

Cruz e o Ministério como Prática da Ressurreição

Um texto que Lutero escreveu em 1539, “Dos Concílios e a Igreja,” servirá de entrada para este tema. Os reformadores, entre estes Lutero, Melanchthon e Calvino, não se ativeram a definições essencialistas da igreja, como as *notae ecclesiae* que encontramos no Credo Niceno-Constantinopolitano: uma, santa, católica e apostólica. Estes definiram a igreja não a partir dela mesma, mas a partir de sua função, quer dizer, de seu ministério. Os sinais que distinguem a igreja são a congregação dos fiéis em que se dá a pregação ou o ensino do evangelho e a administração dos sacramentos instituídos por Cristo. *Satis est*, isto basta diz o texto que recebeu sua formulação clássica no artigo VII da Confissão de Ausburgo que Melanchthon apresentou na dieta imperial de 1530. Mas já em 1520 Lutero utilizou esta definição da igreja. No texto “Dos Concílios e a Igreja” o mesmo esquema é seguido, mas um pouco desdobrado. Primeiro vem a palavra que é pregada; seguem os sacramentos do batismo e do altar (Santa Ceia). Em quarto lugar é elencado o poder das chaves, que quer dizer a prática de confissão e absolvição tanto pública como privada, o que para os reformadores já não era um sacramento em si mas um retorno ao batismo. A seguir, Lutero enumera mais duas características que são simples decorrência funcional das que as precedem: a vocação ministerial e o culto público. Até aqui o reformador mantém o minimalismo eclesiológico da reforma.

Mas então vem uma outra marca que até então nem ele nem outros reformadores haviam atribuído à igreja. Esta sétima marca da igreja que é externamente reconhecível é a cruz. Não se trata do objeto de madeira ou do que seja feito, mas da experiência da aflição, da perseguição, da fragilidade, do sofrimento e da tentação. Quase sempre que Lutero usa o termo “cruz” o faz junto com “sofrimento.” Seu emprego é uma metonímia, quer dizer, descreve aquilo com o que está associado, o sofrimento e a tribulação. Nas palavras de Regin Prenter, a cruz de Cristo e o sofrimento humano são essencialmente

idênticos.¹ Enquanto Lutero alinha sete marcas para o reconhecimento da igreja em sua forma externa e visível, a última é mais uma cicatriz ou mesmo uma ferida ainda aberta.

Certamente uma cicatriz ou ferida ainda aberta não faz a igreja. Mas se esta ferida é de uma congregação reunida em torno de elementos e da palavra, reunida pela dor e pela cura, pelo lamento e pelo bálsamo, aí está a verdadeira igreja. Ela é visível ainda que em efêmeros momentos. Outro modo ela segue, nas palavras de Lutero, abscondita ou latente na dor do mundo. Bonhoeffer, um Luterano de boa cepa, emprestou do também luterano e filósofo Hegel uma expressão que definiu um novo marco para a eclesiologia do século XX: *Christus als Gemeinde existierend*, o Cristo crucificado presente como comunidade.² Digo que se define como um novo marco porque postula que a igreja não é um ideal a ser alcançado o qual almejam as instituições assim chamadas; a igreja está aí como o Cristo vivo existe, a questão é conformar-se a ela. Não se trata da instituição ainda em busca de sua melhor formação, sempre sendo reformada (*semper reformanda*) como querem os protestantes, ou purificada (*semper purificanda*) como formulou o Vaticano II. A igreja já está aí como o Cristo existindo em uma comunidade reunida em torno de sua pessoa divina, humana, comunitária, e até mesmo cósmica, com a palavra como desafio e consolo, e o sacramento como bálsamo e alimento.

Embora Lutero jamais tenha feito explícita objeção ao *satis est*, o “basta” da Confissão de Ausburgo, artigo VII, ele acrescenta algo mais que vem a se tornar a chave a qualquer eclesiologia: a cruz e o sofrimento. É em meio a esta realidade que igreja existe.

É por isso que se pode dizer que a igreja acontece, acontece porque está a existir. A definição que Jean-Paul Sartre deu do existencialismo se para nada mais é verdadeira, o é para a igreja: a sua existência precede a sua essência. Ou de uma forma muito mais lírica valem as palavras da personagem Celie em Alice Walker: “As pessoas vão à igreja

¹ Regin Prenter, *Luther's Theology of the Cross* (Philadelphia: Fortress, 1971), p. 3.

² Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (München: Chr. Kaiser, 1986), p. 133.

não para achar Deus, mas para compartilhá-lo.”³ O Deus que se acha está no compartilhar o mesmo corpo de Cristo no qual, sob o qual e com o qual também existimos.

Dizendo as coisas como são.

