



José Diógenes Dias Gonçalves

**O silêncio de Deus e a compaixão humana:
A crítica de Johann Baptist Metz à dimensão social da fé cristã à luz
de pensadores judeus após Auschwitz**

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelos Programas de Pós-Graduação em Teologia dos Departamentos de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio e de Teologia, Filosofia e Ciências Humanas do *Istituto Universitario Sophia* como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Coorientador: Prof^o. Piero Coda

Rio de Janeiro
Setembro de 2023



José Diógenes Dias Gonçalves

**O silêncio de Deus e a compaixão humana:
A crítica de Johann Baptist Metz à dimensão social da fé cristã à luz
de pensadores judeus após Auschwitz**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelos Programas de Pós-Graduação em Teologia dos Departamentos de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio e de Teologia, Filosofia e Ciências Humanas do *Istituto Universitario Sophia*. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo

Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
PUC-Rio

Piero Coda
Coorientador
IUS

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
PUC-Rio

Francilaide de Queiroz Ronsi
PUC-Rio

Irenio Silveira Chaves
UNIVERSO

Marco Strona
URL

Rio de Janeiro, 4 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, dos orientadores e das universidades.

José Diógenes Dias Gonçalves

Mestre em Teologia pela PUC-Rio

Ficha Catalográfica

Gonçalves, José Diógenes Dias

O silêncio de Deus e a compaixão humana: a crítica de Johann Baptist Metz à dimensão social da fé cristã à luz de pensadores judeus após Auschwitz / José Diógenes Dias Gonçalves; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer; coorientador: Piero Coda. – 2023.

212 f.; 30 cm

Em cotutela entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e o Istituto Universitario Sophia.

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Johann Baptist Metz. 3. Abraham Heschel. 4. Emmanuel Levinas. 5. Hans Jonas. 6. Martin Buber. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-. II. Coda, Piero, 1955-. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Istituto Universitario Sophia. V. Título.

CDD: 200

Para meu pai e minha mãe.

Agradecimentos

A Deus, por tudo, por seu amor sem limites na história da minha vida.

Aos meus orientadores, Prof^a. Dr^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer e Prof. Dr. Piero Coda, pela competência profissional e sensibilidade.

À Prof^a. Dr^a. Francilaide de Queiroz Ronsi, pela consideração que dispensou a mim.

Ao Prof. Dr. Geraldo Dondici pela sua estima e por viabilizar meu ingresso aos estudos teológicos.

A todas as professoras e professores dos Departamentos de Teologia pela formação carinhosa que recebo até hoje.

Às funcionárias e funcionários dos Departamentos de Teologia pelo tratamento cordial.

Aos meus pais e irmãs.

À minha esposa Ana Rachel e ao meu filho Lucas que compreendem com alegria o caminho deste trabalho.

Às irmãs e irmãos da PUC- Rio e do *Istituto Universitario Sophia* pelo contínuo estímulo e alegria.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Gonçalves, José Diógenes Dias; Bingemer, Maria Clara Lucchetti; Coda, Piero. **O silêncio de Deus e a compaixão humana: A crítica de Johann Baptist Metz à dimensão social da fé cristã à luz de pensadores judeus após Auschwitz**. Rio de Janeiro, 2022. 212p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Departamento de Teologia, Filosofia e Ciências Humanas, *Istituto Universitario Sophia*.

O presente trabalho investiga o pensamento teológico-político de Johann Baptist Metz, em diálogo com filósofos judeus século XX, enfatizando a memória subversiva das vítimas, como um critério comum de autoridade. Fundamenta a busca por transformação de estruturas sociais injustas no retorno às tradições judaico-cristãs, em harmonia com o espírito do Concílio Vaticano II, assumindo o projeto do Reino de Deus para a paz no mundo. Os pontos convergentes incluem a Alteridade, a Responsabilidade Ilimitada, o Rosto do Outro, o diálogo do Eu e Tu, a Linguagem Profética e a política engajada pela paz. A tese possui três partes: a biografia do autor, a Teologia do Mundo, o tempo ilimitado, história e relação da humanidade com Deus; a práxis da Teologia Fundamental, a mudança hermenêutica e a sua eficácia teológica. O segundo bloco apresenta os pensadores de origem judaica, que sofreram com a perseguição nazista: Abraham Heschel, Emmanuel Levinas, Hans Jonas e Martin Buber, relacionando suas experiências e contribuições teológicas e filosóficas. A última parte aborda o silêncio de Deus, a autoridade da vítima, o sofrimento humano, a anamnese no cristianismo, a didática narrativa, a compaixão e a responsabilidade do cristianismo na Shoá. A tese busca enfatizar o diálogo entre esses autores, reconhecendo a relevância de suas contribuições para aproximar judaísmo e cristianismo e refletir sobre questões injustas da sociedade. Espera-se que o trabalho desperte o interesse pelo pensamento de Metz e suas contribuições para a teologia da América Latina e do mundo, encorajando reflexões sobre importantes questões frequentemente desconsideradas.

Palavras-chave

Johann Baptist Metz; Abraham Heschel; Emmanuel Levinas; Hans Jonas; Martin Buber; *memoria passionis*; silêncio de Deus; teologia da libertação; *Auschwitz*; autoridade da vítima.

Abstract

Gonçalves, José Diógenes Dias; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). Coda, Piero (Co-advisor). **The silence of God and human compassion: Johann Baptist Metz's criticism of the social dimension of faith in the light of Jewish thinkers after Auschwitz.** Rio de Janeiro, 2023. 212p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro and Departamento de Teologia, Filosofia e Ciências Humanas, *Istituto Universitario Sophia*.

The present work investigates the theological-political thought of Johann Baptist Metz in dialogue with 20th century Jewish philosophers, emphasizing the subversive memory of the victims as a common criterion of authority. It grounds the search for the transformation of unjust social structures in return to Judeo-Christian traditions. In harmony with the spirit of the Second Vatican Council, embracing the project of God's Kingdom for peace in the world. Converging points include Otherness, Unlimited Responsibility, the Face of the Other, the dialogue of Self and Thou, Prophetic Language, and peace-engaged politics. The thesis is divided into three parts: the author's biography, the Theology of the World, unlimited time, history, and humanity's relationship with God; the praxis of Fundamental Theology, hermeneutical change, and its theological effectiveness. The second section presents thinkers of Jewish origin who suffered under Nazi persecution: Abraham Heschel, Emmanuel Levinas, Hans Jonas, and Martin Buber, relating their experiences and theological and philosophical contributions. The final part addresses the silence of God, the authority of the victim, human suffering, anamnesis in Christianity, narrative didactics, compassion, and Christianity's responsibility in the Shoah. The thesis aims to emphasize the dialogue among these authors, recognizing the relevance of their contributions to bringing Judaism and Christianity closer together and reflecting on unjust issues in society. It is hoped that this work will spark interest in Metz's thought and his contributions to Latin American and global theology, encouraging reflections on important and often overlooked questions.

Keywords

Johann Baptist Metz; Abraham Heschel; Emmanuel Levinas; Hans Jonas; Martin Buber; *memoria passionis*; silence of God; liberation theology; *Auschwitz*; authority of the victim.

Sumário

1. Introdução.....	11
2. A crítica de Johann Baptist Metz à teodiceia cristã.....	26
2.1. O pensamento de Johann Baptist Metz e a teodiceia.....	26
2.2. O problema da teodiceia e a imagem de Deus.....	41
2.3. Teologia do mundo, críticas à teodiceia de Johann Baptist Metz.....	54
3. A contribuição de pensadores contemporâneos judeus para a reconstrução da imagem cristã de Deus.....	65
3.1. Abraham Heschel.....	65
3.2. Emmanuel Levinas.....	73
3.3. Hans Jonas.....	82
3.4. Martin Buber	92
4. Deus que fala.....	109
4.1. Motivos teológicos do Deus silenciado.....	109
4.2. Anamnese no debate sobre a helenização do cristianismo	118
4.3. Responsabilidade no sofrimento: o cristianismo e a Shoá.....	145
4.4. Dignidade da herança hebraica-narrativa na política contemporânea.....	161
4.5. Paixão de Cristo e as paixões dos seres humanos.....	173
5. Conclusão.....	187
6. Referências Bibliográficas	199

Lista de Siglas e Abreviaturas

- AG – Decreto *Ad Gentes* (Conc. Vaticano II)
Ap – Apocalipse
At – Atos dos Apóstolos
CD – Decreto *Christus Dominus* (Conc. Vaticano II)
CDF – Congregação para a Doutrina da Fé (Vaticano)
CVII – Concílio Vaticano II
CEC – Catecismo da Igreja Católica
CTI – Comissão Teológica Internacional
DdM – Documento de Medellín
DAp – Documento de Aparecida
DCT – Dicionário de Conceitos Teológicos
DGF – Diocese Geral da Alemanha
DH – Denzinger-Hünemann, Compêndio dos Símbolos, Definições de Fé e Moral
Documenta – Documentos publicados pela CDF (Edições CNBB)
DV – Constituição Dogmática *Dei Verbum* (Conc. Vaticano II)
EG - Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*
FR – Carta Encíclica *Fides et Ratio*
GS – Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Conc. Vaticano II)
IDT – Coleção Introdução às Disciplinas Teológicas (Edições Loyola)
Jo – Evangelho de João
Jó – Livro de Jó
Lc – Evangelho de Lucas
LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Conc. Vaticano II)
Mc – Evangelho de Marcos
Mt – Evangelho de Mateus
SC – Constituição *Sacrosanctum Concilium* (Conc. Vaticano II)
UR – Decreto *Unitatis Redintegratio* (Conc. Vaticano II)
1Cor – Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios
2Cor – Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios

Cristo crucificado pode ser mais do que um símbolo de toda a dor. Ele pode, verdadeiramente, conter toda a dor. E um homem de pé no topo de uma colina com os braços estendidos, um símbolo do símbolo, também ele pode acumular em si toda a dor que já existiu.
Para um Deus desconhecido. Jonh Steinbeck.

1 Introdução

A vida do cristão é orientada pelos imperativos intrínsecos da unidade e do amor ágape para com o próximo, como resposta efetiva à transcendental iniciativa salvífica do amor de Deus, plenamente revelada em Jesus Cristo. Nesse contexto, a unidade é uma expressão da ação do Espírito Santo, suscitando um profundo anseio pela comunhão, marcada pela reciprocidade, amor e solidariedade. Essa busca pela unidade encontra sua base na doutrina cristã da Trindade,¹ revelando a presença de um Deus Uno e Trino, cuja comunhão perfeita é o paradigma inspirador.

Como testemunhas do Reino de Deus, os cristãos são chamados a denunciar as desumanidades e a se comprometerem profundamente pela promoção de uma sociedade permeada pela solidariedade, justiça e paz. Esses elementos constituem aspectos inalienáveis e inadiáveis na projeção concreta do Reino de Deus. O desvelamento e assimilação da mensagem proclamada por Jesus Cristo demandam, incontestavelmente, a internalização de uma radicalidade que transcende os limites convencionais e encoraja o amor até mesmo em relação ao inimigo² (Lc 6,27-49). Dessa forma, os gritos dos abandonados no sofrimento e os desafios das injustiças encontram resposta na unidade, na compaixão e na ação comprometida³ na transformação do mundo, nas palavras de Jon Sobrino:

É possível viver com liberdade e com esperança na história, pois as dominações e potestades foram já vencidas em princípio, mas com humildade de que Deus não é ainda tudo em nós, e com a honestidade de manter a questão da teodiceia; como compagnar o Senhorio de Cristo e a miséria neste mundo.”⁴

O contributo analítico-metodológico do pensamento de J. B. Metz consiste na urgente tarefa de ampliar os horizontes nessa vertente de suma relevância, ou melhor dizendo, de caráter fundamental no percurso sinuoso do cristianismo. A estruturação do seu projeto teológico está vinculada ao discurso da essência divina no contexto atual. O Autor enfatiza de forma centralizada a hermenêutica inovadora da Nova Teologia Política, cujos pressupostos estão intrinsecamente ligados aos

¹ FORTE, B., Nos caminhos do Uno, p. 101-103.

² METZ, J. B., Memoria passionis, p. 163.

³ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 24.

⁴ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 11.

conceitos estruturais bíblicos de memória e narração. Essa abordagem estabelece uma simetria dialógica com a disposição do Concílio Vaticano II de retornar às fontes primordiais.

Neste sentido, o trabalho de investigação considera útil o diálogo entre pensadores judeus⁵ e a Teologia Política de J. B. Metz para a reintegrar elementos do discurso sobre Deus herdados das tradições bíblicas,⁶ tais como: narração, tempo limitado, responsabilidade pelos outros, alteridade, aliança, compaixão, primado da práxis, memória, mística do sofrimento e autoridade da vítima. Esses são apenas alguns dos argumentos comuns presentes nas reflexões de Abraham J. Heschel, Emmanuel Levinas, Hans Jonas e Martin Buber.

A Teologia Política, enquanto instrumento da Teologia Fundamental prática,⁷ é relevante e atual para uma reflexão teológica sobre a universalidade do amor de Deus, sem ignorar as injustiças presente na sociedade, como a pobreza,⁸ a crise ecológica,⁹ a desigualdade e a crescente migração dos povos.¹⁰ Considerando a missão evangelizadora da Igreja numa sociedade globalizada, é necessário abordar a pergunta de como falar de Deus em vista da história do sofrimento no mundo e do mundo.

Esse discurso sobre Deus é fundado no ímpeto das biografias do Israel bíblico e do cristianismo, cuja substância é o grito cristológico:¹¹ “E, em verdade, a imagem

⁵ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 38.

⁶ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 243.

⁷ O Autor utiliza um discurso direto quando adverte para os perigos de uma teologia elaborada com um modelo de fundamentação sem sujeito, “Ela não pode escolher os seus temas a partir de si mesma e não pode calcular sistematicamente, de antemão, a dureza da prova e a dificuldade do desafio.” METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 20. Todo o sistema teórico abstrato da teologia está condicionado à situação histórico-social e vinculado à práxis da fé em dupla perspectiva: místico-política. “Neste sentido, a própria teologia fundamental tem de se deixar interromper sistematicamente por uma tal práxis. Por isso ela também não pode, nem deve, ser propriamente uma mera teologia livresca, nem uma mera teologia de colegas - exatamente por causa do seu arrego de fundamentação. Ela deve assumir em si mesma, novas experiências e nova práxis para evitar tornar-se reprodução de conceitos de experiências e práxis anteriores.” METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 20.

⁸ BOFF, L., São Francisco de Assis, p. 115.

⁹ LS 4.

¹⁰ STRONA, M., Il Dio pellegrino, p. 375-388.

¹¹ Escreve Gérard Rossé sobre o extremo abandono vivido na cruz contemporaneamente a total entrega naquele em que espera tudo, o seu único Tudo: “Al momento della morte, nella massima solidarietà con l’uomo lontano da Dio, quando ha tutto da ricevere perfino la propria identità filiale, Dio può dire al crocifisso: ‘Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato’ At 13,33. Nell’obbedienza filiale vissuta fino in fondo, Dio è penetrato nell’umanità ricreandola filiale nel suo pioniere Gesù. Nella morte di Gesù significata dal grido d’abbandono è avvenuto l’incontro tra i due estremi: tra l’uomo lontano da Dio, e il Dio che rivela il suo vero volto di Padre e accoglie l’uomo nella sua intimità comunionale. Mistero di salvezza.” ROSSÉ, G.; CODA, P., Il grido d’abbandono, p. 115.

divina que aparece na pobreza da obediência de Jesus, no abandono total da sua vida ao Pai...,”¹² em outras palavras, a prática da esperança solidária da fé cristã, fundamentada na *memoria passionis*, impede que o sofrimento imerecido e injusto desapareça no lugar do esquecimento.

Inicialmente, a pesquisa busca expor analiticamente a reflexão teológica de J. B. Metz considerando o contexto da proposta de uma Nova Teologia Política. Isso envolve examinar a responsabilidade da fé cristã em uma sociedade marcada pelas demandas apresentadas no período iluminista francês, questionamentos esses que ainda ecoam nas consciências dos indivíduos secularizados. Nas obras do Autor, são analisadas a imagem de Deus e o futuro do cristianismo, trazendo para o debate as relações necessárias entre teologia e política. Como ele mesmo destaca: “Cada teologia escatológica deve, portanto, tornar-se, como teologia crítica (da sociedade), uma teologia política”.¹³ Além disso, ele alerta para teses abstratas e privatizantes que pretendem limitar as funções da Igreja, desconectando-a do tempo e da história do mundo.

Consciente da importância da dimensão fática da fé cristã, Metz defende a práxis apologética,¹⁴ entendendo que a teologia fundamental deve ser prática e estar sempre aberta às interrupções das experiências individuais e das ações concretas. Em suma, a reconstrução teórica abstrata da teologia está intrinsecamente ligada à práxis da fé. Esse traço prático-apologético é perceptível em sua obra e figura, conforme pode ser constatado na apresentação de uma biografia não exaustiva do Autor.

Em seguida, enumeramos as discussões mais significativas provocadas pelo programa teológico apresentado por J. B. Metz, com destaque para o tema da teodiceia que perpassa todo o projeto teológico do Autor. Portanto, as críticas e comentários acerca deste arcabouço teórico questionam a forma como a Teologia Política se articula com a secularização, a escatologia, a Igreja e a desprivatização da fé. As análises realizadas na bibliografia de Metz se concentram especialmente na sua proposta de uma nova práxis da Igreja como instituição crítica de liberdade, nas relações entre fé e política, na reelaboração de pressupostos hermenêuticos de mediação da fé e, ainda, na memória como responsabilização crítica da fé cristã.

¹² METZ, J. B., *Un credo per l'uomo d'oggi*, p. 163. (nossa tradução)

¹³ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica*, p. 15. (nossa tradução)

¹⁴ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 25.

A revisão dos 67 anos de contribuição literária, com diversas publicações entre 1951-2018, revela que o Autor abre novas perspectivas com a categoria essencial do seu pensamento, a *memoria passionis*. A memória narrativa, conectada à mística do sofrimento¹⁵ - o modo prático da esperança solidária com aqueles que sofrem - é o único meio de aproximar o cristão do “seguimento” de Jesus:

A Bíblia não a entendiam, primeiramente, como um livro para exegetas, mas, sobretudo, como livro do povo e como biografia mística do povo, no qual são divinamente interpretados os seus próprios sofrimentos e esperanças. Nestes movimentos predomina o motivo do seguimento, especialmente também o do seguimento da cruz.¹⁶

Para compreender a trajetória teológica metziana, é importante destacar o aspecto da alteridade presente na estratégia narrativa do evangelho: “Refiro-me à experiência cristã da liberdade como libertação: àquele processo no qual o indivíduo não se isola, mas se sente livre diante de Deus, numa comunhão de solidariedade com os outros...”.¹⁷ Na tradição bíblica, o discipulado cristão considera que Jesus não prioriza o pecado,¹⁸ mas sim a infelicidade do indivíduo, marcada pelas consequências da pobreza, da miséria e do isolamento social, que destroem a sua dignidade. A solidariedade desinteressada do “seguimento da cruz” sempre nos conecta com o mistério da sua paixão ao sofrimento que culmina no grito do Filho em que somente o Pai está presente: “Dito em linguagem neotestamentar: seguimento. Cristo é a Verdade... e o Caminho. Toda tentativa de conhecê-lo passa por entrar no caminho e segui-lo”.¹⁹

Independentemente de barreiras confessionais, o sofrimento do outro é assunto de relevância universal, que se conecta à memória viva da tradição bíblica e estabelece o vínculo entre a Paixão de Cristo e as paixões humanas: “(...) uma perspectiva parcial, concreta e interessada: as vítimas deste mundo”.²⁰ Nesse contexto, podemos observar a influência significativa do pensamento filosófico judaico no trabalho do teólogo J. B. Metz e na sua abordagem conhecida como Nova Teologia Política. Esse conceito busca resgatar a noção de alteridade,

¹⁵ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 37.

¹⁶ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 171.

¹⁷ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 76.

¹⁸ METZ, J. B., *El clamor de la tierra*, p. 26.

¹⁹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 69. (nossa tradução)

²⁰ SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 13.

presente na herança judaica, mas por vezes oculta na penumbra da perspectiva helenista.

Metz argumenta que a insensibilidade à dor alheia é resultado do esquecimento ou, ainda, de recordações seletivas diante das catástrofes da história, tendo Auschwitz como o símbolo maior dessa realidade. Além disso, ele defende que a solução para o problema das relações entre cristãos e judeus requer uma reformulação radical, com a adoção de novos critérios baseados na voz daqueles que possuem autoridade para inaugurar o diálogo: as vítimas do sofrimento injusto e imerecido.

Nesse sentido, o pensamento de Metz desafia a complacência e a indiferença, promovendo uma reflexão profunda sobre a responsabilidade humana diante do sofrimento do outro. Ao resgatar a dimensão da alteridade e dar voz às vítimas, ele busca estabelecer um diálogo autêntico e transformador, capaz de gerar uma resposta concreta diante das injustiças e do sofrimento presente em nossa sociedade.

Nesse sentido, a segunda parte do trabalho é dedicada à apresentação das contribuições mais importantes de pensadores de origem judaica que foram direta ou indiretamente, afetados pelo horror das políticas de extermínio promovidas pelo nacional-socialismo alemão. Assim como Metz,²¹ a construção do pensamento filosófico desses autores ocorreu especialmente após Auschwitz, portanto, a pesquisa utilizou este marco temporal para concentrar as discussões que advieram desse choque contingencial²² e seus desdobramentos. Logo, a pesquisa investigou a conexão da teologia de Metz e a problematização da alteridade proposta por Levinas, bem como o discernimento da responsabilidade da fé cristã. Além disso, foram exploradas as reflexões de Heschel sobre o cristianismo à luz do judaísmo, a “teologia do Deus ausente” de Hans Jonas em síntese, o nexos da Teologia Política hebraica de Martin Buber e a Nova Teologia Política de Metz. É importante destacar que, devido ao foco direcionado aos pontos relacionados diretamente à temática central, esta pesquisa não tem a pretensão de apresentar de forma exaustiva o pensamento desses filósofos.

O diálogo entre cristãos e judeus exige o reexame do evento Auschwitz, uma vez que a tradição bíblica traz consigo a questão não resolvida da justiça para as

²¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 18.

²² METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 32; ver também METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 54.

inocentes vítimas que sofreram ao longo da história.²³ Essa interpretação fundamental nunca pode ser eliminada da teologia, embora seja impossível oferecer uma resposta definitiva:²⁴ “O discurso sobre Deus das tradições bíblicas contém uma promessa: a promessa da salvação e, ligada a ela, a promessa de justiça universal, que também inclui, de forma salvífica, os sofrimentos passados”.²⁵ Permanecem inquietantes várias outras questões, como o valor de uma utopia²⁶ que jamais se realiza e qual é a posição do cristianismo diante da incapacidade da política moderna de promover liberdade e justiça em oposição à consagração dos privilégios da desigualdade.

Dessa maneira, como objeto a ser recuperado pela teologia, a teodiceia não pode ser minimizada nem ser reduzida a um esforço de justificar Deus diante do sofrimento e do mal no mundo. Trata-se de uma indagação escatológica vital que busca ir além da “apocalíptica metafórica”. Por meio da reflexão sobre o “tempo”, sobressai a “esperança cristã” na efetiva prática dos cristãos. Em suma, é um olhar escatológico sensível às marcas de Deus nos rostos²⁷ dos oprimidos,²⁸ daqueles que sofrem e, com base nessa força, busca manter viva a memória de suas súplicas, uma característica singular da tradição judaico-cristã:

Jesus pobre e da Igreja pobre. Eles acentuam que os pobres e os pequenos eram privilegiados de Jesus e querem fazer destes pobres e pequenos também os privilegiados da sua Igreja. Eles pressentem que a Igreja pode sobreviver mais facilmente à perseguição dos poderosos e ao desprezo dos sábios do que às dúvidas dos pequenos e impotentes.²⁹

A pesquisa ainda busca ressaltar que a teologia desempenha um papel fundamental na explicação das dinâmicas da fé que vão além dos conceitos, visando assim transmitir o pensamento teológico prático e os fundamentos da pretensão cristã de estabelecer a memória de Deus na sociedade plural. Ao consultar pensadores judeus, é possível superar os discursos estereotipados e a-históricos³⁰ que dificultam a reflexão sobre o tema da teodiceia, resgatando o discurso sobre

²³ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 15.

²⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 19.

²⁵ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 28. (nossa tradução)

²⁶ As utopias são o motor da história porque fazem aparecer a possibilidade de uma alternativa para a maneira em que hoje ela se configura. BINGEMER, M. C., *O mistério e o mundo*, p. 31.

²⁷ LG 8.

²⁸ BINGEMER, M. C., *Simone Weil, testemunha da paixão e da compaixão*, p. 76.

²⁹ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 172.

³⁰ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 25.

Deus que, uma vez privatizado,³¹ se desvincula da religião e da sociedade no contexto pós-iluminista, “O cristianismo é a religião da transição do mito para o 'logos'; por isso perdeu o seu caráter essencialmente narrativo, proveniente das tradições judaicas, 'logificando-se' em prol da sua universalização”.³² Essas preocupações presentes nas ideias de Emmanuel Levinas, Abraham Heschel, Hans Jonas entre outros, fornecem uma perspectiva relevante para a investigação acadêmica da teodiceia e a abordagem do discurso sobre Deus.

Em conformidade com o espírito conciliador, reconhece-se a importância qualificada do diálogo e do intercâmbio de ideias na revisão na relação histórica entre judeus e cristãos, resultando na elaboração de uma teologia cristã do judaísmo que considera o caráter dialético da razão anamnética,³³ conforme se dedicaram Martin Buber e Emmanuel Levinas. Além disso, a aproximação filosófico-hermenêutica traz esclarecimentos para o problema clássico da relação entre fé e razão, permitindo à teologia refletir sobre a universalidade reivindicada em seu discurso.

Nesta pesquisa busca-se intencionalmente explorar as fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo, com o objetivo de possibilitar encontros e promover uma compreensão de que a construção da imagem bíblica de Deus não ocorre em um espaço e tempo genéricos, mas sim na concretude das interrogações, angústias e crises enfrentadas pelo ser humano contemporâneo. Isso implica em uma abordagem de Teologia do Mundo, como apresentada por Metz, no qual destaca a importância de refletir sobre como os desafios do mundo podem influenciar na compreensão de Deus e da fé.

Acredita-se, em vista disso, que a universalidade do discurso cristão só pode ser alcançada por meio do constante diálogo com o particular, a fim de transmitir aquilo em que se crê e se vive.³⁴ É importante destacar que, durante os séculos de formação da sua identidade, o cristianismo e sua imagem de Deus foram uma tradução do religioso que se valeu da linguagem judaica, grega e romana para a comunicação da fé. E que essa continuidade entre passado e presente é garantida pela presença pneumática de Cristo.

³¹ BINGEMER, M. C., Jesus Cristo, p. 114.

³² METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 243.

³³ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 70.

³⁴ DV 8.

Também se assinala que Metz é desafiado intelectualmente pela crise da modernidade (ou pós-modernidade), confrontando-se com o conceito de história,³⁵ a despolitização da política, os mitos contemporâneos de progresso e tempo, as respostas aos dilemas pós-modernos e o significado das grandes catástrofes de nosso tempo. Essas questões não podem ser abordadas sem levar em consideração as culturas matriciais da Europa: Atenas e Jerusalém. Nesse sentido, a apocalíptica das tradições judaicas merece ser resgatada, uma vez que, os temas centrais da filosofia são mais devedores a Israel do que à Grécia. Esses temas incluem a compreensão moderna da vida autêntica, da autonomia, da socialização e da individuação, do tempo e da historicidade, da finitude e da emancipação, do sucesso e do fracasso, da práxis política e, especialmente, da dignidade humana, como defende filosoficamente Habermas: mais *Bundesdenken* do que *Seinsdenken*.³⁶ Esse princípio estrutural se aplica da mesma forma à teologia.

Parte do escopo desta pesquisa consiste em explorar o tema da presença de Deus no grito das vítimas inocentes, levando em consideração a “voz” de pensadores judeus que viveram o catastrófico³⁷ evento da Shoá em Auschwitz, e buscando os pontos de convergência com a Teologia de Metz no que diz respeito à reflexão sobre a história da Igreja e do cristianismo. Essa aproximação é fundamental para elucidar o critério bíblico da memória e a concepção que o cristianismo tem, ou deveria ter, da sua responsabilidade diante do mundo e seus desafios. À vista disso, a Teologia do Mundo deve se preocupar não apenas com a compreensão teológica da fé, mas também com sua prática e relevância no contexto contemporâneo:

Não é por acaso, por outro lado, que são precisamente vozes judaicas que, na filosofia contemporânea, chamam a atenção para a natureza fundamentalmente anamnética da razão perceptora do mundo: os membros originais da Escola de Frankfurt, W. Benjamin e Th. W. Adorno, que ainda pôde se opor à abstrata ideia de autonomia do Iluminismo que a tradição ou a memória é, enquanto momento mediador de seus objetos, connatural a toda razão crítica: mas também E. Bloch, H. Jonas, F. Rosenzweig e E. Levinas, que, apesar de suas diferenças e antagonismos, parecem concordar na ideia de que o pensamento é lembrança, e que a razão não dividida possui uma estrutura profunda de índole anamnética.³⁸

³⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 34.

³⁶ ALMARZA, J. M., Responsabilidad histórica, p. 361.

³⁷ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 59.

³⁸ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 236. (nossa tradução)

A terceira seção é dedicada à exposição crítica do pensamento de Metz, destacando o reexame da realidade teológico-política do cristianismo e o aspecto estrutural da tradição bíblica-judaica na constituição da fé cristã. Nesse sentido, o Autor aborda sofrimento em razão de Deus (*Leiden an Gott*),³⁹ confrontando todas as experiências da história de sofrimento com a angústia do abandono, encontrando uma resposta para a Paixão de Cristo e para a “paixão” da humanidade:⁴⁰ “Enquanto o discurso sobre o Deus que sofre sempre procura uma resposta tranquilizadora mais do que seria necessário, para a linguagem do sofrimento em razão de Deus sempre tem a pergunta perturbadora.”⁴¹ Portanto, o problema da teodiceia no contexto do mundo contemporâneo só pode ser abordado a partir de uma sensibilidade ao sofrimento alheio: “(...) para dar um passo em direção ao sofrido Filho do Homem, precisamos romper o sortilégio do esquecimento do sofrimento, anonimamente infligido, para, por meio da nossa capacidade de sofrimento, aprendermos a sofrer com o sofrimento dos outros”.⁴²

Este capítulo se ocupa ainda da chamada crise de Deus,⁴³ a diminuição da credibilidade da fé cristã em um contexto de pluralismo religioso e cultural. Questiona-se qual é a responsabilidade da religião em identificar os sintomas desta complexa situação, que não se restringe apenas ao cristianismo ocidental, mas afeta toda a humanidade, sua religiosidade e cultura. A crise de Deus é, de fato, uma crise da humanidade. Diante dessa profunda inquietação e de seus reflexos na moral e na linguagem, a esperança que o cristianismo pode oferecer ao mundo reside na mensagem do espírito de compaixão presente na Paixão de Deus.⁴⁴ A sensibilidade em relação ao sofrimento desperta o amor desinteressado, característico da práxis de Jesus. A “com-paixão” implica em uma mudança de perspectiva, ou seja, ver com os olhos dos que sofrem e desafortunados. Essa práxis requer um esforço na busca por superar o egoísmo, no carisma da unidade. Ao ser confrontado pela mística bíblica, ocorre de certa forma uma “morte do eu” em relação ao narcisismo, resultando em uma aliança efetiva entre Deus e o ser humano, na mística da compaixão divina.⁴⁵

³⁹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 31.

⁴⁰ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 65.

⁴¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 31. (nossa tradução)

⁴² METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 143.

⁴³ METZ, J. B., *El clamor de la tierra*, p. 31.

⁴⁴ METZ, J. B., *Unità e pluralità*, p. 102-113.

⁴⁵ KÜNG, H.; METZ, J. B., *Toward Vatican III*, p. 88-89.

Retoma-se aqui o tema do testemunho cristão de Deus no mundo secularizado, reconhecendo a necessidade urgente de reestruturar a linguagem teológica. O objetivo é restabelecer o poder comunicativo do discurso sobre Deus, sempre voltado para o seguimento de Cristo e impulsionado por uma avaliação constante de nossa postura diante das injustiças. No centro da turbulência deste período histórico, surge a questão: se a teologia e a Igreja ainda terão algo a dizer à humanidade⁴⁶ a longo prazo.

No âmbito da história das religiões, é relevante ressaltar o impacto da globalização na crescente hibridação cultural e nas diversas formas de civilização. Nesse contexto, podemos deduzir⁴⁷ que a crise histórica do cristianismo não está relacionada à sua mensagem ou ao conteúdo da fé, mas sim à crise do sujeito e das instituições que foram desgastadas devido às omissões sucessivas do sentido prático da mensagem cristã. Em vista disso, Metz enfatiza a presença da miséria e da injustiça tanto em nossa proximidade quanto em locais distantes, afirmando que o cristianismo não pode se eximir da responsabilidade e culpa, pois está presente em praticamente todos os lugares do mundo. Independentemente de sua posição como minoria ou maioria no mundo globalizado, a Igreja desempenha um papel significativo como realidade universal⁴⁸ e é considerada a instituição global mais antiga. Portanto, nenhum problema global está fora de seu alcance, “(...) 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”.⁴⁹ Assim sendo, a linguagem da Igreja deve ser representada por si mesma como espaço vital da palavra, em outros termos, ela é o meio e o lugar do anúncio da esperança e do futuro de Deus.

Neste capítulo, abordam-se os desafios apresentados pelo *aggiornamento* pastoral do Concílio Vaticano II, e os desafios para a revisão da investigação teológica. O aspecto profético expresso pela *Gaudium et Spes* marcou o início de um diálogo aberto com o mundo contemporâneo, rompendo com uma estrutura organizacional que a levou a uma condição sagrada.⁵⁰ Ademais, a reação

⁴⁶ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 374.

⁴⁷ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 84.

⁴⁸ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 187.

⁴⁹ METZ, J. B., Teologia do Mundo, p. 115.

⁵⁰ A Igreja Católica se defendeu contra a essa historicização no século XIX por meio de uma elevação de sua estrutura organizacional a uma condição sagrada, que atingiu seu ápice na solene

apologética fechou o cristianismo com categorias autorreferenciais⁵¹ e deslocou a fé para o âmbito privado da vida. Esse espírito apologético resistiu, em menor escala, no ensino dos seminários e faculdades durante períodos iniciais do Concílio Vaticano II, em uma postura conservadora que visava se proteger do cristianismo não católico e dos desafios de um mundo em transformação.

Com as novas luzes lançadas pelo Concílio Vaticano II, tornaram-se evidentes as incongruências e as preocupações ecumênicas e pastorais. A Igreja passou a se abrir ao diálogo com o mundo contemporâneo em suas mais diversificadas vertentes: culturais, políticas, ideológicas, humanas, ateias, diversidade religiosa entre outras.⁵² Somente nesse contexto, foi possível reconhecer as grandes e drásticas mudanças de época. A Igreja se viu inserida em um mundo novo pós-moderno, embora ainda não o compreendesse totalmente, mas estava aberta à ação do Espírito Santo.⁵³ Nesse sentido, a mensagem do Concílio ultrapassou o âmbito católico e conseguiu apontar a dimensão dialogal que os precursores e inspiradores do Vaticano II⁵⁴ tanto ansiavam.

Os temas centrais do CVII são particularmente relevantes para a argumentação teológica de J. B. Metz, tais como: povo de Deus como sujeito, conforme preconiza a *Lumen Gentium* (LG); o anúncio do Evangelho sensível às circunstâncias culturais locais; a superação do monocentrismo europeu e, ainda, a renovação eclesial para o dinamismo da pastoral e a atenção aos sinais dos tempos.⁵⁵

Além disso, a pesquisa considera que qualquer discussão sobre a realidade teológica não pode ignorar da compreensão do tempo e do espaço. Isso implica refletir sobre o caráter histórico do cristianismo, um fenômeno descontínuo e definido pela sua natureza provisória. Os cristãos dos primeiros séculos saíram das sinagogas para levar a mensagem do Evangelho aos gentios, pessoas com diferentes práticas e cosmovisões distintas. A história eclesiástica é também marcada pela transição de uma Igreja rica e alinhada com a sociedade na Alta Idade Média para outra que busca a solidariedade com os pobres, mantendo a fé separada dos poderes

dogmatização do primado jurisdicional e da infalibilidade no Concílio Vaticano I. KAUFMAN, F., A crise na Igreja, p. 125.

⁵¹ EG 25.

⁵² KUZMA, C., Leigos e leigas, p. 65.

⁵³ FORTE, B., Nos caminhos do Uno, p. 73.

⁵⁴ LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da Modernidade, p. 36-37.

⁵⁵ GS 4.

dominantes. Seguindo a terminologia do Papa Francisco, é necessário esse “êxodo de si mesmo” para entrar na lógica de Deus e acompanhar o Cristo, caso contrário, restará apenas a míope defesa do poder e a privatização da religião como refúgio. Nesse contexto, podemos perceber a reformulação e adaptação do sujeito religioso; Barth⁵⁶ enfatizava que quando o ser humano perde Deus, encontra deuses. Da mesma forma, Zygmunt Bauman⁵⁷ argumentava sobre as alienações presentes nas sociedades líquidas contemporâneas. Esse cenário é francamente antiescolástico e propício ao surgimento de formas atualizadas de gnosés. Discursos que se concentram exclusivamente em interesses próprios não oferecem respostas éticas para as injustiças cometidas contra as vítimas inocentes e indefesas diante do mal perpetrado pelos seres humanos.

Neste capítulo, dedicado à temática central, verifica-se que na análise crítica do discurso teológico, Metz expõe um desafio à Igreja e a todos comprometidos com os valores evangélicos: após a catástrofe de Auschwitz, quem hoje apresenta o discurso de Deus diante da história do sofrimento do mundo? Tal indagação está ligada à já mencionada “crise de Deus” na sociedade ocidental, caracterizada pelo silenciamento do grito de dor e pelo conseqüente esquecimento. Nesse trecho do texto, são abordadas as razões por trás dessa amnésia cultural e, também são exploradas alternativas capazes de conferir voz ao sofrimento dos outros. Ao longo dos séculos, o cristianismo, ao adotar elementos das tradições helênicas, absorveu a concepção de um ser destituído de subjetividade e desvinculado da história, afastando-se, assim, dos valores experimentados pelo Israel bíblico, cuja experiência era marcada pela constante lembrança e pela percepção do tempo como algo limitado.

Diante desse cenário, busca-se uma reavaliação da responsabilidade no sofrimento e de sua relação com o quadro atual de diminuição da credibilidade na fé em Deus cristão no ambiente eclesial e confessional. Essa problemática, que afeta todas as religiões no mundo pós-moderno, reflete-se em toda a humanidade, uma vez que a esperança e o futuro de Deus são assuntos que despertam interesse de todos.⁵⁸

⁵⁶ BARTH, K., Carta aos Romanos, p. 56.

⁵⁷ BAUMAN, Z., Vida líquida, p. 78.

⁵⁸ METZ, J. B., Dios y tiempo, p. 85-87.

A questão que motiva esta pesquisa é aparentemente elementar. No entanto, por se tratar de um processo em andamento, ela apresenta um desafio complexo. Diante das profundas transformações socioculturais, políticas e econômicas, surge a complexa tarefa de adaptar o discurso da fé cristã à universalidade em meio a uma crise na relação entre fé e cultura. A Igreja, como sacramento da salvação em Jesus Cristo, inserida em uma sociedade secularizada e plural, reconhece a urgência de um diálogo genuíno com a sociedade. Nessa conjuntura, o Concílio Vaticano II representa um esforço teológico de renovação e diálogo, apontando o caminho de retorno às fontes e destacando a importância de regressar ao primeiro amor para compreender a compaixão de Deus na pobreza:

O Concílio Vaticano II refere-se aos pobres e à pobreza por pelo menos 63 vezes, e assume a perspectiva da pobreza na Igreja explicitamente em um significativo parágrafo da *Lumen Gentium* (LG 8,3) na qual afirma a relação intrínseca existente entre a Igreja e a pobreza, e que esta, se enraíza na própria cristologia.⁵⁹

Consciente da realidade secularizada, a Igreja assume sua missão de ser luz para as nações e de servir ao Reino de Deus tanto no presente e como no futuro. No centro desse desafio encontra-se a estrutura eclesial, que precisa considerar sua capacidade de olhar para o futuro como forma de determinar a sua própria continuidade, ou seja, “a capacidade de futuro” da Igreja e do cristianismo.

Atualmente, muitos concordam que há uma renovação nos impulsos de abertura dentro da instituição eclesial. A valorização da inculturação da fé e o redirecionamento do olhar para o hemisfério sul têm provocado um gradual enfraquecimento do eurocentrismo e da polarização. Os documentos oficiais, seguindo o espírito conciliar, atestam esse comprometimento efetivo com o diálogo, especialmente no pontificado do Papa Francisco. Por exemplo, a *Evangelii Gaudium* reitera a *Nostra Aetate* e a *Gaudium et Spes* na relação ecumênica e inter-religiosa. Vale ressaltar que, quando era arcebispo de Buenos Aires, Bergoglio já valorizava a proximidade com a comunidade judaica da Argentina, visitando sinagogas e compartilhando a dor do rabino Abraham Skorka no atentado de 1994. Em 2016, durante o Jubileu da Divina Misericórdia, o Papa alertou que o comportamento amoroso da Igreja é o parâmetro de credibilidade utilizado pela

⁵⁹ BINGEMER, M. C., Fé, justiça e paz, p. 15.

sociedade. No mesmo ano, em Auschwitz, ele ficou em silêncio e rezou pela paz no muro de Jerusalém. Essas inovações prosseguem com a *Laudato Si'*, que enfatiza o cuidado com a casa comum e a luta contra degradação ambiental, a *Fratelli Tutti*, que aborda a paz no mundo, o *Amoris Laetitia*, que trata de questões pastorais e morais, acolhendo vítimas e responsabilizando-se efetivamente nos casos de abuso sexual. Percebe-se que o bispo de Roma adota uma linguagem que promove a comunicação global e a integração da Igreja em saída.

