

[o texto a seguir foi extraído do livro *Repensar a ressurreição*, de Andrés Torres Queiruga, São Paulo, Paulinas, 2004, pp. 263-282.]

A fé comum na diferença das interpretações

Ao chegarmos ao final de um longo e sinuoso caminho, não é exagero tentar esclarecer seu resultado fundamental. Um resultado que, como o enunciado do título indica, apresenta um caráter claramente dialético. Por um lado, a reflexão procurou mover-se sempre dentro daquela compreensão prévia comum da qual, de um modo ou de outro, partem todos os que se ocupam da ressurreição (por esse motivo, dão por suposto que tratam do mesmo assunto). Por outro, ela esteve durante todo o tempo consciente de que o aparentemente “comum” está desde o início — e necessariamente — traduzido de acordo com os padrões das interpretações concretas. A interpretação apresentada neste livro é *uma* delas. Por isso ela se esforçou, durante todo o tempo, em mover-se dentro da *fé comum* e ao mesmo tempo não ocultou nunca a sua liberdade para elaborar a sua peculiar proposta dentro da *diferença teológica*.

Fazê-lo com a responsabilidade exigida por um tema tão sério tornou mais difícil, não sei se mais do que o necessário, a exposição, obscurecendo talvez tanto a intenção como o conteúdo preciso do próprio resultado. Agora, com o conjunto à vista, torna-se mais fácil perceber tanto o percurso do processo reflexivo como a sua estrutura global e as suas linhas principais. De fato, a impressão de conjunto, unida a uma verificação do índice sistemático, seria talvez suficiente, e convém tê-la à vista. O epílogo procura unicamente mostrar de maneira mais simplificada, porém, as preocupações e os resultados fundamentais.

A tarefa atual

O comum da fé

Em todo o momento, a preocupação básica foi insistir na comunidade e identidade fundamental do *referente comum* que as distintas teologias tratam de compreender e explicar, pois isso torna mais evidente o caráter secundário e relativo das diferenças teóricas.¹ Algo que pode trazer serenidade à discussão dos resultados, reconhecendo a legitimidade do *pluralismo* e limando possíveis tentações de dogmatismo.

Isso já havia sido uma necessidade nas primeiras comunidades cristãs. Porque, embora, como bem refletem os escritos paulinos, também nelas houvesse fortes discussões, nem por isso deixa-se

¹ A essa preocupação refere-se também W. Pannenberg, quando afirma: “É após uma descrição provisória da realidade (*Sachverhalt*) fundamental que tem por conteúdo o anúncio cristão da ressurreição que podem ser tratados os problemas vinculados com ela e que precisam de maior esclarecimento” (*Grundfragen systematischer Theologie*. 2. ed. Göttingen, 1991. p. 387).

de perceber uma vasta base comum, presente tanto nas distintas formulações como nas expressões litúrgicas e nas conseqüências práticas. Essa necessidade se acentua na circunstância atual, tão marcada pela mudança e pelo pluralismo, pois também hoje a comunidade cristã vive, e precisa viver, na convicção de estar compartilhando a mesma fé. Talvez hoje, mais do que a uma visão teológica unitária, somente seja possível aspirar à comunidade com um “ar de família”; todavia, mantido no respeito dialogante, isso será suficiente para que as “muitas mansões” teóricas não ocultem a pertença à casa comum (cf. Jo 14,2).

Tempos atrás, expressei isso insistindo na necessidade de “recuperar a experiência da ressurreição”,² esse húmus comum, rico e vivencial, anterior às distintas teorias em que desde o seu início a comunidade cristã foi expressando a sua fé. Tal experiência manifestou-se fundamentalmente como uma *dupla convicção* de caráter vital, transformador e comprometido. Em relação a *Jesus*, significa que a morte na cruz não foi o último, senão que, apesar de tudo, ele continua vivo, em pessoa; e que, embora de um modo diferente, continua presente e atuante na comunidade cristã na história humana. Em relação a *nós*, significa que em seu destino o nosso se ilumina, de sorte que em sua ressurreição Deus se revela de maneira plena e definitiva como “o Deus dos vivos”, que, como fez com Jesus, ressuscita todos os mortos; conseqüentemente, a ressurreição exige e possibilita um estilo específico de vida que, marcada pelo seguimento de Jesus, já é “vida eterna”.

A inevitável diversidade da teologia

Afirmado isso, tudo o mais é secundário, pois o que foi dito marca o comum da *fé*. A *teologia* vem em seguida, com suas diferenças inevitáveis e, em princípio, legítimas, desde que se esforcem para permanecer dentro desse âmbito, versando sobre “o mesmo”, de modo que as diferenças teóricas não rompam a comunhão entre aquilo em que se crê e aquilo que se vive.

Isso situa e delimita a importância do trabalho teológico, mas não o anula de modo nenhum, nem, portanto, exime-o de sua responsabilidade. Porque toda a experiência é sempre experiência *interpretada* em um contexto determinado, e somente dentro desse contexto é que ela se torna significativa e atualizável. A aposta consiste em conseguir uma interpretação correta, que recupere para hoje a experiência válida para sempre. Contudo, a mudança pode ser mal feita, anulando a verdade ou a integridade da experiência; ou pode ser feita de modo insuficiente, dificultando-a e até impedindo-a: não entrando nem deixando entrar — segundo a advertência evangélica — em sua compreensão e vivência atual. O certo é que a ruptura moderna supôs uma mudança radical de paradigma, de sorte que obriga a uma reinterpretação muito profunda. Essa situação aumenta o

² Refiro-me ao capítulo V de meu livro *Repensar a cristologia*. São Paulo, Paulinas, 1999 pp. 153-172, que havia sido antecipado em “Recuperar la experiencia de la resurrección”, *Sal Terrae* 70 (1982) 196-208. Evidentemente, o tempo transcorrido desde a primeira redação não passou em vão: introduzo aqui algumas modificações significativas. Mas, afinal, posso afirmar que esta obra cumpre o que fora anunciado em suas predecessoras.

delicado e arriscado dessa tarefa; mas também a torna inevitável, sob pena de tornar absurdo e não crível o mistério da ressurreição.

O trabalho de reinterpretação precisa tomar três direções distintas, embora intimamente solidárias: uma aponta para a elucidação histórico-crítica da *origem*, explicitação e consolidação da experiência; outra, para o propósito de alcançar alguma compreensão de seu *conteúdo*, ou seja, do ser da ressurreição e do modo como ela se realiza; finalmente, outra pretende elucidar as *conseqüências*, tanto para a vida na história como para o destino depois da morte. Em si, a última direção é a mais importante, mas, dado que a revolta da mudança se produziu sobretudo nas duas primeiras, elas foram as que ocuparam um espaço maior na discussão teológica. Também neste estudo não foi possível escapar desse “desequilíbrio”, embora se tenha tentado compensá-lo no possível.

A gênese da fé na ressurreição

A mudança cultural se manifestou em dois fenômenos principais. O primeiro foi o fim da leitura literal dos textos, que, tornando impossível tomá-los como um “registro de cartório” do acontecido, obrigou a buscar seu sentido subjacente ao teor imediato da letra. O segundo consistiu no surgimento de uma nova cosmovisão, que obrigou a ler a ressurreição segundo coordenadas radicalmente diferentes das pressupostas em sua versão original.

Na nova compreensão da gênese influenciou e influenciou sobretudo o primeiro fenômeno. Porque o *fim do fundamentalismo* forçou uma mudança profunda na leitura e ao mesmo tempo proporcionou os meios para levá-la a cabo. E o fez não só porque, ao romper a escravidão da letra, abriu a possibilidade de novos significados, mas também porque, ao introduzir a leitura na dinâmica viva da história da revelação, carregou-a de um realismo concreto e vitalmente significativo. Isso vale tanto para o Antigo como para o Novo Testamento.