Em um sermão de 1525, Lutero faz uma distinção que deveria por vez abolir a idéia dolorista de que o reformador prescrevia a cruz como um ideal a ser atingido (embora alguns de seus textos, inclusive o que escreveu no mesmo ano contra as hordas de camponeses rebeldes, dêem essa idéia). No sermão a que me refiro, Lutero escreve: “Há uma diferença entre pregar a paixão de Cristo e a vivência da paixão (*praedicare passionem Christi et usus passionis*). O diabo é quem prega, mas a vivência é obra do Espírito Santo.”⁴ Esta vivência, oposta ao discurso, significa que o correto uso da cruz não é anunciá-la como uma realidade a ser alcançada, um flagelo a ser anelado, mas é a realidade da vida mesma em meio a qual nos encontramos. Em outras palavras, a cruz não é objeto da pregação, mas é de onde insurge a verdadeira pregação. É por isso que Lutero raramente usou a expressão “teologia da cruz;” sua expressão preferencial era “o teólogo [ou a teóloga] da cruz.” Isso significa que até mesmo quando, eventualmente, usava “teologia da cruz” o fazia no sentido *subjetivo* do genitivo, como a teologia que procede da cruz, da dor e da vida oprimida. E se daí surge, não vem como um desiderato, algo a ser almejado, mas vem como uma palavra lavrada pela vivência. É isso exatamente o que o reformador diz na tese 21 do “Debate de Heidelberg:” “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom, o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.”⁵

A coragem de dizer as coisas como elas são, a audácia da verdade é o que o Novo Testamento chama de *parrhesia*, ou o que o grande teólogo indiano da segunda metade do século passado, M.M. Thomas, emprestando um conceito cunhado por Gandhi,

³ Alice Walker, *The Color Purple* (New York: Pocket Books, 1982), p. 201.

⁴ WA 17 I, 71, 26-28.

⁵ Martinho Lutero, *Obras Selecionadas* vol. 1 (São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/ Concórdia, 1987), p. 50.

chamou de *satyagraha* que pode ser traduzido como “a força da verdade.” E não há nada mais verdadeiro que a cruz e nada mais costumeiro que adorná-la, dissimulá-la, negá-la.

Mas o que significa dizer esta verdade? Quais são as condições de sua possibilidade e o quê é que revela ou releva? Esta verdade toma uma forma retórica peculiar; ela é lado espelhado da profecia. Se a profecia denuncia o presente e anuncia o futuro, a *parrhesia* rememora no presente um passado que é obliterado; mantém vivo no presente a memória das vítimas, das vidas danificadas e quebrantadas. O profundo pensador judeu-alemão da primeira metade do século passado, Walter Benjamin, cunhou o neologismo *Eingedenken* para expressar esta forma de empatia rememorativa. “Lembra-te de mim, quando vieres no teu reino,” é a prece do malfeitor que o evangelho de Lucas registra. A possibilidade de transformar um passado condenado e admitido como tal é mantida na empatia rememorativa; o que assim é lembrado jamais está cerrado. Jorge Luis Borges oferece este comentário pertinente em seu poema “Lucas XXIII”:

... la historia

No dejará que muera la memoria
De aquella tarde en que los dos murieran.

Oh amigos, la inocencia deste amigo
De Jesucristo, ese candor que hizo
Que pediera y ganara el Paraíso
Desde las ignominias del castigo,

Era el que tantas veces al pecado
Lo arrojó y al azar ensangrentado.⁶

Memória

⁶ Jorge Luis Borges, *Selected Poems* (New York: Viking, 1999), p. 130.

Esta disposição rememorativa certamente não é o que Nietzsche descreveu como história monumental onde o que vale são os grandes nomes que o poder consagrou e os documentos celebram. Tampouco é história como antiquário em que a coleta dos dados passados é documentada, arquivada para oferecer a genealogia de uma identidade, a de um povo, de uma nação, de uma instituição.⁷ Falo de uma forma diferente de memória histórica que aqui está em jogo. Em sua autobiografia *Vivir para contarla*, Gabriel García Márquez faz alusão a isso que está em jogo já na epígrafe ao livro: “La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla.”⁸

Em um recente livro de ensaios, o escritor checo Milan Kundera fala de uma “memória existencial” que restaura o que foi apagado da história e rendido ao esquecimento. Ele fala do fim de sua nação checa quando da ocupação soviética. Fala da voz indígena das Américas e de línguas que já nem se falam. Fala dos escravos do Caribe cuja história foi “guilhotinada em uma longa jornada em porões de navios, em meio a cadáveres, gritos, gemidos, lágrimas, sangue, suicídios, assassinatos; nada restou ao final daquela jornada através do inferno.” Mas então conclui: “nada restou a não ser o esquecimento: *esquecimento fundamental e fundacional*”⁹ É a memória deste esquecimento fundamental, desta rasura na história das vítimas que é transformadora, cria do nada, *ex nihilo*, diz Kundera. Esta anamnesis, esta rememoração empática do que foi rasurado é o que se chama de prática da ressurreição; restaura do olvido aniquilador a vida mesma.

