

3.

Salvação plena

Chegamos a um ponto de grande importância, e por isso todo cuidado com relação à metodologia deve ser mantido para que se garanta a coerência do discurso queirugiano. Em especial porque nos debruçamos sobre o tema da escatologia cristã, que explora as implicações da salvação naquele nível que a consideramos sob a ótica de sua definitividade, a saber, como ser plausível uma salvação que em sua plenitude também inclui a possibilidade e a realidade da vida eterna?

A importância se deve ao fato de podermos chegar mais fundo nas implicações que se apresentam nessa maneira “recuperada e repensada” de ler os grandes temas da teologia cristã (em especial o da salvação) em virtude da virada cultural que surge com o advento da modernidade e que lança novos referentes à reflexão teológica. E nesse esforço Queiruga mantém-se à prova de sua advertência: de não assumir essa mudança paradigmática pela metade – sem mesclar os paradigmas - mas de leva-la ao fundo de suas consequências, mesmo que essa atitude o torne alvo de reações virulentas¹.

Portanto, na busca de compreendermos a salvação escatológica – esse movimento da história da salvação que se estende para frente – devemos ter claro de que não se trata de um evento à parte que será amalgamado à existência humana, tampouco que essa existência finita seja esvaziada de sua finitude, o que, se possível fosse, significaria a eliminação do ser humano. O perigo dessa compreensão equivocada radica no modo de compreender a salvação como a libertação de todo mal. De mais a mais, assumir essa via representaria por abaixo tudo o que até o momento vimos apresentando do pensamento de Queiruga. Além do que, para nosso autor essa é a grande dificuldade a ser equacionada: entender como a finitude humana entra qualificada nessa dimensão escatológica sem ter relativizada sua realidade.

¹ Artigo reproduzido na internet sob o título “Andrés Torres Queiruga, bem pouco católico”, que define Queiruga, entre outras coisas, como ofensivo à Fé Cristã e que procura semear o erro. Acessado em <http://cartasaprobo.blogspot.com/2010/04/andres-torres-queiruga-bem-pouco.html> em 20.06.11.

3.1.

Finitude qualificada

A plenitude escatológica está ligada aos dinamismos humanos mais profundos², elevando-os ao seu *telos* definitivo. Portanto, a reflexão segue seu curso e entra, não em um espaço distinto que se abre ao ser humano, mas naquela dimensão de sua profundidade que vai brilhando até chegar a ser dia perfeito, de sorte que o verdadeiro sentido do que seja essa plenitude escatológica já possa ir dando os sinais de sua compreensão à medida que, por agora, já ilumine a existência da pessoa humana em seu devir definitivo.

Assim compreendeu o apóstolo Paulo quando afirmou que, *por enquanto*, essa plenitude é vislumbrada num espelho, enigmaticamente. Mas, *então*, chegará o tempo de conhecê-la cara a cara. Por agora conhecida parcialmente, mas, não obstante, já intuída em sua definitividade (1Co 13,12). O mesmo ocorre com um texto de São João, que afirma que ainda não se manifestou o que seremos, mas que, assim como Paulo, deixa patente a percepção dessa plenitude vislumbrada na história como expressão de sua esperança (Jo 3,2).

Tanto Paulo quanto João parecem estar de acordo quando apontam o ser humano como realidade que está à caminho, demonstrando, dessa maneira, que a remissão escatológica não significa apenas um identidade futura, mas que esta está sendo construída desde dentro do dinamismo histórico, através da liberdade da pessoa humana. Mostrando no “ainda não” a grandeza do que seremos na realidade à caminho que já somos³. Ser no “possível”, levando em conta tudo o que já tratamos a respeito da realidade dada e dos condicionamentos que essa realidade com sua finitude nos impõem, antecipação da manifestação definitiva daquela experiência de plenitude da qual nos tornaremos participantes e que, apesar do caráter oculto do futuro dessa manifestação, a existência da pessoa humana de algum modo já antecipa e aponta para possibilidade dessa integralidade. Surge, portanto, um dado muito importante:

O caráter dinâmico da liberdade (...) descobre-a como aspiração infinita (...) aberta à plenitude sem fissuras (...). A pessoa (...) aparece assim numa tensão

² *Repensar o mal*, op.cit. p.168.

³ *Recuperar a criação*, op.cit. p.144.

única e muito peculiar, que qualifica o específico de sua finitude até introduzi-la de algum modo no âmbito da infinitude⁴.

Se no capítulo anterior a tensão dramática entre o que a pessoa humana é e o que tende ser, revelou os limites impostos pela finitude à efetivação dessa realização/salvação, na luta do ser humano contra os limites colocados por essa finitude, a tensão desses limites faz perceber agora o ser humano como vontade insatisfeita que busca ser plenitude. Isso faz reforçar o que vimos afirmando até aqui, a saber, que a liberdade que se encontra limitada pelas barreiras da finitude, consciente de que não pode tudo, por vezes contrariada e privada, se percebe também aberta a uma grandeza que a convida e a faz intuir uma infinitude criatural; que no lugar de aceitar como fatalidade as impossibilidades do finito, deseja ser mais, apesar dele. Como aquele *homo absconditus* do qual falou Ernest Bloch, escondido, mas que trabalha o coração da realidade e assinala o desejo mais radical da identidade humana⁵.

Essa abertura infinita – essa autotranscendência constante – é que qualifica a finitude da pessoa humana na direção dessa realização plena. O ser humano é, portanto, alguém aberto a essa experiência de infinitização. Experiência essa que se encontra preludiada no tempo, mas que tem sua realização para além dele. Uma busca que vai abrindo a perspectiva de que nada presente na finitude pode ser capaz de aquietar a pessoa humana em seu desejo de realizar-se cada vez mais, demonstrando, dessa maneira, que na estrutura mesma do ser humano há uma abertura dinâmica que complete finita alguma dá conta de satisfazer. Portanto, a realização plena da pessoa humana – sob o tema de sua eternidade – não é algo que simplesmente vem depois, que o atinge desde fora, mas que já está sendo gestada e dada no agora do útero de sua subjetividade, imprescindível da concretude da experiência humana. Ela é a consumação do tempo da liberdade (e isso se mantém alinhado com o que até agora temos afirmado); o tempo por meio do qual o ser humano se constrói palmo a palmo e que, após sua morte, assume sua definitividade – vida definitiva. Com essa perspectiva mantem-se salvaguardadas a realidade e a ideia da finitude, que são, apesar de toda estranheza e contradição, palco para o exercício da liberdade humana em direção daquela dimensão que não se encontra inteiramente a disposição da nossa capacidade de

⁴ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, op.cit.p.244.

⁵ *Recuperar a criação*, op.cit. p.166.

representação. A pessoa é de fato finita, porém deseja realizar-se em abertura infinita⁶.

Dessa maneira a escatologia de Queiruga – tomada desde baixo – não pretende antecipar acontecimentos que ainda não se consubstanciaram para dentro da história. Trata-se justamente do contrário. Podemos dizer que sua escatologia pode ser representada pelo esforço de compreender o presente enquanto revelado e ampliado ao seu autêntico e definitivo porvir⁷. Mas este fato não obscurece a tensão de fundo entre o “já” que lampeja seus sinais no tempo presente e o “ainda não”, aquela definitividade a qual nos referimos anteriormente, que só poderá ser para além do tempo⁸. Doravante, em se tratando de uma perspectiva que não se vê, mas que esperamos alcançar; que revela a indisponibilidade das profundezas do ser da pessoa humana para si mesma, principalmente quando fica referida a algo que não se encontra inteiramente a sua disposição, entra em cena o tema da esperança. Esta funciona a guisa de mediação, fazendo a união entre o desejo e realização da pessoa humana, conciliando seu estado de espera e sua esperança⁹.