A ressurreição no Antigo Testamento

Foi, com efeito, importante recordar o Antigo Testamento e remontar de algum modo à dura aprendizagem que ele supôs, com os seus dois caminhos principais. O primeiro (que talvez devesse ter recebido uma atenção ainda maior) remete à vivência da profunda *comunhão com Deus*. Comunhão que, sem negar a austeridade da vida terrena e sem ter ainda clareza acerca do além dela, permitiu intuir que o seu amor é “forte como a morte” (Ct 8,6). Por isso, a consciência da fidelidade divina foi capaz de dar sentido à terrível ambigüidade da existência, tal como aparece, por exemplo, no Salmo 73: “Minha carne e meu coração desfalecem; rochedo do meu coração e minha porção é Deus para sempre!” (v.26). O segundo caminho passa pela aguda *experiência de contraste* entre o sofrimento do justo e a intolerável injustiça de seu fracasso terreno. Como se anuncia com clareza já nos Cantos do Servo e formula-se de maneira impressionante com os mártires da luta macabéia (cf.

2Mc 7), somente a idéia de ressurreição podia conciliar o amor fiel do Senhor com o sofrimento incompreensível do justo.

Um fruto importante dessa recordação é que os longos séculos sem crença clara no outro mundo ensinam, ao vivo, que não se alcança a autêntica fé na ressurreição com uma fuga rápida para o além, mas que ela se forja na fidelidade da vida real e na autenticidade da relação com Deus. Além disso, é muito provável que nesses textos Jesus encontrava um importante alimento para a sua própria experiência; e, seguramente, ali o encontraram os primeiros cristãos para a sua compreensão do destino do Crucificado.

A ressurreição de Jesus no Novo Testamento

Essa herança preciosa passou ao Novo Testamento como pressuposto fundamental, que não se deve esquecer, pois constituía o marco de vivência e compreensão tanto para Jesus como para a comunidade. A fé na ressurreição dos mortos já estava presente na vida e na pregação do Nazareno: a novidade que a confissão da sua ressurreição introduz realiza-se dentro dessa continuidade radical.

Nesse sentido, não é casual, e desde já é essencial, a atenção renovada a sua *vida* para compreender a gênese e o sentido da profunda reconfiguração que o Novo Testamento realiza no conceito de ressurreição herdado do Antigo. A vida de Jesus e aquilo em que se crê e que se vive em companhia dele constituíram sem sombra de dúvida um componente fundamental do terreno fecundo onde o alvissareiro e o específico da experiência pascal fincaram raízes.

Dois aspectos, em especial, tiveram uma enorme força de revelação e convicção. Em primeiro lugar, a consciência do caráter “escatológico” da missão de Jesus, que adiantava e sintetizava em sua pessoa a presença definitiva da salvação de Deus na história: o seu destino tinha o caráter do único e definitivo. Em estreita dialética com ele, está, em segundo lugar, o fato terrível da crucifixão, que parecia anular essa presença. A duríssima “experiência de contraste” entre, de um lado, a proposta de Jesus, garantida por sua bondade, sua pregação e sua conduta, e, de outro, o seu incompreensível final na *mors turpissima crucis*, constituía uma “dissonância cognoscitiva” de tamanha magnitude que só com a fé na ressurreição podia ser superada (um processo que, a sua maneira, o caso dos Macabeus já havia antecipado).

O fato da fuga e do ocultamento dos discípulos foi, com muita probabilidade, historicamente certo; mas a sua interpretação como traição ou perda da fé constitui uma “dramatização” literária, de caráter intuitivo e apologético, para demonstrar a eficácia da ressurreição. Na realidade, além de injusta para com alguns homens que, entusiasmados, deixaram tudo para seguir Jesus, essa visão é totalmente inverossímil. Algo que se confirma na história dos grandes líderes assassinados, que aponta justamente na direção contrária, pois o assassinato do líder autêntico confirma a fidelidade dos seguidores: a fé na ressurreição, que os discípulos já tinham por tradição, encontrou no destino trágico de Jesus sua máxima confirmação, bem como o seu significado último e pleno. O querigma

primitivo, pela boca de Pedro, expressou muito bem isso: Jesus não podia ser presa definitiva da morte, pois Deus não podia consentir que o seu justo conhecesse a decomposição (cf. At 2,24-27).

O novo na ressurreição de Jesus

A conjunção de ambos os fatores — caráter definitivo e experiência de contraste — tornou possível a revelação do *novo* na ressurreição de Jesus: ele *já* está vivo, sem ter de esperar pelo fim dos tempos (que de qualquer maneira começaria com ele); e o está na *plenitude* de sua pessoa, já sem o menor indício de uma existência diminuída ou obscurecida no *sheol*. O que se esperava para todos (pelo menos para os justos) no fim dos tempos realizou-se nele, que por isso já está exaltado e plenificado em Deus. E com base nessa plenitude — única como único é o seu ser — continua presente na comunidade, reafirmando a fé e impulsionando a história.

Tal novidade não precisava, contudo, de certos antecedentes no Antigo Testamento e no judaísmo intertestamentário (recordem-se as alusões aos patriarcas, a Elias ou ao próprio Batista); e, embora menos, tampouco era totalmente alheia ao entorno religioso médio-oriental e helenístico, com deuses que morrem e ressuscitam ou com personagens que se fazem presentes depois de mortos. De qualquer forma, o caráter único da pessoa e da missão de Jesus fez com que — pela certeza de sua existência, por sua concreção histórica e por seu caráter plena e individualizadamente pessoal — a fé em sua ressurreição supusesse um avanço definitivo na história da revelação. De ninguém se havia falado assim: nunca de nenhuma pessoa se havia proclamado com tamanha clareza e intensidade o seu já estar vivo, plenamente “glorificado” em Deus e presente na história.

Os textos, lidos criticamente, não permitem uma reconstrução exata do processo concreto por meio do qual se chegou a essa visão específica. Apenas o resultado está claro. E dos textos resulta que essa convicção firme, essa fé na ressurreição atual de Jesus e na permanência de sua missão se gestou e se manifestou em vivências extraordinárias de seu novo modo de presença real, que, naquele ambiente marcado por uma fortíssima emotividade religiosa, os protagonistas interpretaram como “aparições”. De qualquer modo, como tais foram narradas *a posteriori* no Novo Testamento, como explicitação catequética e teológica do mistério que se tentava transmitir. Nesse mesmo quadro se forjaram também as narrativas acerca do “túmulo vazio”.

O caráter teológico das narrativas é decisivo: nele tanto se expressa a sua intenção como se baseia o seu ensinamento; por meio delas é-nos entregue o objeto da fé. Em razão de sua composição por escritores que, exceto no caso de Paulo (tão peculiar em muitos aspectos), não foram testemunhas diretas, mas escreveram baseados em recordações e relatos alheios, entre quatro e sete décadas mais tarde, não podem ser consideradas, de imediato, descrições de acontecimentos “fáticos”, tal como os narrariam, por exemplo, um cronista ou um historiador atual. De sorte que a interpretação mais concreta do sucedido faticamente constitui uma delicada e complexa tarefa hermenêutica, que deverá levar em conta o distinto quadro cultural e os novos instrumentos de

leitura crítica. Circunstância essa que se torna decisiva na hora de interpretar o modo da ressurreição e do próprio ser do Ressuscitado.

O modo e o ser da ressurreição

Considerações prévias

De início, convém insistir uma vez mais que o problema se move agora em um *nível distinto* do anterior: antes se descrevia o fundamental da experiência, agora se pretende uma maior elucidação conceitual. Como foi afirmado e repetido ao longo de toda a obra, o pretendido neste nível não tenciona nunca questionar a verdade do anterior, e as discrepâncias nele não têm por que significar uma ruptura da unidade de fé expressa no primeiro. Pertencem mais ao inevitável e legítimo *pluralismo teológico*.

