, 1996) 42-44.

17 Fílon, Plant. 167 (Pouiloux, 1963) 101: “o aspeto da sabedoria não é sóbrio nem austero..., mas sorridente e sereno, cheio de contentamento e alegria”.



O riso e alegria simbolizados no nome e pessoa de Isaac<sup>18</sup>, longe de pecaminosos, são expressão de piedade: “Abraão riu para reafirmar a sua piedade para com Deus, e considerando que Deus é a única causa das graças e dos bens” (Ibid. 104-105). O riso inspirado na Escritura é, pois, fruto de uma alegria espiritual e interior que brota da alma. Depois de citar Is 48, 22 (é impossível aos ímpios rirem), conclui que, segundo a própria palavra de Deus, “a vida do ímpio é melancólica e triste, ainda que no rosto ostente um sorriso” (Mut. 169, Arnaldez, 1964, 110). Quem não possui essa “alegria interior”, apenas pode ostentar um sorriso falso: isto é, no rosto, mas não da alma. Este “sorriso da alma” é mesmo concebido como participação e imitação da alegria divina que se exprime no sorriso humano (Spec. II 49, 54; S. Daniel, *De specialibus legibus*, Paris: Du Cerf, 1975, 266; 268).

Na linha da hermenêutica filoniana, Clemente Alexandrino vê no riso derivado do nome de Isaac um alcance místico, na medida em que vaticina a realização da alegria profetizada em Isaac, o qual “significa “riso” (*géllos hermenéuetai ò Isaàk*)”, e exprime a alegria dos cristãos perante a salvação oferecida por Cristo (Paed. I,5,23,2; Mondésert, 1960, 150). Isaac, “aquele que ri”, que brinca com Rebeca, e desde o seu nascimento riu, é associado a esta “alegria do jogo”, “um jogo que agrada a Deus” (Paed. I,V,21,3-4; Mondésert, 1960, 148). Clemente compara mesmo este “jogo” ao que “jogava o Zeus de Heraclito”, perguntando-se: “que outra ocupação convinha a um ser sábio e perfeito, senão brincar e alegrar-se... celebrando as festas santas com Deus” (Paed. I,V,22,1; Mondésert 1960, 150).

Dito isto, o Alexandrino propõe a interpretação cristológica do episódio de Isaac, como prefiguração dos cristãos: “somos nós que nos alegamos e rimos, como Isaac, por causa da nossa salvação. Ele ria por ter sido libertado da morte, ele divertia-se e alegrava-se com a sua mulher, a Igreja que nos auxilia na salvação” (Paed. I,V,22,2; Mondésert, 1960, 148). “O rei, que é Cristo, observa do alto nosso riso, mostrando-se à janela” (Gn 26,8) a ver “a graça, a felicidade, o contentamento e a alegria” da sua Igreja (Paed. I,V,22,3; Mondésert, 1960, 150). Continuando a leitura alegórica, Clemente apressa-se a explicar que a “carne de Cristo” é a tal “janela pela qual Ele se manifestou” (I,V,22,3; Mondésert, 1960, 150):

Como Isaac, nós alegamo-nos e rimos pela salvação oferecida [por Cristo]. Ele ria porque fora libertado da morte; ele divertia-se porque se deleitava na alegria com sua mulher, a Igreja que é o auxílio da nossa salvação... O rei, Cristo que assiste lá do alto ao nosso riso, *olha à janela*, como diz a Escritura, contempla a ação de graças, a bênção, o contentamento e a alegria... que é a Igreja, a sua Igreja... É o que era esta janela pela qual o Senhor se mostrava? Era a carne, pela qual se manifestou. Ele, Isaac é o *typos* do Senhor... Isaac carregou a lenha do sacrifício, como o Senhor o lenho da cruz. O seu riso tinha um significado misterioso (*mystikos*) porque profetizava que o Senhor nos encheria de alegria a nós que que fomos libertos da perdição pelo sangue do Senhor. Mas Isaac não padeceu; não só concedeu o primeiro lugar do sofrimento ao Logos, como além disso, ao não ser imolado, ele indica simbolicamente a divindade do Senhor. Efetivamente, Jesus, depois de ter sido sepultado, ressuscitou sem ter sofrido [na divindade], precisamente como Isaac foi libertado do sacrifício (Paed. V, 21,2-23,2; SC 70, 150).