3.2.

A esperança como horizonte

Justamente por estar ligada àquilo que não se vê, àquilo que não se encontra inteiramente em nosso poder, a esperança¹⁰ ganha a importância de uma mediação indispensável à realização/salvação plena. Em especial quando ela surge, não obstante toda contradição do real, a toda impossibilidade que marca presença pela finitude, como aquela qualidade afirmativa da vida na qual a bondade original da criação, representada pelo dinamismo criador, transparece “apesar de”. Queiruga vai afirmar que nisso se faz perceber aquilo que ele chama de uma “pressão objetiva”; que faz intuir esse chamado à realização plena, mesmo que não se

⁶ *Repensar o mal*, op.cit.p.172.

⁷ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*,op.cit.p.17.

⁸ *Repensar o mal*,op.cit.p.169.

⁹ *Esperança apesar do mal* op.cit.p.28.

¹⁰ Queiruga aborda a escatologia através do tema da esperança cristã, assim como o teólogo protestante Jürgen Moltmann, cf. a conhecida obra *Teologia da Esperança*. Tanto Queiruga quanto Moltmann dão por superada aquela antiga compreensão de que a escatologia tratava de eventos que irromperiam no mundo de fora para dentro e que poriam fim à história universal, transferindo o futuro para uma realidade além mundo. Ambos ressaltam, salvo as devidas proporções, o acontecer dessa escatologia como força que transforma o presente e que faz seguir em frente.

admita ou reconheça para essa esperança um fundamento transcendente, como é o caso da citação que fizemos mais acima, de Ernest Bloch¹¹.

Mas de acordo com Queiruga, foi John Macquarrie que recolheu perfeitamente essa impressão, articulando-a nos seguintes pontos:

- 1) se há esperança efetivamente séria em absoluto, então por extensão não se pode evitar de convertê-la em esperança total;2) uma esperança universal supõe a realidade de Deus;3) uma tal esperança tem de ser uma esperança para além da morte.¹²

Nisso consiste o grande desafio do cristianismo, a saber, mostrar que esse fundamento transcendente da esperança não é, como sugeriu Feuerbach, mera projeção humana ou mesmo um delírio, mas é presença real e apoio contínuo à experiência humana em seu devir; mostrar que essa presença é tão real como a própria realidade da presença da pessoa humana, uma vez que essa presença a fundamenta, a apoia e a promove. De mais a mais, a afirmação religiosa a respeito de uma esperança totalizadora - para além da morte - apoiada em um fundamento transcendente, é um dado constante na história da humanidade, encontrado na maioria das religiões, mesmo que as representações desse transcendente assumam contornos e nomes distintos para sua devoção, dada a forma diferenciada como esse fundamento é acolhido¹³.

Mas para que a compreensão do tema da esperança possa ser percebido na força de sua profundidade, Queiruga recorre ao sentimento da saudade como mediação, mas o faz através da especulação filosófica. Inicialmente ele recorre a Heidegger, buscando a intencionalidade profunda para a qual aponta esse

¹¹ Queiruga também cita outros, como o marxista Walter Schulz, o qual aponta para uma salvação secularizada, e E. Camus, ambos demonstrando que, sob o tema da esperança, há essa intuição, mesmo não reconhecendo para ela um fundamento transcendente, mas que nem por isso é renunciada. cf. a obra *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*, p.39.

¹² Macquarrie, Jhon, citado por Queiruga em *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*, p.40.

¹³ O caminho que vimos fazendo até aqui facilita nosso avanço em direção à explicitação desse elemento Transcendente como fundamento da esperança. Isso porque aquela aparente contradição entre Transcendência e liberdade, e o problema do mal, que ameaçavam e corroíam a coerência na ideia de Deus, foram colocadas em seu devido lugar, o que oportunizou superar a falsa impressão de uma relação carencial entre Deus e a pessoa humana, como também fez perceber sua atuação ao lado do ser humano, fortalecendo-o em sua luta contra o mal. Com efeito, pondo às claras esses equívocos, essas distorções históricas da fé cristã, podemos seguir em resgatar aquele caráter pessoal do Deus bíblico, no qual a esperança resulta numa questão central, testemunhada nos salmos, na tradição profética e, sobretudo, no mistério de Jesus de Nazaré.

sentimento, no que inicialmente consiste distinguir entre “saudade” e “saudades”, entre o ontológico e o ôntico, ou, o que seria o mesmo, distinguir entre a noção de saudade e o conceito desse sentimento. Com efeito, no nível conceitual a saudade pode ser representada sob diversas formas: saudade de uma pessoa, de um lugar, de um momento, i.é., aquilo que faz perceber a presença de uma ausência que se avizinha da pessoa humana; aqui a saudade aparece por meio de manifestações particulares da “saudade”, tomada nocionalmente como aquele modo fundamental de estar no mundo¹⁴. Com a noção¹⁵ de saudade surge, portanto, a compreensão daquilo que é prévio e que fundamenta as diversas manifestações desse sentimento, mas que só é tematizável no momento em que essas diversas formas de saudade se concretizam num dado momento (aqui surge o conceitual). Isso traz à tona as várias maneiras, os vários modos concretos dessa saudade prévia, nos quais, em virtude da atividade subjetiva, esse sentimento pode ser predicado e descrito. A pessoa humana só entra em contato com a saudade em seu nível comum (noção) quando a experimenta sob sua forma categorial (conceito).

A saudade em sua forma nocional não está, como apontada acima, tematizada de nenhuma maneira. Por isso ela se situa, segundo Queiruga, numa encruzilhada, podendo converter-se em angústia ou esperança. Diferentemente das manifestações concretas da saudade, que possibilitam que a pessoa humana se perceba de algum modo definida, a saudade em sua categoria nocional está ausente de qualquer precisão¹⁶(Paul Ricoeur). Com isso vale dizer que, nessa perspectiva, a saudade não é nem angústia, tampouco ainda esperança. Mas apenas possibilidade de ato para ambas. Logo, a saudade revela toda sua capacidade mediadora até mesmo para realidades aparentemente tão díspares como a angústia e a esperança, recebendo sua determinação daquela dialética a qual nos referimos mais acima: ausência-presença. Contudo, o tornar-se esperança ou mesmo angústia, isso dependerá do referencial interpretativo por meio do qual ela entra qualificada, seja ele negativo¹⁷ ou positivo.

¹⁴ *Esperança apesar do Mal*, op.cit.p.48.

¹⁵ Na obra *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, Queiruga explica em pormenores essa dialética fundamental entre o nocional e o conceitual (a idéia), demonstrando que naquele se encerra o comum e neste o que é diverso, respectivamente o ontológico e o ôntico,p.123-127.

¹⁶ *Esperança apesar do Mal*, op.cit.p.50.

¹⁷ No caso da experimentação da angústia, até mesmo essa vivência negativa se constrói sobre o pano de fundo da esperança, uma vez que seu clima emocional faz perceber a ausência dessa presença totalizadora a qual o ser humano se sente remetido

Mas o mais decisivo ainda não foi dito, a saber, que a saudade desponta como abertura absoluta e ao absoluto¹⁸; como sentimento totalizante, transcendental, impossível de se realizar no limitado e que, aliado àquela abertura infinita do ser humano, a qual nos referimos anteriormente, converte-se em esperança antecipada de realização plena para a pessoa humana¹⁹. Uma saudade à espera, com a esperança de uma perfeição inédita; saudade não daquilo que ficou para trás, mas uma saudade que se abre a um futuro pleno, de uma realidade que ainda não é, mas que em certa medida já se percebe antecipada e intuída no tempo histórico; uma janela que se abre na existência concreta da pessoa humana e que deixa entrever uma plenitude real aberta a ele como possibilidade.

