

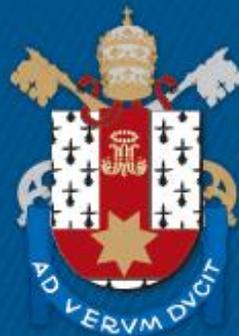
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

EDUARDO KOLOGESKI DOS SANTOS

**A IDENTIDADE E A RELEVÂNCIA DA IGREJA NA SOCIEDADE ATUAL, À LUZ DA NOVA  
TEOLOGIA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ**

Porto Alegre  
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**EDUARDO KOLOGESKI DOS SANTOS**

**A IDENTIDADE E A RELEVÂNCIA DA IGREJA NA SOCIEDADE ATUAL, À LUZ DA  
NOVA TEOLOGIA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre  
2022

## Ficha Catalográfica

S237i Santos, Eduardo Kologeski dos

A identidade e a relevância da Igreja na sociedade atual, à luz da nova teologia política de Johann Baptist Metz / Eduardo Kologeski dos Santos. – 2022.

125f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

1. Igreja. 2. Sociedade. 3. Teologia. 4. Política. I. Susin, Luiz Carlos. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Bibliotecária responsável: Loiva Duarte Novak CRB-10/2079

**EDUARDO KOLOGESKI DOS SANTOS**

**A IDENTIDADE E A RELEVÂNCIA DA IGREJA NA SOCIEDADE ATUAL, À LUZ DA  
NOVA TEOLOGIA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Aprovada em 06 de Julho de 2022, pela Comissão Examinadora.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (Orientador)

---

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

---

Prof. Dr. Jefferson Zeferino (PUCPR)

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus pelo dom da vida e pelo chamado ao ministério presbiteral. Agradeço a Igreja presente na Arquidiocese de Porto Alegre na pessoa do senhor arcebispo Dom Jaime Spengler. Agradeço a minha família e amigos pelo apoio manifestado no decorrer desta pesquisa. Agradeço, na pessoa do professor Luiz Carlos Susin, ao corpo docente da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul pela orientação nesta pesquisa. Agradeço a coordenação de pessoal de nível superior – CAPES, pela bolsa que custeou as taxas junto a universidade.

*“O primeiro olhar de Jesus é um olhar messiânico. Ele não se destina, em primeiro lugar, aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos.”*

*(Johann Baptist Metz).*

## RESUMO

O tema desta dissertação é a identidade e a relevância da Igreja na sociedade atual, à luz da nova teologia política de Johann Baptist Metz. A relação entre a Igreja e a sociedade é de fundamental importância nesse trabalho. A presença e a missão da Igreja no espaço público, ambiente este marcado pela globalização, pela diversidade de culturas e religiões, bem como pelo avanço da ciência e da tecnologia, se observa fragilizada no que diz respeito à relevância da Igreja. Deste modo, a reflexão em torno da relação entre a identidade e a relevância da Igreja se faz necessária. Johann Baptist Metz é o teólogo que nos guiará nesta pesquisa. Metz desenvolveu a sua teologia política tendo em vista a afirmação da missão pública da Igreja. Ele buscou reagir perante a uma tendência de privatização do discurso sobre Deus, e conseqüentemente, da auto privatização da Igreja, fechada em si mesma. Ao longo da História a compreensão de “teologia política” esteve na base das religiões civis, e no século XX, com Carl Schmitt, se consolidou como uma teologia política jurídica, na qual os conceitos jurídicos eram considerados conceitos teológicos. Metz, consciente deste histórico, dá ênfase a “nova” teologia política, na qual o conceito de político se refaz em termos críticos e libertadores, centrados na vida humana, e sem o seu *ethos* ideológico. Assim, a Igreja é compreendida como instituição da liberdade sociocrítica. A partir da leitura das obras deste teólogo, assim como de uma ampla pesquisa em obras que convirjam à temática apresentada, se buscará expor a possibilidade da relevância da Igreja a partir da afirmação da sua identidade.

**Palavras-Chave:** Igreja. Sociedade. Teologia. Política.

## **ABSTRACT**

The theme of this dissertation is the identity and relevance of the Church in today's society in light of Johann Baptist Metz's new political theology. The relationship between Church and society is of fundamental importance in this work. The presence and mission of the Church in the public space, an environment marked by globalization, by the diversity of cultures and religions, as well as by the advance of science and technology, is seen to be weakened with regard to the relevance of the Church. Thus, reflection on the relationship between the identity and the relevance of the Church becomes necessary. Johann Baptist Metz is the theologian who will guide us in this research. Metz developed his political theology with a view to affirming the public mission of the Church. He tried to react to a tendency to privatize the discourse about God, and consequently, the self-privatization of the Church, closed in on itself. Throughout history the understanding of "political theology" was at the basis of civil religions, and in the 20th century, with Carl Schmitt, it was consolidated as a juridical political theology, in which juridical concepts were considered theological concepts. Metz, aware of this history, emphasizes the "new" political theology, in which the concept of the political is reworked in critical and liberating terms, centered on human life, and without its ideological ethos. Thus, the Church is understood as an institution of socio-critical freedom. From the reading of the works of this theologian, as well as from an extensive research in works that converge with the theme presented, we will seek to expose the possibility of the relevance of the Church from the affirmation of its identity.

**Keywords:** Church. Society. Theology. Politics.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DH: Declaração *Dignitatis Humanae*.

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	10
<b>2 A NOVA TEOLOGIA POLÍTICA .....</b>	<b>14</b>
2.1 JOHANN BAPTIST METZ: UMA TEOLOGIA DO MUNDO .....	14
<b>2.1.1 A experiência da guerra e o falar de Deus após Auschwitz. ....</b>	<b>15</b>
<b>2.1.2 A formação filosófica-teológica de J.B Metz. ....</b>	<b>17</b>
<b>2.1.3 O Mundo e a responsabilidade mundana da Fé. ....</b>	<b>21</b>
2.2 A “NOVA” TEOLOGIA POLÍTICA COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL PRÁTICA .....	26
<b>2.2.1 Teologias políticas e a “nova” teologia política. ....</b>	<b>26</b>
<b>2.2.2 As tarefas da nova teologia política e a noção de reserva escatológica. .</b>	<b>30</b>
<b>2.2.3 Uma apologética prática. ....</b>	<b>35</b>
<b>2.2.4 Teologia do sujeito como crítica de uma religião burguesa. ....</b>	<b>40</b>
<b>2.2.5 Memória, narração e solidariedade: as categorias básicas de uma teologia fundamental prática. ....</b>	<b>46</b>
2.3 <i>MEMÓRIA PASSIONIS</i> COMO CATEGORIA FUNDAMENTAL DE UMA NOVA TEOLOGIA POLÍTICA SOB O CONCEITO DE RAZÃO ANAMNÉTICA .....	51
<b>3 A RELAÇÃO ENTRE A RELEVÂNCIA E A IDENTIDADE DA IGREJA NA SOCIEDADE ATUAL .....</b>	<b>57</b>
3.1 A SEPARAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE NO ILUMINISMO .....	57
3.2 A PRIVATIZAÇÃO DO DISCURSO CRISTÃO SOBRE DEUS E A AUTO PRIVATIZAÇÃO DA IGREJA .....	61
3.3 A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO DA LIBERDADE SOCIOCRÍTICA .....	66
<b>3.3.1 A possibilidade de uma liberdade crítica dentro da Igreja. ....</b>	<b>67</b>
<b>3.3.2 O decreto conciliar sobre a liberdade religiosa e a opinião pública na Igreja.....</b>	<b>70</b>
<b>3.3.3 A função crítico-libertadora da Igreja no seio da sociedade.....</b>	<b>73</b>
3.4 A IGREJA PORTADORA E TRANSMISSORA DE UMA <i>MEMÓRIA PASSIONIS</i> .....	76
<b>3.4.1 O discurso sobre Deus como teodiceia e a crise de Deus. ....</b>	<b>77</b>
<b>3.4.3 A Igreja portadora de uma <i>memoria passionis</i> no seio da sociedade atual. ....</b>	<b>87</b>

<b>4 A ESPIRITUALIDADE ECLESIAL COMO ESPIRITUALIDADE DA LIBERDADE LIBERTADA.....</b>	<b>91</b>
4.1 OS RISCOS DE UMA MENTALIDADE DE SEITA DENTRO DA IGREJA .....	91
4.2 A MÍSTICA DA <i>COMPASSIO</i> COMO MÍSTICA POLÍTICA .....	98
<b>4.2.1 O monoteísmo cristão em meio ao mundo plural de religiões e culturas.</b>	<b>99</b>
<b>4.2.2 A mística da <i>compassio</i> como participação do sofrimento alheio. ....</b>	<b>104</b>
<b>4.2.3 A mística da <i>compassio</i> como mística política e as suas repercussões no mundo de hoje.....</b>	<b>108</b>
4.3 A RELAÇÃO ENTRE O CULTO E A CULTURA ANAMNÉTICA.....	112
<b>4.3.1 Atenas e Jerusalém: a helenização do cristianismo. ....</b>	<b>113</b>
<b>4.3.2 O desenvolvimento de uma cultura anamnética e sua unidade com o culto .....</b>	<b>114</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

O tema da pesquisa gira em torno da relação entre a identidade e a relevância da Igreja na sociedade atual. Na essência das preocupações que motivam o desenvolvimento desta pesquisa, se encontra a desafiadora relação da Igreja com a sociedade de hoje. O conceito de sociedade aqui utilizado se refere ao seu uso mais abrangente, ou seja, a sociedade humana do século XXI. Cabe salientar também que os conceitos de sociedade e de mundo estarão associados no desenvolvimento desta pesquisa. Nesta época pós-moderna, na qual o processo de secularização se vê consolidado, a pergunta pela relevância da Igreja no ambiente público é fundamental. A distância que existe hoje entre a Igreja e a sociedade, bem como entre os conteúdos da fé e os conteúdos da técnica e da ciência, entre a práxis religiosa e sua repercussão no âmbito político-social, faz com que a Igreja, enquanto portadora da mensagem da salvação, se defronte com enormes dificuldades no exercício da evangelização. A Igreja pós-conciliar busca nos dias de hoje, *ad intra* e *ad extra*, revisitar a sua relação com o mundo no qual está inserida. Neste contexto se faz necessário um olhar para a identidade da Igreja, a partir de uma teologia fundamental prática que ilumine a mesma em direção à essência de sua missão neste mundo. A presente pesquisa está fundamentada no itinerário teológico de Johann Baptist Metz. Na esteira de seu pensamento, e de modo especial de sua nova teologia política, poderemos vislumbrar alguns caminhos que levem a teologia e a Igreja de hoje a uma relação propositiva com o mundo.

A nomenclatura “teologia política” carrega junto de si um histórico denso e polêmico. Neste sentido a presente pesquisa utilizará esta nomenclatura estritamente sob a ótica de Metz, tendo em vista que a sua nova teologia política tem muito a contribuir com a Igreja. Metz no desenvolvimento do seu itinerário teológico partiu ainda nos anos 60 de uma nova reflexão da relação entre a Igreja e o mundo, impulsionado pelo Concílio Vaticano II, e, de modo especial, pela constituição pastoral *Gaudium et Spes*. A compreensão de uma nova teologia política busca suscitar na Igreja o desenvolvimento das implicações públicas e sociais da mensagem cristã. Metz afirma a necessária rejeição de qualquer atitude de privatização do discurso sobre Deus, recordando que a salvação é um tema que diz respeito a todos. Ele

destaca que a ruptura ocorrida no Iluminismo entre religião e sociedade provocou uma redução da práxis da fé ao âmbito individual. A Igreja é portadora de uma reserva escatológica, categoria central em sua teologia política, e esta reserva contém as promessas escatológicas da tradição bíblica: liberdade, justiça e reconciliação. E é justamente esta reserva escatológica que impulsiona a Igreja a não assumir uma relação negativa com a sociedade, e sim, uma relação crítica e dialética. Metz destaca a forte influência de um niilismo latente em nosso mundo pós-moderno, e uma das repercussões de tal influência se encontra na amnésia cultural presente em nossa sociedade. A falta de memória e de recordação faz com que a realidade do sofrimento na História se perca em um horizonte vazio de sentido. A Igreja é portadora de uma memória subversiva e perigosa, que busca realizar na História as promessas de Deus. E esta mesma memória, que Metz chamará de *memoria passionis*, deve ser transmitida e testemunhada pela Igreja em meio a uma sociedade marcada pela já citada amnésia cultural. A partir destas considerações, é importante ressaltar que a última palavra sobre a História e sobre a salvação pertencem a Deus. Assim, a nova teologia política é uma hermenêutica cristã de uma ética política.

O problema que a presente pesquisa buscará desenvolver é: a Igreja está consciente de que sua relevância na sociedade está diretamente vinculada com a afirmação de sua identidade? E, em torno desta questão central, também nos perguntamos: A Igreja está consciente de sua missão pública nos dias de hoje? A Igreja está consciente de sua responsabilidade crítica, que brota da fé, diante dos sinais de injustiça presentes na sociedade? Na sociedade atual a Igreja desenvolve as implicações públicas e sociais da mensagem cristã? E, a partir das intuições da nova teologia política de J.B. Metz, buscaremos explicitar que a Igreja, enquanto transmissora e testemunha de uma *memoria passionis*, pode assumir uma práxis crítica na sociedade. Além disso, buscaremos desenvolver a ideia da Igreja enquanto instituição da liberdade crítico-social que está a serviço do Reino de Deus.

A pesquisa está estruturada em três capítulos nos quais buscaremos desenvolver a partir da teologia de Metz a temática da identidade da Igreja e, a partir dela, a sua relevância no mundo de hoje. No primeiro capítulo lançaremos um olhar às bases da formação filosófico-teológica de Metz e o desenvolvimento de sua teologia do mundo. A passagem desta teologia do mundo para uma teologia política, bem como as tarefas básicas que a mesma se propôs, serão apresentadas. As

categorias centrais desta teologia política, que se revela uma teologia fundamental prática, e as repercussões no campo teológico e eclesial, serão desenvolvidas no decorrer deste capítulo. No segundo capítulo desenvolveremos a relação entre a identidade da Igreja e a sua relevância no mundo. Neste sentido, um olhar sob a ótica de Metz para o período do Iluminismo, e a separação lá ocorrida entre religião e Estado, será apresentada. A noção de Igreja como instituição sociocrítica, portadora de uma *memoria passionis*, será abordada. Deste modo a realidade do sofrimento humano, resumido por Metz na catástrofe de Auschwitz, bem como a tarefa de se fazer teologia a partir dessa tragédia serão aqui expostas. E por fim, as repercussões e as tarefas que surgem a partir desta compreensão de Igreja em sua relação com o mundo, serão desenvolvidas. No terceiro capítulo iremos tratar da espiritualidade que brota da nova teologia política de Metz, e na vivência da fé cristã em um mundo plural de culturas e religiões, que se revela como mística política. O risco da Igreja tornar-se uma seita em meio à atual diversidade cultural e religiosa será apresentado. Neste sentido iremos aprofundar a noção de uma mística da *compassio*, e a partir da mesma, o desenvolvimento no seio da Igreja de uma cultura da memória, chamada por Metz de uma cultura anamnética, e sua íntima relação com o culto cristão.

A relevância de tal pesquisa se fundamenta na atual situação da Igreja nos mais diversos contextos culturais e sociais de hoje. A dificuldade de uma relação propositiva com a sociedade de hoje, bem como sinais *ad intra* de um retorno a épocas marcadas por um acentuado fechamento por parte da Igreja em sua relação com o mundo, demarcam a importância de um desenvolvimento teológico que amplie os horizontes daqueles que são Igreja, ou seja, os cristãos e cristãs de hoje. Neste sentido, a recordação da realidade do sofrimento humano, promovido por indivíduos e instituições, e a necessária defesa daqueles que sofrem, bem como o cultivo da memória daqueles que já não estão mais entre nós, encontra na teologia de Metz, recepção e inspiração para o ser e o agir da Igreja. O ministério petrino de Francisco tem buscado explicitar o que se espera daqueles que se afirmam cristãos no mundo de hoje. Ou seja, o cuidado com a Casa Comum, a promoção da dignidade humana, e a defesa dos mais pobres e marginalizados. Por fim, a teologia de Metz tem muito a contribuir com o desenvolvimento teológico em nosso país e em nosso continente latino-americano. Nas últimas décadas, contribuições mútuas entre Metz e teólogos brasileiros e latino-americanos, foram salutares para o ser e o agir da Igreja em nossas

terras. Citamos a relação entre Metz e o teólogo peruano Gustavo Gutierrez Merino, expoente da teologia da libertação. Entre eles existiu uma profunda amizade, além de inúmeros pontos de convergência e colaboração no campo teológico. No atual momento da sociedade brasileira, se faz especialmente necessária a presença e o testemunho da Igreja em todos os âmbitos da sociedade. O testemunho do Evangelho, que se cristaliza na memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, exige da Igreja hoje um olhar de frente para a realidade do sofrimento que tem rostos e histórias, e que não podem ser relegados ao esquecimento.

## 2 A NOVA TEOLOGIA POLÍTICA

Neste capítulo ofereceremos um panorama geral do caminho percorrido por Johann Baptist Metz na elaboração de sua teologia política. Sua formação inicial em filosofia e teologia gestaram sua teologia do mundo. A passagem desta teologia do mundo para uma teologia política, representa um segundo movimento de seu pensamento, que se revela como uma teologia fundamental prática. As tarefas que tal compreensão teológica assume, e a noção de reserva escatológica, tão cara na afirmação de sua teologia política, serão apresentadas. Neste âmbito ainda a compreensão de sujeito e de sociedade burguesa serão abordados, bem como as categorias principais desta teologia fundamental prática: memória, narração e solidariedade. No terceiro momento será desenvolvido a categoria de *memoria passionis*, fundamental em sua teologia política, e a racionalidade que a sustenta baseada na memória, chamada por ele de racionalidade anamnética.

### 2.1 JOHANN BAPTIST METZ: UMA TEOLOGIA DO MUNDO

Nesta seção as bases do pensamento teológico de Metz serão expostas. Desta maneira ficará claro que a sua teologia política foi-se consolidando aos poucos em seu itinerário teológico. As vivências da guerra, a sua formação básica em filosofia e teologia, bem como o ambiente eclesial de preparação do Concílio Vaticano II, foram fundamentais para que Metz aprofundasse a relação entre o mundo secularizado de seu tempo, e a fé professada pela Igreja e desenvolvida pela teologia de então. A dura realidade do sofrimento desvelado na guerra, a secularização consolidada na modernidade e as implicações advindas destas realidades à teologia e a Igreja, foram desenvolvidas nesta primeira etapa do seu pensamento, a qual ele chamou de teologia do mundo.

### 2.1.1 A experiência da guerra e o falar de Deus após Auschwitz.

A vida e a obra de Johann Baptist Metz estão intimamente vinculadas, e o seu fazer teológico revela a face de um homem de fé inserido em seu tempo. A preocupação de Metz em repensar a teologia a partir da realidade do sofrimento existente no mundo, está relacionada à mais terrível experiência que o próprio vivenciou no decorrer da Segunda Guerra Mundial. O trágico conflito estava encenando o seu final, quando um jovem rapaz foi enviado às fileiras da guerra. De acordo com Metz, aquele acontecimento marcou a sua vida de maneira definitiva, como podemos verificar a seguir:

Quando a Segunda Guerra Mundial se encaminhava para o seu final, eu, que então tinha 16 anos, fui arrancado da escola e obrigado a me incorporar nas filas. [...] A companhia que eu estava era formada exclusivamente por jovens, muito mais que cem. Uma tarde, o capitão me mandou entregar um papel ao posto de comando do batalhão. [...] Na manhã seguinte, regressé aonde se encontrava minha companhia, não encontrei mais que mortos. [...] Não recordo se não de um grito reservado. Ainda assim me vejo hoje; e por detrás desta recordação se desmoronaram todos os meus sonhos de infância.<sup>1</sup>

A realidade do sofrimento se impôs à vida de Metz de modo abrupto, e as marcas deixadas em sua alma repercutiram em sua relação com Deus. A fé professada com a boca, agora passou a ser provada por todos os seus sentidos. O grito que ficou trancado no íntimo do seu ser, estava voltado para Deus. A questão da teodiceia<sup>2</sup> passou a ocupar o centro das preocupações de Metz, como podemos verificar a seguir:

---

<sup>1</sup> “Cuando la Segunda Guerra Mundial se encaminaba hacia su final, yo, que entonces tenía dieciséis años, fui arrancado de la escuela y obligado a incorporarme a filas. [...] La compañía de la que yo formaba parte estaba compuesta exclusivamente por jóvenes, bastantes más de cien. Una tarde, el capitán me mandó a entregar un parte al puesto de mando del batallón. [...] a la mañana siguiente, regresé adonde se encontraba mi compañía, no encontré más que muertos [...] No recuerdo sino un grito callado. Así me veo todavía hoy; y detrás de este recuerdo se desmoronaron todos mis sueños de la infancia.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 99-100).

<sup>2</sup> “Termo criado por Leibniz e que serviu de título a uma de suas obras (Ensaio de T. sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal, 1710), para demonstrar que há justiça divina por meio da solução de dois problemas fundamentais: o do mal e o da liberdade humana. Sobre o primeiro problema, a T. de Leibniz responde mais especificamente às considerações desenvolvidas por Bayle em seu dicionário (1697), que na realidade só ampliavam o que os epicuristas já haviam dito em polêmica com os estoicos: ‘Deus não quer, ou não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode,

Até o dia de hoje, minhas orações se encontram atravessadas por este grito. E meu trabalho teológico está marcado – de forma tão mais insistente quanto mais me faço – por uma especial sensibilidade para a chamada questão da teodiceia, para a pergunta por Deus diante das histórias de sofrimento do mundo, sem dúvida deveria ser seu mundo.<sup>3</sup>

A Segunda Guerra Mundial acabou, e a partir daí inúmeras questões relacionadas às marcas deixadas pela mesma vieram à tona. No campo da teologia não seria mais possível, de acordo com Metz, falar de Deus sem considerar o que havia acontecido, e isso poderia ser resumido, em sua gravidade, em uma palavra: Auschwitz. De acordo com Giacomo Coccolini: “A teologia (política) hodierna deve procurar – segundo Metz – falar de Deus ‘após Auschwitz’.”<sup>4</sup> A tarefa que cabe à teologia, e também à Igreja, é de se voltar àquela catástrofe, e em resumo, à realidade do sofrimento presente na História. Os conteúdos da fé não podem ser considerados distantes dos conteúdos da História, pois esta diferenciação não existe, de acordo com Metz: “É evidente que não existe nenhum sentido da história que se possa salvar de costas a Auschwitz, nenhuma verdade da história que se possa defender de costas a Auschwitz, nenhum Deus que se possa adorar de costas a Auschwitz.”<sup>5</sup> A relação entre a teologia e o mundo deve então ser repensada, a fim de que a sua pretensão de verdade não fique comprometida. A tarefa que se propõe então é, de acordo com Metz: “o que se trata desta ‘teologia depois de Auschwitz’ é, sobretudo, de elaborar

---

ou quer e pode eliminar o mal. Se quer e não pode, é impotente: o que Deus não pode ser. Se pode e não quer, é invejoso, o que igualmente é contrário a Deus. Se não quer nem pode, é invejoso e impotente, portanto, não é Deus. Se quer e pode – única coisa que convém a Deus -, qual origem da existência do mal e por que não o elimina?’ A solução de Leibniz é a tradicional: o mal não é uma realidade; portanto, a responsabilidade por ele não remonta a Deus.” (ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, p. 949).

<sup>3</sup> “Hasta el día de hoy, mis oraciones se hallan atravesadas por este grito. Y mi trabajo teológico está marcado – de forma tanto más insistente cuanto mayor me hago – por una especial sensibilidad para la llamada cuestión de la teodicea, para la pregunta por Dios a la vista de las inescrutables historias de sufrimiento del mundo, que sin embargo debería ser ‘su’ mundo.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 100).

<sup>4</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 101.

<sup>5</sup> “Es evidente que no existe ningún sentido de la historia que se pueda salvar de espaldas a Auschwitz, ninguna verdad de la historia que se pueda defender de espaldas a Auschwitz, ningún Dios al que se pueda adorar de espaldas a Auschwitz...”. (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 49-50).

perguntas esclarecedoras críticas à própria teologia cristã.”<sup>6</sup> Metz afirma que os acontecimentos de Auschwitz não podem ser esquecidos, e é fundamental a fixação deste nome específico, que recorda um dentre tantos outros campos de extermínio humano que existiram durante a Segunda Guerra Mundial. Que esta memória nos impeça de transformar tamanhas catástrofes em mitos. A recordação leva à responsabilização de todos. Metz afirma que: “A catástrofe deveria permanecer associada a um lugar histórico concreto, de modo que não fosse possível reduzi-la a um ahistórico mito negativo que nos eximisse da responsabilidade histórica, moral e, sobretudo, teológica.”<sup>7</sup>

### **2.1.2 A formação filosófica-teológica de J.B Metz.**

O desafio de fazer teologia após as grandes catástrofes do século XX, assim como diante das provocações geradas no seio da Igreja com a realização do Concílio Vaticano II, foram para Metz motivações para o desenvolvimento de suas visões e conceitos que fundamentariam a sua teologia do mundo. No entanto é importante ressaltar o período de gestação filosófico-teológica que Metz vivenciou. Ele iniciou os seus estudos na Universidade de Innsbruck, Áustria. De acordo com Nicola Abbagnano foi lá que Metz: “sofreu a influência de alguns autores ocupados em reelaborar a escolástica tradicional em uma filosofia transcendental-existencial.”<sup>8</sup> Metz elaborou a sua tese filosófica sob a orientação de Emerich Coreth, tese que tinha como título: “Heidegger e o problema da metafísica: ensaio de exposição e avaliação crítica”. De acordo com Coccolini: “Esse escrito, conforme diz o subtítulo, foi elaborado com o objetivo de oferecer uma exposição crítica do pensamento de Heidegger,

---

<sup>6</sup> “De lo que se trata em esta ‘teología después de Auschwitz’ es, sobre todo, de plantear preguntas aclaratorias críticas a propia teología cristiana.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 59).

<sup>7</sup> “La catástrofe debía permanecer asociada a un lugar histórico concreto, de modo que no fuera posible reducirla a un ahistórico mito negativo que nos eximiera de responsabilidad histórica, moral y, sobre todo, teológica.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 59).

<sup>8</sup> “Sufrió la influencia de algunos autores ocupados em reelaborar la escolástica tradicional a través de una filosofía transcendental-existencial.” (ABBAGNANO, Nicola, *Historia de la Filosofía*, p. 715).

avaliando seus méritos e as limitações no que se refere à questão metafísica.”<sup>9</sup> Nestes estudos filosóficos Metz buscou atualizar a escolástica a partir de uma perspectiva crítica e existencial. Deste modo, na continuidade de seus estudos teológicos, sob a orientação de Karl Rahner<sup>10</sup>, “professor e amigo”<sup>11</sup>, ele elaborou a sua tese sob o título de: “Antropocentrismo cristão: estudo sobre a mentalidade de Tomás de Aquino.” Em relação à tese de Metz, Abbagnano comenta: “Na tese doutoral em teologia Metz viu no chamado ‘giro antropocêntrico’ a essência da modernidade, e, em Tomás, o guia do dito giro.”<sup>12</sup> As bases que fundamentariam o seu fazer teológico encontram-se neste período, e de modo especial em seu aprofundamento na chamada virada antropológica da teologia<sup>13</sup>, que foi impulsionada de modo particular por Karl Rahner. A chamada teologia transcendental de Rahner foi sintetizada por Metz nas seguintes palavras:

Mas o que significa, em Rahner, “teologia transcendental”? Esta teologia rompeu o sistema da teologia escolástica em direção ao sujeito. Ela arrancou “o sujeito” ao rochedo de um objetivismo escolástico, em que esta teologia estava, em todas as suas partes, fechada. “Sujeito” não é aqui, uma mera determinação de reflexão, a qual poderia ser objetivada de novo arbitrariamente. Designa o homem na sua história-de-experiência que não

---

<sup>9</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 18.

<sup>10</sup> “Karl Rahner (nascido em Friburgo de Brisgóvia em 1904) é certamente o teólogo hoje mais conhecido. Para ele, a obra do teólogo consiste na interpretação da Revelação mediante conceitos filosóficos. E, embora aprecie as concepções e tentativas da filosofia moderna, ele assume como válida para o seu trabalho teológico a filosofia de santo Tomás, desenvolvendo-a, porém, em sentido antropocêntrico (diversamente da escolástica).” (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*, p. 751).

<sup>11</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 34.

<sup>12</sup> “Em la tesis doctoral em teologia Metz vió em el llamado ‘giro antropocéntrico’ la esencia de la modernidade, y, em Tomás, al guia de dicho giro.” (ABBAGNANO, Nicola, *Historia de la Filosofía*, p. 716).

<sup>13</sup> “A antropologia desenvolvida por Karl Rahner é de fundamental importância para compreender a ‘virada antropológica’ na teologia, na era contemporânea. Na perspectiva rahneriana, Deus é compreendido como mistério santo e inefável que se autocomunica ao homem, cuja escuta da palavra revelada se efetiva em função de que é ele constituído do transcendental, concebido como o *a priori* infinito presente no espírito finito. Deste modo, o homem é ‘ouvinte da palavra’ – por possuir o transcendental -, sujeito, pessoa, livre e responsável. Ele possui condições de livremente decidir acolher ou não a palavra de Deus, mas, por ser situado historicamente e por ser a história o campo da revelação, tem a possibilidade de, na própria relação com Deus, reverter o seu não em sim. Isso significa que a revelação é dinâmica, histórica e realizada na relação entre Deus e o homem, dois sujeitos distintos, mas livres e responsáveis. Por isso não é possível falar de Deus sem compreender e falar do homem, que é o acesso a Deus.” (GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, *Nova Teologia Política*, p. 277-278).

pode, ela própria, ser identificada e comunicada sem elementos narrativos. Neste sentido, Rahner elevou a história religiosa da vida a tema objetivo da dogmática.<sup>14</sup>

A centralidade que a antropologia passou a possuir na reflexão teológica, e por outro lado, a reflexão aprofundada do princípio formal marcante em São Tomás de Aquino, foram decisivos para que Metz estruturasse a sua teologia do mundo, e vinculada a ela, a sua nova teologia política. Na já citada tese doutoral em teologia, Metz buscou compreender melhor o espírito da modernidade<sup>15</sup>, para ressaltar que a modernidade é também para a teologia um problema a ser considerado. A proximidade entre os conteúdos da fé e os eventos da História são fundamentais para que a teologia, e também a Igreja, não se isolem e comprometam a sua capacidade de comunicação com os seus interlocutores, que são os filhos e filhas da mesma modernidade. Em relação a esta nova postura para com a modernidade no pensamento de Metz, Coccolini afirma:

Se a época moderna é o problema e o centro propulsor do interesse desse escrito de Metz, ele deve ser lido não apenas como a visualização da gênese do problema da modernidade, na qual a teologia contemporânea necessariamente se enraíza, consciente do fato de que “a inteligência teológica também é uma consciência histórica”, mas também como a ocasião, que não deve ser deixada escapar, para sublinhar que a modernidade como problema teológico entra, hoje, conscientemente em cena.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 262.

<sup>15</sup> “Podemos definir a modernidade como um conjunto amplo de modificações nas estruturas sociais do Ocidente, a partir de um processo longo de racionalização da vida. Nesse sentido, como afirma Jacques Le Goff, modernidade é um conceito estritamente vinculado ao pensamento ocidental, sendo um processo de racionalização que atinge as esferas da economia, da política e da cultura. Segundo Sergio Paulo Rouanet, a racionalização econômica levou o Ocidente a dissolver as formas feudais e pré-capitalistas de produção e a elaborar uma mentalidade empresarial fundamentada no cálculo, na previsão, nas técnicas racionais de contabilidade e de administração e na forma de trabalho livre assalariado. [...] Com a passagem para o Estado liberal burguês, no século XVIII, a dominação política deixou de estar vinculada ao carisma, ao Direito Divino, ao costume, à tradição, e passou a ser legitimada em fundamentos racionais, em um contrato, em regras estabelecidas pelos cidadãos. No plano cultural, aos poucos ocorreu o desencantamento do mundo: o mundo moderno só poderia ser entendido pela razão, sem necessitar recorrer a mitos, a lendas, ao temor, à superstição. Ou seja, a ciência ganhou um poder de compreensão do mundo que deveria permitir ao homem escapar de visões mágicas (fantasmas, bruxas, seres imaginários), derrubando os altares e instalando o reino da Razão.” (SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique, *Dicionário de conceitos históricos*, p. 297-298).

