

Ressurreição e processo de Renascimento na obra do escritor católico japonês Shūsaku Endō (1923-1996)

Adelino Ascenso*

Introdução

Como apresentar o tema da ressurreição na complexidade do contexto cultural japonês? É possível dialogar com a (mais ou menos) indiferente sociedade japonesa no que diz respeito à questão religiosa e – concretamente – à ressurreição? Eu diria que será necessário rever a terminologia. Realmente, as palavras têm muita força, e *ressurreição* (*fukkatsu* 復活 em japonês) não tem lugar no solo cultural nipônico. O «rever a terminologia» implica o permitir que novas ideias desafiem as nossas convicções, para que possamos descobrir Deus em caminhos nunca antes imaginados, como diria o teólogo norte-americano Stanley Hauerwas¹.

* Sociedade Missionária da Boa Nova (SMBN).

¹ Cf. S. HAUERWAS, «Christianity: It's Not a Religion: It's an Adventure (1991)», in J. BERKMAN – M. CARTWRIGHT, ed., *The Hauerwas Reader*, Durham – London 2001, 522-535. Aqui, 534.

O meu ponto de partida terá de ser, naturalmente, a minha identidade como sacerdote católico português que vive no Japão e luta com a emergência de uma honesta inculturação.

Uma vez que o tema é espinhoso e é fácil resvalar e cair, urge colocar uma rede de segurança, antes de subir para o trapézio. Trata-se da cultura e da sua influência na nossa vida. Esta é a rede de segurança.

Não é fácil definir o termo «cultura», esse “instigador oculto nas nossas vidas”, no dizer do teólogo irlandês Michael Paul Gallagher². O mesmo teólogo acrescenta que pode parecer um termo camaleónico, modificando a sua significação de acordo com o utilizador³. A cultura confere-nos a identidade que carregamos connosco, exercendo a função de um filtro, permitindo ou bloqueando a entrada ao interlocutor; ela formata as nossas estruturas mentais e oferece-nos uma porção de códigos aos quais aprendemos a obedecer; ela estrutura a nossa vida e a nossa afetividade; ela impõe limites ao nosso comportamento e protege-nos do perigo de nos perdermos no anonimato. Recorrendo às palavras do teólogo brasileiro Mário de França Miranda, podemos dizer que a cultura é um mapa, um filtro, uma matriz, uma forma integral de vida de um povo⁴.

A cultura é produto da criação humana, herdada do passado, mas sofrendo modificações e adaptações ao longo da história, desenvolvendo-se numa série de elementos que têm grande impacto na fé e, como tal, na interpretação de «ressurreição», o nosso tema. Nas relações entre cultura e fé existem sempre os elementos de surpresa, angústia, sofrimento e perplexidade.

Quando os símbolos da cultura ocidental chocam com os do continente asiático – por exemplo, com o ambiente cultural e religioso (ou espiritual) japonês –, a perplexidade rivaliza com a busca de bases comuns, porque as nossas lentes ficam embaciadas, os nossos códigos estremecem, a nossa linguagem torna-se insegura, insuficiente e inefetiva (quase vã). É então que o nosso filtro entope, o nosso interior forçosamente entra em mundos desconhecidos e a nossa visão se estende. A tensão é inevitável. Sem tensão não existe diálogo.

Como europeu, cristão, sacerdote católico e missionário, carrego comigo a moldura que adquiri «quase» naturalmente. No entanto, sou desafiado pelo mundo oriental. Tomo consciência da complexidade dos encontros interculturais e concluo que a consciência da diversidade cultural torna a nossa vida mais intrincada e dramática, pressionando-nos a uma verificação (no mínimo, «confirmação») da nossa visão religiosa, uma vez que cultura e religião estão

² M. P. GALLAGHER, *Clashing Symbols*, new and revised edition, New York/Mahwah, N.J. 2003, 11.

³ “It can seem to be a chameleon-term that changes its significance depending on the user.” M. P. GALLAGHER, *Clashing Symbols*, 13.

⁴ M. F. MIRANDA, *Inculturação da fé*, S. Paulo 2001, 43.

ligadas entre si de forma muito íntima. É aqui que entra a teologia e o seu papel de mediadora entre a matriz cultural e o significado e papel da religião nessa matriz, como tão bem o definiu o teólogo canadiano Bernard Lonergan⁵. Usando a lanterna da fé cristã que adquiri dentro da minha cultura, tentarei entrar no contexto japonês de uma aparentemente indiferente sociedade.

Estou convencido de que um dos melhores caminhos para o desenvolvimento e aprofundamento da fé e, conseqüentemente, para a busca do conceito de «ressurreição» se encontra na dimensão estética, nomeadamente, na arte e na literatura. Estou convencido de que arte e literatura fazem parte dos melhores meios para ultrapassar a soleira e entrar no mundo da fé, de forma a tocar aquele algo que está no além, no oculto (o *beyond* e *behind*). A arte exprime-se em figuras e pode ser um preâmbulo da fé. Como dizia John Henry Newman, o coração move-se a partir da imaginação, mais do que a partir da razão⁶.

Como penso que a imaginação é como que um fio de Ariadne para a entrada no mundo em que se tem de roçar a transcendência, recorro à obra literária do escritor católico japonês Shūsaku Endō (1923-1996), uma vez que acredito que a sua ficção nos poderá insuflar um novo estímulo para o estudo do conceito de ressurreição, não só no mundo nipónico, mas também no mundo ocidental incrédulo, desiludido ou indiferente.

Começarei por fazer uma breve apresentação da cultura japonesa, contrastando com a cultura ocidental. No entanto, naturalmente, essa apresentação será incompleta, imperfeita e, mesmo, mutilada, diria. Não pretendo dar respostas, que eu próprio desconheço, mas sim incentivar a uma busca destemida e interpeladora. Concentrarei as minhas atenções na denominada tripla insensibilidade da cultura japonesa: insensibilidade relativamente a Deus, ao pecado e à morte. A segunda parte será breve e intrinsecamente ligada à primeira e à terceira, nomeadamente, o dilema de Shūsaku Endō, na qualidade de escritor católico e japonês. Seguidamente, apresentarei a sua imagem de Cristo e a sua conceção de ressurreição, terminando com uma breve avaliação crítica.