Com isso podemos perceber nessa saudade-esperança um alcance transcendente que Queiruga aponta como intuída nos versos de Rosalía de Castro: *tenho uma sede...uma sede, de não sei quê, que me mata*, e que encontra certa afinidade com aquela saudade recolhida pelo cantor Renato Russo em sua canção “índios”: *só você tem a cura para o meu vício, de insistir nessa saudade que eu sinto, de tudo que ainda não vi*²⁰. Saudade essa que não está ligada a um momento áureo a ser lembrado ou redivivo, mas de um horizonte a ser descortinado à realidade da pessoa humana que, sem romper com a coerência do real, sem burlar a legalidade da finitude, segue em direção de seu definitivo devir. Com efeito, o ser humano sente-se como um ser marcado por essa abertura, que pode converter-se em angústia ou esperança. No entanto, a tradição cristã assume e qualifica essa saudade representando-a por meio da esperança, uma vez que ela pode ser compreendida como esperança ainda não resolvida, e que essa esperança se abre no chão concreto da historicidade da pessoa humana, tendo seu fundamento transcendente no Deus que cria por e somente por amor.

cada vez mais. A angústia, portanto, é interpretada como contradição que marca a consciência que se tem da esperança que ainda não se realizou, seja uma esperança secularizada ou mesmo de uma esperança transcendental, como aquela que deseja ser para além da morte.

¹⁸ Ibid.p.55.

¹⁹ Ibid.p.56.

²⁰ Essa saudade entra qualificada como esperança. E a despeito de não ver, ela está em direção daquilo que não se encontra totalmente disponível, demonstrando que a esperança é sempre na expectativa do não seguro; uma esperança que não se consegue ver (Hebreus 11,1). Até mesmo porque só se nutre esperança por aquilo que ainda não é. Ora a esperança que se vê não é esperança; porque o que alguém vê como o esperará? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o esperamos (Rm 8,24-25).

Nesse fundamento a esperança ganha sua profundidade ontológica, pois recebida a si mesma de Deus como dom, a pessoa humana pode sentir-se, através desse dinamismo positivo que vai da saudade à esperança, como vinda de Deus e por isso mesmo também pode perceber-se como sendo nele. Nisso consiste a percepção dessa capacidade de transcendência que marca sua existência histórica e que jamais deixa perder de vista totalmente a esperança, a qual nem mesmo a morte é capaz de sepultar²¹.

A piteodiceia²² empreendida por Queiruga chega, portanto, a sua radicalíssima implicação sob o tema da escatologia. Apoiada na esperança, que por sua vez tem seu fundamento no Deus que cria por amor, essa esperança mobiliza e impulsiona o ser humano para frente e para o alto na superação daquele que é o vértice de todos os males possibilitados pela finitude: a morte. E nessa superação consiste a realização/salvação plena. Sendo assim, a esperança encontra-se intimamente ligada à dinâmica da própria fé e vice versa, de maneira que fé e esperança encontram-se devedoras uma à outra e elas ao amor, uma vez que a realidade do amor é o fundamento de ambas, sobretudo quando se entende o amor como a própria realidade do Ser divino e seu *modus operandi*.

3.3.

Por que tão tarde?

Mas se Deus cria por amor, como afirmado no primeiro capítulo; se ele acompanha a pessoa humana em seus dinamismos mais profundos, tornando-se de tal maneira parceiro em sua luta contra o mal; se busca incansavelmente sua realização; se pensa exclusivamente no bem da pessoa humana, por que razão não opera essa salvação plena logo no começo, poupando sua criatura dos sofrimentos e dores inerentes à sua condição finita? Mas para compreender a profundidade dessa pergunta, tomarei uma citação feita por Queiruga, na qual o professor de Filosofia da Religião, Manuel Fraijó, coloca a questão da seguinte maneira:

²¹ *Esperança apesar do Mal*, op.cit.p.62.

²² Nesta altura é preciso distinguir o momento de entrada da piteodiceia, uma vez que a resposta de Queiruga já entra qualificada como resposta religiosa, o que por sua vez já pressupõe a fé. Com efeito, não se trata mais de um dado óbvio, como o próprio autor afirma, mais significa o tatear de um mistério entre dificuldades e escuridões na tentativa de imprimir intelegibilidade à resposta.

Resta, naturalmente, uma grande incógnita: por que tanto anúncio de glória futura e tanto acúmulo de miséria para a hora presente? Fala-se da “forçosidade ôntica do mal”. Um mundo finito implicaria necessariamente a presença do mal. No entanto, que eu saiba, o cristianismo não promete a superação da finitude. Também esse mundo futuro, livre do mal, continuará sendo finito. Não parece, portanto, que a chave esteja na finitude. Objetar-se-á que a finitude será no futuro uma finitude “sanada”. Mas deve ser lícito continuar perguntando: Por que não nos é adiantada, em forma de “antecipação”, essa sanidade? Por que o futuro escatológico, que continuará sendo finito, se vera livre de um mal que, afirma-se, é conatural à finitude?²³

Não é necessário muito esforço para percebermos de que nessa citação estão recolhidos alguns dos pontos centrais que temos nos ocupado nesse trabalho, os quais estão articulados para colocar em cheque a coerência do discurso queirugiano. Contudo, a objeção em tela permite também direcionarmos o discurso para as implicações da reflexão que vem sendo construída até aqui, agora assumido pela piteodiceia, o que Queiruga faz questão deixar claro pelas razões óbvias da natureza do próprio discurso enquanto qualificado religiosamente.

Para responder a essa interpelação, nosso autor recorre a uma analogia. Mas ele a utiliza como recurso para aproximar-se daquilo que de fato é decisivo para responder à objeção levantada. Essa analogia é recrutada de Irineu de Lião, na qual se relaciona as fases de desenvolvimento da criança sob os cuidados de sua mãe e a alimentação própria oferecida por ela à cada fase até que chegue a idade adulta. Dessa maneira ocorre com o homem, que vai construindo palmo a palmo sua existência até que chegue à contemplação da glória.

Mas Queiruga adverte que a ideia do homem perfeito no relato do paraíso, da maneira como está aninhada no imaginário cristão, cria dificuldades para essa perspectiva, uma vez que concebe o homem e a mulher adultos de uma vez por todas, sem a devida mediação da liberdade e da história. Assumir esse imaginário significaria cair no mesmo equívoco que caiu aquela mulher que desejou, por meio de sortilégios, ter seu filho sempre criança com a intenção de protegê-lo de uma vida contaminada pelo tempo e pela história, como está descrito na parábola de José Enrique Rodó, “A despedida de Górgias”.

Se nessa parábola o desejo da mãe é manter a criança sempre criança, como se nesse estado seu filho estivesse a salvo de escolher voluntariamente o mal, no

²³ Cf. *Cristo y los cristianos* (Madrid, 1982, 818), citado por Queiruga em *Do terros de Isaac ao Abbá de Jesus*, p.236.

relato do paraíso, de acordo com a força do imaginário referido, homem e mulher são criados adultos, sem a devida mediação da liberdade e da história, como seres perfeitos. E nesse ponto a parábola e o relato se tocam, pois ambos prescindem daquele dado fundamental que mencionamos a pouco, a saber, a devida mediação do tempo e da história e sua influência sobre os atos livres da pessoa humana na construção de sua verdade mais profunda. De mais a mais, com relação a esse equivocado imaginário, tal qual se interpreta a partir do relato do paraíso, Queiruga diz que homem e mulher são, nessa perspectiva, seres fantasmagóricos, sem consistência para si mesmos; e mais, sem consciência de si mesmos²⁴.