Ao acolher integralmente o Concílio Vaticano II, o Papa Francisco utiliza tanto categorias teológicas quanto práticas, bem como um discurso direto, para abordar questões como: a sinodalidade, a participação das mulheres, a imigração, o pobre e a periferia:

Pobreza, em primeiro lugar, quer dizer a realidade em que vive grandíssima parcela de seres humanos esmagados sob o peso da vida: sobreviver é a sua maior dificuldade e a morte lenta um destino mais próximo. Pobreza é, então, dificuldade grave para subsistir como espécie humana, (...).⁶⁰

O Papa está consciente de que os desafios e dificuldades exigem discernimento espiritual e decisões concretas na busca de justiça social. Entretanto, sua influência geopolítica e sua postura firme enfrentam resistências em certas instâncias da sociedade, principalmente, por parte daqueles que defendem uma visão conservadora tanto em termos econômicos quanto políticos. No âmbito interno, a transição do estilo hierárquico e piramidal para um modelo sinodal de comunhão eclesiológica, enfrenta a paradoxal oposição em alguns setores, apesar do apoio popular da sociedade ao Papa Francisco. Não obstante as dificuldades, o que guia a vida da Igreja é o carisma da unidade no amor e na misericórdia. Em suma, essa mudança de paradigma está alinhada ao pensamento de Johann Baptist Metz e à inspiração do Documento de Aparecida, 5ª Conferência Episcopal Latino-Americana, quando enfatiza o *sensus fides*, a fé encarnada nas pessoas!

Por conseguinte, ao considerar os argumentos apresentados, torna-se evidente que a recuperação da memória desempenha um papel fundamental no contexto teológico-político proposto por Metz. Por meio da lembrança dos sucessivos cancelamentos da liberdade humana e da amplificação das vozes das vítimas, é possível forjar uma memória libertadora enraizada nas tradições judaico-cristãs. Ao

⁶⁰ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 13.

reconectar a experiência do mistério divino com o passado, somos capazes de influenciar o futuro e responder ao chamado à liberdade como sujeitos atuantes em nossa própria história.: “(...) aquele processo no qual ‘um povo’ se torna livre, se sente chamado e libertado para ser sujeito agente de sua própria história perante Deus”.⁶¹ No entanto, o mundo é lugar onde essa liberdade é constantemente negada pelos sofrimentos das catástrofes. Devemos lembrar das anulações das vozes das vítimas. Essa “narração” forma a memória libertadora presente nas tradições judaico-cristãs, repletas de relatos sobre a liberdade rompida, mas que colocam a experiência do mistério de Deus em contato com o passado para incidir no futuro.⁶² Essa reflexão nos desafia a repensar nosso papel como cristãos diante das adversidades históricas, buscando trazer esperança e transformação em meio às situações em que a liberdade é sistematicamente interrompida.

⁶¹ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 76.

⁶² METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 194.

2

A Crítica de Johann Baptist Metz a Teodiceia Cristã

2.1

O pensamento de Johann Baptist Metz e a teodiceia

Johann Baptist Metz nasceu no ano de 1928⁶³ na região da Baviera, em uma pequena cidade rural chamada Welluck, atual Auerbach. Faleceu aos 91 anos de idade, no dia 02 de dezembro de 2019, em Münster, também na Alemanha. Não cresceu em um contexto histórico sereno, pois o país ainda se recuperava da Primeira Guerra Mundial, que durou até 1918 e profundas mudanças políticas e sociais marcavam a instabilidade na Europa.

Ele se graduou em filosofia na Universidade de Innsbruck e, logo após, defendeu sua tese de doutorado intitulada “Heidegger e o problema da metafísica” em 1952, orientado por Emerich Coreth. Nove anos depois, obteve seu doutorado em teologia com a tese intitulada “Antropocentrismo cristão: estudo sobre a mentalidade de Tomás de Aquino”, orientado pelo jesuíta Karl Rahner.

Desde então, sua atuação acadêmica foi contínua. Ele conciliou o sacerdócio com a docência na Universidade de Münster e filosofia da religião na Universidade de Viena. Ele também foi membro fundador do Instituto Teológico e da Universidade de Bielefeld, colaborou no Comitê Científico do Instituto de Pesquisa Interdisciplinar e atuou como consultor na Secretaria para o Diálogo com os Não-Cristãos e no Sínodo dos Bispos Alemães. Metz foi membro da International Paul Society e dos Conselhos Consultivos do *Instituto für die Wissenschaft vom Menschen* em Viena, *Vorstand des Lateinamerika-Zentrums* da Universidade de Münster e Instituto de Estudos Culturais *Wissenschaftszentrum* da Renânia do Norte.

Em 1965, fundou a revista *Concilium*, juntamente com Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng e Edward Schillebeeckx. Ele também colaborou também na revista *Kölner Erklärung*. Metz recebeu o título de *Doctor Honoris Causa* pelas Universidades de Viena e de Londres, além da *Jesuit School of Theology* de Berkeley, Califórnia.

⁶³ METZ, J. B., *Zeit der Orden?* p. 172.

No ano de 1979, Metz foi impedido por Joseph Ratzinger, então arcebispo de Munique, de lecionar na Universidade *Ludwig-Maximilians-Universität München*.⁶⁴ Quatro anos antes, havia discursado no Sínodo alemão, reunido em *Würzburg*, alertando para os perigos que o capitalismo hegemônico traz para a sociedade ocidental e para a Igreja. Ele enfatizou que o individualismo, a indiferença ao sofrimento⁶⁵ do outro e a idolatria⁶⁶ ao dinheiro são frutos das injustiças cometidas contra diversas vítimas de hoje e do passado.

Além disso, ele defendia que a liberdade crítica da teologia na Igreja não ameaça sua unidade quando sustenta que o caminho para superar a atual crise pastoral é o exercício radical do evangelho, em oposição ao rigorismo legalista. Em outras palavras, ele argumentava que a causa da crise está na nefasta ausência do exercício de liberdade crítica no interior da Igreja. Esse texto tornou-se documento oficial para a Igreja Alemã, com o título “*Unsere Hoffnung*” (Nossa Esperança).

Diante das críticas, o posicionamento de Metz não se alterou. Ele sempre defendeu que a Igreja é o lugar genuíno para o exercício da verdadeira liberdade e que ela tem a responsabilidade de combater a opressão. No entanto, seus críticos o classificavam como inimigo da Igreja e aproximavam sua linguagem às ideias marxistas, por afirmar que, a teologia não deveria estar restrita aos muros eclesiais, mas sim, ser relevante no espaço público. Isso significa que a teologia deve ter disposição em responder às interpelações da sociedade. Metz defendia que a teologia deve ser política, integrando ação e contemplação para formar a mística cristã, uma mística de olhos abertos⁶⁷ para o mundo e no tempo. Por conta desta percepção teológica, Metz vincula-se ao novo paradigma da Igreja na América Latina, inspirando as Teologias da Libertação.

A formação do pensamento do Autor se conecta às experiências pessoais. Aos 12 anos de idade, seu pai Karl faleceu⁶⁸ e, antes de completar 16 anos, foi

⁶⁴ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 150.

⁶⁵ O Papa Francisco alerta sobre o pecado da indiferença ao visitar Lampedusa, Itália, em julho de 2013. A humanidade perdeu o rumo e somos incapazes de cuidarmos uns dos outros e não assumimos a responsabilidade pelo sangue dos nossos irmãos. A cultura do conforto não se mostra sensível ao sofrimento do outro. A globalização da indiferença nos faz acostumar com o sofrimento alheio.

⁶⁶ PORTELA, J., *Evangelii Gaudium* em questão, p. 138.

⁶⁷ A obra *Mystik der offenen Augen*, foi publicada no Brasil em 2013, com o título *Mística de olhos abertos*, coleção *Amantes do Mistério* pela editora Paulus, coordenada por Maria Clara Lucchetti Bingemer.

⁶⁸ *The New York Times*, 11 de dezembro de 2019, seção B, p. 12.

obrigado a deixar os livros escolares para combater pela Alemanha na Segunda Grande Guerra.

No ano de 1990, foi publicado *Welches Christentum Hat Zukunft?* um diálogo com Dorothee Sölle, onde o Autor comenta de onde vem. Ele nasceu em um distante e isolado povoado tipicamente rural e estacionado no catolicismo medieval da Baviera.⁶⁹ Durante o conflito, todos os seus companheiros morreram em um bombardeamento, ele foi poupado pois estava em uma missão externa. Ao retornar da sede do comando do batalhão, após caminhar por toda noite e testemunhar os destroços dos vilarejos em chamas, encontrou seu acampamento destruído e os corpos destroçados⁷⁰ de seus colegas. Apesar de não haver tantos relatos sobre a sua vida privada, esse evento deixou marcas profundas em suas reflexões.⁷¹

O perigo que enfrentou na guerra e a questão de Auschwitz estão intrinsecamente ligados ao trabalho teológico do Autor, especialmente no que diz respeito ao tema da teodiceia.⁷² Em outras palavras, ele se depara com “O problema de Deus diante da história do sofrimento do mundo (...)”.⁷³ O desafio apresentado ao cristianismo é encontrar respostas para tais dilemas. Da mesma forma, as contradições inerentes a essa catástrofe e a onipotência de Deus também permeiam as reflexões de Hans Jonas⁷⁴ sobre o conceito de Deus depois de Auschwitz. Em ambos, encontramos uma busca por uma compreensão teológica que leve em conta as experiências extremas vivenciadas durante a guerra. Existe um esforço em encontrar respostas que possam trazer significado e esperança diante das atrocidades, enquanto enfrentam as complexidades relacionadas à atuação divina e ao sofrimento humano. Dentro desse contexto, as reflexões de Hans Jonas sobre o conceito de Deus após Auschwitz ganham relevância. Jonas explora as contradições entre a Shoá e a existência de Deus. Metz por sua vez confronta o problema do sofrimento do mundo desafiando o cristianismo a encontrar respostas diante dos desafios contemporâneos.

⁶⁹ SÖLLE, D.; METZ, J. B.; KUSCHEL, K-J., *Welches Christentum hat Zukunft?* p. 139.

⁷⁰ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica*, p. 225.

⁷¹ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 99-100.

⁷² Teodiceia, a coexistência de Deus e do mal, de modo geral entende-se o termo como um conjunto de argumentos que, em face da presença do mal no mundo, busca justificar a crença na onipotência e bondade ilimitada de Deus, contra aqueles que, em vista de tal dificuldade duvidam de sua existência ou perfeição. A teodiceia tornou-se disciplina no século XIX, com a intenção de contestar argumentos antirreligiosos e buscar explicação sobre a natureza divina e seus atributos OELMÜLLER, W., *No callar sobre el sufrimiento*, p. 72-93.

⁷³ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica*, p. 226.

⁷⁴ JONAS, H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, p. 87.

É importante considerar este contexto ao abordar o pensamento de Metz e sua proposta da Nova Teologia Política. Essa abordagem não se trata apenas de uma transformação da administração do Estado ou de uma penetração da influência religiosa nas questões burocráticas. Pelo contrário, a Nova Teologia Política busca lidar com os desafios atuais na elaboração da práxis da Teologia Fundamental comprometida com a responsabilidade da fé em meio a uma mudança radical na sociedade ocidental no período pós-iluminista: “A teologia fundamental prática conserva ou adquire a continuidade intrateológica pelo fato de se compreender como corretivo em relação aos pontos de partida e aos sistemas teológicos vigentes (...)”.⁷⁵ Considera-se que a consciência ocidental enfrenta uma ruptura com a denominada “morte de Deus”, conforme discutido por Nietzsche, ponto que implica uma transição não apenas na esfera política, mas também no aspecto religioso. Os indivíduos têm a expectativa de receber respostas do cristianismo para os problemas que afligem a sociedade moderna, ou pós-moderna.

A obra de Metz destaca a atual importância da Igreja, uma vez que o cristianismo faz parte do corpo social e político. Nesse contexto, a Nova Teologia Política proposta por Metz se apresenta como uma instância crítica à tendência privatista⁷⁶ da teologia de hoje. Seu esboço teológico busca combater os sentimentos saudosistas de retorno à cristandade, nos quais a manutenção do domínio, a busca por riqueza e o aumento do poder eram as principais preocupações da Igreja: “O testemunho cristão de Deus é inspirada por uma espiritualidade política e uma mística política, que não é uma mística de poder político e dominação, mas que, ao querer nos expressar com uma metáfora, poderíamos qualificar ‘mística de olhos abertos’”.⁷⁷

Nesse sentido, a crítica do Iluminismo em relação à religião tem como principal alvo está ideologia que sustenta o poder, garante privilégios e determina o comportamento social. A obra de Metz e a Nova Teologia Política buscam romper com essa visão opressora e privilegiada da Igreja. Elas enfatizam a importância de uma abordagem teológica comprometida com a transformação social e a busca pela

⁷⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 20.

⁷⁶ Referente a propensão de centralizar na pessoa privada em vez das relações “públicas”, “políticas” da sociedade.

⁷⁷ METZ, J. B.; PETERS, T. R., *Passione per Dio*, p. 36. (nossa tradução)

justiça, aberta aos desafios e necessidades do mundo. Entretanto, essa denúncia não ocorre sem enfrentar resistências:

O Reino de Deus é algo que tem que suportar o conflito e a contradição. Simplesmente porque todos os que desfrutam de certo *status* de vida e se veem privilegiados na sociedade presente não querem perder o que tem, nem desejam o advento da outra sociedade proposta por Jesus.⁷⁸

Portanto, o pensamento do Autor se apresenta como réplica: qual a capacidade crítico-social da fé? A teologia, que busca responder às críticas da sociedade secular e defender a mensagem da salvação na realidade do mundo moderno, reconhece a necessidade de considerar as implicações sócio-políticas das próprias convicções e conceitos. No entanto, os suportes metafísicos da teologia clássica já não são suficientes,⁷⁹ uma vez que suas concepções presumem uma estabilidade nas relações entre religião e sociedade que foi irremediavelmente rompida no contexto do Iluminismo francês.

Por conseguinte, é necessário adotar uma abordagem teológica que vá além dos fundamentos metafísicos. No contexto em que o Iluminismo defendeu o direito de usar publicamente a razão para criticar e discutir as condutas das instituições do Estado,⁸⁰ houve uma ruptura na antiga unidade entre religião e sociedade. Diante disso, a teologia deve se engajar ativamente com as questões sócio-políticas e éticas

⁷⁸ BINGEMER, M. C., Jesus Cristo, p. 60.

⁷⁹ Metz apresenta a insuficiência de respostas metafísicas que desconsideram a realidade presente; resultam em um discurso cristológico afastado da tradição judaico-cristã, com categorias a-históricas e atemporais. Neste perigoso cenário de alienação do cristianismo, o Autor esboça uma solução inspirada no pensamento do filósofo judeu Hans Jonas: “El pensamiento sobre el tiempo y la historia sensible a la teodiceia, que prefiere permanecer metafísicamente mudo antes que apoyarse en una metafísica situada por encima o al margen de las concretas historias humanas de sufrimiento, este pensamiento sobre el tiempo y la historia aguzado para la contingencia, tendría que formar parte de la racionalidad de una cristología ‘después de Auschwitz’. En su conocida conferencia sobre el ‘concepto de Dios después de Auschwitz’, H. Jonas intenta ofrecer a las víctimas de Auschwitz ‘una especie de respuesta a sus clamores, hace ya tiempo extintos, a un Dios mudo’. Los cristianos sólo leerán el conmovedor protocolo de la historia del siglo XX con ojos creyentes, sin pasar de soslayo junto al epicentro del terremoto de la historia de su fe, si se resisten a que esos ‘clamores hace ya tiempo extintos’ permanezcan inaudibles, sin más, en su cristología.” METZ, J. B., Memoria passionis, p. 68-69. (Reportamos ao capítulo 3.3 dedicado à repercussão das ideias de Hans Jonas nos conceitos metizianos de silêncio de Deus e de cristologia com consciência apocalíptica).

⁸⁰ Segundo Kant, I., o uso público da razão se dá quando o indivíduo tem a liberdade de fazê-lo em todos os aspectos (KANT, I., Resposta à Questão, p. 409), isto significa que não é uma questão circunscrita à teoria, mas é inerentemente prática, portanto a luta em defesa do direito de contestar passa pela desprivatização, em outras palavras, a liberdade perseguida é um problema político, público pois é uma questão concernente à prática social e, portanto, depende da concessão dos pressupostos político-sociais. A crítica iluminista à religião cristã incide, na verdade, em uma crítica da ideologia que impede o exercício livre por meio de condicionamentos de comportamento social.

do mundo atual, levando em conta as transformações sociais e as demandas da sociedade contemporânea. O objetivo é defender a mensagem da salvação de forma relevante e contextualizada, em diálogo com a realidade e as inquietações do mundo moderno.

Na obra *Dios y tiempo*, J. B. Metz argumenta que a teologia transcendental lidou com o desafio proposto pelas ideias iluministas privatizando a mensagem cristã. Em outras palavras, ela reduziu a práxis da fé a uma escolha individual, existencial e personalista. No entanto, essa abordagem teológica não enfrenta as questões do Iluminismo, mas as elimina do cenário eclesial, utilizando categorias intimistas, privadas e apolíticas.

Essa interpretação resulta em uma compreensão individualista da mensagem cristã, que é interpretada de modo interiorizado, existencial e privado. Essa perspectiva afeta até mesmo os trabalhos exegéticos,⁸¹ como na crítica da forma (*Formgeschichte* - história das formas), que delimita a mensagem neotestamentária dentro de categorias existencialista e personalistas. Nessa visão, a comunicação de Deus é direcionada ao indivíduo, não sendo mais uma promessa voltada para a sociedade como um todo. Em outras palavras, a hermenêutica proclamativa⁸² é interpretada de maneira existencial no Novo Testamento, estabelecendo uma relação restrita entre eu e você:

Destaca-se enfaticamente, é verdade, o amor, tal como o resto dos fenômenos que têm a ver com as relações entre os homens, mas de entrada e como coisa natural apenas na sua faceta privada, despolitizada: como relação tu-eu, como encontro interpessoal ou convivência entre os próximos. Predomina a categoria encontro. A forma de expressão que priva no religioso é o discurso interpessoal, e a vivência religiosa propriamente dita é o auge da subjetividade livre do indivíduo ou o centro gratuito e mudo da relação você-eu. As formas atualmente predominantes de teologia transcendental, existencial e personalista parecem ter uma coisa em comum: a tendência para o privado.⁸³

Considerando essa perspectiva, a Teologia Política desempenha a tarefa de observadora crítica da Teologia ao repensar o caráter público da mensagem da salvação. Segundo Metz: “Toda teologia escatológica, portanto, tem que se tornar

⁸¹ E. Levinas concorda com Metz nas reduções que a exegese sofre pelo que ele denomina de opressão da lógica na obsessão em explicar o inefável, transformando o texto bíblico em simples genealogias que são somente “...cadáveres de palavras inchadas de etimologias e privadas de logos, carregados pela ressaca de textos”. LEVINAS, E., *Noms propres*, p. 10. (nossa tradução)

⁸² RUBIO A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 175.

⁸³ METZ J. B., *Dios y tiempo*, p. 14. (nossa tradução)

teologia política como teologia crítica (com a sociedade)”.⁸⁴ A Boa Nova do Reino de Deus é pública (Mc 16,15), resistindo às tendências triunfalistas e privatizadoras da teologia de hoje. A esperança da fé cristã não é uma salvação privada, conforme adverte o Autor: “Sem apocalíptica, a cristologia se converte em uma ideologia de triunfadores”, e questiona, “A teologia cristã não foi precipitada quando se trata de limpar e libertar a história de contradições em nome do triunfo de Cristo?”⁸⁵

Essas reduções personalistas da mensagem escatológica renunciam à tradição apocalíptica e optam pelo mito, procrastinando o inevitável encontro direto com a realidade presente e perpetuando injustiças. Como consequência, conservam um discurso acríptico, sem contraste e distante das polêmicas com a atualidade:

Um discurso indireto a favor da constituição narrativa da teologia resulta da observação de que todas as tentativas de expor as conexões entre História da salvação e História do sofrimento de maneira que pretende ser meramente argumentativa se mostram, no fim, com narrativas camufladas, ocultas em si mesmas.⁸⁶

A manutenção da ideologia dos triunfadores tem repercussões na religião eclesial,⁸⁷ que esvaziada de autoridade vinculante, pouco persuasiva e limitada apenas à autorreprodução. Isto resulta em: “(...) uma Igreja sectária tradicionalista e receosa.” e “(...) cresce a perplexidade na vida eclesiástica oficial. Ela está cada vez mais minada pelo medo (...)”. Por outro lado, a tradição bíblica nos leva a refletir sobre a relação entre fé escatológica e a prática social, testemunhando a publicidade da mensagem apocalíptica do evangelho com coragem: “O medo, em todo caso, pressiona para estabilização para trás.”⁸⁸ Entretanto, a mensagem cristã convoca uma ação transformadora na sociedade, que não pode ser negligenciada pela Igreja.⁸⁹

É importante lembrar que o anúncio da salvação aconteceu em meio a uma disputa conflituosa entre Jesus e as autoridades públicas, culminando em sua morte.

⁸⁴ METZ J. B., *Dios y tiempo*, p. 19. (nossa tradução)

⁸⁵ METZ J. B., *Memoria Passionis*, p. 67. (nossa tradução)

⁸⁶ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 248.

⁸⁷ O Autor alerta para a grave ameaça da teologia existencialista e personalista ao não enfrentar os problemas políticos, por conta de uma certa tendência privatizante. Ele alerta para os reflexos deste comportamento no ambiente eclesial: Uma religião que concebe a si mesma como objetivo não estabelece relação com a sociedade METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 70. Pensamento ratificado pelo filósofo e sociólogo GEHLEN, A., *Auf der nach Wirklichkeit*, p. 271.

⁸⁸ METZ J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 89.

⁸⁹ KAUFMANN, F., *A crise na Igreja*, p. 115.

Essa morte foi considerada um escândalo público: “(...) pois, afinal, ele foi escarnecido por Herodes como louco e crucificado pelos soldados romanos como subversivo”.⁹⁰ Esse escândalo da crucificação tornou-se uma marca pública, que desafia a responsabilidade cristã de modo crítico e libertador: “O novo e escandaloso da mensagem cristã de Páscoa não é que alguém tenha sido ressuscitado antes de todos os outros, mas que seja precisamente este condenado, crucificado e abandonado”.⁹¹

O relato de Jesus Cristo diante Pilatos⁹² é particularmente impactante, pois retrata sua identidade como uma figura pública que abraça plenamente o mundo social e o processo histórico. Essa compreensão enfatiza a importância da fé cristã em relação à realidade social e política, chamando os seguidores de Jesus a se envolverem ativamente na transformação do mundo, seguindo seu exemplo de amor, justiça e compaixão.

A *kenosis*, ou esvaziamento, em que Jesus aceita o mundo em relação ao mundo e ao tempo, é refletida nas primeiras comunidades cristãs. Essas comunidades neotestamentárias são chamadas a viver a promessa do futuro no presente e, nas condições do momento, superar o mundo. Isso significa que a existência histórica é transformada por meio da orientação da promessa bíblica de paz e justiça, desde que reconheçam as condições sociais de forma crítica e libertadora.

De fato, o cristianismo compreende a paixão por Deus como compaixão, onde o crente participa da união indissolúvel entre o amor a Deus e ao próximo. Isso ressalta a importância da responsabilidade social e do cuidado pelos outros como parte integrante da fé cristã.

O compromisso evangélico nos impede de renunciar à busca pela justiça e pelo futuro da família humana. Essa interpelação desafiadora é dirigida a Deus e se refere ao problema da teodiceia, em outras palavras, o discurso sobre Deus como protesto em favor da salvação das vítimas, dos vencidos silenciados pela história, todos aqueles que sofrem injustamente: “(...) A cristologia não é uma ideologia dos triunfadores da história”.⁹³ Para a teologia, a expectativa não está em encontrar

⁹⁰ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 171.

⁹¹ MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 244.

⁹² LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 361-366.

⁹³ METZ J. B., Memoria Passionis, p. 67. (nossa tradução)

respostas conclusivas, mas em garantir que a pergunta não seja esquecida, e em não permitir reduções da relação pública e política ao âmbito privado: “Um Deus e um Cristo parciais para com elas levam a fazer teologia ‘em defesa das vítimas’. E aí que a teologia põe em jogo a sua relevância no mundo de hoje e leva também a introduzir o pobre e a vítima no âmbito teológico, (...)”.⁹⁴ Metz enfatiza que a Teologia Política é a correção crítica à tendência de privatizar a responsabilidade social da fé e relegá-la à escolha individual: “E essa desprivatização é a principal tarefa de crítica teológica da teologia política”.⁹⁵

Ao buscarmos entender o sentido utilizado por J. B. Metz, considerando a rica complexidade do termo, é importante ter em mente que o significado de Teologia Política é contextual. Originalmente, o poder político exercido pelo Estado era justificado teologicamente, tanto entre os estoicos, seja pelos gregos⁹⁶ com a teologia natural, ou entre os romanos na religião do Estado. A religiosidade não se separava na vida civil, e a participação no culto aos deuses era considerada um componente indispensável para a manutenção da ordem e da unidade na sociedade latina. No governo do imperador Constantino, o Império Romano decretou a cristianização da religião oficial do Estado, mantendo a configuração desde o século IV. Nesse contexto histórico, a Teologia Política abrange todo o conjunto de fundamentos, crenças e práticas religiosas que servem à organização do governo no âmbito administrativo e na formação da teoria do estado em termos ideológicos.

Em 1922, o jurista alemão Carl Schmitt apresentou um texto composto de quatro capítulos que tratava da soberania e do poder do soberano, intitulado de *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, no qual argumentava que as teses teológicas e as convicções religiosas das sociedades têm impacto na sua organização política. Segundo Schmitt, a visão de mundo estruturada metafisicamente é, imediatamente, utilizada para estabelecer a ordem política do grupo social que o elaborou. Essa concepção pode ser identificada na construção teórica de Santo Agostinho sobre as duas sociedades, ou dois reinos, a *Civitas Dei e Civitas Terrena*: religião e política se harmonizam na união entre Estado e Igreja, *societates perfectae*. A teoria moderna do Estado recebe seu

⁹⁴ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 19.

⁹⁵ METZ J. B., Dios y tiempo, p. 15. (nossa tradução)

⁹⁶ Aristóteles afirmava que a religião era uma invenção para fins políticos, *tantum politicam inventom*.

significado dos conceitos teológicos secularizados, ou seja, os conteúdos teológicos foram transferidos para a teoria do Estado.

Carl Schmitt, ao comparar o poder do legislador à soberania de Deus, estabelecendo analogias teístas entre o poder do soberano e a onipotência divina, ou ainda, quando dizia que a atipicidade do estado de exceção é análoga ao milagre, buscava justificar ideologicamente a soberania pessoal do monarca em detrimento de ideias democráticas e liberais. Por um lado, as analogias teístas serviam de apoio ideológico e religioso à soberania pessoal do monarca. Do outro, as ideias liberais de rejeição à autoridade divina alicerçavam a recusa de todo tipo de governo absoluto. Por fim, com o surgimento da soberania popular, o poder monárquico foi substituído pelo poder do povo, tudo com o apoio condicionado da burguesia liberal, ou seja, a garantia que o novo governo fosse impotente. Nesse novo contexto, os “dois reinos agostinianos” perderam o monopólio político e religioso, uma vez que o poder foi transferido para a democracia. A obra de Schmitt, apesar da controvérsia em torno do autor, especialmente devido a sua voluntária adesão ao nacional-socialismo e sua proximidade com Hitler, ainda é considerada referência na teoria política. É importante notar que sua reputação foi comprometida após a Segunda Guerra Mundial devido principalmente às acusações de ter sido uma influência intelectual na ideologia de expansão imperialista do Terceiro Reich.

Por sua vez, J. B. Metz ciente da polissemia do termo, apresenta no livro *Teologia do Mundo (Zur Theologie der Welt)*, publicado em 1968, a Teologia Política como um corretivo crítico da teologia:

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., e completa: A concepção de teologia política procura reclamar na teologia atual a consciência do processo que se desenrola entre a mensagem escatológica de Jesus e a realidade político-social. Ela destaca que a salvação preconizada por Jesus se relaciona permanentemente com o mundo, não num sentido cosmológico-natural, mas numa acepção político-social, como elemento crítico-libertador do mundo social e do seu processo histórico.⁹⁷

Metz utiliza o termo Nova Teologia Política diferenciando seu pensamento da clássica Teologia Política de Carl Schmitt. Quando Schmitt introduziu conceito de Teologia Política como forma de justificar sua oposição à República de Weimar

⁹⁷ METZ, J. B., *Teologia do Mundo*, p. 107 e 113.

no âmbito jurídico. Essa Teologia Política é teológica na medida em que considera os conceitos jurídicos e estatais como conceitos secularizados da teologia.

Metz busca evitar mal-entendidos ao desenvolver ou reinterpretar a teologia fundamental prática e enfatizar o primado da práxis. Em outras palavras, Metz recusa a ideia de subordinar a ação e a comunicação a uma ideia abstrata ou teórica, ou nas palavras de Bingemer: “sua relação (do ser humano) com Deus se dá na mediação com o mundo, das coisas e das relações com os outros, é chamado a viver uma total disponibilidade no coração mesmo dessas relações, disponibilidade não inerte, mas ativa e prática (...)”.⁹⁸ Em vez disso, ele enfatiza a importância de uma abordagem prática e concreta da teologia, que esteja enraizada nas experiências e desafios do mundo contemporâneo. A Nova Teologia Política proposta por Metz busca resgatar a dimensão social, crítica e libertadora da fé, levando em consideração as implicações sócio-políticas das convicções teológicas:

Em vista deste caminho da apologética cristã exige-se uma teologia fundamental prática, que restabeleça e libere o conceito de práxis na sua radicalidade cristã, justamente também para o sujeito ainda não constituídos (burguesmente); isto é, para o ser-sujeito e o tornar-se-sujeito de todos os homens.⁹⁹

Sendo assim, a concepção de Teologia Política de Carl Schmitt difere significativamente da proposta de J. B. Metz em formular uma mensagem escatológica à sociedade atual. Enquanto Schmitt aborda a relação entre teologia e política de uma perspectiva que enfatiza o poder soberano do Estado e sua justificação teológica, Metz busca resgatar o caráter crítico e libertador da fé cristã, considerando as implicações sociais e políticas das convicções teológicas. A proposta de Metz se concentra em uma teologia engajada, que responde às questões e desafios da sociedade atual, enquanto Schmitt enfatiza a ideia de soberania e autoridade em relação ao Estado. Jürgen Habermas destaca a relevância da abordagem feita por Metz para a compreensão da fé:

Johann Baptist Metz tem o grande mérito de ter evitado todos os curtos-circuitos contextual-relativísticos ao tematizar a sensibilidade contemporânea do pensamento pós-metafísico. Então ele criou uma ponte entre esse pensamento e a teologia. Na Alemanha temos uma geração jovem de teólogos católicos que foram muito influenciados por Metz.¹⁰⁰

⁹⁸ BINGEMER, M. C., Em tudo amar e servir, p. 175.

⁹⁹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 39.

¹⁰⁰ HABERMAS, J., Verbalizare il sacro, sul lascito religioso della filosofia, p. 152. (nossa tradução)

Estabelecer com clareza a distinção entre as concepções de Teologia Política utilizada por Schmitt e Metz é uma tarefa tão importante quanto laboriosa, pois ainda persiste no entendimento de alguns a ideia de que a Teologia Política se trata do uso político da religião ou o fundamento religioso da política. No entanto, é importante ressaltar que a combinação dessas duas palavras não deve ser empregada para justificar o poder absoluto do Estado em conceitos legais.¹⁰¹

A adição do termo “nova” por parte de Metz para diferenciar sua concepção da Teologia Política de Schmitt não é necessariamente suficiente. De fato, há interpretações que veem a Nova Teologia Política de Metz como uma atualização da Teologia Política de Schmitt, mantendo todos os problemas inerentes. No entanto, a diferença substancial reside no fato de que, para Metz, a Teologia Política é reflexão crítica na teologia, visando a conexão da mensagem escatológica e a realidade social, e relacionando a fé e ação política transformadora, enquanto que na concepção schmittiana, o poder incondicional do soberano é legitimado pela ilimitada potência de Deus:

Carl Schmitt queria ver na soberania estatal da primeira modernidade uma nova encarnação da velha força unificadora. Num segundo momento, após ter diagnosticado a superação da “actualidade clássica”, o próprio Schmitt tentou reformular a ideia do Político nas novas condições da democracia de massas.¹⁰²

A discussão sobre as diferenças na abordagem da Teologia Política não é apenas uma questão semântica, pois as incompreensões podem ter consequências prejudiciais. Nesse contexto, é relevante levantar alguns questionamentos, como por exemplo, se o idealismo que sustenta a supremacia branca nos Estados Unidos pode ser considerado um emergente fascismo americanizado. O país enfrenta conflitos internos significativos relacionados a questões de gênero e raça.¹⁰³ Nesse sentido, quais seriam as alternativas que a abordagem teológica política oferece para resolver esse problema na teoria política? Este fenômeno não é um problema exclusivo dos norte-americanos, pois podemos verificar em diversos países europeus, africanos e sul-americanos, inclusive na história recente do Brasil.

Diante disso, é necessário buscar alternativas democráticas que permitam uma verdadeira prática de fé na vida coletiva, considerando que o estado de direito,

¹⁰¹ SCHMITT, C., *Catolicismo Romano e forma política*, p. 33.

¹⁰² HABERMAS, J., *Verbalizare il sacro, sul lascito religioso della filosofia*, p. 367. (nossa tradução)

¹⁰³ PINKER, S., *O novo Iluminismo, em defesa da razão, da ciência e do humanismo*, p. 583.

em várias ocasiões, sustentou sistemas de injustiça, como a escravidão, proibição do voto feminino, as leis de segregação racial, entre outros. A reconceitualização da Teologia Política passa pela avaliação das implicações éticas do que se crê no cristianismo e em sua práxis, como recorda E. Levinas: “(...) cuja resposta ao amor de Deus é o amor ao próximo”.¹⁰⁴

Segundo Metz, a positiva circularidade entre experiência e inteligência¹⁰⁵ possibilitaria a integração entre religião e política por meio de práticas organizadoras da chamada relação paulina que unem a “fé” e a “obra”,¹⁰⁶ as quais são indissociáveis na tarefa teológica de falar de Deus, respondendo às demandas das situações históricas de cada momento.¹⁰⁷ Estabelecer o lugar teológico da teologia fundamental é o ponto de partida para redefinir a atual situação da Igreja¹⁰⁸ como guardião da memória de Jesus Cristo. Conforme afirma Metz: “A ressurreição desperta a memória e a memória à luz da ressurreição permite que apareça o sentido da palavra antes inconcebível e coloca-a de novo em relação com o conjunto da Escritura.”¹⁰⁹ No entanto, deve-se destacar que o engajamento institucional da religião cristã com o poder estabelecido tornou obscura a posição do cristianismo na sociedade, alvo de críticas do Iluminismo. Em resposta a essas questões, pelo menos no que se refere à teologia de orientação transcendental, ocorreu uma

¹⁰⁴ LEVINAS, E., *Difficile liberté*, p. 106. (nossa tradução)

¹⁰⁵ “Neste sentido, a elaboração de uma teologia fundamental prático-política que, por seu lado, coloca a si própria não só a questão da situação e da posição de partida, mas também a questão dos interesses e dos sujeitos de uma tal teologia, é a tentativa de ir além da estrutura interna centro-europeia de fazer teologia ou, ao menos, de compreender mais claramente do que até agora os seus limites e condicionamentos.” METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 11.

¹⁰⁶ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 234.

¹⁰⁷ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 146.

¹⁰⁸ No que concerne à memória da Igreja, as concepções de Ratzinger e Metz se aproximam. Quando trata de Jesus, o Filho, no Evangelho de João, ressalta que a voz viva da Escritura passa pela ideia de que o acontecimento do sofrimento de Jesus e a palavra de Deus são compreendidos quando são despertados pela memória, portanto o ato de recordar da Igreja está na base do Evangelho: “Ambos estes fatores - realidade histórica e recordação - conduzem por si mesmos para o terceiro e o quinto elementos que Hengel cita: a tradição eclesial e a condução pelo Paráclito. De fato, a própria recordação é no autor do Evangelho por um lado muito pessoalmente acentuada, como nos mostra a palavra no final da cena da crucificação (Jo 19,35); não é, porém, um recordar simplesmente privado, mas um recordar em e com o ‘nós’ da Igreja: ‘O que *nós* ouvimos, o que com os nossos olhos vimos, o que nós contemplamos, o que as nossas mãos tocaram (...)’. O sujeito do recordar é sempre em S. João o ‘nós’: ele se recorda em e com a comunidade dos discípulos, em e com a Igreja. Quanto mais aparece o autor individualmente como autor, tanto mais o ‘nós’ da comunidade dos discípulos, o ‘nós’ da Igreja é o sujeito da recordação que aqui fala. Porque o ato de recordar, que forma a base do Evangelho, é purificado e aprofundado por meio da inclusão na memória da Igreja: é assim, na realidade, ultrapassada a simples memória banal de fatos.” RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, primeira parte, p. 204.

¹⁰⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 204.

transferência da decisão de defender a mensagem da salvação na realidade socioeconômica e política para o indivíduo, como explica Metz:

Fez sua (a teologia transcendental) esta situação problemática filha do Iluminismo. Além disso, em certo sentido é até uma reação a ela. Agora, a reação consistiu, sobretudo, em tratar, abertamente, como algo impróprio, secundário, a referida dimensão social da mensagem cristã; em poucas palavras: em privatizar o núcleo desta mensagem e reduzir a práxis da fé a uma decisão individual alheia ao mundo.¹¹⁰

O progressivo enfraquecimento da “(...) sua força irradiadora”¹¹¹ e a perda de relevância pública compõem o núcleo da crise da fé, resultado direto da escassa capacidade de orientar as ideias e de indicar caminhos nas denúncias de injustiças. Nesta realidade de diminuição da confiança na mediação institucional, a esperança resiste e se renova quando surgem formas atualizadas de profecia e emergem novas teologias políticas, “(...) hoje se coloca o desafio de responder adequadamente à sede de Deus de muita gente, para que não busquem apagá-la com propostas alienantes ou em um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro”.¹¹²

O sofrimento humano dá origem a novas expressões, pois o clamor do inocente deve ser ouvido, assim como o grito de Jó dirigido a Deus. As narrações da tradição bíblico-judaica são compostas por um conjunto formado de ficções, metáforas e experiências vivenciadas pelo indivíduo, seu povo e seu Deus, que imaginam e nomeiam, organizando o mundo em que vivem. Em destaque, temos a questão do sofrimento humano, ou melhor a pergunta dirigida a Deus: a teodiceia. Esse protesto, expressado e explicado pela narrativa bíblica, confere significado à angústia da vítima em seu desejo de ver a justiça triunfar, tornando suportável a dor e buscando remédio para o mal sofrido, nas palavras de A. Heschel:

Essas palavras significam algo mais do que o ato de fazer uma pergunta, cujo objetivo é obter uma informação. Significa dirigir-se diretamente a Deus com o propósito de se aproximar dele; implica um desejo de experiência em vez de uma procura de informação.¹¹³

No ensinamento judaico-cristão, que encontramos na tradição bíblica, o discurso se une à prática para promover mudanças e remediar o que seria impossível

¹¹⁰ METZ J. B., *Dios y tiempo*, p. 14. (nossa tradução)

¹¹¹ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 147.

¹¹² EG 89.

¹¹³ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 46. (nossa tradução)

neste mundo, reestruturando assim a realidade de forma radical. Retomando, a Teologia Política não se trata de governar ou atuar no âmbito estatal, mas é a prática teológica que contesta e denuncia as injustiças dos regimes hegemônicos. Para isso, é necessário ter consciência e clareza sobre como suas crenças são articuladas e revisadas, pois disso depende a maneira como são praticadas. Uma fé que não se “explica” se fecha ao mundo em que vive, perdendo sua capacidade de interpelar e, conseqüentemente, sua relevância. A necessária porosidade faz parte da tradição bíblica e influencia as mudanças que devem ocorrer na sociedade, pois está sujeita a receber os reflexos da história. Sociedade e cristianismo tradicionalmente dialogam, e a profunda crise da comunicação da fé se agrava quando são estabelecidos sistemas de “impermeabilização”.

Assim sendo, no seu discurso público, a teologia prática¹¹⁴ deve estar atenta ao seu propósito profético. Caso contrário, as instrumentalizações serão inevitáveis,¹¹⁵ desde as colonizações europeias e as cruzadas, até os recentes fundamentalismos. Nesse contexto global e plural, o cristianismo é desafiado constantemente a reinterpretar o universalismo da fé monoteísta, contextualizando a libertação no êxodo e a profecia, dissociando-os de sua história patriarcal, imperialista e violenta. Conseqüentemente, deve fornecer explicações sobre o paradoxo de um Deus onipotente de amor infinito que, no livro do Gênesis, è descrito como ciumento, inclinado a favoritismos, irado e violento. Essas questões complexas também afetam o problema da moral que guia os patriarcas: permite desprezar e sacrificar filhos, ou excluir da sucessão. Tais concepções que não se harmonizam com a atual mentalidade ocidental, marcada por uma religião individualizada e privada, uma religiosidade adequada aos critérios de utilidade, na qual o indivíduo pode se servir de acordo com suas necessidades.¹¹⁶ Diante desta complexidade, a alternativa proposta por Metz é abordar do discurso sobre Deus - pretensamente universalista - por meio da recordação do sofrimento alheio, especificamente o da “(...) *memoria passionis*, que põe em evidência tudo aquilo que entra em contradição com o Reino”.¹¹⁷

¹¹⁴ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 62.