⁵ "[...] mediates between a cultural matrix and the significance and role of a religion in that matrix" B. J. F. LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto 1972, 2003, xi.

⁶ "The heart is commonly reached, not through the reason, but through the imagination, by means of direct impressions, by the testimony of facts and events, by history, by description." J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Westminster, Md. 1973, 92.

I. Tripla «insensibilidade» da cultura japonesa

Em 1967, Francis Mathy escrevia sobre a tripla insensibilidade (*three-fold insensitivity*) do povo japonês – insensibilidade relativamente a Deus, ao pecado e à morte – e considerava que esta «tripla insensibilidade» derivava do panteísmo oriental⁷. Como japonês, Shūsaku Endō tinha no seu sangue a influência destes atributos. O próprio Endō já tinha abordado esta questão em vários ensaios⁸.

a) «Insensibilidade» relativamente a Deus

O japonês não se preocupa muito com a existência ou não existência de Deus; ele ocupa-se mais do sentir ou não a sua presença ativa, ou força (*hataraki* 働き⁹), onde se reconhece a influência da característica do *sentir* na tradição japonesa do «xintoísmo primitivo», como é afirmado pela autora japonesa Emi Mase-Hasegawa¹⁰. Ocorrem-me as palavras da escritora norte-americana Flannery O'Connor, que diz que “o romancista começa o seu trabalho onde começa o conhecimento humano: com os sentidos”¹¹.

⁷ “With regard to the first, it is not so much that the Japanese are positive atheists, but rather that they are indifferent toward the very problem of God’s existence. In other words, it seems to the Japanese irrelevant whether God exists or not. [...] The Japanese have a desire to be absorbed, not in God, but in nature, in the universe. [...] To the Japanese, therefore, everything is seen as an extension of the individual – even God. [...] The Christian must always fight – against himself, against sin, against the devil. [...] Not so with the Japanese. Since man is part of the gods and since there is no recognition of an essential difference between their existence and his, man can return with no difficulty to nature and the universe. Passive though he be, he will pass into the eternal with no difficulty. For Endo’s three friends who committed suicide, death was a return to the eternal sleep and peace, nothing to be feared. [...] The threefold insensitivity to God, sin, and death, therefore, springs from Oriental pantheism.” F. MATHY, «Shusaku Endo: Japanese Catholic Novelist», *Thought* XLII (1967) 585-614. Aqui, 593-594.

⁸ Ver, por exemplo, S. ENDŌ, 私とキリスト教 «Watakushi to kirisutokyō» [Eu e o Cristianismo] (1963), in 遠藤周作文学全集 (Endō Shūsaku Bungaku Zenshū [Complete Works of Shūsaku Endō]), vol. XII: *hyōron – essei I* 評論・エッセイ I [Critics – Essays I], 304-309/306. A obra completa consta de vol. 1-15, Tokyo, 1999-2000. A partir daqui, referido como *ESBZ*, a que se segue o número do volume e restantes dados.

⁹ *Hataraki* 働き significa «trabalho», «ação», «função». O *kanji* é formado pelo radical «pessoa» (人) e «movimento» (動), e este último, por sua vez, é formado por «pesado» (重) e «força» (力). Segue-se, aqui, a tradução de Van Gessel como «force». Cf. por exemplo, S. ENDŌ, *Deep River*, tr. Van C. Gessel, New York 1994, 64.

¹⁰ Cf. E. MASE-HASEGAWA, *Christ in Japanese Culture. Theological Themes in Shusaku Endo’s Literary Works*, Brill’s Japanese Studies Library, vol. 28, Leiden – Boston 2008, 28.

¹¹ F. O’CONNOR, «Novelist and Believer», in ID., *Mystery and Manners. Occasional Prose*, selected & edited by Sally and Robert Fitzgerald, New York 1957, 1984¹², 154-168. Aqui, 155.

A grande discrepância entre o Ocidente e o Japão está ilustrada na afirmação do P. Valente do romance *O Samurai* (1980):

«Basicamente, aos japoneses falta a sensibilidade para tudo o que seja absoluto, tudo o que transcenda o nível humano ou qualquer tipo de existência que esteja para além do reino da Natureza, isto é, aquilo que denominaríamos «sobrenatural». Eles detestam a ideia de distinguir claramente entre Deus e o homem. Para eles, mesmo que exista algo superior ao ser humano, isso será algo que o próprio ser humano poderá alcançar um dia»¹².

Que significa esta insensibilidade relativamente a um ser transcendente? Suguro, um dos protagonistas do romance *O mar e veneno* (1957), oferece-nos uma resposta clara, ao reagir a uma observação do seu amigo Toda, relativamente à existência de Deus, nomeadamente, considerando totalmente indiferente se Deus existe ou não¹³.

Verificamos, nesta passagem, a característica apatia contra a qual Endô sempre lutou. Trata-se do tal género de apatia espiritual e apreensão relativamente aos extremos que leva o autor a referir a passagem da *Revelação* sobre a necessidade de se ser frio ou quente, não morno¹⁴. Este é o *Leitmotiv* em várias obras de Shūsaku Endō, o que nos leva a concluir que apenas aquele que é ou quente ou frio passa por um processo de conversão, como é o caso de Toda (*O mar e veneno*), do *yakuza* Endō (*O idiota maravilhoso*, 1959), do P. Rodrigo (*Silêncio*, 1966), do samurai Hasekura (*O Samurai*, 1980) e da jovem Mitsuko (*Rio profundo*, 1993). Os restantes, como Suguro (*O mar e veneno*), permanecem numa morna, passiva letargia¹⁵.

Esta tépida inércia espiritual – o horror dos extremos na mentalidade japonesa – pode ser nitidamente identificada na conversação entre o padre espanhol Velasco e o enviado japonês Matsuki, no romance *O Samurai*:

«Tal como uma mulher busca no homem uma paixão fervorosa, também Deus deseja paixão em nós. Um homem não vive duas vezes. Ser morno, não frio nem quente... é isso que deseja, Sr. Matsuki?»

¹² S. ENDŌ, *Samurai* 侍 [*The Samurai*] (1980; trad. inglesa 1982), in *ESBZ*, III: *chōhen shōsetsu III* 長篇小説 III [*Long Novels III*], 205-437. Aqui, 344. ID., *The Samurai*, 163.