Se antes o que importava era sobretudo a queda do fundamentalismo, agora é a *mudança cultural* o que se deixa sentir como prioritário. Mudança na visão de mundo, que, desdivinizado, desmitificado e reconhecido no funcionamento autônomo de suas leis, *obriga* a uma releitura dos dados. Pense-se novamente no exemplo da Ascensão: tomada ao pé da letra, hoje redundante simplesmente absurda. Mudança também na própria teologia, que, justamente por causa desses fatores, encontra-se em uma situação nova, sobretudo — como foi indicado no início (“A inevitável diversidade da teologia”) — no que diz respeito à concepção de criação, revelação e cristologia. A *ação de Deus* não é concebida segundo um padrão intervencionista e “milagroso”, que não corresponde à experiência nem religiosa, nem histórica e que ameaçaria a transcendência divina. A *revelação* não é um “ditado” milagroso e autoritário que deve ser tomado ao pé da letra. E a *cristologia* não busca o peculiar de Jesus em seu isolamento sobrenaturalista, mas em sua plena realização do humano: a cristologia como realização plena da antropologia, a divindade *na* humanidade.

Nesse sentido, torna-se hoje de suma importância levar a sério o *caráter transcendente* da ressurreição, que é incompatível, ao contrário do que até há pouco se pensava com toda a naturalidade, com dados ou cenas típicos de uma experiência empírica: tocar com o dedo o Ressuscitado, vê-lo regressar sobre as nuvens do céu ou imaginá-lo comendo são descrições de inegável caráter mitológico, que a nós se apresentam simplesmente impensáveis.

Como resultado, não é a exegese de detalhe a que acaba decidindo a interpretação final, mas a *coerência do conjunto*. Essa exegese é necessária, e graças a ela estamos onde estamos. Seus resultados, porém, conduzem somente até o modo peculiar como os hagiógrafos interpretavam a ressurreição com os meios de *sua* cultura. Agora convém fazer justamente o mesmo com os meios da *nossa*. Por isso, não se trata de discussões exegéticas, cujos pontos concretos acabam muitas vezes em catálogos ou tabelas — “não se pode refutar isso, tampouco se pode provar o contrário” —, mas trata-se, sim, da completa visão de conjunto que se move em busca de uma nova “imagem”

da compreensão. Essa imagem é a que, em definitivo, convence ou não, conforme ela se torna significativa e “realizável” na cultura atual, ou apareça como incompreensível com base em suas perguntas legítimas, ou incompatível com as suas justas exigências.

Finalmente, também agora convém ir por partes, do mais claro ao mais discutível. Esse procedimento tem duas vantagens importantes: permite ver o avanço já realizado, que na realidade é enorme; e pode ajudar a descobrir a verdadeira direção da mudança que se está produzindo. O sentido histórico bem administrado não só traz serenidade à discussão, mas também, normalmente, aumenta a lucidez para perceber o futuro.

O “sepulcro vazio”

Não é demasiado otimista falar da grandeza da mudança já ocorrida. Entre um manual pré-conciliar e uma abordagem atual, até mesmo a das mais conservadoras, a distância é astronômica, tanto no quantitativo do espaço dedicado como no qualitativo do modo de ver a ressurreição.

Sem dúvida, ninguém mais confunde a ressurreição com a *revivificação* ou volta à vida de um cadáver. Portanto, ela não é comparada nem muito menos confundida com as “ressurreições” narradas não só na Bíblia, atribuídas a Eliseu, a Jesus ou a Paulo (que, por sua vez, quase ninguém leva ao pé da letra), mas também na cultura daquele tempo, como no caso de Apolônio de Tiana. A ressurreição de Jesus, a verdadeira ressurreição, significa uma mudança radical na existência, no próprio modo de *ser*: um modo transcendente, que supõe a comunhão plena com Deus e foge por definição às leis que regem as relações e as experiências no mundo empírico.

Por isso ela deixou de ser compreendida com base na categoria *milagre*, pois em si mesma não é perceptível nem verificável empiricamente. Tanto que, por essa mesma razão, reconhece-se até de maneira quase unânime que não se pode qualificar de *fato histórico*. Isso não implica, evidentemente, negar a sua realidade, senão insistir que é *outra* realidade: não mundana, não empírica, não apreensível ou verificável por meio dos sentidos, da ciência ou da história comum.

Pode-se afirmar que essas idéias constituem hoje um bem comum da teologia. Acontece, porém, que o estado de “transição entre paradigmas” que caracteriza a situação atual nem sempre permite ver com clareza as conseqüências: uma vez afirmado o novo princípio, muitas vezes ainda continuam sendo utilizados os conceitos e pressupostos antigos. Isso se torna evidente e até surpreendente quando um mesmo autor, depois de reconhecer de maneira expressa que a ressurreição não é um milagre, aplica-se a matizá-la dizendo que não é um milagre “espetacular” (como se se afirmasse que alguém está morto, mas só “um pouco” morto). Isso acontece sobretudo com os problemas do sepulcro vazio e com as aparições. Com intensidade desigual, no entanto.

No caso do *sepulcro vazio*, progrediu-se mais. Exegeticamente, não é possível decidir a questão, pois, segundo uma análise puramente histórica, há razões sérias tanto para a sua afirmação como para a sua negação. Contudo, houve uma mudança importante, no sentido de que já são muitos os

autores que fazem a *fé* na ressurreição independer da postura que se adote a respeito: reconhece-se que podem crer nela tanto os que pensam que o sepulcro ficou vazio como os que afirmam o contrário.

A opção, portanto, depende, em definitivo, do marco teológico em que se enquadra. E a verdade é que, superados os apegos imaginários que representam o Ressuscitado como alguém que retornou sob uma figura (mais ou menos) terrena, e considerado em toda a sua seriedade o caráter transcendente da ressurreição, a subsistência ou não do cadáver perde a sua relevância. O resultado vivencial e religioso é o mesmo em ambos os casos. Uma realidade pessoal tão identificada com Deus, cuja presença pode ser experimentada simultaneamente em uma aldeia africana ou em uma metrópole europeia, que não é visível nem palpável: em suma, uma realidade que está totalmente acima das leis do espaço e do tempo não pode sustentar nenhuma relação *material* com um corpo espaciotemporal. Mais ainda, tal relação não parece pensável, pois o desaparecimento do cadáver deveria obedecer ou a uma aniquilação (a qual simplesmente anularia a relação) ou a uma transformação tão qualitativamente diferente que parece anular igualmente qualquer possibilidade de relação (nenhuma lei mundana vale para a pessoa ressuscitada). O Ressuscitado é invisível e intangível tanto para quem afirma que o sepulcro ficou vazio como para quem afirma o contrário.

Isso é importante, pois o que, no fundo e com toda a legitimidade, a afirmação do sepulcro vazio pretende salvaguardar é a *identidade do Ressuscitado*; é também isso o que se tenta expressar com o simbolismo da “ressurreição da carne”. Todavia, sem considerar o fato de que nem sequer na vida mundana pode-se simplesmente considerar o corpo como o verdadeiro sustentáculo da identidade, visto que os componentes dele se renovam continuamente, parece claro que a preservação da identidade deverá ser buscada no âmbito de categorias estritamente pessoais. Embora estejamos em uma das mais árduas questões da antropologia, o fundamental é que a identidade se constrói no corpo, mas não se identifica com ele. O que o corpo vivo significou nessa construção conserva-se na pessoa transcendente que nele e com base nele foi-se realizando; não se percebe quanto a transformação (?) do corpo morto, do cadáver, poderia contribuir com isso.