¹¹⁵ BOFF, L., São Francisco de Assis, p. 23.

¹¹⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 46.

¹¹⁷ PIAZZA, O. F., A esperança, p. 151.

A pregação direcionada a todos os seres humanos é a de um Deus que se revela e se doa, sensível ao sofrimento do outro!¹¹⁸

Diante dessa complexidade, Metz propõe a reflexão sobre Deus, em consonância com a ética da filosofia judaica, por meio da compaixão pelo sofrimento do Outro, utilizando a *memoria passionis* como categoria central. Nessa abordagem relacional, reconhecemos a sensibilidade divina diante do sofrimento humano, tal como defendida por Abraham Heschel.¹¹⁹ Sob a perspectiva levinasiana,¹²⁰ encontramos o divino no rosto do Outro, assumindo simultaneamente a responsabilidade e o cuidado pela humanidade, temas relevantes no pensamento de Hans Jonas.¹²¹ Além disso, enfatiza-se a necessidade premente de estabelecer relações justas e igualitárias por meio de uma política ativa, conforme sustentado por Martin Buber.¹²² A revelação bíblica anuncia um Deus que se mostra sensível ao sofrimento do mundo. Essa perspectiva nos impulsiona a refletir sobre o desafio da teodiceia e a pluralidade de imagens construídas em torno de Deus.

2.2

O problema da teodiceia e a imagem de Deus

A vida e o trabalho de Johann Baptist Metz são fortemente influenciados por suas experiências pessoais, que o levaram a refletir sobre o sofrimento humano e a responsabilidade cristã em um mundo pós-iluminista. Seu objetivo é explorar as implicações teológicas e éticas do sofrimento e como os cristãos respondem a esse desafio. Nesse contexto, sua trajetória acadêmica lhe proporcionou as ferramentas para tratar da reflexão sobre o tema da imagem de Deus no contexto do sofrimento e da responsabilidade do ser humano. No entanto, Metz reconhece as limitações de suas percepções diante da complexidade desses dilemas:

Eles forçam-me a chamar à memória no presente alguma coisa que eu, na base estreita das minhas experiências e percepções pessoais, não posso, de modo algum, captar e compreender; eles impedem, portanto, que minha

¹¹⁸ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 164.

¹¹⁹ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 45.

¹²⁰ LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, p. 33.

¹²¹ JONAS, H., *O princípio vida*, p. 269.

¹²² BUBER, M., *Eclipse de Dios*, p. 122.

própria experiência religiosa se realize apenas como função de uma consciência dominante.¹²³

O interesse de Metz reside em aprofundar e discutir essas importantes questões na Nova Teologia Política e sua aplicação na Teologia Fundamental, na sua dimensão de práxis libertadora. Ele é reconhecido como um dos teóricos referenciais dos movimentos de teologia política, inclusive na América Latina¹²⁴ e seu pensamento ganha relevância no mundo acadêmico, uma vez que os debates teológicos hodiernos abordam temas como macroecumenismo, religião e violência, gênero, processos migratórios, resgate das memórias fundantes, compromisso ético-político do cristianismo, e tantas outras questões que direta e indiretamente encontram-se na vasta obra do Autor.

Ao analisamos o pensamento de Metz, percebemos não apenas uma crítica à constituição do mundo cristão ocidental e às distorcidas imagens de Deus, mas também vislumbramos possibilidades para um futuro do cristianismo. O Autor oferece reflexões, responsabilidade, e acima de tudo, esperança. Sua obra é um convite à reflexão crítica e à busca por um cristianismo que seja relevante e significativo nos tempos atuais.

As obras referenciais de J. B. Metz são: “Memoria passionis”, “Deus e Tempo, Nova Teologia Política”, “A Fé em História e Sociedade”, “Teologia do Mundo”, “O Clamor da Terra, o problema dramático da teodiceia” e “Mística de Olhos Abertos”. Elas abordam temas como a biografia do Autor, o conceito de “teologia política” e a Nova Teologia Política. Além disso, tratam da relevância da Teologia Fundamental, a questão da teodiceia no contexto pós-iluminista, o policentrismo cristão, a relação entre o cristianismo e a sociedade secularizada, bem como a relação da fé cristã com a burguesia moderna. Do mesmo modo, é relevante a questão da herança judaica e helênica no cristianismo. Metz também se dedica a explorar a referência paradigmática de Auschwitz e introduz conceitos importantes, como a “autoridade da vítima” e a “memória subversiva”. As respostas de Metz, mas principalmente suas perguntas, ecoam profundamente nos corações daqueles que acreditam no Deus Libertador revelado e vivido em Cristo.

¹²³ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 235.

¹²⁴ BINGEMER, M. C., Latin American theology, p. 33.

Um ponto que se destaca é a compreensão teológica da Teologia Política pelo Autor, que possui grande importância ecumênica e inter-religiosa devida à diversidade de seus interlocutores e as múltiplas influências no desenvolvimento conceitual, sem nenhuma pretensão de domínio ou imposição institucional. Mesmo considerando que o cerne da presente pesquisa são as intercessões de Metz com os pensadores de origem judaica já elencados, é válido mencionar outras contribuições significativas. A Teologia da Esperança, de J. Moltmann, em seu viés político, possui vínculo explícito¹²⁵ com a Teologia Política de Metz (1964). Outro exemplo é D. Sölle, que formulou sua crítica à hermenêutica existencial de Bultmann como “Teologia Política” (1971). Percebe-se, por sua vez, a influência exercida pelo pensamento de D. Bonhoeffer e de Kierkegaard no desenvolvimento deste conceito, principalmente na interpretação aplicada à crítica eclesial e social. Além disso, foi significativa a abordagem dialógica¹²⁶ com a perspectiva judaica sobre escatologia desse período (1947), assim como a teologia paulina e seus impactos na sociedade ocidental, conforme desenvolvida por J. Taubes (1987).¹²⁷

J. B. Metz trata do desafio da crise da modernidade considerando os pontos de vista de seus interlocutores. No entanto, ele se afasta da conceituação utilizada pelo jurista Carl Schmitt¹²⁸ para “Teologia Política”, conforme discutido

¹²⁵ “Yo recuerdo esto porque la amistad teológica entre J. Moltmann y yo, a cual debo mucho no la quisiera perder nunca - en definitiva, esa amistad, a mi parecer, es también un trozo del ecumenismo cerrado - porque esa amistad, por lo tanto, tiene que ver con tales experiencias comunes y su elaboración teológica. Es cierto que entre nosotros hay otras cosas en común, otros puntos de encuentro teológico-biográficos.” METZ, J. B., Por una cultura de la memoria, p. 102.

¹²⁶ Concernente ao diálogo com os judeus, Metz aponta como imprescindíveis duas referências. Primeiramente, a iniciativa deve partir de quem detém autoridade para inaugurar o diálogo: as vítimas, “Não se propõe diálogo às vítimas. Só é possível chegar a este diálogo se as próprias vítimas são as primeiras a falar.” O outro item se refere ao conceito de verdade no qual se baseia o diálogo ecumênico. Precede uma revisão radical do significado de Auschwitz para possibilitar um relacionamento franco entre os cristãos: “O diálogo entre judeus e cristãos não tem um modelo preconcebido que se possa tirar do repertório familiar do ecumenismo intracristão. Tudo deve ser medido pelas dimensões de Auschwitz. Mesmo a nossa maneira como colocamos em jogo a questão da verdade. Por vezes ouvimos dizer que o ecumenismo não pode atingir o seu objetivo se abstrair da questão da verdade e por isto deve sempre orientar-se por ela. Não há dúvida. Mas pautar-nos pela verdade significa, aqui, antes do mais, não nos esquivar da verdade de Auschwitz, mas desmascarar sem complacência os mitos da desculpa e os mecanismos de minimização dos fatos que há muito tempo grassam entre os cristãos. Este seria um trabalho ecumênico em favor da verdade! De resto, recomenda-se aos cristãos uma sensibilidade muito grande no trato do conceito de verdade, precisamente no diálogo com os judeus, pois aquilo que os cristãos triunfal e impiedosamente faziam passar por tal, demasiadas vezes transformava-se em arma de tortura e em instrumento de perseguição contra os judeus. Não esquecer isto um momento sequer também faz parte do culto da verdade no diálogo travado entre cristãos e judeus.” METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 31.

¹²⁷ TAUBES, J., La Teologia Política de San Paolo, p. 28.

¹²⁸ SCHMITT, C., Political Theology, p. 37.

anteriormente. Metz defende a “Nova Teologia Política” com base na ideia de práxis da Teologia Fundamental.

O Autor problematiza a chamada “morte de Deus” apresentada por Nietzsche¹²⁹ como uma transformação da política. Segundo Metz, esse pensamento, na verdade, marcou teoricamente o desmoronamento do raciocínio ocidental. É nesse contexto que surge a crítica de Nietzsche à teologia e ao cristianismo, principalmente devido à sua postura diante dessa nova configuração do mundo.

Nesse cenário, Metz se pergunta como a Igreja se “comporta” diante da realidade marcada pelos movimentos iluministas. Este desafiante panorama político é o interesse do pensamento teológico-político de Metz. Ele destaca que a política está presente na sociedade e o cristianismo não pode se isentar de apresentar sua de apresentar sua posição e sua contribuição.

Vale destacar que a teologia deve se engajar em uma política que não seja totalitária, que busca a conservação de domínio e riqueza, aniquilando rivais e minorias, como ocorreu em Auschwitz. Metz se posiciona contrário ao poder do estado de exceção, que suspende direitos fundamentais e que tristemente faz parte da história sombria de seu país natal. É neste contexto conturbado que se desenvolve o pensamento de Carl Schmitt. Para Schmitt, o poder absoluto encontra suas bases históricas na teologia, e é a partir dessa premissa que ele formula sua concepção de Teologia Política, estabelecendo uma correlação entre os conceitos de direito, governo, poder e teologia em um ambiente secularizado.

Metz não tem a intenção de refutar o pensamento de Carl Schmitt¹³⁰ e, nem mesmo, a ideia Nietzsche. Em sua análise, o Autor observa que a teologia muitas vezes se fecha em formulações existencialistas e personalistas, criando uma religiosidade privatista que dificulta abordar o tema da teodiceia. Essa privatização da religião acarreta um vazio na política atual, como apontado por Nietzsche e interpretado por Carl Schmitt. No entanto, o caráter messiânico da teologia de Metz não se baseia em um poder totalitário.¹³¹ Ao contrário, a teologia deve estar livre de qualquer forma de absolutismo e encontrar sustento na “reserva escatológica”, onde Deus tem a última palavra, no anunciando o Reino na história do mundo.¹³² E

¹²⁹ NIETZSCHE, F., Assim falou Zaratustra, p. 13.

¹³⁰ SCHMITT, C., Political Theology, p. 44.

¹³¹ RAHNER, K.; METZ, J. B., The Courage to pray, p. 19.

¹³² XHAUFFLAIRE, M., Introduzione alla ‘Teologia Politica’ di Johann Baptist Metz, p. 46.

por meio dessa perspectiva que Deus garante a resposta aos clamores daqueles que sofrem injustamente, como explica Bingemer: “Jesus, portanto, anuncia o Reino de Deus, mas é também o sinal de que esse Reino chegou”. E acrescenta,

Jesus acreditava em uma messianidade que não passava por um trono, mas que era muito maior do que ele, pois deriva do Reino de Deus. Essa messianidade não passa por um descendente de Davi, mas por um Reino caracterizado pela justiça e pela vida abundante.¹³³

A despeito da impotência da história diante do sofrimento passado,¹³⁴ a teologia não pode permitir que o esquecimento apague as injustiças cometidas. A “memória subversiva” de Jesus Cristo revela a esperança dos vencidos no âmbito público, de forma indissociável da política. Através da memória do sofrimento alheio, uma nova ética política moralmente igualitária, é estabelecida, fundamentada na compaixão que inclui a todos: os mortos¹³⁵ e as vítimas da história.¹³⁶ A “reserva escatológica”, através dessa “memória subversiva”, garante a esperança das vítimas, evitando que o esquecimento deixe sem resposta as mazelas da história humana.¹³⁷

A crítica teológica deve ser denúncia para ser caracterizada como Teologia Prática e encontra na Nova Teologia Política a oportunidade de expressar a esperança escatológica da *memoria passionis*. Desse modo, o pensamento teológico-político de Metz constitui uma crítica à sociedade que se afastou do sofrimento alheio usando a estratégia do esquecimento. No entanto, ele também representa um alerta tanto para a Igreja quanto para a própria teologia: “(...) a corporeidade histórica da Igreja implica que nela ‘tome corpo’ a realidade e a ação de Jesus Cristo, para que ela realize uma incorporação de Jesus Cristo na realidade histórica”.¹³⁸

A sensibilidade da Nova Teologia Política reflete da tradição bíblica judaico-cristã, que se manifesta como uma memória viva, a “memória subversiva”, que reconhece a história humana como o lugar da experiência de Deus. No contexto do cristianismo, a fé na memória de Jesus Cristo vai além de uma simples recordação

¹³³ BINGEMER, M. C., Jesus Cristo, p. 144.

¹³⁴ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 229.

¹³⁵ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 53.

¹³⁶ METZ, J. B., Un credo per l’uomo d’oggi, p. 26.

¹³⁷ METZ, J. B., La ‘teologia politica’ in discussione, p. 231-276.

¹³⁸ ELLACURIA, I., Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, p. 183. (nossa tradução)

de um mestre amoroso, é uma “memória perigosa”¹³⁹ que exige um posicionamento diante do sofrimento.¹⁴⁰

No cerne do cristianismo fiel às tradições bíblicas está o reconhecimento do sofrimento alheio, em vez de uma adesão cega a preceitos morais. A Teologia Política, ao proferir um discurso corajoso de esperança,¹⁴¹ auxilia os cristãos na defesa da dignidade do outro contra as forças da economia e da técnica, que muitas vezes são motivadas apenas por interesses pragmáticos, privatistas¹⁴² e desumanizantes.

O aspecto dialético da Teologia Política de Metz é um dos elementos que a diferencia da abordagem clássica. Enquanto esta última se concentra em teorias europeias sobre o Estado, a perspectiva de Metz busca estabelecer diálogo com o contexto pós-iluminista e laicista, incluindo o cenário ateu. Essa abordagem dialética permite uma compreensão mais ampla e inclusiva, abraçando as realidades seculares e desafiadoras do mundo contemporâneo. Estabelece uma clara distinção em relação à modalidade de Teologia Política presente na Roma antiga e retomada no Renascimento.

Na Roma antiga, essa forma de Teologia Política servia para sustentar a ideia de Estado absoluto, sendo também assimilada no cristianismo primitivo, como na teologia imperial bizantina de Eusébio de Cesareia.¹⁴³ A retomada desse modelo de dominação estatal ocorreu principalmente no Renascimento, através de figuras

¹³⁹ No livro *Por una cultura de la memoria* Metz cita Herbert Marcuse quando trata da história do sofrimento do mundo. A função mediadora da memória na elaboração da liberdade do ser humano se caracteriza pelo progresso da razão quando reflete sobre as angústias e inquietações da humanidade. Percorrer o passado provoca demandas de transformação por causa do componente crítico da recordação, tais ideias perigosas permitem libertação dos fatos presentes, em outros termos, a memória é veículo de liberdade ao trazer a esperança passada para romper com as restrições do presente. Metz, J. B., *Por una cultura de la memoria*, p. 10.

¹⁴⁰ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 11.

¹⁴¹ BASTOS, L. C.; MOLTSMANN, J., *Um Cristianismo de Futuro*, p. 101.

¹⁴² METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 268.

¹⁴³ O teólogo Erik Peterson defende que as ideias de Eusébio de Cesareia se aproximam do conceito de *Reichstheologie*, onde os princípios da vida política provêm diretamente da teologia e correlaciona o monoteísmo cristão de um único Deus à necessidade de um só *Führer*. No caso de Eusebio, os tempos escatológicos começam com o governo único do Império Romano, sob o domínio de um monarca, associando teologicamente o imperador Augusto ou Constantino com a monarquia divina: “(...) führt Eusebius aus, als Zeichen für die Ankunft Christi sei den hl. Schriften geweihsagt worden: Der Friede, das Aufhören des politischen Pluralismus in der Form von Nationalstaaten, die Abkehr vom polytheistischen und dämonischen Götzendienst und dia fromme Erkenntnis, dab es nur einen Schöpfergott über allen Menschen gibt. Prinzipiell hat demnach mit der Monarchie des Augustus des Monotheismus begonnen. Zum Imperium Romanum, das die Nationalitäten auflöst, gehört metaphysisch de Monotheismus. Was aber prinzipiell mit Augustus angefangen hat, das ist in der Gegenwart unter Konstantin Wirklichkeit geworden.” PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, p. 77.

como Maquiavel ou Hobbes, com o objetivo de restaurar a autoridade que o governo havia perdido diante das ideias iluministas e o avanço da democracia. Essa teoria política do Estado atraiu adeptos ao longo da história, especialmente em tempos de incertezas, pois oferecia uma visão estatizada e aparentemente mais segura do mundo. Foi também bem acolhida, por exemplo, entre aqueles que possuíam anseio e nostalgia por um Estado católico,¹⁴⁴ buscando restaurar uma autoridade religiosa e política centralizada. No entanto, a abordagem dialética da teologia Política de Metz desafia essa visão, buscando promover uma visão evangélica da política, enraizada na tradição judaico-cristã e visando responder ao problema do mal e do sofrimento luz da fé e da esperança escatológica.

A reflexão sobre a teodiceia é ponto de convergência¹⁴⁵ nas reflexões de Hans Jonas, Martin Buber, Abraham Heschel, e ainda de Emmanuel Levinas. Essa questão vai além de afiliações religiosas ou inclinações políticas, sendo um elemento central no trabalho teológico de J. B. Metz. Para o teólogo, o problema de Deus diante da dramática história do sofrimento do mundo e, incluindo suas experiências pessoais de perda durante a guerra e a catástrofe de Auschwitz, representa um “um grito sufocado”¹⁴⁶ que demanda uma atenção constante ao sofrimento dos outros, não pode ser esquecido ou minimizado. Nesse sentido, a “memória” e a “narrativa”¹⁴⁷ são fundamentais em toda a Teologia Política, buscando dar voz à história do sofrimento humano¹⁴⁸ e sua busca por emancipação. A memória narrativa desempenha um papel essencial na consciência histórica do cristianismo, confrontando a radicalidade concreta da salvação universal, como problematizada por H. Jonas:

O que acontece com aqueles que jamais puderam se inscrever no Livro da Vida, (...), porque suas vidas foram cortadas antes que tivessem tido ocasião de fazê-lo ou porque sua humanidade foi destruída por humilhações tão cruéis e tal profundas que nenhuma humanidade podia lhes sobreviver?¹⁴⁹

¹⁴⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 246-247.

¹⁴⁵ No que se refere a teodiceia, nos deteremos com mais detalhes sobre as concepções de cada pensador no próximo capítulo.

¹⁴⁶ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia política 1967-1997*, p. 226.

¹⁴⁷ METZ, J. B., *Breve apologia del narrare*, p. 80-98.

¹⁴⁸ METZ, J. B.; MOLTSMANN, J., *Mediations on the passion*, p. 7.

¹⁴⁹ JONAS, H., *L'imortalité et l'esprit moderne*, p. 125. (nossa tradução)

A conexão entre razão e história é o elemento qualificador desse conceito fundamental da memória¹⁵⁰ como crítica libertadora. Nesse sentido, vai além da concepção tradicional de recordação como a capacidade humana de preservar ao longo do tempo um conjunto de experiências e significados. A memória, entendida como uma força transformadora, permite uma reflexão crítica do passado e uma compreensão mais profunda das estruturas de poder e das injustiças presentes na sociedade. A memória, nesse sentido, é um instrumento essencial para promoção da justiça, pois transforma a sociedade desafiando narrativas dominantes e busca resgatar as vozes silenciadas:

Não por acaso, se manifesta a fé cristã categoricamente como ‘memoria passionis’, ‘mortis et resurrectionis Jesu Christi’ e pretende tornar-se responsável na forma de narração e argumentação da memória libertadora (como forma determinada de esperança) nas relações da modernidade.¹⁵¹

A atenção que a teologia deve dedicar à profunda desigualdade existente no mundo,¹⁵² especialmente nos países mais pobres, despertou o interesse de Metz pelos trabalhos desenvolvidos por estudiosos da América Latina,¹⁵³ e, em particular, pelas comunidades eclesiais de base. Nesses contextos, ele reconheceu o valor, a eficácia e a esperança nas iniciativas que surgem de “baixo”. Deste modo, Metz se empenhou em formular conceitos teológicos que respeitassem as diversas culturas, demonstrando uma sensibilidade especial para o que chamou de “autoridade daqueles que sofrem” ou “autoridade da vítima”.

¹⁵⁰ Cabe destaque dois aspectos inerentes ao conceito de memória: Autor considera secundária a distinção entre memória e recordação na reflexão da função que desempenha como mediadora entre a razão e a história: “Frente a ellas finalmente tienen valor secundario también otras distinciones como aquella entre ‘recuerdo’ (*Gedächtnis*) y ‘memoria’ (*Erinnerung*), y parece de poca ayuda el aligeramiento de la temática de la memoria mediante semejante clasificación conceptual; pues la distinción entre ‘recuerdo’ y ‘memoria’ no es demostrable unívoca y unitariamente ni por el uso de la palabra ni por la historia del concepto.” METZ, J. B., Por una cultura de la memoria, p. 2. E, no mundo onde prevalece a técnica, a memória ocupa a tarefa de conceito fundamental na formação do pensamento: “Su estructura narrativa la conduce a la crítica de la tecnología histórica carente de memoria, así como nuevas confrontaciones con las tradiciones de la *Anamnesis* y de la *memoria* cristiana.” METZ, J. B., Por una cultura de la memoria, p. 12.

¹⁵¹ METZ, J. B., Por una cultura de la memoria, p. 15. (nossa tradução)

¹⁵² “(...) a desigualdade dentro da espécie impede que se use a linguagem metafórica, mais essencial na fé cristã, família. No mesmo relatório se diz que o abismo entre povos ricos e pobres está aumentando. O patrimônio das 358 pessoas cujos ativos ultrapassam o valor de um bilhão de dólares supera hoje a renda anual de 45% da população mundial. Pelo que tange ao futuro, e se tudo corresse bem, países como a Costa do Marfim podem demorar 65 anos para chegar aos níveis dos índices de desenvolvimento humano de países industrializados, mas outros, como Níger e Moçambique, vão demorar duzentos anos ou mais. Tudo isso mostra que a família humana fracassou.” SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 14.

¹⁵³ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 10.

A *memoria passionis*, ou seja, a lembrança viva do sofrimento de Cristo, é o fio condutor dessa teologia. Ela serve como base para o discurso cristão sobre Deus e é continuamente atualizada na experiência humana. Metz reconhece que a inauguração escatológica¹⁵⁴ encontra sua fundação nesse evento singular, no qual Deus estabeleceu a liberdade definitiva do ser humano. Essa memória do sofrimento de Cristo não apenas resgata a dimensão histórica e concreta da salvação, mas também desafia a teologia a estar enraizada nas preocupações e lutas dos marginalizados.

Portanto, o Autor defende que é inadiável que o cristianismo assuma uma postura diante da questão do sofrimento no mundo, pois isso transforma a relação entre religião e política,¹⁵⁵ exigindo uma nova abordagem que considera a diminuição da influência das tradições, especialmente em relação à pretensão de universalidade do monoteísmo cristão em contraposição à democracia. Por certo, o monoteísmo bíblico não é um discurso abstrato e separado da história, mas sim anuncia um Deus sensível ao sofrimento humano.

Alguns consideram o monoteísmo cristão como oposto à democracia devido às suas raízes patriarcais e absolutistas, enquanto outros veem como uma forte inspiração para o fundamentalismo judaico e islâmico, porém: “(...)é a fé que concede uma profanação primordial do mundo, trazendo os princípios da secularização do mundo.”¹⁵⁶ Portanto, essas críticas anacrônicas desconsideram o fato de que a compatibilidade com a democracia contemporânea está explicitamente no discurso de Jesus Cristo sobre o Reino de Deus.¹⁵⁷ Na verdade, o que se percebe é a ausência dos princípios do Reino na excludente globalização dos mercados, que ocorre sem controles democráticos, resultando na perda de precedência da política para os poderes econômicos que “...negam o direito de controle por parte dos Estados, encarregados de velar pelo bem comum. Instala-se uma nova tirania invisível, às vezes virtual, que impõe de forma unilateral e implacável suas leis e suas regras.”¹⁵⁸ Neste cenário, o perigo do fundamentalismo religioso é mitigado pela incontestável ditadura do mercado.

¹⁵⁴ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 275.

¹⁵⁵ METZ, J. B., Il problema di una ‘teologia politica’ e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, p. 13-31.

¹⁵⁶ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 63.

¹⁵⁷ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 81.

¹⁵⁸ EG 56.

Por consequência, de acordo com Metz, a Nova Teologia Política está associada à Teologia do Mundo, que leva em consideração as circunstâncias e demandas reais da sociedade, especialmente por meio de uma reavaliação teológica pós-iluminista: “Um cristianismo que envia os cristãos para a linha de frente dos conflitos políticos, sociais e cultos do mundo de hoje”.¹⁵⁹ Esse repensar considera positiva a separação entre Estado e religião, bem como entre monoteísmo e democracia, ampliando o conceito de política tida como mera administração estatal. A política, além de sua função burocrática deve se voltar para a participação efetiva do povo na transformação social, sendo por isso que o Autor a denomina de Nova Teologia Política, “As promessas escatológicas da tradição bíblica - liberdade, paz, justiça, reconciliação - não podem ser privatizadas. Obrigam sempre a responsabilidade social”.¹⁶⁰ O objetivo é recuperar o discurso escatológico sobre Deus e discutir a privatização da religião como reação positiva ao Iluminismo.¹⁶¹ Na proposta de Metz, a Igreja é lugar da liberdade sócio-crítica da fé: “No que se refere à plenitude escatológica, podemos dizer, com certa audácia, que o que reflexiona a história do triunfo do Ressuscitado é a esperança, a liberdade e a alegria no seguimento de Jesus”.¹⁶²

Por sua vez, M. Buber afirma que conhecer a Deus não pode se limitar ao aspecto teórico: “Cristo não pode ser pensado de tal forma que se reduza apenas a isso, a ser pensado”.¹⁶³ Metz concorda com essa posição e destaca a importância de fundamentar a reflexão sobre uma cristologia depois de Auschwitz na tradição perigosa e libertadora que constitui a base da memória da Igreja. Essa conversão ocorre por meio do resgate da forma narrativa dos relatos bíblicos. Metz afirma que: “(...) o cristianismo começou como uma comunidade de memória e narrativa comprometida no seguimento de Jesus, cujo primeiro olhar se dirigiu ao sofrimento alheio”.¹⁶⁴

É neste contexto de transição que a espiritualidade cristã revela sua dimensão mística e política. A Nova Teologia Política encontra seu sustento nos fundamentos bíblicos, especialmente na tradição de Jó, na teologia dos profetas, nos propósitos

¹⁵⁹ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 169. (nossa tradução)

¹⁶⁰ METZ, J. B., *Dios y Tiempo*, p. 18. (nossa tradução)

¹⁶¹ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 1140.

¹⁶² SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 27.

¹⁶³ BUBER, M., *Werke*, p. 651. (nossa tradução)

¹⁶⁴ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 70. (nossa tradução)

do Reino e no seguimento de Jesus.¹⁶⁵ Na tradição neotestamentária, obedecer à vontade de Deus significa trilhar o caminho daquele que nos salva. Seguir Jesus é a forma de conhecê-lo, portanto, a cristologia deve aderir este paradigma narrativo-prático. Caso contrário, corre o risco de se reduzir ao mero pensamentos abstratos:

Daí que uma cristologia de acordo com o paradigma sinóptico não se construa principalmente como conceito e sistema carente de sujeito, mas como histórias de seguimento. Os seus traços narrativo-práticos não os adquirem a *posteriori*, mas pertencem-lhe por essência. Uma cristologia que carece desta fundamentação leva aos sonhos ahistóricos de redenção da gnose, com o seu latente antisemitismo metafísico.¹⁶⁶

O espírito do Concílio Vaticano II inspira Metz na defesa da urgência em retomar às fontes da tradição bíblica para superar uma moral baseada no pecado, que acarreta consequências problemáticas para o cristianismo,¹⁶⁷ como a insensibilidade ao próximo e o egoísmo. Em contrapartida, a solidariedade para com os que sofrem, é único caminho para aproximar o cristão do “seguimento de Jesus”. A recordação do Senhor crucificado é central na fé, pois nela se fundamenta a promessa de liberdade futura para todos. Essa memória do sofrimento de Cristo afirma, de forma escatológica, a verdade libertadora. O sofrimento em Deus faz com que todas as experiências de sofrimento sejam confrontadas com a angústia do desespero e recebam uma resposta na paixão de Cristo e para a “paixão” da humanidade.¹⁶⁸ Portanto, o problema da teodiceia inserida no contexto do mundo contemporâneo só pode ser enfrentado a partir de uma sensibilidade ao sofrimento alheio: “Só quando nós como sucessores, direcionarmos o olhar para essas histórias de sofrimento, também olharemos com esperança para a história do sofrimento de Jesus”.¹⁶⁹

No livro *Porvertà nello spirito, Passione e passioni*,¹⁷⁰ o Autor menciona referência a uma igreja na cidade alemã de *Teutobourg*, ornada com pinturas da

¹⁶⁵ ALBERIGO, G., *Verso la chiesa del terzo millenio*, p. 125.

¹⁶⁶ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 69. (nossa tradução)

¹⁶⁷ METZ, J. B., *El clamor de la tierra*, p. 26.

¹⁶⁸ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 65.

¹⁶⁹ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 150.

¹⁷⁰ Este livro é o resultado da reflexão de J. B. Metz no qual se compila as ideias centrais sobre o tema do amor ao próximo, ao amor de Deus, uma relação de unidade entre a Paixão de Deus e o sofrimento da humanidade, unindo dois escritos que distam cinquenta anos entre eles. A primeira obra *Armut im Geiste*, 1962 é a meditação feita na Catedral de Münster, *Armut im Geiste: Passion und Passionen*, 2002. A temática da obra expressa o inseparável amor de Deus e o amor aos seres humanos na mística da compaixão (METZ, J. B., *Porvertà nello spirito*, p. 65-66).

paixão de Cristo em meio a catástrofes da história humana, especialmente as atrocidades do regime nazista. Essas pinturas simbolizam o sofrimento do Filho no meio da angústia dos seres humanos.¹⁷¹ Elas nos levam a refletir sobre a relação entre a paixão de Cristo e a paixão da humanidade, um desafio significativo para a mística cristã. Com essa reflexão, o Autor não pretende questionar o significado soteriológico da cruz de Cristo, mas sim apontar para a necessidade de questionar uma religião extremamente sensível ao pecado e relapsa com o sofrimento, como na produção cinematográfica de Mel Gibson, “A paixão de Cristo”, que deixa invisível a história de muitos sofrendores anônimos.¹⁷²

A soteriologia cristã, pelo contrário, coloca inexoravelmente diante dos olhos a história do sofrimento como história da culpa. Ela contém, como fórmula Karl Rahner, sempre também a ‘indicação de iniciar mistagógicamente o homem no reconhecimento de sua situação de culpa’. Isto não é, com certeza, para colocar em andamento nova opressão, para impor ou estabilizar friamente interesses humanos dominação através da indoutrinação de sentimentos de culpa, para cumular os impotentes com mais culpa e os poderosos ainda com mais poder inocente...¹⁷³

Ao longo da história, o cristianismo gradualmente suprimiu a proclamação da anunciação da paixão do grito de sofrimento do mundo, desassociando as histórias de angústia da humanidade da história de sofrimento de Cristo e relegando aos sofrendores anônimos um contexto profano. Esse deslocamento resultou em um olhar vazio, desprovido de dignidade messiânica, e com isso nos tornarmos surdos ao grito dos pequenos, que são justamente aqueles com os quais o Filho do Homem nos desafia a confrontar por meio de sua própria vida.

Será que não eliminamos da anunciação cristã da paixão, sem nenhuma preocupação e depressa demais, o grito das pessoas nas insondáveis histórias de sofrimento do nosso mundo? Não afastamos demais a história do sofrimento de Cristo daquela história de sofrimento da humanidade? E será que, com isso, não criamos, para nós e nosso olhar, espaços de um sofrimento sem nenhuma dignidade messiânica? Será que não relegamos depressa demais, os sofrendores anônimos ao âmbito ‘meramente profano’?¹⁷⁴

A Paixão de Deus¹⁷⁵ é a singular resposta que o cristianismo oferece ao mundo plural, abraçando a diversidade de culturas e religiões através da práxis de

¹⁷¹ METZ, J. B., *Porvertà nello spirito*, p. 48.

¹⁷² METZ, J. B., *Porvertà nello spirito*, p. 63-65.

¹⁷³ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 150.

¹⁷⁴ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 66.

¹⁷⁵ METZ, J. B., *Unità e pluralità*, p. 102-113.

Jesus, que se manifesta a sensibilidade ao sofrimento do outro e amor desinteressado, fruto de uma mudança de perspectiva que rompe a lógica dos dominadores: “A cultura dos dominadores é a da insensibilidade e da ausência de qualquer relação com os outros. Sua ajuda é prestada aos que sofrem apenas como fito de voltar ao poder (...)”.¹⁷⁶

A mística bíblica nos convoca a uma aliança entre Deus e o ser humano, uma mística da compaixão de Deus.¹⁷⁷ Essa aliança se concretiza no seguimento de Cristo no cotidiano da vida, impulsionado por uma avaliação íntima para superar as frustrações individuais em prol das adversidades do próximo: “(...) permanece uma convicção profunda e central: a experiência mística cristã é a experiência da alteridade. Uma alteridade em que antropologia e teologia estão unidas indissociavelmente”.¹⁷⁸ Dessa forma, o exercício religioso se desprivatiza e potencializa seu caráter público, como expresso na *Evangelii Gaudium*: que não “(...) releguemos a religião à intimidade secreta das pessoas, sem influência alguma na vida social e nacional, sem nos preocuparmos com a saúde das instituições da sociedade civil, sem opinar sobre acontecimentos que afetam os cidadãos”.¹⁷⁹

A compreensão da Paixão de Cristo como resposta singular do cristianismo ao mundo plural reflete a antropologia teológica católica, reconhecendo a importância da imagem de Deus no rosto de cada ser humano. O seguimento de Cristo nos convoca a repensar o papel da Igreja e da teologia promovendo uma política ética e moralmente igualitária. Nesse contexto, a interseção entre o pensamento filosófico judaico e a Teologia do Mundo desempenha papel relevante para reexaminar a imagem de Deus e seus reflexos na sociedade.

2.3

Teologia do Mundo, críticas à teodiceia de Johann Baptist Metz

O cristianismo testemunha o mundo e considera a teologia como teodiceia.¹⁸⁰ Esta afirmação sintetiza a importância que o tema “mundo” ocupa no pensamento de J. B. Metz. Ao abordar a “Teologia do Mundo”, o Autor não busca elaborar um tratado sistemático, mas se preocupa com a questão fundamental: a

¹⁷⁶ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 53.

¹⁷⁷ KÜNG, H.; METZ, J. B., Toward Vatican III, p. 88-89.

¹⁷⁸ BINGEMER, M. C., Viver como crentes no mundo em mudança, p. 159.

¹⁷⁹ EG 53.

¹⁸⁰ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 11.

responsabilidade da fé teológica cristã que se opõe a qualquer teologia política que pretenda utilizar-se da religião para justificar uma situação política de opressão e a manutenção do poder.¹⁸¹ Ademais, Netegundo o Autor, a fé emerge deste “mundo profano” e deve se dispor a responder adequadamente às interrogações do nosso tempo, caracterizado pela globalização e pelo pluralismo religioso e cultural.¹⁸²

A organização do pensamento de Metz tem início na busca por uma Teologia do Mundo, na qual se questiona a possibilidade de haver um *topos* teológico nessa realidade imersa na emancipação, secularização e até mesmo no Iluminismo. Qual seria o posicionamento da Teologia Fundamental na práxis neste mundo?¹⁸³

O autor apresenta três tipos de Teologia do Mundo: a) teologia da secularização, na qual a fé cristã já não está mais ligada às normas de uma tradição religiosa, o que resulta em uma secularidade fundamental que propicia o desenvolvimento de uma teologia sem moldes. No entanto, Metz ressalta que o cristianismo não pode desconsiderar a história, pois faz parte dela, sob o perigo de um isolamento privatista. b) O segundo tipo pode ser considerado uma teologia de cunho liberal, bem recebida nesse contexto de emancipação. Nesse universo, é considerado cristão aquele que se harmoniza com as demandas racionalistas do Iluminismo, respondendo de forma afirmativa aos interesses da modernidade. Neste caso, existe uma acomodação acrítica ao processo progressista, superando as contradições entre teologia e secularização sem enfrentá-las verdadeiramente, deixando sem resposta os problemas do sofrimento, da dor e da tristeza, em prol de uma antropologia voltada para a dominação. Contra isso, o Autor adverte que devemos ouvir a voz da teologia contra a prevalência unidimensional da emancipação. c) Por fim, a teologia escatológico-política que se preocupa com os conteúdos do cristianismo no processo de emancipação, secularização, teodiceia e Iluminismo¹⁸⁴ do mundo moderno. Ela se utiliza da “memória subversiva” - a crítica libertadora - para motivar a vida da comunidade cristã,¹⁸⁵ combatendo uma concepção abstrata e não dialética. Expressa a mensagem escatológica do cristianismo como razão crítico-prática.¹⁸⁶

¹⁸¹ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 162.

¹⁸² JOHNS, R. D., *Man in the World*, p. 42.

¹⁸³ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 88.

¹⁸⁴ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 47.

¹⁸⁵ LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, p. 126.

¹⁸⁶ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 85-87.

Viver a fé dentro da história provoca um risco, na medida em que não existe mais a suposta segurança proporcionada pelo discurso de superioridade em relação a Deus e ao mundo.¹⁸⁷ Nesse contexto, não se pode mais sustentar a ideia de que o profano contradiz a visão cristã do mundo e, portanto, deve ser combatido e vencido. Como afirma o Autor: “Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os sane (...) acabaram enganados por proposta que não humanizam, nem dão glória a Deus”.¹⁸⁸

A profanação não deve ser tida como uma expressão não dialética do protesto do mundo que o levou a condenar a aceitação divina. Nessa profanação deve antes tornar-se visível a possibilidade do acontecimento histórico da aceitação divina do mundo, evitando ver nela, primariamente, o enfraquecimento intramundano de Cristo numa contradição historicamente acentuada, realçando o momento decisivo de seu triunfo histórico.¹⁸⁹

Diante disso, o pensamento teológico deve reconhecer na realidade do mundo o aspecto positivo do movimento histórico cristão, uma vez que a profanação do mundo é um evento primordialmente cristão. A realidade salvadora de Cristo superou definitivamente a distinção entre o sagrado e profano.¹⁹⁰ A Igreja, fundada por Cristo, é o sinal tangível da aceitação escatológica do mundo por Deus. Segundo J. B. Metz, o ser humano e o mundo foram aceitos por Deus de forma irrevogável e definitiva por Deus em Jesus Cristo. Deus não é um rival do indivíduo, ele o aceita exatamente como “outro”, e assim aceita o mundo. A divindade reside no poder e na decisão de “aceitar” o outro naquilo que se diferencia dele mesmo: a humanidade e temporalidade da pessoa humana. Desse modo, entende-se que “a aceitação de Deus é, portanto, uma entrega original ao que é propriamente particular e propriamente verdadeiro”.¹⁹¹

A alegria de Deus se apresenta no “aceitar” o que cria sem violar ou absorver. Em todo o seu esplendor, como Criador transcendente, Deus acolhe plenamente a diversidade da criação. A descendência e a transcendência se desenvolvem em perfeita proporção.¹⁹² Em Jesus Cristo, Deus é o criador e libertador do mundo. Nesse sentido, Deus age no mundo historicamente, assumindo-o de forma

¹⁸⁷ METZ, J. B., *L'incredulità come problema teologico*, p. 72-92.

¹⁸⁸ EG 89.

¹⁸⁹ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 15.

¹⁹⁰ ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, p. 92.

¹⁹¹ METZ, J. B., *Teologia do Mundo*, p. 23.

¹⁹² DH 302.

irrevogável por meio de Seu Filho. Esse evento, de acordo com o Autor, está na base da secularização moderna.¹⁹³ J. B. Metz argumenta que, por um lado a busca pela autonomia da religião encontra resistência concreta e histórica desde o tempo da cristandade, mas, por outro lado, o processo de liberdade nasce a partir do poder histórico do evento Cristo. Em outros termos, a independência do Estado,¹⁹⁴ da filosofia e das ciências seculares em relação à Igreja, a partir do final da Idade Média, foi possibilitada pelo próprio cristianismo e, portanto, não pode ser contrária a ela. Essa emancipação do mundo, possibilitada pelo cristianismo desde o seu surgimento, se caracteriza como uma espécie de secularização do mundo. Em suma, percebe-se a influência cristã no secularismo moderno, seja no desencanto da natureza ou na “desmitologização” da compreensão antiga de mundo, caracterizando a atuação de Deus no mundo criado.