Preludiamos por esses exemplos, podemos seguir em direção da questão essencial dessa etapa. Questão essa que a cultura moderna tornou evidente com a ênfase dada ao tema da liberdade e suas implicações para a construção da identidade da pessoa humana e de sua realização. Para tanto, e aqui podemos retomar a questão desenvolvida no segundo capítulo, devemos lembrar da constituição dinâmica da criatura, daquilo que Queiruga denomina como a marca de sua essência, a saber, sua historicidade. Esta, por sua vez, aparece como condição *sine qua non* para a possibilidade de qualquer realização/salvação da pessoa humana²⁵.

Sem isso o ser humano seria inconcebível: constituído de repente, sem crescimento, sem o lento amadurecer de sua consciência e de sua liberdade, seria inerte como uma pedra (...), não possuiria a si mesmo, não seria dono de si, não seria um ser humano²⁶.

Sem contar que isso obstrui a compreensão do caráter salvífico já presente na criação, o que de fato é uma ideia fundamental, no qual, entregue a si mesma como dom, a pessoa humana estaria privada de perceber-se criada para a felicidade, para a comunhão e para a confiança em Deus, possibilidades essas abertas no dinamismo histórico de sua experiência concreta, e que devem, necessariamente, ser acolhidas pela força de sua liberdade.

Voltemos então à pergunta: por que tão tarde? Por que Deus não criou a criatura já perfeita de uma vez por todas?

²⁴ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, op.cit.p.240.

²⁵ *Repensar o mal*, op.cit.,p.170.

²⁶ *Recuperar a salvação*, op.cit.p.152.

A própria estrutura criatural mostra o equivoco de imaginar que Deus pudesse trazer à existência um ser humano perfeito. O tempo e a história são, conseqüentemente, o espaço sagrado e mediador, onde, lenta e livremente, e não sem percalços, a pessoa humana se constrói. Além disso, esse espaço histórico é condição inarredável à constituição de todos os seres finitos, sem o qual o ser humano não seria. Na verdade, pensar num ser humano sem ignorâncias, sem conflitos, sem cansaço, sem angústias, sem prazeres, sem dores, sem contradição, estaríamos pensando em qualquer coisa menos em um ser humano de fato²⁷. Portanto, não é que Deus não desejou criar seres perfeitos, mas que isso é completamente impossível.

Mas essa mesma liberdade que, mediada pelo tempo histórico, situada dentro de uma situação determinada, que se vê exposta ao erro e a deficiência, também se mostra com apetite do infinito, sem limites, aberta à plenitude sem fissuras²⁸. Com efeito, é no dinamismo histórico que se inicia a participação humana na eternidade. O Deus que cria por amor, que acompanha na caminhada e que apoia o ser humano na luta contra o mal, continua agindo para conduzi-lo, não obstante os perigos e sofrimentos que fatalmente encontrará na estrada da finitude, a tomar parte em sua glória. E isso sem romper a esfera do real e sem propor um caminho de alienação. Pelo contrário, para Queiruga o que ocorre é uma potenciação inaudita da própria identidade, na qual a própria liberdade se vê também potenciada²⁹. E nessa potenciação se realiza aquele chamado que, desde suas raízes, a pessoa humana é solicitada a responder: ao amor criador que concomitantemente é impulso e horizonte de atração³⁰.

Podemos agora chegar mais ao fundo da objeção colocada. A potenciação a qual nos referimos, e que torna a finitude participante na infinidade divina, só é possível na comunhão pessoal do amor. Isso porque

o amor é um diferenciar entre dois que, não obstante isso, não são simplesmente diferentes entre si. O amor é a consciência e o sentimento desses dois, de existir fora de mim e no outro: eu não possuo minha autoconsciência em mim, mas no outro; mas esse outro, o único no qual estou satisfeito e pacificado comigo (...),

²⁷ *Recuperar a salvação*, op.cit., p.132.

²⁸ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, op.cit.p.244.

²⁹ *Ibid.*p.249.

³⁰ *Recuperar a criação*, op.cit. p.90.

na medida em que ele, por sua vez, está fora de si, não tem sua consciência a não ser em mim³¹.

Há na força desse amor pessoal um intercâmbio, ou melhor, um transvasamento de identidades, de maneira que se opera uma partilha, onde tudo que é de um passa a ser também do outro. E diante desse amor humano aparece o amor de Deus como o ponto mais alto e mais sublime, sendo este amor a fonte do amor humano e razão de seu próprio existir. Na verdade são o mesmo amor, uma vez que amamos com o amor de Deus. Com efeito, no ato dessa livre entrega do amor infinito de Deus, acolhido pelo apetite da abertura infinita da criatura finita, isso leva a uma reciprocidade verdadeira. Nessa reciprocidade a estrutura criatural não é atropelada, mas é portada pela graça desse amor à realidade da salvação escatológica – a plenitude. Todavia, esse amor deve, antes, suportar os acidentes da história e do tempo por nós e conosco, demonstrando, assim, que não se trata de um acontecimento tardio, mas que só é mesmo possível no final e não no começo.

3.4.

O inferno como condenação do próprio mal

Pode parecer estranho pelo fato de estarmos falando da salvação, entrarmos nesse momento no tema do inferno. Sobretudo porque essa palavra quando é evocada, faz lembrar aquela interpretação ainda enraizada no imaginário cristão, do pranto, do ranger de dentes, do fogo que não se apaga, lugar onde o verme não morre, ou seja, faz lembrar do mal absoluto, o lugar da eternização do sofrimento e da dor; espaço destinado para um terrível castigo escatológico àqueles que falharam. Tudo isso somado à administração realizada pelo demônio, que imporá tormentos eternos sobre estes pobres coitados.

Sem contar os danos e a confusão que esse símbolo ainda vem causando quando vem associado à imagem do Deus-Amor, do *Abbá* de Jesus de Nazaré, como aquele capaz de acrescentar desgraça sobre desgraça, sofrimento sobre sofrimento; que penaliza eternamente àqueles que cometeram faltas na

³¹ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, op.cit.p.167.

temporalidade, revelando tamanha desproporcionalidade³². Uma verdadeira pastoral do medo que afeta gravemente a revelação e escatologia entre outros temas³³. Contudo, Queiruga busca uma nova interpretação desse símbolo, investigando-o de maneira que qualquer discurso a respeito do inferno seja compreendido numa perspectiva salvífica³⁴. Sendo assim, esse tema teológico, como aconteceu com outros temas, é reinterpretado para que possa enquadrar-se naquele núcleo definitivo da fé cristã e que, para Queiruga, interfere diretamente na interpretação de qualquer símbolo cristão, a saber, o Deus-Amor que se revela como o Pai em Jesus de Nazaré.

É nesse núcleo que Queiruga busca a coerência teológica para uma nova hermenêutica desse símbolo escatológico. Nele deve ficar claro que Deus, como aquele que cria única e exclusivamente por amor, que acompanha a pessoa humana em sua luta por realizar-se, que em Jesus de Nazaré se revela como *afirmação plena do humano*, é apenas capaz de amor e salvação, assim como fica claro na parábola do filho pródigo (pai moroso), quando aquele pai não contabiliza ofensa alguma, mas oferece uma festa para filho que foi achado, no lugar de um possível castigo. Portanto, analisando a ideia enraizada nesse símbolo, percebemos que o inferno não é apenas algo que Deus não deseja, mas que se opõe frontalmente ao seu amor salvador³⁵. Além disso, colocar o inferno como uma ação divina paralela ao lado do céu – uma ira infinita – é inserir uma gigantesca deformidade na ideia de Deus proclamada pela tradição cristã e que envenena completamente a vivência e a proclamação da fé nesse Deus como também ofende a consciência histórica de nossa época. Queiruga protesta contra a permanência dessa compreensão do inferno; que tal concepção devia ficar confinada ao passado que ela pertence, pois da forma que é ela, só faz empobrecer a espiritualidade atual.