<sup>16</sup> COCCOLINI, Giacomo, Johann Baptist Metz, p. 31.

A tarefa que cabe à teologia é, em relação ao avanço da modernidade, de não negá-la, e muito menos diminuir a sua importância. Metz busca evidenciar a relação entre o dado da Revelação, a encarnação do Verbo, e a autocompreensão humana, que se dá na História. As ambiguidades existentes neste caminho de autocompreensão estão abarcadas pelo próprio jeito de Deus se comunicar. Em relação a estas considerações, Coccolini afirma:

A leitura teológica, agora proposta por Metz, leva a considerar que também a época moderna, em seus traços de autonomia e liberdade, está inserida nesse projeto comunicativo no qual Deus quer dar-se a conhecer.<sup>17</sup>

A influência de Rahner no pensamento de Metz foi e continuou sendo marcante. O distanciamento de Metz do pensamento transcendental de Rahner marcou uma nova postura para com seu mestre, agora caracterizada por uma profunda crítica. A temática da historicidade transcendental presente no pensamento de Rahner não foi seguida por Metz, e sim criticada, pois, de acordo com as próprias palavras de Metz, faltava à compreensão de seu mestre, maior estrutura de experiência histórica, isto podemos verificar a seguir:

O conceito de experiência, elaborado na teologia transcendental do sujeito, não tem a estrutura de experiência histórica. Ele faz desaparecer aquelas contradições e antagonismos dos quais a experiência histórica vive dolorosamente e nos quais o sujeito histórico se constitui, na não-objetividade de uma “experiência transcendental”, conhecida de antemão, na qual as contradições já estão a-dialeticamente conciliadas.<sup>18</sup>

No desenvolvimento de seu pensamento teológico, Metz aprofundou os fundamentos da obra de Rahner, sem perder de vista o que ele estava buscando, ou seja, considerar o mundo e a História como centrais no processo de autocompreensão dos mesmos. Diante da modernidade e do veloz processo de secularização<sup>19</sup> inerente

---

<sup>17</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 37.

<sup>18</sup> METZ, *Fé em história e sociedade*, p. 84.

<sup>19</sup> “Secularização designa o processo, pontualmente já iniciado na Idade Média e que continuou a manifestar-se nos Tempos Modernos, de afastamento, separação e emancipação, praticamente de todos os campos de universo da vida humana, do contexto de sentido fornecido pela fé cristã. [...]”

a ela, Metz se preparou para propor à teologia uma compreensão aberta, positiva e dialogal com o mundo e a História.

### **2.1.3 O Mundo e a responsabilidade mundana da Fé.**

Na continuidade de seus estudos Metz aprofundou alguns conceitos basilares, a fim de trazer à tona para a teologia e a Igreja a responsabilidade que a fé exige diante de um mundo secularizado. Diante de uma tendência de negação e rejeição do processo de secularização, e por conseguinte, do próprio mundo em si, Metz apresenta a sua compressão de mundo. Afinal de contas, o mundo em si estava perdido? O mundo e as suas tendências estavam se contrapondo à salvação prometida por Jesus Cristo? Eram estas e outras colocações que circulavam nos mais variados ambientes acadêmicos e também fora deles. Metz cultivava uma certeza diante de tantas indagações: “O espírito do cristianismo está duradouramente incorporado na carne da história do mundo.”<sup>20</sup> Deste modo Metz, em sua *Teologia do Mundo*, formada de artigos apresentados entre os anos de 1961/2 e 1967, afirma que o mundo é História. O que aconteceu é que o mundo se tornou mundano, ou seja, no decorrer da História o processo de secularização foi-se consolidando, e o mundo foi-se distanciando dos dados da Revelação, ou como podemos sintetizar, da boa nova da salvação. A situação estava consolidada, e houve muitas tentativas de compreender este processo histórico-social e de dar respostas ao mesmo. De um lado se afirmava ser necessário rejeitar esta realidade, buscando afirmar diante do contraditório as posições da Igreja. De outro buscava-se assumir uma postura mais aberta e flexível, que possibilitasse uma acomodação do mundo à mensagem cristã. Todas estas reações não conseguiam construir nada além de um não ao mundo secularizado. Metz afirmava que:

---

Secularização designa, pois, um processo que leva à descristianização ou desclesialização, que tem a sua origem nas tendências que expressamente se entendem como seculares (não-cristãs ou não religiosas) e que conformam profundamente a relação do homem moderno consigo próprio, com a história (crítica e questionamento de ofertas tradicionais de sentido) e com a natureza (objeto da pesquisa científica e do domínio técnico-econômico).” (FIGL, Johann, Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia, p. 814).

<sup>20</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 12.

Todos os esforços verificados pressupõem com mais ou menos evidência um mundo profano que, como tal, contraria primordialmente a visão cristã do mundo e que, por isso mesmo, terá de subjugar-se aos princípios cristãos. Todas as vias iniciadas têm em comum um não categórico à profanização do mundo iniciada nos tempos moderno e mais fortemente acentuada na presente situação mundial.<sup>21</sup>

Neste sentido Metz, que se interessava positivamente pelo mundo moderno e, pelo já citado, giro antropocêntrico, propõe um novo olhar para este mundo secularizado. E para isso a própria teologia deveria despir-se de um discurso distante da realidade, e por vezes demasiado abstrato. A compreensão de que o mundo é História, repercute no evento da Encarnação. A tarefa de superar uma divisão tal, que separa a História da salvação da História do mundo, passa por uma análise mais complexa que leve em consideração a contextualização histórica. Neste sentido, Coccolini afirma:

Pode-se dizer que agora começam a ser insuficientes considerações metafísicas sobre o ser humano, sobre Deus e o mundo; devem ser levadas em consideração reflexões mais complexas, historicamente mais inseridas naquele curso histórico que tornou o mundo algo de mundano, desligado daquele âmbito sobremundano que determinou seu curso durante quase dois milênios.<sup>22</sup>

A contraposição entre o mundo da fé e o mundo em si mesmo não possui, de acordo com Metz, nada de cristão. No evento Cristo, o próprio Deus aceitou o mundo apresentando a este o seu horizonte de sentido, ou seja, o seu próprio Filho. Metz afirma que: “O homem e o mundo foram aceites definitiva e irrevogavelmente em Jesus Cristo pela palavra eterna, em união hipostática, como afirmaram a Igreja e a Teologia.”<sup>23</sup> Deste modo, uma visão que seja pautada pela unidade existente entre a História da salvação e a História do mundo é a mais adequada, pois foi a pensada

---

<sup>21</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 12.

<sup>22</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 46.

<sup>23</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 22.

pelo próprio Deus. A partir disto podemos retomar a tese principal que Metz desenvolveu em sua *Teologia do mundo*, segundo a qual:

A profanização do mundo, tal como se apresenta no seu processo moderno e se nos revela hoje de forma mais global e aguda, desenvolveu-se através do cristianismo e não contra ele. Primordialmente é um acontecimento cristão e testemunha a força intra-histórica da “hora de Cristo” na nossa situação mundial.<sup>24</sup>

Deus aceita o outro assim como ele é, neste caso, aceita o mundo e o ser humano, em sua não-divindade. Esta unidade é garantida pelo próprio Deus, que salvaguarda a diferença ontológica existente. No mundo aceito em sua não-divindade, o próprio Deus habita, e isso para possibilitar que o ser humano descubra nos ditames da História vivenciada por ele, a liberdade verdadeira. Esta compreensão de mundo não-divino é, segundo Metz, oriunda do cristianismo em si. Na mentalidade grega, que tanto influenciou, desde os seus primórdios à consolidação da mensagem cristã, o mundo sempre foi divinizado. Metz, em relação a isso afirma:

O mundo para os gregos foi sempre emoldurado numinosamente. [...] Esta visão nunca permitiu uma total secularização do mundo, por não permitir que Deus fosse totalmente divino. Como se sabe, a compreensão grega do mundo carece de um Deus criador transcendente.<sup>25</sup>

A desdivinização do mundo possibilita ao ser humano ser o senhor da criação, conforme a vontade do Deus criador. Deste modo, o mundo aparece como o mundo do ser humano. Metz pontua isto, afirmando que: “O que em primeiro lugar e diretamente se nos apresenta não são os *vestigia Dei* mas os *vestigia hominis*.”<sup>26</sup> A partir disto evidencia-se a tarefa do cristianismo, em assumir neste mundo hominizado, não divino, a responsabilidade que a fé lhe atribuiu para com os rumos da História do mesmo. À teologia e a Igreja, que aqui é compreendida como: “O sinal

---

<sup>24</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 16.

<sup>25</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 31.

<sup>26</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 35.

historicamente palpável e ativo, é o sacramento da definitiva aceitação escatológica do mundo através de Deus.”<sup>27</sup> Cabe assumir a responsabilidade inerente daquele que crê em Jesus Cristo. Neste sentido, Metz afirma: “Na compreensão bíblica o mundo surge como um mundo histórico que se forma em direção à promessa de Deus, para cujo processo os que tem a esperança são investidos de responsabilidade.”<sup>28</sup> Neste sentido, cabe recordar que o processo de secularização, possibilitado pela fé cristã, lança o ser humano ao centro da História, no sentido de que Deus age e continuando agindo na História, a fim de levar o mundo, o diferente de si, aceito por Ele, à sua Verdade. Aqui evidencia-se o protagonismo que os cristãos têm para com a situação que os envolve, sem esquecer que é o próprio Deus o garantidor da unidade possível entre o mundo secularizado e a revelação de si mesmo. Metz afirma que:

É certo que o mundo está totalmente envolvido pelo cristianismo. Não em nós e na situação história da fé, mas em Deus e no seu “sim” dito ao mundo. Só Ele, no mistério insoldável do seu amor, é o lugar da verdadeira convergência da fé e do mundo.<sup>29</sup>

O grande risco que o processo de mundanização do mundo acarreta ao cristianismo é o da mitologização da História. A tendência do mundo a voltar-se a si mesmo, fechando-se à presença e ação de Deus, manifesta-se de modo especial a partir de visões mitológicas ou mágicas que marcam a visão de futuro ou mesmo a negação da possibilidade de algum futuro na História. Alguns exemplos disto se encontram no excesso de confiança do progresso humano, nos avanços da técnica e da ciência, em uma coisificação do ser humano e da natureza, além de um niilismo<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 17.

<sup>28</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 85.

<sup>29</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 42-43.

<sup>30</sup> “Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante. [...] Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuitos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas: ‘O N. não é somente um conjunto de considerações sobre o tema ‘Tudo é vão’, não é somente a crença de que tudo merece morrer, mas consiste em colocar a mão na massa, em destruir. (...) É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda.” (ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, p. 712-713).

trágico, que mais a frente será aprofundado. Diante desta situação, Metz afirma que: “A missão do cristão no mundo tem sido formulada da seguinte maneira: ‘cristificar o mundo’.”<sup>31</sup> No decorrer deste processo de desdivinização do mundo, vislumbramos o que Metz chama de hominização do mundo. Assim a questão pelo futuro deste mundo, compreendido como História, passa pela ação do ser humano. E aqui, a teologia e a Igreja devem assumir a sua missão de salvaguardar o ser humano dos riscos de tornar o mundo hominizado em um mundo desumanizado. Metz afirma que: “A responsabilidade da fé cresce até o incomensurável. A hominização do mundo não deve ser confiada às ideologias, mas agarrada esperançosamente como um fardo e uma missão.”<sup>32</sup> Assim, a teologia do mundo proposta por Metz, visa afirmar à teologia e à Igreja uma escatologia crítico-criadora na situação atual da História. O futuro que a fé cristã almeja passa pela ação daqueles que creem. Metz pontua a sua compreensão deste futuro nas seguintes palavras:

O futuro a que nos referimos é essencialmente uma realidade que nunca existiu e ainda não existe – aquilo que, no sentido exato do termo, é “novo”. [...] A relação com o futuro é antes operativa e a teoria dessa relação liga-se acentuadamente à ação.<sup>33</sup>

Neste sentido uma visão de mundo que não abarque os eventos da História, e o horizonte de futuro que a fé cristã carrega em si mesma, deve ser evitada pela teologia e pela Igreja. A fé teoricamente professada deve ser assumida, vivida e encarnada no dia a dia de um mundo hominizado e secularizado. Metz dá continuidade aos seus estudos, a partir das elaborações desta teologia do mundo, afirmando a necessidade de uma teologia política, na qual uma nova relação com o mundo seja estabelecida da parte daqueles que cultivam e vivem a fé em Jesus Cristo. Isto podemos verificar a seguir:

---

<sup>31</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 46.

<sup>32</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 75.

<sup>33</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 82.

É num sentido social e político, e não cosmológico, que a fé se relaciona com o mundo. Portanto, a teologia do mundo não é nem uma teologia puramente objetivista do cosmos, nem uma teologia puramente transcendental da pessoa e da existência. É, especialmente, uma teologia política.<sup>34</sup>

A passagem da teologia do mundo para uma teologia política é no desenvolvimento do pensamento de Metz um processo natural. A importância de compreender como isto se dá, nos leva a um olhar apurado aos fundamentos teológicos que nortearam Metz neste novo momento do seu pensamento.

## 2.2 A “NOVA” TEOLOGIA POLÍTICA COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL PRÁTICA

Nesta seção abordaremos a passagem da teologia do mundo de Metz para uma teologia política. As necessárias diferenciações no uso do termo “política”, para o seu uso no campo teológico, salvaguardam interpretações equivocadas do mesmo. O mundo secularizado é aceito irrevogavelmente por Deus, e torna-se um mundo hominizado. Os eventos da História precisam ser abarcados pela teologia e a Igreja, a fim de que a responsabilidade que a fé acarreta aqueles que a professam seja assumida, e desse modo, não se faça teologia de costas para o mundo, e nem se consolide uma Igreja fechada às realidades que a envolvem. Metz compreende que a teologia do mundo se consolida como teologia política, justamente porque a tarefa daqueles que creem passa por assinalar, em palavras e gestos, o futuro escatológico deste mundo hominizado que se encontra em Deus. A teologia política se revela como teologia fundamental prática, e os conceitos fundamentais desta serão aqui apresentados.

### 2.2.1 Teologias políticas e a “nova” teologia política.

---

<sup>34</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 92.

No ano de 1967 no Congresso Internacional de Teologia de Toronto, Metz apresentou o texto que marcou a virada de sua teologia do mundo para uma teologia política. No desenvolvimento de seus estudos que buscavam reestabelecer a relação entre a teologia e a Igreja para com o mundo secularizado, Metz, segundo Coccolini: “mostra a radicalização de sua ‘teologia do mundo’, que tende a resumir-se exatamente como ‘teologia política’.”<sup>35</sup> O contexto histórico desta radicalização do itinerário teológico de Metz se situa pouco tempo após o Concílio Vaticano II, e a promulgação da constituição pastoral *Gaudium et Spes*. O termo “teologia política” já possuía longa e complexa história, de modo especial na Alemanha, na pessoa do jurista católico Carl Schmitt (1888-1985), que em 1922 publicou a sua “teologia política”. Schmitt afirmava em duas de suas teses que: “Soberano é quem decide pelo Estado de exceção”<sup>36</sup>. E mais a frente: “Todos os conceitos significativos da doutrina de Estado Moderna são conceitos teológicos secularizados.”<sup>37</sup> O impacto que o desenvolvimento de sua teologia política teve em seu tempo acarretou a Metz dificuldades no emprego do título “teologia política” em seu itinerário teológico. Tudo isto devido ao fato de que Schmitt fez parte ativamente de um dos movimentos mais trágicos da História, e aqui nos referimos ao Nazismo, ele era um dos principais teóricos do regime nacional socialista alemão<sup>38</sup>. Erik Peterson (1890-1960), amigo e

---

<sup>35</sup> COCCOLINI, Giacomo, Johann Baptist Metz, p. 59.

<sup>36</sup> “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción.” (SCHMITT, Carl, *Teología política*, p.13).

<sup>37</sup> “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.” (SCHMITT, Carl, *Teología política*, p.37).

<sup>38</sup> “O regime nacional-socialista alemão (1933-1945) teve como característica um rápido processo de supressão e coordenação (*Gleichschaltung*) de todas as forças e instituições políticas, sociais e culturais. A “tomada do poder” se deu com pleno sucesso no período de cinco meses, e com muito maior definição do que aconteceu na Itália fascista onde o processo levou seis anos. O sistema totalitário com um partido único e com um único líder foi definitivamente implantado no verão de 1934, quando Hitler, através de expurgos sangrentos dentro do partido (e das organizações militares do partido, as SA), conseguiu o apoio total do exército e se nomeou, após a morte do presidente Hindenburg, chefe do Estado, chanceler, líder do partido e da nação, ditador único da Alemanha. Nos anos seguintes o regime se estruturou para concretizar suas finalidades ideológicas, quer no campo da política interna quer no da política externa. O controle totalitário do poder, na própria Alemanha, foi utilizado para a mobilização de todos os recursos na sustentação militar da hegemonia alemã na Europa e no empenho de anexação de amplos territórios, principalmente na Europa oriental. Causa surpresa observar o quanto a conduta política do Nacional socialismo tenha sido determinada por posições ideológicas, principalmente no campo do racismo e do antissemitismo, o que foi sobremaneira comprovado pela criminosa eliminação de milhões de judeus e pela rigorosa supressão das nações eslavas. A política de ocupação, levada adiante pelo Nacional-socialismo durante a Segunda Guerra Mundial, foi uma terrível concretização das ideias de superioridade alemã e do direito ao espaço vital. Esta política diferiu profundamente da seguida pelo Governo ditatorial, mais tradicional na sua forma, do fascismo italiano, embora tenha sido justamente a aliança entre Mussolini e Hitler que abriu o

crítico de Schmitt, desenvolveu sua contraposição à teologia política do jurista do terceiro reich, que se fundava a partir do monoteísmo cristão, fundamentando no dogma da Trindade a impossibilidade de uma leitura teológico-política do cristianismo. Peterson em seu livro *O monoteísmo como problema político*, afirmava que era preciso separar a teologia política do cristianismo, a fim de evitar que o Evangelho fosse instrumentalizado como justificação de qualquer situação política. Isto podemos verificar nas palavras de Peterson: “mas foi realizada a ruptura radical com uma ‘teologia política’ que fez o Evangelho degenerar em instrumento de justificação de uma situação política.”<sup>39</sup> De acordo com Peterson, na revelação da Trindade se estabelece algo que em nosso mundo não existe possibilidade de correspondência alguma. Peterson afirmava que:

Os cristãos, porém, professam a monarquia de Deus. Mas não uma monarquia unipessoal, porque essa carrega consigo o germe da dissensão. Os cristãos professam a monarquia do Deus trino. Esse conceito de unidade não possui correspondência alguma em criaturas. Com essa consideração fica liquidado teologicamente o monoteísmo como problema político.<sup>40</sup>

Schmitt anos mais tarde respondeu à Peterson, em sua obra, *Teologia Política II: a lenda da liquidação de toda teologia política*<sup>41</sup>. Schmitt afirmava que a argumentação de Peterson se voltava contra ele mesmo, pois ao eliminar qualquer possibilidade de uma teologia política ser vinculada ao cristianismo, ele estaria arrogando a si próprio uma competência política, que o permitiria excluir do campo político questões relativas ao campo teológico. Deste modo, a crítica de Peterson à

---

caminho para que se chegasse às últimas consequências no campo do terror, da guerra e da destruição.” (BRACHER, Karl Dietrich, *Dicionário de política*, p. 811-812).

<sup>39</sup> “sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. (PETERSON, Erik, *El monoteísmo como problema político*, p 95).

<sup>40</sup> “Los cristianos, em cambio, profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna em la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político.” (PETERSON, Erik, *El monoteísmo como problema político*, p 93).

<sup>41</sup> SCHMITT, Carl. *Political Theology II: The myth of the closure of any Political Theology*.

vinculação intrínseca entre teologia e política, seria usada pelo mesmo, em sua afirmação de que a teologia trinitária impossibilitaria qualquer teologia política. Metz ao decidir-se por esta nomenclatura possuía consciência dos mal-entendidos que esta escolha provocaria. Ele afirmou que:

Para evitar confusões semânticas, falsas cobranças ou condenações crítico-ideológicas, devemos falar brevemente do citado conceito do político. Começemos com uma simples (demais) diferenciação, ou seja, com a diferenciação entre a antiga teologia política, de certo modo “clássica”, e a nova teologia política. A primeira desenvolveu-se num espaço de tempo que vai do estoicismo até Carl Schmitt, e seus desdobramentos no século XX. Apesar de essa teologia política de Estado sempre ter atraído e continuar atraindo as atenções, sobretudo em tempos de maior incerteza, foi o próprio Carl Schmitt (1963) que deu a última palavra sobre o assunto: “A época do estadismo está no fim, não se deve mais perder tempo com isso”.<sup>42</sup>

As considerações da compressão histórica que a nomenclatura “teologia política” acarreta consigo não são uniformes. Metz buscou em vários momentos aprofundar a diferença no tocante ao conceito de político, que as teologias políticas trazem consigo, e assim, apresentar de maneira estritamente teológica a sua teologia política, que busca dar uma resposta à situação da teologia e da Igreja diante de um mundo secularizado e pós-moderno<sup>43</sup>. Metz afirmou em relação a isso que:

O conceito de “teologia política” remonta a tradições pré-cristãs. Na atualidade, o encontramos sobretudo sob uma dupla forma: no marco da teoria do Estado e do direito, de um lado, e no marco estritamente teológico, por outro. Uma e outra abordagem se diferenciam de antemão na valorização da Modernidade europeia e, por consequência, na compreensão do adjetivo

---

<sup>42</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 33.

<sup>43</sup>“Como avaliar o pós-modernismo em geral? Como avaliação preliminar, eu diria que, em sua preocupação com a diferença, as dificuldades de comunicação, a complexidade e nuances de interesses, culturas, lugares etc., ele exerce uma influência positiva. As metalinguagens, metateorias e metanarrativas do modernismo (particularmente em suas manifestações ulteriores) tendiam de fato a apagar diferenças importantes e não conseguiam atentar para disjunções e detalhes importantes. O pós-modernismo tem especial valor por reconhecer as múltiplas formas de alteridade que emergem das diferenças de subjetividade, de gênero e de sexualidade, de raça, de classe, de (configurações de sensibilidade) temporal e de localizações e deslocamentos geográficos e temporais. [...] O pós-modernismo também deve ser considerado algo que imita as práticas sociais, econômicas e políticas da sociedade. Mas, por imitar facetas tão distintas dessas práticas, apresenta-se com aparências bem variadas.” (HARVEY, David, *Condição pós-moderna*, p. 109).

“política”.[...] Do que foi dito acima temos que distinguir o uso estritamente teológico do conceito de “teologia política”, o qual se baseia em uma “teologia do mundo”, em uma teologia “que olha o mundo” e que se esforça por levar adiante uma reavaliação teológica os processos do Iluminismo – prestando especial atenção à separação do Estado e sociedade e a ampliação do conceito de “política” com ela vinculada – sem incorrer em uma adaptação não dialética, cega às contradições internas do Iluminismo.<sup>44</sup>

Metz propõe assim um outro caminho a partir da teologia política de Schmitt e da eliminação da mesma proposta por Peterson. Na grande tragédia da Segunda Guerra Mundial, que Metz resume em Auschwitz, evidenciou-se a necessidade para a teologia e a Igreja de realizar um giro em favor de todos aqueles que padeceram e continuam padecendo injustiças. Metz considera que a autoridade religiosa de Deus, resumida na Igreja, se afastou demasiadamente da memória dos que sofrem. E perante essa realidade, a sua nova teologia política inverte o lugar desta autoridade, ou seja, não é no âmbito político-estatal que se encontra a autoridade na Igreja, mas sim na memória dos que sofrem. A Igreja não foi instituída para representar algum poder político, e sim para ser a portadora da memória do sofrimento, que revela na história a impotência da política. Neste sentido Metz afirmava que: “o Deus bíblico exige da Igreja que, ao representar sua autoridade divina, ela sempre incorpore e comunique sua própria condição subalterna em relação à irrenunciável autoridade dos sofredores.”<sup>45</sup> Desta maneira fica evidente a necessária e íntima relação entre a Igreja e os sofredores do seu tempo. Neste sentido Valdemar Figueredo Filho resume o que é teologia política em Metz nas seguintes palavras: “Teologia Política supõe a práxis. O credo é experiência a se viver. A fé orienta as ações públicas. [...] A experiência de fé é conhecimento para a vida que se concretiza no outro. Quem ama a Deus descobre

---

<sup>44</sup>“El concepto de ‘teología política’ se remonta a tradiciones pre-cristianas. En la actualidad, lo encontramos sobre todo bajo una doble forma: en el marco de la teoría del Estado y el derecho, por una parte, y en un marco estrictamente teológico, por otra. Uno e otro planteamiento se diferencian de antemano en la valorización de la Modernidad europea y, a consecuencia de ello, en la comprensión del adjetivo ‘política’. [...] De lo anterior hay que distinguir el uso estrictamente teológico del concepto de ‘teología política’, el cual se basa en una ‘teología del mundo’, en una teología ‘que mira al mundo’ e que se esforzó por llevar a cabo una reevaluación teológica de los procesos de la Ilustración – prestando especial atención a la separación de Estado y sociedad y a ampliación del concepto de ‘política’ con ella vinculada -, sin incurrir, no obstante, en una adaptación no dialéctica, ciega a las contradicciones internas de la Ilustración.” (METZ, Johann Baptist, *Memória passionis*, p. 246-247).

<sup>45</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 163.

o próximo.”<sup>46</sup> Assim a nova teologia política desenvolvida por Metz revela um caminho genuinamente cristão de compromisso com o próximo, em especial com aqueles que padecem sofrimentos.

### **2.2.2 As tarefas da nova teologia política e a noção de reserva escatológica.**

Na afirmação da sua nova teologia política, Metz afirmava que a mesma deveria ser entendida a partir das tarefas que ela se propunha. A tendência de um fechamento por parte da teologia e da Igreja, frente ao mundo secularizado, exige uma nova postura, a fim de que novamente existisse comunicação e diálogo entre o mundo em si e a Palavra de Deus, da qual a Igreja é portadora e comunicadora. Em outras palavras, que voltasse a ser possível um diálogo frutífero entre o âmbito teológico e o âmbito mundano, que durante séculos foram tratados em separado, quando não contrapostos. Metz afirmava que:

Por teologia política entendo aquilo que é criticamente corretivo de uma tendência extrema de privatização da teologia atual. Entendo-a também, positivamente, como uma tentativa para formular a mensagem escatológica dentro das condições da nossa sociedade moderna.<sup>47</sup>

O contexto histórico é, para Metz, a perspectiva na qual o cristianismo deve ser continuamente formulado. Dessa maneira deve-se reconhecer que este contexto é constituído pela política. A partir disto não é possível para a teologia e para a Igreja, em um mundo pós-iluminista, ignorar os eventos da História, e aqui de modo central, o Iluminismo<sup>48</sup> em si mesmo. Metz afirmava que:

---

<sup>46</sup> FILHO, Valdemar Figueredo, *Teologia Política Emancipadora: convergência possível entre ateísmo e mística*, p. 240.

<sup>47</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 107.

<sup>48</sup> “Emanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* (1784), assim escreve: ‘O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, mas sim de falta de decisão e coragem

Há séculos as tensões na Igreja fermentam de forma latente, e irrompem com o assim chamado modernismo. Um iluminismo reprimido que se pensava superado, sem ao menos se ter passado por ele, sempre volta a se manifestar. Portanto, não existem apenas chances, mas também tragédias de disparidade temporal no catolicismo, tragédias que precisam ser vivenciadas e sofridas.<sup>49</sup>

No estabelecimento da tarefa positiva que a nova teologia política propõe à teologia e a Igreja, Metz traz à tona a noção de reserva escatológica. Esta categoria é central em sua teologia fundamental prática, sublinhando que as promessas escatológicas que a tradição bíblica carrega em si, tais como liberdade, justiça e reconciliação, não podem ser identificadas por nenhuma ordem social ou política, ou seja, não podem ser alcançadas unicamente pela força e vontade humanas. Com isto evita-se o grande equívoco existente em inúmeros capítulos da História de se buscar em um sujeito intramundano a realização de tais promessas. Metz recorda a seguir, que:

A história do Cristianismo conhece de sobra essas identificações e politizações diretas das promessas cristãs. Nelas é abandonada a “reserva escatológica” através da qual surge cada estado histórico da sociedade atingido no seu caráter provisório.<sup>50</sup>

A salvação prometida por Deus é para todos, e assim, é um assunto de todos. Metz afirma que a reação no campo teológico ao processo de secularização do mundo, aquilo que já chamamos de mundo mundano, se consolidou sob outras categorias, que se distanciam da chamada reserva escatológica. Isto podemos verificar a seguir:

---

de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro'. [...] Para os iluministas, como mais tarde para Kant, somente o crescimento de nossa consciência pode libertar nossas mentes de sua servidão espiritual [...] uma confiança decidida, mas não ingênua na razão humana, um desprecoceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, as relações desumanas entre os homens, as tiranias políticas: eis a característica fundamental do iluminismo.” (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 669).

<sup>49</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 221.

<sup>50</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 114.

As categorias dominantes nesta teologia, para a interpretação da mensagem, são nomeadamente as categorias do íntimo, do privado e do apolítico. [...] As formas hoje prevaletentes da teologia transcendental, existencial e personalista parecem ter um ponto em comum: a orientação para o privado.<sup>51</sup>

A tendência ao privado, a um fechamento em si mesmo por parte daqueles que creem em Jesus Cristo, é grave para a missão da Igreja em si. O próprio Concílio Vaticano II, segundo Metz, incorreu em falar demais da Igreja, e pouco do mundo que a rodeava. Neste sentido que a mensagem da salvação vai aos poucos perdendo seu vigor e sua eficácia, justamente quando se ignora a conexão intrínseca entre a mensagem escatológica de Jesus Cristo, e a realidade político-social na qual ela foi e continua sendo anunciada. Metz recorda que: “A salvação à qual se liga esperançosamente a fé cristã não é uma salvação privada. A proclamação dessa salvação desencadeou um conflito mortal entre Jesus e as forças públicas do seu tempo.”<sup>52</sup> A tarefa que a nova teologia política se propõe é de afirmar uma crítica, não negativa, e sim dialética para com a sociedade, a Igreja e a teologia. A reserva escatológica é a garantia de que a religião não se torne aquilo que muitos críticos da religião chamavam de ópio do povo, e sim, que transforme a esperança cristã naquilo que ela é em si, ou seja, em estímulo para a liberdade criadora da pessoa humana, que colabora na realização destas promessas escatológicas nas condições históricas atuais. O que fica claro em sua nova teologia política é a instauração de uma nova relação entre fé cristã e práxis social, na qual o Evangelho é a chave interpretativa para o ser e o agir da Igreja. Metz resume a repercussão que a reserva escatológica traz à vida da Igreja, nas seguintes palavras: “Ao ser orientada pelas promessas escatológicas, a fé ganha renovadamente uma posição crítica em relação ao mundo social que nos envolve.”<sup>53</sup>

Na gênese da nova teologia política de Metz encontramos, assim, o horizonte escatológico. Ele afirmava que: “A Igreja tem uma boa nova a dar: a proclamação da

---

<sup>51</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 109.

<sup>52</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 112.