A concepção de criaturalidade do mundo (*Kreatürlichkeit der Welt*) deve ser compreendida pela perspectiva da história da salvação.¹⁹⁵ O Filho de Deus não é um mero evento histórico. Através dele, Deus age e aceita o mundo, e em sua ação divina, tanto os seres humanos quanto o mundo passam pertencer a ele. Essa visão antropocêntrica difere do pensamento grego, que considerava o mundo apenas como cenário para uma seqüência linear de eventos históricos. O grego não concebia um criador transcendente, mas sim imanente que regulava o cosmos.¹⁹⁶ Essa visão não permitia uma secularização total do mundo, pois o deus grego não é totalmente divino:

Precisamente esta divindade foi-se aclarando diretamente no mundo, este véu religioso e mítico, esta apoteose da natureza; e a religiosidade do mundo que nela se baseia, que nunca consente total profanização do mundo por Deus ser totalmente divino, não é uma experiência genuinamente cristã, mas pagã.¹⁹⁷

O Autor aponta para a diferença da perspectiva cristã, que surge na crescente desdivinização (*Entgöttlichung*), ou seja, como profanização do mundo, seu desencanto e desmitificação.¹⁹⁸ No rosto divino que se revela em Jesus, vemos um

¹⁹³ O termo “secularização”, no contexto utilizado pelo Autor, deve ser entendido como a contraposição apontada na desvalorização radical do mundo, concebida pela gnose grega tardia que influenciou alguns grupos dentro do cristianismo primitivo.

¹⁹⁴ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 45.

¹⁹⁵ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 25.

¹⁹⁶ BOFF, L., *São Francisco de Assis*, p. 25.

¹⁹⁷ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 64.

¹⁹⁸ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 32.

Deus que se humilha no processo de *kenose* e se humaniza¹⁹⁹ de tal maneira que os primeiros cristãos foram rotulados como ateus, devido à incompreensão dessa divindade.²⁰⁰

A concepção cristã do mundo contempla a ação de Deus de forma definitiva e escatológica na história, supera uma simples intervenção pontual e a revela no sentido ontológico. Dessa maneira, a história é chamada a se concretizar naquilo que lhe foi prometido: “o novo céu e a nova terra”. (Ap 21,1)

Assim, pode-se observar que, para Metz, o mundo é libertado através da profanação do evento de Cristo. Isso leva a uma profunda filiação na relação com Deus. Nesse processo, a pessoa é dignificada e, conseqüentemente, torna-se nítida a responsabilidade cristã, a qual o Autor denomina de “reexecução crente da descendência de Deus”,²⁰¹ concedendo a possibilidade de sua profanação. Deste modo, para “cristificar” o mundo é necessário profaná-lo,²⁰² sendo inconcebível transformá-lo em um “supermundo” ou numa realidade “não mundana”.

A teologia do Mundo desempenha, portanto, um papel fundamental no conceito de Teologia Política. Ela encontra sentido em sua relação direta com a práxis cristã, sendo um recurso determinante na Teologia Fundamental que participa da história do mundo. Sua finalidade não é ser um fim em si mesma, mas sim um instrumento de luta em prol daqueles que sofrem. Nesse sentido, é importante refletir a pertinência desta Teologia Política para iluminar as relações entre fé e sociedade contemporânea, assim como compreender o papel do cristianismo como uma verdadeira Teologia do Mundo.

Usando as categorias de Teologia do Mundo e Teologia Política, o trabalho teórico-prático de Johann Baptist Metz tem como objetivo estruturar reflexões teológicas que sejam sensíveis aos diversos problemas contemporâneos. O Autor propõe um caminho distinto dos discursos e práticas cristãs que, ao longo da história, se mostraram fechados diante dos desafios e, com isso, não conseguiram oferecer respostas satisfatórias às indagações das pessoas, resultando em uma esperança desconectada da realidade.²⁰³ A visão de esperança cristã,²⁰⁴ segundo o

¹⁹⁹ METZ, J. B., *Passione per Dio*, p. 28.

²⁰⁰ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 35.

²⁰¹ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 41.

²⁰² METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 47.

²⁰³ METZ, J. B., *La nostra speranza*, p. 124-148.

²⁰⁴ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 237.

Autor, é distinta. Ela não se limita a idealismos, mas está profundamente envolvida com o mundo, o que implica enfrentar as dificuldades presentes no âmbito individual, coletivo e global, respondendo a elas com fé que não se restringe apenas ao campo das ideias. A atuação do crente neste mundo, no qual ele é participante, exige uma Teologia Fundamental aplicada, inspirada nas tradições bíblicas, nas quais o teólogo fundamenta sua esperança com a prática concreta.²⁰⁵

A religiosidade funcional, limitada à preservação das estruturas já conquistadas, não é capaz de causar impacto significativo na vida das pessoas em relação à verdade da fé cristã. Metz questiona se a Teologia Fundamental tem respondido de maneira eficaz aos questionamentos que surgiram em um mundo marcado pelo Iluminismo, conforme suas palavras:

No princípio, ela se chamou 'política' para caracterização da sua contestação contra uma teologia católica pós-escolástica que, com uma tendência à privatização e individualização não dialéticas de seu *logos* (que enquanto isso passou pela transição antropológica), tentou superar os desafios do Iluminismo político, sem ter passado através dele.²⁰⁶

Metz observa que a reação defensiva da Igreja, diante das críticas religiosa aos valores trazidos pela cristandade na história pós-iluminista, resultou em um colapso das representações de um mundo familiar da fé cristã.²⁰⁷ De forma geral, a reação cristã foi buscar refúgio nas tradições pré-modernas, evitando o enfrentamento direto com a realidade contemporânea. Essa postura, segundo o Autor, reflete uma resposta extremamente pragmática e uma teologia “inocente” que apoliticamente trata tão somente do “cristão”, sem relacionar-se com a sociedade e, portanto, sem envolvimento com questões no âmbito político.²⁰⁸ Tal postura nada mais é do que uma forma de se abrigar na sombra de uma solução idealista.²⁰⁹ Este pensamento é característica do Liberalismo, tanto na teoria da história como na história da política, fruto da tradição de direita hegeliana e que pode sucumbir a um relativismo irremediável.²¹⁰

As referências ao sujeito e à contextualização são elementos indispensáveis para o processo teológico, uma vez que perguntas como “quem” faz teologia,

²⁰⁵ METZ, J. B., *Decisione*, p. 431-439.

²⁰⁶ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 34.

²⁰⁷ METZ, J. B., *Teologia política*, p. 30.

²⁰⁸ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 25-31.

²⁰⁹ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 89.

²¹⁰ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 90.

“quando”, “onde” e “para quem” já não são complementares, mas constitutivas da teologia.²¹¹ A relação entre fé e razão ganha uma nova abordagem através da crítica à ideologia e da religião do século passado. A fé deve elaborar uma resposta afirmativa à razão, a fim de se estabelecer como prática e justiça. Nesse sentido, a contribuição da Teologia Política para a Teologia Fundamental é desenvolver uma hermenêutica do reconhecimento, na qual o critério de viabilidade do diálogo entre culturas e religiões seja a autoridade daqueles que sofrem. Além disso, é necessário estabelecer um discurso eficaz do monoteísmo cristão que seja sensível a este sofrimento e que possua a força humanizadora da *memoria passionis*. Há uma urgência em denunciar a “fome e sede de justiça”, não se esquecendo daqueles que sofrem, estejam eles vivos ou já falecidos. A justiça deve ser para todos aqueles que padecem hoje ou sofreram no passado.²¹²

Metz defende ainda que a prática da caridade cristã nos impede de confundir o mistério da vontade de Deus com uma vontade desprovida de mistério.²¹³ Com base em sua própria experiência na Igreja da Europa Central, ele argumenta que, devido aos molde e prioridades da vida privada, os cristãos alemães, por exemplo, se limitam a uma solidariedade com recursos financeiros, sem uma profunda conversão.²¹⁴ Essa preocupação em manter a posse e o bem-estar cada vez maiores reflete-se nas relações entre as chamadas “Igrejas ricas com as Igrejas pobres”, especialmente continente latino americano.²¹⁵

Segundo Metz, esse relacionamento entre “igrejas” é fundamental para que a Igreja universal alcance uma reconciliação entre os tradicionalistas e os liberais europeus. Ele propõe que a prioridade seja um programa de santidade baseado na caridade militante. O Autor encontra o modelo desse plano de resgate do mundo pela caridade nos movimentos das Igrejas pobres. Nestes movimentos grande número de cristãos testemunha seu compromisso com Cristo, vivendo em suas comunidades e se afastando de uma religiosidade privada e conformada com as relações injustas.²¹⁶

²¹¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 249.

²¹² KAMPHAUS, F.; METZ, J. B.; ZENGER, E., *Il Dio dei vivi e dei morti*, p. 13.

²¹³ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 24.

²¹⁴ METZ, J. B., *Con gli occhi di un teologo europeo*, p. 120-127.

²¹⁵ GUTIERREZ, G., *Beber em seu próprio poço*, p. 119.

²¹⁶ BINGEMER, M. C., *Jesus Cristo*, p. 114.

Os cristãos latino-americanos assumem uma solidariedade mística e praticam a caridade militante como leigos e sacerdotes. Eles se envolvem na vida dos mais desfavorecidos, transformando para sempre a “Igreja para o povo” para uma “Igreja do povo”, onde o oprimido é sujeito da sua própria história, como diz Leonardo Boff: “(...) a ressurreição de Jesus significa a vitória da vida, do direito do oprimido e da justiça do fraco”.²¹⁷ Essa abordagem desafia a noção de religião como algo privado e coloca a caridade como força transformadora na sociedade.

Por isto, poderia acontecer que ali, afinal, não somente o povo oprimido, como também o povo liberto se tornasse um povo eclesial. Por certo a esperança cristã existe também na vida oprimida. Com efeito, a esperança messiânica dos cristãos é muito mais uma esperança dos escravos e dos deserdados deste mundo do que uma esperança dos vencedores.²¹⁸

A conversão²¹⁹ só é possível mediante um processo de transformação que ocorre de forma radical nos corações, mas não se trata de algo privado. Sem o reflexo dessa mudança nas relações sociais, jamais haverá alteração no que realmente deve ser revisado. Os testemunhos evangélicos demonstram uma profunda reorientação na trajetória das vidas das pessoas, modificando sua visão de mundo e as relações sociais estabelecidas, mas isso não acontece apenas no âmbito privado.

Dessa forma, a Teologia Política busca uma atuação prática no mundo, compreendendo que o sujeito na história é Deus que reina com sensibilidade ao tempo e se relaciona com o ser humano. Essa relação evidencia as pessoas que estão em sofrimento, permitindo-nos enxergar o rosto dos que sofrem no mundo. Portanto, o cristianismo não tem o propósito de levar cegos ao reino encantado, mas deve ensinar uma mística de “olhos abertos”.²²⁰ A fé cristã coerente tem esse olhar místico e político na experiência de Deus e nas relações interpessoais, especialmente com os mais vulneráveis na sociedade. Como se verifica no texto bíblico: “(...) pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar.” (1Jo 4,20).

²¹⁷ BOFF, L. Paixão de Cristo, p. 88.

²¹⁸ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 20.

²¹⁹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 66.

²²⁰ METZ, J. B., Mística de olhos abertos, p. 103.

Não se trata apenas de uma mística da política,²²¹ uma vez que Jesus não foi um político, mas também não apresentou uma mensagem apolítica.²²² A práxis cristã de Jesus afeta o cerne do cristianismo e, conseqüentemente, limitar-se ao mero pensamento teórico oculta a verdade cristã.²²³

Na Conferência Anual da União dos Superiores alemães e nos textos redigidos para o Sínodo Coletivo das Dioceses da República Federal Alemã, Metz defende a ideia de que o Deus de Israel é o Deus da experiência do êxodo, aquele possibilita a saída da condição de opressão em direção à liberdade. O conceito divino judaico-cristão incorpora esses elementos fundamentais, retratando um Deus que caminha com o povo e se revela por meio da contínua rememoração da história desse povo. Através da memória vivida, Deus se torna acessível dentro do tempo e da história, sendo uma “recordação subversiva” que não permite conformação diante do sofrimento do outro, mas impulsiona à busca por seguir e revela a salvação.²²⁴ Para o Autor, esse conceito, preservado pelas ordens religiosas²²⁵ é uma importante contribuição para a sociedade de hoje,²²⁶ que tende a ser cada vez mais passiva diante dos problemas, caracterizada por uma religiosidade burguesa excessivamente dependente e adaptada ao pragmatismo, convenientemente discreta e carente de resistência política.²²⁷

Ainda no que se refere às ordens religiosas, como exemplifica Metz, elas desempenham um papel crucial nesse contexto. São depositárias de uma memória fiel às tradições bíblicas e têm o chamado de nortear a comunidade cristã, assim como já fizeram antes. Essas ordens trazem consigo essa “memória subversiva” inerente ao cristianismo, provocando a sociedade contemporânea a despertar desse sono que o Autor chama de o “bem-estar insensível”. Sua função é desafiar o

²²¹ METZ, J. B., *Mística da política*, p. 22.

²²² BINGEMER, M. C., *O mistério e o mundo*, p. 22.

²²³ BINGEMER, M. C., *A verdade cristã*, p. 156.

²²⁴ MIRANDA, M. de F., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 93.

²²⁵ Charles Taylor concorda com J. B. Metz: “Where monastic spirituality of the high Middle Ages tended to focus on the cloister as the site of a life which approached closest to the *vita apostolica*, led by minorities away from the world, we see movements of lay people in the late twelfth century crying out for a new mode of apostolic existence within the world, and indeed for the world. That is, the new life would involve going out and preaching to the world; it would be apostolic in a sense which the word has (partly as a result of these movements) acquired (or re-acquired). Some of these movements ended up turning heretical, like that led by Peter Waldo; others revolutionized the life of the Church, notably the new orders founded by Francis and Dominic.” TAYLOR, C., *A Secular Age*, p. 93.

²²⁶ METZ, J. B., *Para além de uma religião burguesa*, p. 101.

²²⁷ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 112.

comodismo, a Igreja ciente da sua responsabilidade deve estimular uma consciência crítica e impulsionar ações em direções a uma sociedade mais justa e solidária: “A Igreja vive da proclamação da sua própria transitividade e da sua eliminação historicamente progressiva no Reino vindouro de Deus, para o qual ela caminha com a finalidade de o atingir”.²²⁸ Portanto, ainda no que se refere às ordens religiosas, percebemos sua importância ao lembrar a função da Igreja no legado subversivo do cristianismo e ao incitar a responsabilidade social e a busca pela transformação em nossa realidade atual.

Diante de uma Igreja rica, eles proclamam a pobreza de Jesus. Diante de uma Igreja triunfante, tornam-se os sujeitos enfáticos da *memoria passionis*. Com a mensagem da parusia, lançaram na inquisição tanto a Igreja dos príncipes quanto a dos burgueses.²²⁹

Neste sentido, a dimensão prática da Teologia Fundamental assegura o universalismo e a verdade no discurso sobre Deus, resultando de uma teologia política pós-metafísica.²³⁰ Nesse contexto, o crente manifesta seu relacionamento com Deus por meio de intervenções sensíveis junto aos outros. Reflete-se sobre como pensar Deus agindo em uma realidade facetada no pós-iluminismo, com seus desafios e questionamentos sendo respondidos por essa práxis na sociedade. O caminho proposto busca a convergência entre a Teologia Fundamental e a Teologia Política, unindo, assim, mística e política.²³¹

A mística, associada à política, não desconsidera o sofrimento humano que ocorreu e não foi expiado, uma vez que o anseio por justiça persiste e se torna urgente. A mística da Teologia Política não é de “olhos fechados”, mas enxerga o sofrimento e vai além na busca pela redenção. Esse *logos*, como modo de seguimento, difere daquele legado pelo helenismo. A Teologia Política, fundamentada no ensinamento de Jesus Cristo, apresenta um Deus que se interessa mais pelo nosso relacionamento com o próximo do que pelos conceitos teológicos sobre ele.

Importa destacar que a razão crítica convertida em prática se orienta pela memória de liberdade.²³² Essa memória escatológica é a de Jesus Cristo, que se

²²⁸ DIANICH, S.; NOCETI, S., Tratado sobre a Igreja, p. 351.

²²⁹ METZ, J. B., Tempo di religiosi, p. 12. (nossa tradução)

²³⁰ COCCOLINI, G., Teólogos do Século XX, p. 93.

²³¹ METZ, J. B., Decisione, p. 431-439.

²³² METZ, J. B., Teologia Política, p. 62.

volta gratuitamente para o futuro da humanidade, especialmente para o amanhã daqueles que sofrem, os oprimidos e condenados desta terra. No entanto, tal ação não deve ser confundida com um pragmatismo na resolução de problemas pontuais, mas sim trata-se de uma base de atuação na qual o cristão vive seu relacionamento com Deus na interação com o outro.²³³ A recordação do reinado final impulsiona a Teologia Política, vislumbrando a sua presença com um amor sem limitações que não pode ser contido pelas concepções psicológicas, sociais e históricas. Essa memória é libertadora diante dos nossos próprios interesses, pois está voltada para uma humanidade onde o cristianismo é transmitido. Ocorre efetivamente através da própria vida, inserida na comunidade que proclama a liberdade libertadora.²³⁴

Ao retomar o raciocínio, podemos afirmar que o pensamento defendido por Metz é que o discurso cristão de Deus não pode ignorar a pessoa que sofre, incluindo suas tragédias. Portanto, é necessário estar atento ao problema da teodiceia, do universalismo e do discurso “arriscado de Deus”. Essa nova tendência da Teologia Política é fundamentalmente aplicada por meio de sua base anamnética, em que o discurso de Deus e de Jesus Cristo se manifesta por meio da recordação perigosa, tendo como ponto de partida a memória do sofrimento, suscitando a esperança e a liberdade fundamentadas na práxis de Jesus. Dessa forma, a religiosidade perde todo o seu significado se o amor de Deus for vivenciado sem o amor ao próximo.²³⁵

Portanto, a Teologia Fundamental proposta por Metz, quando integrada à Teologia Política, torna-se uma Teologia do Mundo que busca promover a justiça por meio da práxis da alteridade, a questão do Outro compromissada.²³⁶ Nessa perspectiva, ela se configura como um conhecimento teológico que exerceu influência sobre movimentos eclesiais, incluindo a Teologia da Libertação.²³⁷

Na busca efetiva pela justiça por meio da práxis do Evangelho, tal Teologia Fundamental adotada por Metz enfatiza a importância do encontro genuíno e ético com o outro. Um pensar teológico inspirado pelos pensamentos de Abraham Heschel, Emmanuel Levinas, Martin Buber, Hans Jonas e o próprio Metz. Esses pensadores concordam na importância em reconhecer a humanidade do outro,

²³³ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 92.

²³⁴ METZ, J. B., *Dios y tiempo*, p. 93.

²³⁵ MOLTSMANN, J.; BASTOS, L. C., *Um cristianismo de futuro*, p. 35.

²³⁶ FORTE, B., *Um pelo outro*, p. 186.

²³⁷ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 90.

acolher suas diferenças e responder eticamente a seus apelos. Esta Teologia Fundamental transcende as fronteiras eclesiais e influencia movimentos que promovem a justiça social e libertação dos oprimidos, em consonância com o ensinamento bíblico de amar ao próximo. Essa abordagem interdisciplinar, inspirada por esses grandes pensadores, oferece base sólida para uma teologia transformadora, que busca valorizar o relacionamento com o Deus revelado por Jesus Cristo.

3

A contribuição de pensadores contemporâneos judeus para a reconstrução da imagem cristã de Deus

3.1

Abraham Heschel

No pensamento de Abraham Heschel (1907-1972) emerge uma atualizada convocação à ação prática²³⁸ em um mundo permeado pelos questionamentos pós-iluministas, especialmente os surgidos na primeira fase francesa. Sua formação intelectual encontra raízes em sua experiência como judeu e rabino hassídico, em que o inevitável embate entre religiosidade e os desafios do pós-guerra resulta em uma filosofia e teologia imersas na severidade da existência humana, “A teologia formula; a teologia do profundo evoca”.²³⁹ Embora apenas algumas de suas obras tenham sido traduzidas para o português e espanhol, seu pensamento ultrapassa as fronteiras europeias, despertando grande interesse na América Latina, devido à pertinência de suas ideias aos crescentes desafios da sociedade.

Sua efetiva participação em atos políticos²⁴⁰ nos Estados Unidos da América contribui para a composição singular de sua colaboração filosófica, que gira em torno da não-omissão diante das injustiças. Segundo Heschel, a inação é equivalente a cometer o mal “Um mal generalizado é a indiferença ao próprio mal”.²⁴¹

Ele e vai além, defende que a preocupação com o próximo é o caminho necessário para recordar²⁴² e se relacionar com Deus. A autoridade dessa afirmação

²³⁸ No livro publicado em 1969, com o título original de *God in search of. A Philosophy of judaism*, Heschel sintetiza a relação entre a religião e o impulso para a práxis: “Molti di noi hanno difficoltà a comprendere il presupposto dell'ebraismo: che la religione e la legge sono elementi inseparabili. Tale difficoltà deriva dal concetto che l'uomo moderno ha dell'essenza della religione. La religione rappresenta, per esso, uno stato dell'anima, un fatto interiore; essa è sentimento piuttosto che obbedienza, fede più che azione, atto spirituale più che atto concreto. L'ebraismo, invece, considera la religione non tanto un sentimento per qualcosa che esiste, quanto *una risposta* a colui che ci chiede di vivere in un certo modo. Fin dalla sua origine la religione è la consapevolezza di un impegno totale; la presa di coscienza che tutto nella vita non appartiene soltanto alla sfera degli interessi dell'uomo ma anche a quelli di Dio.” HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, una filosofia dell'ebraismo, p. 7.

²³⁹ HESCHEL, A. J., Il canto della libertà, p. 15.

²⁴⁰ ACHTMAN, A., Rabino Abraham Joshua Heschel ainda um judeu e cristão. (entrevista)

²⁴¹ HESCHEL, A. J., Il messaggio dei profeti, p. 45. (nossa tradução)

²⁴² Heschel alerta para ameaça constante do esquecimento: “Forse è questo il compito più urgente: salvare l'uomo interiore della tendenza a dimenticare, ricordare a noi stessi che siamo una dualità di misteriosa grandezza e di polvere pomposa. Il nostro futuro dipende dalla nostra capacità di

é derivada de sua experiência no horror da Shoá, onde as angústias provocadas pela guerra não são elementos teóricos, mas sim fundamentos de seu pensamento e vida, do mesmo modo que influenciou a Teologia Fundamental de Metz: “A teologia fundamental está a serviço da responsabilidade da fé (1Pe 3,15). Ela procura interpretar a fé de uma forma que corresponda à situação histórica da razão”.²⁴³

Na Shoá até seis milhões de judeus pereceram, juntamente com milhões de outras vítimas, incluindo aproximadamente cinco milhões de soviéticos não judeus, polonês, sérvios (Croácia e Herzegovina), romenos, ciganos, adversários políticos e outras minorias, denominados “antisociais”. Após o término da Segunda Guerra, foi estabelecido o Estado-nação de Israel, em 1948, partindo de uma resolução das Nações Unidas. O local estabelecido para Israel estava sob o domínio britânico desde 1920 e enfrentava disputas territoriais desde a Primeira Guerra. A Resolução das Nações Unidas 181 desencadeou diversos protestos culminando na Guerra Palestina, onde Israel tomou posse de uma parte do território árabe. O restante ficou sob controle do Egito e da Jordânia, deixando os árabes palestinos sem um Estado. Em seguida, ocorreu a Guerra dos Seis Dias que resultou na ocupação de toda a terra da Palestina por Israel, incluindo Cisjordânia, Jerusalém oriental e Faixa de Gaza.²⁴⁴ Esse era o contexto histórico em que se encontrava A. Heschel.

O intenso percurso acadêmico de Heschel na filosofia da religião começou na Alemanha, mas sua atuação principal ocorreu nos Estados Unidos, onde lecionou na Universidade de *Cincinnati* e no *Jewish Theological Seminary of America*,²⁴⁵ em Nova York. Ele se destaca por sua posição ativa em diversos momentos cruciais da história norte-americana.

Sua tese de doutorado, intitulada *The prophets*,²⁴⁶ foi publicada em 1962, compõe seu perfil de pensador, iluminando cenários escondidos nas sombras das injustiças. Heschel busca compreender de onde fala o profeta, quais são as angústias e os temores daquele que foi escolhido por Deus para anunciar a mensagem divina ao mundo da fé e da ciência. Como ele afirma: “A ciência trabalha por equações, a

apprezzare la realtà della vita interiore, la luminosità del pensare, la dignità di chi è ancora capace di stupirsi, di nutrire sacro rispetto.” HESCHEL, A. J., *Il canto della libertà*, p. 45.

²⁴³ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 80.

²⁴⁴ CRAGG, K., *The prize and price of Zion*, p.57.

²⁴⁵ LIBRARY OF THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY. Abraham Joshua Heschel: A Life of Radical Amazement. YouTube. 10 nov. 2021.

²⁴⁶ Livro publicado em Nova York, pela editora Harper e Row.

Bíblia, por outro lado, se refere e o que é único e sem precedentes (...) a Bíblia indica uma maneira de compreender o mundo do ponto de vista de Deus”.

O indivíduo imerso no mundo²⁴⁷ e no tempo é chamado a estabelecer uma relação com os céus e com a terra, utilizando a razão para buscar compreender a realidade e, simultaneamente, compreender a própria experiência interior.²⁴⁸ As categorias da compaixão e da responsabilidade com o mundo se refletem nos posicionamentos políticos de Heschel. Ele considera que a denúncia das injustiças não é uma opção meramente pessoal, afirmando: “A religião contemporânea pede pouco do homem. Ela está pronta para oferecer conforto; ela não tem coragem de provocar. Ele está disposto a fornecer suporte; ele não tem a ousadia de quebrar os ídolos, de ir contra a insensibilidade.”²⁴⁹ Sensibilidade e ação devem se integrar na vida pública do religioso como uma reverência à Deus, conforme afirma Sobrino:

Tudo isso deveria ser exibido às claras e nos questionar. Não o é, porém. Não faz muito tempo, dizia J. B. Metz que está se difundindo uma pós-modernidade cotidiana dos corações que arruma a pobreza e a miséria do assim chamado terceiro Mundo em local sempre mais distante, sem rosto. Na atualidade se difunde um ambiente psicossocial, cultural, filosófico até que, na hora da verdade, não dá lugar central às vítimas como tais, de modo que estas continuam sendo ‘o grande relato’ aos olhos de Deus.²⁵⁰

A omissão diante das crueldades, que degrada as vítimas, acarreta, por conseguinte, a própria desumanização e obsta a oração a Deus, substituindo-o pelo ídolo do eu. Recorda Sobrino: “as vítimas deste mundo são, pelos valores que têm – muitas vezes – e pelo que são – sempre – sacramentos de Deus e presença de Jesus Cristo”.²⁵¹ Ao considerar as atuais inquietações morais e espirituais do ser humano, Heschel afirma que “A religião é uma resposta às perguntas finais do ser humano. No momento em que não cuidamos mais das últimas questões, a religião se torna irrelevante, e sua crise começa”.²⁵² Além disso, Heschel argumenta que a grande ameaça que provoca a crise da fé não é o ateísmo, mas a indiferença, ou nos

²⁴⁷ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 63.

²⁴⁸ Segundo Heschel o pensamento são de dois tipos: “Vi sono due tipi di pensiero: uno che rioccupa dei concetti e l’altro che si occupa delle situazioni. Al giorno d’oggi, il conflitto ottocentesco tra scienza e religione è stato sostituito dalla controversia fra un tipo di pensiero che ha come oggetto particolari concetti della mente e un altro che ha come oggetto da situazione dell’uomo.” HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell’uomo, p. 21.

²⁴⁹ HESCHEL, A. J., Il canto della libertà, p. 29. (nossa tradução)

²⁵⁰ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 15.

²⁵¹ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 19.

²⁵² HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell’uomo, p. 19. (nossa tradução)

termos de J. B. Metz, “apatia grassante”.²⁵³ O niilismo contemporâneo relega Deus para à margem da vida, ao considerar a crença como algo supérfluo e restrita ao âmbito privado.²⁵⁴ Para ambos, Heschel e Metz, a indiferença é uma ameaça real que precisa ser enfrentada, pois ela obscurece a busca pela verdade e pela compaixão, comprometendo a relação do ser humano com o próximo, com a natureza e com Deus:

(...) como é que a salvação e vida histórica podem ser colocadas em relação uma com a outra sem redução mútua? Pode ser classificada, sossegadamente, como um tema central da teologia sistemática atual. 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.²⁵⁵

A filosofia de Heschel oferece uma reflexão profunda sobre a relação entre a voz dos profetas,²⁵⁶ os interesses individuais e as necessidades do Outro, “O problema urgente não é apenas a verdade da religião. É também a capacidade do homem de sentir a verdade da religião, a autenticidade do interesse religioso”.²⁵⁷ Ele argumenta que a verdadeira compreensão da religião vai além da busca pela verdade, incluindo a capacidade do ser humano de perceber o autêntico da fé. Neste contexto, é importante reconhecer que os interesses individuais muitas vezes obscurecem as necessidades do Outro, tornando a voz dos profetas inaudível:

As utopias modernas aparecem fragmentadas e privatizadas. As novas gerações são instadas a buscar alternativas para lidar com os problemas da sociedade atual e novas soluções para estes problemas. Voltam-se para preocupações individuais, afetivas. Debatem-se com o vazio de sentido em que se transformou suas vidas.²⁵⁸

Enquanto o coração estiver fechado para o Outro, a fé não se aproxima da piedade. Heschel ressalta a importância da práxis da justiça como um esforço necessário para evitar que a religião se torne vazia de sentido: “A salvação procurada, a humanidade conseguida e acabada não estão ‘acima de nós’, mas ‘na nossa frente’”.²⁵⁹ A conexão entre vida e fé é fundamental. Heschel introduz o

²⁵³ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 74.

²⁵⁴ HESCHEL, A. J., Il canto della libertà, p. 36.

²⁵⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 247.

²⁵⁶ HESCHEL, A. J., Il canto della libertà, p. 42.

²⁵⁷ HESCHEL, A. J., Il canto della libertà, p. 10. (nossa tradução)

²⁵⁸ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 35.

²⁵⁹ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 83.

conceito de “santa diversidade” para abordar a concepção do inefável, onde o conceito de Deus é de união no tempo, com o mundo criado. Ele argumenta que o encontro com o sublime ocorre na experiência, pois não pode ser plenamente definido ou compreendido através de conceitos limitados, ou nas palavras de Metz: “A fé escatológica e a intervenção terrena não se excluem mutuamente”.²⁶⁰

A religião tem origem na experiência pessoal com o extraordinário, caracterizada por uma pergunta que Deus direciona ao ser humano, seguida de uma resposta. Heschel enfatiza que a situação religiosa vem antes da concepção religiosa: “Na verdade, a situação religiosa precede a concepção religiosa, e seria uma falsa abstração, por exemplo, abordar a ideia de Deus sem levar em conta a situação em que essa ideia nasce”.²⁶¹ É a partir dessa experiência pessoal e da intervenção divina que a unidade de Deus, revelado na diversidade, inspira-nos a nutrir a esperança e a paz, mesmo diante de todos os limites impostos pela realidade.

Heschel estabelece categorias para compreender essa relação do indivíduo com o outro, com os outros e com Deus, entre elas, a do *pathos* divino para conceber a presença de Deus: “Só há uma maneira de definir a religião judaica. É consciência do interesse de Deus pelo homem, consciência de um pacto, de uma responsabilidade que investe tanto ele como nós”.²⁶² Para o filósofo, Deus se faz presente na realidade do ser humano, compartilhando as contradições e limitações²⁶³ do mundo. Por um lado, há a presença do mal²⁶⁴ e da injustiça, e por outro, o amor infinito de Deus. A interpretação destas polaridades no mundo só pode ocorrer e através da dialética, que é central na cultura judaica e constitui o ponto de partida do filósofo Abraham Heschel. Além disso, Heschel descreve a concepção hebraica de Deus diversamente: “O Deus dos filósofos é desconhecido e indiferente, o Deus de Israel é exatamente o oposto.”²⁶⁵ O Deus de Israel se apresenta ao ser humano e recebe como resposta a indagação inconformada dos indivíduos que sofrem as injustiças. O ser humano é amado, acolhido e redimido por Deus, que se apresenta como um parceiro neste comprometimento com o mundo, onde a “(...) salvação visa a paz universal e a justiça definitiva, (...)”.²⁶⁶

²⁶⁰ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 91.

²⁶¹ HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 23. (nossa tradução)

²⁶² HESCHEL, A. J., L'uomo non è solo, p. 779. (nossa tradução)

²⁶³ HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 146.

²⁶⁴ HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 162.

²⁶⁵ HESCHEL, A. J., Il messaggio dei profeti, p. 5. (nossa tradução)

²⁶⁶ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 92.

Diante disso, percebe-se a presença do transcendente na ação do sujeito, pois é por meio responsabilização direta pelo outro que ocorre tal redenção. Metz, pelo prisma teológico político, procura determinar essa individualização de cada um perante Deus, sendo que a ação do sujeito, no ambiente público social, é ponto básico da mensagem não privatista do Novo Testamento, o Autor, de modo enfático, afirma: “Como teologia política, a teologia é obrigada a esta ‘reflexão de segunda ordem’, se quiser formular a mensagem escatológica sem ignorar as condições presentes e sociais”.²⁶⁷

Outro importante ponto de reflexão é que a autocomunicação de Deus é o anúncio de um futuro, sustentado na solidariedade dos que têm esperança.²⁶⁸ Essa mensagem revelada no Antigo Testamento inaugura a história orientada para o futuro, em contraste com os gregos, cuja visão do mundo era apresentada como “cosmos da natureza”, inalterável e fechado em si mesmo.²⁶⁹ Assim como Metz, a filosofia apresentada por Heschel²⁷⁰ não busca contrapor a filosofia helênica, nem reinventar a filosofia do século XX, mas indica a necessidade urgente de reexaminar o pensamento religioso mediante as interrogações atuais. Em outras palavras, Heschel sugere uma crítica à filosofia da religião identificando-a com a filosofia do judaísmo. Seu foco central está na efetividade da existência.²⁷¹ Heschel afirma que: “(...) e a filosofia da religião pode ser definida como a reflexão da religião sobre seus *insights* e orientações fundamentais, ou seja, como a autocompreensão completa da religião em seus próprios termos espirituais”.²⁷²

Nesse cenário, filosofia e ética não estão separadas, pois buscam intuir a presença de Deus no mundo, assim como a responsabilidade de gestão que o ser humano tem na criação. Da mesma forma, não é possível falar de religião²⁷³

²⁶⁷ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 111.

²⁶⁸ MOLTSMANN, J., A Teologia da esperança, p. 19-23.

²⁶⁹ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 85.

²⁷⁰ Vi sono due tipi di filosofia: da un lato si può intendere la filosofia come un processo di pensare il pensiero, di analizzarne il contenuto, e cioè i principi, le supposizioni, le dottrine; dall'altro invece la si può intendere come un pensare intorno al pensare, come una completa autocompreensione, ossia un processo di analisi dell'atto del pensare, un processo di introspezione in cui si osserva l'io intellettuale in azione. HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 23.

²⁷¹ HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 52.

²⁷² HESCHEL, A. J., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 25. (nossa tradução)

²⁷³ Quando Heschel se refere a religião tem em mente o respeito e a devoção e não tanto a obediência ritualística, conforme adverte Giannini: “Bisogna avvertire, tuttavia, che quando si parlerà di relazione, quando si farà riferimento alla dimensione religiosa in Abraham Heschel, non si vorrà indicare - secondo la comune accezione - quell'insieme di riti e credenze per mezzo delle quali ci si può mettere in relazione con una realtà divina, bensì - nel significato più pregnante di religiosità - il

separada da ética. Através da solidariedade, Deus se revela, pois essa conexão é baseada no amor que provém e de Si mesmo,²⁷⁴ como afirmou J. B. Metz: “A elas (vítimas) pertencem, não em último lugar, a solidariedade como receptividade para os sofrimentos passados, por conseguinte, de certo modo, como solidariedade para trás, solidariedade como os mortos e vencidos.” Essa concretude soteriológica ultrapassa os critérios tradicionais da metafísica,²⁷⁵ pois a sua essência contemplativa não se adequa com o sentido bíblico de futuro. A perda da dimensão escatológica da teologia cristã é resultado desta ocultação de futuro na filosofia. A metafísica escolástica ou a metafísica transcendental de Kant, tem o surgimento do futuro exclusivamente correlacionado com o presente, ou seja, “(...) uma compreensão contemplativa da realidade total no horizonte do existente, isto é, da natureza”.²⁷⁶

Heschel, em suas obras, utiliza uma linguagem poética que reflete a importância que a palavra “esperança” em seus conceitos filosóficos. Ele questiona: “O que, então, é a esperança? O que vai tomar o lugar da sabedoria humana?”²⁷⁷ Apesar de ter perdido toda a sua família na guerra e de ter sofrido perseguições, não abandonou a crença em um futuro de justiça. Ele reafirma constantemente que esse futuro será o resultado de um comprometimento responsável de todos que concorda com o pensamento de Metz quando diz: “(...) o Reino anunciado e apenas começado por Jesus desencadeou uma concentração e mobilização do futuro de Deus, (...) o futuro de Deus passou a dominar o presente”.²⁷⁸ Em outras palavras, a construção de um mundo que não se conforma com as desigualdades sociais é uma tarefa coletiva, na qual está a presença do Deus de Israel.²⁷⁹ Somente dessa forma é possível transformar concretamente, no tempo e no mundo, a agonia daqueles que sofrem em uma perspectiva de vida plena, como afirma Heschel:

O judaísmo sempre esteve envolvido em uma batalha amarga contra a crença no fatalismo profundamente enraizada no homem e a inércia que dele surge diante das condições sociais, morais e espirituais. Abraão começou por se rebelar contra seu

sentimento, l'atteggiamento di profondo rispetto e devozione - sebbene legato ad una religione storica, l'ebraismo, ma nel pieno del suo spirito - verso ciò, meglio, verso Colui che consente. GIANNINI, G., *Ética e religione in Abraham Joshua Heschel*, p. 20.

²⁷⁴ HESCHEL, A. J., *Il canto della libertà*, p. 10.

²⁷⁵ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 251.

²⁷⁶ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 96.

²⁷⁷ HESCHEL, A. J., *The prophets*, p. 386. (nossa tradução)

²⁷⁸ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 87.

²⁷⁹ HESCHEL A. J., *L'uomo non è solo*, p. 282.

pai e os deuses de seu tempo. O que o distinguiu acima de tudo não foi a sua lealdade e capacidade de se conformar, mas a sua capacidade de desafiar e de recomeçar tudo. Ele foi amado pelo Senhor não por ser um adorador ancestral, mas porque ensinou seus descendentes a 'observar o caminho do Senhor fazendo o que é certo e reto'. (Gn 18,19)²⁸⁰

As concepções de justiça, esperança, relação próxima com Deus, presença divina no mundo, paixão, anseio de futuro,²⁸¹ entre outras, são próprias do pensamento judaico, dos quais o Autor era especialista. Sua formação como rabino está enraizada em sua formação filosófica, e seu pensamento está constantemente diálogo com os pensadores europeus com os quais teve contato ao longo de sua trajetória acadêmica. A capacidade dialógica²⁸² presente em Heschel viabiliza a interação entre o judaísmo e o cristianismo, fornecendo ferramentas para compreender as dificuldades que a narrativa cristã enfrenta no mundo contemporâneo, marcado pela influência da cultura helênica e romana. Nesse sentido, Metz destaca: “(...) a ligação com a história de sofrimento dos seres humanos, porque, no sentido de uma macro narração, a história só existe como história da paixão”.²⁸³

Abraham Heschel e Johann Baptist Metz abordam a relação entre ética, justiça e religião, destacando a importância da experiência pessoal com Deus e a responsabilidade compartilhada na construção de um mundo mais igualitário e justo, além de ressaltarem a importância da esperança e a busca pela sabedoria divina. Ambos enfatizam a relação entre a história humana e a paixão, reconhecendo a importância de uma narrativa que dê significado aos sofrimentos, especialmente em relação às vítimas da injustiça e do sofrimento. Compartilham uma visão de responsabilidade e engajamento ativo na busca pela justiça e pela transformação do mundo. A interligação entre esses Autores reside em uma abordagem crítica à religião e a filosofia, reafirmando a necessidade de reexaminar o pensamento religioso em conformidade com os desafios contemporâneos. Reconhecem, ainda, a influência da cultura helênica e romana na narrativa e buscam soluções para superar as dificuldades que surgem desta herança.

²⁸⁰ HESCHEL, A. J., *Il canto della libertà*, p. 47. (nossa tradução)

²⁸¹ Metz e Heschel correlacionam os temas “futuro” e “memória”: “E questo il pensiero più importante: Dio ha interesse alla vita dell'uomo, di ogni uomo. Ma questa verità non può essere imposta dall'esterno; dev'essere scoperta da ciascuno; non può essere predicata, dev'essere sperimentata.” HESCHEL, A. J., *Il canto della libertà*, p. 133.

²⁸² HESCHEL, A. J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, p. 282.

²⁸³ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 245. (nossa tradução)

Suas perspectivas se complementam, unindo a tradição judaica à reflexão crítica sobre ética, justiça e cristianismo, considerando que: “(...) a salvação qual se liga esperançosamente a fé cristã não é uma salvação privada”.²⁸⁴ Esses Autores convidam à reflexão sobre as relações entre Deus e a responsabilidade dos seres humanos diante das injustiças e do sofrimento. Suas abordagens desafiam a encontrar caminhos para a justiça, a esperança e a solidariedade, reconhecendo a importância de uma transformação comprometida com mundo, por meio de uma práxis do amor. A colaboração desses pensadores inspira a compreensão mais intensa e profunda da ética e da religião, enraizando-as na experiência pessoal, no compromisso com a construção de um mundo mais justo e humano e na responsabilidade ativa consigo mesmo, com o próximo e com Deus.