Permitam-me aqui um breve excursus. Em 1937, Walter Benjamin escreve o seguinte para a revista que seu amigo e colega Max Horkheimer editava: “A obra do passado não está cerrada para o materialista histórico. Este não pode ver a obra de uma época, ou de qualquer parte dela, como reificada, como literalmente posta no colo de alguém.”¹⁰ Horkheimer, em resposta, escreve a Benjamin uma carta em que diz: “Injustiças ocorreram no passado e isto está encerrado. Aqueles que então foram

⁷ “Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,” Friedrich Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, vol. 1 (Leipzig: Alfred Kröner, 1930), pp. 31-40.

⁸ Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2002), p. iii.

⁹ Kundera, *The Curtain: An Essay in Seven Parts* (New York: Harper Perennial, 2007), p. 158.

¹⁰ Walter Benjamin, *Ausgewählte Schriften II* (Frankfurt: Suhrkamp, 1955), p. 311.

massacrados, foram massacrados. ... No final das contas tuas afirmações são teológicas.”¹¹ Benjamin de forma magistral retorquiu:

O corretivo para este modo de pensamento não é simplesmente a ciência, mas uma forma de memória empática (*Eingedenken*). O que a ciência estabeleceu, a memória empática pode modificar. Ela pode transformar o que está aberto (felicidade) em algo cerrado e o que está cerrado (sofrimento) em algo aberto. Isto é teologia, certamente, mas na memória empática temos uma experiência que nos proíbe de conceber a história em termos completamente não teológicos ainda que queiramos evitar escrever história em conceitos diretamente teológicos.¹²

Esta memória empática que é capaz de abrir um passado cerrado envolve esta prática de amor e luto, envolve manter a memória, preservar o sábado contra toda evidência, contra toda ciência. Benjamin e Horkheimer no seu diálogo e debate nos oferecem hoje um intercâmbio de idéias que talvez, como tem sido argumentado, foi o mais significativo do século XX. Horkheimer assumiu o papel de um dos discípulos no caminho de Emaús, deixou a tragédia para trás, porque o Calvário era já uma trágica história encerrada. Benjamin, como as mulheres da paixão apostou em uma memória empática que de alguma forma poderia resgatar até mesmo um passado já morto e injuriado. Eis porque esta comunhão das mulheres da paixão prefigura a igreja; elas ousam esperar contra toda esperança, contra toda evidência, contra toda ciência.

O povo do sábado

É neste sentido que a cruz e o sofrimento são constitutivos do ser da igreja. Ela é a comunidade onde está prática da ressurreição é exercida e em função desta a proclamação da palavra desafia e consola e o sacramento acolhe e sana. A palavra sem este referencial da rememoração empática é vazia e os sacramentos mero ritualismo.

¹¹ Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), p. 206.

¹² Peukert, *Science*, p. 207.

Por esta razão considero o sábado de aleluia, o dia no meio do *triduum*, entre a sexta-feira de paixão e o domingo da ressurreição, como a emblemática prefiguração da igreja cristã. Que seja este dia o sábado ecoa na descrição que Lutero faz da instituição da igreja em seu comentário de Gênesis. O sétimo dia é o dia em que Adão, Eva e seus descendentes se reuniam baixo da árvore do discernimento do bem e do mal e esta árvore lhes era “púlpito e altar” que para o reformador eram figuras de linguagem que representavam a pregação e o sacramento. Mas o que sucedeu naquele sábado do *triduum* estabelece o marco da igreja cristã. Dele pouco se sabe. Não há registro de qualquer palavra de um apóstolo, presumivelmente os que sustentam a igreja. Há apenas a história de algumas mulheres que estavam presentes à crucificação, testemunharam seu sepultamento, e voltaram ao amanhecer the domingo para ungir o corpo do amado. Há poucas variações entre os evangelhos nos detalhes destes eventos. Mas sobre o que sucede neste sábado não sabemos nada dos amigos de Jesus, exceto uma breve menção às mulheres que naquele dia observaram o repouso como prescrito (Lc 23:56b).

O que se faz no dia seguinte à mais terrível experiência que uma pessoa pode experimentar? Elas estavam lá viram a tortura e a mais vil das mortes, testemunharam seu sepultamento. E no sábado vão cumprir um mandamento de um Deus ausente que abandona o amado aos seus algozes? Na tradição judaica a prática da oração, que se faz sobretudo no sábado, inclui um gênero de reza que se chama lamentação. A lamentação clama a Deus por justiça e até mesmo uma justiça que Deus parece estar a negar. Mas o que se encontra no âmago mesmo da lamentação é uma resoluta teimosia em não encerrar o passado de opressão; é cuidar das feridas abertas e mesmo mortais. Lamentação não é dolorismo. O dolorismo encerra, fecha-se na própria dor; a lamentação é a recusa em deixar que a sexta-feira seja a última palavra. Mas, igualmente importante, a lamentação tampouco é uma sala de espera pelo domingo triunfal que apaga a memória da fatalidade. O sábado não conta com o domingo como saída, mas espera-o com ervas e perfumes para pelo menos amenizar a dor e o odor da morte.