<sup>53</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 116.

salvação escatológica.”<sup>54</sup> Nesta compreensão daquilo que poderíamos chamar de uma teologia política escatológica, se fazia necessário uma discussão dos pressupostos transcendentais, existenciais e personalistas, nos quais a teologia de então estava fundada, e que provocou, na visão de Metz, uma redução da dimensão histórica da fé ao âmbito do privado, ou seja, a decisão de cada crente em assumir ou não as consequências práticas da fé em Jesus Cristo. De acordo com Coccolini, Metz partiu para o confronto com a teologia transcendental de Rahner, como podemos verificar a seguir:

Nessa tomada de posição, que permaneceria constantemente reafirmada em toda a sucessiva produção teológica de Metz, começavam então a ser regularizados os confrontos com a teologia rahneriana (e não só), acusada de tornar a fé um ato privado, apolítico.<sup>55</sup>

A compreensão da salvação e da categoria de reserva escatológica, presente em sua teologia política, era de uma tarefa que exigia da teologia e da Igreja uma atitude crítico-criadora. A razão que sustentaria a abordagem teológico-política do mundo secularizado, em busca desta unidade entre dimensões até então separadas pela teologia, se encontrava, de acordo com Metz, no pensamento de Tomás de Aquino. Metz traz à tona a distinção desenvolvida por Tomás de Aquino entre o fim último natural e o fim último sobrenatural. De acordo com Coccolini, a discussão desta distinção, para Metz, fundamenta a necessidade de uma nova relação entre teologia e política, como podemos verificar a seguir:

A discutibilidade dessa distinção, sobretudo no que dizia respeito à inseparabilidade do ‘futuro natural do mundo histórico do futuro sobrenatural da fé e da Igreja’, trazia consigo a consequência de que, em relação ao futuro e a história final, a esperança cristã não podia mais ser realizada vivendo em separado a relação com o mundo.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 126.

<sup>55</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 57.

<sup>56</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 58.

A esperança cristã acarreta ao ser humano que crê um compromisso em assumir na História as consequências práticas de sua fé. A relação crítico-criadora, antes assinalada, não deve ser reduzida ao indivíduo que crê, e sim a Igreja em si é portadora na História da missão de colaborar na realização, também histórica, da salvação. Metz pontua que, deste modo, a escatologia cristã jamais será considerada abstrata e passiva, como podemos verificar a seguir:

A escatologia cristã também não é uma escatologia da esperança puramente passiva, para a qual o mundo e o seu tempo se assemelham a uma espécie de sala de espera pré-fabricada na qual nos sentássemos com tédio, e descomprometidos, até que se abrisse a porta que dá para o consultório de Deus. A escatologia deve ser antes compreendida como uma escatologia produtiva e crítica, pois na esperança cristã 'não nos é dado apenas beber. Temos também de cozinhar, como disse Ernest Bloch.<sup>57</sup>

Em resumo, a História é o campo no qual as promessas escatológicas serão realizadas, pois toda a História está sujeita à reserva escatológica de Deus. À teologia e a Igreja cabe a tarefa de colaborar na realização das mesmas promessas sem esquecer do seu lugar neste itinerário. Metz afirmava em relação a isso que: “a Igreja deve acentuar incessantemente de forma crítico-libertadora que toda a história está sujeita a reserva escatológica de Deus.”<sup>58</sup> Nesta tarefa cabe então a Igreja conhecer e reconhecer o seu lugar no mundo, a partir da missão que lhe foi confiada, e que de acordo com a afirmação conciliar, aponta para a Igreja como “sacramento universal de salvação”<sup>59</sup>. Nesta missão se faz necessária a justa relação com o campo do político, sem cair em qualquer espécie de politização da teologia e da Igreja.

### **2.2.3 Uma apologética prática.**

---

<sup>57</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 91.

<sup>58</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 119.

<sup>59</sup> Cf. LG 48.

A transformação da teologia em teologia política nada tem a ver então com uma neopolitização da fé. A tarefa que se propõe é compreender o processo de secularização do mundo como constitutivo do mundo em si, que faz descobrir para a teologia a dimensão laica do mundo, e a desafia a considerá-la em sua relação com o mundo. A salvação, que tem a sua fonte na esperança cristã, é mundana e pública, pois quer atingir a todos, e não apenas aqueles que já aderiram a fé. Aqui podemos recordar daquilo que São Paulo afirmava em sua epístola a Timóteo: “Eis o que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade.” (1 *Tm*, 2,3-4). Diante desta tarefa cabe recordar que Metz chamava a atenção para a necessidade da teologia elaborar um discurso sobre Deus em conformidade com a sua época. Neste sentido Metz toca a essência da teologia cristã, que pode ser definida de acordo com ele como: “apologia de uma esperança.”<sup>60</sup> Os cristãos são chamados desde o início a dar razões da sua esperança, conforme a exortação da primeira carta de Pedro: “estando prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede.” (1 *Pd* 3,15). Nisto que se fundamenta a apologética<sup>61</sup> cristã, e aqui em Metz uma apologética prática, voltada para os contextos histórico-sociais dos sujeitos que creem, como podemos verificar a seguir:

De que esperança se trata? Daquela esperança solidária no Deus dos vivos e dos mortos, que chama todos os homens ao ser-sujeito na sua presença. Na apologia desta esperança não se trata da luta entre ideias e concepções anônimas, sem sujeito. Trata-se, pelo contrário, da situação histórico-social concreta de sujeitos, das suas experiências, dos seus sofrimentos e lutas e das suas contradições.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 9.

<sup>61</sup> “Tradicionalmente se atribui à teologia fundamental também a tarefa da apologética, a saber, a tarefa de explicitar e defender discursivamente o seu assunto em determinada situação social e histórica. Na luta da teologia pela inteligibilidade do que ela trata (*fides quaerens intellectum*), a sua interpretação orientada para um espaço de ação histórica não contradiz em absoluto à sua tarefa de reconduzir o todo da teologia à sua base e desenvolvê-lo em esboço, mas pelo contrário, a reflexão sistemática só se torna possível mediante determinação do seu lugar sócio-histórico, e vice-versa; pois o trabalho teológico de base, que procede de experiências históricas da fé, só atinge sua meta quando libera o sentido destas experiências para a situação histórica (aplicação); o trabalho hermenêutico-histórico e o sistemático mantêm sua ponta prática, e a teologia fundamental é neste sentido ciência prática.” (PEUKERT, Helmut, *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*, p. 875).

<sup>62</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 9.

Metz recorda em sua obra, “*A Fé em História e Sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*”, que o ponto de partida de uma teologia fundamental que venha de encontro ao compromisso de dar razões da sua esperança deve partir de uma tomada de consciência da situação histórico-social na qual está inserida. E aqui a chamada de atenção naquilo que Metz denomina “teorias hoje vigentes”<sup>63</sup>, que não podem ser consideradas inocentes ou neutras em relação a religião e a teologia. Nesta tomada de consciência observa-se que no enquadramento destas teorias a religião em si já é um tema superado, ou no mínimo superável. Metz observava que: “para eles a religião é, em princípio, reconstruível, isto é, susceptível de ser assumida e superada ou desmascarada no âmbito de um sistema de teoria mais amplo.”<sup>64</sup> Na concepção de Metz, resumidamente, estas teorias poderiam se desenhadas em dois modelos:

Por um lado, com aquelas tentativas de reconstruir a religião à base de uma teoria evolutiva do mundo, como aquela que determina todas as teorias da ciência, da ação e da linguagem; tentativas como que de enquadrar, por completo, num processo lógico-evolutivo e de relativizar, assim, no seu arrogo de validade pública. [...] Por outro lado, o materialismo histórico-dialético levanta, frente à religião cristã, o arrogo de ter desmascarado os seus conteúdos estritamente religiosos como superestrutura e de ter assumido com êxito (na forma secularizada da utopia) as suas intenções libertadoras.<sup>65</sup>

O mundo em si é marcado por sistemas e teorias que ignoram ou se contrapõe à esperança cristã. A partir deste ponto de partida cabe a teologia justificar as suas colocações perante estas teorias e sistemas, e enfrentá-las apologeticamente. Nesta tarefa não é suficiente para uma teologia fundamental elaborar teorias abstratas, que não toquem a realidade na qual o sujeito que crê está inserido. Uma constante reestruturação de sua razão teológica se faz necessária, aquilo que Metz chama de teologia fundamental prática. Neste sentido Metz afirmava:

---

<sup>63</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 13.

<sup>64</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 13.

<sup>65</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 13-14.

Uma teologia fundamental dessa natureza não se pode fundamentar e justificar frente a essas teorias globais elaborando, por seu lado, mais uma vez, uma teoria mais global, por assim dizer, uma meta-teoria teológica daquelas teorias do mundo. Caso ela não queira arriscar um regresso especulativo *in infinitum*, tem de realizar esta justificação e legitimação da teologia na referência aos sujeitos e à prática dos mesmos, ela deve compreender-se a si mesma como uma teologia prática de fundamentação, como teologia fundamental prática.<sup>66</sup>

A visão de Metz em relação ao mundo que se tornou mundano e secularizado, distante dos conteúdos da fé e da religião, não era negativa ou cética, e sim propositiva. Isto se deve em parte daquilo que o mesmo aprendeu de seu mestre, Karl Rahner, em relação a visão de mundo que Metz cultivava, e as consequências no seu fazer teológico, Coccolini comenta:

é aquele mundo para o qual seu mestre, Karl Rahner, anos antes, o havia treinado a olhar, não como alguma coisa estranha a Deus, mas como algo no qual Deus tinha decidido tomar parte em Jesus Cristo. Era urgente, portanto, que a teologia fundamental começasse a tomar consciência da situação na qual o ser humano contemporâneo estava mergulhado, visto que a partir dela poderia assumir um significado.

No desenvolvimento de uma apologética prática, Metz fez memória da irrupção da apologética na história recente da teologia. O período final do Iluminismo é, para ele, a referência do desenvolvimento da apologética como disciplina teológica independente. No entanto, justamente em um período de grandes mudanças, e que acarretou a separação entre a Igreja e a sociedade e o desenvolvimento da crítica da religião como crítica ideológica, para citar apenas alguns desdobramentos, Metz considerava negativo o desenvolvimento de uma apologética neoescolástica<sup>67</sup>. Isto porque em seu ponto de vista o que se desenvolveu naquele período, como reação ao Iluminismo, foi um isolamento total da teologia em sua relação com o mundo. Metz

---

<sup>66</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 15.

<sup>67</sup> “Os pensadores neoescolásticos reagiram ao racionalismo de origem iluminista, ao imanentismo idealista e ao materialismo positivista, opuseram-se aos aspectos para eles sempre mais inquietantes do liberalismo político, isto é, ao laicismo e à secularização, e procuraram enfrentar as correntes culturais europeias, sempre mais contrárias ao dado revelado e à teologia cristã.” (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*, p. 767).

afirmava que além de um enorme retrocesso que este movimento trouxe à teologia, outra dificuldade era a de uma autorreferencialidade, que não trazia consigo ares de crescimento e nem de renovação. Metz afirmava que:

O isolamento cognitivo e político-espiritual que se realiza na neoescolástica corresponde a uma época em que, dum ponto de vista sociológico, as esferas de vida dos católicos se isolam. [...] Isolamento caracteriza também o trabalho apologético em relação à totalidade da teologia. [...] Uma tal apologética, caracterizada por uma mentalidade meramente defensiva também é, afinal, incapaz de uma autocrítica e de uma autocorreção constantes, que surgem do centro da confissão cristã.<sup>68</sup>

Neste sentido, em nosso tempo marcado pelo pós-iluminismo, no qual a separação entre Igreja e sociedade está consolidada, e que se vê manifesto o pluralismo em todas as instâncias da sociedade, é preciso o desenvolvimento de uma apologética prática, ou seja, que toque a vida das pessoas em suas próprias realidades. Neste sentido, tanto *ad intra* quanto *ad extra* os conteúdos da fé, e de modo especial, as promessas escatológicas devem ser comunicadas de acordo com as condições dos respectivos interlocutores. Nesta tarefa não cabe à teologia elaborar uma apologética que traga consigo qualquer traço de ideologia, e que apresente aos questionamentos que hoje se fazem à própria teologia, por parte daqueles que não professam a fé cristã, respostas que ainda não possuam, e que não estejam vinculadas ao seu próprio, ou seja, os conteúdos da Revelação. Metz chamava a atenção para um excesso de respostas perante uma escassez de perguntas, e nessa situação, o risco de tal apologética não se ater de que é a própria escassez de perguntas deste tempo que deve ser levada em conta. Neste sentido Coccolini comenta citando Metz:

A resposta teológica deve ser determinada pelo perene, e não distanciado, estado de perigo e de ameaça da própria fé; deve ser guiada pela consciência de que a questão relativa à incredulidade é, em primeiro lugar, um problema do crente.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e Sociedade*, p. 26-27.

<sup>69</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 89.

A salvação que uma apologética prática anuncia vai contra qualquer tendência de compreender a fé, e as suas implicações práticas, de maneira privada e fechada no indivíduo em si. O grande desafio neste sentido é de considerar os problemas e temas levantados pelo Iluminismo, e oferecer respostas aos crentes e descrentes de hoje. É nesse sentido que para Metz a teologia política se une à teologia fundamental. Uma relação dialética entre teologia e Iluminismo é o caminho percorrido neste itinerário teológico. Neste sentido, Coccolini comenta:

O desenvolvimento das implicações prático-sociais do cristianismo deve ser radicalizado pelo fato de que o Iluminismo deixou em aberto a problemática de uma possível diminuição ideológica do cristianismo (ou seja, o desmascaramento do cristianismo como superestrutura – na linguagem marxiana), mas também pelo fato de que o cristianismo não pode ser idealisticamente reduzido e privado.<sup>70</sup>

A tarefa que brota à teologia e a Igreja de desenvolver as implicações prático-sociais da fé cristã em meio ao mundo, acarreta então uma síntese das provocações oriundas ainda do Iluminismo.

#### **2.2.4 Teologia do sujeito como crítica de uma religião burguesa.**

A tarefa de consolidar uma teologia fundamental prática, que coloca diante de si as interrogações e problemas oriundos do Iluminismo, deve levar em consideração o seu interlocutor, ou seja, o sujeito religioso do seu tempo. Por detrás da privatização como reação ao Iluminismo, Metz destaca que se deve olhar mais atentamente o processo histórico anterior, ou seja, o que antes mesmo do advento do Iluminismo veio provocar o surgimento do sujeito burguês<sup>71</sup>, que posteriormente faria surgir uma religião burguesa. Metz afirmava que:

---

<sup>70</sup> COCCOLINI, Giacomo, Johann Baptist Metz, p. 90.

<sup>71</sup> “Os termos burguês e burguesia provêm etimologicamente *de burguensis*, que apareceu por volta do ano 1000 e que é derivado *de burg*, o lugar fortificado em língua germânica. [...] A palavra burguês empregada sobretudo em textos jurídicos qualificava então os habitantes e entre eles os comerciantes

A verdadeira crise para a teologia e a Igreja de então é uma crise que não foi realmente compreendida e, muito menos ainda, superada e que, por isso continua: aquela crise que se torna visível aí onde um novo homem aflora e se impõe a todos os níveis – o burguês; o burguês com uma relação reticente, até certo ponto de divisão de trabalho, para com a Igreja.<sup>72</sup>

Os conflitos entre Igreja e Estado na Baixa Idade Média fizeram surgir este sujeito burguês, e por consequência uma nova maneira de conceber e viver a religião. Nisto que se funda a raiz da privatização que a teologia política busca dar conta. Diante de tantos conflitos gerados entre diferentes maneiras de conceber a fé cristã, em uma mistura com as instâncias do Estado, um afastamento se fez necessário, o que acabou gerando uma ruptura. As repercussões disto para a vida de fé das pessoas daquele tempo fez com a religião se tornasse algo privado, e a vivência da fé se tornasse algo esporádico e funcional. Metz comentava em relação a esse período que:

De um ponto de vista econômico, a propriedade do burguês funda e assegura a sua autonomia de se impor sobre as coisas, serviços, processos técnicos etc. Daí resulta, politicamente, não só seu arrego à autodeterminação e autogoverno, mas também uma separação precária entre assuntos de interesse privado e público. Religião torna-se 'assunto privado', do qual a gente 'se serve' segundo critérios de necessidades culturais e da utilidade, algo de que (já) não se precisa para ser sujeito.<sup>73</sup>

O que sustentava então o sujeito burguês era um novo princípio norteador de todas as suas relações, o princípio de troca. O que estava vinculado essencialmente ao funcionamento da sociedade burguesa, ou seja, meios de produção, distribuição e consumo, reorientou o próprio jeito do ser sujeito. O conceito de tradição também sofreu profunda crise no Iluminismo, tendo em vista o caráter emancipatório do mesmo. E aqui, em sintonia com o surgimento de uma sociedade burguesa, fundada

---

agrupados em cidades que se haviam feito por uma carta um certo número de privilégios que garantia suas pessoas e seus bens, e lhes limitava os encargos. Como deviam, para se beneficiar desse direito de burguesia, possuir um imóvel, ou, pelo menos ter sua residência na comuna ou o burgo, chegou-se assim a designar todos os habitantes de uma cidade. Outras vezes, só se tinham na conta de burgueses os homens que exerciam certas funções nas 'cidades de burguesia'. (PLESSIS, A., *Dicionário de ciências históricas*, p. 113- 114).

<sup>72</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 43-44.

<sup>73</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 46.

no sistema de troca, também os conteúdos vinculados à tradição se tornaram relativos, no sentido de que o referencial está posto na necessidade particular de cada sujeito. Metz afirmava em relação a isso que:

É o perigo, da burguesia, de tirar o caráter de obrigatoriedade e deixar ao arbítrio de cada um tudo aquilo que não obedece ao cálculo da razão calculista e não se submete às leis do mercado, isto é, do lucro e do sucesso. Do mesmo modo faz da religião uma religião de serviço, à qual ele recorre privadamente, o burguês transforma a tradição em valor, do qual ele se serve privadamente.<sup>74</sup>

O que está vinculado à crise da tradição, que advém de um processo de privatização, é uma crise de autoridade. A autoridade, e aqui nos referimos a autoridade religiosa ou eclesiástica, é rejeitada pois, de acordo com as luzes da razão, o princípio da igualdade deveria imperar, e tudo o que visa disparidade ou subordinação deveria ser rejeitado. A autoridade no pensamento iluminista estava vinculada à ideia de competência da razão. Metz afirma que nesse movimento interno da sociedade burguesa, os pressupostos da autoridade são comprometidos, e a mesma perde aquilo que, por um lado se apresentava de modo crítico e negativo, mas por outro como salutar e necessário na afirmação do próprio ser-sujeito religioso. Isto podemos verificar a seguir:

Enquanto autoridade, portanto, se transforma na razão (calculadora), desaparecem não só os resíduos feudais da autoridade, desaparece não só aquilo que nela era autoritário, mas também – como já acontecera com a tradição – aquilo que era salvífico: pois a autoridade não se pode separar da tradição. [...] Na sociedade burguesa está ameaçada a autoridade enquanto pressuposto e momento intrínseco da razão crítico-libertadora, aquela autoridade, portanto, em cuja afirmação os homens afirmam o seu ser-sujeito, respectivamente o seu poder-ser-sujeito: a autoridade exigente da liberdade e da justiça e a autoridade reivindicativa do sofrimento. Tal autoridade nunca terá grande valor de permuta. Por isso ela também dificilmente será considerada, perante o foro da razão calculadora, como competente.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 48-49.

<sup>75</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 52-53.

O que está vinculado a estruturação do sujeito burguês, além da já citada privatização no tocante à religião, e as críticas e desconsiderações dos conceitos de tradição e de autoridade, para com a Igreja daquele período, é uma crise da metafísica clássica, que passa justamente pelos apelos iluministas à razão, ao sujeito e a práxis. A razão não é mais compreendida como abstrata, sem sujeito e desvinculada dos contextos sociais e históricos. Nesta crítica ao uso da razão abstrata se evidenciava poderes que a utilizavam a fim de consolidar suas posições na sociedade de então, isto tanto no âmbito eclesiástico, quanto no âmbito político. De acordo com Metz, o Iluminismo em sua essência buscava tornar todos os homens sujeitos de si mesmos, no entanto, esse próprio movimento acarretou a consolidação daquilo que justamente se decidia por superar, ou seja, a minoridade da razão de boa parte das pessoas. Isto podemos verificar a seguir:

Sem dúvida o phatos do Iluminismo estava orientado a fazer todos os homens sujeitos, de maioridade, do uso da razão: são proclamados, indiscriminadamente, saber e saber mais, formação e mais formação; surgem enciclopédias; [...] A maioridade do iluminismo não era entendida como maioridade para os não-proprietários, para a população da geba, para os camponeses que, na época em que foram escritas as enciclopédias, ainda eram quase todos analfabetos. Deste modo, na crítica da razão metafísica, no falar enfático de “maioridade” e de “sujeito” afirma-se, afinal, uma nova elite, uma nova aristocracia, isto é, na comparação da imagem invertida num espelho, exatamente aquilo contra o que se combatia.<sup>76</sup>

No pano de fundo dessa maioridade da razão estava a emancipação do sujeito burguês proprietário. A crítica à razão metafísica provocou o surgimento de uma nova classe dominante, que se fundava na propriedade, no domínio da natureza, no desenvolvimento da técnica. A práxis que se vincula a esse conceito de razão emancipatória iluminista é uma práxis de domínio e não de libertação. Metz chama a atenção a essa realidade justamente porque a Igreja e a teologia deveriam levar em conta esse processo histórico na sua crítica ao mesmo. O que se via naquele período era, de acordo com Metz, uma crítica puramente teórica a esses movimentos, e, o que poderia ser pior, uma absorção desses conceitos de razão, sujeito e práxis iluministas

---

<sup>76</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 56.

no seio da Igreja e da teologia. O que, segundo Metz, provocaria a sua própria justificação, como podemos verificar a seguir:

Esquecer isto na recepção teológica, portanto, empregar os conceitos: “razão”, “sujeito” e “práxis” de modo demasiadamente abstrato sem refletir, simultaneamente, sobre a sociedade burguesa, sociedade de permuta e de lucro, que neles se expressa, poderia ser, em última consequência, elevar a burguesia e o sujeito burguês, secreta e imperceptivelmente, àquelas honras teológicas, àquelas honras religiosas e eclesiásticas que, inicialmente, por um melhor instinto, lhes haviam sido recusadas e que, agora, lhes servem de ajuda para uma justificação tardia.<sup>77</sup>

O que se desenvolve no Iluminismo em relação à religião em si, é muito mais que uma crítica ideológica da religião, e sim a afirmação de uma ideia de religião. A religião Iluminista é nas palavras de Metz, “religião natural, *religio naturalis*, religião da razão”<sup>78</sup>. O que chama a atenção nesta religião iluminista é a elitização que ela compreende, assim como a já citada separação entre o público e o privado, entre o interno e o externo. Ela é uma religião marcadamente funcional dentro da lógica da sociedade burguesa, e a partir das necessidades do sujeito burguês. Metz afirma que justamente por essa orientação, a religião iluminista não poder ser considerada inocente em suas intenções, como podemos verificar a seguir:

Ela é tão pouco neutra como o próprio sujeito burguês. Por isso mostra-se também demasiadamente impermeável para as auto experiências e auto testemunhos tanto da religião bíblica, como das religiões não bíblicas.<sup>79</sup>

A tarefa que uma teologia fundamental prática se propõe é desenvolver uma consciência crítica ao processo do Iluminismo, no caso, à religião burguesa que irrompeu naquele período. O sujeito burguês não é o sujeito religioso que a Igreja e a teologia compreendem. Metz considera a noção de sujeito burguês incapaz de ser identificada com o sujeito que possui uma subjetividade marcada pela existência

---

<sup>77</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 56-57.

<sup>78</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 57.

<sup>79</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 58.

diante de Deus e por obra de Deus. Coccolini comenta que a teologia política de Metz, enquanto teologia fundamental prática, busca superar essa fase burguesa que ainda perdura nos dias de hoje, e para isso busca empreender as seguintes tarefas:

Tal teologia política se dá, negativamente, como crítica teológica da religião burguesa que identifica sujeito religioso e sujeito burguês, e, positivamente, como constituição de um tipo diferente de subjetividade, que, existindo “diante de Deus e por obra de Deus”, torna o ser humano sujeito de uma nova história.<sup>80</sup>

O desenvolvimento de uma teologia política do sujeito é essencial à uma teologia fundamental prática. Metz pontua que: “a história da religião bíblica é uma história do tornar-se sujeito de um povo e do indivíduo dentre dele, diante de Deus.”<sup>81</sup> Este sujeito não pode ser concebido de modo isolado, e sim, em relação para com os outros. O que está necessariamente ligado a essa concepção de sujeito é uma ideia prática de Deus. Deus não pode ser compreendido funcionalmente, em vista das necessidades de quem crê. Na relação com Deus o sujeito o descobre como o princípio regulador do agir dos seres humanos neste mundo. Aqui destaca-se que é nesta relação de seguimento a Deus que o sujeito religioso se descobre sujeito solidário. A partir disto, a conversão à práxis do sujeito religioso é expressão da necessidade de assumir a tarefa prática do crer em Deus. Coccolini comenta que é o primado da práxis, advindo do Iluminismo, que aponta para uma ideia política de Deus, a partir de uma relação com o mesmo Deus, como podemos verificar a seguir:

Se somente no seguimento os cristãos sabem a quem são confiados e quem os salva, a conversão ao primado da práxis, ocorrida em Kant e com o Iluminismo (e também com Marx), que a teologia de Metz recebe como o húnus pós-metafísico das próprias reflexões, torna-se o elemento decisivo de uma ideia radicalmente política de Deus [...]<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 96.

<sup>81</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 78.

<sup>82</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 96.

Metz faz questão de pontuar que a ideia bíblica-cristã de Deus é uma ideia prática, e justamente por isso muitos elementos de uma crítica ideológica da religião são em si refutados. Além disso, ela salvaguarda a identidade do sujeito religioso em chave de relação com os outros, contrapondo-se à ideia do sujeito burguês, fundada sob os princípios do ter e do possuir. Ele afirmava que:

Ela não é expressão de uma dominação posterior do sujeito e da sua identidade pré-concebida por forças incompreendidas, estranhas e alienantes. Enquanto tal, ela também não é o resultado de uma projeção, orientada por temores arcaicos, do sujeito ameaçado para o “além” do perigo e da destruição. Ela não é, de modo algum, uma ideia-superestrutura para uma identidade já formada do sujeito, mas uma ideia formadora de identidade, que interfere na base de existência. Ela opõe-se à formação de uma identidade do sujeito orientada pelo ter e pelo possuir e constitui o sujeito como um sujeito solidário.<sup>83</sup>

A afirmação de tal sujeito religioso se encontra então nas bases da fé cristã, ou como poderíamos dizer, em sua essência. O que se verifica a partir disto é a necessidade da formação do sujeito religioso, que se revela sujeito solidário em sua presença no mundo. Neste sentido Metz fundamenta a sua teologia fundamental prática nas categorias que serão aprofundadas a seguir.

### **2.2.5 Memória, narração e solidariedade: as categorias básicas de uma teologia fundamental prática.**

A relação entre a religião e o poder tornar-se sujeito, são melhores compreendidas a partir do aprofundamento das categorias de memória, narração e solidariedade. A crítica lançada por uma teologia fundamental prática à religião burguesa busca salvaguardar o poder tornar-se sujeito, dotado de liberdade, diante de Deus e na relação com os outros. Assim, uma religião que se preste apenas a suprir as necessidades dos que a buscam, que se compreende como uma prestadora

---

<sup>83</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 80.

de serviços, é rejeitada por uma teologia política, que brota de uma teologia fundamental prática, e que privilegia a promoção da solidariedade na constituição dos sujeitos religiosos, buscando expandir essa compreensão a todos os seres humanos. A relação entre memória e narração aprende seu sentido prático na categoria da solidariedade, e encontramos na essência do cristianismo a fundamentação para tal compreensão. Coccolini comenta em relação a isso que:

Se a memória e a narração recebem seu caráter prático na solidariedade, esta retira seu nível cognitivo das duas primeiras. São categorias que valem em contextos histórico-sociais móveis, mas, ao mesmo tempo, estão profundamente inseridas no DNA do cristianismo, permitindo uma hermenêutica global da época presente.<sup>84</sup>

A importância que a aproximação entre a razão e a história possui neste itinerário teológico encontra na categoria da lembrança o seu ponto de apoio. Uma razão crítico-prática busca realizar tal mediação entre razão e história, e entre as bases da filosofia grega e a tradição judaico-cristã. Aqui recordamos que a preocupação com o problema da teodiceia, e as repercussões que o mesmo problema acarreta à Igreja e a teologia, passam pela mediação realizada na capacidade de lembrar dos sujeitos religiosos, e tal lembrança, segundo Metz, assume-se: “como a forma da esperança escatológica elaborada na sua mediação histórica e social.”<sup>85</sup> O ser sujeito solidário diante de Deus e na relação com os outros provoca uma nova interpretação da própria História, marcada na maioria das vezes por narrativas advindas dos vencedores, que anulam e jogam ao esquecimento a história dos vencidos e sofredores. Metz afirma em relação a isso que:

Esse ser-sujeito diante de Deus é sempre solidário, e isto num sentido universal: não só em relação a sujeitos oprimidos e que ficaram para trás, não só em relação aos necessitados, mas também em relação aos vencidos, em relação aos mortos na história de sofrimento do mundo.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 97.

<sup>85</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 213.

<sup>86</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 93-94.

A quebra de tais narrativas que desconsideram o sofrimento acumulado ao longo da História, também trazem à Igreja a tarefa de transmitir publicamente a memória destas realidades em meio a sociedade. A fé cristã que aqui é afirmada em sua práxis compreende-se como esperança solidária com todos os sofredores, e inclusive com aqueles que já ficaram para trás nos ditames da História. Metz afirma em relação a isso que:

A fé dos cristãos é uma práxis em História e Sociedade, que se compreende como esperança solidária no Deus de Jesus, enquanto Deus dos vivos e dos mortos, que chama todos para o ser-sujeito diante de sua face.<sup>87</sup>

A memória dos cristãos passa por lembrar em meio a História os rostos de todos aqueles que sofreram injustiças e que foram esquecidos nas narrativas dos vencedores. Esta memória salvaguardada pela categoria de lembrança solidária, é nas palavras de Metz, *memoria passionis*, como podemos verificar a seguir:

A memória que aqui se trata é, de acordo com tudo o que foi dito, uma *memoria passionis* - recordação do sofrimento. Existe na vida social uma espécie de “encantamento”, um contexto de ofuscamento que impede ou, pelo menos, perturba a compreensão do valor cognitivo e prático, original, do sofrimento.<sup>88</sup>

A *memoria passionis* tem em sua essência a recordação da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, que fez irromper na História a promessa da liberdade futura a todos. Neste sentido, a categoria de narração permite ao cristianismo afirmar sua identidade tanto de maneira prático-narrativa, quanto místico-política. Nesta época pós-moderna a crise das grandes narrativas acarretou enormes dificuldades de narrar a própria história, e de encontrar o sentido da mesma. Metz traz à sua teologia fundamental prática a categoria de narração buscando realçar a narração da história da salvação do ser humano por Deus, unindo assim a história da salvação com a história do sofrimento. E é através desta unidade que se compreende a íntima relação

---

<sup>87</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 95.