3.2 Emmanuel Levinas

O ambiente acadêmico europeu, dominado pelas divergências de posições filosóficas sobre a natureza e a função da linguagem, apresentava, por um lado, o universalismo da razão clássica²⁸⁵ e, por outro, a questão do ser, seja a partir do problema da existência do *Dasein* em Heidegger, ou na fenomenologia de Husserl. Essas divergências geraram um modo de pensar revolucionário que impactou o pensamento de Levinas e aumentou seu interesse pelo existencialismo. Nasceu em 1906 e experimentou o primeiro de muitos eventos imprevistos em sua vida quando a família foi obrigada a se mudar de seu país natal, a Lituânia, por causa dos efeitos da Primeira Guerra Mundial.

Em 1916, eles se transferiram para Ucrânia, onde ele testemunhou uma série de eventos históricos significativos. No ano seguinte, em 1917, a Revolução Russa foi um marco importante, levando à queda do czarismo. Posteriormente, os bolcheviques tomaram o poder em outubro do mesmo ano. Em abril os Estados Unidos da América declararam guerra à Alemanha, entrando oficialmente na Primeira Guerra Mundial. Além disso, em dezembro, a Finlândia declarou sua independência da Rússia. Esses acontecimentos históricos desafiadores moldaram seu entendimento da sociedade, do ser humano e da política.

²⁸⁴ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 112.

²⁸⁵ Sobre o desmoronamento das utopias totalitárias e a ética dos santos cristãos, consultar BINGEMER, M. C. L.; BARTHOLO JR, R. S., Exemplaridade ética e santidade, p. 55.

A educação ocupava um espaço muito importante na família de Levinas, os pais eram religiosos e dedicados a proporcionar uma educação consistente e disciplinada. Desde pequenas, as crianças aprendiam o hebraico e estudavam o Talmude.²⁸⁶ Além disso, a livraria da família oferecia uma ampla e vasta biblioteca. Foi por meio do contato com a literatura de Tolstói, Dostoievski e Gógol que Levinas despertou seu interesse pela filosofia. Ao prosseguir seus estudos na França, ele teve a oportunidade de estudar filosofia e psicologia com professores importantes, incluindo Maurice Blanchot, Blondel e Halbwachs. Foi na Universidade de Friburgo que teve a chance de trabalhar com pensadores proeminentes como Heidegger, Cassirer e Husserl. Em 1931, obteve a cidadania francesa e publicou a premiada obra *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*.

Os trágicos rumos que sua vida tomou não poderiam ser previstos. Em 18 de junho de 1940, enquanto trabalhava como intérprete de russo e alemão no exército francês, ele foi capturado pelas forças de Hitler e enviado a um campo de concentração²⁸⁷ na Alemanha. Apesar de ter a cidadania francesa e ser prisioneiro de guerra, sofreu por causa de ser judeu. Sua esposa e filha foram poupadas e escondidas em um convento de freiras da ordem de São Vicente de Paulo, mas os outros membros de sua família foram mortos pelos nazistas na Lituânia. Ele considerava sua sobrevivência um privilégio injustificado.

No pós-guerra, sua consciência judia foi reafirmada com o trauma da Shoá, levando-o assumir a responsabilidade pela restauração da sua comunidade. Ele participou de congressos com intelectuais judeus, iniciou movimentos e liderou escolas de estudo do Talmude, ao mesmo tempo em que lecionava filosofia na Universidade Sorbonne. A realidade da guerra confirmou sua ideia existencial do perigo de anulação do indivíduo²⁸⁸ e da sociedade, amadurecendo seu pensamento de que, sem o ser humano, resta apenas o extremo do niilismo,²⁸⁹ onde o cancelamento do humano do horizonte do pensamento impede a paz: “Nada é gratuito... A transcendência é falsa e a paz instável. Ela não resiste aos

²⁸⁶ É o Talmude que ocupa posição principal nos estudos de Levinas, enquanto para Buber o importante são os ensinamentos do hassidismo e o da Cabala. Levinas condicionava a importância do Antigo Testamento ao Talmude: “o Antigo Testamento, mas através do *Talmud*” LEVINAS, E., *La Revelation das la tradition juivie, L’Au-delà du verset*, p. 166.

²⁸⁷ LEPARGNEUR, H.; MARTINS, R. J., *Introdução a Levinas*, p. 23.

²⁸⁸ LEVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 61.

²⁸⁹ LEVINAS, E., *Violência do rosto*, p. 17.

interesses”.²⁹⁰ Nesse sentido, ele se afasta do pensamento de Heidegger.²⁹¹ Para Levinas, o grande problema do ocidente não é o esquecimento do ser, mas o esquecimento do indivíduo ao investir todos os esforços e cultura na racionalidade abstrata, o que trouxe profundas modificações na sua experiência religiosa. Johann Baptist Metz, em consonância com essa perspectiva, aponta as mudanças desse contexto social e o reflexo que ele provoca na consciência geral:

Com isto estão criados os pressupostos para uma forma de crítica da religião, da interrogação e do questionamento da religião, dominante até hoje. A crítica da religião é, pela primeira vez, crítica ideológica, isto é, ela procura colocar especialmente a religião cristã num contexto de determinação com processos sociais e desmascarar a religião com função de determinadas relações, de determinados sujeitos da sociedade - mais tarde falar-se-á de super-estrutura ideológica.²⁹²

Com base nessa concepção, Levinas sempre rejeitou interpretações positivas da teodiceia, como a associação direta da criação do Estado de Israel com a Shoá, ou qualquer tentativa de justificar o que não pode ser compreendido ou perdoado.²⁹³ Para ele, a ética é uma relação e antecede a ontologia, relação dialógica concreta no encontro do Outro, principalmente na nudez do Outro: o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão. A manifestação da concretude emerge distintamente na interação interpessoal direta e na prévia assunção da responsabilidade pelo próximo, precedendo, dessa maneira, a própria concretização da liberdade individual.

A política, enquanto espaço para exercer a liberdade, é profundamente influenciada por essa ética da responsabilidade que Levinas defende. Ele argumenta que a política, quando abandonada em si mesma, torna-se facilmente tirânica, distorcendo o Eu e o Outro: “A política abandonada em si mesma carrega nela uma

²⁹⁰ LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 24. (nossa tradução)

²⁹¹ No ano de 1947 Levinas publica a obra “Da existência ao existente” em que se distancia da filosofia de Heidegger. A crítica que faz a ontologia de Heidegger é o isolamento do indivíduo como requisito para a sua relação com o outro. Segundo Levinas o ser se afirma na experiência diária, no tempo: “Desde o início, repudiamos a concepção heideggeriana que encara a solidão no contexto de uma relação prévia com o outro. Antropologicamente incontestável, essa concepção nos parece ontologicamente obscura. A relação com o outro está posta por Heidegger como estrutura ontológica do *Dasein*, mas não desempenha praticamente nenhum papel no drama do ser nem na análise existencial. Todas as análises do *Sein und Zeit* prosseguem ora na perspectiva da impersonalidade da vida quotidiana, ora na perspectiva do *Dasein* isolado.” LEVINAS, E., *Da existência ao existente*, p. 76.

²⁹² METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 24.

²⁹³ De fato, é relevante destacar a posição de Levinas sobre o impacto do genocídio no diálogo entre judeus e cristãos: “Todos aqueles que participaram da Sho’ah haviam recebido em sua infância o batismo católico ou protestante, eles aí não encontraram o proibido (...)” LEVINAS, E., *Judaïsme et christianisme*, p. 190. (nossa tradução)

tiranía, deforma o eu e o Outro que a suscitaram, pois ela os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, como por contumácia”.²⁹⁴ Questiona ainda, a ontologia de Heidegger, que prioriza a ética do Bem, acusando-a de associação com a violência e o poder egoísta que exclui Deus da vida do ser humano, resultando no anulação da alteridade.

Para Levinas, a conceituação do Outro como mero objeto de manipulação é uma forma de violência, pois despoja o Outro de sua individualidade e o instrumentaliza. A solução para superar essa violência reside na disposição do Eu em ser responsável pelo Outro de forma desinteressada. Essa concretude ética se manifesta na experiência face-a-face e na responsabilidade pelo Outro, que precede a minha própria liberdade. É nessa relação com o Outro, principalmente com aqueles que se encontram em situação de carência, como o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão, que a ética de Levinas encontra sua expressão mais significativa: “A memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nazistas, juntos aos milhares de seres humanos de todas as confissões e nações, vítimas do mesmo ódio de outro ser humano, vítimas do mesmo anti-semitismo”.²⁹⁵

Portanto, a ética do encontro com o Outro e a responsabilidade por sua condição se estendem para o âmbito político, desafiando a esfera governamental a reconhecer e abordar as necessidades e a dignidade do Outro. Essa perspectiva ética, que coloca o Outro como prioridade, permite uma crítica das estruturas de poder e uma busca por relações políticas mais justas e compassivas:

Pois o Bem não pode entrar no presente nem se colocar em representação, mas o Bem exatamente, ele resgata a violência de sua alteridade, o sujeito deve sofrer com o aumento dessa violência cada vez mais exigente..., a alteridade está além de qualquer qualificação do outro por ordem ontológica e fora de qualquer atributo.²⁹⁶

Outro aspecto relevante é a defesa levinasiana de que a ideia a matriz helênica não é suficiente para formar a consciência da sociedade, pois carece de parâmetros necessários refletir sobre a singularidade do indivíduo. O sujeito não se restringe ao abstrato do pensamento, mas na concretude da vida, na busca por sentido e nos gritos das vítimas das injustiças. Enquanto Atenas é o local do *logos*, da razão invencível, clara e objetiva, em Jerusalém está a morada do pensamento humano: a

²⁹⁴ LEVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 276.

²⁹⁵ LEVINAS, E., Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, p. 5. (nossa tradução)

²⁹⁶ LEVINAS, E., Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, p. 87. (nossa tradução)

profecia, o perdão,²⁹⁷ a revelação e primazia da ética, a dialética,²⁹⁸ o diálogo,²⁹⁹ a liberdade,³⁰⁰ o respeito recíproco à integridade física e moral das pessoas. Jacques Derrida apreciava o pensamento de Levinas e observou que sua filosofia se configura na reciprocidade de duas palavras: helenismo e judaísmo, onde uma provoca o avanço da outra, como duas fontes da verdade.

Na concepção grega, o ser é pensamento no caminho para se revelar, e com isso se confunde e se limita. No entanto, Levinas, valendo-se da fonte judaica, destaca os aspectos da condição criatural do ser humano, que implica em um constante questionamento ao sentido da existência. Ao confrontar-se com os limites de sua condição de criatura, ele percebe as impossibilidades de compreender a totalidade do sentido. Definitivamente, o sujeito se encontra diante da inexaurível alteridade³⁰¹ inseparável da justiça: “Um mundo em que a reconciliação fosse universal seria desumano”. Nesta perspectiva, Metz alerta para os problemas causados por esse pensamento dualista, pois a nova gnose é um obstáculo para essa alteridade apresentada por Levinas. Devido à tendência em enfatizar o aspecto individual da vida, negligencia-se o fato de que a esperança se mantém quando dirigimos nosso olhar ao outro.

Na apocalíptica, mesmo diante das adversidades e do sofrimento, mantém-se viva a esperança. Pois, segundo Metz, o cerne da apocalíptica reside na experiência da morte do outro e não da própria morte. É ao contemplar o sofrimento alheio que somos instigados e lembrados dos conceitos de ressurreição dos mortos e juízo final, formulando perguntas dirigida ao próprio Deus:³⁰² como ocorre a salvação dos outros, daqueles inocentes que sofrem injustamente? Onde está a justiça para as vítimas e os derrotados da história? “Nas tradições apocalípticas, a esperança na ressurreição dos mortos é expressão de um anseio de justiça universal que será

²⁹⁷ LEVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 263.

²⁹⁸ LEVINAS, E., Quatro leituras talmúdicas, p. 20.

²⁹⁹ Na obra *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas trata do impacto da Guerra Mundial no pensamento ocidental e no pressuposto do superamento da violência com a linguagem, na chamada Filosofia do diálogo. LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 211.

³⁰⁰ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 15.

³⁰¹ FORTE, B., *Um pelo outro*, p. 152.

³⁰² Segundo J. B. Metz, a inquietante pergunta pela justiça para vítimas da história de sofrimento no mundo deve ser dirigida a Deus, pois o Autor tem consciência dos limites da atuação do ser humano para modificar os rumos desta história: “(...) destino no puede ser alterado ni por la más apasionada lucha de los vivos.” METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 150.

dispensada pelo poder de Deus. Na visão apocalíptica, o poder de Deus é o poder que não deixa em paz”.³⁰³

Como mencionado anteriormente, a perseguição³⁰⁴ que Levinas sofreu durante a guerra marcou sua vida e sua obra. Ele viveu a estranha situação de quando a existência da pessoa humana é considerada supérflua, em um mundo no qual os princípios de verdade e justiça desaparecem. Ele testemunhou os traumas incompreensíveis e imperdoáveis causados pelo ódio na história humana. Diante dessa realidade, compreendeu que a única salvação é aquela que permanece no interior do indivíduo. Apesar de todo o horror, as sementes da justiça e do amor permanecem preservadas dentro de cada um, destinadas a ressurgir e superar as condições de desigualdade que alimentam as injustiças:

Segundo a Revelação Bíblica que diz que Deus ama por igual a todas as suas criaturas e não faz acepção de pessoas, há, entretanto, um campo onde Deus revela com extrema radicalidade: a justiça. Deus fica do lado da justiça sem a menor concessão nem ‘neutralidade’. Com clara parcialidade, Deus está do lado das vítimas da injustiça.”³⁰⁵

O sofrimento do outro se soma às aflições pessoais e permanece na memória como uma ferida comum de toda a civilização. Assim, portanto lembrar a dor da vítima é resistir, assimilar a ira em busca da esperança e de uma solução para o resgate da humanidade do ser humano, conforme escreve Levinas no início do livro *Autrement qu’être*, onde a lembrança marca de forma indelével o seu pensamento: “Em memória das pessoas próximas, os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as religiões e nações, vítimas do mesmo ódio ao outro homem, do mesmo antissemitismo”.³⁰⁶

A construção de uma sociedade mais justa, baseada na ética da alteridade, encontra sua essência na abertura do ser humano em relação ao próximo e a Deus: “É permitido aproximar a ideia de Deus partindo do absoluto que se manifesta na relação à outrem”.³⁰⁷

³⁰³ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 151. (nossa tradução)

³⁰⁴ Segundo Levinas, a oração é dirigida ao Deus que sofre por causa do sofrimento do inocente: É “Aquele que sofre mais no sofrimento humano”. LEVINAS, E., *Violência do rosto*, p. 42.

³⁰⁵ BINGEMER, M. C., *Simone Weil, testemunha da paixão e da compaixão*, p. 76.

³⁰⁶ LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 6. (nossa tradução)

³⁰⁷ LEVINAS, E., *Entre nós*, p. 267.

Essa abertura leva, necessariamente a uma ética mística, em outras palavras, uma ética do cuidado, de deixar-se ser atingido pelo Outro.³⁰⁸ Deste modo, é a partir da epifania do rosto do outro que se revela o que há de comum a todos os indivíduos.

No livro *Le temps et l'autre*, publicado em 1979, Levinas traz uma abordagem inovadora em seu estudo sistemático da relação entre o Eu e o Outro. Ao discutir o isolamento do existencialismo, ele introduz o rosto com uma categoria filosófica que permeia seu pensamento, tornando-se o imperativo de toda a ética na epifania do rosto.

A nudez do rosto aproxima o indivíduo do Outro, antes distante e estranho, e instiga a responsabilidade, condicionando a liberdade.³⁰⁹ Isso implica que o Eu surge depois do Outro em sua vulnerabilidade. Essa responsabilidade deve refletir-se na conexão entre ética e política, fundamentais para “dedicar tempo a evitar e prevenir o instante de desumanidade”.³¹⁰

Levinas enfatiza que o bem reside em nós e é uma referência que permeia a existência do indivíduo. No entanto, ele ressalta que a compreensão do amor não é uma orientação absoluta para a vida e para os relacionamentos com os outros.³¹¹ Essa categoria possibilita o estabelecimento de vínculos tanto consigo mesmo e com o outro, em um fluxo temporal dinâmico. Essa noção de tempo não se limita apenas a dimensão cronológica, mas abrange a capacidade de encontro, na qual reconhecemos a transcendência e a heteronomia do Outro. Essa abertura é estranha à cultura helênica que moldou a sociedade ocidental, mas harmoniza-se com as concepções judaicas de relacionamento, como se verifica no Talmulde,³¹² uma vez que não está sujeita aos ditames da razão. Em outros termos, para Levinas, a transcendência se abre e se manifesta na nudez do rosto, no pobre e no estrangeiro.

Essa abertura proposta pelo autor relaciona-se ao conceito de desejo. O ser humano, tendo em si o amor e abertura, anseia por algo grandioso, mesmo sem saber o que é, como desejar estar em um local onde antes nunca visitado. Esse desconhecido não é previsível, mas é desejado. Nesse caminho conduzido por Deus

³⁰⁸ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 80.

³⁰⁹ METZ correlaciona a história do sofrimento humano com a memória cristã, quando trata da permanente inquietação que a imaginação de liberdade futura provoca, memória perigoso-libertadora: “A memória cristã insiste em que a história do sofrimento da humanidade não pertence simplesmente à pré-história da liberdade, mas que ela é e permanece um momento intrínseco da história da liberdade.” METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 131.

³¹⁰ LEVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 276.

³¹¹ LEVINAS, E., Violência do rosto, p. 29.

³¹² LEVINAS, E., Quatro leituras talmúdicas, p. 19.

ao desconhecido, a abertura é essencial, um abandono nos braços divinos com total confiança no incontrolável, rumo ao desconhecido.³¹³

A proposta de Levinas de entrega total nos braços de Deus encontra, na história das catástrofes, a questão inevitável da teodiceia. Nesse aspecto o pensamento de Metz³¹⁴ e Levinas convergem na necessidade de construir, ou reconstruir, uma teologia que não seja indiferente a Auschwitz. Eles identificam a ausência de uma racionalidade teológica que represente as catástrofes históricas e que considere a responsabilidade do cristianismo nessas narrativas de sofrimento, tendo Auschwitz como o maior exemplo da maldade humana.

A revisão das questões teológicas após Auschwitz exige uma profunda reconsideração das relações entre cristãos e judeus, bem como uma revisão da própria teologia cristã, que historicamente foi marcada pelo antissemitismo, especialmente na cristologia. O objetivo dessa reestruturação da cristologia é formular uma reflexão teológica fundamentada na responsabilização tanto com os judeus quanto com os cristãos. Para alcançar esse objetivo, é necessário reexaminar as certezas metafísicas, a fim de possibilitar um discurso bíblico sobre Deus e seu Cristo que seja compreensível dentro dos limites da mentalidade contemporânea.

Para compreender a importância atribuída por Metz ao conceito de memória como *memoria passionis*, e concretizar a pretensão da teologia de apresentar a verdade no mundo plural, cultural e religiosamente, é fundamental recorrer à tradição bíblica do tempo e priorizar aqueles que sofrem: “(...) a Igreja só poderá formular sem ideologia o seu direito universal em relação à sociedade sem ideologia o seu direito universal em relação à sociedade quando o expuser e valorizar como crítica”.³¹⁵ Isso permite harmonizar o discurso do Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, com a perspectiva dos filósofos e dos intelectuais, conforme afirmado por E. Levinas:

Perguntar-se, como é possível, se não se pode falar de Deus num discurso racional que não seja nem ontologia nem fé, significa implicitamente pôr em dúvida a contraposição formal - levantada por Jetuda Halevi e depois retomada por Pascal - entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, que é invocado da fé à margem da filosofia, e o Deus.³¹⁶

³¹³ LEVINAS, E., Totalidade e infinito, p. 28.

³¹⁴ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 80.

³¹⁵ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 123.

³¹⁶ LEVINAS, E., Gott nennen, p. 85. (nossa tradução)

Portanto, a teologia contemporânea enfrenta a importante tarefa de confrontar o pensamento bíblico do tempo, que não permite espaço para os dualismos da gnose e, ao mesmo tempo, fundamenta a rememoração das histórias de sofrimento humano: “O pensamento bíblico do tempo nos aproxima da história com suas dolorosas contradições”.³¹⁷ Essas questões levantadas por Metz estão intimamente ligadas aos conceitos de Levinas:

E porque Israel teve de sucumbir à sua dolorosa não-identidade? Porque é que, durante a perseguição, não sucumbiu definitivamente ao desespero? Não poderíamos entender se não falássemos sobre “seu” Deus, aquele “Deus que está no exílio porque é aliado daqueles que perdem”(Levinas).³¹⁸

Levinas defende a purificação do monoteísmo do mito, retornando às fontes veterotestamentárias “a aurora da humanidade sem mito”.³¹⁹ Caso contrário, a teologia se tornaria meramente formal quando seus conteúdos e significados são intemporais e não possuem um conteúdo ético. Segundo Levinas, o Reino de Deus é ético, a relação com Deus atravessa a relação com os outros e somos testemunhas dessa relação (Is 43,10). Todos têm a responsabilidade por todos e, além disso, a responsabilidade por essa responsabilidade.³²⁰

É necessário, portanto, refletir sobre a “morte de Deus”, ou o seu silêncio, após a inconcebível atrocidade da Auschwitz ocorrer dentro da sociedade ocidental. Diante deste contexto, devemos repensar o mundo diante da Shoá, que é um símbolo inegável do sofrimento inútil, o mal pelo mal. Essa reflexão nos leva à constatação de que o ser humano possui um potencial ilimitado de malevolência, uma preocupação presente nos pensamentos de Metz, Levinas e de Hans Jonas.

Tanto Levinas como Metz enfatizam a relação entre a ética e a alteridade. Para Metz, a compreensão do sofrimento do outro nos leva a uma responsabilidade ética em relação à sua dor, impelindo-nos a agir em solidariedade. Da mesma forma, Levinas defende que a presença do outro interpelando-nos eticamente, exigindo que nos coloquemos a serviço de sua proteção e dignidade.

³¹⁷ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 58. (nossa tradução)

³¹⁸ METZ, J. B.; PETERS, T. R., *Passione per Dio*, p. 73. (nossa tradução)

³¹⁹ LEVINAS, E., *Totalidade e infinito*, p. 50.

³²⁰ No contexto de laicidade da sociedade moderna, Levinas reafirma a radicalidade desta responsabilidade quando diz: “a verdadeira correlação entre o homem e Deus depende de uma relação de homem para homem, na qual o homem assume a plena responsabilidade, como se não houvesse um Deus com quem contar.” LEVINAS, E., *La laïcité et la pensée d’Israel*, p. 183. (nossa tradução)

Ambos os Autores destacam a epifania do encontro com o outro como um momento privilegiado de revelação. Essa manifestação nos confronta com a realidade do sofrimento humano e nos convoca a uma ação transformadora. Os Autores veem na epifania do rosto do outro uma irrupção do transcendente, uma abertura para o infinito, que nos desafia a sair de nós mesmos e responder à chamada ética presente nas tradições bíblicas.

Essas perspectivas convergentes de Levinas e Metz proporcionam uma base sólida para a abordagem teológica e ética que valoriza a relação com o outro como fundamental para a compreensão da humanidade e a nossa responsabilidade. Ao reconhecer a importância do sofrimento e da dignidade do outro, somos impelidos a agir em solidariedade e a buscar uma transformação em direção a um mundo mais justo e compassivo. A epifania do rosto do outro nos convoca a transcender nossos limites pessoais e a responder à chamada ética que nos é apresentada nas tradições religiosas.

3.3 Hans Jonas

A complexidade da ideia de pátria acompanhou Hans Jonas desde a sua infância. Nasceu no ano de 1903 em Mönchengladbach, região da Renânia, centro do catolicismo alemão. Como J. B. Metz também nasceu em uma pequena cidade vizinha, descreveria a região com uma faixa de terra estacionada no catolicismo medieval da Baviera.³²¹ Sua mãe era musicista e o pai administrava uma fábrica têxtil. Ambos preocupados com a religião e a educação dos filhos, mantinham uma biblioteca abrangente que possibilitou o contato desde criança com obras importantes para a formação de H. Jonas.

O fato de Jonas ser judeu na Alemanha Católica desencadeou reflexões do conceito de pertencimento a um povo e os sentimentos incertos em relação aos locais que poderia chamar de “casa”. Nem mesmo o fato de morar na Palestina (1935-1939) foi suficiente para que ele se identificasse com um país. Embora declarasse ser sionista e se empenhasse na criação do Estado de Israel, ele afirmava não ter uma pátria.

³²¹ SÖLLE, D.; METZ, J. B.; KUSCHEL, K-J., *Welches Christentum hat Zukunft?* p. 139.

Seu engajamento político começou aos 16 anos de idade, a partir do interesse em aprender hebraico e aprofundar o conhecimento nas questões judaicas. Emigrou pelos continentes europeu e norte-americano, onde veio a falecer em New Rochelle, NY (1994).

Seus pensamentos ganharam maior notoriedade devido à visibilidade alcançada pela publicação do livro *O Princípio Responsabilidade*³²² em 1979, o qual aborda as implicações éticas trazidas pela tecnologia³²³ para a sociedade. Nessa obra, Jonas defende a urgente necessidade de um novo comportamento para controlar o perigo da tendência de dominação das novas tecnologias e os danos que podem causar aos seres humanos. Segundo ele, é fundamental que a sociedade desmistifique a ideia puramente materialista da natureza e a concepção simplista de que toda inovação tecnológica é um fenômeno positivo: “(...) a natureza deixou de ser o todo que tudo abrange, o majestático, para se tornar submissa e vulnerável ao ataque. As suas leis estão ao alcance nossas mãos”.³²⁴ Para garantir o futuro, é essencial adotar uma ética fundamentada no princípio da responsabilidade, que vai além da moralidade antropocêntrica, colocando o ser humano sempre em primeiro plano.

Jonas defende uma reversão deste quadro, pois o poder dos avanços tecnológicos ganha autonomia, e o indivíduo perde o controle na medida que a tecnologia deixa de ser um instrumento de gestão da natureza para se tornar ela própria dominadora. Em outras palavras, os seres humanos precisam ter uma “responsabilidade ilimitada”³²⁵ no cuidado da humanidade, proteger as futuras gerações da ascensão sem controle do progresso tecnológico, que pode esgotar o meio ambiente e até mesmo aniquilar completamente a vida no planeta com o poder destrutivo das armas atômicas.

Essas preocupações recorrentes sobre a visão utilitarista da natureza e a autonomia da técnica são temas abordados pelo escritor em seu livro intitulado *Técnica, Medicina e Ética*, publicado em 1985.

Hans Jonas desenvolveu seu pensamento filosófico através dos estudos com Edmund Husserl e Martin Heidegger, sendo este último seu orientador de doutorado

³²² JONAS, H., *O princípio responsabilidade*, p. 39.

³²³ VIANA, W. C., *Hans Jonas e a filosofia da mente*, p. 67.

³²⁴ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 58.

³²⁵ JONAS, H., *La domanda senza risposta*, p. 33. (nossa tradução)

em 1928. No entanto, com a ascensão do nazismo, Jonas deixou a Alemanha e lutou na guerra. Ao retornar, foi confrontado com a dolorosa notícia da morte de sua mãe em Auschwitz, o que gerou uma profunda desilusão em relação aos seres humanos, em especial Heidegger.

Esses traumas provocaram uma reorganização em sua trajetória filosófica.³²⁶ Jonas passou a suspeitar que a imersão total da filosofia ocidental nos parâmetros helênicos a tornava incapaz de crise da sociedade contemporânea. Durante seu tempo na Universidade de *Marburgo*, ele teve a oportunidade de estudar com Rudolf Bultmann, teólogo protestante. Bultmann apresentou a Jonas o inovador “método” de separar o mito das Escrituras. Isso despertou o interesse pelo estudo do Evangelho de João, especialmente em relação ao tema “o Deus cognoscente”. Essa pesquisa resultou em livros dedicados à gnose e foi o foco de sua tese “Agostinho e o problema da liberdade paulina”.

Apesar da guerra e das adversidades, a relação de amizade entre Hans Jonas e Rudolf Bultmann permaneceu firme. Para Jonas, Bultmann representava a personificação da esperança efetiva, uma figura de confiança e inspiração em sua jornada filosófica:

Ela (a amizade) se tornou para mim a ponte sobre o abismo, ligando o após ao antes que a tristeza, a coleta e a amargura ameaçavam apagar, e ajudou-me, talvez mais do que qualquer outra coisa, por sua mescla única de fidelidade e de sobriedade, a reordenar minha vida.³²⁷

O estudo das escrituras por Hans Jonas, especialmente dos Evangelhos, demonstra o interesse em estabelecer uma conexão entre o pensamento teórico e a experiência vivida, valorizando a subjetividade que se desenvolve ao longo da história. Nesse sentido, Hans Jonas desenvolveu a ideia de uma doutrina escatológica em que a salvação se manifesta no presente, pois tudo se dirige a Deus, superando o dualismo entre alma e corpo. Essa perspectiva contrasta com outra teoria gnóstica dualística que separa Deus do mundo: “O homem e Deus estão separados pelo mundo, que é, conforme a maneira gnóstica de encarar as coisas, agente de divisão e de alienação”.³²⁸ Em outros termos, trata-se do fenômeno de

³²⁶ JONAS, H., *Erkenntnis und Verantwortung*, p. 71.

³²⁷ JONAS, H., *Le combat pour la possibilité*, p. 149. (nossa tradução)

³²⁸ JONAS, H., *O princípio responsabilidade*, p. 46.

ruptura entre o sujeito e a realidade, reinventado pelo moderno dualismo³²⁹ gnóstico baseado no relativismo moral, que por sua vez abre espaço para uma suposta liberdade autêntica do eu, porém falaciosa: “O homem e Deus são da mesma essência e se opõem em conjunto ao mundo; mas, nos fatos, eles estão separados pelo mundo, que é, conforme a maneira gnóstica de encarar as coisas, agente de divisão e de alienação”.³³⁰

Por sua vez, J. B. Metz defende a fundamentação da teologia cristã em uma identidade histórica que promovam discurso narrativo-prático do cristianismo. Isso significa que a história salvífica é una e universal apenas quando está fundamentada em Cristo, o que, conseqüentemente, proíbe a exclusão das histórias de sofrimento. Segundo o Autor, é inconcebível conformar a história da salvação de acordo com as necessidades egoístas do ser humano moderno, pois isso é totalmente incompatível com a ação escatológica de Deus em Jesus Cristo: “(...) o cristianismo tardio perdeu a sua identidade viva com Jesus, de que ele já há muito despiu a sua ‘cristoformidade’ e de que muitas intenções de Jesus há muito foram herdadas com sucesso por outros movimentos históricos”.³³¹

Na verdade, a condução do ser humano ao niilismo é o resultado materialista da ciência moderna. A excessiva vontade de acumular recursos estimula o menosprezo pela dignidade³³² da natureza e, conseqüentemente, a humanidade passa a desvalorizar a si mesma. Em outras palavras, a suposta emancipação do indivíduo secularizado incentiva um desejo impulsivo de consumo, transformando o mundo em meras mercadorias e instrumentalizando as pessoas, nas palavras de Heschel:

A ciência raciocina por equações, enquanto a Bíblia refere-se ao que é único e sem precedentes. Enquanto a ciência se propõe a explorar os fatos, os processos da natureza, a religião se propõe a compreender a natureza em relação à vontade de Deus. O objetivo do pensamento científico é responder as interrogações do homem e satisfazer a sua necessidade de conhecimento. O objetivo final do pensamento religioso é responder a uma pergunta que não é do homem, e satisfazer a necessidade que Deus tem do homem.³³³

³²⁹ JONAS, H., Erkenntnis und Verantwortung, p. 99.

³³⁰ JONAS, H., Le syndrome gnostique, p. 449. (nossa tradução)

³³¹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 195.

³³² JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 60.

³³³ HESCHEL, A., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 34. (nossa tradução)

As dificuldades não se limitam apenas ao âmbito religioso; a desvalorização da natureza faz parte da conceituação do gnóstica, acompanhada de uma hostilidade em relação ao mundo, reduzindo-o a mero objeto, uma mercadoria disponível para os caprichos individuais. Ao abordar essa problemática, Hans Jonas faz referência a Plotino e ao cristianismo³³⁴ para destacar a diferença entre o niilismo presente no mundo antigo e o niilismo atual: a ciência moderna desqualificou a natureza como uma oponente para transformá-la em um conjunto de recursos passíveis de serem possuídos e desfrutados livremente.

Alinhado nesta oposição, onde se encontra com o cristianismo, o gnosticismo torna-se visível pelo que realmente é: um fator neste ponto de transformação histórica. Uma das censuras que Plotino dirige aos gnósticos (e que da mentalidade coletiva que muitas vezes nos é descrita, visando todos os temas tipicamente não helênicos) são termos puramente negativos, como o declínio do mundo antigo; não ter uma teoria da virtude; e argumentar que é deles, mas que é também a ascensão de uma nova forma de humanidade. Em desprezo pelo mundo que os impede de conceber um, o que ele critica, Plotino nos faz ver uma das raízes do nosso mundo.³³⁵

Para enfrentar a concepção utilitarista que despoja a natureza de sua dignidade, é crucial compreender a posição ocupada pela tecnologia moderna na sociedade e o seu impacto sobre os seres humanos. Jonas alerta para a situação contraditória do indivíduo contemporâneo, que, ao dominar a técnica, também precisa lidar com a angústia do vazio que acompanha essa conquista do conhecimento científico. O preço da autonomia da técnica é a vulnerabilidade da natureza. Nesse aspecto, ele converge com o pensamento de J. B. Metz no que se refere à concepção da história da redenção e ao alcance da solidariedade, para combater o “otimismo audaz dos vencedores”: “(...) redenção existe não só uma solidariedade para frente, como as gerações vindouras, mas também uma

³³⁴ Possivelmente os prejuízos causados pelas ideias dualistas da nova gnose estejam interligados. Neste contexto, Metz aponta outro desvirtuamento, o uso religioso para fins de dominação e poder: “A denúncia da razão e do uso público geral da razão enquadra-se, nos tradicionalistas, num contexto de interesses imediatamente político. Ela acontece para reprimir o arrogo crítico da razão e do uso público da mesma contra a autoridade estatal vigente e os seus portadores e para dissolver sistematicamente a ideia do autogoverno dos homens, que é compreendido como a queda no pecado fundamental da Revolução Francesa. Este procedimento é problemático porque engloba o perigo e, sob muitos aspectos, o fato claramente reconhecível de uma instrumentalização da religião cristã e dos seus conteúdos dogmáticos para a restauração de um sistema político anterior. METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 30.

³³⁵ JONAS, H., *La religion gnostique*, p. 362. (nossa tradução)

solidariedade para trás, solidariedade prática de recordação com os que estão mudos e esquecidos na morte”.³³⁶

O avanço tecnológico transforma até mesmo a concepção que se tinha da morte. A maior preocupação da humanidade, o significado da nossa finitude, deixa de ser uma etapa natural da existência. Novos métodos e constantes descobertas prolongam a vida e alimentam a esperança de evitar a morte. No entanto, persiste o questionamento sobre a imposição de limites em experiências genéticas, clonagem, eutanásia, entre outros. Segundo H. Jonas, esta percepção de uma vida ilimitada retira do ser humano a autocrítica em suas ações,³³⁷ desestrutura a moral e inviabiliza qualquer reflexão ética: “A moral estabelecida não contém sanções nem obrigações, pelo contrário, objetiva estruturar o individualismo hedonista-democrático”.³³⁸ A concepção de “morte do ser humano” de Metz está alinhada a esse pensamento quando aborda o conhecimento moderno, no qual a linguagem científica e técnica se transforma em um novo destino para o mundo, no qual o ser humano tem menos destaque. Em outras palavras, o indivíduo, a solidariedade e a liberdade não possuem o mesmo valor que a abstrata racionalidade técnica, por fim convertendo-se na criatura que através dos procedimentos biotecnológicos de reprodução acaba consigo mesmo: “...o ser humano como criação técnica de si mesmo, o ser humano provoca a morte do ser humano. Somente por meio de uma reformulação da responsabilidade e da sabedoria podemos reverter o triunfo do nihilismo e do vazio ético”.³³⁹

Hans Jonas apresenta uma ética do futuro³⁴⁰ baseada em nossas experiências concretas de ações efetivas de responsabilidade. Tais iniciativas são enriquecidas pela liberdade desprovida de expectativas de reciprocidade, ou seja, pela gratuidade.³⁴¹ Sua reflexão filosófica propõe ainda a convergência em direção a

³³⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 153.

³³⁷ JONAS, H., El principio responsabilidad, p. 40.

³³⁸ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 76.

³³⁹ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 91. (nossa tradução)

³⁴⁰ JONAS, H., O princípio vida, p. 49-52

³⁴¹ No que concerne à responsabilidade, Jonas defende que o conhecimento do mal é mais próximo que do bem, por sua vez ao conhecer os medos o indivíduo pondera seus desejos, o que ele chama de “heurística do mal”: “(...) é somente a previsão de uma deformação do homem que se trata de premunir; temos necessidade da ameaça contra a imagem do homem para nos assegurar uma imagem verdadeira do homem graças ao pavor que emana desta ameaça.”, e prossegue dizendo que este medo “(...) não somente lhe desvela e lhe expõe o objeto inédito como tal, mas que ensina mesmo ao interesse ético que é interpelado por este objeto a se reconhecer a si próprio.” JONAS, H., O princípio responsabilidad, p. 49 e 301, respectivamente.

uma “forma de sagrado” dentro dos limites da teologia, embora ele não se apoie explicitamente na religião. Isso fica evidente, especialmente, quando ele reflete sobre a presença do mal absoluto e o conceito de Deus: “(...) o mal é um problema sem solução teórica.”³⁴² Nos limiares da filosofia e teologia, Jonas identifica a concepção de imortalidade presente no mito da criação, bem como a impotente³⁴³ presença de Deus em Auschwitz.

Nesse contexto de limites da vida, o aspecto da responsabilidade do ser humano no mundo se evidencia, como enfatizado por H. Jonas, ao falar sobre a construção “tumbas” para as vítimas inocentes da história. Essa ideia está alinhada como conceito “solidariedade memorativa com os mortos”, mencionado por Metz:

Quem responde ao arrego de liberdade dos sofrimentos e esperanças do passado, quem responde ao repto dos mortos, quem sensibiliza a consciência para a sua pretensão insofrida à justiça, quem cultiva a solidariedade para com aqueles aos quais também nós pertenceremos depois de amanhã? (...) Uma sociedade que ignora ou recalca estas dimensões da história da liberdade paga-o com a perda crescente da própria liberdade concreta. O seu *eschaton* é a monotonia; o seu mito a crença na planificação; o interesse silenciado da sua racionalidade é a eliminação do mundo como resistência: para não ter mais o que experimentar.³⁴⁴

Os “nomes” das vítimas e o seu direito à “imortalidade”³⁴⁵ são restaurados por meio da recordação, em forma de orações e na memória eterna do tempo, simbolizada pelo Livro da Vida.³⁴⁶ Nessa perspectiva, as ações dos indivíduos têm repercussões que vão além do imediato, não se limitando apenas ao mundo terreno “nossa responsabilidade não deve ser compreendida em termos exclusivamente mundanos”.³⁴⁷ A memória eterna do tempo se encarrega de prolongar essas influências. Segundo Jonas, o aspecto axiomático é a própria realidade, e a finitude é experimentada na terrível verdade do mal absoluto: “(...) os corpos destroçados e os rostos distorcidos, a mutilação da humanidade reduzida carne” (...) “a terrível verdade de que a aparência é a realidade, e que não há nada mais real do que isso que aí aparece”.³⁴⁸

³⁴² ESTARDA, J., A impossível teodiceia, p. 377.

³⁴³ JONAS, H., Le Concept de Dieu après Auschwitz, p. 8.

³⁴⁴ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 108.

³⁴⁵ JONAS, H., O princípio vida, p. 253.

³⁴⁶ JONAS, H., O princípio vida, p. 259.

³⁴⁷ JONAS, H., O princípio vida, p. 258.

³⁴⁸ JONAS, H., O princípio vida, p. 257.

O desconhecido Deus é retratado como uma representação do outro distante, inalcançável e separado pelo profundo abismo, concebido na desvalorização de sua onipotência na teologia gnóstica. Nessa visão marcianista do mundo, não há intervenção divina nem responsabilidade humana, restando apenas a salvação através mito. Diante do relativismo moral e do excesso de pessimismo resultantes das desilusões contemporâneas, a ética antiutilitarista proposta por Hans Jonas é ouvir a voz das vítimas: “A própria memória da humanidade sofredora nos ensina que o apego da interioridade a si mesma se opõe irresistivelmente ao desconto das pernas e dos prazeres, depois rejeita nossa apreciação a seu respeito segundo esta norma”.³⁴⁹ Essa categoria inclui todos os excluídos dos prazeres oferecidos pela suposta liberdade materialista.

Assim como o tema da memória da história do sofrimento humano ocupou grande parte do pensamento de Metz,³⁵⁰ o tema das vítimas anônimas que sofrem as violentas injustiças também esteve presente nos últimos anos de vida de Hans Jonas, sempre acompanhado dos conceitos de responsabilidade ilimitada do indivíduo em relação ao próximo e ao mundo. As novas tecnologias, como mencionado anteriormente, confiscam a dignidade da pessoa humana e provocam uma radical desvalorização da natureza. Somente novas modalidades de responsabilidade podem restabelecer o equilíbrio em meio à crise de valores. O mundo dominado pela técnica traz a questão da presença de Deus para o centro da sociedade ocidental, uma vez que os mesmos avanços que possibilitaram fontes alternativas de energia foram utilizados pela engenharia nazifascista no extermínio dos judeus e outras minorias, assim como na guerra, com armas de destruição em massa, onde a maldade domina o ser humano, privando sua existência do que é essencial e tornando-se abstrata demais, inclusive na concepção de mortalidade de Heidegger. Segundo Jonas, Deus, que se entregou ao mundo, e as demais vítimas das desumanidades esperam da sociedade uma resposta concreta.³⁵¹

Para pensar o conceito de Deus³⁵² no pós-Auschwitz, Hans Jonas reconhece a necessidade de abrir espaço para um Deus que é profundamente afetado pelo

³⁴⁹ JONAS, H., *Le Fardeau et la grâce d'être mortel*, p. 45.(nossa tradução) No pensamento de H. Jonas ouvir a voz das vítimas é o meio encontrado para reverter a insensibilidade e o pessimismo causados pelo materialismo. O moderno nihilismo é fruto das frustrações do indivíduo, resultado das promessas frustradas de um Estado de Bem-Estar Social.