O ponto de partida para a compreensão desse tema deve ser aquele que afirme o seu caráter não literal e metafórico e que possibilite uma abordagem

³² *La imagen de Dios em la nueva situación cultural*, revista **Encrucillada** 27, op.cit. p.221-243;

³³ *Fim do cristianismo pré-moderno*, op.cit.p.249.

³⁴ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.07.

³⁵ *Repensar o mal*, op.cit.p.215.

responsável e livre desse símbolo, no qual o conjunto da fé seja articulado³⁶. Significa tirar de cena toda e qualquer linguagem de natureza descritiva para, então, recuperá-lo em sua dimensão puramente interpretativa e de fato simbólica, o que permite iluminar sua capacidade de suscitar responsabilidade e esperança. Nisso implica o abandono da visão espacial do inferno como também torna necessária a busca por aquela intencionalidade profunda que subjaz a entrada desse tema na tradição e no imaginário cristão, como também dissipar os equívocos e contradições que esse tema ainda vem causando ao imaginário cristão. E por se tratar de um tema escatológico, vale lembrar que nessa modalidade do discurso cristão, o que se busca não é o panorama ou, como afirmou Karl Rhaner, não se trata de uma reportagem antecipada dos acontecimentos futuros. Mas o que está implicado nessa busca é como esse símbolo ilumina a vivência histórica da pessoa humana em virtude de como ela se constrói rumo à sua definitividade.

Não sabemos ao certo quando nasceu esse símbolo na história. Mas, de acordo com Georges Minois, a ideia do inferno é tão velha quanto o mal, uma vez que ele é, em seu sentido geral, a pena imposta àqueles que praticaram um mal moral³⁷. Na tradição cristã a referência doutrinária a algo dessa natureza não aparece até o século IV. Mas aos poucos expressões como “suplícios eternos” e “fogo eterno” começam a surgir como intimidação àqueles que são acusados de praticar heresias, visto que as coações, as prisões e mesmo torturas físicas e psicológicas não resultavam muito eficazes. Mas é no século VI que a Igreja começa elaborar uma doutrina oficial sobre o inferno, que mais tarde ganhará novas matizes e que servirá como um elemento pastoral na contenção da conduta que não seja moral³⁸.

O inferno aparece, portanto, como um elemento pastoral (do medo) que tem a finalidade de moralizar a conduta da pessoa humana. Dessa maneira, chegamos a interpretação de que o medo do inferno desempenhava um papel civilizador e,

³⁶ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.15.

³⁷ MINOIS, Georges, *Historia de los infernos*,p.19.

³⁸ O retrocesso cultural que caracteriza o reino Bárbaro a partir do século XI, a saber, incestos, assassinatos de recém-nascidos, diversos homicídios, atos de bruxaria, zoofilia entre outros, registrados nos manuais dos confessores desse período, dão conta do nível moral com o qual se estava lidando.cf. G.Minois, *Historia de los infiernos*,p.153.

alguns casos, assumia uma função pedagógica³⁹. Trata-se muito mais de forçar a conduta do ser humano em virtude da má utilização de sua liberdade, do que da descrição de um espaço de tormentos eternos, resultado de um castigo vingativo e desproporcional. E mesmo expressões evangélicas que tratam do inferno devem ser investigadas em busca de seu verdadeiro sentido. Para tanto, as concepções culturais que estão envoltas nessas expressões devem também ser levadas em consideração se quisermos compreendê-las para além do literalismo. Mas o decisivo é abrir um caminho hermenêutico que se mantenha coerente com o Deus que cria por amor e que, segundo São João, é o próprio amor (1 Jo 4,16)⁴⁰. Além do que, Queiruga reclama que essa afirmação, a saber, de que Deus é amor, deve ser tomada em toda sua radicalidade e não apenas ficar reduzida a um subtendido teórico que no fundo acaba não levando suas implicações para aquelas interpretações negativas de alguns dos temas cristãos.

Apesar do reconhecimento de sua função moralizadora, devemos deixar claro o contraste que esta ideia adquire em virtude da evidência fundamental de que, por ser amor, Deus entra na vida para salvar. E que por ser contraste, o que se pretende é de fato ressaltar o positivo, o que demonstra a perda de realidade própria na ideia do inferno, uma vez que seu significado só deseja apontar a resistência da pessoa humana em deixar-se salvar por Deus – o posicionar-se à margem da salvação⁴¹. Sua definição negativa só pode ser mensurada a partir da distância que opera do positivo (nessa perspectiva ele pode ser tomado como sinal que tem como função apontar o seu contrário: a salvação), uma vez que fora dessa correlação a própria ideia não teria razão de ser. Quando a tradição bíblica fala a respeito do inferno, o que ela deseja de fato é ressaltar o tema salvação, intenção genuína na qual todo Ser de Deus encontra-se pré-ocupado⁴².

³⁹Na obra *Historia de los infiernos*, Georges Minois separa quatro visões que apresentam uma função pedagógica sobre relatos a respeito do inferno. Numa delas um monge que se encontrava enfermo, tendo sua alma separada do seu corpo, é guiado por um anjo acima de um vale cercado por quatro fogos que, segundo o anjo, vão consumir o mundo: o fogo da mentira, da cobiça, da discórdia e o da crueldade. O autor conclui dizendo ser fácil perceber que os quatro flagelos relatados na visão eram comuns na sociedade bárbara e que tinham por objetivo mostrar que cada homem é responsável pelo fogo que ascende em si mesmo, p.157 e 158.

⁴⁰ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, op.cit.p.114.

⁴¹ *Esperança apesar do Mal*, op.cit.p.217.

⁴² *O que queremos dizer quando dizemos inferno?* .op.cit.p.44.

Reconhecida assim, diz Queiruga, a ideia do inferno apresenta apenas uma advertência existencial de risco subjetivo no qual a pessoa humana pode incorrer por conta do mau uso e do fracasso de sua liberdade. Entretanto, quando esse risco se torna ameaça vinda de fora, sobretudo quando instrumentaliza para sua execução o próprio Deus, aqui surge o horror do incompreensível dessa interpretação, ainda muito presente no imaginário cristão de várias tradições eclesiais⁴³.

Essa coação à virtude, que equivocadamente tem sido entendida por muita gente boa como uma descrição espacial, fez e faz lançar sombras à verdadeira imagem de Deus, pois apesar de a crermos na figura histórica de Jesus de Nazaré, achar que o Deus de Jesus, seu *Abbá*, seja capaz desse devastador instrumento de suplício e que ecoa por toda eternidade, transforma a esperança em desespero e se perde de sua orientação de caráter existencial e pessoal (se aquele que pode salvar é o mesmo que pode condenar, então, dessa forma, não restaria esperança). Além disso, a própria ideia de eternidade tem seu verdadeiro significado distorcido. Ela deixa de ser dom para a vida plena para transformar-se em maldição imposta à criatura para suportar uma eternidade de horrores.