¹³ S. ENDŌ, *Umi to Dokuyaku* 海と毒薬 [*The Sea and Poison*] (1957; trad. inglesa 1972), in *ESBZ*, I: *chōhen shōsetsu I* 長篇小説 I [*Long Novels I*], 89-181. Aqui, 131; ID., *The Sea and Poison*, 79.

¹⁴ Cf. Rev 3:15-16: "Conheço a tua conduta: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar da minha boca."

¹⁵ S. ENDŌ, *Umi to Dokuyaku*, 170; ID., *The Sea and Poison*, 150.

«[...] Que hei de fazer? Eu cresci no Japão... Os extremos não são bem-vindos no Japão»¹⁶.

Tal desarmonia parece irreconciliável. Enquanto os personagens japoneses não estão aptos a sentir o fervor da paixão, os ocidentais não podem refutar a existência do Deus cristão, mesmo que o desejem, porque a presença desse Deus está profundamente enraizada na sua carne e no seu sangue. É o caso, por exemplo, do sacerdote caído em desgraça no romance *Homem Amarelo* (1955)¹⁷ ou do traidor e torturador no romance *Homem Branco* (1955), o qual se autodefine como «ateísta», embora esteja em busca daquele Deus que está impregnado na sua consciência de *homem branco* europeu¹⁸. Os personagens ocidentais podem eventualmente rejeitar Deus, mas eles não estão aptos a negar a sua existência. Psicologicamente, eles podem mesmo invejar os japoneses, que se mostram insensíveis perante o tormento do pecado e a esperança de salvação¹⁹, isto é, eles podem viver sem Deus e sem tudo aquilo que o *homem branco* considera essencial à condição humana.

Surge-nos, porém, a pergunta: será que os japoneses possuem tal insensibilidade relativamente à existência de Deus? Responder de forma positiva a tal pergunta seria escolher o caminho fácil. Assim, continuemos a nossa reflexão. De facto, eles possuem sensibilidade relativamente a Deus, mas trata-se de uma imagem diferente daquela do Deus cristão. Uma vez que a tradição japonesa está intrinsecamente ligada à natureza, as divindades possuem características da natureza ou apresentam-se como deificações humanas. Para o japonês, o exterior deve ser apelativo e estimular os sentimentos e os sentidos, algo crucial como ponto de partida para a sua experiência espiritual. Devido à sua insensibilidade no que se refere à transcendência, um Deus definido em termos abstratos que se apresente distante dos acontecimentos triviais do dia a dia não será por eles captado. Aqui teremos a base para uma discussão sobre a divergência entre a sua concepção de Deus e a tradição judeo-cristã. E também sobre a concepção de ressurreição, como veremos adiante.

¹⁶ S. ENDŌ, *Samurai*, 264; ID., *The Samurai*, 75.

¹⁷ "Along these eight years since I betrayed God and left the Church, I have been pursued and plagued by thoughts of the punishment of God as living in a nightmare. I tried to hate and deny the Church that excommunicated me, but I was not able to forget God, even for one moment." S. ENDŌ, *Shiroi hito – Kiiroi hito* 白い人・黄色い人 [*White Man – Yellow Man*] (1955; trad. inglesa 2005), Tokyo 2006⁸³, 136.

¹⁸ Esta particularidade está simbolizada através do conflito no seu interior, nomeadamente, desejando que Jacques grite e, simultaneamente, que aguente a tortura. Cf. S. ENDŌ, *Shiroi hito*, 69.

¹⁹ Cf. S. ENDŌ, *Kiiroi hito*, 154-155. Ver, também, M. B. WILLIAMS, *Endō Shūsaku. A Literature of Reconciliation*, London – New York 1999, 69.

b) «Insensibilidade» relativamente ao pecado

Shūsaku Endō lutou com a questão da não consciência de pecado – no sentido cristão – e com o problema da não presença de Deus no mundo espiritual japonês, em contraste com a cultura ocidental cristã. Visto que a tradição japonesa não possui uma conceção monoteísta de Deus, mas sim um panteão de deuses ou forças divinas – os *kami* 神 –, o conceito de pecado contra um Deus onnipotente não entra na mente do japonês comum. Neste sentido, Shūsaku Endō tinha grandes obstáculos pela frente, na qualidade de escritor católico.

Voltemos a Toda, o protagonista do romance *O mar e veneno*, a que já me referi brevemente. Toda não possui a consciência de pecado definido como «ofensa contra Deus»²⁰. O que ele teme é a punição social (por parte da sociedade), o que está intrinsecamente ligado à ética confuciana. Visto que a linguagem é espelho da cultura, analisemos o conceito de «pecado» na língua japonesa. A palavra é *tsumi* (罪), mas *tsumi* pode significar, simultaneamente, «pecado» e «crime». Isto conduz, naturalmente, a algumas ambiguidades e mal-entendidos. Uma dessas ambiguidades é a incorreta afirmação de que os japoneses não possuem uma moralidade baseada na consciência de culpa ou de mal moral, mas sim apenas uma externa e superficial consciência de vergonha baseada num mero respeito humano. Este tipo de moralidade está relacionado com as obrigações e responsabilidades sociais do confucionismo, significando que existe aí uma conexão com o «pudor», o qual tem orientação social. Por tudo isto, Ruth Benedict, no seu livro *O Crisântemo e a Espada*, publicado em 1946²¹, definiu este tipo como «cultura do pudor», em contraste com a tradição cristã, que ela define como «cultura do pecado»²². Toda pertence à «cultura do pudor». De facto, Toda participou na horrível vivissecação dos corpos dos prisioneiros norte-americanos, mas o facto de o que teme ser apenas a punição por parte da sociedade deve-se à sua falta de sensibilidade relativamente ao pecado pessoal e à sua convicção de que não existe qualquer Deus transcendental. Para Toda, Deus deveria ser definido como alguém que nos liberta e nos dá força para lutar contra o destino que nos tolhe, o tipo de Deus que ele busca desesperadamente, mesmo não acreditando.

²⁰ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1850.

²¹ Cf. R. BENEDICT, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, with a Foreword by I. Buruma, Cleveland 1946, Boston – New York 2005, 223. Ver, também, H. YAMAMOTO, «"Nihonjin to kirisutokyō" josetsu」 『日本人とキリスト教』序説 [«Introdução a "O povo japonês e o Cristianismo"»], in *Yamadera bashō kinenkan kiyō* 山寺芭蕉記念館紀要 [Boletim do Museu Yamadera Bashō] 10 (2005) 28-50. Aqui, 34.