<sup>88</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 129.

de sentido que se dá entre a realidade do sofrimento humano e a glória da ressurreição de Jesus Cristo. A memória do sofrimento presente na História é o meio de compreender a ressurreição, e aqui pontualmente, de busca do sentido para todos, especialmente aos vencidos e esquecidos. Metz afirmava em relação a isso que:

Não há nenhuma compreensão da ressurreição, que não tenha de ser elaborada através da memória do sofrimento. Não há nenhuma compreensão da glória da ressurreição, que seja livre das trevas e das ameaças da história humana do sofrimento. Uma *memoria resurrectionis* que não se compreendesse como *memoria passionis*, seria pura mitologia. [...] Ressurreição que é mediada pela recordação do sofrimento significa: existe um sentido insólido para os mortos, para os que já foram vencidos e esquecidos. O potencial de sentido da história não depende apenas dos sobreviventes, dos bem-sucedidos e dos que escaparam! Sentido não é, pois, uma categoria reservada aos vencedores.<sup>89</sup>

A compreensão de História que Metz apresenta em seu itinerário teológico não permite à teologia negar ou diminuir a realidade dos conflitos, das contradições e conseqüentemente dos sofrimentos inerentes à própria História. A tarefa que cabe aqueles que creem é recordar o sofrimento, e nas narrativas bíblicas e cristãs da História do ser humano com Deus, buscar o sentido última na realização da Salvação pelo próprio Deus. Metz afirmava em relação a isso que:

História é a experiência da realidade em contradições e conflitos. Salvação, num sentido teológico, significa a conciliação destas contradições e conflitos pela ação de Deus em Jesus Cristo. À vida histórica pertence, inevitavelmente, a experiência da não-identidade, a experiência da cisão, a experiência de que nem tudo está bem como está e como se apresenta.<sup>90</sup>

A solidariedade que se manifesta como solidariedade memorativa com todos aqueles que foram vencidos e esquecidos na História, traz ao hoje daqueles que creem a tarefa de se comprometer com todos que padecem das ameaças e sofrimentos do tempo presente. O alcance desta solidariedade é universal, mas sem

---

<sup>89</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 132.

<sup>90</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 247.

descuidar do particular, do próximo, das histórias que tocam a vida do sujeito que crê. Neste sentido, Coccolini comenta que:

Na categoria de solidariedade a lembrança e a narração adquirem densidade místico-política. [...] Tal solidariedade, mesmo sendo universal, deve ser declarada no particular das situações e dos sujeitos aos quais se refere.<sup>91</sup>

No exercício prático de tal solidariedade, a teologia e a Igreja fazem irromper em meio a História e a sociedade, a força que a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo traz à história do sofrimento da humanidade. A compreensão de que a fé se vive no privado e no distante às realidades contraditórias, e aos sofrimentos injustos que marcam a vida da sociedade, é superada aqui por uma justa compreensão do que de fato é a solidariedade que se cultiva no seio do cristianismo. Metz afirmava em relação a categoria da solidariedade de sua teologia fundamental prática que:

Solidariedade como categoria de uma teologia fundamental prática é uma categoria da assistência, do apoio e levantamento do sujeito frente às ameaças agudas e sofrimentos a que está exposto. Ela pertence, como a recordação e a narração, às determinações fundamentais de uma teologia e de uma Igreja que querem fazer valer a sua força libertadora e redentora dentro da história do sofrimento dos homens; não por cima das suas cabeças e à margem da sua não-identidade dolorosa.<sup>92</sup>

A teologia fundamental prática desenvolvida por Metz busca propor à Igreja não apenas uma aproximação dos conteúdos da fé com a realidade daqueles que sofrem no mundo, e sim uma relação profunda e libertadora junto a cada sujeito que padece em meio a História de sofrimentos injustos e imerecidos. Neste sentido nos voltamos agora a categoria central desta compreensão teológica. E nela encontramos a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

---

<sup>91</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist*, p. 99.

<sup>92</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 267-268.

### 2.3 MEMORIA PASSIONIS COMO CATEGORIA FUNDAMENTAL DE UMA NOVA TEOLOGIA POLÍTICA SOB O CONCEITO DE RAZÃO ANAMNÉTICA

No desenvolvimento de sua teologia política Metz manteve-se atento as transformações pelas quais a sociedade passou, no decorrer dos anos em que ele desenvolveu seu itinerário teológico. A consolidação de uma sociedade pós-moderna, plural, globalizada e em constante transformação, exigia e continua exigindo, por parte da teologia e da Igreja, uma postura de abertura e diálogo, bem como de uma clareza das bases do seu discurso sobre Deus, que se constitua a partir do mundo e a favor do mundo. Neste sentido, Metz considera que o problema da teodiceia é o caminho pela qual a teologia deve se repensar, pois fazer memória da lembrança de Deus em meio a realidade do sofrimento injusto presente no mundo, é atualizar a promessa da salvação a ser realizada pelo próprio Deus, que por meio de Jesus Cristo, escolheu tomar parte na história do ser humano. Coccolini comenta em relação a isso que:

Segundo Metz, a teodiceia é a porta de entrada de toda a teologia e, de certa maneira, o teologúmeno no qual Deus se torna novamente audível ao ser humano. [...] A teologia acontece, então, essencialmente como redescoberta da pergunta sobre Deus nas vestes da teodiceia.<sup>93</sup>

A memória da qual o cristianismo é portador e que constitui a sua identidade, é a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, que em sua vida neste mundo tomou parte dos sofrimentos injustos que tantos padeciam. Metz afirma a necessidade de compreender a categoria de *memoria passionis* no seu alcance histórico, ou seja, que a História da humanidade, marcada pelo sofrimento, é a História da paixão. A partir disto evita-se a imposição de narrativas da História, que visam o esquecimento dos vencidos sob a perspectiva dos vencedores. Além de demarcar o alcance universal da mensagem cristã, que não permite a ninguém compreender a sua história sem vinculação com a história dos outros. Metz afirmava em relação a isso que:

---

<sup>93</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 112-112.

A história da Paixão de Jesus Cristo -... padeceu sob Poncio Pilatos...- pertence ao núcleo desta narração bíblica e deve ser incessantemente explicada tendo em conta sua vinculação com a história do sofrimento dos seres humanos, porque, no sentido de uma macro narração, a história somente existe como história da paixão. A *memoria passionis* rompe toda abstrata constrição unificadora até uma 'única história' sob o ditado dos universalismos totalitários, mas também questiona a pós-moderna desintegração da história real dos seres humanos em uma desconexa pluralidade de histórias.<sup>94</sup>

Na fundamentação de uma teologia política que busca ser corretiva ao processo de privatização da teologia e da Igreja, oriundo do Iluminismo, encontramos a categoria de *memoria passionis*, que faz com o que o sofrimento do outro não seja ignorado ou esquecido em tempos pós-modernos. Neste sentido a fundamentação da racionalidade que está na base de tal *memoria passionis*, é desenvolvida por Metz como racionalidade anamnética. O que se busca é estabelecer uma relação dialética entre o conceito bíblico de *memoria passionis*, e as condições de vida da sociedade de hoje. O uso público da razão por parte da teologia e da Igreja, no sentido de sua legitimidade, passa por tal racionalidade anamnética. Nesta compreensão de racionalidade, que está na base da teologia política desenvolvida por Metz, a memória do sofrimento alheio é vinculada à prática e ao compromisso da busca por justiça. A pontuação que se faz em relação ao sofrimento do outro é essencial, pois de acordo com Metz, quando pensamos a partir do próprio sofrimento, o que se observa em geral são conflitos que não levam a nada, a não ser a mais sofrimentos. Em relação a essas considerações, Metz afirma que:

A razão anamnética adquire seu caráter ilustrado e sua legítima universalidade graças ao fato de saber-se guiada por uma determinada memória, em concreto pela memória do sofrimento, pela *memoria passionis*. Mas não como memória do sofrimento referido a si mesmo (a razão de todos os conflitos!) e sim como memória do sofrimento dos outros – como

---

<sup>94</sup> “La historia de la pasión de Jesucristo -... padeció bajo Poncio Pilato...- pertenece al núcleo de esta narración bíblica y debe ser incesantemente explicada teniendo en cuenta su vinculación con la historia de sufrimiento de los seres humanos, porque, en el sentido de una macro-narración, la historia sólo existe como historia de la pasión. La *memoria passionis* rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una 'única historia' bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la pós-moderna desintegración de la historia real de los seres humanos em una inconexa pluralidad de historias.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 244-245).

lembrança pública do sofrimento alheio, incorporada de tal modo ao uso público da razão que lhe imprima sua marca.<sup>95</sup>

O uso público da razão, por parte da teologia e da Igreja, passa então pela fundamentação do discurso sobre Deus sob o *a priori* do sofrimento. A unidade entre a história da salvação e a história do sofrimento que está presente na categoria da *memoria passionis*, busca enfrentar de frente a questão da teodiceia, que como já vimos é fundamental para a teologia política, que na linguagem de Metz é uma teologia após Auschwitz. Na esteira das tradições que valorizam o uso da razão prática<sup>96</sup>, a pretensão de verdade de tal racionalidade anamnética se fundamenta criticamente à autonomia da razão, ao reconhecimento do sofrimento gratuito e imerecido. Metz considera este o modo de evitar quaisquer possibilidades de instrumentalização de tais sofrimentos, e a possibilidade de alcançar a universalidade em uma sociedade pluralista. Isto podemos verificar a seguir:

Prolongando criticamente as tradições que afirmam o primado da razão prática, a autonomia da razão é ancorada aqui de forma dialética em um ato de reconhecimento, no reconhecimento da autoridade dos que sofrem imerecida e injustamente. Este reconhecimento é o único que protege a razão frente a toda instrumentalização ou funcionalização, o único que justifica suas pretensões de universalidade enquanto razão com um *a priori* do sofrimento de um modo não ideológico e capaz de suscitar assentimento inclusive em circunstâncias estritamente pluralistas.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> “La razón anamnética adquiere su carácter ilustrado y su legítima universalidad gracias a que se sabe guiada por un determinado recuerdo, em concreta por el recuerdo del sufrimiento, por la *memoria passionis*. ¡Pero no como recuerdo del sufrimiento referido a uno mismo (! ¡La raíz de todos los conflictos!), sino como recuerdo del sufrimiento de los otros – como rememoración pública del sufrimiento ajeno, incorporada de tal manera al uso público de la razón que le imprima su sello.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 214).

<sup>96</sup> “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, P. 42).

<sup>97</sup> “Prolongando críticamente las tradiciones que afirman el primado de la razón práctica, la autonomía de la razón es anclada aquí de forma dialéctica em un acto de reconocimiento, em el reconocimiento de la autoridad de los que sufren, de quienes sufren imerecida e injustamente. Este reconocimiento es lo único que protege a la razón frente a toda instrumentalización o funcionalización, lo único que justifica sus pretensiones de universalidad em cuanta razón con un *a priori* del sufrimiento de un modo no ideológico y capaz de suscitar asentimiento incluso em circunstancias estrictamente pluralistas.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 216).

A fundamentação do discurso sobre Deus, a partir de uma racionalidade anamnética que tenha na sua fundamentação o *a priori* do sofrimento, manifesta um forte carácter político. A fé cristã busca, assim, recordar o sofrimento do outro e se empenhar na consolidação da justiça. É nisto que reside para Metz a garantia da pretensão de verdade do uso público de tal racionalidade em meio a uma sociedade pluralista. Metz resume em dois aspectos as consequências para a teologia deste uso público da razão, movido pela *memoria passionis*, como podemos verificar a seguir:

Em primeiro lugar, esse uso público insere o discurso sobre Deus na dialética da memória e esquecimento – uma dialética fundamental e relevante para o âmbito público -, obrigando assim a temporalização da lógica de fundamentação da teologia. A ideia de Deus não pode seguir sendo explicada como atemporal condição transcendental de possibilidade do conhecer humano. [...] Em segundo lugar, a *memoria passionis* revoga todas aquelas fundamentações e todos aqueles afiançamentos do discurso sobre Deus que operam a margem ou por cima da história humana do sofrimento e tenta elucidar desse modo a confrontação do discurso sobre Deus com o problema da teodiceia.<sup>98</sup>

A relevância da *memoria passionis* no âmbito público está salvaguardada pelo uso de uma racionalidade anamnética, temporal e dialética, pois através dela o sofrimento injusto que tantos padecem não pode ser considerado de modo meramente teórico a abstrato, não pode ser diminuído ou esquecido, em resumo, realiza-se a aproximação e confrontação entre o discurso sobre Deus e o problema da teodiceia. Outro aspecto importante do uso da racionalidade anamnética é de que ela não é moralmente indiferente, pois ela busca reler a História enquanto história da paixão, na qual a autoridade tem a sua fonte justamente a partir de quem sofre. Metz afirmava em relação a isso que:

---

<sup>98</sup> “Em primer lugar, ese uso público inserta el discurso sobre Dios en la dialéctica de recuerdo y olvido – una dialéctica fundamental y relevante para el ámbito público -, obligando así a la temporalización de la lógica de fundamentación de la teología. La idea de Dios no puede seguir siendo explicada como intemporal condición transcendental de posibilidad del conocer humano. [...] Em segundo lugar, la *memoria passionis* deroga todas aquellas fundamentaciones y todos aquellos afianzamientos del discurso sobre Dios que operan al margen o por encima de la historia humana de sufrimiento e intentan eludir de ese modo la confrontación del discurso sobre Dios con el problema de la teodicea.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 219).

O conceito de razão pelo qual se guia a nova teologia política não é moralmente indiferente: a razão não gera o mundo moral, e sim está imersa *a priori* nele. O qual não supõe uma limitação de sua autonomia, mas sim uma condição para a mesma. A racionalidade humana se baseia, para sua pretensão normativa, na obediência a autoridade dos que sofrem e no saudoso conhecimento de quem é reconhecido.<sup>99</sup>

No centro de sua teologia política Metz coloca o sofrimento, o que acarreta a teologia e a Igreja uma especial sensibilidade para com quem sofre, e a irrupção, de acordo com as suas palavras, de: “uma nova cultura hermenêutica”<sup>100</sup>. A qual faz surgir uma nova postura diante do problema da teodiceia, e que revela assim a constituição da teologia como teologia política, sob o fundamento da *memoria passionis*. Em relação a isso, Gonçalves comenta:

O elemento referencial da nova teologia política tornou-se o sofrimento, apropriado na tríplice estrutura de memória, narração e solidariedade, efetivando-se categorialmente como *memoria passionis*. Ao elaborar essa categoria, Metz trouxe à tona uma razão anamnética, como consequência de uma ‘nova cultura hermenêutica’, que, ao se constituir como teologia, é política e que, ao explicitar o sujeito que sofre, remete-se à teodiceia, concentrando-se no sofrimento, não por masoquismo e sadismo, mas para desenvolver a compaixão.<sup>101</sup>

Deste modo a íntima relação existente entre a Paixão de Jesus Cristo e as paixões de tantos e tantas ao longo da História ficam salvaguardadas na consciência daqueles que se afirmam cristãos, e por conseguinte na própria Igreja. A vida daqueles que sofrem não pode então ser ignorada, ou ser considerada apenas de modo teórico

---

<sup>99</sup> “El concepto de razón por el que se guía la nueva teología política no es moralmente indiferente: la razón no genera el mundo moral, sino que está inmersa ‘a priori’ em él. Lo cual no supone una limitación de su autonomía, pero sí una condición de la misma. La racionalidad humana se basa, para su pretensión normativa, em la obediencia a la autoridad de los que sufren y al saber añorante que em ella se reconoce.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 216).

<sup>100</sup> “Una nuova cultura ermeneutica.” (METZ, Johann Baptist, *Sul Concetto dela nuova teologia politica*, p. 136).

<sup>101</sup> GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes, *Nova teologia Política: memoria passionis e mística de olhos abertos*, p. 283-284.

e abstrato por parte dos que professam a fé em Jesus Cristo. Estas vidas ao contrário se revelam como objetos de sua compaixão.

### 3 A RELAÇÃO ENTRE A RELEVÂNCIA E A IDENTIDADE DA IGREJA NA SOCIEDADE ATUAL

Neste capítulo lançaremos um olhar para a História, a partir do pensamento de Metz, que ampliará a compreensão do atual momento da teologia e da Igreja no mundo de hoje. No primeiro momento abordaremos a separação entre religião e sociedade, e as suas raízes no contexto do Iluminismo europeu, bem como as consequências desta separação que Metz denomina, no tocante à teologia, como um processo de privatização do discurso sobre Deus, e no tocante à Igreja, como um processo de auto privatização da mesma em sua presença no mundo. No momento seguinte desenvolveremos a compreensão da Igreja como instituição da liberdade sociocrítica, que proclama em meio a História a salvação escatológica aos seus interlocutores, os homens e as mulheres deste tempo. A necessidade de testemunhar a sua identidade, e em vista disto, desprivatizar o discurso sobre Deus e abrir-se ao mundo que a rodeia, e as tarefas internas que advém a partir disto, juntamente com as importantes provocações que o Concílio Vaticano II trouxe serão consideradas. Por fim será desenvolvida a relevância da Igreja na sociedade, a partir da transmissão e testemunho da *memoria passionis* da qual ela é portadora.

#### 3.1 A SEPARAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE NO ILUMINISMO

A nova teologia política de Metz propõe um novo olhar a respeito da caminhada histórica da Igreja e da teologia no período do Iluminismo. Os processos do Iluminismo, de acordo com Metz, não foram considerados em sua complexidade por parte da teologia. Aquilo que se propunha, ou seja, a saída do homem da minoridade da razão a fim deste se tornar o guia de si mesmo, seguindo os ditames da própria inteligência, provocou inúmeras rupturas e mudanças no seio da sociedade da Europa do século XVIII. A afirmação da consciência racional em busca da liberdade do espírito inaugurava um novo período na História, um período marcado por uma profunda confiança na razão humana, que pouco a pouco buscava se libertar, dentre tantos

aspectos, dos mitos, dos dogmas metafísicos e dos abusos advindos das tiranias políticas. Um novo tempo era inaugurado, não de modo uniforme em toda a Europa, mas que provocaria um distanciamento entre as compreensões de religião e de sociedade. Na pontuação deste período do Iluminismo, Reale e Antiseri comentam:

Embora não constituindo o único movimento cultural da época, o iluminismo foi a filosofia hegemônica na Europa do século XVIII. Ele consistia em um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão nos vários países da Europa, da Inglaterra à França, da Alemanha à Itália, em parte também na Rússia e até em Portugal. Inserindo-se em tradições diversas, o Iluminismo configurou-se não tanto como um compacto sistema doutrinário, mas muito mais como um movimento em cuja base está a confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.<sup>102</sup>

Neste novo período o ser humano é colocado no centro do mundo, a partir de suas capacidades racionais um novo futuro pôde ser vislumbrado. O desenvolvimento da técnica e da ciência, que teve nesse período um grande impulso, demonstraram que a compreensão do mundo em si não se baseava mais nas tradições religiosas ou míticas, pois o mundo estava a dispor das capacidades do ser humano, o mundo se tornara um campo a ser explorado e construído pelo ser humano. Metz afirma que o mundo se tornou hominizado, como podemos verificar em suas palavras:

O mundo aparece como um mundo extremamente hominizado, entregue ao ser humano e à sua manipulação. Esta hominização do mundo não se limita, contudo, ao mundo dos objetos e da natureza. Numa medida crescente, ela estende-se a todos os campos do mundo e da existência humana.<sup>103</sup>

Neste sentido a compreensão do mundo, da sua natureza e da própria História, não se fundamentavam mais na busca pelos vestígios de Deus deixados em sua própria criação, e sim na busca dos vestígios do homem, que se tornou como que o

---

<sup>102</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 670.

<sup>103</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 147.

novo criador. Metz afirmava que: “É, finalmente, um mundo em cuja natureza e história o homem não encontra diretamente os *vestigia Dei* mas os vestígios da sua própria ação”.<sup>104</sup> A confiança no futuro, a convicção no progresso da humanidade, passava essencialmente pelo uso crítico e construtivo da razão. A razão que aqui se fala é aquela que está intimamente vinculada à experiência. A necessidade de se despir de tudo que não se possa colocar à prova, e de relegar ao esquecimento tudo o que se fundamentasse na natureza última das coisas, era um dos marcos deste período. Na busca por uma definição da razão no Iluminismo, Reale e Antiseri afirmavam que:

Em suma, os iluministas têm confiança na razão – e, nisso, são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz -, mas, diversamente das concepções desses filósofos, a razão dos iluministas é aquela do empirista Locke, que analisa as ideias e as reduz todas à experiência. Trata-se, portanto, de uma razão limitada: limitada à experiência e fiscalizada pela experiência. A razão dos iluministas é a razão que encontra o seu paradigma na física de Newton [...] não formulando hipóteses nem se perdendo em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas sim, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as leis do seu funcionamento e as submete à prova.<sup>105</sup>

A crise que este processo acarretou à teologia e a Igreja daquele período não foi marcada apenas por críticas ideológicas à religião, mas também pelo fato de que a compreensão do mundo não passava mais pelos fundamentos da dogmática, não passavam mais pela maneira cristã de ver e compreender o mundo. A plausibilidade social do discurso sobre Deus estava comprometida. Metz afirmava em relação a isso que:

Visto, em virtude do iluminismo, a religião e a sociedade se separarem cada vez mais, a Igreja e a teologia perdem a sua plausibilidade social, a sua universalidade e normatividade. A relação para com a sociedade – até então englobada e resolvida na dogmática – deve tornar-se, agora, realmente um problema; e isto, exatamente, partindo do pressuposto de que a *doctrina*

---

<sup>104</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 149.

<sup>105</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 672.

*Christiana*, ou mesmo a *doctrina catholica*, já não representa o fundamento inquestionado de consenso para a ação e o comportamento social.<sup>106</sup>

Um dos pontos que contribuíram decisivamente a esta separação, e para a rejeição dos fundamentos cristãos por parte dos iluministas, foi o fato de que o uso da razão iluminista deveria ser um uso público, e para que esse uso público fosse possível era necessário a independência de quaisquer hipóteses ou princípios que não partissem da experiência dos fenômenos. O racionalismo iluminista fez irromper na Europa um processo de secularização do pensamento. Em relação a isso, Reali e Antiseri comentam:

Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo iluminista é um movimento laico no que concerne aos “mitos” e as “superstições” das religiões positivas, que os iluministas frequentemente ironizaram com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como ‘um grande processo de secularização do pensamento.’<sup>107</sup>

A partir deste processo de secularização do pensamento o que se desenvolveu no Iluminismo em suas linhas gerais não foi o ateísmo, e sim o deísmo. Neste processo evidencia-se a confiança nas capacidades da razão, pois o deísmo em si comportava apenas aquilo que era plausível à razão iluminada. Isto podemos verificar a seguir, nas palavras de Reali e Antiseri:

O deísmo é parte integrante do iluminismo: o deísmo é a religião racional e natural, e tudo aquilo e só aquilo que a razão humana (lockianamente entendida) pode admitir. E a razão dos deístas admite: 1) a existência de Deus; 2) a criação e o governo do mundo por Deus [...] 3) a vida futura, em que recebe a paga pelo bem e pelo mal.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> METZ, Johann Baptist, Fé em História e Sociedade, p. 28.

<sup>107</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 675.

<sup>108</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 675.

A compreensão de uma religião natural, resumida no deísmo, demarca o distanciamento das religiões positivas, e aqui da religião católica, do âmbito público iluminado pelas luzes da razão. A separação entre a sociedade, que como já vimos, se tornara sociedade burguesa, e a Igreja, englobando aqui o seu itinerário teológico, estava concretizada. A separação entre a fé professada dentro das igrejas, e a vida vivida fora das mesmas foi um legado que tem suas raízes no período do Iluminismo europeu. Metz em relação a isso afirmava que:

Ao menos desde o Iluminismo europeu e suas consequências, esta separação se fez cada vez mais evidente, o cisma entre doutrina e vida se deixou notar de maneira cada vez mais funesta. A experiência religiosa, a estruturação da biografia em vista de Deus foi relegada, pouco a pouco, às margens da teologia, de sorte que esta empreendeu um dismantelamento cada vez mais subjetivo-impressionista de seus conteúdos experimentais (ao estilo de uma piedosa psicologia da fé). Como resultado disso, a teologia se fez cada vez mais incapaz de propor tais conteúdos no foro público da vida eclesial e social. Ou, dito de outra maneira, de responder de forma convincente a então emergente suspeita levantada contra a religião e a experiência religiosa pela crítica das ideologias, uma suspeita que hoje já forma parte da consciência coletiva.<sup>109</sup>

A compressão deste processo histórico é salutar para a teologia e para a Igreja do nosso tempo. Metz ao evidenciar o cisma entre vida e doutrina gestado ainda no Iluminismo europeu, manifesta algo que nos dias de hoje é considerado simplesmente como uma marca do tempo presente.

### 3.2 A PRIVATIZAÇÃO DO DISCURSO CRISTÃO SOBRE DEUS E A AUTO PRIVATIZAÇÃO DA IGREJA

---

<sup>109</sup> “Al menos desde la Ilustración Europa y sus consecuencias, esta separación se hizo cada vez más evidente, el cisma entre doctrina y vida se dejó notar de manera cada vez más funesta. La experiencia religiosa, la estructuración de la biografía ante Dios fue relegada, poco a poco, a los márgenes de la teología, de suerte que ésta procedió a un dismantelamiento cada vez más subjetivo-impressionista de sus contenidos experienciales (al estilo de una piedosa psicología de la fe). O, dicho de otra manera, de contrarrestar de forma convincente la entonces emergente sospecha levantada contra la religión y la experiencia religiosa por la crítica de las ideologías, una sospecha que hoy ya forma parte de la conciencia colectiva.” (METZ, Johann Baptist, *Memória passionis*, p. 124).

O irromper do Iluminismo no mundo europeu trouxe à Igreja e a teologia novos desafios. Como já assinalamos, a autonomia do sujeito sob o fundamento da sua razão acarretou a ruptura com o discurso sobre Deus e, evidentemente, com a detentora do mesmo discurso, ou seja, a Igreja. Neste sentido Metz pontua dois movimentos que se consolidaram neste período histórico, primeiro uma tentativa de privatização do discurso sobre Deus diante de um novo mundo, um mundo marcado pela secularização, e segundo, uma auto privatização da Igreja neste mesmo espaço público. As tentativas teológicas de lidar com os desafios do Iluminismo, e ao mesmo tempo de encontrar novos caminhos que possibilitassem o necessário diálogo com os filhos e filhas do mesmo movimento, buscou em determinado momento valorizar a já consolidada autonomia da razão, e por conseguinte, do próprio mundo. Metz ressalta a chamada tese da secularização, que buscou na esteira de outras linhas teológicas, tratar e integrar no edifício teológico, as temáticas iluministas. O fenômeno da secularização, para muitos daquele período, era considerado como algo ruim em si mesmo, um movimento contra a Igreja e de modo geral contra a ideia de Deus. Nesta tese se propõe outra compreensão dos agentes de tal secularização e da contribuição dos mesmos. Metz pontuava em relação a isso que:

Temos, primeiramente, aquela versão da teologia da secularização, na qual o cristianismo não aparece como vítima ou adversário, mas como o autor dos processos de secularização; na qual p.ex. a encarnação, o assumir do mundo por parte de Deus, no seu Filho, é interpretada como a entrega mais radical do mundo a si mesmo, de modo que, justamente o princípio da encarnação se torna o princípio da secularização. A fé cristã entrega, aqui, o mundo a si mesmo, desvincula-o dos arrogos reivindicativos diretos das tradições religiosas e causa, assim, a sua secularização fundamental.<sup>110</sup>

Metz em determinado momento assumiu esta tese, mas sem deixar de aprofundá-la nas suas repercussões para a teologia e a Igreja. No desenvolvimento de sua teologia do mundo, que como já assinalamos está na base de sua teologia política, ele buscou tratar dos riscos que esta tese, fundada em uma relação distante dos conteúdos reais do mundo, poderia trazer a teologia. A íntima relação entre a teologia e o mundo, entre a Igreja e a sociedade, manifesta a força de crítica e libertação que os conteúdos do cristianismo trazem em sua essência. Neste sentido,

---

<sup>110</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 35.

toda e qualquer teorização da fé cristã em sua relação com o mundo deve ser evitada, pois quando isto ocorre, ali se evidencia a já citada privatização do discurso sobre Deus, que já não toca a realidade e perde a sua força de transformação da mesma. Metz afirmava em relação a isso que:

Deste modo (para mim) ganhou uma plausibilidade crescente a tese da teologia política recente de que uma fé, compreendida como estritamente a-mundana, se torna suspeita, em virtude do seu isolamento privatista, de se poder tornar sublimação ideológica ou paráfrase simbólica de todo e qualquer processo histórico-social do mundo; de se tornar uma construção *ad-hoc* para superar o presente, sem poder contribuir, com a mínima coisa, para a sua modificação real.<sup>111</sup>

Metz chama a atenção para os riscos que o cristianismo corre de perder-se de sua identidade a partir desta tendência à privatização, e, por consequência, da Igreja isolar-se do mundo, este marcado pela secularização e pelo pluralismo. Ele resume em dois aspectos os sintomas desta privatização no seio da teologia e da Igreja, como podemos verificar a seguir:

Dois sintomas desta auto privatização eclesial: [...] a conceber a Igreja como um “pequeno rebanho”, no qual Deus se converte, por assim dizer, em propriedade privada da Igreja; [...] à tendência quase-liberal a uma Igreja de serviços aburguesada que, se bem contribui ao enquadramento privado da vida em um mundo de vida crescentemente difuso e indecifrável, nada aporta à configuração pública da vida.<sup>112</sup>

No decorrer dos anos a busca dentro da Igreja por estabelecer uma nova relação com o mundo do seu tempo, que possibilitasse o anúncio do Evangelho nas suas dimensões práticas, lidando com o mundo a partir de uma compreensão mais positiva do mesmo, se consolidou com o advento do Concílio Vaticano II. No entanto,

---

<sup>111</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 36.

<sup>112</sup> “[...] dos síntomas de esta auto privatización eclesial [...] a concebir la Iglesia como un ‘pequeño rebaño’, em el que Dios se convierte, por así decirlo, em propiedad privada de la Iglesia; y, por otra, la tendencia cuasi-liberal a una iglesia de servicios burguesa que, si bien contribuye al encuadramiento privado de la vida em un mundo de vida crecientemente difuso e indecifrável, nada aporta a la configuración pública de la vida.” (METZ, Johann Baptist, *Memória Passionis*, p. 201-202).

aqui destacamos que Metz chamou a atenção para o risco da teorização dos conteúdos da revelação, e de sua vinculação com o mundo e a História. Neste sentido Metz afirmava:

Desde o início as afirmações do concílio sobre Deus e o mundo, sobre fé e razão, sobre revelação e história etc. são apresentadas num código eclesiológico. Poderíamos falar muitas coisas sobre essa especificidade e os perigos nela contidos, como o de um narcisismo eclesiológico distante do mundo e da história.<sup>113</sup>

Esta codificação dos enunciados eclesiais no tocante as vinculações com a sociedade e a História podem provocar uma diminuição da relevância dos mesmos. Existe aqui a urgência de revisitar a linguagem teológica. E para tanto deve-se voltar ao essencial da missão daquilo que a Igreja quer comunicar ao mundo e em meio ao mundo: “a proclamação da salvação escatológica.”<sup>114</sup> Neste sentido é preciso que a tendência à privatização de tal proclamação seja repelida, e para tanto, se faz necessário uma nova e prática compreensão da linguagem teológica. A boa nova da salvação escatológica que a Igreja comunica neste mundo, através do tempo, não pode ser apenas para alguns, ou seja, não pode ser comunicada numa linguagem distante da realidade social. Neste sentido Metz afirma que é preciso uma linguagem informadora, como podemos verificar a seguir:

À luz da teologia política como teologia crítico-social, surge “uma linguagem informadora”. [...] A tentativa de uma teologia política vai dar ao postulado de uma hermenêutica da palavra pública relacionada com a sociedade e nela atuante.<sup>115</sup>

A reflexão a respeito do quanto os conteúdos da fé estão relacionados com o seu interlocutor, ou seja, os homens e mulheres do mundo de hoje, e a transformação que os mesmos provocam no seio da sociedade, não podem ser ignorados pela Igreja.

---

<sup>113</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 229-230.

<sup>114</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 126.

<sup>115</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 126.