Mas não é para essa direção que aponta a tradição bíblica, pois superado o equívoco da interpretação literalista, podemos penetrar o símbolo em função do alerta que, apesar de um quadro interpretado como definitivo, nos comunica de forma antecipada: o perigo do fracasso da liberdade da pessoa humana e de sua real possibilidade de realização/salvação, pois é disso que ele deseja falar conosco. Fracasso dos seus desejos e dos impulsos que a constituem rumo à realização/salvação plena⁴⁴. Esse deve ser o lugar natural de sua compreensão, a saber, quando faz apreender essa ameaça presente na estrutura íntima da própria criatura, uma vez que, por não existir uma liberdade perfeita, o ser humano encontra-se aberto ao erro e a culpa, à decepção e à frustração, determinado pelos os limites da finitude e pela ameaça do mal.

O inferno aparece como o lado oposto da ação salvífica de Deus, como aquilo que ele não deseja e contra o qual luta ao lado da pessoa humana,

⁴³ *Historia de los infernos*, op.cit.p.15.

⁴⁴ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.47.

incansavelmente. Como afirmado no primeiro capítulo, a intenção divina se situa exclusivamente na promoção da realização/salvação humana e tudo aquilo que coopere com essa realização se encontra apoiado por Deus para esse sentido. E se imagem do inferno representa uma advertência a respeito da ameaça real do fracasso da liberdade humana, concomitantemente fica ameaçado o plano divino; se é tragédia para o homem, também o é para Deus. Considerando essa interpretação oferecida por Queiruga, percebemos que

o verdadeiro inferno (...) acontece à medida que um ser experimenta a si mesmo como distorcendo a própria vida, frustrando a própria existência e corrompendo ao seu redor a ordem da história. Nessa exata medida antecipa e conhece de certo modo aquilo que tenta nomear essa terrível possibilidade chamada “condenação”⁴⁵.

O inferno surge, portanto, como obra que se realiza através do mau uso da liberdade da pessoa humana. Não porque Deus deseja ou permita, como tanto se diz. Pelo contrário. Seu desejo mais profundo é que sua criatura se realize/salve dentro das melhores possibilidades de sua liberdade⁴⁶. E tudo que se opõe a essa realização se opõe não só ao ser humano, mas também ao seu criador.

Mas se estamos falando do inferno enquanto advertência existencial, o que dizer dele enquanto realidade cumprida? E mesmo em coerência com a ideia do Deus que é grande companheiro, presente na alegria e consorte no sofrimento, como ficaria a pessoa que, através de sua liberdade, decidisse manter-se distante dos seus apelos salvíficos? Além disso, descartado o Auschwitz eterno, restaria para a pessoa humana apenas o caminho da morte definitiva como muitos teólogos defendem – o esquecimento de Deus – o não ser?

Para Queiruga há um problema em acolher a interpretação da morte definitiva. Segundo ele, uma liberdade finita, determinada por seus dinamismos históricos e por isso condicionada, incapaz de dispor de si inteiramente e muito menos de ser transparente a si mesma a um ponto tão profundo quanto à possibilidade de estar escolhendo o nada, não pode receber o vazio como punição⁴⁷. Não se trata de uma liberdade absoluta como já refletimos anteriormente, por isso ao pensar nessa pena, Queiruga ressalta a clara

⁴⁵ Ibid.p.52.

⁴⁶ *Recuperar a criação*, op.cit.p.136.

⁴⁷ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.47.

desproporção que se alinha à finitude dessa liberdade: o finito da culpa e o infinito das consequências, ou mesmo o nada⁴⁸. Sendo este para alguns, bem pior⁴⁹. Mas diante de tudo isso, ainda outra pergunta nos cabe nesse momento: se é clara essa inacessibilidade da liberdade em relação a sua própria profundidade, não sobrou nela, apesar de sua má utilização, algo de bom que por isso mereça ser salvo? A essa pergunta temos de Queiruga a seguinte resposta:

Deus salva o quanto pode, ou seja, quando a liberdade finita o permite. E dado que a liberdade não é total, Deus salva aquele resto de bondade que parece não ser anulado por nenhuma ação má. Haveria condenação real e definitiva, dado que se perde tudo aquilo que não se permite salvar; porém desapareceria a desproporção⁵⁰.

O fundamental aqui é perceber que a pessoa humana não fica reduzida aos atos realizados por sua liberdade, apesar de serem eles que determinam sua verdade e orientação definitiva. Com efeito, sempre fica aquele resto de bondade que merece ser salva, mesmo quando essa liberdade contraria a própria possibilidade de realização/salvação. Não se trata de separar as ovelhas dos bodes, mas como afirmou Tony de Mello, citado por Queiruga, significa perceber que somos habitados tanto por um quanto por outro e que, portanto, o bem que somos se salvará, mas o mal não. Uma promessa de redenção também presente em Ambrósio de Milão, quando afirmou que a mesma pessoa em parte de salva e em parte não⁵¹. A condenação pode ser compreendida como a perda real das possibilidades de realização/salvação que a liberdade da pessoa humana impediu de ser.

Dessa maneira Queiruga mantém a coerência do discurso no que se refere à dignidade de liberdade humana, que em nenhum momento é atropelada pelo esforço divino e que segue sendo, mesmo quando contraria o dinamismo criador; como também continua alinhado com aquela imagem definitiva de Deus: como realidade única e exclusivamente amorosa, o que permite esvaziar o imaginário cristão daquele inferno compreendido como campo de concentração eterno ou mesmo daquela condenação na qual o “ser” se desfaz. E aqui fica superada aquela

⁴⁸ Ibid.p.70.

⁴⁹ Unamuno sentia horror ao vazio eterno a ponto de dizer que preferia as chamas eternas do inferno que o frio absoluto do nada, cf. *Repensar o mal: da ponerologia á teodiceia*, op.cit.,p.220.

⁵⁰ *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.70.

⁵¹ *Repensar o mal*, op.cit.,p.220.

lógica judiciária da matemática de prêmio e castigo, que cede lugar a beatitude do amor divino.

Sendo assim,

eliminado o mal, isto é, extinta toda negatividade e resgatado até o último resto de bem – ou seja, todo o positivo do esforço humano e do dinamismo criador – se instaurará a plenitude definitiva (...) o cumprimento dos tempos, o “pleroma” antecipado de Cristo⁵².

3.5.

Ressurreição: plenitude realizada

Superado o fantasma do inferno e aquele clima emocional que fez e faz confundir o fundamento da esperança cristã, podemos agora compreendê-la naquele que é o símbolo maior de toda esperança, da qual se alimenta todo movimento cristão: a ressurreição de Jesus de Nazaré. Nesse símbolo – no destino de Cristo – se encontra devidamente iluminado o problema do mal da criatura e da realização/salvação plena⁵³, sendo sua devida compreensão de suma importância para nosso trabalho.

Mais do que nunca se faz necessário levar à frente àquele exercício que temos feito juntamente com Queiruga até aqui, a saber, não esquecer o novo contexto hermenêutico no qual o tema da ressurreição deve ser reinterpretado, tomando com extrema seriedade a mudança do paradigma cultural que acontece com a modernidade. Isso nos permitirá dialogar com as categorias do nosso tempo e fugir da armadilha tão comum, na qual muitos ainda caem, quando confundem a fé com sua expressão cultural. De mais a mais, essa tarefa permite atualizar esse, que é um tema central para o cristianismo, de maneira que, sem romper com seu núcleo mais elementar, o imaginário cristão possa ser remodelado, ao mesmo tempo em que essa reinterpretação encontra seu espaço e carne no contexto atual. Logo, temos a tarefa de retomar o mistério da ressurreição de Jesus de Nazaré para que, então, possamos resgatar seu significado profundo, de maneira que este se mostre compreensível no contexto de nosso tempo e, assim, ilumine a

⁵² *O que queremos dizer quando dizemos inferno?*, op.cit.p.78.