³⁵⁰ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 122.

³⁵¹ JONAS, H., *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, p. 38.

³⁵² JONAS, H., *La domanda senza risposta*, p. 19.

sofrimento da humanidade, permitindo assim que o questionamento do seu silêncio seja iluminado.³⁵³ Em outros termos, a reflexão de Jonas se baseia entre a renúncia de Deus ao poder e na liberdade do ser humano. Como Etty Hillesum expressou: “Vós não podeis nos ajudar, mas nós devemos vos ajudar (...)”³⁵⁴ A fim de reconstruir o conceito de Deus,³⁵⁵ que anteriormente estava fundamentado em sua soberania sobre a criação e na expectativa maniqueísta de punição dos maus e recompensa dos bons, a filosofia de Jonas se aproxima dos limites da teologia com uma questão desafiadora: a forma heterodoxa e paradoxal da autonomia humana coexistindo com o poder³⁵⁶ renunciado por Deus: “(...)sua autolimitação, a qual abre espaço para a existência e autonomia do mundo”.³⁵⁷ Jonas redireciona a pergunta sobre a existência de Deus e se preocupa com os conceitos de presença e solidariedade, “nas interrogações sobre o que há com Deus?”³⁵⁸ Como refletir sobre Deus em Auschwitz? Essas são as premissas para delinear a imagem de um Deus que sofre por causa da criação, que está intimamente preocupado com o ser humano e compadecido com as suas angústias. Jonas argumenta que Deus permaneceu em silêncio diante do terror de Auschwitz pois já havia se manifestado completamente:

A ideia de um Deus que por algum tempo - o tempo que dura o processo continuado do mundo - se despojou de todo poder de imissão no curso físico das coisas desse mundo; um Deus que responde, pois, ao choque dos acontecimentos mundanos contra seu próprio ser, não ‘com uma mão firme e com braço estendido’ - como recitamos todos os anos, nós judeus, para comemorar a saída do Egito - mas perseguindo sua meta irrealidade com um mutismo penetrante.³⁵⁹

Metz e Jonas concordam que a compaixão vai além de simplesmente olhar com simpatia para aqueles que sofrem. Trata-se de perceber o sofrimento do outro de maneira comprometida, participando ativamente, recordando e vivendo junto com eles. A base dessa situação é a seguinte ideia: conhecer Deus somente é possível quando se põe a caminho. Em todos os testemunhos de Israel, podemos perceber sua participação ativa “dentro” do mundo.³⁶⁰ Deus não está alheio ao tempo e nem é ultramundano:

³⁵³ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 145.

³⁵⁴ HILLESUM, E., Une vie bouleversée suivi de lettres de Westerbork, p. 265. (nossa tradução)

³⁵⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 149.

³⁵⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 145.

³⁵⁷ JONAS, H., Le Concept de Dieu après Auschwitz, p. 37. (nossa tradução)

³⁵⁸ JONAS, H., Le Concept de Dieu après Auschwitz, p. 10. (nossa tradução)

³⁵⁹ JONAS, H., Le Concept de Dieu après Auschwitz, p. 34. (nossa tradução)

³⁶⁰ LOHFINK, G.; KELLER, A. J., Deus precisa da Igreja? p. 66-79.

Deus colocou Abraão a caminho. É também a experiência subjacente à frase de Êxodo “Eu estarei convosco como aquele que estará convosco” e à mensagem de crise e conversão dos profetas, onde a paisagem de Israel se transforma numa paisagem escatológica.³⁶¹

A concepção de compaixão é essencial para reconsiderar a visão secularizada de que não há espaço para uma teodiceia³⁶² diante de Auschwitz.³⁶³ Nesse contexto, H. Jonas recorre ao relato de Gênesis, ele correlaciona sua ética da responsabilidade com a Aliança do Dilúvio. Essa aliança simboliza a intervenção espontânea de Deus, preservando a descendência de Noé. Nesta perspectiva, J. B. Metz destaca que a ação divina vai além da mera simpatia, sendo a compaixão uma participação comprometida no sofrimento do outro, um olhar atento para compreender.

Onde prospera a compaixão começa o que o Novo Testamento chama de 'morte do eu', a auto relativização dos nossos desejos e interesses preconcebidos - desde a disposição para se deixar 'interromper' pelo sofrimento dos outros. Começa o que, com uma palavra tão exigente quanto perturbadora, se chama 'mística'.³⁶⁴

Hans Jonas e Metz abordam as questões éticas e morais em relação à sociedade e a tecnologia, compartilhando a preocupação das implicações na vida humana quando não se observa a responsabilidade ética. Jonas enfatiza os princípios da responsabilidade que se alinham à fundamentação teológica apresentada por Metz para fundamentar a ética cristã. Portanto, ambos destacam a necessidade de uma reflexão profunda sobre o papel da tecnologia na sociedade e seus impactos na liberdade humana, no meio ambiente e na busca por um sentido de pertencimento comprometido com a solidariedade, principalmente com os que

³⁶¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 132. (nossa tradução)

³⁶² No contexto da filosofia da história Hegel afirma sobre o trauma da humanidade em Auschwitz: “É, talvez, o fato mais revolucionário de nossa consciência do século XX - mas também um acontecimento da história sagrada -, a destruição de todo equilíbrio entre teodiceias, explícita e implícita, do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal extraíram no desenrolar mesmo deste século.” HEGEL, G.W. F., *Lençons sur la philosophie de l’histoire*, p. 26. (nossa tradução)

³⁶³ Porém, é importante mencionar que para Emmanuel Levinas é inaceitável buscar qualquer perspectiva de teodiceia após a Shoá. Levinas rejeita a ideia de justificar teoricamente o mal e o sofrimento extremo, colocando a compaixão e a responsabilidade ética pelo outro acima de qualquer explicação teórica sobre Deus. Portanto, a compaixão e a ética são fundamentais na visão de Levinas, que rejeita qualquer tentativa de teodiceia diante do sofrimento humano, especialmente após a Shoah. Este posicionamento se encontra em diversos livros do autor; *Deus, a Morte e o Tempo e Totalidade e Infinito* se destacam.

³⁶⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 167. (nossa tradução)

sofrem injustamente. Os Autores problematizam o vazio ético e se preocupam com o avanço do niilismo na sociedade contemporânea, buscando respostas e alternativas através da responsabilidade individual e coletiva, bem como por meio da solidariedade e memória histórica.

Em suma, Jonas e Metz confluem em relação a ética e à responsabilidade humana diante dos desafios contemporâneos, apresentando a urgência de reconstruir o pensamento ontológico que reconheça a importância do sofrimento, preservando-o dos conceitos do dualismo gnóstico. Outro ponto abordado é a apatia política, que resulta em obstáculo para uma ética verdadeiramente comprometida com a justiça social e com a voz das vítimas. Ambos reconhecem a necessidade de um imperativo moral pós-Auschwitz, face às atrocidades cometidas durante a Shoá, pela valorização da vida humana nos pressupostos judaicos e cristãos, em harmonia com o restabelecimento ético filosófico da filosofia da biologia, conforme propõe Jonas. Os pontos em comum ressaltam importância de uma ética que considere o sofrimento, a responsabilidade, a justiça social, a valorização da vida, buscando o diálogo e a reflexão para enfrentar os desafios éticos contemporâneos.

3.4 Martin Buber

Martin Buber (1878-1965) desenvolveu seu pensamento filosófico de forma singular em meio às profundas crises que abalaram as estruturas e desafiaram o futuro do pensamento na sociedade ocidental.³⁶⁵ Nesse panorama de desilusão com o fracasso do domínio da razão, o ser humano presenciou a queda da alteridade e o desvanecer da expectativa de uma superioridade completa do sujeito sobre o mundo: “O poder se converte na chave hermenêutica para desfundamentar a razão e o sujeito. A razão moderna, inaugurada por Descartes, é desqualificada em chave nietzschiana (...) daí a enorme capacidade destrutiva do sujeito, (...)”.³⁶⁶ Nessa conjuntura, o indivíduo frequentemente negligencia o que define sua própria natureza: sua humanidade. Portanto, devido à disseminação do mal em seu nível mais alto, torna-se ainda mais urgente refletir sobre a responsabilidade do pensamento em relação a realidade concreta. É nesse contexto que Metz enfatiza que a teologia desempenha sua função de maneira adequada apenas quando é

³⁶⁵ ROSENZWEIG, F., *L'Étoile de la Rédemption*, p. 214.

³⁶⁶ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 265.

pública: “não se pode submeter simplesmente aos tipos de teoria dominantes para explicar o seu próprio objeto (...) assim ela pode salvar e fazer valer a causa da fé, que por ela é representada e tornada pública”.³⁶⁷ Conforme as perspectivas de Buber e Metz, em consonância com o pacto da intelectualidade que abarca o *logos* e a práxis, é imperativo que a teologia não se limite meramente à submissão aos paradigmas teóricos dominantes para compreensão de sua própria essência. Ao contrário, ela é chamada a resgatar e fortalecer a causa da fé, por meio de sua representação pública e engajamento ativo na realidade concreta:

Não se supera esta dualidade fundamental pela invocação de um ‘mundo de ideias’, como um terceiro elemento acima de quaisquer contradições. Pois, EU estou falando, na verdade, do homem atual, de ti e de mim, de nossa vida e de nosso mundo e não de um EU em si ou de um ser em si. Para este homem atual o limite atravessa também o mundo das ideias.³⁶⁸

Buber destaca que o caminho pelo qual o ser humano acederá a Deus começa por si mesmo ao desvincular-se do egoísmo. O indivíduo que decide orientar a ação em direção ao Reino de Deus necessita se abrir a práxis e ao diálogo “o que um homem faz em santidade, aqui e agora, não é menos importante e nem tampouco menos verdadeiro dos que a vida no mundo vindouro”.³⁶⁹ pensamento que se aproxima da concepção do “primado da práxis” de Metz “A ideia cristã de Deus é, em si mesma, uma ideia prática”.³⁷⁰

O engajamento com a vida política³⁷¹ e a concepção do encontro, conforme delineados no pensamento buberiano, são desdobramentos do paradoxo que caracteriza a evolução contemporânea da reflexão filosófica e teológica. Dentro desse panorama, a filosofia do diálogo de Buber é fundamental ao oferecer uma análise objetiva da responsabilidade do ser humano em viver sua humanidade de forma concreta e profunda.

Nascido em Viena, Buber passou sua infância com os avós,³⁷² foi nessa época que desenvolveu seu fascínio pelos idiomas influenciado por seu avô paterno. Ao

³⁶⁷ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 16.

³⁶⁸ BUBER, M., Eu e Tu, p. 34.

³⁶⁹ BUBER, M., Les Récits hassidiques, p. 54. (nossa tradução)

³⁷⁰ METZ, J.B., A fé em história e sociedade, p. 65.

³⁷¹ Para refutar a críticas, Buber esclareceu que sua atividade no campo político nunca se confundiu com a ideia de sionismo bíblico, este posicionamento foi citado por Scholem: “A saúde do povo judeu, que eu desejo enquanto sionista, não é de modo algum idêntica à Redenção religiosa que espero para mundo vindouro.” SCHOLEM, G., Fidélité et utopie, p. 66. (nossa tradução)

³⁷² BUBER, M., Eu e Tu, p. 5.

longo de sua vida, se envolveu diretamente nos interesses sionistas, visando a criação do Estado de Israel. No entanto, suas ideias iam além, defendeu a coexistência em uma pátria que abarcasse dois povos, como uma forma de lidar com a questão árabe-judaica. Ele também se opunha à crença de que a dispersão dos judeus seria o caminho para a sua Redenção. Buber valorizava a tradição e o hassidismo como elementos fundamentais para a preservação e revitalização da identidade judaica. Quando a perseguição aos judeus começou na Alemanha, ele resistiu ensinando tradições judaicas aos jovens e promovendo grupos de diálogos entre judeus e cristãos. No entanto, devido à proibição de falar em universidades, ele se mudou para Jerusalém, onde se dedicou ao ensino de sociologia.

Ao longo dos seus 87 anos de vida, Martin Buber testemunhou os acontecimentos marcantes das duas grandes guerras³⁷³ e a fundação do Estado de Israel. Foi a partir da fusão entre o universo hassídico e a inovação da cultura humanística alemã que ele desenvolveu seu pensamento original, estabelecendo urgências política³⁷⁴ e a religiosidade. Sua filosofia é resultado de uma profunda reflexão pessoal sobre o mundo bíblico e as formações históricas do judaísmo.

Buber sempre acreditou que cada indivíduo contribui de maneira única, o que influencia a responsabilidade individual e molda a variedade de relações com Deus. No entanto, ele destacou a importância do movimento coletivo de encontro, compreendendo que a verdadeira relação é baseada na reciprocidade, “Relação é reciprocidade”.³⁷⁵ Essa interpretação histórica está fundamentada em uma associação sólida entre a exegese, a especulação filosófica e a reconstrução da experiência interior dentro do elemento místico do judaísmo, explorando as Escrituras e os ensinamentos hassídicos.³⁷⁶

Manteve um diálogo intenso com o filósofo G. Scholem sobre o tema do hassidismo, como evidenciado principalmente no livro *Les Grands courants de la mystique juive*, no qual discute a relação entre a Cabala e a contribuição do espírito doutrinário hassídico no capítulo *Le Judaïsme dans la pensée* de Martin Buber. É nessa interação que Buber explora a conexão entre o hassidismo e a história de Israel, mostrando como a escolha de viver coletivamente, em proximidade com a

³⁷³ BUBER, M., Do diálogo e do dialógico, p. 14.

³⁷⁴ BUBER, M., O socialismo utópico, p. 187.

³⁷⁵ BUBER, M., Eu e Tu, p. 35.

³⁷⁶ SCHOLEM, G., *Les Grands courants de la mystique juive*, p. 359.

autenticidade do monoteísmo e da perspectiva messiânica, é fundamental para se afastar de meras racionalizações filosóficas.

Assume uma abordagem sionista diferenciada em relação aos seus contemporâneos. Para ele, a fundação do Estado de Israel deveria transcender o movimento político e promover uma verdadeira transformação do espírito e da cultura judaica. Buber propunha um messianismo espiritual heterodoxo, no qual o judaísmo como nação deveria revisitar sua história desconstruindo o messianismo liberal que valoriza o exílio e a dispersão em prol da Redenção. Seria fundamental ao Estado de Israel se abrir a uma Palestina árabo-judaica, de dois povos, conforme disse Robert Weltsch “o país de Israel pertence a dois povos que devem encontrar um caminho para viverem juntos e trabalhar para um futuro comum”.³⁷⁷

Para construir a paz, neste caminho inclusivo, Buber defende Israel como nação para todos os povos, e não um privilégio judaico. No entanto, sua postura foi objeto de contundentes críticas durante a sua participação na premiação na Alemanha, em 1953, devido a sua atividade pacifista. Paradoxalmente, o cerce de seu discurso tratava justamente da importância do diálogo autêntico como pressuposto para a paz, ressaltando o valor do encontro para evitar a negação do outro, que por sua vez impossibilita o reconhecimento das necessidades alheias.

Alertando para as consequências das posturas de fechamento diante do necessário diálogo, diz: “No começo é a relação.” Além disso, ele prossegue:

Pode-se supor que as relações e os conceitos, e também a representação de pessoas e coisas se desligaram dos eventos de relação e de estados de relação. As impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do ‘homem natural’, são derivadas de fenômenos de relação.³⁷⁸

No entanto, ao ceder ao círculo cruel da violência, renunciamos aos nossos próprios interesses essenciais em nome de um conflito inevitável. Buber desafia a inevitabilidade da violência, defendendo uma abordagem de diálogo e reciprocidade na busca pela paz. Essa postura, que ao longo de sua vida foi alvo de controvérsias, culminou em seu último período de existência em Jerusalém, onde viveu à margem, como expresso em suas palavras: “(...) marginal, como eu tenho sido desde minha juventude e assim permaneci toda a minha vida.” (Carta de Martin

³⁷⁷ PIERRE, Testemunhas da fé, p. 647.

³⁷⁸ BUBER, M., Eu e Tu, p. 36.

Buber a Hans Blüher de 19 jan 1955, citada por Paul Mendes-Flohr em *Une Terre et deux peuples*, p. 9.). A marginalidade assumida por Buber reflete uma compreensão mais profunda dos aspectos teológicos e filosóficos. Ao renunciar às dinâmicas de violência e conflito, ele defende a preservação dos interesses de diálogo e reconciliação.

Traduziu o Antigo Testamento do hebraico para o alemão juntamente com Rosenzweig, Buber estabeleceu uma relação significativa com a reflexão da narrativa bíblica, respeitando inclusive as unidades respiratória para que o texto fosse lido como seu original. O autor dizia que o texto não era simplesmente um resultado da fusão de muitas fontes, mas sim uma elaboração a partir de um núcleo originário que, no longo do tempo, passou por diversas modificações. Ele defendia a ideia de um “primeiro judaísmo” que estava subjacente às camadas subsequentes, e tais acréscimos poderiam ser identificados pelo idioma e estilo utilizado. Nesse sentido, o trabalho do crítico consistiria em remover tais camadas sobrepostas para encontrar o cerne da “história da fé”.

Segundo Buber, a mensagem originalmente era preservada na memória coletiva, e a narrativa se tornou o meio necessário para transmitir esse conhecimento por escrito. Entretanto, o Autor defendia que o essencial era o conjunto da tradição oral coordenada pela coletividade, em uma perspectiva de moral³⁷⁹ celebrativa. Toda o esforço e tempo dedicados na exegese visavam eliminar os acréscimos feitos desde a origem dos escritos bíblicos até a formação da doutrina hassídica.

Percebe-se, na crítica de Buber às concepções tradicionais, a preocupação em restituir a vitalidade e a unidade dos textos bíblicos, preservando três elementos: a pura textualidade, a narrativa e a poética. Para tanto, trabalhou intensamente como tradutor a partir exclusivamente do idioma original e, como crítico, na reinterpretação do sentido do texto sagrado. Reservou à tradução grande importância, afirmando que o conhecimento dos idiomas era fundamental para estabelecer o humanismo. Neste contexto, ele propôs uma aproximação do judaísmo ao cristianismo primitivo.

Em uma época em que as atenções estavam voltadas para transformar as noções bíblicas em meros símbolos, separando o mito da Escritura, Buber inovou

³⁷⁹ BUBER, M., Do diálogo e do dialógico, p. 46.

ao defender que a unidade do texto bíblico é resultado de elaboração contínua ao longo do tempo. Ele reconheceu o valor das dimensões de alteridades e transcendência presentes nas Escrituras, preservando-as em suas análises exegética.

Na reflexão filosófica, apresentou as categorias do desencontro (*Vergegnung*) e seu oposto, o encontro (*Begegnung*), no contexto do conceito do Eu e Tu.³⁸⁰ Para Buber, o diálogo autêntico e significativo é fundamental, pretendendo a busca pela universalidade política. Isso implica na necessidade de estabelecer uma fraternidade prévia na humanidade, onde as relações interpessoais se baseiam no reconhecimento mútuo e na autenticidade do encontro entre o Eu e o Tu:

Toda grande civilização comum a vários povos repousa sobre um evento originário de encontro, sobre uma resposta ao TU como aconteceu nas origens; ela se fundamenta sobre um ato essencial do Espírito. Este ato, reforçado pela energia numa mesma direção das gerações posteriores instaura no espírito uma concepção particular do cosmos: somente através deste ato é que o cosmos do homem se torna de novo possível. Somente assim pode o homem, de uma alma confiante, reconstruir sempre de novo numa concepção particular do espaço, casas de Deus e casas do homem, preencher o tempo agitado com novos hinos e cantos e dar uma forma a comunidade dos homens.³⁸¹

Dessa forma, o mundo da relação é caracterizado pelo encontro que se concretiza na linguagem, na potência expressiva da palavra e na conversação carregada de significado. A interação entre o Eu e o TU ocorre no espaço do “entremeio”, como Buber denomina, no momento face a face, que se revela como o local essencial para a realização existencial: “O face-a-face se realiza através do encontro; ele penetra no mundo das coisas para continuar atuando indefinidamente, para tornar-se incessantemente um ISSO, mas também para tornar-se novamente um TU irradiando felicidade e calor”.³⁸² Neste contexto, o Tu se manifesta no Eu, no “encontro” e na “alteridade” de Deus que reenvia a responsabilidade ao Eu em relação ao outro Tu.

Nesse particular Buber alerta para os riscos de uma exegese do texto sagrado que apaga a dimensão da transcendência e da alteridade, com o intuito de adequar às aspirações do ser humano moderno. Enquanto a categoria buberiana da gramática do Encontro enfatiza o reconhecimento mútuo presente no texto bíblico, Metz, por

³⁸⁰ LEVINAS, E., *La Pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, p. 30.

³⁸¹ BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 50.

³⁸² BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 34.

sua vez, aponta para consequências de uma exegese corrompida, quando diz que o “novo homem” se estabelece pelo domínio,

Tomando a gente consciência da dimensão fática do questionamento da fé cristã por parte do novo homem, o burguês, que deveria ser definido como sujeito de domínio e de necessidades (*Herrschafts und Bedürfnissubjekt*) na sociedade, sujeito cujo saber dominador quase já não tem traços receptivos e começa a dominar tudo.³⁸³

A filosofia de Buber sustenta que a relação humana com o mistério se concretiza na própria vivência, por meio do encontro com o Tu eterno, Deus no mundo, em que o messianismo apocalíptico se manifesta no cotidiano. É na história que o mistério se aproxima e se revela, à medida que o Eu e o Tu se movem em direção a um bem que transcende o ser. Em outras palavras, a responsabilidade ética é o meio pelo qual se alcança o conhecimento da totalidade do ser, reconhecendo que o indivíduo não pode se desviar do compromisso que possui com o outro, nem o substituí-lo pelo mero objeto, Isso:

Não há EU em si, mas apenas o EU da palavra-princípio EU-TU e o EU da palavra-princípio EU-ISSO... A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. EU percebo alguma coisa. EU experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, EU quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, EU penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. Tudo isso e o que se assemelha a isso fundam o domínio do ISSO. O reino do TU tem, porém, outro fundamento.³⁸⁴

No seu pensamento, a pessoa humana é essencialmente um ser de relacional, e essa dimensão antropológica norteia o sentido da sua existência. Ignorar essa premissa resulta inevitavelmente na frustração dos relacionamentos com o Outro e com Deus.

A relação Eu e Tu é uma experiência concreta que se inicia pela palavra, que é o fundamento ontológico da existência dialógica: “A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados, mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par EU-TU”.³⁸⁵ Ele adverte sobre as ameaças das estruturas em que a dominação da subjetividade prevalece na relação com o Isso, levando a

³⁸³ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 39.

³⁸⁴ BUBER, M., Eu e Tu, p. 30.

³⁸⁵ BUBER, M., Eu e Tu, p. 29.

exclusão de Deus e do Outro. Diante desta crise entre a ética e a religião, Buber propõe a centralidade do amor relacional de Deus e o ser humano, retomando o cerne ontológico da filosofia do diálogo: a intencionalidade dialogal. Johann Baptist Metz, mutuamente, complementa essa visão ao afirmar que a ideia de Deus não pode ser concebida separada da práxis e da alteridade. Para Metz, a vivência da fé e da relação como divino deve se manifestar de forma concreta na ação e no compromisso com os outros, especialmente com os mais vulneráveis e marginalizados. Portanto, ambos compartilham a perspectiva de que a dimensão ética e a dimensão religiosa estão intrinsecamente entrelaçadas, exigindo uma abordagem integrada que considere tanto a relação com Deus quanto a prática de valores e responsabilidades no mundo:

A ideia cristã de Deus é, em si mesma, uma ideia prática. Deus não pode ser pensado sem que este pensamento irrite e fira os interesses imediatos daquele que o procura pensar. Pensar Deus efetua-se com revisão dos interesses e necessidades imediatos, dirigidos a nós próprios. Metánoia, conversão e também êxodo não são só categorias meramente morais ou pedagógicas, mas também categorias noéticas.³⁸⁶

Metz, assim como Buber, foi profundamente impactado pela guerra e suas consequências. No caso de Buber, o impacto da Shoá no seu espírito após 1945 superou o campo filosófico e político. Ele questionou as condições de uma “vida judaica” após Auschwitz: “Como, num tempo que produziu Auschwitz, uma vida com Deus é ainda possível?”, qual seria o estatuto de Deus³⁸⁷ após os horrores do holocausto? Apresenta a tese de um “eclipse de Deus” destacando o antigo dualismo entre Deus de Abraão contra o Deus dos filósofos, problematizando a secularização do mundo e a indisponibilidade do indivíduo para o encontro com o “Tu”, que neste caso é o próprio Deus. Retomando o conceito de diálogo no plano da autenticidade da fé, Buber apontou para a banalização da palavra “Deus”, usada abusivamente para encobrir injustiças e violências extremas: “Não é, pois, justamente por isso, a palavra ‘Deus’, a palavra da invocação, a palavra feita nome, a palavra sagrada em todos os tempos e em todas as línguas humanas?” (...) “Não podemos limpar...tão profanada e quebrada.”³⁸⁸

³⁸⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 66.

³⁸⁷ BUBER, M., O socialismo utópico, p. 195.

³⁸⁸ BUBER, M., Eclipse de Dios, p. 43.

Da mesma forma, Metz se viu confrontado com os horrores do Holocausto e as questões sobre o estatuto de Deus após a Shoá. Explorou a relação entre a práxis e a alteridade, afirmando que não é possível a ideia do Deus Vivo apartado do sofrimento do mundo. Assim, tanto Metz quanto Buber refletiram sobre as implicações éticas, religiosas e teológicas diante dos desafios impostos por este trauma, cada qual abordando estas questões em seus respectivos prismas.

Outro tema em que os autores convergem é a necessidade de enfrentar a banalização da palavra Deus e sua utilização com significados e objetivos. Tanto Buber como Metz compartilham a preocupação com a utilização política, sociológica, filosófica, moral e religiosa da palavra, reconhecendo o esvaziamento de seu significado. Ambos destacam importância de constantes atualizações promovendo a revitalização e contextualização em prol de sua eficácia no século XXI. Eles enfatizam, que é fundamental evitar o silêncio sobre Deus. O diálogo franco com o mundo é a via para falar de Deus, porém pressupõe reconhecer as projeções humanas na compreensão de Deus, evitando a superficialidade e a banalização.

Enfrentar a questão do “silêncio de Deus” ou da “morte de Deus”,³⁸⁹ assim como a concepção “da religião como ópio do povo”, requer uma análise mais aprofundada que ultrapassa propostas ateístas. Tais posicionamentos resultam de uma estagnação do cristianismo, seja no Deus Revelado ou no Deus que não foi buscado. A figura de Jesus Cristo, nesse sentido, desempenha papel fundamental pois ele é a completa Revelação divina na sua ocultação da cruz.

É importante destacar que a ideia nietzschiana da “morte de Deus”³⁹⁰ deve ser interpretada no esvaziamento da noção de Deus em relação à totalidade da realidade, um humanismo sem Deus:

Nietzsche proclama esta transformação,... como “morte de Deus”. Nós provocamos essa morte por termos chegado a nós próprios mediante a nossa liberdade. Apagamos

³⁸⁹ Metz correlaciona com a morte do ser humano, METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 117.

³⁹⁰ O tema é presente também no pensamento de E. Levinas, neste particular quando reflete sobre as motivações econômicas dos conflitos armados “Et l’engagement mal tenu celui de récompenser la vertu et de châtier les vices, malgré les assurances de ceux qui le prétendent pris à une échéance trop éloignée pour la distance qui sépare le ciel de la terre accrédira d’étranges bruits sur la mort de Dieu ou sur le vide du ciel.”, e prossegue. “Et cependant il faut dès maintenant se demander si même la différence qui sépare l’essence dans la guerre de l’essence dans la paix car le commerce vaut mieux que la guerre...” LEVINAS, E., Autrement qu’être, p. 24.

a constelação funesta e divina por termos finalmente penetrado com a ajuda da nossa liberdade no centro do mundo”.³⁹¹

Conforme Buber observa, esse esvaziamento está associado aos pensamentos crepusculares da modernidade, que limitam ou até mesmo impedem o diálogo do sujeito com Deus. No contexto cristão, essa problemática se manifesta como a ameaça da nova gnose do marcionismo, que sugere um afastamento entre Deus de Jesus e o Deus dos hebreus do Antigo Testamento. Enquanto o Deus dos hebreus é visto como castigador, o Deus de Jesus é compreendido com aquele que acolhe a todos pela graça.³⁹² Além disso, a criação do mundo descrita no Antigo Testamento é entendida como preparação da humanidade, enquanto o Novo Testamento conclui o plano divino por meio da Redenção realizada em Jesus Cristo. Dessa forma, é essencial compreender adequadamente o desafio representado pelo “silêncio de Deus”, como uma crise instalada pelo esvaziamento da noção de Deus.

Buber, ao traduzir o Antigo Testamento, tinha como objetivo principal proporcionar aos judeus alemães um acesso direto às escrituras sagradas, pois até então eles só tinham disponível a tradução de Lutero, que refletia uma perspectiva teológica cristã. Outro ponto de preocupação era o movimento de “germanização do cristianismo”, que poderia levar a consequências nefastas, como a criação de um “Cristo alemão” pelos nacional-socialistas.

Tanto Buber³⁹³ quanto Metz³⁹⁴ compartilham a preocupação com o ressurgimento do marcionismo, uma corrente de pensamento que promovia uma visão idolátrica ao confrontar o Deus dos judeus com o Deus de Jesus. Esse neomarcionismo baseava-se em uma leitura da Redenção que minimizava a importância da Criação.

Ambos os pensadores defendem a necessidade de preservar a integridade dos textos bíblicos, evitando a imposição de ideologias e manipulações. Buber³⁹⁵ e Metz³⁹⁶ concordam que existia tal ameaça de um ressurgimento do marcionismo, uma espécie de revisitação da gnose de Marcião de Sinope que, em síntese,

³⁹¹ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 61.

³⁹² METZ, J. B., Memoria passionis, p. 152.

³⁹³ ROSENWALD, L., Between Two Worlds: Martin Buber's "The How and Why of Our Bible Translation", p. 144.

³⁹⁴ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 25.

³⁹⁵ ROSENWALD, L., Between Two Worlds: Martin Buber's "The How and Why of Our Bible Translation", p. 144-151.

³⁹⁶ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 152.

promove uma contraposição de base idolátrica entre o Deus dos Judeus, que pune aqueles que não são merecedores de seus favores e o Deus de Jesus que anula a lei e promove a graça. Esse neomarcionismo somente é possível pela leitura de uma Redenção que anula a Criação, superando-a.

Metz³⁹⁷ e Buber defendem que a crítica dos textos não deve ser imposta ao espírito da narração bíblica, em outros termos, a tradução da Escritura deve ser preservada de ideologias e manipulações, além de estar distante de ameaças sutis, como a suplantação de seu caráter narrativo por uma história erudita. Ambos se opõem a visão grega do mundo que prevalece no Ocidente que separa a santidade da graça³⁹⁸ e impossibilita a unidade a partir do abismo do dualismo.³⁹⁹

Como já mencionado, o pano de fundo é a chamada crise de Deus, entendida como crise da humanidade. Essa crise se manifesta de três formas, de acordo com o pensamento o pensamento de J. B. Metz:

a) crise de Deus como crise do universo moral, configura-se pelo colapso da moral europeia. A “inocência perdida” e a insensibilidade para com o sofrimento alheio evidenciam-se na sociedade frustrada com a europeização do mundo. Em outras palavras, a desilusão com o universalismo do bem-estar social europeu deu lugar ao desinteresse pelos que sofrem. Da mesma forma, o cristianismo perdeu sua sensibilidade ao sofrimento, deixando de ser receptivo à questão da justiça para os inocentes que sofrem. Essa sensibilidade foi marginalizada durante o processo de conversão em teologia, que promoveu uma intelectualização do cristianismo, resultando em uma falta de sensibilidade geral ao sofrimento. A conceituação teológica nos moldes helênicos suprimiu a capacidade de lembrança, uma característica da herança judaica,⁴⁰⁰ em favor do enfoque na culpa e no pecado. O cristianismo interpretou essa organização conceitual como um triunfo sobre as tradições judaicas, uma superação. Segundo o Autor, a supressão da sensibilidade ao sofrimento é a raiz da crise do cristianismo, e por consequência, de todas as outras crises da humanidade.⁴⁰¹

b) A crise de Deus como crise da cultura está relacionada ao que Nietzsche preconiza com a declaração “Deus está morto”. Segundo ele, no lugar de Deus, há

³⁹⁷ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 51.

³⁹⁸ BUBER, M., *L'Esprit de l'Orient et le judaïsme*, p. 55.

³⁹⁹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 231.

⁴⁰⁰ METZ, J. B., *Al cospetto degli ebrei*, p. 50-65.

⁴⁰¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 80-82.

o esquecimento; somente aqueles que tem a capacidade de esquecer são felizes,⁴⁰² resultando em uma sociedade com amnésia cultural. Neste processo, o sofrimento da vítima não encontra lugar na memória do vencedor. No entanto, o pensamento bíblico é o da Aliança, da solidariedade com os que sofrem. A memória, especialmente a *memoria passionis*, é o núcleo da compreensão de paz e de felicidade no cristianismo: “A visão do reino de Deus que as tradições cristãs transmitem se opõe à tentativa de definir a felicidade ao preço da amnésia.”⁴⁰³ Essa recordação bíblica do sofrimento encontra grandes resistências na sociedade, que se utiliza a cultura do esquecimento como mecanismo de defesa contra as histórias de miséria humana. Esta amnésia cultural resulta no desaparecimento da própria humanidade, uma vez que o indivíduo não existe sem suas memórias.

c) A crise de Deus como crise de linguagem reside na suposta incapacidade do cristianismo em comunicar Deus,⁴⁰⁴ o que é evidenciado pela gradual redução do discurso sobre Deus no mundo secularizado. A palavra “Deus” já não possui o mesmo poder comunicativo de outrora. No entanto, será que o mesmo não está acontecendo com a palavra “homem”? Existiria de fato espaço para o “ser humano” na linguagem técnico-científica da civilização atual? Para buscar caminhos de vida diante da cultura da “morte do indivíduo”, do desaparecimento de seu mundo histórico, e preservar a própria identidade e a necessidade de justiça, é preciso recordar Deus e sua aliança com a humanidade. Além disso, é importante considerar que somente é possível recuperar a alegria do anúncio evangélico por meio do resgate da linguagem da oração e mística: “Oração e mística fazem parte das suas imprescindíveis características de indenidade. Quem já não quer reconhecer o seu

⁴⁰² Não é verdade que o objetivo inconsciente, no desenvolvimento de todo ser consciente (bicho, homem, humanidade, etc.), seja sua “felicidade suprema”: trata-se antes de alcançar, em todos os estágios do desenvolvimento, uma felicidade particular e incomparável, nem superior nem inferior, mas simplesmente peculiar. Desenvolvimento não busca felicidade, mas desenvolvimento e nada mais. — Apenas se a humanidade tivesse um *objetivo* geralmente reconhecido poderia alguém propor: “De tal e tal modo *deve-se* agir”; atualmente não há esse objetivo. NIETZSCHE, Aurora, p.73.

⁴⁰³ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 83. (nossa tradução)

⁴⁰⁴ Metz recorre ao conceito de cristão anônimo de Karl Rahner como contexto para o problema da crise de identidade do cristianismo: “A teoria do cristianismo anônimo assume a crise histórica de identidade principalmente na forma daquele dilema que deriva da particularidade social, cada vez mais visível, da Igreja, por um lado e da universalidade da sua missão e da vontade de Deus, que nela se torna presente, por outro lado. Nisto, esta teoria parece-me orientada, em última análise, tanto pela ideia teológica central de uma vontade salvífico universal e invencível de Deus, como pelo respeito humano para com os abismos absconditos da existência humana, inacessíveis à reflexão absoluta e na qual o homem permanece para si mesmo, em certa medida ‘anônimo’. METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 185-186.

valor (...) comete uma fraude semântica”,⁴⁰⁵ pois a teologia emerge desta “locução” oracional reflexiva. A palavra “Deus” é irrenunciável, como aponta o filósofo Martin Buber: “Nenhuma foi tão manuseada ou tão triturada. É por isso que ele não pode desistir dela”. (...) “Refiro-me a Aquele a quem invocam as diversas gerações humanas, angustiadas pelo inferno ou a caminho das portas do céu”.⁴⁰⁶ Portanto, é inevitável confrontar a atual tendência do idealismo teológico que promove a desvinculação do ser humano do discurso sobre Deus em sua base religiosa e que negligência a linguagem da oração, reduzindo-a a uma mera organização de conceitos teológicos ou de normas eclesiais.⁴⁰⁷

Portanto, diante dessa atual tendência do idealismo teológico que desconsidera a conexão entre o indivíduo e o Deus, faz-se necessária e urgente confrontar essas abordagens limitadas. Nesse contexto, concordam Metz⁴⁰⁸ e Buber que para refletir sobre a reconciliação de Israel e o cristianismo, é necessário ampliar os conceitos e buscar além das questões abordadas no “eclipse de Deus”. Martin Buber, por sua vez, retorna às fontes das duas tradições religiosas, decifrando a concepção do divino no cristianismo paulino e resgatando a autenticidade do judaísmo presente na tradição rabínica.⁴⁰⁹ Através desse estudo, ele traça a trajetória do nascimento da Igreja⁴¹⁰ a partir do judaísmo, passando pelo farisaísmo e explorando a relação entre Jesus e Paulo. Além disso, assim como Metz,⁴¹¹ ele destaca o paralelo entre o sentimento de desesperança no mundo paulino, dominado por forças perversas, e a desilusão que permeia o tempo obscuro atual,⁴¹² ressaltando a urgência de reconstruir o percurso da narrativa desde sua origem até a escrita. Isto implica em refazer, por meio da leitura, o trajeto inverso em que a transmissão ocorria por meios mnemotécnicos, garantindo fidelidade ao processo (Dt 13,1).

⁴⁰⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 181.

⁴⁰⁶ BUBER, M., Eclipse de Dios, p. 42. (nossa tradução)

⁴⁰⁷ “Por acaso surge um ‘ateísmo teológico’ quando os teólogos pensam que podem falar de Deus de tal forma que seja constituído de um discurso próprio, no lugar do Deus das orações?” METZ, J. B., Memoria passionis, p. 85.

⁴⁰⁸ Tal sería, después de todo, el criterio para determinar la seriedad del ecumenismo entre cristianos y judíos. METZ, J. B., Memoria passionis, p. 51 Ressaltando que Metz utiliza o termo ecumenismo, que entendemos ser no sentido amplificado da palavra, pois no comentário explicativo menciona a importância de uma “nova relação” entre os judeus e cristãos.

⁴⁰⁹ BUBER, M., The How and Why of Our Bible Translation, p. 74.

⁴¹⁰ BUBER, M., O socialismo utópico, p. 44.

⁴¹¹ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 56.

⁴¹² BUBER, M., Deux types de foi, p. 157.

A essência dessa retomada é recordar o Deus da Aliança com os judeus, no qual o povo de Israel era totalmente dependente, assim como as primeiras comunidades cristãs unidas na força do Ressuscitado: “O homem livre é aquele cujo querer é isento de arbitrário”.⁴¹³ Segundo Buber, a reconciliação da fé cristã e do judaísmo abre caminho para uma união da humanidade para além da “proteção” das religiões, encontrando uma segurança mútua, pois “Deus habita aí onde o fazemos penetrar”.⁴¹⁴ Isso significa reservar uma “moradia”⁴¹⁵ para Deus. Ele se fundamenta em uma dialética entre o cristianismo das comunidades primitivas e o judaísmo da tradição rabínica, visando resgatar as fontes das duas tradições religiosas para possibilitar a aproximação judaico-cristã.

M. Buber utiliza categorias para elaborar os paralelos com o cristianismo, sendo uma delas a possibilidade de arrependimento, caracterizada como a decisão do indivíduo de se aproximar de Deus, em vez de sucumbir ao sentimento de culpa e se desviar do caminho da unidade. Esse processo de conversão ocorre sempre que o esquecimento não encontra lugar no coração de Israel, “(...) ouse conservar-se em face de Deus na imediatez do Eu e do Tu”.⁴¹⁶ Por outro lado, Metz⁴¹⁷ critica a abordagem negativa da emancipação, caracterizada pela “história da culpa”⁴¹⁸, como resultado natural do desenvolvimento, ou seja, o sofrimento não deve ser relembrado pois não faz parte da história da emancipação do ser humano. No entanto, a tradição judaico-cristã mostra que o arrependimento individual dos pecados não se dá fora do tempo e sem fé, e nesse ponto se aproxima da promessa do Êxodo. De acordo com os relatos da tradição bíblica, a confiança no futuro é baseada na experiência coletiva de servir a Deus, “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno”,⁴¹⁹ vivida no encontro imediato, sem as intermediações de representações e alegorias que são heranças da cultura helênica.

J. B. Metz destaca a relevância dos conceitos de Buber ao repensar o caminho de servir a Deus, a responsabilidade que recai nas mãos frágeis do ser humano e o

⁴¹³ BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 53.

⁴¹⁴ BUBER, M., *Deux types de foi*, p. 161.

⁴¹⁵ BUBER, M., *Deux types de foi*, p. 162.

⁴¹⁶ BUBER, M., *Reden über das Judentum*, p. 173. (nossa tradução)

⁴¹⁷ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 147.