O modo *como* isso acontece constitui, sem dúvida — e para qualquer concepção —, um mistério muito obscuro, visto que, por definição, está além das leis terrenas. Somente cabe prevêê-las mediante uma “lógica da semente”: quem poderia, antes de comprovar *a posteriori*, considerar possível a continuidade entre a bolota e o carvalho? Já disse são Paulo: “[...] semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado na humilhação, ressuscita na glória; semeado na fraqueza total, ressuscita no maior dinamismo; semeia-se um corpo só com vida natural, ressuscita um corpo espiritual [...]” (1Cor 15,42-44).

Por outra parte, rompida a linearidade literal das narrativas, torna-se muito difícil, quando não impossível, interpretar com um mínimo de coerência a hipótese contrária. Que sentido poderia ter o tempo cronológico em que o cadáver permaneceria no sepulcro a fim de ser “revivificado” em um momento ulterior? Que tipo de identidade pessoal seria a do Ressuscitado *enquanto* espera a

“revivificação” do cadáver? Que significaria essa mistura de vida transcendente e espera cronológico-mundana?

Em compensação, dentro da irredutível obscuridade do mistério, tudo passa a ter coerência quando se pensa a morte como uma *passagem*, como um “novo nascimento”, no qual a pessoa “morre rumo ao interior de Deus”; algo como se do “útero” terreno a pessoa fosse dada à luz rumo à sua vida definitiva: “Chegando ali, serei verdadeiramente pessoa”, afirma santo Inácio de Antioquia. E o quarto evangelho vê na cruz a “hora” definitiva, em que a “elevação” (*hýpsosis*) é simultaneamente morte física no alto da cruz e “glorificação” no seio do Pai. Morrer já é ressuscitar: ressurreição-na-morte.

As aparições

Na verdade, ao menos à medida que as aparições são consideradas como percepção sensível (seja qual for o seu tipo, a sua clareza ou a sua intensidade) do corpo do Ressuscitado, o problema é estritamente paralelo ao anterior. Porque desse modo não só se volta necessariamente a interpretar a ressurreição como “milagre”, como também se pressupõe algo contraditório: a experiência *empírica* de uma realidade *transcendente*. Aqui, porém, a percepção do problema não mudou tanto como no caso anterior; de sorte que muitos que não fazem a fé na ressurreição depender da aceitação do sepulcro vazio fazem-no com relação às aparições. A razão é também diferente: se antes havia a preocupação de preservar a identidade do Ressuscitado, agora se crê que as aparições são o único meio de garantir a *objetividade* e a *realidade* própria da ressurreição.

Essa impressão, porém, só é válida se permanece prisioneira da antiga visão, sobretudo em dois pontos fundamentais. O primeiro é continuar considerando a atuação das realidades transcendentais sob a ordem das atuações mundanas, que interfeririam no funcionamento da realidade empírica e que, portanto, poderiam ser percebidas mediante experiências de tipo sensível. O segundo é conservar um conceito extrínsecista e autoritário de revelação, como verdades que seriam “ditadas” pelo revelador e que os demais devem aceitar somente porque “ele disse que Deus disse a ele”. Em razão da complexidade e delicadeza da questão, um esclarecimento fundamentado deve remeter ao detalhe do que foi explicado no texto. Aqui é preciso limitar-se a umas ligeiras indicações.

A primeira é recordar que a *experiência pode ser real sem ser empírica*; ou melhor, sem que o seu objeto próprio tenha sobre ela um efeito empírico direto. Trata-se de experiências cujo objeto próprio (não empírico) é experimentado *em* realidades empíricas. O próprio caso de Deus é paradigmático. Já a Escritura disse que ninguém pode ver a Deus (cf. Ex 33,20), e, no entanto, a humanidade sempre o descobriu. Esse é o verdadeiro significado das “provas” de sua existência: respondem a um tipo de *experiências* com realidades empíricas — sentimento de contingência, beleza do mundo, injustiça irreparável das vítimas... — *nas quais* se descobre a existência de Deus, pois somente contando com ela podem ser compreendidas em toda a sua verdade.

Isso faz com que tais experiências sejam tão peculiares e difíceis. Entretanto, esse é *seu* modo de ser, e não há outra alternativa. Por isso são tão chocantes posturas como as de Hanson, pretendendo que, para que ele acreditasse em sua existência, Deus teria de aparecer-lhe empiricamente, visível e falando como um Júpiter estrondoso, registrável em vídeo e em gravador. Bem analisado, isso não só seria justamente a negação de sua transcendência, como também, como demonstrou Kolakowski, constituiria uma contradição lógica. E pelo mesmo motivo, exigir de Deus um tipo de experiência empírica, como no caso da famosa “parábola do jardineiro”^{*} de Anthony Flew, é o modo de tornar impossível a *de* demonstração de sua existência.

Muitos teólogos que insistem com firmeza na existência das aparições sensíveis para ter provas *empíricas* da ressurreição não compreendem que isso é justamente ceder à mentalidade empirista, a qual não admite nenhum outro tipo de experiência significativa e verdadeira. Paradoxalmente, com sua aparente defesa estão tornando impossível a aceitação dela por parte de uma consciência atual e *justamente* crítica. Além do mais, o próprio sentido comum, se supera a vasta herança imaginativa, pode compreender que “ver” ou “ouvir” algo ou alguém que não é corpóreo seria simplesmente falso, como o seria tocar com a mão um pensamento. E uma piedade que leve a sério a fé no Ressuscitado como presente em toda a história e a geografia humana — “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estou ali, no meio deles” (Mt 18,20) —, não pode *pensar* para ele um corpo circunscritível e perceptível sensorialmente.

(E note-se que, quando se tenta harmonizar, falando, por exemplo, de “visões intelectuais” ou “influências especiais” no espírito dos testemunhos, já se reconheceu que não há *aparições* sensíveis. E, uma vez reconhecido isso, continuar empenhados em sustentar que pelo menos existiram “fenômenos luminosos” ou “percepções sonoras” é entrar em um terreno ambíguo e teologicamente infrutífero, quando não insano. Isso não nega a veracidade dos testemunhos — se foram *eles* que contaram isso, e não se trata de construções simbólicas posteriores —, tampouco que o exegeta possa discutir se histórico-criticamente se chega ou não a esse dado. O que está em questão é se *o visto ou ouvido* empiricamente por eles é o Ressuscitado ou são apenas mediações psicológicas — semelhantes, por exemplo, às produzidas muitas vezes na experiência mística ou no sentimento de pesar por entes queridos — que *nessas ocasiões e para eles* serviram para vivenciar sua presença transcendente, e talvez até ajudaram a revelar a verdade da ressurreição. Repito, porém, que isso não é *ver ou ouvir* o Ressuscitado; se aconteceram, foram experiências sensíveis, *nas quais* descobriram ou vivenciaram sua realidade e sua presença.)

* Certa vez, dois exploradores encontraram uma clareira na selva. Nessa clareira cresciam muitas flores e plantas. Um dos exploradores disse ao outro: “Deve haver um jardineiro que cuida desse jardim”. O outro discordou: “Não há nenhum jardineiro”. Após terem montado suas barracas, foram à procura do jardineiro; talvez fosse um jardineiro invisível. Assim, instalaram uma cerca de arame farpado e eletrificação, e fizeram ronda com cães, mas nenhum grito foi ouvido, nem os cães latiram. Apesar disso, o crente não se convenceu: “Mas há um jardineiro, invisível, intocável, não suscetível às descargas elétricas, um jardineiro que não tem odor, nem faz barulho, um jardineiro que vem secretamente cuidar do jardim que ama”. Por fim, o cético não se conteve e desabafou: “Em que difere este seu jardineiro invisível, intocável, eternamente evasivo, de um jardineiro imaginário ou até de nenhum jardineiro?” [N. T.]