---

18 Fílon traduz assim em palavras suas o diálogo de Deus com Sara: “Tomarás como nome deste filho o sentimento que irás experimentar por causa dele, e o que tu experimentarás será essencialmente alegria; de forma que lhe darás por nome o símbolo da alegria: o riso” Mutat. 261 (Arnaldez, 1964,154).

Esta página clementina é generosa em elementos relevantes para o nosso assunto. Por um lado, a carne de Cristo como “janela” através da qual se manifestou; por outro, Clemente associa o “riso” de Isaac ao facto de ele ter escapado *in extremis* à morte (Stroumsa, 2014, 30-31). À semelhança de Isaac, “Jesus, depois de ter sido sepultado, ressuscitou sem ter sofrido, tal como Isaac foi liberto do sacrifício” (Paed. I,V,23,2; Mondésert 1960, 152).

O “sentido místico” deste episódio coincide com a alegria motivada pelo facto de o Senhor, ainda que crucificado e sepultado, não ter padecido, graças à ressurreição (Ev. Filipe, 74,25-75; NHC II,3). Pressentimos nesta última afirmação vestígios de docetismo de sabor gnóstico (Stroumsa, 2014, 19-25). Suspeitas que parecem fundadas com base noutras passagens, como a de *Strom.* VI,71,2 onde Clemente afirma que “relativamente ao Salvador, seria ridículo pensar que o corpo, enquanto corpo, exigisse os serviços necessários para o seu mantimento; seria risível (*géllos*) que comesse por causa do corpo, uma vez que era mantido por um poder santo... Na verdade, Ele era imune a qualquer paixão, e nenhum movimento passional, nem de prazer nem de dor, o invadiu furtivamente” (Rodríguez, 2005, 174). No mesmo lugar, Clemente demarca-se, todavia, claramente dos docetas que vieram “depois” defender a “manifestação aparente” de Jesus. O que o Alexandrino, marcado pelo estoicismo, quer assegurar é a imunidade do Salvador às paixões humanas, reafirmando que “efetivamente Ele estava isento de qualquer paixão (*apothès*) ou movimento (*kínema pathetikón*) passional, e prazer ou dor alguma se introduziu furtivamente nele” (*Strom.* V,71,2; Rodríguez, 174). Neste facto cristológico Clemente encontra a justificação para o comportamento “gnóstico” dos Apóstolos imitadores de Jesus, que “dominam” todas as formas de paixão, inclusive “os movimentos passionais que parecem bons, como a coragem, e emulação, a alegria, o bom humor (*euthymía*)..., permanecendo sempre inalteráveis” (*Strom.* VI,71,3; Rodríguez, 174). Tenhamos presente que Clemente está a descrever o cristão “gnóstico” que associa o “estar sujeito às paixões à corruptibilidade” e a sabedoria à *apatheia* (*Strom.* VII,30,2; Rodríguez, 390).

Retomando Fílon, para quem o “riso” de Isaac tem a ver com o facto de ele “ser o único ser isento de sofrimento existente em toda a criação... pela sua condição puramente espiritual [*assómatos* = sem corpo]”<sup>19</sup>, Clemente, sob o influxo gnóstico, quer ver no riso bíblico, não uma paixão ou perturbação da alma, mas expressão da divindade incorpórea.

Orígenes retomou a interpretação filoniana e clementina da concepção de Isaac para falar da função reveladora do Verbo encarnado. Segundo o Alexandrino, quando Jesus respondeu aos Judeus: “Abraão vosso pai desejou ver este dia e exultou” (Jo 8,56), esta alegria estava já personificada em Isaac, figura de Cristo (Hom. Gen. X,1; Doutreleau, 2003, 254-256). Ao comentar a conhecida página do Génesis, onde *Isaac risus vel gaudium interpretatur* (Hom. Gen. VII,1; Doutreleau, 194), aproveita a etimologia para interpretar alegoricamente a geração de Isaac à luz de 1Ts 2,20: Isaac, prefiguração de Cristo (Hom. Gen. VII,1 (Doutreleau, 194), significa a alegria dos filhos espirituais gerados na fé e a alegria da Igreja que dá à luz na fé.

---

19 Fílon, Deter. 46 (Feuer, 1965, 50); Leg. 2,59 (Mondésert, 1962, 134); Abr. 201-204 (Gorez, 1966, 102. 104). Leg. 3,319: o pai de Isaac que ri, não é Abraão, mas o próprio Deus.