⁴¹⁸ ESTRADA, J., *A impossível teodiceia*, p. 392.

⁴¹⁹ BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 60.

pluralismo⁴²⁰ no cristianismo nesta era pós-narrativa “(...) um exemplo bem sucedido de como a didática narrativa pode estar junta com a autoiluminação narrante sobre aquele interesse que está no fundo do processo narrativo”.⁴²¹ Para Buber, o ato de narrar é um evento que vai além da violência, possuindo uma dimensão de ação sagrada nela testemunhada.

Quando a confiança no sobre-humano se dissipa, é na realidade humana e no seu processo narrativo que, de acordo com M. Buber, ocorre o “renascimento” de Deus. Em uma era marcada pelo declínio das religiões, pelo silêncio de Deus ou até mesmo por sua morte, a linguagem utilizada para conceituar Deus deve ser acompanhada pelo testemunho de experiências concretas que ultrapassam a abstração e não se reduz ao mero discurso:

Sem dúvida Deus é o “totalmente Outro”, Ele é, porém, o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o “mysterium tremendum” cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio EU. Na medida em que TU sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo.⁴²²

Portanto, o pensamento buberiano destaca a necessidade premente de uma fundamentação teológica capaz de reconsiderar a responsabilidade que cada ser humano tem no mundo. O indivíduo só se realiza quando há um comprometimento efetivo com o Outro através da relação dialógica, expressa nas palavras-princípio Eu-Tu. Essa relação com o Tu eterno também esta presente nesse compromisso, “O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se ocupe de Deus, mas para que ele coloque à prova o sentido na ação no mundo”.⁴²³ Apesar de nunca ser conclusivo, o discurso sobre Deus deve ser pessoal, considerando Deus como realidade, humanidade e proximidade relacional.

É na pessoa e na história de Jesus de Nazaré que a divindade de Deus e sua humanidade se manifestam plenamente. É nessa realidade da vida de Cristo, o oprimido que foi libertador,⁴²⁴ que o ser humano deixa de almejar ser o super-homem de Nietzsche para se tornar verdadeiro humano, à imagem de Jesus.

⁴²⁰ BUBER, M., Do diálogo e do dialógico, p. 23.

⁴²¹ METZ J. B., Fé em história e sociedade, p. 243.

⁴²² BUBER, M., Eu e Tu, p. 61.

⁴²³ BUBER, M., Eu e Tu, p. 76.

⁴²⁴ BOFF, L., Paixão de Cristo, p. 88.

Percebemos, portanto, que Martin Buber e Johann Baptist Metz, compartilham preocupações e perspectivas comuns em suas obras. Ambos enfatizam a importância de preservar a integridade e autenticidade dos textos bíblicos, evitando a imposição de ideologias e manipulações. Além disso, eles destacam a centralidade do diálogo e a compaixão para com aqueles que sofrem, bem como o engajamento político e social para promover a paz e o diálogo inter-religioso, buscando a reconciliação entre judeus e cristãos. No campo filosófico, ambos fizeram contribuições relevantes na área da filosofia dialógica.

Do mesmo modo alertam que o neomarcionismo representa um perigo significativo para a compreensão das narrativas bíblicas e suas implicações teológicas. Como resposta, Buber e Metz enfatizam a necessidade de abordar os textos bíblicos com reverência ao seu espírito narrativo. Eles defendem traduções que sejam fiéis à intenção original, resistindo à tentação de impor interpretações externas ou transformá-las em relatos históricos eruditos. Eles contribuem para o desenvolvimento de um quadro teológico que prioriza o engajamento dinâmico com os textos sagrados e sua relevância nas experiências humanas contemporâneas.

Podemos concluir que ambos destacam a importância de salvaguardar a autenticidade dos textos bíblicos. Bem como, alertam para os perigos potenciais da interpretação equivocada e distorcida, provocados pelo distanciamento de uma leitura fiel e contextualizada das Escrituras, fundamentada no espírito narrativo e aberta ao diálogo com a condição humana contemporânea. Por meio de suas contribuições, eles oferecem intuições para os desafios teológicos e filosóficos relacionados à interpretação bíblica e a necessidade de um engajamento responsável com os textos sagrados.

Com efeito, a não exaustiva exposição do pensamento dos filósofos supracitados evidencia a relevância da análise contemporânea acerca da morte de Deus e de suas implicações no contexto na tradição judaico-cristã. Além dos conceitos de niilismo de Nietzsche e do existencialismo de Heidegger, esses pensadores exploram as questões filosóficas e teológicas objeto desta pesquisa científica, as quais estão intrinsecamente relacionadas à crise atual, como a temporalidade, a busca pelo sentido da vida e a angústia decorrente do sofrimento injusto. Esses especialistas enriquecem o conjunto de conceitos que contribuem para a reestruturação ontológica da ética e a necessária reorientação intelectual. Eles surgem como verdadeiros agentes de superação do dualismo presente desde a

Antiguidade e de seus reflexos na contemporaneidade. Desse modo, fundamentam a compreensão e a vivência do primado da práxis, que é uma categoria basilar da solidariedade, respeitando a universal dimensão prático-política da Teologia Fundamental. Em suma, esses pensadores colaboram com os alicerces teóricos para articular a experiência plena do ser humano no mundo, em conformidade com os princípios do Concílio Vaticano II. Nesse contexto, suas abordagens auxiliam na reflexão dos motivos que levam a desvios teológicos concernentes ao silêncio de Deus e à busca por um Deus oculto.

4 Deus que fala

4.1 Motivos teológicos do Deus silenciado

A transição de uma Igreja monocêntrica culturalmente para ao que Metz chama de “cristianismo policêntrico”⁴²⁵ ocorre historicamente por meio de movimentos complexos, assemelhando-se ao que ocorreu no contexto da comunidade judaico-cristã. A propagação do evangelho fora desse ambiente judaico⁴²⁶ resultou em uma Igreja inserida no mundo político romano, porém influenciada pela cultura helênica. A adaptação e inculturação dos primeiros cristãos foram essenciais no processo da Igreja tornar-se policêntrica.⁴²⁷ A missão de alcançar os “confins da terra” desafiou o cristianismo a reconhecer a cultura dos outros em detrimento do seu patrimônio judaico,⁴²⁸ bem como a desempenhar a função de defensora da liberdade e da justiça, ajustando a prática da fé ao contexto cultural.⁴²⁹ Esses elementos são necessários na trajetória em direção à pretendida religião católica.⁴³⁰ Recentemente, o cristianismo vivenciou outra transição significativa e desafiante: a passagem de uma Igreja europeia e norteamericana, baseada em uma cultura relativamente homogênea, para uma Igreja global, imersa no pluralismo cultural. A propósito desse tema, Metz afirma que essa pretensão de globalização da Igreja somente prosperará se for guiada pelo “espírito da compaixão”,⁴³¹ considerado uma categoria teológica capaz de estabelecer a autoridade daqueles que sofrem como critério comum no necessário diálogo cultural e religioso.

A Igreja enfrentou o desafio de expansão para além de suas estruturas originais, preservando a sua identidade. Como resultado, a mensagem da universalidade da salvação alcançou primordialmente os estratos mais marginalizados da sociedade. É sabido que as comunidades cristãs, notadamente aquelas que surgiram a partir da pregação de Paulo, eram predominantemente

⁴²⁵ KAUFUMAN, F. X.; METZ, J. B., *Capacità di futuro*, p. 92.

⁴²⁶ BONNEAU, G., *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*, p. 159.

⁴²⁷ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 250.

⁴²⁸ GNILKA, J., *Pedro e Roma*, p. 244.

⁴²⁹ MIRANDA, M. F., *Igreja e Sociedade*, p. 28.

⁴³⁰ Do grego *katholikós*, universal, aquilo que tem vocação de universalidade.

⁴³¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 191. (nossa tradução)

compostas formadas por estrangeiros, escravos e pessoas pertencentes às camadas sociais mais desfavorecidas. O professor Kaufmann sintetiza essa realidade da seguinte maneira:

Na velha história eclesiástica, sobretudo a católica, fala-se essencialmente mais da perseguição política dos cristãos do que de sua gradual ascensão social. Provavelmente, o cristianismo - cujos primeiros adeptos provinham do *Am'harez*, a classe mais baixa judaica desprezada e inculta - teve inicialmente maior êxito nas camadas pouco estimadas da população judaica e cada vez mais também da população pagã, portanto especialmente entre escravos e libertos. Evidentemente, o movimento também recebeu o apoio de cidadãos abastados, entre os quais se encontravam convertidos que punham suas casas à disposição para as reuniões das jovens comunidades de cristãos”.⁴³²

Conecta-se à ideia do professor Gonzaga: “(...) podemos concluir que de fato devem ter sido cristãos simples comuns os primeiros a levar o Evangelho a Roma e a implantá-lo ali, provavelmente no seio da comunidade judaica da capital.”⁴³³

Mesmo levando em consideração a presença de membros que ocupavam posições de destaque e possuíam influência social, esses indivíduos eram minoria nas pequenas comunidades da Ásia Menor e Europa. Pode-se afirmar que, em virtude dessa configuração, a preocupação com os mais necessitados sempre foi uma constante, ou melhor, um princípio orientador.

A história da Igreja é moldada pela apresentação do monoteísmo bíblico como evento escatológico prático, próximo à justiça para aqueles que sofrem sem culpa, rejeitando assim um sistema político baseado no poder. Desde seu início, o cristianismo tem sido sensível ao sofrimento, mantendo-se aberto à teodiceia elaborada no espírito bíblico da *memoria passionis*:

Neste sentido, no Novo Testamento a ressurreição de Jesus é narrada como acontecimento sem precedentes em nenhum outro acontecimento histórico. Por isso não é, nem pode ser descrita como acontecimento intra-histórico, mas é descrita, mesmo assim, como acontecimento que se percebe na história e que afeta – decisivamente – a história.⁴³⁴

A Igreja reconhece sua cota de responsabilidade no sofrimento do outro e se afastar do egoísmo apático, manifestando-se contra as estruturas injustas⁴³⁵ de

⁴³² KAUFMANN, F., A crise na Igreja, p. 34.

⁴³³ GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos, p. 192.

⁴³⁴ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 31.

⁴³⁵ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 14.

poder: “Memória é um termo central do cristianismo. Aparece nos atos essenciais da nossa fé, e não em último lugar na Eucaristia, na qual levamos a cabo a *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*”.⁴³⁶

Paradoxalmente, as perseguições enfrentadas pelo cristianismo na antiguidade cristã e no período patrístico impulsionaram a sua difusão. Como resposta a estes ataques, os apologistas⁴³⁷ assumiram a posição de defender a fé com uma perspectiva intelectual e existencial. Até mesmo o testemunho martirial,⁴³⁸ a defesa dos mais pobres e a experiência ética, baseadas na vida de Jesus, se transformaram em elementos de sua consolidação como sinais transformadores: “(...) o banquete simboliza o Reino de Deus e para os excluídos teria sido natural entender a escolha de Jesus por tais companhias como a afirmação de que eles herdariam o Reino de Deus”.⁴³⁹

Essa força moral alcançada pelas comunidades cristãs foi um dos motivos que explicam o crescimento e a ascensão do cristianismo dentro do Império Romano.⁴⁴⁰ No entanto, as consequências da transformação do status do cristianismo em religião estatal e sua subsequente ligação com o poder político tiveram consequências ambíguas que deixaram marcas em sua história eclesial.⁴⁴¹

Dessa forma, podemos observar que as adversidades foram um catalizador paradoxal para a expansão da fé, onde os princípios éticos e o exemplo de Jesus serviram como resposta argumentativa para a apologistas da fé. No entanto, a integração com o poder político trouxe consequências complexas e ambíguas para a história da Igreja.

Após a queda do Império Romano e o advento do Medievo, as relações entre governo e religião se tornaram uma constante, com a aceitação social de que o poder estabelecido só poderia ser legítimo através de uma sagração religiosa. No auge do poder temporal, a Igreja começou a refletir o poder imperial em suas próprias

⁴³⁶ METZ, J. B., *Dios y Tiempo*, p. 76. (nossa tradução)

⁴³⁷ O interesse dos apologistas reside em sua tentativa de apresentar o cristianismo como uma doutrina coerente, venerável por sua antiguidade e compatível com a filosofia. Sem dúvida, reduziram a dimensão específica do Evangelho e não responderam à verdadeira questão dos pagãos, a do escândalo da cruz; mas eles não pretendiam expor o Evangelho; queriam apenas mostrar aos pagãos que a revelação contém fundamentos filosoficamente aceitáveis. Desse ângulo, os apologistas foram pioneiros na transmissão da mensagem cristã. VORST, N. Z-V., *Apologistas*, p. 171-174.

⁴³⁸ GUTIÉRREZ, G., *Beber em seu próprio poço*, p. 36.

⁴³⁹ MURPHY-O’CONNOR, J., *Jesus e Paulo*, p. 82.

⁴⁴⁰ SALDARINI, A., *Feriseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p. 31.

⁴⁴¹ LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, p. 31-32.

estruturas internas, o que ao longo do tempo gerou as primeiras reações de insatisfação por parte das autoridades seculares e uma crescente tendência de mudança na relação Igreja-Estado.⁴⁴²

A Idade Moderna desempenhou um papel decisivo na consolidação deste processo competitivo, tendo como ponto máximo na Revolução Francesa. A atmosfera do liberalismo do século XIX, caracterizada pela secularização das instituições,⁴⁴³ liberdade religiosa e governos representativos, entre outros aspectos, representou um desafio para o poder da Igreja em sua relação até então imperturbada com o Estado. As transformações radicais desse período, como o Renascimento, a descoberta de novos continentes, o avanço das ciências empíricas, a Reforma Protestante, o movimento iluminista e o surgimento de um pensamento de tendência deísta, agnóstica e ateísta, além das críticas ao poder eclesiástico e sua relação com o mundo, geraram uma necessidade real de reflexão sobre o destino dessa instituição em escala global, como aponta Schillebeeckx: “Vale dizer: os efeitos da actividade do homem moderno a nível científico e tecnológico devem ser incluídos no macrocosmo dos interesses comuns de todos os homens”.⁴⁴⁴

No impacto das transformações da Modernidade, a Igreja Católica viveu o fim do Estado Pontifício e a concentração de poder Papal, representado pelo decreto conciliar *Pastor Aeternus* que estabelecia a infalibilidade e o primado do pontífice em assuntos de moral e fé. Em resposta ao clima reivindicativo, surgiram novas formas de apologética, novas ordens religiosas de missão e processos de reforma *ad intra e ad extra*, culminando no Concílio Vaticano I (1869).

Na busca por estabilidade institucional, política e doutrinal, a Igreja adotou uma postura defensiva, apoiando-se na autoridade e reafirmando sua apologética. Enquanto isso, a modernização social, como a mobilização das populações e a pluralização cultural, desestabilizou as tradições que se baseavam em antigos preceitos. O cristianismo se deparou com questionamentos sem precedentes, que

⁴⁴² KAUFMANN, F., *A crise na Igreja*, p. 41.

⁴⁴³ No século XVIII, na fase tridentina, a Igreja Católica exercia grande influência, fruindo de um estatuto privilegiado monopolizava o ensino e a educação. O processo modernizador das ideias iluministas e a Revolução Francesa reduziram sua ingerência nos campos cultural, político e social. A instituição escolar viveu a laicização (radical semântica “laos” usada pelos gregos para “povo”) neste contexto francês de implementação do ensino público, obrigatório e gratuito, visando garantir a liberdade de consciência, igualdade e progresso, pilares dos direitos fundamentais. Sendo o Estado religiosamente neutro, deve garantir a liberdade religiosa e implementar o ensino de valores morais religiosos, evitando que a escola seja uma extensão da catequese católica.

⁴⁴⁴ SCHILLEBEECKX, E.; KÜNG, H.; METZ, J. B., *Verso la Chiesa del terzo millennio*, p. 16. (nossa tradução)

não poderiam ser respondidos de maneira satisfatória com as categorias da teologia clássica. Os conceitos formulados em um panorama do passado, em que as relações harmoniosas entre religião, fé e sociedade eram óbvias, já não funcionavam mais.

A força do passado, representada pela tradição imutável, foi abalada pela constante variação das circunstâncias históricas, aceleradas pelo progresso científico e pelas mudanças sociais em diversas direções.⁴⁴⁵ A abertura da Igreja, proposta pelo *aggiornamento* no Concílio Vaticano II (1962), visava uma autodescrição nesta nova dinâmica da sociedade.⁴⁴⁶

Durante essa década, surgiu o movimento católico conhecido como Teologia da Libertação,⁴⁴⁷ que se originou a partir do reconhecimento das desigualdades e das estruturas sociais injustas que penalizam os pobres. Essa reflexão teológica passou a ser direcionada para uma abordagem prática, baseada na convicção de que além da conversão individual, é necessário um engajamento na ação política dentro do contexto em que se vive, em fim de promover a transformação da sociedade.

A nova relação entre teoria e práxis, sob uma perspectiva teológica, traz uma atualização da exigência moral para a prática cristã, afirmando a opção preferencial pelos pobres como chave hermenêutica do pensar teológico. Nesse contexto, a Teologia da Libertação busca conectar a teologia com a ação concreta em prol da justiça social, por meio da análise da realidade e, com a iluminação das tradições bíblicas, busca identificar as práticas eficazes.⁴⁴⁸ Essa abordagem enfatiza a importância de se colocar ao lado dos pobres e buscar a transformação daquelas estruturas que sustentam a desigualdade, “(...) que sempre vê o Deus de Jesus como o Deus dos pobres”.⁴⁴⁹

Consoante com o patrimônio bíblico, o impulso renovador da reflexão teológica busca estabelecer uma conexão entre a fé a vida, a fim de que haja coerência entre aquilo em que se crê e a prática cristã. Nesse sentido, o cristianismo

⁴⁴⁵ KUZMA, C., *Leigos e leigas*, p. 65.

⁴⁴⁶ LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, p. 36-37.

⁴⁴⁷ Não é objetivo da Teologia da Libertação refletir a libertação teologicamente, em outros termos, não se trata de uma teologia de genitivo. A identificação está na elaboração de critérios teológicos caracterizados metodologicamente com o processo de libertação dos pobres, no sentido de transformar o mundo para que haja paz, justiça e igualdade em suas vidas. Optando preferencialmente por estes que mais sofrem os reflexos das desigualdades e injustiças, visa o bem comum e a promoção integral da pessoa humana. A teologia assume uma postura crítica a este sistema que não inclui os pequenos e pobres, realidade nefasta em evidente discordância com os ensinamentos de Jesus Cristo.

⁴⁴⁸ BINGEMER, M. C., *Simone Weil, testemunha da paixão e da compaixão*, p. 76.

⁴⁴⁹ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 430.

não deve se limitar apenas ao cumprimento de rituais ou à adoção de doutrinas, mas deve impactar a vida de forma concreta.

Com forte parcialidade de prospectiva, as críticas direcionadas à Teologia da Libertação, especialmente provenientes da Europa e da América do Norte, se concentravam na suposta tendência de transformar o cristianismo em um moralismo político, substituindo fé pela ação. Essas críticas acusavam o programa teológico de instrumentalizar da fé cristã como uma força política para movimentos revolucionários de luta de classes e de identificar a ideologia marxista nos fundamentos do programa teológico proposto.

Nessa recriminação, verifica-se uma forte preocupação em não envolver a religião com a política, considerando-as como realidades distintas que devem estar sempre separadas. Segundo essa visão, a função da Igreja seria buscar a liberdade social, mas abster-se de ações políticas, uma vez que sua autêntica vocação seria conduzir o ser humano à salvação transcendental mediante o caminho da fé, pavimentado por ritos e normas desconectados da realidade do mundo. Porém, a teologia cristã afirma que o Espírito Santo convoca a Igreja, conduzindo-a à sua plenitude, na configuração de Cristo. A Igreja, impulsionada pelo poder e força do Espírito Santo, denuncia corajosamente as injustiças sociais e a indiferença religiosa.⁴⁵⁰

Refletindo essas inquietações, foram promulgadas duas Instruções, assinadas pelo Prefeito Joseph Ratzinger, (1927-2022) da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: *Libertatis Nuntius*, Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação e *Libertatis Conscientia*, sobre a Liberdade Cristã e a Libertação, 1984 e 1986 respectivamente.⁴⁵¹ O objetivo dessas instruções era alertar sobre possíveis desvios nessa nova abordagem teológica.

De maneira justificada, o acolhimento do Concílio Vaticano II na América Latina⁴⁵² ocorre como uma novidade de grande esperança. Isso foi evidenciado pela realização da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín (Colômbia), 24 de agosto a 6 de setembro de 1968, apenas três anos após a

⁴⁵⁰ BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G., Deus trindade, p. 112.

⁴⁵¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ: *Libertatis Nuntius* de 06 de agosto de 1984 e *Libertatis Conscientia* de 22 de março de 1986.

⁴⁵² GUTIERREZ, G., Beber em seu próprio poço, p. 126.

conclusão do Concílio. O objetivo dos bispos era aplicar as diretrizes conciliares no contexto latino-americano. Nas palavras de Dom Pedro Casaldáliga:

Medellín foi, sem dúvidas, o Vaticano II da América Latina. Medellín fez a opção pelos pobres e pela comunidade. Fez opção pela militância, a partir da fé. Eu digo sempre que, em toda a história da Igreja da América Latina e do Caribe, não ocorreu nenhum avivamento igual a Medellín...é o nosso Pentecostes.⁴⁵³

Em um contexto marcado por desigualdades, miséria, dominação, opressão de massas, bem como pelo desejo de transformações sociais, era crucial que a Igreja assumisse uma postura pastoral vigorosa, levando em consideração de maneira concreta as questões sociais e políticas. Essa preocupação não é algo periférico na Igreja, mas enraizada nas tradições mais antigas do cristianismo, tanto nas Escrituras como nos escritos dos Padres da Igreja. Ao observar a história e os personagens dessas tradições bíblicas e patrísticas, percebemos uma constante preocupação na opção legítima por aqueles que mais sofrem na sociedade. O compromisso político é, portanto, promovido pela dimensão prática da fé. “Partindo do exemplo de Jesus, Mc 10,42-45 estabelece que o único tipo de autoridade possível dentro da Igreja é a da práxis de Jesus Cristo que rejeita todo tipo de violência, renunciando à dominação na Igreja e nos seus ministérios”.⁴⁵⁴

O processo de sistematização desta herança pode ser encontrado na Doutrina Social da Igreja, que surgiu em meio aos debates trazidos pela modernidade, especialmente em resposta à exploração dos trabalhadores durante o processo de industrialização impulsionado pelo sistema capitalista. Esse contexto também trouxe consigo a disseminação de pensamentos de cunho socialista-marxista. Diante desses desafios sociais, a Igreja, reconhecendo sua herança histórica, sentiu a necessidade de se posicionar.

No século XIX, o Papa Leão XIII demonstrou sensibilidade social, em 1891, foi publicada a Carta Encíclica *Rerum Novarum*, pioneira ao abordar os problemas sociais. Essa encíclica do inspirou a legislações trabalhistas⁴⁵⁵ em um período de intensos conflitos entre empregadores e operários. Posteriormente, em 1971, no Papado de Paulo VI, foi publicada a Carta Apostólica *Octagesima Adveniens*, na qual a Igreja respondeu de forma significativa às transformações da sociedade,

⁴⁵³ GODOY, M.; AQUINO JUNIOR, F., 50 anos de Medellín, p. 7.

⁴⁵⁴ LOHFINK, G., La Iglesia que Jesús quería, p. 128. (nossa tradução)

⁴⁵⁵ A OIT - Organização Internacional do Trabalho foi criada em 1919.

como o surgimento de maior diversidade de partidos políticos, o avanço de ideologias liberais ateístas, o processo de urbanização e as profundas mudanças na vida das mulheres. Destaca-se o aumento do número das meninas à educação e maiores oportunidades de postos qualificados no mercado de trabalho, bem como a alteração na configuração do casamento tradicional, trazendo transformações na sexualidade e reprodução.

No entanto, o clero, composto unicamente por homens, mostrou-se resistente a esse contexto de demandas que exigiam igualdade de direitos para ambos os sexos. Além disso, a simples imposição de proibições não se mostrou eficaz para conter esses anseios, como aponta Kaufman:

A Igreja clerical exclusivamente dominada por homens torna-se suspeita de mero interesse na proteção dos direitos adquiridos. Ela é cada vez menos capaz de tornar plausível a legitimidade de sua ordem, como mostrou inútil proibição da discussão sobre ordenação das mulheres por parte de João Paulo II.⁴⁵⁶

A resistência do clericalismo androcêntrico⁴⁵⁷ advém da percepção de que os leigos, especialmente as mulheres,⁴⁵⁸ são meros executores de ordens da anacrônica estrutura hierárquica piramidal,⁴⁵⁹ um grave equívoco enfrentado pela *Lumen*

⁴⁵⁶ KAUFMANN, F., A crise na Igreja, p. 126.

⁴⁵⁷ “The androcentric theory is the view that the male sex is primary and the female secondary in the organic scheme, that all things center, as it were, about the male, and that the female, though necessary in carrying out the scheme, is only the means of continuing the life of the globe, but is otherwise an unimportant accessory, and incidental factor in the general result. This is the general statement of the androcentric theory as a tenet of biological philosophy, but as a tenet of sociology or anthropology, it becomes the view that man is primary and woman secondary, that all things center, as it were, about man, and that woman, though necessary to the work of reproduction, is only a means of continuing the human race, but is otherwise an unimportant accessory, and incidental factor in the general result.” WARD, L. F., *Pure Sociology*, p. 292.

⁴⁵⁸ No recente livro *En finir avec le cléricalisme*, o professor de filosofia Loïc de Kerimel afirma que o único modo da Igreja se livrar das amarras da “perversão” do clericalismo, usando a expressão do Papa Francisco, é abolir todas as proibições existentes atualmente às mulheres nas funções de ensino, governo e culto: “C’est dire combien le discours et les institutions cléricales de l’Église catholique d’aujourd’hui sont en scandaleux décalage avec les gestes et les paroles de celui dont elles ne cessent pourtant de dire qu’il est pour elle ‘maître et seigneur’. Comme l’ont compris depuis quelque temps déjà les Églises protestantes, mais aussi les courants libéraux et massorti du judaïsme contemporain, on ne pourra parler de sortie du système clérical que le jour où aucune des fonctions de gouvernement, d’enseignement ou de culte ne sera plus décrétée inaccessible aux femmes. Il serait pourtant parfaitement contre-productif, pour tenter de pallier les déviances et abus actuels, d’envisager d’ouvrir aux femmes le ministère sacerdotal. La décléricalisation suppose en effet l’abolition de la constitution hiérarchique de l’Église et par conséquent la suppression de l’ordination et de la transsubstantiation en tant que toutes deux supposent l’intervention d’un pouvoir surnaturel et sacré, alibi de toutes les formes d’abus et d’emprise que l’on sait.” KERIMEL, L., *En finir avec le cléricalisme*, p. 227.

⁴⁵⁹ O teólogo Michael Davide Semeraro afirma que a igualdade entre os fiéis na construção da fraternidade não é restrita aos conceitos, deve ser ostensivamente repudiado as práticas, linguagens,

gentium que afirma: “vigora uma verdadeira igualdade no que diz respeito à dignidade e à ação comum de todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo”.⁴⁶⁰ Nessa perspectiva, as discussões sobre Teologia Política em contextos não europeus podem ser compreendidas hoje como resultados importantes do *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II.⁴⁶¹

Em suma, a América Latina⁴⁶² viveu o período pós-conciliar com entusiasmo, formando diversos grupos com perspectivas voltadas para a ação política, tais como Pastoral Operária, Pastoral da Criança, Pastoral da Fé e Política, Pastoral da Terra entre outros. O surgimento de uma perspectiva teológica que enfatizava a libertação viria marcar a práxis pastoral deste momento. No entanto, mais do que uma preocupação social, a perspectiva libertadora era fundamentada não apenas na situação de opressão, mas também na compreensão do núcleo essencial da manifestação de Deus na história: a libertação. Essa é a grande promessa divina e a esperança dos povos oprimidos. A libertação torna-se ao mesmo tempo a aspiração dos seres humanos quanto a linguagem-ação utilizada por Deus na história humana. Nesse sentido, o professor Manzatto destaca que:

A partir de Medellín, a característica principal da Igreja foi a afirmação da unidade da fé no esforço comunitário na construção de uma sociedade de justiça e fraternidade. Foi o tempo da pastoral comprometida, da espiritualidade encarnada, da teologia militante e do novo modo de ser Igreja.⁴⁶³

Metz, ao abordar esse aspecto, afirma que essa trajetória da história da Igreja tende a consolidar o processo de um cristianismo policêntrico. A tendência em direção a um cristianismo que reconhece múltiplos centros de reflexão, valorizando

modos, enfim todo comportamento que se aproxima do hierarquismo “Rifondare il ministero ordinato sulla comune radice battesimale, non solo a livello di principio, ma in modo fattivo e visibile, significa restituire i presbiteri alla comunità. Così facendo, la comunità discepolare ritorna ad essere l’autentico luogo di elezione, formazione e verifica dell’appello, come pure l’ambito in cui matura contestualmente la risposta di quanti sono chiamati ad esercitare un ministero nella Chiesa” SEMERARO, M. D., Preti senza battesimo, p. 62.

⁴⁶⁰ LG 32.

⁴⁶¹ Faz parte da história da Igreja a proposta constante de atualização e de conversão. Este programa de renovação permanece nestes 60 anos do Concílio Vaticano II, estabelecendo o inconformismo ao clericocentrismo e ao limitado modelo de Igreja que desconhece seu natural dinamismo. Segundo Metz, a função da Igreja é conservar a mensagem do Evangelho, entretanto isso não significa enclausurar em doutrinalismos. A capacidade na missão evangelizadora no contexto cultural atual está na consciência da própria história da Igreja: “E isto não pode ser resolvido por uma interpretação ‘melhor’ ou ‘mais sutil’ do passado da Igreja, mas somente pela ‘prova do espírito e da força’ de uma nova práxis, por uma conversão dolorosa.” METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 109.

⁴⁶² GUTIERREZ, G., Beber em seu próprio poço, p. 32-38.

⁴⁶³ GODOY, M., 50 anos de Medellín, p. 29.

a diversidade de contextos sociais e culturais, permite que a Igreja reflita sobre a identidade e missão. Para tanto, deve trazer à memória os eventos e ensinamentos fundamentais da fé cristã. Essa prática da anamnese implica tanto responsabilidades como riscos.⁴⁶⁴ Porém a Igreja não pode se eximir pois é a porta-voz da oferta da salvação cristã. Por meio de uma práxis-convite, apresenta uma mística do seguimento de Jesus que se manifesta na memória dos marginalizados e esquecidos que sofrerem sem motivo, sendo a base para uma política que traz a paz, “(...) injustiça que grita ao céu”.⁴⁶⁵

4.2

Anamnese no debate sobre a helenização do cristianismo

No decorrer da história, a influência da “helenização”⁴⁶⁶ deixou sua marca distintiva tanto na conformação da sociedade ocidental como no desenvolvimento do cristianismo. Embora tenha suas raízes no judaísmo, a tradição cristã europeia se fundamentou predominantemente no espírito grego. O processo de “transformação” da fé em teologia sistematizada reduziu a importância de Israel dando mais espaço aos esquemas intelectuais da filosofia grega. Esta “dependência” histórico-conceitual acarretou implicações que perduram até os dias atuais. Metz denomina de “helenização do cristianismo” o dito fenômeno de assimilação da filosofia grega, uma transição que possibilitou a universalização do cristianismo, mas também introduziu um processo restritivo de “dogmatização” da fé cristã.⁴⁶⁷

A mentalidade cristã tornou-se menos propensa a valorizar a reflexão material e prática em detrimento de um positivismo lógico mais coerente com o contexto externo ao ambiente judaico.⁴⁶⁸ O embate entre ideias e de perspectivas teológicas e filosóficas encontra seu paradigma no episódio de Paulo em Atenas, onde foi bem recebido no Areópago ao apresentar seu discurso sobre o “Deus desconhecido”. No entanto, os gregos prontamente manifestaram resistência diante da abordagem de

⁴⁶⁴ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 114.

⁴⁶⁵ DdM XIV.

⁴⁶⁶ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 231.

⁴⁶⁷ SATTLER, D.; SCHNEIDER, T.; Doutrina sobre Deus, p. 80-88.

⁴⁶⁸ METZ, J. B., Al cospetto degli ebrei, p. 50-65.

temas escatológicos e apocalípticos da tradição bíblica, como a ressurreição dos mortos.⁴⁶⁹

Metz reconhece a contribuição significativa do pensamento grego para o cristianismo, porém ressalta a singularidade da importância intelectual de Israel para o mundo cristão. Um aspecto fundamental dessa contribuição é a concepção judaica do tempo limitado⁴⁷⁰, que desempenha um papel essencial na fé cristã. No entanto, ao longo do processo helenização, esse conceito foi obscurecido e perdeu sua legítima ênfase.

Além disso, Metz destaca o distanciamento da memória da aliança com Deus no contexto da helenização. A memória da aliança valoriza a liberdade do ser humano de maneira intensa aberta, desempenhando um papel central na concepção judaica de humanidade. No entanto, esse aspecto foi enfraquecido ou negligenciado no pensamento grego.

Portanto, Metz⁴⁷¹ enfatiza a importância de resgatar e valorizar a memória judaico-cristã. A concepção judaica da memória, com sua ênfase na temporalidade limitada e na valorização da liberdade humana, oferece uma perspectiva essencial para a compreensão da fé cristã.

Segundo o Autor, a recordação desempenha um papel fundamental no cristianismo como memória de restauração para as vítimas. No entanto, essa memória não pode ser plenamente realizada sem o enraizamento na tradição bíblica judaica e na *memoria passionis* de Jesus Cristo, que consiste em lembrar e atualizar a sua paixão, morte e ressurreição.

No contexto litúrgico, a memória se torna evidente no culto, onde a natureza anamnética é celebrada e preservada. Através das celebrações litúrgicas, a memória é revivida, tornando presente os eventos salvíficos e proporcionando uma participação ativa na obra redentora de Cristo.

No entanto, o autor ressalta que o desenvolvimento da memória cültica não deve limitar a responsabilidade do cristianismo apenas à esfera do *cultus intra muros*. O cristianismo tem o dever de ir além desses limites e buscar na natureza anamnética de suas celebrações valor da justiça:

⁴⁶⁹ GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios, p. 90.

⁴⁷⁰ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 129.

⁴⁷¹ METZ, J. B.; PETERS, T. R., Passione per Dio, p. 63.

O cristianismo, com seu caráter de comunidade de lembrança e narração, penetra e impregna todo o âmbito do logos grego e sua metafísica. Sabe que suas memórias estão relacionadas a um acontecimento histórico único, com o qual acredita que irrevogavelmente se iniciou a redenção e libertação escatológica do homem e da liberdade.⁴⁷²

Para Metz, é considerado equivocado isolar a *memoria passionis* exclusivamente no contexto cúllico, com a justificativa de protegê-la da “contaminação” do mundo. A memória cúllica é, na verdade, o testemunho da cultura matriz anamnética e não deve ser negada ou negligenciada. O Autor ressalta que é responsabilidade do cristianismo preservar a memória presente no culto, ao mesmo tempo em que se preocupa em testemunhar a cultura da memória, para que não se incline a uma mera “mitologia cristã”.

Desde o surgimento das primeiras heresias nas comunidades primitivas, paira sobre o cristianismo a ameaça da mitologização baseada em dualismos e agnosticismos, que mesclavam elementos mitológicos com filosofia grega, essa ameaça tem sido uma realidade presente. É importante reconhecer essa tensão e evitar diluir a memória e o testemunho cristão em mera narrativa mitológica sem conteúdo histórico e compromisso com a realidade.

A redução do valor histórico anamnético, segundo o Autor, pode ser atribuída ao esforço de segregação do cristianismo em relação ao judaísmo. Apesar de ter suas raízes na tradição de Israel, o cristianismo muitas vezes demonstrou inclinação para se separar dessa herança. Isso pode ser observado ao longo da história, desde os primeiros debates teológicos e conflitos entre as comunidades judaico-cristãs. Essa segregação diminuiu a importância da memória anamnética judaica no desenvolvimento do pensamento e da prática cristã. O Cristianismo, ao se afastar dessas raízes judaicas, perde parte de sua identidade e de sua conexão com a história e a tradição do povo de Israel, como sustenta Lohfink:

É que nós costumamos esquecer que aquilo que aconteceu naquele tempo na Galileia e depois em Jerusalém não eram coisas estranhas ou excêntricas. Aquilo foi história judaica. As pessoas envolvidas eram todas judias. Jesus era judeu, Maria era judia, todos os apóstolos eram judeus. Parece ser banal dizê-lo aos cristãos. A *ekklēsia* começou em Israel e, por isso, está ligada indissolúvelmente e para sempre ao Israel inteiro. O êxodo do povo de Deus que saiu do Egito é também o nosso êxodo. Os pais de Israel são também os nossos pais. A memória de Israel é também a nossa memória.⁴⁷³

⁴⁷² METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 196.

⁴⁷³ LOHFINK, G.; KELLER, A. J., Deus precisa da Igreja? p. 414.

Por mais que se compreendam os fatores históricos envolvidos, é destaque que esse processo resultou na perda da cultura rememorativa em favor de uma cultura mais abstrata e conceitual, de origem helênica. Essa mudança tem implicações significativas na percepção da memória da tradição bíblica judaica e em seu caráter mais concreto e encarnado, em prol de uma participação ativa na história da salvação. Ao distanciar-se da memória concreta e encarnada da história de Deus e seu povo, o cristianismo se torna mais teórico e perde a capacidade de transformar a vida das pessoas.

Na história da teologia sistemática, esse distanciamento provocou uma tendência em que a teodiceia é relegada a um papel secundário em comparação com a soteriologia,⁴⁷⁴ resultando na diminuição do valor anamnético e na falta de sensibilidade em relação ao sofrimento humano. É interessante notar que as calamidades da história frequentemente são prontamente esquecidas. A Teologia Política proposta por Metz não pretende fornecer as respostas definitivas para estas questões, mas serve como chamado para repensar as razões desse esquecimento, reconhecendo como um elemento que afeta drasticamente a experiência atual do cristianismo.

De acordo com o Autor, o cristianismo não pode ceder ao esquecimento para se manter nessa sociedade científica e tecnológica. Para isso, é necessário recorrer a memória narrativa. A narração desempenha uma função crucial na identidade humana, pois não somos apenas seres individuais, somos história⁴⁷⁵ em si. As mortes, os sofrimentos, as vítimas e os vencidos, são elementos da história humana. Deste modo, um mundo que se baseia no esquecimento é um mundo desumano. O cristianismo, ao fundamentar a história do ser humano na Aliança de Deus em Jesus Cristo, não se exclui desse contexto, mas dá concretude à história do mundo.

Jesus Cristo não é somente parte da história,⁴⁷⁶ mas a história existe por causa dele, conforme indica Metz: “Caminhando para a frente, o mundo penetra cada vez mais profundamente na sua origem histórica, colocando-se cada vez mais e de forma sempre mais séria sob a lei o signo do seu começo que afirma a aceitação por Deus em Jesus Cristo”.⁴⁷⁷ A importância da *memoria passionis* é fundamental para

⁴⁷⁴ METZ, J. B., Fé em história e sociedade, p. 209.

⁴⁷⁵ METZ, J. B., Breve apologia del narrare, p. 80-98.

⁴⁷⁶ BOFF, L. Paixão de Cristo, p. 86.

⁴⁷⁷ METZ, J. B., Teologia do Mundo, p. 30.

os desafios enfrentados pela sociedade atual. O mundo enfrenta diversos conflitos e disputas de natureza cultural, especialmente em relação ao islamismo. Nesse contexto, o cristianismo precisa atuar não como um “impositivo” de uma cultura, como ocorreu no passado, mas como um instrumento para compartilhar a memória comum entre as pessoas de diferentes culturas. O futuro da sociedade está no reconhecimento da dignidade dos mundos culturais, e isso só é possível com a prática anamnética do sofrimento do outro.

Admite-se que o lugar da religião no mundo ocidental secularizado difere consideravelmente do passado. É necessário destacar que a religião passou por modificações profundas, abandonando uma sociedade em que a crença em Deus era praticamente inquestionável e inaugurando uma realidade na qual a fé é apenas uma entre muitas opções disponíveis. Os indivíduos alteraram sua forma de lidar com a crença no divino, porém não a abandonaram por completo.

Neste contexto, o declínio da influência religiosa pode ser atribuído, em parte, ao surgimento do humanismo.⁴⁷⁸ Desde a ascensão do racionalismo iluminista até as subsequentes revoluções culturais, combinadas com a predominância de uma visão utilitarista do mundo em busca do lucro máximo através da alta produtividade,⁴⁷⁹ a hegemonia econômica se consolidou na sociedade neoliberal. Nesse cenário, a distinção clara entre o imanente e o transcendente foi irremediavelmente superada. O indivíduo já não está rodeado de influências sobrenaturais, em que até mesmo os eventos mais simples eram atribuídos a forças espirituais, e todas as explicações se baseavam em elementos extraordinários. O modo de vida que antes era permeado por mitos e encantamentos não existe mais.

A ligação entre eventos e forças espirituais gradualmente perdeu sua capacidade de fornecer respostas ao longo do tempo. A experiência permitiu relacionar certas realidades como eventos naturais, desvinculados da influência sobrenatural. Esse processo marcou uma ruptura na forma de perceber o mundo. O avanço do conhecimento possibilitou compreender os fenômenos da natureza diante de circunstâncias específicas, desmitologizando-a. O indivíduo substituiu a contemplação, característica do século XVII, pelo método experimental e analítico.

Certamente, essa ruptura trouxe um amadurecimento na forma como percebemos nossa própria experiência de fé. À medida que o indivíduo se

⁴⁷⁸ BEDOUELLE, G., *Humanismo cristão*, p. 843-845.