²² Este tipo ocidental de *cultura do pecado* tem o seu ponto crucial baseado na relação vertical com Deus, ao contrário da *cultura do pudor*, que se concentra nas relações sociais (horizontais).

c) «Insensibilidade» relativamente à morte

A terceira da denominada tripla insensibilidade, isto é, insensibilidade relativamente à morte, está representada pelo suicídio do missionário francês P. Durand, no romance *Homem Amarelo*, e pela reação do estudante japonês Chiba, considerando que, através desse ato, Durand se aproximou da mentalidade japonesa da concepção da morte como entrada num sono profundo, sem qualquer receio de punição.

Recorrendo às palavras de Francis Mathy, podemos dizer que, para o japonês, tudo é encarado como extensão do indivíduo. Os cristãos têm de lutar – contra si mesmos e os seus instintos, contra o pecado, contra o mal. Para os japoneses, é diferente. Uma vez que o homem é parte dos deuses e não existe uma diferença essencial entre as suas existências (homem e deuses), o homem pode regressar, sem grande apreensão, à natureza e ao universo. A morte é considerada um retorno ao sono eterno e à paz eterna, não havendo nada a temer²³.

II. O dilema do escritor Shūsaku Endō

Nas suas reflexões, Shūsaku Endō deu-se conta da existência de um abismo profundo entre o Ocidente e o Oriente²⁴. Segundo ele, o mundo ocidental está, tradicionalmente, estruturado em redor de dois pensamentos: razão e caos. O primeiro, como sistema, é considerado bom, enquanto caos aparece como dimensão negativa. Sendo japonês, Endō não concordava com tal separação. Na realidade, a mentalidade japonesa é mais *copulativa* (isto e aquilo) do que *disjuntiva* (isto ou aquilo). Os japoneses não gostam de definir claramente, pois consideram que essa definição conduz à separação e à distinção entre duas partes irreconciliáveis²⁵.

Mas será o clima panteísta japonês reconciliável com a tradição mono-teísta ocidental? Esta é uma pergunta que está presente – explícita ou implicitamente – em toda a obra de Shūsaku Endō e é nesta perspetiva que os temas teológicos estão alinhados nos seus romances. A pergunta é colocada por personagens ocidentais ou orientais, dependendo da história e da situação. O

²³ Ver acima, nota 7.

²⁴ No que diz respeito a Oriente e Ocidente, Shūsaku Endō encontra-se na esteira iniciada por Sōseki Natsume 夏目漱石 (1867-1916) e continuada por Ryūnosuke Akutagawa 芥川龍之介 (1892-1927) e Tatsuo Hori 堀辰雄 (1904-1953).

²⁵ Esta ideia seria desenvolvida posteriormente em várias obras do nosso autor, ao abordar e aprofundar os problemas do mal e do pecado.

autor respondeu a esta questão considerando a possibilidade de uma «significativa comunicação» entre ambos os mundos, mas «a nível do inconsciente»²⁶. O contraste que encontramos na sua ficção denota uma grande tensão. *O Samurai* é um dos romances onde essa discrepância aparece com mais vigor, logo no início, nas pessoas do ambicioso missionário espanhol, P. Velasco, e do modesto samurai Hasekura. No entanto, ao longo do romance, chegamos à conclusão de que é possível tal reconciliação entre ambas as identidades culturais. De facto, no final, o espanhol P. Velasco e o samurai Hasekura estão ligados entre si, por meio do mesmo Cristo companheiro, e ambos morrem em seu nome. No entanto, a dificuldade do seu caminho de aproximação mostramos que é exigida uma penosa aventura de conversão. Michael Paul Gallagher afirma que, perante os desafios da vida, ou se passa por um doloroso processo de conversão, ou se permanece tolhido por respostas convencionais²⁷.

Teremos de recorrer a outros romances, cronologicamente anteriores, para examinar o esforço do autor para simbolizar este abismo entre ambos os *backgrounds* espirituais. Em *Silêncio*, é o japonês Inoue que fala a Rodrigo sobre a recusa da *religião estrangeira* denominada «cristianismo» por parte da cultura japonesa. O próprio Inoue tinha estudado no seminário, mas não considerava necessário que o cristianismo fosse introduzido no terreno japonês²⁸. De acordo com o mesmo Inoue, a razão para que o cristianismo acabasse por ser proibido no Japão tinha sido o facto de que, após uma reflexão profunda, se concluíra que não teria qualquer valor nesse país²⁹. Porquê? Porque o Japão é como que um pântano, onde o cristianismo não estaria apto a lançar as suas raízes. Esta ideia está explicitamente articulada pela boca do apóstata P. Ferreira:

²⁶ "As a result of continuous consideration of the concept of 'the unconscious' in my literature, I am now convinced that meaningful communication between East and West is possible. I have gradually come to realise that, despite the mutual distance and the cultural and linguistic differences that clearly exist in the conscious sphere, the two hold much in common at the unconscious level." S. ENDŌ, «Introduction», in ID., *Foreign Studies*, tr. M. Williams, London 1990, 5-11. Aqui, 11.

²⁷ "Either one goes towards a costly conversion or one remains strike with inherited responses before the challenges of life." M.P. GALLAGHER, *The Human Poetry of Faith*, 52.

²⁸ Cf. S. ENDŌ, *Chinmoku* 沈黙 [*Silêncio*] (1966; trad. inglesa 1969), in *ESBZ*, II: *chōhen shōsetsu II* 長篇小説II [*Long Novels II*], 181-330. Aqui, 250. ID., *Silence*, tr. W. Johnston, Tokyo 1969, London 1996, 147.

²⁹ "Father, we are not disputing about the right and wrong of your doctrine. In Spain and Portugal and such countries it may be true. The reason we have outlawed Christianity in Japan is that, after deep and earnest consideration, we find its teaching of no value for the Japan of today." S. ENDŌ, *Chinmoku*, 265; ID., *Silence*, 178.