A isso está ligada a segunda indicação: a *revelação pode revelar a verdade sem ser um ditado milagroso*. Basta pensar que esse foi o caso para a própria ressurreição no Antigo Testamento: longe de ser um ditado, obedeceu a uma duríssima conquista, apoiada na interpretação de experiências concretas, como a desgraça do justo ou o martírio dos fiéis; experiências que somente contando com a ressurreição podiam ser compreendidas. Assim se descobriu — se revelou — a ressurreição, que alimentou a fé dos antepassados (imediatos) e dos contemporâneos de Jesus. Ressurreição *real*, porque corresponde a uma experiência reveladora, que mesmo não sendo empírica não deixou de levar a uma descoberta objetiva.

O que acontece é que a *novidade* da ressurreição de Jesus, em vez de ser vista como um aprofundamento e uma revelação definitiva dentro da fé bíblica, tende a ser concebida como algo isolado e sem conexão alguma com ela. Por isso, precisa-se do “milagroso”, crendo que somente assim se garante a novidade. Todavia, repitamo-lo, isso obedece a um reflexo inconsciente de corte empirista. Não se chega a perceber que, embora não haja irrupções milagrosas, existe realmente uma *experiência nova* causada por uma situação inédita, *na qual* os discípulos e discípulas conseguiram *descobrir* a realidade e a presença do Ressuscitado. A revelação consistiu justamente no fato de terem compreendido e aceitado que essa situação somente era compreensível porque estava *realmente* determinada pelo fato de que Deus havia ressuscitado Jesus, o qual estava vivo e presente de uma maneira nova e transcendente. Maneira não empírica, mas nem por isso menos real: presença do Glorificado e Exaltado.

Se a ressurreição não fosse real, para eles tudo perderia seu sentido. Sem a ressurreição, Cristo deixaria de ser o que é e a sua mensagem seria refutada. Deus permaneceria em sua distância e em seu silêncio em face da terrível injustiça de sua morte. E eles se sentiriam abandonados a si próprios, perdidos entre a sua angústia real e uma esperança talvez para sempre frustrada. Tudo ganhou, pelo contrário, o seu sentido quando descobriram que Jesus fora constituído “Filho de Deus com poder” (Rm 1,4) e que Deus se revelava definitivamente como quem dá vida aos mortos (1Cor 15,17-19).

Isso não pretende, evidentemente, ser um “retrato” exato do processo, mas unicamente desvelar sua estrutura radical. Estrutura universalizável, que continua sendo fundamentalmente a mesma para nós e que por isso, quando se nos desvela hoje graças à ajuda “maiêutica” da interpretação apostólica, pode resultar significativa para nós e — em seu modo específico — “verificável”. Cremos porque “ouvimos” (*fides ex auditu*: Rm 10,17); mas também porque, graças àquilo que foi ouvido, nós mesmos podemos “ver” (cf. Jo 4,42, o episódio da samaritana e seus conterrâneos). Esse é o realismo da fé, quando levado a sério, e não, conforme diria Kant, como algo puramente “estatutário”. Não, portanto, um mero aceitar “de cor”, afirmando o mesmo o que se poderia afirmar de *b* ou de *c*; mas afirmar porque a própria vida como um todo se sente interpretada, interpelada, comprometida e salva por isso em que se crê.

“Primogênito dentre os mortos”



Este último aspecto, contextualizado pelo que foi afirmado nos pontos anteriores, permite um passo a mais, creio que natural, mas que de início pode parecer surpreendente, visto que difere do que espontaneamente vem sendo aceito. Como sempre acontece na revelação, o que é descoberto já estava aí. E é descoberto graças ao fato de que uma circunstância especial, mediante sua “estranheza” (*oddness*, na terminologia de I. T. Ramsey), desperta a atenção do “profeta” ou revelador, fazendo com que ele “se dê conta”: “Sem dúvida, o Senhor está neste lugar, e eu não sabia” (Gn 28,16).

Mostremos isso com alguns exemplos, que não precisam ser literais em todos os seus pormenores. Deus sempre esteve ao lado das vítimas contra a opressão injusta; mas foi a peculiar circunstância do Egito que permitiu à genialidade e fidelidade religiosa de Moisés “dar-se conta” dessa presença. Todavia, isso não significa que Deus tenha começado a ser libertador quando Moisés o descobriu. Apesar disso, houve um começo *real*, não um simples “como se” teórico, pois a nova consciência abriu novas possibilidades *reais* para a acolhida humana e, portanto, para a penetração da ação libertadora do Senhor na história. O mesmo — para aproximarmos-nos mais de nosso caso — acontece com a paternidade divina. Quando Jesus, em sua peculiar experiência (com tudo aquilo que ela implicava) conseguiu percebê-la, vivê-la e proclamá-la com definitiva e insuperável clareza, não aconteceu que, só então, essa paternidade tivesse “começado”: Deus era e é desde sempre “pai/mãe” para todo homem e mulher. O que unicamente ocorreu foi que, a partir de Jesus, Deus se revelou com clareza, transformando *realmente* a vida humana, haja vista que, desde então, a filiação pode ser vivida de maneira mais profunda e conseqüente.

Com a ressurreição acontece o mesmo. Em Jesus revelou-se em plenitude definitiva aquilo que Deus estava sendo desde sempre: o “Deus dos vivos”, como disse o próprio Jesus, “aquele que ressuscita os mortos”; graças ao destino de Jesus, os discípulos reformularão a fé que já tinham na ressurreição, confirmando-a e aprofundando-a com força definitiva.

Essa compreensão supõe certamente uma mudança na visão teológica; mas é perfeitamente coerente com o experimentado pela cristologia em geral, que, como foi dito, aprendeu a ver a singularidade de Jesus não no afastamento do humano, mas em sua plena revelação e realização. Por isso, com essa visão não se anula, mas se confirma, a confissão de fé: Cristo continua sendo “o primogênito dentre os mortos” (Ap 1,5), só que não no sentido cronológico de primeiro no tempo, mas como o primeiro em glória, plenitude e excelência, como o revelador definitivo, o modelo fundador e o “pioneiro da vida” (At 3,15). Daí essa reciprocidade íntima, autêntica *perichoresis*, que Paulo proclama entre a sua ressurreição e a nossa: se ele não ressuscitou, tampouco nós; se nós não, tampouco ele (cf. 1Cor 15,12-14).

Realmente, quando são superados os inúmeros lugares-comuns imaginativos com os quais uma leitura literal tem povoado a consciência teológica, compreende-se que essa visão é a mais natural e, sobretudo, a mais coerente com um Deus que, tendo criado por amor, jamais deixou seus filhos e filhas entregues ao poder da morte. Por isso, a humanidade, embora não tenha sido capaz de

descobrir essa plenitude da revelação até a chegada de Jesus, pressentiu-a e a seu modo sempre a conheceu, expressando-a de mil maneiras. Contudo, sobre isso falaremos depois.

As conseqüências

Uma das maneiras mais eficazes de verificar a verdade de uma teoria consiste no exame de suas conseqüências. Nelas se desdobram o seu verdadeiro significado e a sua força de convicção. A respeito da ressurreição, vale a pena mostrar isso brevemente em três frentes principais.

Ressurreição e imortalidade

O isolamento que o estudo da ressurreição sofreu em relação ao processo da revelação bíblica foi ainda maior com respeito à tradição religiosa em geral. Pretendeu-se, em demasia, assegurar a sua especificidade acentuando a diferença. Todavia, a ressurreição, em razão de sua própria natureza, pertence de fato a um entrelaçamento religioso fundamental e, de certo modo, comum a todas as religiões: a idéia de imortalidade. A ressurreição não é algo isolado da idéia de imortalidade, mas um modo específico de tematizá-la e de vivê-la.