No sábado do *triduum* germina a igreja de Cristo. Não sabemos que palavra foi ali proclamada ou como celebraram a ceia do shabbat. Mas aí está a semente do que veio a

ser a igreja cristã; ela vem do sábado de uma prática que precede a ressurreição. Entre a Sexta-feira Santa e o Domingo de Páscoa temos um ponto morto, ou assim parece. Não há grandes narrativas a preencher este vazio sem estórias e assim suspenso no tempo.

Mas este não é o caso. É exatamente este tempo aparentemente vazio e suspenso, este tempo sem grandes eventos a marcá-lo na memória que tomo como o exemplo simbólico do tempo da igreja. O tempo da igreja é aquele que se estende da morte de Jesus, sua ausência (*apousia*) e sua esperada presença (*parousia*). O tempo da igreja é o tempo suspenso entre os grandes eventos. Seu é o tempo sem dramáticos acontecimentos. Seu é o tempo mais próximo ao silêncio que a grandes discursos. Seu é o tempo de espera e de esperanças, e não o tempo de certezas. Seu é o tempo de fraqueza e impotência e não o da robustez. É simbolicamente sugestivo que na narrativa bíblica este seja o tempo em que não sabemos quase nada dos apóstolos. Saíram de cena! É irônico que o tempo da igreja seja o tempo em que a voz apostólica seja tão tímida, praticamente ausente. No entanto, este tempo que não está aforrado de discursos eloqüentes, seja o tempo de outra prática.

Creio que a eclesiologia de Juan Luis Segundo, no primeiro volume de sua *Teología Abierta*,¹³ seja depois de quarenta anos uma obra a ser revista. Nesta, a igreja surge como a “comunidade dos que já sabem.” Embora suspeitas de um gnosticismo envolvam esta afirmação, Segundo não poderia ser mais fiel ao testemunho do evangelho. A igreja é a comunidade daquelas pessoas que, ao contrário da parábola do grande julgamento em Mateus 25, não estarão surpresas ao saber que Cristo se encontra entre os pequeninos, os abalados desta terra. Mas este saber é tanto uma promessa como é também o conhecimento da própria transitoriedade da igreja, ou seja, a consciência de que seu fim não lhe pertence, assim como o fim de Jesus não pertencia àquelas fiéis mulheres, daí porque o texto de Marcos (16:8) nos diz que ante a surpresa fugiram com “temor em assombro.” Em um primeiro momento é sempre mais fácil administrar um

¹³ Juan Luis Segundo, *Una comunidad llamada iglesia* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968).

pesar que uma surpresa incontrolável. Mas isso é o que significa esperar contra toda esperança.

Quem expressou esta esperança não foi um teólogo ou uma teóloga, mas o filósofo e militante checo Jan Patočka, o principal autor da Carta 77 que representou a voz de protesto de intelectuais checos (que incluía o então teatrólogo e depois presidente da república checa, Václav Havel) em nome do povo oprimido. Após morrer nas masmorras da polícia checa deixou seus *Ensaio Heréticos sobre a Filosofia da História*. Nestes encontrei uma imagem para definir a igreja que melhor expressa o que estou a buscar: a igreja como a comunidade de solidariedade dos comovidos e abalados. Com isso concluo, sem jamais terminar, enquanto houver memória a revisitar. Esta é a visão de Patočka que não poderia estar mais perto da definição que Lutero ofereceu da igreja no texto de 1539, com o qual comecei. O filósofo e militante projeta uma esperança de quem lembra e entende. Ele a anuncia através da *solidariedade dos comovidos*; a solidariedade dos que são capazes de entender o que afinal é a vida e a morte e assim também entender a história. Que a história é o conflito da *mera vida*, vazia e atada ao medo, com a *plena vida*, vida que não planeja para um futuro ordinário, mas vê claramente que o cotidiano, sua vida e sua “paz” têm um fim. Somente quem compreende isto, quem é capaz de conversão, de *metanoia*, é uma pessoa espiritual. Uma pessoa espiritual, no entanto, sempre entende, e este entendimento não é simples observação de fatos, não é “conhecimento objetivo” ... A solidariedade dos comovidos é a solidariedade dos que entendem ... A solidariedade dos comovidos é construída na perseguição e na incerteza...¹⁴

¹⁴ Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trans. Erazim Kohák (Chicago: Open Court, 1996), pp. 134-135.