«Este país é um pântano mais terrível do que o que possas imaginar. Se plantas um rebento neste pântano, as raízes começam a apodrecer; as folhas amarelecem e enfraquecem. E nós plantámos o rebento do Cristianismo neste pântano»³⁰.

O mesmo Ferreira, o missionário que perdeu toda a esperança de evangelização do Japão, expressa a imagem de Deus anunciado nesta nação como “uma borboleta apanhada numa teia de aranha”, tendo-se transformado já num mero esqueleto³¹. Um Deus sem carne nem sangue. Trata-se de uma expressão forte e perturbadora.

Vivendo o dilema de ser japonês, escritor e católico, escrevendo para leitores não católicos, Shūsaku Endō concluiu que, sendo Cristo universal, o cristianismo deveria ser apreendido pela cultura japonesa. Para isso, seria necessário repensar e reconstruir a imagem de Cristo de modo a que tocasse o coração cultural japonês, o que significaria uma radical transformação.

III. Imagem de Cristo apresentada por Shūsaku Endō

É em *Silêncio* que a imagem de Cristo sofre a maior transformação. O P. Rodrigo carrega consigo a imagem de um Cristo maravilhoso, de olhos claros e límpidos. Um Cristo «estrangeiro», irreal, idealizado.

«Desde a infância que o rosto de Cristo tinha sido para ele a realização de qualquer sonho e ideal. O rosto de Cristo no Sermão da Montanha. O rosto de Cristo na sua passagem pelo Mar da Galileia ao entardecer. Mesmo nos momentos da mais terrível tortura, o seu rosto nunca perdera a sua beleza. Aqueles ternos olhos claros, penetrando até ao centro do ser humano, agora postos nele»³².

Mas esta imagem começa a desintegrar-se progressivamente. Tal desintegração acontece numa forma muito dramática. O Cristo adquire as características de um indefeso e débil companheiro da vítima, um companheiro e amigo que perdoa as faltas e as atitudes miseráveis do ser humano, tal como uma mãe que abraça o seu filho e perdoa todas as suas faltas.

³⁰ S. ENDŌ, *Chinmoku*, 295; ID., *Silence*, 237.

³¹ “In Japan our God is just like the butterfly caught in the spider’s web: only the exterior form of God remains, but it has already become a skeleton.” S. ENDŌ, *Chinmoku*, 296; ID., *Silence*, 240.

³² S. ENDŌ, *Chinmoku*, 261; ID., *Silence*, 170.

a) Cristo débil

Jesus mostrou uma óbvia falta de poder quando – recorrendo às palavras de Shūsaku Endō –, “manchado com o seu suor e o seu sangue, ele nada fez senão carregar a cruz aos seus ombros esqueléticos e caminhar para o lugar de execução, Gólgota”³³. No entanto, acrescenta Endō, a mais dramática demonstração da debilidade de Jesus foi o momento do seu sentimento de abandono na cruz (Mc 15,34), onde não se verificou qualquer milagre; onde Deus permaneceu silencioso, diante de tal morte agonizante³⁴ e onde o próprio Jesus nada disse de incriminatório contra os discípulos³⁵ que o tinham abandonado e estavam chocados, confusos e cheios de remorsos.

Aqui está a contradição que mostra, igualmente, a sua onipotência, afirma o filósofo italiano Luigi Pareyson. É através de tal terrível impotência que Deus mostra o seu poder, pois é impossível imaginar uma maior onipotência do que aquela do todo-poderoso que continua sendo onipotente, mesmo caindo na mais profunda impotência, assumindo “a condição de servo, tomando a semelhança humana”³⁶. Jesus Cristo é indefeso e débil no mundo e é precisamente em virtude da sua debilidade e impotência que Ele está connosco e nos ajuda na nossa debilidade e no nosso sofrimento³⁷. Shūsaku Endō afirma que, através do seu exemplo, aprendemos que é no facto de Jesus ser débil e inefetivo que reside o genuíno cristianismo³⁸. Também Bruno Forte sublinha a fé cristã no Deus abandonado, que não é como um Deus juiz que viva distante, mas sim aquele que se nos revela na ternura e na debilidade do amor infinito³⁹. Isto vai na linha do que está escrito na *Carta aos Hebreus* sobre

³³ S. ENDŌ, *Iesu no shōgai* イエスの生涯 [Uma vida de Jesus] (1973; trad. inglesa 1978), in *ESBZ*, XI: *hyōden II* 評伝II [Critical Biographies II], 77-204. Aqui, 184-185. ID., *A Life of Jesus*, tr. R. A. Schuchert, Mahwah, N. J., 1978, 152.

³⁴ Cf. S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 193; ID., *A Life of Jesus*, 164.

³⁵ Cf. S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 198; ID., *A Life of Jesus*, 171.

³⁶ *FI 2:T*. Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995 e 2000, 202.

³⁷ Bonhoeffer considerava que é aqui que se encontra a diferença em relação às outras religiões. A religiosidade humana aponta para um Deus poderoso, enquanto a Bíblia aponta para a impotência e a dor de Deus. Apenas um Deus que sofre poderá ajudar-nos no nosso sofrimento. Cf. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausgegeben von Eberhard Bethge, mit einem Nachwort von Christian Gremmels, Gütersloh 1951, 2005¹⁸, 192. (Carta com data de 16 de junho de 1944.)

³⁸ S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 179; ID., *A Life of Jesus*, 145.

³⁹ “Noi crediamo in un Dio che si è fatto piccolo, abbandonato per noi, in un Dio che non vuol farci paura, ma si mostra a noi con la tenerezza e la debolezza dell’infinito amore.” B. FORTE, *Trinità per atei*. Com intervenções de Massimo Cacciari, Giulio Giorello e Vincenzo Vitiello, Milano 1996, 60.

Jesus sendo tentado, tal como nós, de forma que é capaz de se compadecer das nossas fraquezas⁴⁰.