Por isto o processo de desprivatização do discurso sobre Deus, proposto pela teologia política, visa superar a tendência, já criticada no Iluminismo, de uma linguagem metafísica distante dos problemas existentes na sociedade de seu tempo. Metz afirma em relação a isso que:

A linguagem meramente metafísica na teologia vive da ausência de problemas na relação da verdade com a sociedade. Ela pressupõe uma estrutura homogênea da sociedade que contém uma *Weltanschauung* unitária. Enquanto existir este pressuposto, essa linguagem pode ser relevante também socialmente. Mas quando essa unidade se quebra – tal como acontece desde o Iluminismo -, a linguagem metafísica entra em crise radical.<sup>116</sup>

Os dados da realidade devem ser considerados na missão de proclamar os conteúdos da fé. O fechamento ao mundo e aos seus fenômenos, a indiferença em relação a História são sinais de alerta para a teologia e a Igreja. A necessidade de repensar o seu estar no mundo exige da Igreja uma nova postura político-social, como podemos verificar a seguir:

Do ponto de vista do conteúdo, a desprivatização tem como alvo uma nova coisificação, não num sentido metafísico, mas político social. A desprivatização quer transformar a palavra cristã numa palavra que atue socialmente. Ela procura categorias que não sirvam apenas a clarificação da consciência, mas a formação e a transformação da consciência.<sup>117</sup>

Neste caminho de desprivatização da teologia e da Igreja surgirão sempre mais dificuldades e obstáculos por parte da sociedade que as interpela. Estes são os sinais de que o caminho está correto, pois a mensagem evangélica não é passional, não busca trazer apenas conforto e descanso, mas sim, na maioria das vezes dificuldades e incômodos a todos que são obstáculo para que o mundo possa ser renovado à luz

---

<sup>116</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 127.

<sup>117</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 128.

do Evangelho, a todos que rejeitam e lutam contra o Reino de Deus. Metz afirma em relação a isso que:

Como palavra coisificada, relacionada com a sociedade e nela atuante, a linguagem desprivatizada está naturalmente à mercê de novos e particulares perigos e leis. Assim, a linguagem atuante na sociedade não é idêntica à linguagem que obtém êxito na sociedade.<sup>118</sup>

As consequências práticas desta linguagem desprivatizada manifestam então por si só o caminho que se deve assumir por parte da Igreja. A exposição que ela pode trazer a Igreja aponta para uma compreensão da própria Igreja, como portadora de uma liberdade que brota da afirmação da memória do sofrimento, a partir da sua essencial *memoria passionis*.

### 3.3 A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO DA LIBERDADE SOCIOCRTICA

Nesta seção abordaremos a possibilidade da existência dentro da Igreja de uma opinião pública. Metz pontua que a Igreja não existe para servir a si mesma, e sim ao Reino de Deus. A proclamação da salvação no mundo de hoje exige da Igreja uma desprivatização do discurso sobre Deus, além de uma abertura para o diálogo com o mundo, o seu interlocutor, que evidencia a necessidade de uma liberdade crítica dentro da Igreja. Deste modo se faz urgente uma revisão da linguagem utilizada pela Igreja, e aqui pontua-se o Concílio Vaticano II, pois de acordo com Metz a linguagem utilizada pela Igreja até então se tornou demasiada codificada. A partir destas considerações compreende-se a Igreja como uma instituição que proclama em meio ao mundo e na História, a salvação escatológica e a liberdade inerente a ela. Assim a Igreja é uma instituição da liberdade sociocrítica, e deve buscar o diálogo com o mundo a partir do seu interior, e exercer em meio a este a sua missão.

---

<sup>118</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 130.

### 3.3.1 A possibilidade de uma liberdade crítica dentro da Igreja.

Neste caminho de desprivatização do discurso sobre Deus, por parte da teologia e da Igreja, e também na busca de restabelecer à Igreja o seu lugar no mundo, isto é, inserida e aberta ao mesmo, Metz aprofundou a discussão a respeito da existência de uma liberdade crítica dentro da Igreja institucional. A compreensão de reserva escatológica que aqui já apresentamos nos remete ao fato de que a Igreja não existe para si mesma, e que ela está a serviço da promoção da salvação escatológica, ou em outras palavras, está a serviço do Reino de Deus. É justamente a partir desta compreensão do ser da Igreja que brota a necessidade de uma relação aberta para com o mundo, este assumido pelo próprio Deus na encarnação do seu Filho, e que por isso mesmo não pode ser ignorado, ou mesmo rejeitado nos seus processos históricos. Metz afirmava em relação a isso que:

No horizonte desta teologia, o mundo não é compreendido como cosmos ao qual se opõem a existência e a pessoa, nem como uma realidade meramente existencial ou pessoal, mas como uma realidade social num processo histórico. A Igreja não está “ao lado” nem “acima” dessa realidade histórica. Está dentro dela como instituição crítico-social. Como instituição no mundo social, a Igreja tem uma tarefa crítico-libertadora.<sup>119</sup>

Nesta tarefa de ser em meio ao mundo uma instituição que serve a promoção do Reino de Deus e da liberdade inerente ao mesmo, se faz necessário no seio da Igreja a instauração de uma liberdade crítica por parte dos que a constituem. A preocupação de Metz está no risco que a Igreja corre em se tornar aquilo que vários críticos a acusavam, ou seja, uma instituição alienante. A autorreferencialidade e a inexistência de uma liberdade crítica dentro da Igreja caminham juntas. A Igreja que não serve a si mesma deve sempre se recordar de quem a conduz. O espírito de Cristo, segundo Metz, não pode ser abafado no seio da Igreja, e o mesmo promove,

---

<sup>119</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 115.

diante dos riscos de isolamento da Igreja em meio ao mundo, uma atitude de interrupção aos que pertencem a Igreja. Isto podemos verificar a seguir:

O espírito de Cristo não atua como uma autoconfirmação da instituição eclesial, plausível do ponto de vista da organização social, porém como um encorajamento à interrupção de um processo que pode nos transformar em espectadores alienados de um declínio previsível.<sup>120</sup>

As consequências destas considerações a respeito de uma liberdade crítica dentro da Igreja, se estendem à teologia e a compreensão eclesiológica da mesma. De acordo com Metz nesta época pós-moderna, na qual a ideia e o conceito de Deus são considerados, em meio ao mundo, a partir de inúmeros interesses sociais, que estão envolvidos por condicionamentos históricos, a teologia deve buscar o cultivo de uma relação social e prática com os seus interlocutores. Este é o caminho que leva a teologia a se tornar teologia política. Isto porque os contextos e interesses de quem fala à teologia no mundo de hoje precisam ser levados em consideração, na tarefa da teologia de ser responsabilidade crítica da fé cristã neste mundo. Metz afirma em relação a isso que:

Uma teologia que pretende ser, neste sentido, uma responsabilidade crítica da fé cristã e de sua tradição, não pode prescindir desta relação “social” e “prática” em seu núcleo mais íntimo, e sua teoria não permite a abstração dos problemas da opinião pública, do direito e da liberdade, etc. Ela precisa levar em conta as consequências do fato de que uma determinada situação se fala ou se deixa falar de Deus.<sup>121</sup>

A Igreja inserida no mundo e na sua relação com o mesmo sempre agiu politicamente. Esta afirmação está na base da teologia política de Metz justamente pelo fato de que é inerente à Igreja a tarefa de aproximar os conteúdos da mensagem cristã, com as consequências que os mesmos trazem ao mundo no decorrer da sua História. Falar do Deus de Jesus Cristo é aproximar o momento histórico que vivemos com os contextos históricos dos testemunhos bíblicos de outrora. Desse modo, a

---

<sup>120</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 140.

<sup>121</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia política*, p. 64.

Igreja não se torna uma instituição alienante, ao mesmo tempo que é portadora de uma liberdade crítica que atinge em cheio as instituições que, de uma maneira ou de outra, promovem a alienação social nos dias de hoje. Coccolini comenta em relação a isso que:

A Igreja, no contexto do mundo moderno, não é mais apenas – para Metz – um âmbito da sociedade atacado por uma crítica libertadora, que tem seu fundamento no cristianismo e na “história da liberdade” por ele iniciada, mas se torna, por sua vez, elemento ativo de uma crítica libertadora em relação às instituições sociais que, arrastadas no existente, tornam o ser humano (e as estruturas nas quais ele vive) algo de alienante.<sup>122</sup>

A questão que Metz propõe nesta temática é em relação a possibilidade da existência de uma liberdade crítica que não se torne institucionalizada, e que desse modo acabasse por negar a si mesma. Esta temática da relação entre instituição e liberdade crítica do indivíduo é mais uma das marcas do Iluminismo, como já tratamos aqui, e que são essenciais na compreensão da Igreja como instituição da liberdade sociocrítica. Metz faz memória do percurso histórico dessa temática, e acentua o que é mais relevante no momento atual, como podemos verificar a seguir:

Hoje o problema clássico da relação entre instituição e liberdade crítica tomou uma direção completamente nova. Não se trata apenas de estabelecer como e se pode afirmar a liberdade crítica e a sua reflexão contínua dentro das instituições existentes. Trata-se também de apurar como e se a liberdade crítica é possível sem institucionalização, no caso de querer adquirir o máximo desempenho e eficiência para o exercício da sua tarefa crítico-social.<sup>123</sup>

A busca por uma autêntica liberdade crítica no seio da Igreja é então necessária para que a seja de fato em meio a sociedade uma instituição promotora da liberdade sociocrítica. O evento conciliar contribui a fim de que esta questão fosse levada adiante na vida da Igreja *ad intra* e *ad extra*.

---

<sup>122</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 65.

<sup>123</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 135.

### 3.3.2 O decreto conciliar sobre a liberdade religiosa e a opinião pública na Igreja.

O Concílio Vaticano II trouxe a Igreja novos ares em várias de suas dimensões internas e externas. A relação entre a Igreja e o mundo moderno se transformou a partir de uma nova maneira da Igreja de se conceber internamente, e provocou mudanças na sua presença em meio a sociedade. A compreensão da Igreja como povo de Deus (LG 13)<sup>124</sup> repercutiu nas relações estabelecidas entre a hierarquia eclesial e o conjunto dos fiéis. Neste sentido, o teólogo João Batista Libânio afirma que:

O Concílio deslocou o enfoque de uma Igreja pensada a partir da hierarquia nos seus três centros – Papa, bispo e sacerdote pároco – e centrada nela para entendê-la como povo de Deus, a cujo serviço se põe a hierarquia. O tom aristocrático monárquico é substituído pela sensibilidade democrática da modernidade. Ele abriu o horizonte teológico do projeto salvífico de Deus, confinado aos limites visíveis da Igreja, até as margens infundas do Reino de Deus.<sup>125</sup>

Na compreensão de Metz o evento conciliar promoveu a discussão acerca da liberdade de opinião dentro da Igreja. A declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae* (DH)<sup>126</sup>, que data de 7 de dezembro de 1965, é o ponto sob o qual

<sup>124</sup> “Todos dos homens são chamados a formar o novo povo de Deus. [...] Assim, o único povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, dentre os quais vai buscar os seus membros, cidadãos de um reino de natureza celeste e não terrena. De fato, todos os fiéis espalhados pelo mundo mantêm-se em comunhão com os demais no Espírito Santo e assim ‘aquele que reside em Roma sabe que os índios são membros seus’. [...] entre os seus membros reina a diversidade, quer nos cargos, e assim alguns exercem o sagrado ministério para o bem dos seus irmãos, quer na condição e no modo de vida, quando muitos no estado religioso, procurando a santidade por um caminho mais estreito, são um estímulo e exemplo para os seus irmãos. [...] Todos os homens, portanto, são chamados a esta unidade católica do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal, à qual, embora de maneira diferente, pertencem ou para qual se orientam tanto os católicos como todos os cristãos, e mesmo todos os homens em geral, chamados pela graça de Deus à salvação.” (LG 13).

<sup>125</sup> LIBÂNIO, João Batista, *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento*, p. 33.

<sup>126</sup> “Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido, dentro dos devidos limites, de proceder segundo a mesma, em particular e em público, só ou associado com outros. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, qual a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da

se baseiam as ponderações dele a respeito da opinião pública intraeclesial. A existência da instituição Igreja, que existe para servir o Reino de Deus, deve sempre evitar tendências que a levem a querer ser aquilo que não é, ou seja, o próprio Reino de Deus. Metz afirmou em vários momentos que a Igreja em sua presença na sociedade, enquanto instituição, é uma instituição de segunda ordem. Neste sentido a presença de uma opinião pública dentro da Igreja é necessária para o desenvolvimento de uma liberdade crítica que visa entre tantas coisas, preservar a necessária diferenciação entre a Igreja e o Reino de Deus. Metz afirmou em relação a isto que:

As instituições de “segunda ordem” devem, em si próprias, garantir a liberdade ou possibilitá-la. Não devem ser inimigas do esclarecimento e da reflexão. Nelas, o público deve poder exercer uma função crítica. [...] Uma das condições essenciais para que a Igreja possa ser compreendida como uma instituição de segunda ordem é a organização de um público crítico intereclesial.<sup>127</sup>

Neste sentido que a afirmação, por parte da Igreja no concílio a favor da liberdade religiosa, fomenta uma nova disposição no modo de conceber os sujeitos aos quais, interna ou externamente ela busca servir. O respeito a liberdade do sujeito na vivência da fé provoca não apenas um novo jeito da Igreja de se comunicar em um mundo plural, mas também um novo ambiente dentro dos seus muros que favoreça a maioria dos fiéis na relação com as autoridades eclesiais. Metz pontua neste sentido, que a Igreja salvaguarda a dignidade da pessoa humana ao afirmar essa nova disposição. Isto podemos verificar a seguir:

Num pequeno decreto “sobre a liberdade religiosa”, na conclusão do Concílio Vaticano II, ela mesma indica sua disposição de considerar a abertura da visão de mundo pluralista, surgida na corrente do Iluminismo político, na

---

peessoa humana à liberdade religiosa, na ordem jurídica da sociedade, deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.” (DH 2).

<sup>127</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, p. 136.

medida em que não fala de um direito da verdade, sem sujeito abstrato, mas enfatiza o direito da dignidade humana, do sujeito, na sua verdade.<sup>128</sup>

Na esteira das críticas e questões levantadas desde o Iluminismo à Igreja, Metz pontua que o concílio ao destacar a compreensão da Igreja como povo de Deus, inaugurou um novo tempo nas relações entre as autoridades eclesíásticas e o conjunto dos fiéis. A Igreja não é então resumida em um pequeno grupo, mas é considerada em sua totalidade. Assim a importância de cada sujeito na vida da Igreja e na sua missão propõe a afirmação da maioria dos mesmos sujeitos para com as autoridades eclesíásticas. Metz afirma em relação a isso que:

Orientado de acordo com o modelo eclesiológico do povo de Deus, pela primeira vez o concílio desenvolveu uma ideia marcadamente subjetiva da Igreja como um todo. No concílio os fiéis não são tratados primariamente como objetos, mas como sujeitos, não apenas destinatários, mas sobretudo, portadores da fé e da memória de Deus.<sup>129</sup>

O evento conciliar foi então, para Metz, apenas um começo que trouxe inúmeras tarefas à teologia e a Igreja na implementação de suas provocações. Na esteira de seu mestre, Karl Rahner, Metz fez memória daquilo que Rahner afirmava do concílio, e que entre tantos aspectos se destacava, a afirmação da autoridade dos fiéis no seio da Igreja, assim como da essencial dignidade teológica de todos os seres humanos. Como podemos verificar a seguir:

“Quem deseja salvar algo deve arriscar-se”, entendia o último concílio, que a ele deve importantes impulsos teológicos, como o “começo de um começo”. Com enorme valor cívico intelectual, lutou em sua Igreja em defesa da irrevogável autoridade de todos os fiéis e da dignidade teológica de todos os seres humanos.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 45.

<sup>129</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 231.

<sup>130</sup> “‘Quien desea salvar algo tiene que arriesgar’. Entendía el último concilio, que a él le debía importantes impulsos teológicos, como ‘comienzo de un comienzo’. Con enorme valor cívico intelectual, luchó em su Igle-sia em defensa de la irrevocable autoridad de todos los fieles y de la dignidad teológica de todos los seres humanos.” (Metz, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 114).

A Igreja enquanto instituição da liberdade sociocrítica busca abrir-se ao mundo plural que a envolve, e ao mesmo tempo mobilizar os sujeitos que a compõe, ou seja, o conjunto dos fiéis, ao compromisso de propagar a mensagem cristã e não se submeterem a tudo que possa se colocar como obstáculo, na sociedade, ao Reino de Deus. Metz em relação a isso afirma que:

A Igreja não se pode limitar simplesmente a reproduzir, mais uma vez, em si mesma as contradições sociais do mundo. De outro modo ela só favoreceria, impensadamente, aquelas críticas da religião e da Igreja, que já interpretam a religião apenas como superestrutura e função de determinadas relações sociais.<sup>131</sup>

Metz pontua então que a rejeição da imagem da Igreja enquanto superestrutura fundamenta-se na prática a partir da abertura, por parte da mesma, ao mundo que a rodeia. E nesta abertura a Igreja poderá exercer a sua missão de servir o Reino de Deus.

### **3.3.3 A função crítico-libertadora da Igreja no seio da sociedade.**

A Igreja proclama a esperança da salvação escatológica, e nesta proclamação evidencia-se o seu caráter provisório neste mundo. O anúncio desta esperança passa pelos processos históricos deste mundo, e também pela confiança no progresso, que nos dias de hoje se fundamenta na técnica e na ciência. O que a Igreja deve criticar são as tendências de considerar o ser humano apenas como um meio rumo a consolidação do progresso social. A individualidade de cada pessoa, que como já vimos, deve ser respeitada em sua dignidade e valorizada em sua autonomia, não pode ser manipulada por ninguém, pessoa ou instituição, e nem estimada de acordo com a sua função nesta busca pelo progresso social. Metz ressalta a importância de valorizar o ser humano pelo que ele é, e não unicamente pelo que ele produz ou deixa de produzir. Isto podemos verificar a seguir:

---

<sup>131</sup> METZ, Johann Baptist, Fé em história e sociedade, p. 169.

A Igreja critica a tentativa de ver a individualidade apenas como função de um progresso social tecnologicamente guiado. [...] a reserva escatológica da Igreja tem de proteger, com a sua força institucionalizada e crítico-social, uma individualidade que não é definível pelo seu valor no progresso da humanidade.<sup>132</sup>

A importância de recordar à sociedade que toda a História está sujeita à reserva escatológica de Deus também passa pela mobilização da força crítica que reside na essência do amor cristão. A Igreja com esta força crítica deve propor a toda a sociedade uma ampliação da compreensão do amor. Uma compreensão de amor que se resume a relação entre duas pessoas, ou ainda, na ideia de dar algo a alguém que necessite, não compreende a sua essência. O amor passa pela dimensão social e pela afirmação das promessas escatológicas. A Igreja não pode ficar calada diante da injustiça social, diante da violência nas suas mais variadas formas, diante das limitações da liberdade humana. A força que o amor cristão traz consigo é crítica e libertadora, e deste modo a Igreja é chamada a ser sinal visível e coerente deste amor revelado por Jesus Cristo, que carregou a cruz, foi morto nela e ressuscitou. Aqui fica evidente que a Igreja não pode querer ser poderosa e autorreferencial, e sim anunciadora de um amor que gratuitamente busca consolidar a todos a justiça e a paz, e em linhas gerais, que busca afirmar na História a salvação a todos. De acordo com Metz, a palavra amor nos dias de hoje é uma palavra de interrupção, como podemos verificar a seguir:

Existe outra palavra na Bíblia que nos é bem familiar, tanto no céu quanto na terra, e que tem a ver com essa interrupção. É o amor – uma palavra que (semelhante a outra palavra de interrupção, ou seja, o pecado) há muito foi riscada do nosso vocabulário político atual.<sup>133</sup>

A Igreja que é chamada a ser portadora desta interrupção, provocada pelo amor, precisa cultivar dentro de si uma força crítica, a fim de que não se reproduza nela aquilo que é objeto de sua crítica na sociedade. Novamente ressalta-se aqui o que Metz chama de opinião pública dentro da Igreja. As consequências de um espaço

---

<sup>132</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 118.

<sup>133</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 137.

de diálogo e de crítica intraeclesial possibilitam a Igreja evitar em certa medida contradições com aquilo que ela proclama, e também a falar na linguagem dos seus interlocutores, e não falar apenas para si mesma. Metz ressalta que o excesso de crítica dentro da Igreja não é um mal, o que deve preocupar é a falta de crítica que produz um preocupante silêncio, como podemos verificar a seguir:

Não é o excesso de crítica, mas uma falta catastrófica de liberdade crítica fundamental e exercitada dentro da Igreja que é uma das causas da crise eclesial hoje. [...] A maioria silenciosa é uma instância muito duvidosa, mesmo na Igreja.<sup>134</sup>

No cultivo de um ambiente eclesial aberto e disposto ao diálogo, um outro aspecto é salientado por Metz em relação a função da Igreja em sua presença na sociedade, a capacidade da Igreja em tomar a iniciativa. A fé cristã carrega junto de si o poder da esperança, e uma esperança que aponta para o futuro de Deus. O anúncio deste futuro que é para todos, e não pode ser alcançado apenas pela força da vontade do ser humano e das iniciativas de suas instituições, deve ser proclamado pela Igreja criticamente. Aqui a teologia política se manifesta como serviço a esta ação crítica da Igreja em sua presença na sociedade. Metz afirma em relação a isso que “perante a sociedade, a Igreja não deve ter apenas um comportamento crítico-libertador, mas essencialmente de iniciativa. [...] A teologia política está a serviço desta práxis crítica da Igreja”.<sup>135</sup>

A função crítico-social da Igreja exige dela mudanças no seu interior e na sua relação com a sociedade de hoje. Metz pontuava que essa função crítico-social suscita a Igreja uma reação contra ela mesma. Isto no sentido desta necessidade de mudança permanente no empreendimento da sua missão no mundo em meio a História. Isto podemos verificar a seguir:

Esta função crítico-social não é, por isso, desprovida de uma reação contra a própria Igreja. Ela visa lentamente uma nova evidencia da Igreja e a

---

<sup>134</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 113.

<sup>135</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 142.

transformação do comportamento institucional da Igreja em relação à sociedade moderna.<sup>136</sup>

Estas mudanças no interior da Igreja passam pela afirmação da sua identidade, como portadora e promotora de uma *memoria passionis* no hoje da História. As repercussões de tal promoção não tocam apenas a vida dos seus interlocutores externos, mas também daqueles que a compõem.

### 3.4 A IGREJA PORTADORA E TRANSMISSORA DE UMA *MEMÓRIA PASSIONIS* E SUA RELEVÂNCIA PÚBLICA

Nesta seção abordaremos a íntima relação entre o discurso sobre Deus e a questão da teodiceia, que para Metz é essencial após os eventos da segunda guerra mundial, sintetizados nas catástrofes de Auschwitz. A categoria de *memoria passionis*, central em seu pensamento, faz com que a memória daqueles que sofreram ao longo da História não seja esquecida. A temática da teodiceia a partir do pensamento de Agostinho e a crítica que Metz lança a ela será apresentada. A recuperação da imagem do Deus bíblico, próximo do sofrimento humano, e a necessidade da Igreja recordar que nas suas origens ela é uma comunidade de memória e narração, portadora de uma fé sensível ao sofrimento e ao tempo, serão aqui abordadas. Metz pontua que a Igreja deve manter viva a essência de sua fé, a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e a partir dela promover em meio a sociedade a autoridade dos sofredores. A crise de Deus que se verifica nos dias de hoje, marcada por um niilismo latente, é tratada por Metz na afirmação de uma *memoria passionis* da qual a teologia e a Igreja são portadoras, e que afirma em meio a História que o tempo que vivemos tem um final. Por fim abordaremos a dimensão escatológica da fé cristã, que vislumbra o horizonte da salvação e o cumprimento das promessas de Deus: a justiça e a salvação.

---

<sup>136</sup> METZ, Johann Baptist, *Teologia do mundo*, p. 120.

### 3.4.1 O discurso sobre Deus como teodiceia e a crise de Deus.

No desenvolvimento de seu itinerário teológico Metz compreendeu os sinais dos tempos de sua época. A sua teologia fundamental prática, que aqui apresentamos, e que fundamenta a sua compreensão de teologia política, têm vinculações e repercussões com a categoria fundamental desenvolvida por ele, a categoria de *memoria passionis*. No tempo que vivemos marcado pela globalização<sup>137</sup> e pelo pluralismo religioso e cultural, o caminho do diálogo é o mais adequado à teologia e a Igreja. O diálogo que aqui se acentua é marcado por uma urgente recuperação da memória de todos que injustamente sofreram no decorrer e na atualidade da História, e que invariavelmente são esquecidos por uma compreensão mítica da História e da religião. A força e a relevância política da teologia e da Igreja passam pelo desenvolvimento de um discurso sobre Deus como teodiceia. Metz pontuou em vários momentos de sua obra teológica que a catástrofe de Auschwitz transformou a História da humanidade. Assim, a busca por uma Igreja que se coloca de frente ao mundo de hoje, passa pela elaboração de um cristianismo de fato encarnado na História e nos seus acontecimentos. A tragédia de Auschwitz não pode ser esquecida, e nela podemos condensar a história do sofrimento humano. O tema da teodiceia, que como já aprofundamos, é essencial à teologia política, também é decisivo na compreensão da crise que se vive hoje com o próprio Deus. Metz em um olhar para a História observava que a história do sofrimento humano, e a desafiadora questão da teodiceia, provocaram a emancipação do ser humano como centro da História, tendo em vista a retirada de Deus do mesmo centro. Isto podemos verificar a seguir:

---

<sup>137</sup> “O termo globalização surgiu na década de 1980, nas escolas de administração dos EUA, para designar a expansão transnacional de diversas empresas. O conceito logo se ampliou para definir o que para Manuel Castells é um momento histórico do porte da Revolução Industrial. A globalização é principalmente um processo de integração global, definindo-se como a expansão, em escala internacional, da informação, das transações econômicas e de determinados valores políticos e morais. [...] Apesar de ter surgido como um fenômeno da economia, no início do século XXI a globalização se apresenta também como um processo de transformações sociais e culturais. É a chamada nova ordem mundial, que aparece tanto na globalização econômica e cultural quanto no neoliberalismo político e em certas vertentes da pós-modernidade intelectual.” (SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique, *Dicionário de conceitos históricos*, p. 169-170).

A história concreta do sofrimento era, notoriamente a cruz de toda a teodiceia, enquanto o próprio Deus era considerado o sujeito da história e ela foi, afinal, um dos impulsos decisivos, para, nas teorias modernas da liberdade e da história, retirar Deus do centro da história e, em lugar de Deus Salvator, elevar o *homo emancipador* para sujeito universal da história.<sup>138</sup>

A crise gerada a partir da catástrofe de Auschwitz abalou a confiança na compreensão do ser humano como centro da História. No entanto não podemos ignorar que a crise de Deus, vinculada a questão da teodiceia, foi em grande medida provocada pelo desenvolvimento da teodiceia na visão de Agostinho de Hipona<sup>139</sup>. Metz recorda que a compreensão agostiniana, de que a teodiceia estava vinculada à história do pecado da humanidade, provocou no seio do cristianismo o absolutismo do pecado. Isto podemos verificar a seguir:

Como consequência indireta deste paradigma agostiniano, pode considerar-se a extrema potencialização da ideia de culpa, a sobrecarga harmatiológica, por assim dizer, que se impôs ao ser humano: o que (fazendo eco de uma formulação de H. Blumenberg) poderíamos chamar de 'absolutismo do pecado' no cristianismo.<sup>140</sup>

A consequência desta visão agostiniana é a exclusão de Deus do problema da teodiceia em sua raiz. O Deus criador das tradições bíblicas não encontra lugar no

---

<sup>138</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em História e Sociedade*, p. 145-146.

<sup>139</sup> “Evódio Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal? Agostinho Dir-te-ei se antes me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo ‘mal’ em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal. Ev. Quero saber a respeito de um e de outro. Ag. Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo –, Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo – e negá-lo seria blasfêmia –, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente – como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo –, Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo. Ev. Haverá então algum outro autor do primeiro gênero de mal, uma vez estar claro não ser Deus? Ag. Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se dúvidas, reflète sobre o que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário.” (AGOSTINHO, *O Livre Arbítrio*, p. 25-26).

<sup>140</sup> “Como consecuencia indirecta de este paradigma agustiniano, puede considerarse la extrema potenciación de la idea de culpa, la sobrecarga harmatiológica, por así decirlo, que se le impuso al ser humano: lo que (haciéndonos eco de una formulación de H. Blumenberg) podríamos llamar el ‘absolutismo del pecado’ em el cristianismo.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 29).

desenvolvimento de uma teologia que se fundamenta nesta compreensão da teodiceia. As promessas escatológicas de Deus, tais como a justiça e a salvação, passam pelo desenvolvimento da teodiceia em sua intrínseca relação com Deus. Metz afirma em relação a isso que: “O discurso sobre Deus das tradições bíblicas contém uma promessa: a promessa da salvação e, vinculada a ela, a promessa da justiça universal, que também inclui de forma salvífica os sofrimentos passados”.<sup>141</sup> É esta a compreensão de salvação que a teologia política carrega em si, ou seja, de que a história do sofrimento humano lança a Deus um grito de clamor e de súplica por justiça. A compreensão agostiniana da teodiceia colocava o ser humano e a sua história de pecado no centro, e a busca pela redenção através da remissão dos pecados esvaziava o horizonte escatológico, que carregava consigo a busca pela justiça em Deus para todos os que padeceram injustamente ao longo da História. Metz assinala que a raiz do ateísmo moderno está vinculado a estas considerações. Isto podemos verificar a seguir:

Posto que a teologia não permita que, diante da história do sofrimento do mundo, se dirija a Deus nenhuma pergunta esclacedora; posto que ela se colocava de certo modo diante de Deus onipotente e bondoso e tornava o ser humano imerso na culpa o único responsável desta história de sofrimento; e posto que assim, por último, suscitava a impressão de que, de certo modo, pretendia reconciliar-se e conciliar-se com Deus de costas para o enorme sofrimento de pessoas inocentes, justamente por isso se colocou o ser humano contra este Deus dos teólogos; justamente por isso pode converter-se o problema da Teodiceia na raiz do ateísmo moderno.<sup>142</sup>

Uma outra consequência desta concepção agostiniana da teodiceia nos dias de hoje é a busca por parte do ser humano de uma compensação da enorme culpa que este carrega consigo. O peso acentuado da culpa humana na existência do mal,

---

<sup>141</sup> “El discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas contiene una promesa: la promesa de la salvación y, vinculada a ella, la promesa de justicia universal, que también incluye de forma salvífica los sufrimientos pasados.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 28).

<sup>142</sup> “Puesto que la teología no permitía que, a la vista de la historia de sufrimiento del mundo, se dirigiera a Dios ninguna pregunta aclaratoria; puesto que ella se colocaba em cierto modo delante del Dios onipotente y bondadoso y hacía del ser humano imerso en la culpa el único responsable de esta historia de sufrimiento; y puesto que así, por último, suscitaba la impresión de que, em cierto modo, pretendía reconciliarse y conchabarse con Dios a espaldas del enorme sufrimiento de personas inocentes, justamente por ello se sublevó el ser humano contra este Dios de los teólogos; justamente por ello pudo convertirse el problema de la teodicea em la raíz del ateísmo moderno.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 29).

e por conseguinte, dos sofrimentos existentes, carrega em si a necessidade de encontrar um caminho que alivie essa culpa e afaste o ser humano da realidade do sofrimento. Nesta época pós-moderna a compreensão bíblica de Deus não encontra mais espaço em meio a sociedade. A ideia de Deus que se cultiva atualmente é a de um deus, ou mais deuses, que possibilitem uma vida “feliz”, ou seja, isenta de sofrimentos, culpas e desejos. Uma vida que se volta às necessidades e vontades de cada um, e que seja construída pelo ser humano sem a preocupação de qualquer horizonte de futuro. Coccolini comenta em relação a isso que:

A superculpabilização do ser humano por um mal que ele próprio teria causado inclui a necessidade de compensar tal culpa, atribuindo a ele uma autonomia igualmente infinita: ele se torna Deus na inocência do futuro, torna-se aquele Deus que, fiel à terra, se transforma em seu auto criador (Nietzsche).<sup>143</sup>

Nas considerações de Metz em relação as características de nossa época, se ressalta a profunda influência que o niilismo de Nietzsche, com a sua famosa declaração de que Deus está morto, possui nos dias de hoje. Neste mundo plural em que o papel das religiões está cada vez mais acentuado, muito se fala de religião e pouco se fala de Deus. Isto aponta para o renascimento de deus em nossa sociedade, mas que está muito distante do Deus bíblico de Israel que não se afastava da realidade do sofrimento humano, e sim a trazia para perto de si. Uma compreensão de Deus repleta de futuro e de libertação, e que jamais poderia ser compreendida de maneira isenta ou indiferente no tocante a teodiceia. Metz afirma que:

Não se alinhou sempre o Deus bíblico precisamente com quem – desde uma perspectiva de evolução semoviente, e sua precisão seletiva – não tinham história nem futuro: começando pela aliança de Deus com Israel, esse débil povo do deserto carente de toda glória, até a aliança com Jesus de Nazaré, cujo fracasso se selou na cruz?<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 116.