É natural que cada religião interprete a verdade comum com base em sua própria religiosidade. A bíblica, baseada no Antigo Testamento, vê-a sobretudo dentro de seu *acento personalista* fundamental: por um lado, a partir da relação com um Deus cujo amor fiel resgata do poder da morte, chamando à comunhão com ele e, por outro, a partir de uma antropologia unitária, que não pensa na salvação de uma parte da pessoa apenas. O Novo Testamento herda essa tradição, levando-a a seu cume graças ao enorme impacto da experiência crística.

Sua originalidade enraíza-se aí, e é compreensível a ênfase que foi dada a ela. No entanto, o melhor caminho para assegurá-la e oferecê-la como contribuição aos demais não é acentuar a diferença a ponto de romper a continuidade fundamental. Isso aconteceu sobretudo quando, por meio da *idéia grega de imortalidade*, insistiu-se em sua diferença. Embora essa diferença seja real — visto que os gregos configuravam o fundo comum dentro de seu próprio referencial religioso e filosófico —, ela não pode ser tomada como uma contraposição radical às outras concepções e como incompatibilidade total com elas. Bastaria analisar isso sob o ponto de vista histórico para provar que essa idéia é falsa, pois é bem conhecido o fato de que, na etapa decisiva da configuração dessa verdade, a Bíblia recebeu um forte estímulo do mundo helenístico (este último, em razão de seu dualismo antropológico mais acentuado, tornava mais fácil a tarefa de superar a impressão de que tudo acaba com a morte). Além disso, como já vimos, na própria Bíblia nem sempre foi tão clara e imediata essa distinção, e há nela textos que se expressam como os gregos ou então misturam ambas as concepções, helenística e judaica.

A partir do momento em que se compreende a ressurreição de Jesus como a revelação definitiva do que “o Deus dos vivos” faz com todas as pessoas de todos os tempos, torna-se mais fácil ver o

que há de comum. A ressurreição de Jesus de Nazaré representa algo específico e constitui uma contribuição irreduzível; mas isso é assim graças sobretudo ao fato de que nele foi-nos revelado em plenitude aquilo que já havia sido revelado, a seu modo, nas demais religiões: Deus *já* está ressuscitando, sem esperar pelo fim do mundo, e ressuscita *plenamente*, ou seja, *toda* a identidade pessoal (que nem é apenas a “alma”, nem está à espera de ser completada pelo “corpo” resgatado de seu estado de cadáver).

Isso não tira o sentido da espera de uma “ressurreição no final dos tempos”. Esta última significa algo de verdadeiro e importante, mas não no sentido mitológico de uma reunião final da humanidade no “vale de Josafá”, e sim no de uma esperança de comunhão plena. A comunidade dos ressuscitados, com efeito, não está completa e fechada em si mesma, desinteressada pela história. Enquanto esta última não terminar, enquanto houver alguém a caminho, há uma espera e incompletude real, uma comunhão de presença dinâmica até que culmine o processo no qual, com toda a humanidade reunida, “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

O mais importante é que esta visão cristã não tem motivo para ser apresentada como algo isolado e excludente, mas como uma realização da verdade comum. Isso é muito importante para um tempo em que o *diálogo entre as religiões* alcançou uma relevância transcendental. A ressurreição bíblica não renuncia à própria riqueza, mas a oferece como contribuição à busca comum. E, ao mesmo tempo, compreende que existem aspectos nos quais também ela pode enriquecer-se com a contribuição específica das demais religiões. Tentou-se isso muitas vezes com a *transmigração* e existem projetos interessantes com base nas religiões *africanas* e *ameríndias*. Em todo o caso, o mais importante é o reconhecimento da fraternidade por meio da fé nesse mistério e do diálogo na busca de sua melhor compreensão.

Ressuscitados com Cristo

Até aqui insistimos sobretudo na primeira das perguntas kantianas: que podemos *saber* da ressurreição? Agora cabe dizer algo da segunda: que devemos *fazer* a partir da fé nela? Trata-se de sua dimensão mais imediatamente prática, com dois aspectos fundamentais.

1. O primeiro é o *problema do mal*. A cruz o torna visível em todo o seu horror; a ressurreição mostra a resposta que, com base em Deus, podemos vislumbrar.

A cruz, com efeito, permite ver de modo quase intuitivo que o mal é algo inevitável em um mundo finito, pois Deus somente poderia eliminá-lo à custa de destruir a sua própria criação, interferindo continuamente nela e anulando-a em seu funcionamento: para livrar Jesus do patíbulo, teria de suprimir a liberdade dos que o condenaram ou suspender as leis naturais para que os instrumentos não o machucassem ou as feridas não o matassem... Além disso, se fizesse isso com ele, por que não com as outras vítimas da tortura, da guerra, das catástrofes, das doenças...? Contudo, que seria do mundo? Equivaleria simples e indubitavelmente a seu aniquilamento. Compreender essa inevitabilidade foi talvez a “última lição” que Jesus teve de aprender na cruz (cf.

Hb 5,7-8), pois a sua tradição religiosa certamente o inclinava a pensar que Deus interviria no último momento para libertá-lo.

A experiência do *Abbá* e a fidelidade à missão permitiram-lhe compreender que Deus não nos abandona jamais e que — como havia descoberto o livro de Jó — a desgraça não é um sinal de sua ausência, mas algo forçosamente causado pela finitude do mundo ou pela malícia da liberdade finita. Mas também permitiram-lhe compreender — indo além de Jó — que exatamente por isso Deus está sempre ao nosso lado, acompanhando-nos quando somos atingidos pelo mal e apoiando-nos na luta contra ele; sobretudo, assegurando-nos de que o mal não tem a última palavra, embora nem sempre seja fácil perceber isso, principalmente quando a morte parece dar a ele o triunfo definitivo. Os evangelistas intuíram essa dialética quando se atreveram a pôr nos lábios de Jesus, de um lado, o grito do questionamento angustiado: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34; Mt 27,46); e, de outro, as palavras da entrega confiante: “[...] em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46).

Da parte de Deus, a ressurreição foi a resposta: é a resposta. Graças à fidelidade de Jesus, paradoxalmente para nós torna-se mais fácil compreender: o que para ele foi uma conquista difícil, nós podemos acolher agora na clareza da fé, bem como tirar as conseqüências teológicas. De um lado, o caráter *transcendente* da ressurreição não permite esperar “milagres” divinos, mas convoca à práxis histórica, colaborando com Deus em sua luta contra o mal: é a única tarefa — o “*novo mandamento*” — que Cristo nos deixa. De outro, porém, o seu caráter real e definitivo é o único que nos permite responder à terrível pergunta pelas *vítimas*, que, mortas, nada podem esperar quanto a soluções a partir da história: somente a ressurreição pode oferecer uma saída “à nostalgia de que o verdugo não triunfe definitivamente sobre a sua vítima”.

Basta pensar na importância deste tema na teologia da libertação e em sua repercussão no diálogo com a teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, para convencer-se da importância desta conseqüência.

2. O segundo aspecto — a *vida eterna* — está intimamente ligado ao anterior. Quem ressuscita é o Crucificado: a sua vida, a vida plenamente real e autêntica, não é rompida pelo terrível trauma da morte, mas é acolhida e potenciada — glorificada — pelo Deus que ressuscita os mortos. Não se trata de uma vida distinta e sobreposta, mas de sua única vida, agora revelada na profundidade de suas latências e realizada na plenitude de suas potências (para usar a terminologia de Ernst Bloch). A ressurreição nem é uma “segunda” vida nem um simples “prolongamento” do presente (o qual, como muitos viram, seria um verdadeiro horror, um autêntico inferno), mas o pleno desabrochar *desta* vida, graças ao amor poderoso de Deus.