Shūsaku Endō observa que é na narrativa da Paixão que a imagem do absolutamente impotente Jesus aparece em toda sua crueza e conclui que “a razão para tal é que o amor, em termos dos valores deste mundo, é eternamente vulnerável e indefeso”⁴¹. Mais, Endō afirma – parafraseando as palavras de João – que o verdadeiro milagre é dar a vida pelo outro (cf. *Jo* 15,13), um amor que o homem comum não está apto a realizar, mas que representa “a mais sublime prova da existência de Deus”⁴². Ele dá o exemplo de Maximilian Kolbe⁴³, um homem que pôs em prática as palavras do evangelista João sobre o dar a vida pelo outro⁴⁴. O Evangelho diz que não existe maior amor do que dar a vida pelo amigo, mas Kolbe sacrificou-se por um desconhecido. No entanto, muito mais árduo do que dar a vida pelos nossos amigos ou mesmo por algum desconhecido será dar a vida por alguém que nos interpretou mal, que nos traiu ou abandonou, como foi o caso de Jesus⁴⁵, que se transformou em ineficaz e fraco. Isto é o que poderemos denominar a força da debilidade.

b) Cristo companheiro

«Egli è diventato il compagno del nostro dolore, ha condiviso la nostra fatica di vivere, le nostre stanchezze, ha pianto il pianto dell'amore»⁴⁶.

A teóloga Ruth Page sugere que, para que o homem contemporâneo compreenda a transcendência de Deus, será imperativo substituir a relação Deus-Homem em sentido vertical pela de sentido horizontal⁴⁷, e afirma que a imagem mais apropriada para a nossa relação com Deus será a de um companheiro que caminha conosco e partilha das nossas experiências⁴⁸. A sugestão horizontal de Page assemelha-se ao modelo de Deus como amigo introduzido por Sallie McFague. Ambas as teólogas escreveram estas sugestões em 1982.

⁴⁰ *Hb* 4,15-16: “Com efeito, não temos um sumo sacerdote incapaz de se compadecer das nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado.”

⁴¹ S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 180; ID., *A Life of Jesus*, 147.

⁴² S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 135; ID., *A Life of Jesus*, 86.

⁴³ Cf. S. ENDŌ, *Watakushi ni totte kami to wa* 私にとって神とは [*A minha opinião sobre Deus*], Tokyo 1983, 2004¹⁰, 75.

⁴⁴ *Jo* 15,13: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos.”

⁴⁵ Cf. S. ENDŌ, *Watakushi no iesu – nihonjin no tame no seishonyūmon* 私のイエス – 日本人のための聖書入門 [*O meu Jesus – Introdução à Bíblia para japoneses*], Tokyo 1985, 2007¹⁰, 137.

⁴⁶ B. FORTE, *Trinità per atei*, 57.

⁴⁷ Cf. R. PAGE, «Human Liberation and Divine Transcendence», *Theology* 85 (1982) 184-190. Aqui, 187.

⁴⁸ “A companion who travels with you and shares your experiences.” R. PAGE, «Human Liberation», 188.

Shūsaku Endō já tinha, muitos anos antes, introduzido o seu modelo do Deus débil, maternal e *dōhansha* («companheiro»).

Shūichi Kawashima refere que, para Shūsaku Endō, Jesus como *dōhansha* não é uma noção abstrata, mas uma verdade viva e eficaz; Jesus como *dōhansha* é a verdade da alma, vivendo nos seres humanos na forma de amor⁴⁹. Este é o «amor de Deus» e o «Deus do amor» que é realçado em *Uma vida de Jesus* e que Endō relaciona diretamente com o débil. É nos rostos pobres e sofredores que o sorriso de Deus resplandece e é com eles que Deus sofre e caminha.

c) Cristo maternal

O modelo de Deus como Pai pode significar um largo abismo entre a imanência e a transcendência, principalmente se esse modelo adquirir um sentido de domínio hierárquico e se se desenvolver a partir de um sistema patriarcal, com a promoção da superioridade masculina, tanto na vida pessoal como na vida pública. O que significaria uma interpretação incorreta do modelo de Deus como «Pai».

O modelo paterno tem sido substituído por outros modelos, tal como é o caso do modelo trinitário, cujo posterior desenvolvimento deu um novo sentido ao sofrimento de Cristo, em ligação intrínseca com o sofrimento do Pai. Jürgen Moltmann realça que apenas o modelo trinitário permite falar do sofrimento do Pai⁵⁰ e assegura que a revelação do Deus sofredor permite à humanidade compreender a sua dor na dor de Deus, de forma a participar no sofrimento de Deus no mundo⁵¹.

Apesar de não ser teólogo, Shūsaku Endō tinha um vasto número de interrogações, que ele colocaria através dos protagonistas dos seus romances. Uma dessas questões tem a ver com o modelo de Jesus maternal. Será bom ressaltar o facto de que a sua teoria não é qualquer tipo de teologia feminista. Na realidade, a base do desenvolvimento deste modelo está intimamente ligado à sua particular relação com a sua mãe⁵². De facto, a par da obrigação que Endō

⁴⁹ S. KAWASHIMA, «Endō Shūsaku "iesu no shōgai" – "jijitsu" to "shinjitsu" no aida – iesu no genzō o motomete» 遠藤周作『イエスの生涯』 – 〈事実〉と〈真実〉の間 – イエスの原像を求めて [«Uma vida de Jesus» de Shūsaku Endō – Entre «facto» e «verdade» – Em busca da imagem de Jesus], in *Nihon bungei ronshū* 日本文芸論集 [Coleção de Literatura Japonesa] 30 (1998) 1-13. Aqui, 11.

⁵⁰ "Man kann vom Leiden Gottes im Grunde nur trinitarisch sprechen." J. MOLTSMANN, «Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?», *Conc* 17 (1981) 209-213. Aqui, 212.

⁵¹ J. MOLTSMANN, «Der mütterliche Vater», 213.

⁵² "Endo interpreted the meaning of the Cross through the life of his mother. The strong maternal love provides a basis for Endo's theological interpretation of Christ." E. MASE-HASEGAWA, *Christ*

sentia relativamente ao desenvolvimento de uma conceção de Cristo que se harmonizasse com o coração japonês, ele tinha um grande complexo relativamente à sua mãe, por considerar que a tinha traído. “Traição, porquê”? Isso remonta à sua infância, quando vivia com os pais em Dairen, na China. O pai levava-o a passear no parque, mas ele sabia que isso era um pretexto para se encontrar com uma mulher. Ora, o pequeno Shūsaku Endō deparou-se com um dilema: ou traía o pai, denunciando-o à mãe, ou se calava e traía a mãe. Resolveu nada dizer, pelo que o remorso de ter traído a mãe sempre o acompanhou. Ele justapôs Jesus, atraído pelos seus discípulos, e a sua mãe, atraída por ele mesmo. Assim, a sua finalidade era construir uma figura maternal de Cristo que lhe perdoasse a traição e a debilidade e que o acompanhasse e protegesse.