⁵³ *Fim do cristianismo pré-moderno*, op.cit.p.125.

experiência histórica dos homens e das mulheres de hoje rumo à realização-salvação plena⁵⁴.

Desse esforço resulta deixar fora qualquer possibilidade de uma leitura literalista desse tema. Além do mais, buscar a intenção real da ressurreição por esse caminho, lendo-o ao pé da letra, como notícias de um fato empírico, só faria tornar o discurso nada palatável à sensibilidade cultural do novo paradigma. Os próprios relatos que tratam da ressurreição, realidade essa presumida dos relatos das aparições, não permitem essa perspectiva. São relatos tão díspares, de natureza tão flutuante, que seria difícil abordá-los de maneira que produzíssemos uma unanimidade a respeito dos eventos ligados ao ressuscitado⁵⁵. No entanto, é fato que os evangelhos desejam comunicar algo que aconteceu e que para eles é real. Mas vale a pena tomar a advertência de Rochus Zuurmond, de que, para os escritores dos evangelhos, “realidade” difere daquilo que aproximadamente há dois séculos compreendemos com o termo “historicidade”⁵⁶.

Mas precisa ficar esclarecido que o relato da ressurreição de Jesus não se trata de um fato completamente novo. Ele surge dentro de um universo de outros relatos que tratam a respeito de eventos dessa mesma natureza, apesar dos matizes diferentes. É disso que nos fala o teólogo, Edward Schillebeeckx, quando afirma que no tempo de Jesus havia várias concepções que especulavam a respeito da vida depois da morte⁵⁷.

A gênese dessa ideia tem seu início durante a perseguição de Antíoco Epifânio, século II a.C. – crise macabeia (2 Mc 7). Ela surge como recompensa divina (retribuição) àqueles fiéis que foram mortos injustamente durante o tempo dessa perseguição. Com o passar do tempo, essa ideia segue irradiando seus efeitos também em direção daqueles que sofrem injustiça de maneira geral, até chegar a todos que vivem uma vida piedosa e justa⁵⁸, embora esses casos não fossem interpretados como acontecimentos escatológicos.

⁵⁴ *Confesar a Cristo hoy*, op.cit.p.23.

⁵⁵ JEREMIAS, Joachim, *Teologia do Novo Testamento*, p.428-429.

⁵⁶ ZUURMOND, Rochus, *Procurais o Jesus histórico?*, p.109.

⁵⁷ SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesus la historia de um viviente*, p.487.

⁵⁸ *Ibid*,p.487.

Podemos mencionar também a amálgama entre ressurreição – um dado da antropologia unitária – e a alma imortal, fruto do dualismo antropológico presente a partir da influência helênica. Além desta, outra grande influência deixa sentir sua força a partir das ideias zoroástricas, em especial da mitologia iraniana da ressurreição total dos mortos⁵⁹. Tudo isso revela, a despeito do matiz próprio de cada discurso, um pano de fundo comum: representar sua perspectiva a respeito do destino pós-morte – a ressurreição – também encontradas na tradição bíblica neotestamentária⁶⁰.

A importância dessa constatação se deve a um motivo que para nós é de extrema importância elencar, a saber, mostrar a ressurreição de Jesus como um evento vinculado e solidário a todos esses relatos de ressurreições. A ressurreição de Jesus revela, dessa maneira, o que estava aí desde sempre, aquilo que já que Deus já estava realizando, mas que em Jesus chega a sua plenitude. Portanto, não se trata de um fato isolado, mas de algo que se apresenta em continuidade e que vem revelar que aquilo que ocorreu com ele já vinha sendo realizado com toda humanidade.

Dessa maneira podemos avançar nossa compreensão naquela direção que nos permitirá perceber melhor as implicações do que afirmamos e que dizem respeito à realização/salvação plena da pessoa humana: pois se em Jesus fica às claras aquilo que já vem ocorrendo com toda humanidade, pensar em na ressurreição como volta à antiga vida biológica já diria o contrário, porque, apesar da ampla crença na ressurreição, na verdade os mortos não ressuscitavam como se estava afirmando a respeito de Jesus de Nazaré.

A crítica bíblica deu conta de desfazer essas narrativas mitológicas, abrindo caminho para que a teologia pudesse chegar a compreensão da não-solidariedade com o cadáver⁶¹. Compreensão essa presente em alguns textos do novo testamento: preferimos deixar a moradia do nosso corpo, para irmos morar junto do Senhor (2Co5,8); desejo ardentemente partir para estar com Cristo – o que para mim é muito melhor (Fl 1,23).

⁵⁹ *Repensar a ressurreição*, op.cit.p.64.

⁶⁰ Cf. os textos de Mt 8,11;12,41-42;14,1-0/ Lc 9,7-8;11,31-32;13,28/ Mc 6,14-16;8,27-28, embora em alguns desses textos a palavra ressurreição não esteja diretamente sendo referida, mas apenas presumida.

⁶¹ *Repensar a ressurreição*, op.cit.p.188.

Portanto, para Queiruga a ressurreição de Jesus não depende da comprovação do sepulcro vazio, afirmando que, para a fé, o verdadeiro sentido que se pode extrair da ressurreição consiste em um modo de existência não material, e não aquele descrito como retorno à vida de um cadáver, o que, segundo Queiruga, seria um equívoco um grande equívoco.

Como forma de expressar melhor essa ideia, ela cita o texto de Mateus 18,20, no qual o Cristo ressuscitado afirma sua presença entre aqueles que se reunirem em seu nome, dando a impressão, portanto, de uma presença que prescinde de qualquer qualidade física de um corpo mortal⁶². Sendo assim, a ressurreição surge não como um fato empírico, mas revela seu caráter transcendental: Jesus não volta à sua antiga vida biológica, mas entra em sua definitividade (o pleno desabrochar de sua vida, graças a profundidade do amor de Deus), uma vez que a morte pode ser representada como uma passagem ao novo modo de ser.

O Deus que cria por amor, pré-ocupado com a vida da pessoa humana; que acompanha na grande aventura de sua liberdade, aberta aos conflitos e aos erros; que oferece o perdão às falhas de sua liberdade, é também aquele que mantém, assim como em Jesus, a identidade da pessoa humana apesar da evidência do seu cadáver.

Contudo, nosso interesse aqui não é o de investigar com profundidade a compreensão concreta que se desprende dos relatos pascais ou mesmo buscar a interpretação que este mistério teve naquele contexto⁶³, o que demandaria muito tempo e se perderia da proposta do nosso trabalho, que deseja compreender a ressurreição como evento salvífico, percebendo suas implicações para o processo de realização/salvação da pessoa humana no âmbito de sua definitividade, ou seja, em sua vida para além da morte.

Manter a continuidade com aquilo que marca a proposta central da ressurreição deve ser a primeira preocupação. O que, sem fazê-lo, poderia parecer, nesta altura, violentar todo o discurso, em especial quando este parece entrar em

⁶² Ibid p.79.

⁶³ Para esse fim, indico as obras: QUEIRUGA, André Torres, *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões*, Paulinas, 2004, p.55-76; SCHILLEBECKX, Edward, *Jesus, la historia de un viviente*, Trotta, 2002,p.481-490.

rota de colisão com a sensibilidade da cultura atual, caso deixasse de fora seu enlace antropológico com a própria realidade da ideia da ressurreição, “*pois se não há ressurreição dos mortos, então cristo não ressuscitou*”(1Co 15,13). Com feito, é importante para nós apontarmos essa compreensão como um traço antropológico, no qual a pessoa humana se percebe aberta àquela realidade definitiva representada no Cristo ressuscitado, sem a qual todo esforço do discurso resultaria simplesmente inacreditável.