<sup>144</sup> “¿No se ha aliado siempre el Dios bíblico precisamente con quienes – desde la perspectiva de una evolución semoviente y su presión selectiva – no tenía historia ni futuro: empezando por la alianza de Dios con Israel, ese débil pueblo del desierto carente de toda gloria, hasta la alianza con Jesús de Nazaret, ¿cuyo fracaso se selló em la cruz?” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 148).

Neste sentido fica claro que a grande crise que atingiu a teologia e a Igreja, ou ainda as outras igrejas, é de fato uma crise de Deus. Nos dias atuais o ateísmo militante já não resume ou manifesta o grande problema às religiões. O que causa preocupação é a concepção de uma religião sem Deus, que visa expressar uma felicidade baseada em contos míticos e permeada por uma análise inocente da História, que não vislumbra futuro algum. Na visão de Metz o cristianismo hoje passa por uma grande crise em relação a sua fidelidade ao Deus bíblico, e a sua identidade fundamentada na categoria de *memoria passionis*. O que toca a Igreja e as igrejas cristãs é a consequência desse processo, que segundo as palavras de Metz faz com que: “Todas as Igrejas se levantem hoje como árvores desfolhadas em meio de nossa paisagem pós-moderna.”<sup>145</sup> A crise de Deus aqui apresentada, e que traz ao cristianismo grandes consequências, atinge a humanidade inteira. Na profecia de Nietzsche a respeito da morte de Deus<sup>146</sup> estava vinculada a morte de toda a moral europeia. E aqui abrimos os horizontes da atual situação da teologia e da Igreja em sua relação com a sociedade de hoje, justamente apresentando os problemas que a mesma sociedade enfrenta e que a caracteriza. Metz resume as consequências do niilismo na sociedade pós-moderna nas seguintes palavras:

O clima moral europeu oscila entre a declarada vontade de suspensão da moral em geral e a pequena moral em sua variante pós-moderna. Esta pequena moral é a moral de critérios reduzidos e cambiantes: a moral que é caracterizada pela renúncia a toda fidelidade a longo prazo, vitalícia, pela reserva da autorrealização até o ponto de correr qualquer risco, pela insistência no direito de intercâmbio em todo compromisso, mas também com toda a generalidade, a moral que leva a individualização de todos os conflitos,

---

<sup>145</sup> “Todas las Iglesias se levantan hoy como árboles desfoliados em médio de nuestro paisaje pós-moderno.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 78).

<sup>146</sup> “O que há com nossa serenidade. – O maior dos acontecimentos recentes – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mais desconfiado, mais alheio, mais ‘velho’. Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado demais á parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos já soubessem o que propriamente se deu com isso – e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral europeia.” (NIETZSCHE, Friedrich, *Gaia ciência*, p. 210).

a indiferença a respeito do grande consenso e a suspeita diante de todo conceito universal.<sup>147</sup>

Nesta época marcada por uma profunda crise de Deus fica claro a necessidade da afirmação de um discurso cristão sensível ao sofrimento e ao tempo, e que nada mais é do que o autêntico discurso cristão.

### **3.4.2 A Igreja portadora de uma fé sensível ao sofrimento e ao tempo.**

A Igreja no mundo de hoje deve fazer memória da sua identidade, ou seja, de que é uma comunidade de memória e narração. A sensibilidade ao sofrimento alheio faz parte da sua constituição, pois na essência do seu ser está a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ao longo da História, o desenvolvimento de uma teologia voltada a temática do pecado e da culpa afastou-se progressivamente da memória messiânica presente no Novo Testamento. Metz ressalta a importância para a teologia e para a Igreja de se voltarem ao Deus bíblico, que em Jesus Cristo se mostrou particularmente sensível ao sofrimento do ser humano. Neste sentido, Metz afirma que: “A ênfase nessa perspectiva messiânica da mensagem do Novo Testamento pretende ser um corretivo diante de um absolutismo unilateral do pecado, que sempre ressurgiu na história da Igreja”. A partir disto, a Igreja se recorda de que é portadora ao longo da História de uma memória perigosa, que provoca no seio da sociedade repercussões em todos os âmbitos da vida social. Metz ressalta que a história da paixão de Jesus Cristo, núcleo central da fé cristã, deve ser apresentada ao mundo de hoje, e cabe a Igreja esclarecer a íntima vinculação daquela Paixão com a realidade do sofrimento do ser humano. Isto podemos verificar a seguir:

---

<sup>147</sup> “El clima moral europeo oscila entre la declarada voluntad de suspensión de la moral em general y la pequeña moral em su variante pós-moderna. Esta pequeña moral es la moral de criterios reducidos y cambiantes: la moral que se caracteriza por la renuncia a toda fidelidad a largo plazo, vitalicia, por la reserva de la autorrealización a la hora de correr cualquier riesgo, por la insistencia em el derecho de canje em todo compromiso; pero también, con toda generalidad, la moral que lleva asociada la individualización de todos los conflictos, la indiferencia respecto del gran consenso y la sospecha frente a todo concepto universal.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 80).

A história da Paixão de Jesus Cristo -... padeceu sob Poncio Pilatos...- pertence ao núcleo desta narração bíblica e deve ser incessantemente explicada tendo em conta sua vinculação com a história do sofrimento dos seres humanos, porque, no sentido de uma macro narração, a história somente existe como história da paixão. A *memoria passionis* rompe toda abstrata constrição unificadora até uma “única história” sob o ditado dos universalismos totalitários, mas também questiona a pós-moderna desintegração da história real dos seres humanos em uma desconexa pluralidade de histórias.<sup>148</sup>

Na compreensão de Metz a Igreja afastou-se desta memória da Paixão e da vinculação desta com a história real do sofrimento humano. A distância dos conteúdos dogmáticos da fé para com a memória dos rostos daqueles que sofrem, está na base da irrelevância da Igreja no espaço público. Metz afirma em relação a isso que:

A meu modo de ver, o fracasso da instituição religiosa – a Igreja – consiste hoje, sobretudo, que desgarrou em excesso sua memória dogmática de Deus da memória do sofrimento dos seres humanos. Por isso, porque a autoridade de Deus que ela anuncia não se reflete na autoridade dos que sofrem, sua apelação a autoridade de deus soa algumas vezes tão fundamentalista.<sup>149</sup>

Na base daquilo que se cultiva enquanto religião nos dias de hoje está a busca por uma vida distante da realidade do sofrimento. A ausência de memória, e por conseguinte, o esquecimento no decorrer da História das inúmeras vítimas que padeceram injustamente, não coaduna com a fé cristã. A fé em Jesus Cristo não pode ser cultivada e proclamada como caminho de entorpecimento, que leve a uma consolação que ignore a realidade do sofrimento humano. Metz na esteira de seu mestre, Karl Rahner, lança à teologia o desafio de conciliar nos seus fundamentos

---

<sup>148</sup> “La historia de la pasión de Jesucristo – padeció bajo Poncio Pilato...- pertenece al núcleo de esta narración bíblica y debe ser incesantemente explicada teniendo en cuenta su vinculación con la historia de sufrimiento de los seres humanos, porque, em el sentido de una macro-narración, la historia sólo existe como historia de la pasión. La *memoria passionis* rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una -única historia- bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la pós-moderna desintegración de la historia real de los seres humanos em una inconexa pluralidad de historias.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 244-245).

<sup>149</sup> “A mi modo de ver, el fracaso de la institución religiosa – la Iglesia – consiste hoy, sobre todo, em que ha desgajado em exceso su memoria dogmática de Dios de la memoria de sufrimiento de los seres humanos. Por eso, porque la autoridad de Dios que ella anuncia no se refleja em la autoridad de los que sufren, su apelación a la autoridad de Dios suena em ocasiones tan fundamentalista.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 195).

dois aspectos: a incompreensibilidade de Deus e a experiência do ser humano em meio a essa mesma incompreensibilidade. Isto significa que não cabe a teologia e a Igreja proclamar uma fé que apresente respostas a todas as questões que surjam, e aqui, de modo especial, a questão da teodiceia. Coccolini comenta neste sentido que:

Essa incompreensibilidade de Deus, em relação à qual o ser humano se revela naturalmente incompetente, é novamente investida de um denso sentido eclesiológico e soteriológico. O grito e a oração, a invocação e a radical discussão sobre Deus tornam-se, novamente, o gemido silencioso da criatura que, diante da face encoberta de Deus, pede que a justiça se cumpra.<sup>150</sup>

A busca por justiça que é tão natural a quem sofre encontra eco na fé cristã, e indo mais além, é a partir dessa mesma fé que brota a esperança a todos que clamam a Deus por justiça. Neste sentido, além de uma especial sensibilidade ao sofrimento, a fé cristã possui uma especial sensibilidade ao tempo. A temática da temporalidade é urgente nesta época pós-moderna, e Metz ressalta exatamente isso no desenvolvimento de sua teologia política, e das consequências para a situação da Igreja do mundo de hoje. O tempo tem um fim e isso aprendemos das tradições bíblicas. Metz afirma em relação a isso que:

Na realidade, o cristianismo não possui uma essência atemporal, e sim temporal. A própria mensagem das tradições bíblicas pode ser ouvida enquanto mensagem temporal e, mais concretamente, como anúncio de um tempo limitado, como anúncio em certo modo de um tempo com final.<sup>151</sup>

O tempo que se cultiva na sociedade de hoje é marcado pela ausência de um final. Neste sentido, o ser humano caminha neste mundo em direção a um futuro aberto, que não possui em si nenhum horizonte. Esta perspectiva não advém da fé cristão, da fé em um Deus que assumiu a História para conduzi-la à salvação. Metz

---

<sup>150</sup> COCCOLINI, Giacomo, Johann Baptist Metz, p. 119.

<sup>151</sup> “En realidad, el cristianismo no posee una esencia intemporal, sino temporal. El propio mensaje de las tradiciones bíblicas pide ser oído em cuanto mensaje temporal y, más en concreto, como anuncio de un tempo limitado, como anuncio em cierto modo de un tempo con final.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 127).

recorda que no pano de fundo de nossa sociedade encontra-se outras maneiras de conceber o tempo, tais como as concepções de Hegel e Marx, mas de modo especial de Nietzsche, que declara a existência de um tempo sem fim. Isso podemos verificar a seguir:

No fundo da “situação intelectual de nosso tempo” se tem produzido um deslocamento ou uma transformação de enormes consequências na maneira de pensar o tempo: algo assim como uma ‘ruptura intelectual básica’ que pode ser ilustrada com certos nomes da história intelectual da Alemanha: para Hegel e Marx, por exemplo, o tempo, a história e o ser humano ainda tinham, como se sabe, uma meta determinável através da reflexão: desentranhava de modo especulativo, em Hegel; a conquistar por meios políticos, em Marx. Para Nietzsche, pelo contrário, já não existe um final, nem sequer um “final condenado ao nada”.<sup>152</sup>

Na esteira do pensamento de Nietzsche, que enxerga o ser humano como um ser que caminha em meio a um infinito nada, advém ao ser humano o grande desafio de assumir em meio a esse infinito, a responsabilidade pela própria vida e pelo sentido da mesma. A declarada morte de Deus trouxe ao ser humano delineado por Nietzsche a sua emancipação, e ao mesmo tempo o desafio de lidar com o mundo que se apresenta como campo de sua construção. Metz destaca que o pensamento de Nietzsche está no fundo da chamada amnésia cultural que marca a pós-modernidade. Não faz sentido fazer memória da história de si mesmo e dos outros em uma vida imersa em um infinito sem horizontes. Metz afirma em relação a isso que:

Este “novo homem” consiste cada vez menos em sua memória e se limita a ser cada vez mais um experimento de si mesmo. Todas as obrigações passadas se transformam em opções sempre novas. E o mistério de sua redenção já não está – como sugere um conhecido apotegma da tradição judaica – na memória, e sim no esquecimento, em uma nova cultura da amnésia.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> “en el trasfondo de la -situación intelectual de nuestro tiempo – se ha producido un desplazamiento o una transformación de enormes consecuencias en la manera de pensar el tiempo: algo así como una ‘ruptura intelectual’ básica que puede ser ilustrada con ciertos nombres de la historia intelectual alemana: para Hegel e Marx, por ejemplo, el tiempo, la historia y el ser humano en ella tenían todavía, como es sabido, una meta determinable a través de la reflexión: desentrañable de forma especulativa, en Hegel; a conquistar por medios políticos, en Marx. Para Nietzsche, por el contrario, ya no existe un final, ni siquiera un ‘final abocado a la nada’. (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 128).

<sup>153</sup> “Este ‘nuevo hombre’ consiste cada vez menos en su memoria y se limita a ser cada vez más un experimento de sí mismo. Todas las obligaciones pasadas se transforman en opciones siempre nuevas. Y el misterio de su redención ya no radica – como sugiere un conocido apotegma de la tradición

Esta maneira de conceber o ser humano é incompatível com a fé no Deus bíblico, que em sua revelação apresenta ao ser humano que vive no tempo, um horizonte salvífico marcado pelo fim deste mesmo tempo. O ser humano de hoje não suporta a ideia e as consequências da morte de Deus, e por conseguinte, de acordo com Coccolini: “parece inventar novamente novos mitos e novos deuses a quem possa apelar, tornando assim vão e inconsistente o sentido autêntico do niilismo que Nietzsche teria vindo anunciar.”<sup>154</sup> É por isso que se faz urgente em nosso tempo afirmar a identidade que a fé cristã oferece a quem a professa. Metz pontua que na tradição do Israel bíblico encontramos uma fé provada no tempo, e que jamais buscava nos deuses dos povos vizinhos, ou nos mitos que a rodeavam, a consolação de seus sofrimentos. O clamor por Deus era a sua marca, pois a espera no tempo estava na base da fé que professavam. Metz afirma em relação a isso que:

Em sua origem, a mensagem bíblica é também uma mensagem sobre o tempo, uma mensagem acerca do final do tempo. Todos os enunciados bíblicos são portadores de um índice temporal, de uma nota póstuma. No Israel bíblico encontramos um povo que parece incapaz de deixar-se consolar ou acalmar por mitos ou ideias. Os mitos parecem ser, por fim, tão estranhos quanto a metafísica. Israel se transformou repetidamente em uma “paisagem de clamores”.<sup>155</sup>

Metz destaca então que a Igreja não pode se esquecer daquilo que está na origem da sua tradição, a valorização do tempo e do seu final, em uma esperança fundada na memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e voltada para Deus.

---

judía – en el recuerdo, sino en el olvido, en una nueva cultura de la amnesia.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 128).

<sup>154</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 121.

<sup>155</sup> “En su esencia, el mensaje bíblico es también un mensaje sobre el tiempo, un mensaje acerca del final del tiempo. Todos los enunciados bíblicos son portadores de un índice temporal, de una nota postrimera. En el Israel bíblico nos encontramos con un Pueblo que parece incapaz de dejarse consolar o calmar por mitos o ideas. Los mitos parecen serle, en último término, tan extraños como la metafísica. Israel se transforma repetidamente en un ‘paisaje de clamores’.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 132).

### 3.4.3 A Igreja portadora de uma *memoria passionis* no seio da sociedade atual.

Nesta época marcada pela crise de Deus, a Igreja professa uma fé sensível ao sofrimento humano e ao tempo, tempo este que possui um final, e aqui tocamos a dimensão escatológica desta fé. Neste sentido a categoria que resume a fé professada pela Igreja no seio da sociedade de hoje, e que está na essência de sua identidade, é a categoria *de memoria passionis*. Na essência do cristianismo está a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Metz em sua teologia política lança à Igreja o desafio de assumir em meio ao mundo a tarefa de promover a libertação de todos os que padecem sofrimentos, e essa libertação passa pela afirmação de uma memória que se torna prática, pois é repleta de consequências para todos os que professam a fé em Jesus Cristo. Neste sentido, Coccolini comenta que:

Em Metz, a *memoria Jesu Christi* serve de catalisador dos princípios programáticos da teologia política (entendida como corretivo crítico da tendência à privatização da mensagem cristã, como formulação e comunicação da mensagem escatológica em seus efeitos públicos, como acentuação da ligação entre Igreja e sociedade, fé e práxis, com a finalidade de um enfoque da função da Igreja como instituição que visa à libertação dos oprimidos).<sup>156</sup>

O esquecimento dos sofredores não pode ser absorvido pela Igreja na sua tarefa de promover a liberdade que brota de uma *memoria passionis*. Neste sentido essa memória exige que o discurso cristão seja revestido pelo problema da teodiceia. Na base dessa afirmação está a recordação de que desde o início do cristianismo existiu o compromisso em proclamar ao mundo a boa nova de Jesus Cristo. Assim, os cristãos desde o início sempre tiveram algo a dizer, e o que anunciavam era fundamentalmente memória da pessoa de Jesus Cristo, e daquilo que ele anunciou e fez junto aos mais pobres e sofredores. Metz ressalta esse aspecto, como podemos verificar a seguir:

Os cristãos iniciaram sua caminhada como uma pequena comunidade de memória e narração comprometida no seguimento de Jesus, uma

---

<sup>156</sup> COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, p. 74.

comunidade que se pôs em marcha com a consciência de que tinha algo a dizer a todos os seres humanos, isto é, ao mundo.<sup>157</sup>

Justamente por isso, a Igreja hoje deve promover a liberdade a todos os oprimidos, mas não só em vista do futuro, e sim no resgate dos esquecidos do nosso passado. A consequência de tal memória é a afirmação de que o sentido de nossa História passa não apenas pelo que fazemos hoje, mas também pelo que foi feito no passado. O futuro que a fé cristã abarca reúne os derrotados e os vencedores, aqueles que sofreram e os que infligiram sofrimento. E nesta solidariedade aos sofredores, está inclusa uma forte crítica as bases da sociedade que, tanto no passado quanto no presente, sustentaram e sustentam a promoção de tais realidades. Tudo isso em vista da fé em Deus que fará a justiça prevalecer diante de todos os seres humanos. Metz afirma em relação a isso que:

O discurso sobre Deus, ou é um discurso sobre a visão e a promessa de uma grande justiça, que também repercute nestes sofrimentos passados, ou é um discurso vazio e carente de promessas – inclusive para quem sofre no presente. Esta pergunta inerente ao discurso sobre Deus é, antes de tudo e sobretudo, a pergunta pela salvação de quem sofre injustamente e sem culpa alguma.<sup>158</sup>

Metz, no desenvolvimento da categoria de *memoria passionis*, ressalta que a lembrança do sofrimento fundamenta uma grande responsabilidade para com aqueles que sofrem. E esta responsabilidade é universal, alcançando um consenso junto aos mais diversos povos e culturas. Desse modo quando falamos do sofrimento vivido por Jesus Cristo é inevitável lançar um olhar as pessoas que sofrem ao nosso redor. Este olhar que é lançado a todos, inclusive aos inimigos, é expressão de um compromisso assumido a partir da fé fundamentada na *memoria passionis*. Quando Metz fala em

---

<sup>157</sup> “Los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al ‘mundo’.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 11-12).

<sup>158</sup> “El discurso sobre Dios, o es un discurso sobre la visión y la promesa de una gran justicia, que también repercute em estos sufrimientos pasados, o es un discurso vacío y carente de promesas - incluso para quienes sufren en el presente. Esta pregunta inherente al discurso sobre Dios es, ante todo y, sobre todo, la pregunta por la salvación de quienes sufren injustamente y sin culpa alguna.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 18).

responsabilidade universal devemos compreender que ela se fundamenta em experiências reais e históricas, assim como expressa a existência de uma autoridade que brota do sofrimento, o que ele chama de autoridade dos sofredores. Isto podemos verificar a seguir:

Essa responsabilidade universal (que não é devida à abstrata universalidade de uma ideia, mas a uma experiência histórica) não surge da base de um consenso moral mínimo, mas, em todos os casos, da base de um consenso fundamental entre os povos e as culturas, e que é constantemente reconstruído. Em todas as grandes religiões e culturas existe uma autoridade reconhecida, a autoridade dos sofredores.<sup>159</sup>

A *memoria passionis* que a Igreja carrega na essência da sua profissão de fé provoca a mesma a promover a autoridade dos sofredores em meio a sociedade. Metz pontua que a partir da crise de autoridade que atingiu a Igreja desde o período do Iluminismo, a autoridade daqueles que sofrem é a base para que a Igreja nos dias de hoje comunique ao mundo a salvação prometida por Deus, e ao mesmo tempo faça ressoar em meio a sociedade o grito de sofrimento de tantos e tantas que ao longo da História foram esquecidos. As consequências desse processo são um maior envolvimento por parte da Igreja com o mundo, e a consolidação do compromisso de fazer valer as implicações práticas da boa nova da salvação, anunciada por Jesus Cristo, nas instituições sociais que nos dias de hoje promovem a injustiça, e por conseguinte o sofrimento a milhares de seres humanos. O que a Igreja busca realizar, em meio ao mundo globalizado e plural de hoje, é a promoção da dignidade da pessoa humana. E essa promoção passa pelo fazer memória da realidade do sofrimento, a partir dos rostos sofredores presentes no ontem, no hoje, e no amanhã de nosso tempo. Metz afirma em relação a isso que:

O reconhecimento desta autoridade dos que sofrem equivale, de modo negativo, ao reconhecimento da inviolável “dignidade humana”; [...] Ao enraizar a dignidade humana no reconhecimento da autoridade dos que sofrem, se põe de manifesto que a dignidade do indivíduo transcende toda

---

<sup>159</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 185.

fundamentação que se limite a assumir a perspectiva da história da espécie.<sup>160</sup>

Na categoria de *memoria passionis* encontra-se a afirmação de que o seguimento a Jesus Cristo lança todas as pessoas à realidade que as cerca, e ao compromisso com a transformação da mesma realidade. Metz assinala o quão importante é compreender a fé cristã, o cristianismo em si, a partir de encontros reais com pessoas reais, e nesses encontros sentir e reconhecer o sofrimento alheio. A partir disto se pode escrever algo que possa lançar luz e esperança a quem vive na escuridão do esquecimento sem perspectivas de dias melhores. A unidade entre a fé professada e a vida que se experencia no mundo encontra seu ponto de convergência nesses encontros. Isto podemos verificar nas palavras de Metz:

Essa cristologia do seguimento tenta buscar o conhecimento do Cristo, não obrigando as pessoas a se prenderem imediatamente à escrivaninha ou a estante de livros, mas levando-as a se defrontarem com as faces, principalmente as faces dos sofredores, e depois fazerem um relato desse encontro olho no olho, dessa experiência face a face, para, finalmente, poderem escrever usando argumentos efetivos. Nesse caso, o mundo da fé cristã e o mundo da vida cotidiana convergem.<sup>161</sup>

A unidade então entre a fé que se professa, e a vida que se vive no dia a dia é salvaguardada pela Igreja na medida em que ela afirma a *memoria passionis* em sua relação com o mundo. E neste ponto, a espiritualidade que na Igreja se cultiva e se promove deve também manifestar o que Metz chama de liberdade libertada, e que iremos abordar a seguir.

---

<sup>160</sup> “El reconocimiento de esta autoridad de los que sufren equivale, em forma negativa, al reconocimiento de la inviolable ‘dignidad humana’; [...] Al enraizar la dignidad humana em el reconocimiento de la autoridad de los que sufren, se pone de manifiesto que la dignidad del individuo trasciende toda fundamentación que se limite a asumir la perspectiva de la historia de la especie.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 174).

<sup>161</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 185.

## 4 A ESPIRITUALIDADE ECLESIAL COMO ESPIRITUALIDADE DA LIBERDADE LIBERTADA

Neste capítulo abordaremos a espiritualidade que brota da teologia política de Metz. Será desenvolvido o risco que a Igreja corre em tornar-se uma seita em meio a diversidade de religiões e culturas, e o cultivo de uma espiritualidade permeada por uma liberdade libertada que visa evitar tal fechamento. Neste sentido a compreensão de uma mística da *compassio*, termo utilizado por Metz, que se revela como mística política, e faz surgir em meio ao mundo uma mística de olhos abertos à realidade se evidenciará. As repercussões de tal mística, tais como a contribuição da Igreja no âmbito global para a promoção da dignidade humana e da paz serão apresentadas. Por fim lançaremos um olhar para o culto cristão e a sua íntima vinculação com uma cultura anamnética, que brota da memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, que recupera a sensibilidade ao sofrimento do Deus bíblico de Israel.

### 4.1 OS RISCOS DE UMA MENTALIDADE DE SEITA DENTRO DA IGREJA

A memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo que a Igreja carrega junto de si, e que tem a missão de proclamar em meio ao mundo, promove a liberdade a todos que vivem neste mundo. Esta dimensão da identidade da Igreja, ou seja, de uma instituição inserida na sociedade e que critica ativamente a mesma, não pode ser esquecida pelas pessoas que a constituem. Metz chamava a atenção para o grande risco que a Igreja de seu tempo corria, e lançando um olhar a frente, continuaria a correr, caso não se voltasse às raízes do seu ser. O risco de se tornar uma seita<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup>“Seita é um tipo de grupo religioso que se caracteriza por ter rompido com uma organização mais ampla, geralmente uma Igreja. Os membros de seitas são predominantemente de classe baixa e em geral passam a fazer parte dela através de conversão. A estrutura de autoridade da seita é informal, com o mínimo de hierarquia, e tem líderes sem treinamento formal, costumeiramente escolhidos pelos membros. São poucos os rituais, e os serviços religiosos tendem a ser de natureza emocional, embora menos intensos do que os dos cultos. Em relação a outras organizações religiosas, as seitas tendem a ser não-conformistas e oposicionistas, embora menos do que os cultos. Exemplos de seitas incluem as formas primitivas do budismo (uma seita do hinduísmo, como acontece hoje com os sikhs) e do cristianismo (uma seita do judaísmo), os quacres e mórmons ingleses e os fiéis Bahá’í. O cristianismo parece especialmente vulnerável à formação de seitas. De acordo com Reinhold Niebuhr, esse fato ocorre quando as igrejas se tornam tradicionalistas e cuidam principalmente dos interesses espirituais das classes média e média alta, cujas necessidades diferem

em meio ao mundo plural e globalizado. O isolamento intelectual por parte da teologia e da Igreja perante os processos do Iluminismo continuaram a surtir efeitos no decorrer das décadas. E por isso mesmo é de fundamental importância o tema da formação da espiritualidade no seio da Igreja. Metz afirma que a formação de uma espiritualidade, que visa a promoção de uma liberdade libertada, passa pelos campos de referência que a própria sociedade tem, ou seja, o contexto social e cultural que provoca um testemunho próprio da liberdade. O ambiente europeu possui características e desafios próprios, assim como o ambiente latino-americano possui os seus. Isto podemos verificar a seguir:

O testemunho desta liberdade terá características diferentes conforme os diversos campos sociais de referência. Em relação aos sistemas da sociedade de bem-estar ocidentais terá de praticar e reivindicar, antes de tudo, aquelas liberdades reprimidas e esquecidas de que se falou. Em relação à situação das chamadas regiões Sul, comprovar-se-á, em primeira linha, como luta destemida contra a miséria social.<sup>163</sup>

Neste sentido é inevitável e salutar o envolvimento da Igreja com as realidades políticas que a cercam. As contradições existentes no campo da política não servem de justificativa para uma neutralidade, ou até indiferença por parte da Igreja nas questões que tocam a vida das pessoas, e que passam necessariamente por este pilar da sociedade. Esta ausência de envolvimento crítico junto aos processos políticos é caminho para um isolamento infértil da Igreja em meio a sociedade. O que vem junto disto é preocupante, e de acordo com Metz, a Igreja através dessas posturas corre o risco de reforçar estruturas que diminuem justamente aquilo que ela deveria promover, ou seja, a liberdade. Isto podemos verificar a seguir:

Exatamente os bispos e os teólogos podem tornar-se, tão facilmente, mandarins de uma Igreja que, sob o manto da neutralidade, respectivamente da 'inocência política' da Igreja, exerce um velho integralismo e estabilizam

---

das de classe operária e baixa, que querem apoio e consolo, dada a sua desprivilegiada situação política e privações materiais. Como resultado, membros descontentes dessas classes deixam as igrejas e formam seitas próprias." (JOHNSON, G. Allan, *Dicionário de Sociologia*, p. 378).

<sup>163</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 110.

alianças políticas estabelecidas, sem ter em conta o sofrimento concreto e a opressão real.<sup>164</sup>

A Igreja, enquanto instituição sociocrítica, não pode lançar às estruturas sociais e políticas que a cercam uma crítica geral que não toque a vida das pessoas. A crítica que a Igreja lança é fundada no seguimento a Jesus Cristo, e na memória do seu sofrimento salvífico testemunhado neste mundo. A oração que se cultiva e se pratica na Igreja deve provocar na vida dos fiéis a preocupação e o compromisso para com o próximo. O sofrimento do outro é caminho para a práxis cristã, e isto, nasce a partir do cultivo de uma espiritualidade enraizada na pessoa de Jesus Cristo. Metz afirma neste sentido que:

Da oração ela procura haurir a liberdade das pretensas plausibilidades dos mecanismos e preconceitos sociais e a força para aquele altruísmo que uma ação libertadora no interesse dos outros, “dos menores entre os irmãos”, exige. Esta consciência do que o seguimento a Jesus Cristo acarreta a vida prática é caminho para que também se evite no seio da Igreja uma crise de identidade, naqueles que Metz chama de “gente simples”<sup>165</sup>.

O tema da existência de uma liberdade crítica dentro da Igreja, que aqui já foi tratado, manifesta que a liberdade que se cultiva a partir de uma *memoria passionis* provoca necessariamente nos fiéis, chamados de leigos, uma busca por protagonismo no seio da Igreja. Metz ressalta a preocupação com a maioria dos que compõem a Igreja, os fiéis leigos, e que muitas vezes sem voz e sem vez nas idas e vindas da Igreja em meio aos processos históricos, entram em um profundo estado de desorientação e de crise. No entanto é justamente na vivência de uma liberdade libertada que estes poderão assumir o seu protagonismo na Igreja, e reforçar o seu sentido de pertença. Estas questões são essenciais para o futuro da Igreja, e para que ela não se transforme em uma espécie de seita. Metz em relação a isso afirmava que:

Como é que os ‘simples fiéis’ ainda haviam de compreender a identidade da Igreja uma nas suas transformações, como é que eles não haviam de se sentir

---

<sup>164</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 110.