É importante insistir nisso, pois até alguns teólogos caem aqui em uma interpretação redutora, argumentando que a ressurreição implicaria uma desvalorização da vida terrena. É exatamente o contrário. Bem compreendida, supõe a sua máxima potencialização. A própria Escritura percebe isso, especialmente no Quarto Evangelho, falando de *vida eterna*. Uma vida que, desde já,

reconhecendo-se radicada de maneira inseparável no próprio ser divino, confere um valor literalmente infinito a todo o seu ser e a todas as suas vantagens: “[...] ainda que seja apenas um copo de água fresca [...]: não ficará sem receber sua recompensa” (cf. Mt 10,42; Mc 9,41).

Por isso a esperança da ressurreição não significa uma fuga ao além, mas uma radical remissão ao aqui, ao cultivo autêntico da vida e ao compromisso do trabalho na história. Foi o que, diante do abuso dos “entusiastas” — que crendo-se *já* ressuscitados menosprezavam esta vida, seja na renúncia ascética, seja no abuso libertino —, a primeira comunidade cristã compreendeu. Tal foi com certeza o motivo principal pelo qual os evangelhos foram redigidos: recordar que o Ressuscitado é o Crucificado, que a sua ressurreição foi gestada em sua vida de amor, fidelidade e entrega. A vida eterna, a que se encontrará a si mesma plenamente realizada na ressurreição, é a mesma que, como Cristo, vive-se aqui e agora em toda a radicalidade, a que é gestada no *seguimento*. Por isso se retomou, como modelo e chamado, a realização de sua vida histórica: vivendo como ele, ressuscitaremos como ele.

Jesus, “o primogênito dentre os defuntos”

Permanece, contudo, a terceira pergunta: que podemos *esperar* a partir da fé na ressurreição? Na verdade, o fundamental já foi dito. Há dois pontos, porém, que precisam ser ressaltados, pois a abordagem tradicional normalmente não os esclarece o suficiente. Também nesta terceira pergunta Jesus continua sendo o modelo para chegar até a resposta.

O primeiro ponto refere-se a ele próprio. Falar de Jesus como primogênito dentre os *defuntos*, em vez de primogênito dentre os “mortos”, pode soar de início um tanto estranho, até mesmo forte. Embora as palavras sejam sinônimas, o hábito anula a radicalidade do significado na primeira, enquanto a mudança pode avivá-la na segunda. Trata-se, pois, de perceber que, de fato, Jesus, o Cristo, adapta-se perfeitamente à definição cristã de defunto: alguém que morreu biologicamente, mas que na identidade radical de seu ser vive plenamente em Deus. Isso nos leva à negligenciada questão — não muito na prática, mas mais na teoria teológica — de nossa relação atual com ele.

Seu desaparecimento da visibilidade mundana põe essa relação em uma situação peculiar. Ela não é como a relação que os discípulos mantiveram, pois podiam vê-lo, ouvi-lo e tocá-lo. Tampouco pode reduzir-se à mera recordação de uma personagem histórica, nem considerá-lo uma figura imaginária. A ressurreição afirma que Cristo está vivo hoje e que, portanto, a sua presença é *real*; tão real que somente faz sentido manter com ela uma relação *atual*. Não o vemos, mas ele nos vê; não o tocamos, mas sabemos que está presente, afetando as nossas vidas e sendo afetado por elas. Por isso, podemos falar com ele na oração e colaborar com ele no amor e no serviço: “a mim que o fazeis”. Nesse sentido, a lembrança, tomando cuidado para que não seja reduzida a *mera* lembrança, pode ajudar como mediação imaginativa para a presença. Segundo o lugar-comum kantiano: a presença “preenche” a lembrança, pois, sem esta última, aquela poderia parecer “cega”.

Não é uma relação fácil, pois rompe os esquemas ordinários das relações humanas; mas é viva e eficaz, como mostra toda a história da vida cristã. Constitui um problema importante, que preocupou intensamente os nossos místicos clássicos,³ mas que sem dúvida deveria receber uma atenção mais explícita por parte da teologia atual.

Isso nos leva ao segundo ponto: a relação com os *defuntos*. A visão que procuramos elaborar mostra com toda a clareza que o decisivo para a sua compreensão é que essa relação encontra seu modelo fundador na relação que temos com Jesus, o Cristo. E isso significa que também com os defuntos existe uma relação de presença real e atual, de comunhão e intercâmbio. Para isso aponta o precioso mistério da *comunhão dos santos* — de todos, não somente os que estão nos altares. Um mistério que também precisa ser pensado teologicamente, para evitar deformações — por exemplo, a de utilizá-los como “intercessores”, como se eles fossem mais próximos de nós ou favoráveis a nós do que o próprio Deus, ou como se Deus necessitasse ser “convencido” por eles — e, sobretudo, para situá-lo em sua verdadeira fecundidade: como ânimo e companhia, como a presença de inúmeros espelhos onde se reflete a infinita riqueza dos atributos divinos, como solidariedade com eles na história.

Um caso de importância especial é o repensar da *liturgia funerária*, muitas vezes tão terrivelmente deformada, e ainda comercializada por causa de sua instrumentalização como “sufrágio”, como se Deus necessitasse que o aplacássemos para que seja “piedoso” com os defuntos. Por sorte, em Jesus, sobretudo na celebração da eucaristia, temos o modelo luminoso. Como fazemos com Cristo — salvo, evidentemente, o carácter específico e único de seu ser —, também com relação a eles o que fazemos é “celebrar sua morte e ressurreição”: como ação de graças ao Deus da vida, como exercício comunitário e especialmente intenso da comunhão viva e atual, como solidariedade com a dor do próximo, como ânimo para a vida e, de maneira muito especial, como alimento de nossa fé — sempre precária, sempre ameaçada — na ressurreição.

Há também um aspecto que permite recuperar, agora sem deformações, a nossa solidariedade efetiva com eles. Toda a morte é uma interrupção e por isso todo o defunto deixa coisas inacabadas na terra: sejam positivas, obras empreendidas e não terminadas, iniciativas que esperam continuidade; sejam negativas, danos causados e não reparados, dívidas não saldadas. Pois bem, aqui sim pode existir um verdadeiro “ajudar” os defuntos: prolongando com amor a sua obra autêntica ou reparando no possível aquilo que de defeituoso e negativo deixaram atrás de si.

Como se vê, há aqui uma riqueza enorme, que poderia fazer da celebração cristã da morte uma profunda celebração da Vida e uma fonte extraordinária de esperança.

Consideração final

³ Cf. CASTRO, S. “La experiencia de Jesucristo, foco central de la mística”. In: RUIZ, F. (org.). *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*. Madrid, 1990. pp. 169-193. MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno místico; estudio comparado*. 2.ed. Madrid, 2002. pp. 220-231 (com a bibliografia fundamental sobre o tema).

No começo da obra, valendo-me de algumas palavras de Spinoza (cap. I, *in fine*), pedia ao leitor que esperasse o final para fazer um juízo sobre ela. Chegou o momento, e nesse sentido gostaria de fazer algumas advertências importantes. Penso sobretudo naqueles leitores ou leitoras que, talvez pouco habituados aos resultados da exegese crítica e da hermenêutica teológica, podem ter ficado inquietos ou desconcertados diante de certos resultados aqui propostos.