Queiruga aponta esse traço presente no próprio Iluminismo que, apesar do forte racionalismo, conserva essa intuição fundamental. Nele podemos resgatar importantes impressões, tais como a de Espinosa, segundo a qual a pessoa humana sente e experimenta que é eterna, o que demonstra, não obstante a percepção dessa eternidade em relação profunda com a identidade divina, o tom de uma perenidade aninhada no ser da pessoa humana. Impressão também presente em Immanuel Kant, mas representada sob o postulado do seu imperativo moral, segundo o qual a imortalidade salvaguarda a coerência da pessoa como ser moral⁶⁴

Ainda uma outra citação cabe para compreendermos essa abertura da pessoa humana em direção de sua realização/salvação plena. Nela Miguel Unamuno pronuncia essa possibilidade resgatando o pensamento de Espinosa.

E a outra proposição que segue essas duas, a 8ª, diz: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullem tempus finitum, sed indefinitum involvit*, ou seja, o esforço com que cada coisa esforça-se por perseverar em seu ser, não implica tempo finito, senão indefinido. Isso quer dizer que você, eu e Espinosa não queremos morrer jamais, e que esse nosso desejo de nunca queremos morrer é nossa essência atual⁶⁵.

Como podemos perceber, o dado teológico e o antropológico se compaginam. Essa capacidade de perceber no finito essa abertura ao infinito, representada pela vontade de viver, é denominada por Queiruga como a sabedoria do corpo; que apesar de sua experiência de contingência, ou mesmo concomitante a ela, sente-se iluminado pela chama da eternidade⁶⁶. Na verdade essa chama é chamamento, é solicitação a realizar-se para além das categorias do tempo.

⁶⁴ *Repensar a ressurreição*, op.cit.p.202.

⁶⁵ UNAMUNO, Miguel de, *Filosofia: do sentimento trágico de la vida la agonía del cristianismo*,p.62.

⁶⁶ *Repensar a ressurreição*, op.cit.203.

A antropologia teológica de Karl Rahner também nos oferece uma importante contribuição nesse sentido. Nela a pessoa humana pode perceber em sua estrutura íntima uma abertura para o infinito através do conhecimento e da liberdade. Cada vez que ele conhece algo limitado, seu dinamismo de conhecer não se esgota no objeto conhecido. Ele percebe que seu conhecimento está para além do objeto do qual fez sua experiência de conhecimento, de maneira que se sente atraído a conhecer sempre mais. E nesse desejo de conhecer sempre mais se encontra uma abertura àquele horizonte transcendente que o possibilita a conhecer um objeto finito. O mesmo ocorre com a liberdade.

Como visto, não se trata de querer forçar o discurso religioso para se chegar em determinado objetivo. Essa abertura ao infinito intuída nos exemplos que vimos (e outros exemplos poderiam ser considerados), mostram que a ressurreição de Cristo, como acontecimento salvífico, sintoniza com essa aspiração genuinamente humana, que percebe que a morte não tem a última palavra a respeito de seu destino ultimo. E que esperar para além da morte faz parte da essência do ser humano consciente⁶⁷.

O Deus que cria a pessoa humana por amor, a cria dentro de um plano salvífico desde o momento que ele recebe a si mesma do criador como dom. Até mesmo porque ele está sempre por perto como presença que anima a caminhada, desejoso de que cada possibilidade de realização/salvação do ser humano se concretize, ajudando-o a superar todos os limites do finito e as falhas de sua liberdade; que oferece o perdão como boa nova e que desmascara a crueldade da culpa. Sendo assim, não podia ficar de fora, dentre todas as limitações impostas ao ser humano, aquela que é o ponto mais alto de seu incômodo no mundo: a morte. Dessa forma podemos chegar a conclusão de que se Deus cria o ser humano sabendo que ele estaria submetido a todo tipo de contradição, é porque desde sempre o concebe num projeto muito maior⁶⁸.

Tornando-se um de nós, Jesus de Nazaré se identifica plenamente não apenas conosco, mas também com nosso destino. É homem real, submetido a toda forma de contradição que um ser humano em seu estado normal poderia sofrer, até

⁶⁷ PANNENBERG, Wolfhart, *Escritos de cristologia*, p.105, citado por Queiruga em *Repensar a ressurreição*, op.cit., p.204.

⁶⁸ *Recuperar a salvação*, op.cit.p.172.

mesmo a morte. Só que, de acordo com Queiruga, ao mesmo tempo é Deus e por isso pode romper, desde de dentro de sua condição humana, nossa impotência o que possibilita abri-la para a possibilidade de uma realização/salvação plena⁶⁹. Não se trata de pagamento de dívida, tampouco de absolver do castigo.

Essa identificação da qual falamos opera uma mudança com efeitos profundos, pois ao se identificar com o destino dos homens, Cristo lhes deu a possibilidade de se apropriarem do seu destino. Cabe dizer que no plano individual se torna possível para a pessoa humana viver, assim como Jesus, essa abertura para Deus, na qual é possível a superação do egoísmo, do ódio, como também se torna capaz de viver uma experiência solidária e verdadeiramente afetiva. Em suma, ele compartilha conosco sua deidade afim de que consigamos o máximo de nossa humanidade.

A missão do Filho é ajudar o ser humano a tornar-se verdadeiramente humano e viver como tal, potencializando sua existência, realizando suas esperanças e desatando os nós de sua impotência. Para isso foi imprescindível que ele nos assumisse por inteiro, pois aquilo que porventura ele deixasse de assumir de nossa humanidade, fatalmente deixaria incompleta a nossa salvação. E como verdade comum para todos os homens, a morte também estava inscrita no caminho de Jesus.

Não quer dizer, no entanto, que tinha que ser na cruz, mas que tinha que morrer era fato, pois essa era a última contradição a ser vencida. Com efeito, os limites da finitude que impediam qualquer aspiração de vitória final são superados, e não atropelados, em direção de uma possibilidade insuspeita, a saber, a ressurreição – salvação plena como triunfo sobre a morte⁷⁰.

No caso daqueles que ainda estão se experimentando em sua experiência histórica, o brilho a ressurreição nos ilumina a todos de uma maneira muito concreta. Consiste em perceber que Deus já ressuscitou e que ressuscita plenamente toda identidade pessoal, convocando-a a assumir seu papel na história,

pois enquanto ela não terminar, enquanto houver alguém à caminho, há uma espera e uma incompletude real, uma comunhão de presença dinâmica até que

⁶⁹ Ibid.p.173.

⁷⁰ *Esperança apesar do Mal*, op.cit.p.152.

culmine o processo no qual, com toda humanidade reunida, “Deus seja tudo em todos” (1Co 15,28)⁷¹.

Sem representar uma fuga do mundo ou mesmo a ruptura de sua legalidade intrínseca, uma vez que não se justifica por milagre divino⁷², a ressurreição aponta para um comprometimento com os dinamismos históricos; a remissão da cotidianidade de nossa existência concreta como força da sustentação daquilo que fez da ressurreição um fato para Jesus de Nazaré e que também fara em nós: de que a verdade do amor, respaldado na entrega à prática que dele ocorre, torna real e efetiva essa oportunidade. Trabalhada no ardor da história, em franco seguimento da pessoa de Jesus, a vida eterna tornar-se-á realizada inteiramente quando vivermos com ele viveu, pois desse modo ressuscitaremos assim como ele ressuscitou.

⁷¹ *Repensar a ressurreição*, op.cit.,p.276.

⁷² *Ibid.*p.278.