Nas Homílias sobre Jeremias, Orígenes retoma o tema do riso de Isaac, para associar o riso à “promessa”: “*rir-me-ei da minha palavra amarga*. Existe uma promessa que consiste num riso, promessa cujo representante é o patriarca Isaac, pois o seu nome se traduz por “riso”. Que há uma promessa que consiste num riso é evidenciado pela palavra: *Bem-aventurados os que agora choram e a promessa é que eles rirão...*” (II,20,6; SC 238, 1977, 276. Cf. Tertuliano, Adv. Marc. IV,14; CC I, 576). Deus faz à humanidade “uma promessa de riso” que, segundo Orígenes, se realizará num futuro escatológico. Não como mito da idade do ouro em que os homens “vivem num grande riso” (Arnould 2009, 232-235), mas enquanto resultado de um caminho feito de lágrimas e alegria. Como concluirá Gregório de Nissa, “agora, portanto, é o tempo de chorar, enquanto o tempo de rir reside na esperança. Efetivamente, a aflição presente tornar-se-á mãe da alegria esperada” (In Ecclesiasten, VI,9; SC 416, 334).

## Concluindo

Recapitulando, face à teologia *mythica* que irmanava deuses e homens nas alegrias e dores (sem que os primeiros verdadeiramente partilhem das mesmas), os teólogos cristãos sentiram a necessidade de restringir o riso ao mundo dos homens, enquanto expressão da sua mortalidade, apoiando-se na própria *theologia naturalis*. Todavia, face a esta que demarcava abissalmente o mundo divino dos destinos do Homem (negadora da providência e da misericórdia), quiseram também corrigir a ideia da total *apatheia* divina face às dores e alegrias humanas, para defenderem o dogma do Deus encarnado (cf. Jo 1,1-14).

Podemos, assim, adiantar que, na revisão do estatuto do riso em contexto cristão se conjugaram estes dois motivos: a acentuação da transcendência e autoridade divina, patente na distância *Dominus – servus*, por um lado; e, por outro, a afirmação do realismo da encarnação, isto é, de um Deus que assume realmente a corporeidade humana sujeita ao *pathos* (cf. Inácio de Antioquia, Efés. VI,2; Tral. IX,1; X,11; Esmirn. I,1; IV,2; Magn. XI; Tertulliano, De carne Christi; Gregório Nazianzeno, Orat. 38,2). A conjugação paradoxal destas duas vertentes explica tanto a dimensão teodramática da *historia salutis*, como o exíguo espaço para o humor nas primeiras gerações cristãs.

O riso aparece assim, primeiro, como motivo distintivo e demarcante face aos “falsos” deuses, que riem e deixam que deles se riem. E riem porque, na verdade, são risíveis: pode-se rir dos não deuses, concebidos à imagem do homem, mas não de Deus que não se deixa representar, senão na Imagem do Filho (Cl 1,15). Os apologistas cristãos vão vincar esta diferença (Tertuliano, Apol. XV,1-4; CC I, 113-114; Ad nationes, I,10,46; CC I,29), vincando a contradição dos que veneram os deuses do panteão, nos capitólios e nos templos, e, ao mesmo tempo “os ridicularizam nos teatros” (De civitate Dei, VI,6).

Fica assim, em boa parte, explicado o escasso espaço para a comicidade teológica na idade patrística em que o Deus feito carne se confronta com as divindades “representações” de potências, “entidades” que se tornam funcionais e teatrais. Neste contexto, compreendem-se as versões da cristologia doceta (Cristo *pareceu* homem, mas não era) a que nos referiremos, as quais concedem outro espaço ao riso de Jesus.

A exegese do passo bíblico do “riso de Isaac” mantém a ambiguidade do riso, ao mesmo tempo que permitiu superar a sua ambivalência: ora na reprovação do riso, enquanto resultado de uma “incongruência” (Eusébio, Praep. Evang. VI,9,22; SC 266, 206) inaceitável perante Deus todo-poderoso (o riso de Abraão e de Sara punham em dúvida a onipotência do seu Deus); ora como uma aprovação do riso, na medida em que a onipotência divina permite “rir por último”, já não contra a palavra, mas à falta de palavras. Na pessoa de Isaac, o filho da promessa, Deus “concede aos homens” o dom do riso, e, portanto, a legitimidade do humor na vida espiritual (Remotti, 2020, 172), onde também pode desempenhar uma função apofática: enquanto reação à “falta de palavras”. João Crisóstomo admite que Abraão riu porque não tinha palavras ou o que sentiu estava para além das palavras (Homiliae in Gen. 40; PG 53, 370).