<sup>165</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 112.

enganados, se não têm para com a Igreja uma relação crítica [...] O número daqueles que se sentem como Igreja, torna-se, assim, cada vez menor – apesar de todo o falar do sacerdócio comum dos fiéis, da Igreja como povo de Deus e apesar da invocação insistente da importância dos leigos na Igreja. [...] Quem procura a culpa disso apenas naqueles que têm dificuldades de identificação e apela depressa demais à Igreja como “pequeno rebanho”, não mostra à Igreja nenhum caminho a não ser o da seita.<sup>166</sup>

Estas considerações apontam para um caminho que, se não evitado, pode levar a Igreja a torna-se uma seita. A sua presença em meio a sociedade pode ser reduzida a de uma mera consideração institucional por parte das outras instituições que formam a sociedade. Os processos sociais que incidem diretamente na vida das pessoas podem simplesmente serem confirmados pela Igreja, dada a sua falta de interação e crítica para com os mesmos. Metz afirma que a Igreja desse modo se perde da sua identidade tanto de maneira ativa quanto de maneira passiva, e esse processo se dá em chave de acomodação: “Existe manifestamente o perigo de que a mensagem cristã seja completamente acomodada e de que o cristianismo eclesial decaia ao nível de uma paráfrase religiosa supérflua dos processos modernos do mundo.”<sup>167</sup> A transformação da Igreja em seita no sentido teológico se fundamenta então em uma afirmação tradicionalista de sua doutrina, e da constituição de uma mentalidade de fechamento da Igreja em si mesma. Metz ao analisar esses dois pilares de sectarismo eclesial afirma que:

Parecem ser os seguintes os sintomas gerais de uma tal mentalidade sectária: conservação de tradição sem criação de tradição, isto é, mero tradicionalismo; incapacidade, respectivamente, falta crescente de vontade de fazer novas experiências e de se servir delas, em assimilação crítica, para a autocompreensão da Igreja e das suas estruturas. [...] Além disso a linguagem áspera, à moda dos zelotes e uma conduta militante renovada em disputas intra-eclesiais, a confusão de eclesialidade com um zelotismo sem alegria, nem humor.<sup>168</sup>

Nestes sintomas de sectarismo eclesial fica manifesta a dificuldade de se relacionar com o diferente. Metz chama a atenção para isto, e para uma característica

---

<sup>166</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 113.

<sup>167</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 114.

<sup>168</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 114.

da essência da identidade da Igreja, a de se relacionar com o estranho a ela mesma. Nesta atitude de autoafirmação a capacidade de se relacionar com o estranho diminui, o que provoca uma desorientação da Igreja para com ela mesma, e contribui para o seu isolamento em meio a sociedade e a diminuição de sua relevância. É por isso que Metz recorda que na essência da Igreja se manifesta a abertura ao diferente, e o quão necessário é recordar isso nos dias de hoje. Isto podemos verificar a seguir:

Essa “determinação pelo estranho” (*Fremdbestimmung*) não é algo que advenha, posteriormente, à Igreja, ela é elemento da sua constituição, pertence ao seu *specificum christianum*. A Igreja não pode saber, de antemão, sem o experimento da vivência e da disputa históricas, não só o que é humano, mas também o que é cristão num sentido pleno e preciso.<sup>169</sup>

Nesta dificuldade de se relacionar com o diferente de si, a Igreja experencia internamente a mesma problemática, no que diz respeito a sua capacidade de tratar de modo aberto e dialógico os problemas do mundo de hoje, que impactam a vida dos fiéis, e que invariavelmente provocam neles dúvidas e crises na vida de fé. A Igreja corre alguns riscos ao se esquecer das suas raízes, ou seja, de que no início era uma comunidade de memória aberta ao diferente, impulsionada pelas palavras de Jesus Cristo, que havia afirmado aos apóstolos: “sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra.” (*At 1, 8*). E em outra passagem havia ordenado: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (*Mt 28, 18b*). Metz pontua que o grande risco que se corre, a partir dessa dificuldade interna de acolher e dialogar com as crises provocadas pelos fenômenos deste tempo, é de um cisma prático na vida dos fiéis. Isto podemos verificar a seguir:

A Igreja precisa temer aquele “cisma” que se produz quando muitos fiéis, incompreendidos e decepcionados, afastam-se totalmente dela ou simplesmente “não ouvem mais o que ela diz”, porque não conseguem mais reconhecer na sua mensagem a disposição de ‘partilhar a necessidade de fé das pessoas de hoje.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 114.

<sup>170</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 229.

O cuidado em evitar que a Igreja não se transforme na prática em uma seita difere de um outro aspecto que a toca nos dias de hoje, ou seja, de que em muitas partes do mundo a Igreja está se tornando minoritária. Na prática existe hoje uma diáspora que se manifesta de modo especial nos ambientes que historicamente eram de maioria católica. No entanto não se deve misturar as duas questões, de um lado a compreensão de seita, e de outro a realidade da diminuição dos fiéis em algumas partes do mundo. A Igreja não deve se esquecer de que é portadora da boa nova da salvação universal, mas não é a sua garantidora. A promoção de uma liberdade libertada em meio a História é sua tarefa, mas quem a sustenta é o próprio Deus. Metz vê nesta Igreja das minorias uma grande oportunidade para que se aproxime novamente das minorias esquecidas da sociedade. Isto podemos verificar a seguir:

A minoria pode, também, ser uma chance: ela pode dar à Igreja maior mobilidade, aproximá-la mais das minorias ignoradas e oprimidas da sociedade; e ela pode ajudar mais decididamente a Igreja a abandonar as suas estruturas paraestatais. Ser minoria pode tornar-se *purgatorium*, de modo que aquela liberdade de Jesus, a cuja recordação perigosa o futuro da liberdade não pode renunciar, se torne, de novo, presente, de modo mais vivo, nas formas cristãs de viver.<sup>171</sup>

A Igreja enquanto comunidade de memória e narração da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, é também comunidade de seguimento a Jesus Cristo. No centro da cristologia não há apenas uma ideia, e sim, de acordo com as palavras de Metz: “uma história perigosa que nos induz ao ‘seguir’, e que nesse seguir revela sua força salvadora’.”<sup>172</sup> Desse modo na tentativa de conhecer melhor a Jesus Cristo une-se a necessidade de seguir os seus passos. O que se dá então é a constituição de histórias desse seguimento, que são marcadas por uma narração que se evidencia na prática do dia a dia. O seguimento a Jesus Cristo possui uma dimensão dupla e que definitivamente o caracteriza. A dimensão mística e a dimensão prático-política. Neste sentido evidencia-se a necessidade de abertura, e a negação do fechamento tanto no seio da teologia quanto no seio da Igreja. O mundo é o ambiente no qual este seguimento se dá, e as conexões com a sociedade e a política são inevitáveis, pois é

---

<sup>171</sup> METZ, Johann Baptist, *Fé em história e sociedade*, p. 115.

<sup>172</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 179.

ali que se gestam os sofrimentos e as injustiças, que jamais foram e jamais serão ignorados por Jesus Cristo. Metz afirma em relação a isso que:

O radicalismo do seguimento é, ao mesmo tempo, místico e político. Certamente, no caso a palavra “política” é usada propositalmente num sentido mais abrangente, como sinal de que a mística do seguimento jamais é tão independente da situação a ponto de nunca acontecer sem um destino social ou uma situação política que lhe poupariam os antagonismos e sofrimentos do mundo, e lhe proporcionariam a preservação da inocência, pela não participação. Em sua essência, a mística do seguimento é uma “mística de olhos abertos”.<sup>173</sup>

Esta compreensão da mística do seguimento, enquanto mística de olhos abertos, chama a atenção para o cuidado que a Igreja deve ter em cultivar uma espiritualidade equilibrada e de acordo com a testemunhada por Jesus Cristo. Os extremos também levam a certa expressão de sectarismo. Metz ressalta que o seguimento não pode ser exclusivamente interiorizado, e nem considerado apenas como prática humanista-política. Ele afirma em relação a isso que:

O resultado é a redução da atividade do seguimento a uma dimensão meramente sociopolítica, ou a uma espiritualidade meramente privada, ou seja, um seguimento no qual a continuidade da postura de Jesus, de respeito a Deus, no meio as contradições individuais e públicas da nossa vida, permanece excluída.<sup>174</sup>

O seguimento de Jesus é para a Igreja o seu norteador, pois é para o cristianismo em si a sua verdadeira prática de fundamentação. Metz chama a atenção para essa relação e, em certo ponto de suas reflexões, se pergunta o quanto ele mesmo, como professor de teologia, estaria sendo fiel ao seguimento de Jesus, na sua mística prático-política. Isto podemos verificar a seguir:

Como um professor burguês de teologia, eu estaria numa situação especialmente precária diante dessa questão; E, finalmente, a citada divisão do trabalho da nossa sociedade no meio do cristianismo repercute,

---

<sup>173</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 181.

<sup>174</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 181.

sobretudo, no professor de teologia, de forma especialmente nítida. As condições de trabalho das pessoas, suas vidas protegidas – de forma privilegiada – de todas as experiências de sofrimento e de alienação social enfatizam tudo isso. Em que sentido é possível e permitido ao teólogo profissional ser um sujeito solidário do seguimento?<sup>175</sup>

Na esteira dessa reflexão Metz pontua que no mundo plural de hoje, a teologia também deve buscar ser publicamente responsável, e desse modo evitar cair em um isolamento intelectual, o que é expressão de sectarismo. O que é preciso para isso é recordar que a teologia tem nas suas raízes essa vivência do seguimento solidário de Jesus Cristo. Ele afirma que:

Certamente, a teologia publicamente responsável é imprescindível para o cristianismo dos nossos dias, quando ela não pretende, de antemão, partir para o isolamento cognitivo de uma seita. [...] A ideia bíblica de Deus é por si só uma ideia prático-crítica. Ela nem pode ser pensada sem que sejam questionados e prejudicados os interesses e necessidades preconcebidos daqueles que procuram pensá-la.<sup>176</sup>

O que se manifesta a partir disto é uma contínua revisão de vida por parte daqueles que professam fé. E neste ponto as relações que os cristãos constituem no mundo devem promover um diálogo profícuo em meio a diversidade existente hoje.

#### 4.2 A MÍSTICA DA *COMPASSIO* COMO MÍSTICA POLÍTICA

Nesta seção será abordada a necessidade para a Igreja de construir pontes em meio ao mundo plural e conflitivo de hoje. A diversidade de religiões e culturas tem entre si algo em comum, e que de acordo com Metz é a realidade do sofrimento passado. O monoteísmo bíblico que deve ser assumido pela Igreja é em si um monoteísmo frágil, sensível ao sofrimento humano. A partir disto, na essência da espiritualidade cristã está a mística da *compassio*, ou seja, de que não há sofrimento no mundo que não diga respeito a quem professa a fé em Jesus Cristo. Desta maneira,

---

<sup>175</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 184.

<sup>176</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 184.

na vida de quem professa a fé cristã ficará expressa a capacidade de sofrer com o outro, e mais ainda, de se comprometer para que este sofrimento alheio não seja relegado ao esquecimento no seio da sociedade. As repercussões que uma mística da *compassio* acarreta para a Igreja em sua relação com o mundo de hoje serão apresentadas. Uma nova política do reconhecimento pode ser elaborada, e para tanto existe a necessidade de a Igreja ser propositiva perante a realidade do sofrimento humano. Uma mística de olhos abertos é o que Metz propõe à Igreja e a teologia de hoje, a fim de que a dignidade humana seja promovida, e a paz neste mundo conflitivo e plural possa ser de fato consolidada.

#### **4.2.1 O monoteísmo cristão em meio ao mundo plural de religiões e culturas.**

Nesta tarefa de evitar um sectarismo crescente na vida da Igreja *ad intra* e *ad extra*, se evidencia a dimensão universal que a Igreja tem em sua origem. O cristianismo possui em si uma mensagem direcionada ao mundo, e que se concretiza na vida real de cada ser humano, independentemente de sua classe, raça, cor, e aqui podemos também dizer, de sua religião. Metz busca desenvolver a problemática de uma teologia que esteja voltada para o mundo, e não de costas a ele, e que consiga ser elaborada em meio a diversidade de religiões e culturas de hoje. A fé cristã é vivida hoje em meio a uma diversidade de religiões que muitas vezes concorrem entre si. O que se cultiva na sociedade é, em inúmeros ambientes, o interesse pela já citada religião sem Deus. O que está na raiz disso é uma certa tolerância diante das tendências de cada indivíduo, e da emergência por lidar com o já citado pluralismo cultural. Metz afirma que é aqui que uma teologia política fundada na *memoria passionis* faz surgir um discurso sobre Deus sensível ao sofrimento humano, e aberto a toda e qualquer diversidade, pois está centrado em um primeiro momento na realidade da dor e da limitação. Isto podemos verificar a seguir:

Por isso, é um discurso sobre Deus que somente pode aproximar-se de sua pretensão universal através da questão do sofrimento, por meio da *memoria passionis*, por meio da lembrança do sofrimento, em especial, do sofrimento alheio, inclusive do sofrimento dos inimigos. Pois este discurso sobre Deus pode ser universal, ou seja, para todos os seres humanos, se se configurar

em sua essência como um discurso sobre um Deus sensível ao sofrimento alheio. Tal universalismo do discurso sobre Deus é, em princípio, antitotalitário e compatível com o pluralismo.<sup>177</sup>

O universalismo do discurso sobre Deus, que abarca todo e qualquer ser humano que sofra, é desafiador em meio ao mundo, pois o que está em sua base é a fé em um único Deus que desconhece o esquema amigo e inimigo, e que, segundo Metz, tem um olhar de acolhida singular a todo sofredor. O que surge a partir dessa realidade de fé é o que Metz chama de um monoteísmo frágil, justamente por estar intimamente vinculado com a história de cada ser humano neste mundo, e guiado por uma especial sensibilidade ao sofrimento. Isto podemos verificar a seguir:

O discurso sobre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, que também é o Deus de Jesus, não é expressão de um monoteísmo qualquer, abstrato e ahistórico, e sim um monoteísmo “débil”, vulnerável, caracterizado pela empatia. Se trata, em essência, de um discurso sobre um Deus sensível ao sofrimento.<sup>178</sup>

Neste monoteísmo bíblico faz surgir aos que creem uma responsabilidade global, que necessariamente faz com que a Igreja e a teologia estejam abertas e comprometidas com os fenômenos que ocorrem no mundo, e que podem muitas vezes acentuar ou diminuir as estruturas que promovem o sofrimento de variadas formas. Uma dessas estruturas que promovem o sofrimento é a relação conflituosa entre diferentes tradições religiosas que estão enraizadas em sua diversidade cultural. Metz chama a atenção para essa dimensão, como podemos verificar a seguir:

---

<sup>177</sup> “Por eso, es un discurso sobre Dios que sólo puede cerciorarse de su pretensión universal a través de la cuestión del sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, a través de la rememoración del sufrimiento y, en especial, del sufrimiento ajeno, incluso del sufrimiento de los enemigos. Pues este discurso sobre Dios sólo puede ser universal, o sea, para todos los seres humanos, si se configura en su esencia como un discurso sobre Dios sensible al sufrimiento ajeno. Tal universalismo del discurso sobre Dios es, por principio, anti-totalitario y compatible con el pluralismo.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 163-164).

<sup>178</sup> “El discurso sobre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que también es el Dios de Jesús, no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto y ahistórico, sino de un monoteísmo ‘débil’, vulnerable, caracterizado por la empatía. Se trata, en esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 163).

A luta a favor deste monoteísmo tem provavelmente uma importância decisiva nos conflitos culturais sobre os quais tanto se discute na atualidade: por exemplo, o que se enfrenta na cultura política do ocidente com os países islâmicos.<sup>179</sup>

O cristianismo tem diante de si, de acordo com Metz, a possibilidade e a tarefa de propor um caminho de reconciliação e de paz em meio aos conflitos culturais e religiosos. Além disso, o universalismo que a fé cristã comporta necessita da constituição de caminhos de aproximação e diálogo com o diferente de si. Coccolini comenta em relação a isso que: “O programa mundial do cristianismo, então, soa assim: compaixão – não como vago sentimento, mas como percepção do sofrimento do outro.”<sup>180</sup> O que está na essência dessa busca por aproximação entre mundos culturais e religiosos diferentes é, então, o espírito de compaixão que brota das tradições bíblicas que professam a fé em um único Deus, que tem seu olhar voltado a quem sofre injustamente em meio a História. O que fica para quem professa a fé sob o sinal de uma *memoria passionis* é o compromisso em construir pontes que possibilitem em meio ao mundo o cultivo da memória e a promoção da justiça. Metz em relação a isso afirma:

Sem dúvida, a mensagem de Jesus também se volta sempre e de imediato contra nós mesmos, que, esperançados, contemplamos a sua cruz. Pois não permite que sua história de sofrimento nos faça esquecer a história anônima do sofrimento do mundo; não permite que sua cruz nos leve a passar por alto as inúmeras cruces que existem no mundo, que sua Paixão nos induza a calar os suplícios sem conta, os múltiplos desmoraamentos anônimos, o sufocado sofrimento que não encontra palavras, a perseguição que padecem tantas e tantas pessoas.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> “La lucha a favor de este monoteísmo tiene probablemente una importancia decisiva en los conflictos culturales sobre los que tanto se discute en la actualidad: por ejemplo, en el que enfrenta a la cultura política de Occidente con los países islámicos.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p.164).

<sup>180</sup> COCCOLINI, Giacomo, Johann Baptist, p. 125.

<sup>181</sup> “Sin embargo, el mensaje de Jesús también se vuelve siempre y de inmediato contra nosotros mismos, que, esperançados, contemplamos su cruz. Pues no permite que su historia de sufrimiento nos haga olvidar la historia anónima de sufrimiento del mundo; nos permite que su cruz nos lleve a pasar por alto las innumerables cruces que hay en el mundo, que su pasión nos induzca a calar los suplícios sin cuento, los múltiples desmoraamientos anónimos, el sofocado sufrimiento que no encuentra palabras, a persecución que padecen tantas y tantas personas.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 66).

Nesta tarefa de construir pontes com o diferente de si, a Igreja experencia dificuldades não apenas internas, mas também externas. A resistência por assumir um caminho de diálogo e ecumenismo faz com que as lutas históricas venham à tona, na forma de memória. O que Metz ressalta é que o caminho a ser trilhado pela Igreja neste mundo pós-moderno é constituído por uma clara consciência dos equívocos do passado. De maneira concreta Metz cita a questão da liberdade de religião defendida pela Igreja, e a necessária reavaliação da ausência desta defesa no passado da Igreja, e aqui Metz recorda a época da Reforma e do Iluminismo político. Isto podemos verificar a seguir:

Quando hoje nossa Igreja reivindica para si (e também para outras religiões) a liberdade de pensamento, de consciência, de religião, ela precisa ouvir sua consciência histórica, em que muitas vezes essas liberdades precisaram ser implantadas contra ela mesma – por exemplo, na Reforma e no Iluminismo político. A Igreja perde credibilidade quando acredita poder ignorar ou até eliminar essa consciência histórica autocrítica com a ajuda de um idealismo teológico atemporal.<sup>182</sup>

A liberdade religiosa é considerada hoje a partir de uma concepção positiva de religião, no sentido de que cada pessoa possui o direito fundamental para viver a sua fé na religião que escolher. No entanto uma ideia negativa de religião também está na base da chamada liberdade religiosa. O direito fundamental de cada pessoa a não viver a fé, e a não assumir alguma religião, manifesta a afirmação nos dias de hoje de uma conquista que remonta também ao período iluminista. A Igreja tem a partir disto a tarefa de também dialogar com estes, e para isso recordar o que está na base do mesmo diálogo, ou seja, a defesa do direito da dignidade humana, do sujeito e da sua verdade. Metz recorda que a Igreja no Concílio Vaticano II tratou dessas questões, a fim de salvaguardar o que é indispensável em sua missão e constituição, ou seja, a promoção da dignidade humana. Na constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS)<sup>183</sup> a

<sup>182</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 44.

<sup>183</sup> “Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo. Deplora, por isso, a discriminação que certos governantes introduzem entre crentes e não crentes com desconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa humana. Para os crentes, reclama a liberdade efetiva, que lhes permita edificar neste mundo também o templo de Deus. Quanto aos ateus, convida-os cortesmente a considerar com espírito aberto o Evangelho de Cristo” (GS 21).

Igreja se pronuncia a respeito da necessidade de aproximação daqueles que não creem, e da busca por compreendê-los melhor. Além de ressaltar a necessidade de um maior testemunho de caridade em meio ao mundo, e da mútua colaboração entre os que creem e os que não creem na promoção da paz. O que fica claro aqui é que o sofrimento humano não deve ser ignorado no tocante a liberdade religiosa, mas sim ser considerado como fundamental na construção do diálogo entre diferentes culturas e religiões. Metz recorda do compromisso que as grandes religiões têm nos dias de hoje em relação a promoção da liberdade religiosa. E, neste sentido, uma promoção da liberdade positiva da religião que busque um alcance universal, e não apenas particular. Nas mais diversas tradições religiosas repousa uma memória do sofrimento acumulado ao longo dos séculos. Aqui encontra-se o ponto de coalizção das religiões para a promoção da paz. Isto podemos verificar a seguir:

Só uma religião que, em seus países de origem, garante a liberdade para religiões estrangeiras poderá reclamar para si essa liberdade em todos os lugares do mundo, sem violência. [...] Pois a memória do sofrimento acumulado nas religiões da humanidade não pode ser ignorada [...] Afinal, essa memória poderia ser a base para uma coalizção de todas as religiões, especialmente as religiões monoteístas de um levante público contra um terrorismo cruel e de desprezo pelo ser humano, praticado “em nome de Deus” (que Deus?).<sup>184</sup>

No mundo plural de hoje não é mais aceitável conflitos que tenham como motivações questões religiosas. Isto está claro para a Igreja, de modo especial após o concílio com a declaração *Dignitatis Humanae* (DH), sobre a liberdade religiosa. No entanto a realidade que cerca a Igreja de hoje é marcada pela presença crescente de pessoas que não professam fé alguma, e que não podem ser identificadas simplesmente como adeptas do ateísmo<sup>185</sup>. Metz chama a atenção para o perfil dos

---

<sup>184</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 45-46.

<sup>185</sup> “O termo ateísmo é um dos mais ambíguos da linguagem filosófica. Seu único conteúdo definido é dado pelo prefixo a com o qual expressa negação. Mas do que o ateísmo é uma negação? Se nos ativermos à etimologia indicada acima, o ateísmo é a negação de Deus. Ora, com esta suposição, é dado que o conteúdo concreto da ideia de Deus não é o mesmo nas diversas religiões e filosofias, é claro que, na frase de K. Rahner, ‘determinar onde se acha o verdadeiro ateísmo depende do conceito preciso de Deus que está pressuposto. [...] Se nos ativermos agora ao significado imediato do termo, e definirmos o ateísmo como negação do teísmo, o panorama se aclara notavelmente, mas às custas de uma série de drásticas e problemáticas exclusões. Por teísmo se entende, com efeito, a doutrina que reconhece a existência de um Deus pessoal e transcendente, que atua sobre o mundo que ele próprio

que não creem no mundo de hoje. A falta de fé que se manifesta não de maneira combativa à fé cristã, e sim como parte de uma visão do mundo e do ser humano revela que vivemos em uma sociedade pós-ateísta. Metz afirma que:

Certamente, o encontro dos fiéis com os não fiéis, estimulado pelo concílio, deve levar em conta que atualmente estamos lidando principalmente com não fiéis de uma era pós-ateísta. Cada vez mais a falta de fé de hoje tem deixado de ser uma descrença direta, de certo modo combativa. [...] essa falta de fé não surge mais como uma visão de mundo contra a fé (dos cristãos); na verdade, ela é entendida como proposta de uma imagem de mundo e de ser humano, de uma bem-sucedida humanidade sem fé.<sup>186</sup>

Os desafios que aí surgem tocam questões relativas à compreensão do ser humano a respeito de si mesmo, e da capacidade ou não deste de considerar na sua visão do humano, a realidade do sofrimento presente na História e nos dias atuais.

#### 4.2.2 A mística da *compassio* como participação do sofrimento alheio.

A teologia política de Metz possui em sua essência uma mística marcada pela compaixão, e que se converte na prática, em uma espiritualidade do seguimento de Jesus Cristo que não se ausenta das repercussões políticas. A palavra que Metz procurava para traduzir em seu itinerário teológico, a essência da mensagem cristã, foi o conceito de *compassio*. Jesus em suas palavras e ações manifestou uma especial sensibilidade para o sofrimento das pessoas. Neste sentido recordamos que no final do evangelho de Mateus<sup>187</sup>, as palavras de Jesus a respeito do juízo final

---

criou. Neste sentido, pode-se dizer, em geral, que o ateísmo nega aquilo que o teísmo afirma.” (COLOMER, E., *Dicionário de Pensamento contemporâneo*, p. 54).

<sup>186</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 46.

<sup>187</sup> “Quando o Filho do Homem vier em sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória. E serão reunidas em sua presença todas as nações e ele separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes, e porá as ovelhas à sua direita e os bodes a sua esquerda. Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: ‘Vinde, benditos de meu Pai, recebi por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me. Então os justos lhe responderão: ‘Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te

abarcam a realidade do sofrimento humano, e o compromisso ou não daqueles que o seguem para com os sofredores de seu tempo. A história da paixão de Jesus Cristo está intimamente vinculada com a história do sofrimento humano. Metz ressalta que não se pode ignorar por isso a realidade do pecado, e o significado salvífico da cruz, como podemos verificar a seguir:

Certamente, nesse ponto de vista do tema da paixão não se pode minimizar o peso do pecado e da culpa na mensagem de Jesus, nem questionar o significado especial da cruz de Cristo para a humanidade, um significado de salvação.<sup>188</sup>

No entanto, na essência do seu ser estava expresso um amor que unia o amor a Deus e ao próximo<sup>189</sup>. Neste modo de viver de Jesus na cruz se manifestou a sua paixão por Deus. É por isso que Metz encontrou na palavra *compassio* a expressão de um sofrimento com o outro, e não um mero sentimentalismo para com a dor do próximo. Metz afirma em relação a isso que:

Na língua alemã não existe uma palavra que expresse com exatidão e clareza o novo modo de vida de Jesus, uma sensibilidade elementar para o sofrimento alheio. “Compaixão” é uma palavra carregada demais de sentimento, distante demais de uma ação direta, levanta suspeitas de mascarar a desgraça dominante por meio do sentimentalismo, e de lamentar o sofrimento distante, apenas de forma inconsequente. Por isso resolvi utilizar, de vez em quando – e peço que me compreendam – uma palavra estrangeira, a palavra “*compassio*”, a paixão de Deus como uma disposição à prática da *compassio*.<sup>190</sup>

---

ver? Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’. Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: ‘Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhestes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes’. Então, também eles responderão: ‘Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos?’ E ele responderá com estas palavras: ‘Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’. E irão estes para o castigo eterno, enquanto os justos irão para a vida eterna.” (Mt 25, 31-46).

<sup>188</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 65-66.

<sup>189</sup> “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Esses dois mandamentos dependem a Lei e os Profetas.” (Mt 22, 37-40).

<sup>190</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 67-68.

Nesta mística da *compassio* Metz vê o caminho a ser assumido pelo cristianismo na época em que vivemos, imersos em uma pluralidade de culturas e religiões que nos pedem abertura e diálogo. O compromisso com os sofredores de nosso tempo e do passado, aqui a memória é essencial, provém da fé em Jesus Cristo que lançava um olhar atento a todos os esquecidos de seu tempo. A mística da *compassio* provoca na vida de quem a assume, a interrupção perante quem sofre. Os cristãos não podem se esquecer do que é fundamental em sua fé em um mundo marcado pelos avanços da técnica e da ciência, que expressam em muitas ocasiões uma visão do ser humano baseada no experimento. A partir disto é urgente recuperar das tradições bíblicas, de modo especial do novo testamento, a centralidade da pessoa humana e a promoção de sua dignidade. A capacidade de vislumbrar o rosto de quem sofre e se comprometer com o mesmo, ou seja, é preciso uma mudança de mentalidade. Metz afirma em relação a isso que:

Essa *compassio* exige de antemão a disposição a assumir uma mudança de perspectiva, essa mudança de perspectiva que as tradições bíblicas (em especial, os relatos sobre Jesus) continuamente exortam; a saber, a olharmos e avaliarmos a nós mesmos com os olhos dos outros, sobretudo com os olhos daquele que sofre e estão ameaçados, e a expor a esse olhar pelo menos uma pequena fração a mais do que permitem nossos reflexos espontâneos de autoafirmação.<sup>191</sup>

No espírito da *compassio* se descobre uma mística política que provoca na pessoa que a cultiva um abandono do eu, a interrupção de sua vida cotidiana a favor dos abandonados e sofredores, e nesse sentido, uma relativização voluntária dos próprios desejos e vontades, a fim de se lançar em uma aliança com os que padecem sofrimento. Aqui se realiza uma aliança com o próprio Deus a partir do compromisso com o sofrimento do próximo. Metz destaca que essa mística, que começa com o assumir o espírito da *compassio*, é o referencial para que nos dias de hoje não

---

<sup>191</sup> “Esta *compassio* exige de antemano la disposición a asumir un cambio de perspectiva, ese cambio de perspectiva al que las tradiciones bíblicas (y, en especial, los relatos sobre Jesús) continuamente exhortan; a saber, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados, y a exponernos a esa mirada al menos una ínfima fracción más de lo que permiten nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 167).

percamos de vista o que de fato é a mística bíblica expressa e testemunhada por Jesus Cristo. No mundo de hoje as experiências místicas das religiões do extremo oriente, que marcam o cotidiano de muitos ocidentais, não possui rostos e apontam para um abandono do eu em um imenso vazio. Nesse sentido, a mística política da *compassio* nos recorda da necessidade de vivermos uma paixão por Deus, que se dá no dia a dia como mística de olhos abertos. Metz afirma em relação a isso que:

Esta mística da *compassio* é, no meu entender, a guia distintivamente bíblica da mística geral, a auto relativização mística enquanto tal, o “abandono do eu”. Mas não como renúncia ao eu, como desaparecimento do eu no vazio informe de um universo desprovido de sujeitos, e sim como a incorporação cada vez mais profunda a uma “aliança”, a uma aliança mística entre Deus e o ser humano, na qual – diferente das religiões do Extremo Oriente – o eu não se dissolve misticamente, mas sim, é exigido desde o ponto de vista moral e político, mas requerido em uma mística da *compassio*: paixão por Deus que se experimenta e acredita como com-paixão, como mística de olhos abertos.<sup>192</sup>

A mística política da *compassio* carrega em si um sofrimento em razão de Deus no cotidiano da vida, e aqui é importante compreender o que de fato isso significa. O propósito desse sofrimento não é o de aumentar os sofrimentos das pessoas a partir de um ponto de vista religioso, nem de buscar consolo e alento. Na verdade, esse sofrimento em razão de Deus busca salvaguardar as experiências de sofrimento humano do desespero e do esquecimento, que invariavelmente as pessoas que sofrem recaem, além de promover uma nova práxis a partir dessa atitude propositiva a partir da realidade do sofrimento. As pessoas que sofrem injustamente clamam ao céu, e essa é genuinamente uma atitude cristã. O que esses clamores devem suscitar é o reconhecimento da culpa, e a necessidade da conversão daqueles sujeitos que promovem as condições para a realidade do sofrimento na vida de tantas pessoas. O

---

<sup>192</sup>“Esta mística de la *compassio* es, a mi entender, la guía distintivamente bíblica a la mística en general, a la autor relativización mística en cuanto tal, al ‘abandono del yo’. Pero no como una renuncia al yo, como desaparición del yo en el vacío informe de un universo desprovisto de sujetos, sino como la incorporación cada vez más profunda a una ‘alianza’, a una alianza mística entre Dios y el ser humano, en la que – a diferencia de las religiones del Extremo Oriente – el yo no se disuelve misticamente, sin más, sino que es requerido desde el punto de vista moral e político, pero requerido en una mística de la *compassio*: pasión por Dios que se experimenta y acredita como con-pasión, como mística de ojos abiertos.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 167-168).

que se vislumbra aqui é um caminho para a paz, que evite conflitos e guerras justificadas pelas diferenças culturais e religiosas. Metz afirma em relação a isso que:

Graças ao encontro com os outros que sofrem, tal mística da *compassio* se perfila como uma mística ‘com os pés na terra’; ao mesmo tempo, não é muitas vezes senão a experiência aceita de um “sofrimento em razão de Deus”. [...] E isso, não com a intenção de revestir as experiências cotidianas de sofrimento, em ocasiões terrivelmente profanas, de uma adicional experiência religiosa de sofrimento; nem com a intenção de adicionar posteriormente a história pública da paixão do mundo em história religiosa privada da paixão; mas sim para reunir nesta mística do sofrimento em razão de Deus todas as nossas experiências de sofrimento que clamam ao céu, para preservá-las do abismo do desespero e do esquecimento, alentando assim uma nova práxis. [...] A qual me parece particularmente importante em uma situação na qual todos os grandes conflitos políticos ameaçam desembocar em terríveis guerras de culturas e religiões.<sup>193</sup>

No mundo de hoje marcado por conflitos gestados nas diferenças culturais e religiosas existentes cabe a Igreja promover a mística da *compassio*. As repercussões de tal mística se manifestarão em muitos momentos no campo da política, e por conseguinte na vida real das pessoas do nosso tempo.