Tal figura começou a ser estruturada em *Silêncio*, através da imagem maternal do Cristo que perdoa e “aceita a fragilidade humana”⁵³. No entanto, em *Uma vida de Jesus* (1973), este Jesus maternal foi expresso de forma mais específica pelas pessoas que “necessitavam de um companheiro, uma mãe que as auxiliasse no seu miserável sofrimento e com elas chorasse”⁵⁴. O Cristo maternal é referido uma vez mais em relação com a ressurreição de Jesus e o simbolismo do episódio dos discípulos de Emaús (cf. *Lc* 24, 13-35), nomeadamente através do estado de espírito dos discípulos. Segundo Endō, o estado de espírito dos discípulos de Emaús era como o de quem perdeu a mãe mas continua a sentir a sua presença e companhia⁵⁵. O Cristo ressuscitado é como uma mãe que protege, acompanha e consola.

IV. Ressurreição e processo de renascimento

«Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé» (1Cor 15,13-14).

Como é que Shūsaku Endō lidou com o tema da ressurreição na sua obra de ficção? Ao longo dos anos, ele partiu de um aspeto de representação

in Japanese Culture. Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works, Brill's Japanese Studies Library, vol. 28, Leiden – Boston 2008, 115.

⁵³ V.C. GESSEL, *The Sting of Life. Four Contemporary Japanese Novelists*, New York 1989, 250. Na sua avaliação, Van Gessel realça a importância da compaixão no processo de ser perdoado, acrescentando: “if – and this is crucial – it is tempered by a compassionate concern for others.” *Ibid.*, 250.

⁵⁴ S. ENDÔ, *Iesu no shōgai*, 131; ID., *A Life of Jesus*, 80.

⁵⁵ S. ENDÔ, *Iesu no shōgai*, 201; ID., *A Life of Jesus*, 174.

simbólica (*O idiota maravilhoso* e *A mulher que eu abandonei*, 1964), passando por um estudo mais explícito (*Nas margens do Mar Morto* (1973) e *Uma vida de Jesus*), até chegar à sua imagem mais psicológica (*Rio profundo*). Em *A mulher que eu abandonei*, a ressurreição é representada na pessoa da jovem Mitsue e acontece quando ela regressa à leprosaria, sentindo como se tivesse regressado a casa⁵⁶. Este tipo de ressurreição é uma espécie de renascimento espiritual, mais do que ressurreição do corpo. Ela atravessou o lodo do sofrimento e chegou ao lugar da sua libertação, regressando com um novo sentimento. De agora em diante, ela será luz no meio daquele tenebroso antro de doença e amargura (a leprosaria). Trata-se, aqui, de um símbolo antropológico: um sinal de ressurreição durante a própria vida.

Em *O idiota maravilhoso*, o autor já tinha aludido ao mistério da ressurreição através das últimas palavras do narrador no final do romance, assegurando que o protagonista Gaston regressaria para carregar aos seus ombros a dor dos angustiados⁵⁷.

Neste caso, trata-se de uma radical transformação pela qual a pessoa tem de passar, em ordem a encontrar a sua completude para além do tempo. Metaforicamente, a ressurreição está representada no processo da morte de Gaston e deixa o caminho aberto para o seu reaparecimento, o que vem a acontecer no romance *Rio profundo*, na pessoa do voluntário Gaston.

a) Ressurreição em *Shikai no hotori* [*Nas margens do Mar Morto*] e *Iesu no shōgai* [*Uma vida de Jesus*]

É, contudo, em *Nas margens do Mar Morto* e em *Uma vida de Jesus* que o tema da ressurreição é exposto mais claramente, não metaforicamente, mas sim no sentido da ressurreição do próprio Jesus. Em *Nas margens do Mar morto*, o tema da ressurreição está intrinsecamente ligado ao do *dōhansha* («companheiro»), que vive no coração dos crentes de hoje, poderosamente simbolizado pela convergência das duas épocas do romance: a época de Jesus e a do autor do romance⁵⁸. Em *Uma vida de Jesus*, a ressurreição

⁵⁶ Cf. S. ENDŌ, *Watashi ga suteta onna* わたしが・棄てた・女 [*The Girl I Left Behind*] (1964; trad. inglesa 1994), in *ESBZ, V: chōhen shōsetsu V* 長篇小説V [*Long Novels V*], 193-335. Aqui, 323. ID., tr. M. Williams, New York 1994, 177.

⁵⁷ Cf. S. ENDŌ, *O-baka-san* おバカさん [*Wonderful Fool*] (1959; trad. inglesa 1974), in *ESBZ, V: chōhen shōsetsu V* 長篇小説V [*Long Novels V*], 7-192. Aqui, 192. ID., *Wonderful Fool*, tr. F. Mathy, London – Chester Springs 1974, 2002², 237.

⁵⁸ Cf. S. ENDŌ, *Shikai no hotori* 死海のほとり [*On the Shore of the Dead Sea*] (1973), in *ESBZ, III: chōhen shōsetsu III* 長篇小説III [*Long Novels III*], 7-204, especialmente, Capítulo XIII com o título «Futatabi Erusalem» ふたたびエルサレム [«Novamente Jerusalém»], 192-204.

aparece como «algo imperativo»⁵⁹ que faz com que os discípulos mudem radicalmente o seu comportamento e estejam prontos a dar a vida por Aquele que tinham abandonado e traído. Finalmente, em *Rio profundo*, o autor ampliou o seu conceito de ressurreição através da referência à psicologia profunda de Carl Gustav Jung.