## Fontes

AGOSTINHO. De Civitate Dei (G. Bardy – G. Combès, Ouvres de Saint Augustin. La Cité de Dieu, Paris: Desclée de Brouwer 1959).

ARISTÓTELES. De partibus animalium, (Louis, Pierre. Aristote. Les parties des animaux, Belles Lettres, Paris 1956).

ARNÓBIO. Adversus Nationes (Bolíbar, C. C., Arnobio de Sicca. Adversus Nationes. En pugna com los gentiles, Madrid: BAC 2003).

ATANÁSIO. Vita Antonii (Bartelink, G. J. M., Vita di Antonio. Testo critico e commento, Milano: Mondadori 1991).

BROTTIER, Laurence. Les «Propos sur la contrition» de Jean Chrysostome, Paris: Du Cerf, 2010.

BUENO, D. Ruiz, Padres apologistas griegos (s. II), Madrid: BAC, 1954.

CÍCERO. De natura deorum (Falcão, P. Braga, Lisboa: Veja, 2004).

CLEMENTE ALEXANDRINO. Mondésert, C. – Marrou, H.-I., Clément d’Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I, Paris: Du Cerf, 1960; Mondésert, C. – Marrou, H.-I., Clément d’Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II, Paris: Du Cerf, 1991.

CLEMENTE ALEXANDRINO. Stromatas (Rodríguez, M. Merino. Clemente de Alejandría. Stromata I; Madrid: Ciudad Nueva, 1996; Clemente de Alejandría. Stromata II-III; Madrid: Ciudad Nueva, 1998; Clemente de Alejandría. Stromata IV-V; Madrid: Ciudad Nueva, 2003; Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII, Madrid: Ciudad Nueva, 2005.

CLEMENTE ALEXANDRINO. Protrético (Mondésert, C., Clément d’Alexandrie. Le Protreptique, Paris: Du Cerf, 2004).

FÍLON. De Abrahamo (Gorez, J., Paris: Du Cerf 1966).

- FÍLON. De Mutatione nominum (Arnaldez, R., Paris: Du Cerf 1964).
- FÍLON. De Mutatione nominum (Reggiani, K., Milano: Rusconi 1986).
- FÍLON. De Plantatione (Pouiloux, J., Paris: Du Cerf 1963).
- FÍLON. De praemiis et poenis (Beckaert, A., Philon, De praemiis et poenis – De exsecrationibus, Paris: Du Cerf, 1961).
- FÍLON. Legum Allegoriae (Mondésert, C., Paris: Du Cerf, 1962).
- FÍLON. Quod deterius (Feuer, I., Quod Deterius potiori insidiari solet, Paris: Du Cerf 1965).
- GREGÓRIO DE NAZIANZO. Orationes (Moreschini, C., Gregorio di Nazianzo Tutte le Orazioni, Milano: Pompiani 2000).
- GREGÓRIO DE NISSA. Contra Eunómio (Winling, Raymond, Grégoire de Nysse. Contre Eunome I: 1-146, Paris: Du Cerf 2008).
- GREGÓRIO DE NISSA. Contra Eunómio (Winling, Raymond, Grégoire de Nysse. Contre Eunome I: 147-691, Paris: Du Cerf 2010).
- GREGÓRIO DE NISSA, Contra Eunómio (Winling, Raymond, Grégoire de Nysse. Contre Eunome II, Paris: Du Cerf 2013).
- GREGÓRIO DE NISSA. Contra Eunómio (Moreschini, C., Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche, Milano: Bompiani, 2014).
- GREGÓRIO DE NISSA. De hominis opificio (Laplace, Jean, Grégoire de Nysse. La création de l'homme, Paris: Du Cerf 2002).
- HIPÓCRATES. Sobre a Geração (R. Joly, Paris 1970).
- IRENEU. Adversus haereses I (A. Rousseau, Irénée de Lyon. Contre les Hérésies; Paris: Du Cerf, 1979).
- IRENEU. Adversus haereses II (A. Rousseau, Irénée de Lyon. Contre les Hérésies; Paris: Du Cerf, 1982).
- ISIDORO DE SEVILHA. Etymologiae, (Reta, Jose Oroz, Etimologías, Madrid: BAC 647, 2004).
- JOÃO CRISÓSTOMO. De cumpunctione animæ ad Demetrium (Bueno, D. Ruiz, Obras de San Juan Crisostomo, III: Tratados ascéticos, Madrid: BAC 169, 2011).
- JOÃO CRISÓSTOMO. In Matthaem Homiliae (Bueno, D. Ruiz, Obras de San Juan Crisostomo. I: Homilías sobre San Mateo, Madrid: BAC, 1955).
- LACTÂNCIO. De ira Dei (Ingremeau, Ch., Lactance. La colère de Dieu, Paris: Du Cerf 1982).