A primeira advertência é lembrar mais uma vez que se trata de um trabalho *teológico*, que, por isso, sempre se oferece de maneira hipotética. O *cantus firmus* da fé decompõe-se em variações que tentam expressá-lo o melhor possível, mas que não podem pretender identificar-se com ele; tais variações devem estar conscientes até de que algumas vezes podem tê-lo deformado. Por isso, mais de uma vez distingui de maneira manifesta o que me parecia geral, ou praticamente geral, daquilo que era proposta mais particular ou inovadora. De qualquer forma, a apresentação sempre foi feita expondo as razões sobre as quais se apoiava, oferecendo-se, assim, ao *diálogo*, abrindo-se à crítica e até mesmo à possível refutação — desde que, naturalmente, houvesse razões — e, de imediato, dispondo-se à colaboração na busca conjunta da verdade.

Desse modo, o resultado foi uma *visão global*. O propósito, portanto, não foi reduzido à exposição isolada de pontos concretos, mas, como indica o título, a um repensar o conjunto. E como tal deve ser analisado, buscando interpretar cada parte à luz da totalidade e dentro da perspectiva global adotada. Uma perspectiva que, como reiteradamente se afirmou, quer levar muito a sério a mudança de paradigma cultural introduzida pela Modernidade — o que de modo algum significa submeter-se acriticamente a essa mudança — e que se esforçou para sustentar com clareza e rigor a consequência dos pressupostos adotados. Portanto, tudo torna-se passível de discussão; mas, por isso mesmo, tudo tem também direito de ser entendido em seu referencial próprio e em sua intencionalidade específica.

Estou muito consciente, e adverti desde o início, de que, se não se leva isso em conta, o livro pode dar a impressão de uma teologia demasiado “idiossincrática”, como diriam os anglo-saxões, ou até de um afastar-se do caminho comum em alguns pontos importantes. Mas também é certo que, quando se capta bem a perspectiva adotada e o referencial intelectual dentro do qual me situo, tudo, ou quase tudo, adquire uma coerência clara e uma força espontânea de convicção. Essa, afora a minha experiência pessoal, é ao menos a impressão tanto de muitas pessoas que têm acompanhado esta reflexão quanto daquelas que, honrando-me com a sua amizade, leram o manuscrito. Cabe ao leitor dizer, livre e criticamente, qual dos dois campos parece-lhe o mais legítimo e correto.

A isso é preciso acrescentar uma observação de cunho profundamente hermenêutico e que cada vez mais julgo importante. Pode parecer — e algumas vezes me acusaram disso — que esse tipo de abordagem segue demasiado o lugar-comum da *crítica racionalista*. Nada mais distante não somente de minha intenção, mas também da realidade. A crítica racionalista, situando-se fora do trabalho propriamente teológico, tende a identificar fé e teologia; de sorte que, ao detectar as falhas ou a inadequação cultural desta última, crê estar desqualificando aquela. Pelo contrário, o que se

pretendeu aqui foi uma abordagem a partir de dentro, que, distinguindo com cuidado fé de teologia, buscou certamente o maior rigor possível na crítica dos *conceitos* teológicos, mas com o propósito específico de alcançar uma melhor, mais significativa e mais atualizada compreensão e vivência da fé.

Compreender-se-á melhor o que tento dizer por meio de um problema mais geral, e até, talvez, mais profundo: o da relação entre a teologia e a filosofia. Há um bom tempo, destaquei-o falando da contraposição entre a “síndrome Morel” e a “síndrome Galot” (tomando, naturalmente, as expressões em sentido objetivo, sem pretender de modo algum entrar em juízos pessoais).⁴ Ambos destacam duas possibilidades de certa maneira extremas, que tornam impossível uma verdadeira fecundação recíproca.

Georges Morel, a partir do ponto de vista filosófico, tomou uma filosofia desenvolvida com esmero e confrontou-a com uma teologia tradicional recebida de forma simples e aceita como tal. O resultado foi a constatação de uma incompatibilidade cultural, que acabou levando-o a abandonar o cristianismo: seu modo de interpretar *teologicamente* alguns pontos fundamentais da fé tornaram esses pontos incompreensíveis e inaceitáveis.⁵

Jean Galot, por sua parte, a partir do ponto de vista teológico, orientou a sua dedicação à teologia sem uma preocupação real de atualização cultural e filosófica. O resultado foi uma desconfiança exacerbada diante de qualquer renovação, vendo heresias em (quase) toda a tentativa de atualização legítima.⁶

Embora sempre seja ousado emitir um juízo sobre problemas desse calibre, atrevo-me a pensar que nos dois casos houve o mesmo erro de enfoque.⁷ Ambos partiram de uma espécie de “sacralização” dos conceitos teológicos recebidos, como se esses conceitos fossem inamovíveis e a fé dependesse completamente deles. Os dois enfoques não levaram em conta, pelos menos suficientemente, nem a *maior dissimilitudo* do Concílio Lateranense IV (quando falamos de Deus, a dessemelhança entre os nossos conceitos e a sua realidade é maior que a semelhança) nem o princípio tomístico de que “o fim do ato de fé não é o conceito, mas a própria coisa” (“actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”: 2-2, q. 1. a. 2. ad 2).

⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, A. “Problemática actual en torno a la encarnación”. *Communio* 1 (1979) 45-65. Também *Repensar a cristologia*, pp. 220-226 (cf. pp. 61-63 e 123-124).

⁵ Em *A revelação de Deus na realização humana*. pp. 280-281 (orig. galego, pp. 273-275), procuro mostrá-lo com um exemplo concreto.

⁶ Em seu artigo “La filiation divine du Christ. Foi et interprétation”, *Gregorianum* 58 (1977) 239-275, na p. 257, desqualifica como negando a divindade de Cristo não somente a teologia holandesa (da época), mas também autores como J. I. González Faus, J. Sobrino e X. Pikaza; chega a levantar suspeita até contra O. González de Cardedal.

⁷ Valeria a pena também estudar o caso, bem diferente, de Hans Urs von Balthasar. A sua preocupação e o seu estudo foram fundamentalmente teológicos, mas, em seu caso, acompanhados de uma enorme e reconhecida competência filosófica. Todavia, apesar do respeito que a sua obra impõe, não posso deixar de desconfiar de que, paulatinamente, foi dando cada vez mais por suposta e indiscutível a validade da teologia *tal como estava formulada*; de sorte que, em vez de aplicar seu gênio para renová-la, tendeu a usar a sua enorme erudição filosófica para aguçá-la e imunizá-la diante dos desafios da história. Isso talvez explique o seu progressivo talento apologético e a sua oposição, às vezes claramente injusta, a importantes e muito responsáveis tentativas de renovação teológica.

Os conceitos teológicos são *constructos* que, sem deixar de serem verdadeiros, nunca o são de maneira adequada, e por isso precisam estar em contínua revisão, sobretudo quando as mudanças culturais trazem à tona a sua inadequação dentro de um novo contexto. Contudo, se eles são sacralizados, em vez de pôr os recursos filosóficos a serviço de sua renovação e transformação, tende-se ou a abandoná-los (caso de Morel) ou a fossilizá-los, sem possibilidade de atualização (caso de Galot). A verdade é que tenho a impressão de que em ambos os casos perde-se totalmente a oportunidade de renovação teológica.

Não tenho certeza, é claro, de que o diagnóstico esteja correto. Mas, mesmo no caso de estar equivocado, pelo menos serve para expressar a intenção desta obra: dentro de seus limites, procura colocar seus modestos conhecimentos filosóficos a serviço da *fé* na ressurreição mediante o “repensar” os *conceitos* teológicos por meio dos quais se expressa. Esse serviço representa, decisivamente, a finalidade última da teologia e constitui por isso um critério decisivo de seu acerto ou desacerto. Essa foi uma das preocupações da obra, e na hora de emitir um juízo convém que o leitor a leve em conta, examinando se a visão assim adquirida ajuda a fazer com que a *fé* na ressurreição torne-se *hoje* um pouco mais significativa culturalmente e um pouco mais vivenciável religiosamente.