Concretamente, qual é o sentido de ressurreição na obra literária de Shūsaku Endō? Ele expõe, basicamente, dois diferentes tipos de ressurreição. No primeiro tipo, trata-se da essência de Jesus Cristo que começou a viver no coração dos discípulos. No segundo tipo, Jesus regressou ao seio do Pai, onde permanecerá até à *parusia*⁶⁰, na linha da *Primeira Carta aos Coríntios*, onde “o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (*1Cor* 15,28). A primeira definição é mais de tipo antropológico e, como tal, facilmente entendida pelos japoneses. A segunda definição tem mais peso teológico e não é facilmente apreendida por uma tradição cultural que tem dificuldades em reconhecer a existência de um mundo transcendental separado da vida humana.

b) Ressurreição em *Fukai kawa* [*Rio profundo*]

Creio que podemos dizer que estas duas abordagens não oferecem grandes dificuldades de interpretação. No entanto, os detalhes que o autor articula em *Rio profundo* apresentam algumas complicações, especialmente na substituição do termo *fukkatsu* 復活 («ressurreição») pelos termos *umarekawaru* 生まれかわる⁶¹ («renascer») e *tenshō* 転生⁶² («metempsicose»), termos que invocam o conceito budista de reencarnação (*rinnentensei* 輪廻転生). No entanto, o termo *tenshō* usado aqui não tem conotação budista, mas sim é usado como sinónimo de *fukkatsu*.

Reconhecemos este *tenshō* em cinco personagens ao longo do romance *Rio profundo*: 1) na morte da esposa de Isobe e no seu renascimento no coração

⁵⁹ S. ENDŌ, *Iesu no shōgai*, 191; ID., *A Life of Jesus*, 161. Este «algo imperativo» recorda-nos o «Etwas» de Martin Dibelius: “Sie [die Jünger] flohen (Mark 14,50) und gaben Jesu Sache verloren (Luk. 24,19-21). Es muß also etwas eingetreten sein, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschlag ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde befähigte. Dieses «Etwas» ist der historische Kern des Osterglaubens.” M. DIBELIUS, *Jesus*, Berlin 1949, 127-128. Ver, também, S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fundamental*. «Dar razón de la speranza» (1Pe 3,15), Salamanca 1989, 2006^o, 409.446-452.

⁶⁰ Cf. S. ENDŌ, *Watakushi ni totte kami to wa*, 80..

⁶¹ Cf. S. ENDŌ, *Fukai kawa* 深い河 [*Rio profundo*] (1993; trad. inglesa 1994), in *ESBZ*, IV: *chōhen shōsetsu IV* 長篇小説 IV [*Long Novels IV*], 167-345. Aqui, 177.253. ID., *Deep River*, tr. Van C. Gessel, New York 1994, 17.108.

⁶² Cf. S. ENDŌ, *Fukai kawa*, 253; ID., *Deep River*, 108.

do marido viúvo; 2) no caso do escritor Numada, ao concluir que os animais renascem nas suas histórias para crianças; 3) no voluntário Gaston, imagem de Jesus, que renasce no coração do amigo de Kiguchi agonizante e 4) no coração do próprio Kiguchi; 5) na morte do sacerdote católico Ôtsu – representando Jesus – e no seu renascimento no coração de Mitsuko. O romance inicia com a morte da esposa de Isobe e a primeira referência a *tenshō* e termina com a morte (implícita) de Ôtsu e a sua ressurreição no coração de Mitsuko. Isto mostra-nos que toda a história está inserida num círculo onde a morte é eliminada e os protagonistas são salvos pela ressurreição dos seus amados no coração de cada um.

Ôtsu é o instigador do processo de renascimento: ele é o estímulo para os outros personagens do romance, exercendo a função de presença unificadora. A transformação de Ôtsu é lenta, mas poderosa. No início do romance, ele é apresentado como um desajustado social, um inepto; no entanto, no final, ele é uma figura de fortaleza e convicção e edifica o denominado “processo de santificação do débil”⁶³. Ele encarna o amor de Jesus, isto é, Jesus renasceu (reencarnou) no seu interior.

O P. Ôtsu carrega nos seus ombros os moribundos caídos nas ruelas escuras de Varanasi, por já não terem forças para chegar à margem do rio, a sua meta mais sublime. Ele carrega os moribundos aos ombros e leva-os até ao rio, oferecendo-lhes a libertação por eles ansiada. Ele carrega os moribundos tal como Jesus carregou a cruz. Para os Hindus, o rio Ganges é um símbolo do rio do amor, o rio da mãe sagrada, o rio do renascimento; para Ôtsu, o amor de Jesus, à semelhança do rio Ganges, é o *dōhansha* («companheiro») que abraça todos, sem fazer qualquer distinção. (O que denota aqui a influência do pluralismo religioso de John Hick.)

V. Avaliação crítica

A ressurreição está intimamente associada a elementos históricos, mas transcendendo tempo e espaço. Este é um aspeto importante, pois não se trata de um mero evento do passado ou que acontecerá no futuro, depois de terminarmos o nosso tempo neste mundo. A ressurreição terá de ser experimentada no nosso quotidiano. Distinguir o seu poder é participar no sofrimento de Cristo, como Paulo explica na sua *Carta aos Filipenses*⁶⁴. A solidariedade

⁶³ “Process of sanctification of the weakling.” M.B. WILLIAMS, *Endō Shūsaku*, 204.

⁶⁴ Cf. *Ft* 3,8-15, especialmente o versículo 10: “[...] para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte.”

no sofrimento – o sofrimento voluntário pelos outros – é o testemunho mais poderoso da compaixão de Deus através da morte e ressurreição de Jesus, evento que acontece totalmente na cruz. Viveremos momentos de ressurreição se entendermos o símbolo da cruz como assunção de todo este mistério e se fizermos memorial de Cristo na nossa vida, porque, no dizer da teóloga alemã Dorothee Sölle, enquanto Cristo viver e for recordado, os seus amigos estarão ao lado da pessoa que sofre⁶⁵.

Este impacto prático da ressurreição na nossa vida quotidiana como testemunho da compaixão divina está nitidamente patente na ficção de Shūsaku Endō, principalmente na solidariedade com o fraco e o perdão do traidor. Acredito que este tipo de ressurreição deverá ser realçado no contexto de reinterpretação e inculturação, para um diálogo intercultural e inter-religioso eficaz. Para isso, um dos pontos de partida será a ficção, pois esta ocupa-se de dramas próprios do campo pré-religioso do ser humano. Aí estão as bases antropológicas e – provavelmente – será aí que se encontra a soleira do nosso encontro com o diferente e – quem sabe – o elo de ligação entre a ressurreição de Cristo e a nossa própria ressurreição.

⁶⁵ Cf. D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1973, 2002, 199.