LUCIANO DE SAMOSATA. Comércio de vidas (Bettoni, G., Luciano di Samosata. I dialoghi e gli epigrammi, I, Genova: Gherardo Casini Editore 1988).

MINÚCIO FÉLIX. Octavius, (Beaujeu, Jean, Minucius Felix, Octavius. Paris: Belles Letters 1964).

ORÍGENES. Homiliae in Genesis (Doutreleau, Louis, Origène. Homélie sur la Gènece, Paris : Du Cerf 2003).

ORÍGENES. Contra Celso (Borret, Marcel, Origène. Contre Celse, I (livres I et II), Paris: Du Cerf 2005); Borret, Marcel, Origène. Contre Celse, II (livres II et IV, Paris: Du Cerf 1968; Borret, Marcel, Origène. Contre Celse, III (livres V et VI, Paris: Du Cerf 1969).

QUINTILIANO. Institutio oratoria, Butler, H. E., The institutio oratoria of Quintilian, II, London: Harvard University Press 1960).

PLATÃO. República. (E. Chambry, Platon. Oeuvres completes. Paris: Belle Lettres 1959).

PSEUDO-HIPÓCRATES. Cartas sobre a loucura de Demócrito, (Roselli, A. Ippocrate. Lettere sulla follia di Democrito, Napoli: Liguori Editore, 1998).

TACIANO. Ad Graecos (Aragione, Gabriella, Ai Greci. Milnano: Paoline 2015).

TERTULIANO. Opera (CC I-II, Turnhoti: Brepols Editores, 1954).

### **Estudos:**

ALMEIDA, Abílio. História do riso, Lisboa: Guerra e paz 2022.

ARNOULD, Dominique. Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon (Paris: Les Belles Letres 1990).

BACONSKY, Teodor. Le rire des Pères. Essais sur le rire dans la patristique grecque, Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

BEARD, Mary. Ridere nell'antica Roma, Roma: Carocci editore, 2014.

BETTINI, M. – RAVERI, M. – REMOTTI, F. Ridere degli dèi, ridere com gli dèi, Bologna: Il Mulino 2020.

ECO, Umberto. O nome da rosa, Lisboa: Difel 1980.

JAEGER, Werner. La teologia dei primi pensatori greci, Firenze: Paideia, 1961.

JEANSON, Francis. Signification humanin du rire, Paris: Editions Du Seuil, 1950.

MAZZUCCO, Clementina. Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del Convegno (Torino, 14-16 febbraio 2005), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2007.

MINOIS, Georges. História do riso e do escárnio, São Paulo: Editora Unesp, 2003.

NASCIMENTO, Aires A. O riso do homem medieval, in NUNES, E. – BARROS DIAS, I., – REFFÓIOS, M. O riso. Teorização. Leituras. Realizações, Casal de Cambra: Caleidoscópio 2015, 13-43.

NOVEMBRI, Valeria. Gregorio e la fisionomia del riso, in MAZZUCCO, C., Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del Convegno (Torino, 14-16 febbraio 2005), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2007).

ORBE, Antonio. Cristologia gnóstica, II (Madrid: BAC 1977).

REMOTTI, Francesco. L'umorismo teológico. Un'introduzione, in BETTINI, M. – RAVERI, M. – REMOTTI, Francesco. Ridere degli dèi, ridere con gli dèi, Bologna: Il Mulino 2020.

RICOZZI, Giuliana. Gli dèi, il riso e il comico: la rappresentazione del divino nelle fonti letterarie in lingua greca, 2020. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02637225> (accedido a 11/12/2022).

RIZZERIO, Laura. Les chrétiens et le rire. La voie médiane de Clément d'Alexandrie, in NRT 138 (2016).

RUDHART, Jean. Rires et sourires divins. Essai sur la sensibilité religieuse des grecs et des premiers chrétiens, in Revue de Théologie et de Philosophie 124 (1992).

STROUMSA, Guy. Il riso di Cristo, Brescia: Paideia 2014.

TRÉDÉ, Monique – HOFFMANN, Ph. Le rire des anciens. Actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole Normale Supérieure, 1995.

Editor responsável: Alfredo Teixeira

Recebido: 22 dez. 2022

Aprovado: 16 jun. 2023