#### **4.2.3 A mística da *compassio* como mística política e as suas repercussões no mundo de hoje.**

O espírito da *compassio* é considerado por Metz como a herança especificamente bíblica ao mundo europeu marcado pela globalização, e pelo pluralismo de religiões e culturas. No seu itinerário teológico, que parte de sua realidade, ou seja, a situação do cristianismo na Alemanha, Metz lança o olhar a partir desta mística política que tem em si a capacidade de se relacionar e comunicar com

---

<sup>193</sup> “Merced al encuentro con los otros que sufren, tal mística de la *compassio* se perfila como una mística ‘con los pies en la tierra’; al mismo tiempo, no es muchas veces sino la experiencia aceptada de un ‘sufrimiento en razón de Dios’. [...] Y ello, no con la intención de revestir las experiencias cotidianas de sufrimiento, en ocasiones terriblemente ‘profanas’, de una adicional experiencia religiosa de sufrimiento; ni con la intención de añadir postreramente a la historia pública de pasión del mundo una historia religiosa privada de pasión; sino para reunir en esta mística del sufrimiento en razón de Dios todas nuestras experiencias de sufrimiento que claman al cielo, para presérvallas del abismo de la desesperación y el olvido, alentando así a una nueva praxis. [...] Lo cual me parece particularmente importante en una situación en la que todos los grandes conflictos políticos amenazan con desembocar en terribles guerras de culturas y religiones.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 168).

o mundo de hoje. O caminho para evitar a auto privatização do cristianismo nos dias de hoje encontra a sua raiz na mística da *compassio*, que se converte em mística política. Isto podemos verificar a seguir: “Neste espírito se encontra a raiz para resistir à auto privatização do cristianismo nas presentes circunstâncias pluralistas, pois define a mística da *compassio* como mística política.”<sup>194</sup> A tarefa que o cristianismo, e aqui estão inclusos a teologia e a Igreja, possui nos dias de hoje é de se manifestar propositivamente para com as grandes problemáticas do mundo de hoje. Ali onde se manifestam as condições para o sofrimento humano se encontra também o lugar que deve ser assumido pelo cristianismo. A implementação de uma nova política da paz mundial passa pelo exercício de uma mística política fundada na *memoria passionis*. Na prática isto significa que quando inimigos se dispõem ao diálogo e a lembrança dos sofrimentos passados, tanto de si próprios quanto dos outros, é possível um caminho de superação de novos conflitos. Neste contexto, o cristianismo que é portador desse espírito da *compassio*, é chamado a testemunhar a força da *memoria passionis*, e a motivar a lembrança do sofrimento entre aqueles que se consideram inimigos. O que mais se evidencia em nosso século são os conflitos entre culturas diferentes, tais como os inumeráveis conflitos entre o ocidente e o oriente. Metz assinala a importância do respeito e da valorização entre os diferentes mundos culturais e religiosos. O espírito da *compassio* propõe o urgente reconhecimento da dignidade humana, que aqui se manifesta como dignidade cultural. Isto podemos verificar a seguir:

A única maneira de evitar que o confronto entre o Ocidente e o Islã e com o mundo árabe em geral desemboque em uma infernal guerra de culturas consiste, a meu juízo, em que nós os ocidentais, mais além das justificadas lutas contra o terrorismo, nos mostremos dispostos a olhar e valorizar a nós mesmos não somente com nossos próprios olhos, e sim com os do “outro mundo”, com o “resto do mundo”, como tão reveladoramente se diz. Pois o que falta no mundo globalizado é, sobretudo, a possibilidade de um diálogo em pé de igualdade que nos faça continuamente conscientes do que está em jogo nas doloridas diferenças existentes no mundo não são apenas questões relativas a superação da pobreza social, mas também questões que tem a

---

<sup>194</sup> “En este espíritu se encuentra la raíz para resistir a la auto privatización del cristianismo em las presentes circunstancias pluralistas, pues define la mística de la *compassio* como mística política.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 169).

ver com o reconhecimento da dignidade cultural. Também a isso quer contribuir o espírito da *compassio*.<sup>195</sup>

Na esteira de uma nova política da paz no mundo globalizado de hoje, o espírito da *compassio* também contribui com a provocação de uma política do reconhecimento daqueles que vivem à margem das sociedades, e que em última análise, de acordo com Metz, são vítimas dos processos da globalização. As relações que existem hoje são entre iguais, do ponto de vista econômico e social, o que favorece a marginalização de uma enorme parcela da população e o esquecimento dos mais vulneráveis. O estabelecimento de uma política do reconhecimento assimétrica possibilitaria que os marginalizados e esquecidos de nosso tempo, pudessem estar presentes nas pautas políticas que guiam as relações econômicas e sociais. O que se manifesta em tal política do reconhecimento é a essência do espírito da *compassio*, ou seja, a abertura a todos, e de modo especial, aos mais necessitados. Metz afirma em relação a essa nova política do reconhecimento que:

Nas atuais circunstâncias políticas globalizadas, nem tudo pode centrar-se na relação entre interlocutores, mas também tem que prestar atenção – como algo muito mais fundamental – à relação com os outros ameaçados e excluídos, isto é, com as vítimas sociais e culturais da globalização. [...] Somente as relações de reconhecimento assimétricas, somente a preocupação pelos outros excluídos e esquecidos, rompe o poder dessa lógica.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> “La única manera de evitar que la confrontación de Occidente con el islam y con el mundo árabe en general desemboque en una infernal guerra de culturas consiste, a mi juicio, en que nosotros los occidentales, más allá de la justificada lucha contra el terrorismo, nos mostremos dispuestos a mirarnos y valorarnos a nosotros mismos no sólo con nuestros propios ojos, sino también con los del ‘otro mundo’, con los del ‘resto del mundo’, como tan delatoramente se dice. Pues lo que falta en el mundo globalizado es, sobre todo, la posibilidad de un diálogo en pie de igualdad que nos haga continuamente conscientes de que lo que está en juego en las dolorosas diferencias existentes en el mundo no sólo son cuestiones relativas a la superación de la pobreza social, sino asimismo cuestiones que tienen que ver con el reconocimiento de la dignidad cultural. También a ello quiere contribuir el espíritu de la *compassio*.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 170-171).

<sup>196</sup> “En las actuales circunstancias políticas globalizadas, no todo puede centrarse en la relación entre interlocutores, sino que también hay que prestar atención – como algo mucho más fundamental – a la relación con las víctimas sociales y culturales de la globalización. [...] Sólo las relaciones de reconocimiento asimétricas, sólo la preocupación por los otros excluidos y olvidados, rompe el poder de esta lógica.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 171).

O espírito da *compassio* carrega a afirmação da igualdade de todos os seres humanos. O que está na base dos estados democráticos de direito é este princípio da igualdade, mas que muitas vezes é esquecido em sua prática. Metz recorda que tal igualdade revestida pelo espírito da *compassio* é caminho para a consolidação de uma ética global fundada na já citada autoridade dos sofredores. A consequência de tal ética global, que tem a sua autoridade fundada na autoridade dos sofredores, seria de acordo com Metz, o comprometimento de todos os seres humanos com o princípio da igualdade que os rege. Isto podemos verificar a seguir.

A autoridade das pessoas que sofrem constituiria a autoridade de uma ética global, de uma moral universal que obriga todos os seres humanos com anterioridade, a toda votação, a todo acordo, e que, portanto, não pode ser contornada ou relativizada por cultura e religião alguma, tampouco pela Igreja.<sup>197</sup>

No mundo de hoje marcado pela falta de memória, e aqui recordamos a amnésia cultural proveniente do niilismo nietzscheano, é urgente a recuperação da memória de todos aqueles que foram relegados ao esquecimento. Metz afirma que o espírito da *compassio* convida à uma política da memória. Nas suas palavras: “Este espírito da *compassio* protesta, por último, contra um pragmatismo político que se desentende da lembrança do sofrimento.”<sup>198</sup> O que Metz evidenciou na explicitação das possíveis aplicações e repercussões do espírito da *compassio*, é a força que o cristianismo possui no mundo de hoje em vista de transformá-lo. O sofrimento humano não pode ser esquecido e negado neste mundo avançado em ciência e tecnologia. O sofrimento humano não pode ser ignorado pelos agentes da globalização, e aqui entra a missão da Igreja, que está espalhada pelo mundo inteiro. O espírito da *compassio* assumido pela Igreja e seus membros é capaz de contagiar o mundo inteiro, e de lançar uma luz de esperança diante da realidade do sofrimento acentuada pelas,

---

<sup>197</sup> “La autoridad de las personas que sufren constituiría la autoridad de una ética global, de una moral universal, que obliga a todos los seres humanos con anterioridad a toda votación, a todo acuerdo, y que, por tanto, no puede ser soslayada o relativizada por cultura ni religión alguna, tampoco por la Iglesia.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p.171).

<sup>198</sup> “Este espíritu da *compassio* protesta, por último, contra un pragmatismo político que se desentiende de la rememoración del sufrimiento.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p.171).

chamadas por Metz, tempestades da globalização. Em relação aos processos da globalização que acentuam o sofrimento humano, Metz afirma que:

Hoje – nas tempestades da assim chamada globalização. Hoje – em que a política mundial parece cada vez mais uma refém indefesa do mercado e da técnica, dos conflitos culturais e religiosos, e finalmente dos genocídios étnicos. Hoje – em que percebemos que a ciência e a tecnologia de modo algum estão obviamente ligadas à imagem humana até hoje familiar e conhecida – em relação às biociências e neurociências, cada vez mais limitadoras, para as quais o homem não é nada além do último pedaço da natureza ainda não totalmente explorado.<sup>199</sup>

A promoção da mística da *compassio*, que se revela enquanto mística política, passa necessariamente pela unidade entre aquilo que na Igreja se chama de culto e memória de Jesus Cristo.

#### 4.3 A RELAÇÃO ENTRE O CULTO E A CULTURA ANAMNÉTICA

Nesta seção será apresentada a necessidade do culto cristão ser marcado por uma cultura anamnética. A mística da compaixão, que se revela em uma práxis política na vida de quem crê em Jesus Cristo, é fundamentada na recuperação da memória do sofrimento de Jesus Cristo e sua íntima vinculação com o sofrimento humano. Neste sentido Metz recorda o processo de helenização do cristianismo, e as consequências para a constituição do espírito europeu. Metz assinala uma divisão no espírito cristão devido as diferenças entre o mundo bíblico da revelação, e o mundo grego no qual a fé cristã consolidou a sua presença. O culto cristão e a sua linguagem da oração devem manifestar a afirmação do tempo que termina, e da memória enquanto aliança. O estilo de oração dos cristãos pode ser então considerado como um grito em direção a Deus, e jamais como um caminho de esquecimento dos sinais da paixão, morte e ressurreição existentes neste mundo.

---

<sup>199</sup> METZ, Johann Baptist, *Mística de olhos abertos*, p. 113.

#### 4.3.1 Atenas e Jerusalém: a helenização do cristianismo.

O cristianismo fundado sob a memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo não pode permitir a perda de tal memória em suas vinculações para com o mundo que o rodeia. No decorrer do tempo o espírito do cristianismo, aprendido das tradições bíblicas de Israel, foi-se transformando muito rapidamente à luz do espírito grego. Neste processo cultural e necessário para difusão da fé cristã em seus primórdios, alguns elementos essenciais da fé do Israel bíblico foram abandonados, e substituídos pelo pensamento grego. Metz ressalta que a helenização do cristianismo provocou graves consequências para a história da razão europeia, e para o cristianismo que ali se desenvolveu. Metz afirma em relação a isso que:

Por helenização do cristianismo se entende, como se sabe, a recepção da filosofia grego-tardia, helenista, no cristianismo; processo que, por uma parte, contribuiu à universalização do cristianismo e, por outra, à configuração de sua forma dogmática.<sup>200</sup>

Neste processo de helenização que possibilitou ao cristianismo um alcance universal, bem como um aprofundamento sistemático do anúncio do Evangelho, cabe destacar que as dificuldades que a busca por tal síntese, entre a fé cristã e o espírito grego, sempre estiveram presentes na história da Igreja, basta recordar a cena de Paulo no areópago<sup>201</sup>, em sua primeira abordagem no mundo grego. O que é importante destacar a partir da síntese entre a fé cristã, oriunda da tradição de Israel,

---

<sup>200</sup> “Por helenización del cristianismo se entiende, como es sabido, a recepción de la filosofía tardogriega, helenista, en el cristianismo; proceso que, por una parte, contribuyó a la universalización del cristianismo y, por otra, a la configuración de su forma dogmática.” (METZ, Johann Baptist, *Memória passionis*, p. 231).

<sup>201</sup> “Enquanto os esperava em Atenas, seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver a cidade cheia de ídolos. Disputava por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, a qualquer hora do dia, com os que a frequentavam. Até mesmo alguns filósofos epicureus e estoicos o abordavam. E alguns diziam: ‘Que quer dizer este palrador? E outros: ‘Parece um pregador de divindades estrangeiras.’ Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressurreição. Tomando-o então pela mão, conduziram-no ao Areópago, dizendo: Poderíamos saber qual é essa nova doutrina apresentada por ti? [...] Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: ‘A respeito disto te ouviremos outra vez.’ Foi assim que Paulo retirou-se do meio deles. Alguns homens, porém, aderiram a ele e abraçaram a fé. Entre esses achava-se Dionísio, o Areopagita, bem como uma mulher, de nome Dâmaris, e ainda outros com eles.” (At 17, 16-19.32-34).

e o pensamento grego, é o esquecimento daquilo de mais genuíno que a fé cristã herdou do Israel bíblico, ou seja, a constituição anamnética do espírito, e que de maneira nenhuma pode ser compreendida como a anamnese platônica, que desconhece o tempo e a História. Na essência deste espírito anamenético está a valorização do tempo que termina, e da memória enquanto aliança. Isto podemos verificar a seguir:

Existe o descobrimento do tempo como tempo limitado, em cujo horizonte o mundo se transforma pela primeira vez como paisagem histórica. Existe o pensamento da aliança como memória, como rememoração histórica capaz de dar a liberdade que está ligada a condição de sujeito e a livre alteridade dos demais, muito mais valor que o atemporal pensamento do ser e da identidade de origem grega.<sup>202</sup>

A recuperação das compreensões de tempo e de aliança passam então a ter fundamental importância na vida da Igreja. E neste sentido cabe lançar um olhar para a necessária unidade que deve existir entre a cultura da memória e o culto cristão.

#### **4.3.2 O desenvolvimento de uma cultura anamnética e sua unidade com o culto cristão.**

O cristianismo é uma religião da memória, mas que na esteira da síntese com o pensamento grego não conseguiu desenvolver uma cultura da memória. Metz afirma isso em vista das profundas diferenças entre a revelação de Deus nas tradições bíblicas e a metafísica grega. Para ele o que ocorreu foi um ocultamento do espírito cristão, que repercute na Europa de hoje, que tem no cristianismo e no pensamento grego as bases da sua constituição histórica. Neste sentido Metz afirma existir no processo histórico do cristianismo uma divisão do seu espírito. Isto podemos verificar a seguir:

---

<sup>202</sup> “Existe el descubrimiento del tiempo como tiempo limitado, en cuyo horizonte el mundo se transforma por primera vez en un paisaje histórico. Existe el pensamiento de la alianza como memoria, como rememoración histórica capaz de dar a la libertad que es aneja a la condición de sujeto y a libre alteridad de los demás mucho más valor que el intemporal pensamiento del ser y la identidad de origen griego.” (METZ, Johann Baptist, *Memória passionis*, p. 232).

Muito cedo e de forma muito grave a Teologia cristã dividiu-se, enquanto tirou da tradição bíblica a sua fé, mas a sua razão passou a ser tomada exclusivamente do legado grego, de uma metafísica das ideias e da natureza, que não possui sujeito nem história.<sup>203</sup>

O que se propõe a partir de uma teologia política que tem a sua fonte na *memoria passionis* é a recuperação da contribuição mais original das tradições bíblicas ao espírito do cristianismo. Esta contribuição está na anamnese bíblica, que possibilita então que a razão do espírito europeu de hoje, marcada pela divisão já assinalada pela síntese entre a fé cristã e o pensamento grego, possa ser desenvolvida em vista de tornar-se prática como liberdade subjetiva e solidária. O que se experimenta hoje é uma razão instrumental que não possui memória de nada em vista dos fins que quer alcançar. O que Metz assinala aqui é, em resumo, a superação da divisão do espírito europeu. Isto podemos verificar a seguir:

A anamnese bíblica pertence não apenas à história da fé, mas também à história do espírito do Cristianismo. [...] Somente o espírito dividido da modernidade europeia pode ocultar-se tal realidade, ele que se definiu contra esta recordação e que, por isso, submeteu-se a uma razão instrumental, dirigida pela vontade do poder – razão esta que, no conhecimento não quer reconhecer, e sim dominar.<sup>204</sup>

O que se experimenta no mundo de hoje é uma cultura do esquecimento, que não quer se recordar dos insucessos e dos fracassos, das tragédias provocadas pela ação do próprio ser humano. E tudo isto em vista de um futuro que passa pelo desenvolvimento da técnica e da ciência. Metz chama a atenção para estes sintomas da sociedade de hoje, e da crise de Deus aqui já desenvolvida, afirmando que a resistência à esta cultura do esquecimento é a recordação do Deus bíblico. No pano de fundo desta cultura do esquecimento está o novo estilo de vida proposto por Nietzsche, e que constitui em boa medida a paisagem pós-moderna de hoje. Aqui deve-se voltar então ao Deus das tradições bíblicas, e não ao deus ou deuses da metafísica

---

<sup>203</sup> METZ, Johann Baptist, *Dialética e Liberdade*, p. 263.

<sup>204</sup> METZ, Johann Baptist, *Dialética e Liberdade*, p. 264.

grega, ou como assinala Metz, ao Deus dos teólogos. A linguagem da oração genuinamente cristã deve ser resgatada. Isto podemos verificar a seguir:

O discurso sobre Deus deriva sempre da interpelação a Deus, procede da linguagem da oração. E a teo-logia seria então, antes de mais nada, linguagem oracional reflexiva. Acaso não surge o verdadeiro “ateísmo teológico” quando os teólogos pensam que podem falar de Deus de tal modo que seja seu próprio discurso o que constitua o Deus das orações? [...] Seja como for, na atualidade existe justamente a tentação do idealismo teológico, o qual suscita a impressão de que é possível desvincular por completo o discurso sobre Deus de sua base religiosa.<sup>205</sup>

Neste sentido o estilo de oração que brota do cristianismo fundado na *memoria passionis* manifesta-se como súplica, como grito dirigido a Deus. A paixão por Deus lança neste mundo, marcado pelo esquecimento e por uma busca pela felicidade fundada em mitos e ilusões, a afirmação de uma cultura da memória, ou em outras palavras, uma cultura anamnética. E a relação com Deus então é marcada pela interrupção por parte do ser humano perante o sofrimento alheio. Metz resume esse estilo de oração nas seguintes palavras:

Pedir Deus a Deus significa, para tanto, arriscar-se a manter a recordação perigosa da mensagem e do caminho de Jesus, lançar-se na aventura do seguimento, aprender a escutar e a obedecer na oração a palavra de Deus enquanto palavra de atividade. Assim pois, a oração como súplica, como uma forma de pedir Deus a Deus, significa entregar-se ou habituar-se a esta mística da paixão por Deus enquanto experiência de sentir-se afetado pelos sofrimentos dos outros.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> “El discurso sobre Dios deriva siempre de la interpelación a Dios, procede del lenguaje de la oración. Y la teo-logia sería entonces, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo. ¿Acaso no surge el verdadero ‘ateísmo teológico’ cuando los teólogos piensan que pueden hablar de Dios de tal modo que sea su propio discurso el que constituya al Dios de las oraciones? [...] Sea como fuere, en la actualidad existe justamente la tentación del idealismo teológico, el cual suscita la impresión de que es posible desvincular por completo el discurso sobre Dios de su base religiosa.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria Passionis*, p. 85-86).

<sup>206</sup> “Pedir Dios a Dios significa, por tanto, arriesgarse a mantener el recuerdo peligroso del mensaje y el camino de Jesús, lanzarse a la aventura del seguimiento, aprender a escuchar y obedecer en la oración la palabra de Dios, en cuanto palabra de actividad. Así pues, la oración como súplica, como una forma de pedirle Dios a Dios, significa entregarse o habituarse a esta mística del apasionamiento por Dios en cuanto experiencia del sentirse afectado por el sufrimiento de otros.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 111).

A relação entre o culto cristão, que revela a essência do cristianismo, ou seja, fazer memória da pessoa de Jesus Cristo em sua paixão morte e ressurreição, jamais pode estar distante ou excluído de uma cultura também baseada na memória dos que sofrem injustamente neste mundo. Existe a necessidade hoje de desenvolver a partir de uma anamnese cúltica, uma cultura anamnética inerente a mesma. A *memoria passionis* que fundamenta o ser e o agir cristão neste mundo, e que provoca uma mística de olhos abertos, revela que a oração que se reza, o culto que se pratica e a prática do amor cristão que se vive nas relações estão intimamente unidas. Metz afirma em relação a essas vinculações o seguinte:

Que relação guarda o mundo das orações aqui descrito com a liturgia que estamos habituados? Como se celebram tais orações na forma que aqui temos descrito? Tais perguntas giram entorno da relação entre a anamneses cultural e a cultura anamnética, que aqui tem sido considerada sob a rubrica *memoria passionis*. A anamnese cultural e a cultura anamenética se encontram entrelaçadas, de modo que o culto não se reduza a celebração de um mito, e a *memoria passionis* não sucumba à anamnese cultural.<sup>207</sup>

Na celebração do culto cristão se manifestará então o que Metz chama de mística de olhos abertos. O ser e o agir da Igreja no mundo de hoje passam essencialmente pelo que a Igreja celebra e como celebra. Na essência de seu ser se encontra então a memória da paixão, morte e ressurreição, o sinal distintivo daquilo que ela é e que a faz ser vista e ouvida no mundo de hoje: a *memoria passionis*.

---

<sup>207</sup> “[...] que relación guarda el mundo de las oraciones aquí descrito con la liturgia a la que estamos habituados? ¿Cómo se celebran las oraciones en la forma en que aquí las hemos descrito? Tales preguntas giran en torno a la relación entre la anamnesis cúltica y cultura anamnética, que aquí ha sido considerado bajo la rúbrica *memoria passionis*. La anamnesis cúltica y la cultura anamnética se hallan inextricablemente entrelazadas, de modo que el culto no se reduzca a la celebración de un mito, y la *memoria passionis* no sucumba a la amnesia cultural.” (METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis*, p. 112).

## CONCLUSÃO

Na conclusão desta pesquisa recordamos que em sua gênese encontramos a relação entre a identidade e a relevância da Igreja na sociedade de hoje, a partir da ótica de Johann Baptist Metz. A sua nova teologia política aqui desenvolvida propicia ao ser e agir da Igreja uma nova práxis. A tragédia de Auschwitz é elemento chave para uma nova maneira de se fazer teologia. A realidade do sofrimento está intimamente vinculada com o ser da Igreja, que é testemunha da memória de Jesus Cristo. A paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo acarreta à Igreja a tarefa de recuperar a memória das vítimas do sofrimento ao longo da História. Aqui recordamos que a Igreja é chamada a afirmar em meio a sociedade que toda a História está sujeita à reserva escatológica de Deus. Desta maneira, a Igreja poderá mobilizar criticamente no seio da sociedade, a força do amor cristão, que ultrapassa o âmbito do privado, e repercute no âmbito do público e do social. A partir de uma nova postura da Igreja, diante do mundo no qual ela está inserida, a sua relevância se manifestará. E isto será possível justamente pela afirmação da sua identidade, enquanto instituição da liberdade crítico-social, que não busca a autorreferencialidade, nem a afirmação de si mesma, e sim, a afirmação da salvação prometida a todos. Vislumbra-se, assim, a Igreja com uma práxis nova e radical, que não foge das implicações práticas da mensagem da qual é portadora. O desenvolvimento de uma espiritualidade cristã que promova a liberdade aqueles que a vivenciam, e que os lancem ao testemunho da fé de maneira encarnada nos dias atuais, passa por uma contínua revisão da maneira de celebrar o culto cristão. A celebração do mistério da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo está intimamente vinculada com a recuperação da memória do sofrimento presente no mundo, e que possui rostos, identidades e clamores.

A contribuição da nova teologia política de Metz vem ao encontro dos anseios conciliares de estabelecer uma nova relação com o mundo. Os conteúdos da fé devem ser assumidos em meio e a partir dos conteúdos da História. Aqui se manifesta a tarefa da Igreja em assumir no seio da sociedade aquilo que ela é por excelência: uma comunidade de memória e de narração, sensível ao sofrimento existente no mundo e anunciadora de um tempo que acaba. No atual momento da História observamos os avanços da ciência e da técnica que ampliam as possibilidades daquilo que o ser humano é capaz de fazer. Por outro lado, observamos a crescente instrumentalização

da vida humana, e a incapacidade do ser humano do século XXI de vislumbrar um sentido na História que aponte para um final. É urgente a recuperação das categorias de memória e de tempo, tão bem articuladas no pensamento de Metz. O que a nova teologia política de Metz traz a teologia deste século é a incorporação do sofrimento injusto e imerecido ao núcleo da própria teologia. No tocante ao ser da Igreja em sua relação com a sociedade pós-moderna encontramos a recuperação e afirmação da *memoria passionis*. As consequências disto se manifestam nas repercussões práticas da proclamação do Evangelho. O âmbito do privado e do público, na vida de quem professa a fé em Jesus Cristo, não apenas se mistura, mas encontra a sua unidade na realidade do sofrimento, que se revela como campo de uma solidariedade prática. Deste modo a presença da Igreja no espaço público é relevante e natural, pois a Igreja desde seus primórdios se relacionou com o diferente de si. Neste sentido as tendências de fechamento por parte de alguns setores dentro da Igreja devem ser evitadas.

O ministério petrino de Francisco tem se mostrado cada vez mais aberto a consolidação das provocações conciliares na vida da Igreja, além de se empenhar com os temas sensíveis do nosso tempo, como por exemplo o cuidado com o meio ambiente, a Casa Comum, e a valorização de uma educação integral e acessível a todas as pessoas. A Igreja do nosso tempo ultrapassará pouco a pouco os obstáculos advindos do período do Iluminismo, na medida em que se assumir como uma instituição sociocrítica, que encontra a sua razão de ser na categoria central do pensamento de Metz, ou seja, *memoria passionis*. O cisma entre doutrina e vida presente na vida de tantos cristãos do nosso tempo será superado a partir do cultivo de uma mística de olhos abertos, enraizada no culto da memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e no compromisso com a vida daqueles que sofrem injustamente. A Igreja deve promover a liberdade advinda do cultivo e promoção da *memoria passionis* em nossa sociedade. A relação entre a Igreja e o mundo, a partir das intuições da nova teologia política de Metz, se cristaliza como uma relação crítica e dialética. Neste sentido a importância da existência de uma liberdade crítica dentro da Igreja é fundamental. A passagem de uma linguagem teológica codificada, para uma linguagem informadora e transformadora da consciência dos que professam a fé em Jesus Cristo é caminho para uma presença relevante da Igreja na sociedade.

No momento atual a Igreja vive um tempo de escuta e de aproximação, que se manifesta de maneira concreta no caminho sinodal. A urgência de um testemunho autêntico e corajoso, por parte de quem professa a fé em Jesus Cristo, é cada vez mais necessária na realidade da nossa nação brasileira. O espírito da *compassio* que promove uma solidariedade prática, manifesta a recuperação da memória de tantos nomes já relegados ao esquecimento, mas que padeceram injustamente de inúmeros sofrimentos. Neste sentido na medida em que a Igreja for a porta-voz daqueles que já não tem mais voz, e promover a genuína autoridade que provém do sofrimento imerecido, também em nossa realidade brasileira a esperança no cumprimento das promessas escatológicas de Deus tomará novo vigor. Em suma, na esteira do pensamento de Metz devemos recordar que não existe sofrimento no mundo que não diga respeito a quem crê em Jesus Cristo, e por conseguinte, que não diga respeito a Igreja. Na proclamação da boa nova da Salvação está inerente o envolvimento prático com a vida daqueles que clamam aos céus por justiça e por dias melhores. A Igreja enquanto sinal e servidora do Reino de Deus deve então se despir de qualquer indício de inocência política em seu ser e agir no mundo de hoje.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Historia de la Filosofía: La Filosofía Contemporánea*. Barcelona: Hora S.A., 1996.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2010.

BANKER, ANN; BONJOUR, Laurence. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição ver. e ampl. São Paulo: Paulus, 2012.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. 11ª Ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BONI, Luís A; STEIN, Ernildo (Orgs.). *Dialética e Liberdade*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

BURGUIERE, André. (Org.). *Dicionário das ciências históricas*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993. (Série diversos).

COCCOLINI, Giacomo. *Johann Baptist Metz*. Ed. Loyola, São Paulo: 2011. (Coleção teólogos do século XXI).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. Lourenço Costa (Coord. geral). São Paulo: Paulus, 1997.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013. (Série pensamento moderno).

EICHER, Peter (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

FILHO, Valdemar Figueredo. *Teologia Política Emancipadora: convergência possível entre ateísmo e mística*. 2018. 249 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FRANCISCO. *A Alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2013.

GONÇALVEZ, Paulo Sérgio Lopes. Nova Teologia Política: memoria passionis e mística de olhos abertos. In. *Revista de Cultura Teológica*. Ano 27, n. 93, Jan/Jun 2019. P. 272-301.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 7ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

JOHNSON, Allan G. (Org.) *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: ZAHAR.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Porto: EDIÇÕES 70, 1989. (Coleção textos filosóficos).

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. (Coleção Filosofia – 189).

LIBÂNIO, João Batista, Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 2, n. 16, p. 5-36, 2005.

METZ, Johann Baptist. *A fé em História e Sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Edições paulinas, 1981. (Coleção libertação e teologia).

\_\_\_\_\_.Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedade pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007. (Colección Presencia Teológica).

\_\_\_\_\_.Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção amantes do mistério).

\_\_\_\_\_.Johann Baptist. *Sul concetto dela nuova teologia politica*. Trad. Francesca Caracciolo Pieri. Brescia: Editrice Queriniana, 1998.

\_\_\_\_\_.Johann Baptist. *Teologia do Mundo*. Trad. Helena Ferreira. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.

\_\_\_\_\_.Johann Baptist. *Teologia Política*. Trad. Luis A. de Boni. Canoas: La Salle, 1976. (Coleção Chronos).

MOLTMANN, Jurgen. *Ética da Esperança*. Trad. Vilma Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª Ed. São Paulo: Abril cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Agustín Andreu.

Madrid: Editorial Trotta, 1999.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção teologia sistemática).

REALI, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Do humanismo a Kant*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. 2.

REVISTA CONCILIUM. *Cristianismo e burguesia: da práxis política e religiosa dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, v. 5, n. 145, 1979.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2013.

SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009. (Colección estructuras y procesos).

SENGER, Daniela. Teologia Política: tecendo um panorama desde Carl Schmitt, Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. In. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. São Leopoldo: EST, v.1, 2012. P. 759-773.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. (Orgs.) *Dicionário de conceitos históricos*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2009.

VILLA. Mariano Moreno (Org.). *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. Tra. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

ZILLES, Urbano. *Desafios atuais para a teologia*. São Paulo: Paulus, 2011.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)