⁴⁷⁹ MIRANDA, M. F., *A salvação de Jesus Cristo*, 13.

distanciava das explicações puramente míticas, percebia a necessidade de uma organização mais consciente de sua crença e se tornava mais atento à noção de Deus. A religião baseada em mitos e lendas foi gradualmente cedendo espaço para uma compreensão mais racional, resultado direto do progresso do conhecimento humano. Esse contexto abriu espaço para a discussão sobre a plausibilidade e a relevância da religião em um mundo cada vez mais secularizado.

Percebe-se, neste cenário, um paradoxo no uso do termo “secularismo” como ausência de religião, quando considerarmos a diversidade de movimentos religiosos existentes. Charles Taylor apresenta três⁴⁸⁰ conceitos de secularidade compatíveis com o pensamento de Metz: a) a separação do Estado das instituições religiosas, em que o governo ocidental moderno está desvinculado da Igreja; b) uma sociedade em que a fé em Deus passa de algo inquestionável para uma entre diversas possibilidades⁴⁸¹; c) uma busca pela estabilidade desejada, procurando uma ordem estável ou hábitos de vida que tragam significado e contribuam para a felicidade.

O secularismo se destaca como uma expressão notória no pensamento iluminista e em sua relação com determinados modelos de pensamento. Um exemplo disso é a visão de Auguste Comte, que propôs o desenvolvimento do espírito humano em três estágios: teológico, metafísico e positivo. No estágio positivo, o domínio da imaginação é reduzido e a era das guerras é substituída pelo interesse no desenvolvimento pacífico através do trabalho industrial. Comte afirma que “(...) na idade positiva, os controles sociais e morais são assumidos por sociólogos, que para esse fim se constituem como novo clero”.⁴⁸² Segundo Taylor, o próprio Comte, se considerava um “sumo sacerdote” da nova religião universal da humanidade, na qual a crença na razão humana e em sua capacidade de compreender racionalmente as leis do mundo substituiria as crenças teológicas e metafísicas. Nessa perspectiva, não haveria diferença entre os fatos morais e naturais. A sociedade, baseada em uma ordem esclarecida e seguindo leis naturais, poderia se beneficiar com a razão, e assim alcançaria à felicidade fraterna.⁴⁸³

⁴⁸⁰ TAYLOR, C., A era secular, p. 15.

⁴⁸¹ Estas reflexões provocadas por Charles Taylor não deixam de sugerir para o futuro uma nova relação entre o Cristianismo e a sociedade. De fato, tudo pesado, não podemos ser pessimistas com relação à situação do Cristianismo no mundo atual, ao contrário do que afirma a secularização. MIRANDA, M. F., Igreja e sociedade, p. 140.

⁴⁸² TAYLOR, C., A era secular, p. 40.

⁴⁸³ No que concerne ao sujeito racional e sua responsabilidade no mundo e na história, Boff, L. recorda que: “(...) a mesma atitude fundamental de objetivação e de exploração da natureza, que

Max Weber, por sua vez, entendia a pré-história do Iluminismo como o processo de desencantamento do mundo, associando o surgimento do racionalismo moderno ao monoteísmo. Influenciado profundamente por Nietzsche, Weber adotava uma visão pessimista em relação a uma religião racional. Ele observava que o avanço da racionalização conduzia a uma crescente separação entre a ciência e a religião.

Onde quer que o conhecimento racional empírico realizou de modo sistemático o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal, instala-se definitivamente a tensão contra as exigências do postulado ético segundo o qual o mundo é um cosmo que é ordenado por Deus e se orienta de um modo ou de outro por um sentido ético. Pois a visão de mundo empírica e de orientação matemática desenvolve, por princípio, a rejeição de qualquer modo de observação que pergunta por um ‘sentido’ dos eventos intramundanos. Todo aumento de racionalismo na ciência empírica desaloja cada vez mais a religião da esfera racional para a irracional, e agora ela se torna simplesmente o poder suprapessoal irracional ou antirracional.⁴⁸⁴

Ambos os modelos concordam que o poder racional da fé cristã atingiu seu fim, assim como as interpretações do mundo feitas pelo cristianismo já não conseguem responder satisfatoriamente às questões modernas. A secularização, entendida como a diminuição da relevância da religião, também está associada à emancipação crítica da cultura. Percebe-se que a secularização, como exclusão da autoridade eclesiástica no âmbito “mundano”, é um fenômeno evidente no desenvolvimento moderno, deixando clara a distinção entre espiritual e secular. Isso impôs um grande desafio tanto às instituições religiosas quanto aos fiéis.

No entanto, é importante considerar que a secularização também pode envolver a apropriação de conquistas humanas e sociais que têm raízes no cristianismo, como a ideia da liberdade e da igualdade para todas as pessoas, presentes em diversas constituições modernas, bem como a proteção e cuidado pelos mais frágeis e desfavorecidos. No entanto, é preciso ter cautela, pois a secularização também pode ter efeitos adversos quando busca a retirar a mística da fé e promover uma espiritualidade secularizada. Nesse sentido, a secularização pode levar à descristianização e a diminuição da influência da Igreja como

não é incluída no pacto social, pois nega a ela subjetividade e alteridade.” e continua, “O afã de agilizar todos os meios produtivos na perspectiva da acumulação, seja apropriada privadamente (capitalismo), seja coletivamente (socialismo), sem, contudo, considerar os recursos limitados da Terra e seu frágil equilíbrio ecológico, transformou os meios de produção em meios altamente destrutivos da natureza e da biosfera.” BOFF, L., *Ethos Mundial*, p. 35.

⁴⁸⁴ WEBER, M., *Zwischenbetrachtung*, p. 536. (nossa tradução)

instituição na vida das pessoas, sugerindo que os indivíduos vivam seu cotidiano sem recorrer a uma de uma instituição religiosa ou se submeter a uma autoridade eclesiástica. Na síntese de Bingemer:

Ser sem religião não se traduz necessariamente em descrença ou niilismo, mas muitas vezes na busca de outras fontes promotoras de paz, bem-estar e equilíbrio, primando por valores universais que são compartilhados pelas religiões, mas que as ultrapassam e transpõe, e não se reduzem às suas fronteiras e limites. Entre a configuração dos motivos de ser religioso sem religião está a exacerbação do eu.⁴⁸⁵

Diante desse contexto, questiona-se a relevância do cristianismo para o sujeito. Trata-se de uma mudança de conceito e uma nova forma de conceber a religião e as instituições religiosas. Em um contexto globalizado, no qual diversas crenças e culturas coexistem, se mostra a influência do cristianismo, mesmo diante do pluralismo religioso. O cristianismo se tornou uma religião mundial não apenas devido ao processo histórico de evangelização, mas também pela sua adoção como discurso cultural que justifica estruturas de desenvolvimento econômico, desempenhando função de amálgama social.⁴⁸⁶

Metz argumenta que a “religião moderna” é um produto do Iluminismo, e a compreensão da secularização é configurada pela relação entre a mundanização e a secularização. Isso significa que, os indivíduos não desejam mais se subordinar às instituições eclesiásticas, o que pode ser chamado de “descristianização”, mas ainda preservam os contornos morais do cristianismo, como alerta Metz:

⁴⁸⁵ BINGEMER, M. C., Viver com crentes no mundo em mudança, p. 12.

⁴⁸⁶ O professor Pinker utiliza o panorama estadunidense como exemplo deste fenômeno social: “A ideologia reacionária é o teoconservadorismo. Desmentindo esse rótulo pouco sério (cunhado pelo apóstata Damon Linker como uma brincadeira com o ‘neoconservadorismo’), os primeiros teoconservadores eram radicais da década de 1960 que redirecionaram seu fervor revolucionário da extrema esquerda para a extrema direita. Defendem nada menos que repensar as raízes iluministas da ordem política americana. Acreditam que o reconhecimento do direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade, além do mandato do governo para garantir esses direitos, são débeis demais para uma sociedade moralmente viável. Essa visão empobrecida só levou a anomia, hedonismo e imoralidade desenfreada, inclusive ilegitimidade, pornografia, escolas fracassadas, dependência da previdência social e aborto. A sociedade deve ter um objetivo maior do que esse individualismo atrofiado e promover a conformidade com padrões morais mais rigorosos de uma autoridade maior que nós mesmos. A fonte óbvia desses padrões é o cristianismo tradicional.”, grifo nosso. O escritor prossegue ironicamente com a “ameaça” dos democratas: “Os *teocons* afirmam que a erosão da autoridade da Igreja durante o Iluminismo deixou a civilização ocidental sem um sólido fundamento moral, e um novo afrouxamento na década de 1960 deixou-a na beira do abismo. Durante o governo de Bill Clinton, a qualquer momento despencaria; não, isso ocorreria no governo Obama (...)” PINKER, S., O novo iluminismo, p. 1166.

Onde hoje, p. ex., um cristão vive inteiramente sem instituição, ainda pode - talvez -, na sua própria geração, viver da substância da fé cristã. A segunda geração, porém, no fundo, já não terá mais relação nenhuma com esta tradição. Ela estará exposta, em medida cada vez maior, ao perigo da falta de recordação e da a-historicidade.⁴⁸⁷

A hipótese adotada pelo Autor é que as pessoas se afastam das instituições religiosas, pois estas já não exercem a mesma influência nas suas vidas cotidianas. No entanto, isso não implica que os valores cristãos tenham sido totalmente abandonados. Pelo contrário, observa-se um esforço laico em promover causas humanísticas e nobres. Grupos se organizam de maneira independente para realizar ações humanitárias com competência, muitas vezes superando as próprias comunidades religiosas. Nesse sentido, os valores cristãos e o próprio cristianismo estão presentes fora das estruturas formais das igrejas cristãs. Essa realidade evidencia a capacidade dos valores cristãos de serem incorporados na ação humana em prol do bem comum, mesmo de modo não ortodoxo e desvinculado das instituições religiosas tradicionais. A secularização trouxe uma renovação religiosa, na qual a religião se tornou uma busca pessoal e individualizada. O indivíduo procura encontrar dentro de si um caminho para se harmonizar com Deus, sem depender de terceiros, compete à Igreja interpretar este fenômeno.

Já mencionamos que o mundo atual é menos influenciado pelo encantamento e que o avanço da ciência se apropriou da explicação dos fenômenos naturais e psíquicos. Diante disso, a religião se encontra em um processo de ruptura,⁴⁸⁸ uma vez que as respostas que costumavam ser suficientes no passado já não o são mais. No entanto, mesmo com todas as críticas à religião, o mundo contemporâneo ainda busca pelo sagrado e pela transcendência, questionando o sentido da vida, do sofrimento e da morte. O ser humano moderno deseja contextualizar seus anseios religiosos, porém sem depender de intermediários, em harmonia com a ciência. No entanto, é importante destacar que o grande risco deste processo é o individualismo, pois o indivíduo, ao se voltar apenas para si mesmo na busca pelo próprio desenvolvimento humano, corre o risco de perder sua essência mais profunda e se tornar vulnerável desde sua essência, nas palavras de Metz: “O homem, confiando a si mesmo para se tornar humano, é colocado em perigo na origem”.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 234.

⁴⁸⁸ ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 259.

⁴⁸⁹ METZ, J. B., *Povertà nello spirito - passione e passioni*, p. 13. (nossa tradução)

Com o entendimento de que a vida com Deus não exclui o outro, surge o grande desafio para o discurso e práxis da Igreja nos termos atuais: a inclusão. Se no passado, comportamentos morais rígidos, a obediência ao dogma e o medo do destino, atuavam como forças que limitavam os questionamentos sobre o papel da religião na vida pessoal e social, atualmente experimentamos um desprestígio do dogmatismo, especialmente no âmbito religioso, resultado do descompasso com os anseios do indivíduo. Entretanto, é importante ressaltar que busca pelo significado religioso na vida não foi amenizada por propostas idealistas e ideológicas que se apresentaram com alternativas à religião.

O desenvolvimento tecnológico e científico tem avançado incontestavelmente, porém, paradoxalmente, o senso de fraternidade tem se mostrado modesto. O individualismo é estimulado pelo sistema capitalista, que privilegia o consumo e a competição desenfreada. Essa dinâmica contribuiu para o surgimento do já mencionado secularismo como uma das consequências desse processo. Observamos um indivíduo que não se vincula às instituições políticas e religiosas, mas continua acreditando em Deus e participando da vida pública de modo independente.

A Igreja tem consciência da urgência em afrontar os problemas atuais do individualismo, como ressaltado pela CNBB, diante da grave situação existente no mundo. Os níveis de violência são preocupantes e os noticiários nos apresentam atos de maldade sem limites: conflitos triviais resultam em homicídios, disputas entre nações carecem do entendimento da fraternidade, os interesses humanos, e o monopólio do poder justifica qualquer meio para alcançá-lo. Do individualismo à indiferença em relação ao sofrimento do outro! Valores éticos deturpados impostos por aqueles que não se importam com a vida criam a falsa impressão de que seguir lei injustas nos isenta do mal.⁴⁹⁰

No entanto, o paradigma cristão está fundamentado naquele que desafiou o legalismo míope e a moral excludente do seu tempo, baseados em regras que resultavam em opressão e morte. O próêmio da Constituição Dogmática *Lumen gentium* destaca a centralidade de Jesus Cristo: “A luz dos povos é Cristo(...)”.⁴⁹¹ A práxis de Jesus ensinava a inclusão em um mundo onde a norma era afastar as pessoas, pois para pertencer ao grupo era necessário ostentar a obediência às leis.

⁴⁹⁰ CNBB, doc. 105, p. 41-53.

⁴⁹¹ LG, 1.

Os legalistas não se relacionavam com aqueles que não foram considerados eleitos, marginalizados e excluídos pela sociedade, negando-lhes sua humanidade. Jesus ultrapassa os limites da religião e da sociedade, não se importando com a raça, local de nascimento, etnia ou outro qualquer fato passível de preconceito ou exclusão. Em seus ensinamentos, as inseguranças pessoais não são resolvidas pela exclusão dos outros, mas no amor radical ao próximo.

A modernidade com suas regras e divisões doutrinárias não podem ser suficientes para eclipsar a luz da práxis de Cristo. Como escreve Libanio:

O humanismo abre os olhos do leitor cristão que se torna capaz de descobrir na Escritura desde o Antigo Testamento e sobretudo a partir da pessoa e prática de Jesus a centralidade do homem. Por sua vez, a revelação amplia os horizontes dos humanismos, prolongando-os para além de certas formas egóticas, corporativas e puramente intraterrestres.⁴⁹²

Vive-se um momento em que as pessoas estão abertas ao conhecimento. As informações são facilmente acessíveis e compartilhadas através das redes globais. Neste contexto, é importante despertar a sensibilidade para as questões essenciais da existência e unir a fé, o conhecimento científico e a esperança, inspirando-se na rica tradição judaico-cristã. Essa tradição ensina sobre a importância da inclusão e do compromisso com aqueles que sofrem neste mundo.⁴⁹³ Seguir a práxis de Jesus é ser verdadeiramente humano. Somente quando se progride juntos em sociedade é que se pode alcançar o crescimento pleno.

A vida integral com Deus envolve o relacionamento com o próximo. O ser humano é convidado “(...) a se abrir a um futuro escatológico de plenitude.”⁴⁹⁴ No projeto de Jesus, vive-se a junto e em comunidade, valorizando a complexidade da existência e construindo em conjunto a dignidade que é destinada a cada ser humano. Essa dignidade é um dom do Deus Encarnado, Jesus Cristo, que nos ensinou, por meio de sua vida a sermos seres humanos plenos. Portanto, cabe à teologia diminuir a distância entre a cristologia e a antropologia. Recordando Karl Rahner, Libanio afirma: “Jesus é a revelação da salvação, mas também das realidades profundas do homem. Na forma lapidar K. Rahner, toda antropologia é

⁴⁹² LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 244.

⁴⁹³ METZ, J. B., La trappola elettronica, p. 83-89.

⁴⁹⁴ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p. 217.

uma ‘cristologia reduzida’ e toda cristologia é uma antropologia elevada ao máximo.”⁴⁹⁵ Resta identificar as causas dessas lacunas e desafios.

Para Metz, os impasses na relação entre a Igreja, o ser humano e a Teologia Política também são influenciadas pelo conceito de “corpo” que o cristianismo primitivo assimilou. Segundo ele, a concepção hebraico-bíblica do corpo é abrangente, para os hebreus tudo é corpóreo e está aberto a Deus, originado e direcionado a Ele. Nas Escrituras, a existência corpórea do ser humano é apresentada com muita relevância, pois existe um projeto específico que Metz denomina de “A concepção judaico-bíblica do ser e do homem”.⁴⁹⁶ Desde o princípio, o ser humano é um todo unificado. O corpo não é um acessório adicionado ou um instrumento útil apenas para a transitoriedade, um invólucro que transporta o indivíduo; pelo contrário, o corpo representa a presença da única realidade do ser humano e sua capacidade de viver a memória.⁴⁹⁷

Ademais, é importante ressaltar que o ser humano não é proprietário de um corpo, ele é, em essência, um corpo. Os conceitos fundamentais originários da antropologia bíblica não são dualísticos, portanto, a oposição paulina entre “carne” e “espírito” não deve ser interpretada como uma divisão do indivíduo.⁴⁹⁸ Um exemplo disso pode ser revisto no encontro narrado nos Atos dos Apóstolos, em que os atenienses perderam interesse quando Paulo começou a pregação sobre a ressurreição dos mortos: “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”, (At 17,32) retornando a narração paulina na concepção dualística helênica com relação ao corpo.

A narrativa lucana também evidencia a divergência entre a filosofia dos sábios gregos e a mensagem da ressurreição como uma perspectiva pós-morte. A visão dos sábios gregos, que dividia o ser humano em duas partes, não era compatível com a compreensão cristã da ressurreição como resposta à inquietude diante da morte, uma espécie de esquizofrenia do ser.⁴⁹⁹ Essa divergência criou uma lacuna na compreensão cristã do corpo, que ainda reverbera atualmente.

⁴⁹⁵ LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 225.

⁴⁹⁶ METZ, J. B., Caro cardo salutis, p. 9. (nossa tradução)

⁴⁹⁷ FIORENZA, F. P.; METZ, J. B., Mysterium Salutis, IV, p. 249-307.

⁴⁹⁸ BINGEMER, M. C., O mistério e o mundo, p. 180.

⁴⁹⁹ METZ, J. B., Caro cardo salutis, p. 15.

Na percepção ocidental, encontramos a interação entre a visão bíblica e a influência tardia da filosofia grega. Essa interação é caracterizada por termos antitéticos que variam dialeticamente na antítese, espírito e natureza, alma e corpo. No entanto, a relação entre alma e corpo é tratada de forma diferente na Bíblia, que não vê incompatibilidade antitética entre esses elementos. Já o platonismo abordava essa questão posicionando o ser humano ao lado do espírito e estabelecendo uma oposição entre a natureza e a alma. Isso resultava em uma visão que diminuía a importância da existência terrena e da transitoriedade do corpo, ou seja, o ser humano era visto como um ser transitório, e a decadência do corpo apenas atrapalhava a pureza do espírito humano, que essencialmente é alma.⁵⁰⁰

A narrativa histórica nos revela a interação complexa entre a tradição filosófica grega e o emergente pensamento teológico cristão.⁵⁰¹ A compreensão grega da relação entre alma e corpo, firmemente enraizada também no contexto romano, encontrou espaço e aceitação na pregação cristã. Nesse sentido, a teologia cristã, em busca por uma linguagem adequada para iluminar a Palavra Revelada, recorreu, em parte, aos conceitos e estruturas filosóficas gregas. A concepção platônica do corpo como um invólucro a ser descartado, à medida que a alma se liberta desse aprisionamento terreno, foi assimilada e adaptada de forma conveniente pelo pensamento cristão.

A confluência entre a filosofia platônica e teologia cristã ainda deixa suas marcas nos dias atuais. É possível encontrar defensores da ideia de que “o dogma da ressurreição da carne é apenas a capa cristã da imortalidade da alma.”⁵⁰² Metz, por sua vez, sustenta que o dualismo grego comprometeu a doutrina bíblica da unidade original do ser humano, mas ao mesmo tempo contribuiu para a formação do pensamento antropológico cristão.

É possível constatar que a influência neo-platônica na obra de Santo Agostinho gerou certa inquietação quando se buscava conciliar o pensamento intelectual com a tradição bíblica na Idade Média.⁵⁰³ O pensamento agostiniano foi objeto de crítica teológica por parte de Tomás de Aquino, que, apoiando-se na filosofia aristotélica,⁵⁰⁴ ofereceu uma contribuição que salvaguardava a unidade do

⁵⁰⁰ MALTESE, E., Platone tutte le opere, p. 17-19.

⁵⁰¹ METZ, J. B., Caro cardo salutis, p. 18.

⁵⁰² METZ, J. B., Caro cardo salutis, p. 19. (nossa tradução)

⁵⁰³ METZ, J. B., Concupiscenza, p. 290-299.

⁵⁰⁴ ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 188.

ser humano proclamada pela Bíblia. Tal contribuição foi acolhida pelo Magistério no Concílio de Viena (1311-1312), que afirmou a unidade entre o corpo e a alma: “A unidade da alma e do corpo é tão profunda que se deve considerar a alma como ‘forma’ do corpo”.⁵⁰⁵

A corporeidade e a abertura à transcendência não são conceitos antagônicos, mas sim proporcionais; a distinção entre alma e corpo é de natureza estritamente metafísica. O corpo não é diferente da alma; ela é a própria alma em sua experiência externa (*Aussennerfahrung*).⁵⁰⁶ Da mesma forma, a origem da alma e do corpo não difere, pois o ser humano nasce de forma unitária, sem distinção na criação divina que engloba a totalidade. O relacionamento com o outro se dá por meio do corpo, portanto, a alma não é invisível, como se estivesse “dentro” do corpo, utilizando uma concepção puramente espiritual. O corpóreo e o terreno são sacramentos do encontro com Deus.

Na visão hebraica, tudo é “filho desta terra” e gravita em direção ao coração do mundo, seja na fidelidade à terra, aos patriarcas, à família. Tudo converge para Deus. O corpo e a terra são considerados com profunda seriedade pelo povo hebreu. Neste sentido, pode-se refletir sobre o paradigma de Abraão, que deixou sua terra natal e se deslocou para um local totalmente desconhecido, movido pela fé em Deus. Esse ato de exílio representa um desprendimento de uma identidade em prol de algo totalmente novo. Da mesma forma, o significado do exílio como uma total alienação da terra, não se trata de uma simples mudança de endereço, mas de um despir-se de seu próprio eu, uma vez que “(...) a pessoa humana é não apenas livre, mas também histórica”.⁵⁰⁷

A concepção bíblica da unidade do ser humano se revela de maneira significativa na estrutura semântica. Quando duas pessoas se amam e se entregam corporalmente, esta união é denominada como “conhecer”, distante da mera objetificação idolátrica reduzida ao encontro físico. O corpo não é um mero instrumento de comunicação, mas é em si mesmo a comunicação, uma manifestação sublime e, ao mesmo tempo, dolorosa. Dessa forma, compreende-se a profunda perplexidade do hebreu diante da transitoriedade do corpo e da inevitabilidade da morte, que impõe um limite absoluto a sua compreensão

⁵⁰⁵ CONC. DE VIENA, 1312: DS 902.

⁵⁰⁶ METZ, J. B., *Caro Cardo Salutis*, p. 22.

⁵⁰⁷ SALZMAN, T. A.; LOWLER, M. G., *A pessoa sexual*, p. 141.

intelectual. A constante negatividade da experiência do limite (*Grenzerfahrung*)⁵⁰⁸ o remete à verdade da indisponibilidade do seu ser na totalidade.

O Autor trata dessa realidade da precariedade e impotência humana na obra *Armut im Geiste* - pobreza em espírito - alertando que nessa condição o ser humano se abre para a palavra de salvação de Jesus, especialmente em sua ressurreição da carne. A ressurreição é a resposta de Deus diante da morte, um mistério que escapa aos sábios e doutores, é revelada aos pequeninos e humildes (Mt 11,25). É importante ressaltar que essa verdade de Deus confunde os soberbos que confiam em suas próprias respostas filosóficas e mitológicas. A verdadeira resposta se encontra na palavra histórica e gratuita de Deus, que se apresenta como um caminho aberto para todos aqueles que renunciam à sua arrogância e se aventuram no caminho da fé.⁵⁰⁹

A teologia de Metz, portanto, oferece uma perspectiva significativa sobre a importância do corpo. Nela, o corpo não é um meio pelo qual a alma busca alcançar o céu; assim, não é possível estabelecer uma distinção precisa entre um corpo destinado à transitoriedade e uma alma à eternidade. Pelo contrário, o corpo deixa sua marca no amor e na fé, sendo o lugar onde reside nossa individualidade, conforme consta no ensinamento de Tomás de Aquino: a vida corpórea é o único material com o qual se pode construir nosso céu.⁵¹⁰ O *locus christianus* valoriza o corpo e a terra como nenhum outro,⁵¹¹ ao reconhecer que não existe maior realização do que transformar da terra em uma força da liberdade, mesmo diante da dor, das lágrimas e das lutas. Estando a esperança humana alicerçada naquele que demonstrou total obediência e radicalidade ao projeto de amor de Deus, pela sua liberdade terrena, ferido de morte pelo Reino. Desse modo Cristo abriu o céu sem trair a terra, o mundo criado por Deus.

A mazela de nosso tempo, segundo J. B. Metz, está em desconsiderar o evento Cristo. Existe um desejo do ser humano de esquecer a vinda de Deus ao mundo por Ele criado.⁵¹² O Autor recorda que durante a atmosfera contemplativa do Natal, muitas vezes se evita questionamentos profundos e inadvertidamente se esconde o mistério divino da experiência diária. No entanto, é essencial compreender que,

⁵⁰⁸ METZ, J. B., *Caro Cardo Salutis*, p. 13.

⁵⁰⁹ METZ, J. B., *Caro Cardo Salutis*, p. 14.

⁵¹⁰ METZ, J. B., *Caro Cardo Salutis*, p. 32.

⁵¹¹ LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 254.

⁵¹² METZ, J. B., *Avvento Natale*, p. 10.

assim como a Ressurreição, o evento histórico da encarnação também é fundamental para a fé cristã. Deus entrou de forma radical no fluxo da história, portanto o cristão deve reconhecer que Deus está presente em seu próprio passado.⁵¹³

O agir do mistério de Deus no tempo ocorre em toda amplitude e profundidade da existência histórica da humanidade. Faz-se necessário olhar para o “espelho” da própria experiência e meditar nas atividades que compõem a história humana. Teologia e antropologia não se sustentam em oposição. Para Metz, Deus e indivíduo se explicam na extrema unidade da humanidade divina de Jesus Cristo. Mas para o ser humano é constante o apelo ao esquecimento da existência histórica de Deus. Facilmente a história passa a ser compreendida como mito e a fé torna-se gnose. Render-se sensível ao mistério divino é estar acessível à concreta experiência histórica do ser humano.⁵¹⁴

O agir do mistério de Deus no tempo desenrola-se em todas as dimensões e profundidades da existência histórica da humanidade. É crucial contemplar o reflexo própria experiência e refletir sobre as atividades que compõem a história humana. A teologia e a antropologia não se opõem, mas, segundo Metz, Deus e o indivíduo se revelam na profunda unidade divina de Jesus Cristo. Contudo, é constante a tentação do indivíduo de esquecer a presença histórica de Deus, frequentemente interpretada como mito que converte a fé em mera gnose. Recepcionar com sensibilidade o mistério divino implica na exposição concreta e histórica da experiência em Jesus Cristo.

O ser humano é essencialmente um ser histórico, em constante processo de superação. O olhar para o futuro não permite fixar-se na segurança do presente. A incerteza do caminho “obscuro e inacessível” leva o indivíduo a desejar a falsa estabilidade baseada em previsibilidade e controle sobre o próprio futuro. No entanto, o grande mito do século XXI é a busca do ser humano buscar por um futuro desprovido do advento de Deus. Em direta oposição está a função da Igreja de anunciar a radical fraternidade entre os seres humanos, “(...) a mensagem que jamais pode verter totalmente na prática: uma utopia de Jesus Cristo no Reino”.⁵¹⁵

⁵¹³ METZ, J. B., *Dio e i mali di questo mondo*, p. 17-24.

⁵¹⁴ METZ, J. B., *Avvento Natale*, p. 11.

⁵¹⁵ BOFF, L., *São Francisco de Assis*, p. 227.

Metz recorda que a fé cristã crê que Deus se manifesta por meio da humanidade. Ele é o Emanuel, Deus que irrompe em nós, que constantemente “nasce” de novo como mistério da fé. No Natal, recorda-se propriamente esta verdade, na qual Deus renova as nossas vidas na espera e na realização do clamor “Maranatha, vem Senhor Jesus” (Ap 22,20).⁵¹⁶

A fé cristã se fundamenta na lembrança de Cristo, recordação do seu nascimento. No entanto, Metz ressalta a distinção crucial entre a simples recordação e a memória autêntica. Essa memória não pode ser reduzida a uma mera evocação nostálgica de um tempo remoto que proporciona conforto emocional. A memória da fé em Cristo nos expõe a um risco contínuo! Trata-se de uma “memória subversiva” que impede o cristão se aliene da dolorosa realidade do mundo.

A recordação natalina muitas vezes sofre uma “decadência” ao reduzir seu conteúdo e dissociar o nascimento de Jesus de seu compromisso integral com o Reino do Pai. A memória da encarnação não pode separar o nascimento de Jesus de sua trajetória de vida. A essência do ministério de Jesus é a proclamação do Reino, o Deus revelado,⁵¹⁷ que tem a potência de libertar o indivíduo. A vida de Jesus estava centrada no serviço ao próximo; conseqüentemente, o amor cristão está intrinsecamente ligado à compaixão e à capacidade de compartilhar o sofrimento alheio. No entanto, esse amor traz consigo um risco, pois a memória de Jesus se torna perigosa ao impelir o cristão a se lançar no futuro imprevisível da luta histórica em prol dos valores da liberdade, da justiça e da paz.

A dimensão escatológica está presente na liturgia do Advento, onde se recorda o nascimento de Jesus e o Reino de Deus. As visões escatológicas e pneumatológicas,⁵¹⁸ por vezes, também negligenciadas, relembra a divindade de Jesus Cristo e a liberdade do seu Reino, que só podem ser interpretadas dentro de nossas condições históricas, sociais e psicológicas. A memória natalina é memória escatológica perigosamente libertadora, pois não oculta as verdadeiras condições da realidade humana. Ela nos liberta da ilusão de habitar fantasiosamente fora do

⁵¹⁶ METZ, J. B., *Avvento Natale*, p. 16.

⁵¹⁷ Jesus Cristo como Palavra inédita. Recorda Libanio: “A relação entre revelação e experiência é visceral. A pretensão da revelação cristã é ser sentido e acabamento da existência humana. A revelação cristã manifesta possibilidades da existência, que sem ela nunca seriam percebidas, nem realizadas. Portanto essa virada antropocêntrica supressum uma dimensão bíblica da revelação. Tal processo, porém, não é assim tão tranquilo. Pois a teologia corre o risco de esquecer de Deus.” LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 254.

⁵¹⁸ SANTANA, L. F. R., *Liturgia no Espírito*, p. 76.

mundo e do tempo, ou seja, viver no delírio helênico do tempo ilimitado. A manifestação divina, desde o Antigo Testamento até o Novo Testamento, como abordada por Hans Jonas na obra: *La gnoses y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, revela que Deus se manifesta na realidade sem adiamentos e antecipações. Portanto, o preceito bíblico contém uma profunda mensagem sobre o tempo: “Este advento de Deus, que não pode ser extrapolado nem antecipado, constitui o ‘estrato originário da percepção imaginativa da realidade’ do pensamento tardo-judeu e neotestamentário”.⁵¹⁹

A problemática ideia contemporânea de “tempo sem fim”, isto é, a concepção de que o tempo consiste em um futuro de contínuas superações do passado, está relacionada com os mitos gregos do eterno retorno e demanda o esquecimento para alcançar essa suposta progressão. O tempo não é considerado ilimitado nos relatos bíblicos, onde se observa a estreita relação a dimensão temporal. O cristianismo, essencialmente temporal, é estruturado pela memória e apresenta Deus como Redentor, vinculado ao fim dos tempos vindouros. Tal pressuposto constitui um dos fundamentos na teologia de J. B. Metz. Conforme recorda o Autor, o cristianismo foi gradualmente convertido em teologia sistematizada, processo no qual se perdeu parte da sensibilidade diante do sofrimento. Contribuiu para isso a influência da racionalidade helênica, uma vez que os gregos não concebiam a limitação temporal e histórica. Nesse contexto, a helenização também conduziu a um distanciamento em relação à percepção do tempo bíblico no próprio âmbito cristão. Dessa forma, foi subestimada a inquietação acerca da limitação temporal e da relação soteriológica⁵²⁰ entre Deus e o tempo limitado, questão de fundamental relevância na teodiceia cristã primitiva: “Estando ele sentado no monte das Oliveiras, os discípulos foram pedir-lhe, em particular ‘Dize-nos quando vai ser isso, qual o sinal da tua vinda e do fim desta época’” (Mt 24,3).

A ausência da concepção do limite do tempo também se reflete no contexto cultural europeu, o qual serviu de base para a concepção de mundo na era moderna.⁵²¹ Nessa secularização do mundo, a crítica à religião, incluindo os seus aspectos metafísicos, como o tempo limitado, tornou-se prevalente, resultando na supressão da dialética entre “memória e esquecimento” no pensamento europeu.

⁵¹⁹ JONAS, H., *La gnosis y el espíritu*, p. 12. (nossa tradução)

⁵²⁰ LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 296.

⁵²¹ METZ, J. B., *Por una cultura de la memoria*, p. 56.

Dessa forma, o modo de compreender o tempo passou por significativas transformações. O chamado “novo homem” é caracterizado por um “andarilho”, desprovido de metas, uma vez que o tempo já não determina o propósito. Nessa perspectiva, a experiência ilimitada acompanha o tempo ilimitado. O “novo homem” transforma as situações angustiantes do sofrimento em novas experiências, resultando em uma sobreposição que coloca as aflições do mundo no esquecimento, na amnésia cultural.

Para Metz, o conceito de tempo ilimitado é a mitificação moderna do “eterno retorno de si mesmo”, oriundo do pensamento grego. Este tempo, desatado de objetivo, subtrai um fim do próprio ser humano. O “novo homem” não possui um “apocalipse”, ele não caminha para lugar algum, está em um espaço vazio, vive sem um propósito por causa da sua insensibilidade às circunstâncias desconfortáveis da realidade.

A concepção atual do tempo ilimitado mítico se distancia da mensagem bíblica. O povo de Israel demonstrou uma forte resistência em recorrer ao mito para enfrentar a realidade. Para eles, os clamores fazem parte da vida e Deus os escuta. O Deus de Israel é o Deus salvador, não vinculado a uma ideia ultramundana ou com tempo sem fim. É possível clarificar este raciocínio no relato bíblico na convocação de Abraão para deixar sua terra e sua obediência faz com que caminhe. Da mesma forma, o povo de Israel peregrina no êxodo, e a realidade da vida não está inseparável de Deus. Nesse panorama narrativo, os sofrimentos são expressos em clamores, como vemos no grito de Jó em busca de uma libertação, ele dirige a pergunta, pelo fim da sua catástrofe pessoal, ao próprio Deus. Essa noção de Deus presente perdura nos escritos do Novo Testamento. A expectativa iminente que permeia o início do pensamento cristão e a cristologia paulina estão fundamentadas no conceito do limite do tempo.

No entanto, isso não implica em desvalorizar o presente; ao contrário, o presente deve ser vivido considerando com uma consciência orientada para o futuro escatológico. Quando o cristianismo confronta a doutrina apocalíptica do tempo com fim, ele se defronta com seus medos mais profundos,⁵²² aqueles que podem paralisar e que devem ser enfrentados para que ocorra um processo de superação. O medo imediato do término da vida tem assombrado a humanidade desde os

⁵²² ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 135.

primórdios, e atualmente esse medo se deslocou para as catástrofes. O maior temor da humanidade hoje não é a aniquilação do planeta,⁵²³ mas sim a possibilidade de não haver um fim último, de a morte não ter qualquer significado além do término individual. Essa apreensão destrói toda a esperança do indivíduo que busca, nas experiências ilimitadas, superar o pavor de uma vida desprovida de sentido, um sofrimento sem propósito. Essa melancolia dos dias atuais é entorpecida pela pretensão científico-tecnológica de encontrar soluções para todas as dificuldades no mundo.

Na verdade, quando Nietzsche proclama a morte de Deus ao defender a capacidade de esquecimento como fundamento da felicidade, o que está em questão é a dimensão do tempo limitado. A mensagem que o filósofo deseja transmitir sobre a morte de Deus diz respeito ao império do tempo, a inexorável soberania do tempo. O tempo, nesse contexto, é o mais imortal dos deuses. O tempo sem final, e sem começo, não conhece limites, e nenhuma estrutura política pode rivalizar com tempo ilimitado. A busca pela compreensão de Deus, ou pela sua justificação,⁵²⁴ foi substituída pelo enigma tempo indefinido.

Não somente a filosofia, mas a teologia também se depara com essa questão: o tempo estaria no lugar de Deus? Segundo Metz, a chave para esclarecer essa situação está na compreensão da relação entre Deus e o tempo, à luz da tradição apocalíptica.⁵²⁵

O tempo e a apocalíptica ocupam um lugar de destaque no pensamento de Metz, especialmente devido à percepção de que a teologia atual não avançou além de uma escatologia superficial, que privilegiava um viés idealista alinhado aos

⁵²³ BOFF, L., *Ethos mundial*, p. 40.

⁵²⁴ No tema “justificação de Deus”, Metz afirma: “Al contrario de lo que dan a entender el concepto y su propia historia, en esta recuperación del tema de la teodicea por parte de la teología, no se trata de que la teología intente llevar a cabo, con retraso y cierta obstinación, una ‘justificación de Dios’ a la vista del mal, el sufrimiento y la maldad en el mundo. Más bien se trata y, por cierto, de forma exclusiva— de la pregunta acerca de cómo se debe hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo, de ‘su’ mundo. A mi juicio, esta pregunta es *la* pregunta de la teología; no puede ser eliminada de ella ni respondida nunca de manera concluyente. Es *la* pregunta escatológica, la pregunta para la que la teología no debe buscar tanto una respuesta que todo lo reconcilie cuanto un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada. Esta pregunta elemental de la teología se revela al mismo tiempo como una pregunta elemental acerca del futuro del ser humano. El retorno del problema de la teodicea también se manifiesta para la teología en forma de nueva pregunta por una memoria redentora de cara al futuro del ser humano. Esta pregunta, que más adelante discutiré en relación con el discurso de F. Nietzsche sobre la ‘muerte de Dios’, ha de ser aclarada aquí por anticipado, por lo que a su relevancia *humana* se refiere, desde la perspectiva del “después de Auschwitz”. Ciertamente, hace ya tiempo que Auschwitz desapareció del horizonte de recuerdos de mucha gente, también de muchos cristianos”. METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 19.

⁵²⁵ METZ, J. B., *Contra el mito de la eternidad del tiempo*, p. 43.

interesses da igreja burguesa.⁵²⁶ A apocalíptica, em sua forma original, encontrava espaço principalmente em grupos e seitas com poucas aspirações intelectuais ou acadêmicas. Nos tempos de incertezas atuais, termos apocalípticos são frequentemente utilizados em discursos catastróficos, revestidos de metáforas⁵²⁷ fantasiosas. No entanto, essa perspectiva não é exclusiva de grupos teológicos marginais, sendo até mesmo abordada na própria Teologia Sistemática como uma escatologia existencialista ou idealista, associada a metáforas dramáticas de aniquilação do planeta. A apocalíptica é frequentemente vista como uma intervenção do tempo universal esfera temporal individual, culminando em uma catástrofe, gerando temos diante da ameaça de aniquilação do mundo. Tanto na teologia quanto na filosofia, abordar o tema da apocalíptica é desafiador devido à carga simbólica e imagética que se enraizou no imaginário comum. Portanto, ao analisar a apocalíptica judaica, é necessário levar em consideração inclusive os dualismos provenientes do mundo persa, que influenciaram a visão fatalista da história. Por sua vez, a apocalíptica no contexto do cristianismo recebeu forte influência de um tipo diferente de dualismo, não mais persa, mas o grego-helenístico.⁵²⁸

Importa ressaltar que a apocalíptica, como gênero literário, surgiu em um contexto de perseguição enfrentado pela comunidade judaica, o que fez com que as tradições bíblicas estivessem sempre abertas ao presente, sensíveis às mensagens de seu tempo. Nesse sentido, a apocalíptica traz uma concepção do tempo como algo limitado. Não se trata de um tempo estritamente histórico que se desenrola no cosmos, mas sim de uma temporalidade que permeia o próprio cosmos. Dessa forma, Metz propõe apresentar a apocalíptica como uma mensagem do tempo que possui um desfecho. Não é simplesmente uma especulação desvinculada na história, nem uma narrativa fatalista com a função de aterrorizar. No contexto apocalíptico, Deus é um mistério que será revelado no seu tempo determinado. O próprio significado do termo contribui para essa compreensão, pois remete ao conceito de “desvelamento”.

⁵²⁶ METZ, J. B., Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia, p. 175-201.

⁵²⁷ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 250.

⁵²⁸ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 139-140.

Esse desvelamento trará justiça para às vítimas da amnésia cultural imposta pelos vencedores,⁵²⁹ que ocultam o sofrimento do mundo. Segundo Metz, o cristianismo deve se engajar na revelação da apocalíptica bíblica, que traz à memória a história das vítimas. Nessa perspectiva, o Autor rejeita estratégia proposta por Nietzsche, que se manifesta na busca por uma alegria efêmera fundamentada no esquecimento. O caminho cristão busca a recuperação da memória e a confrontação corajosa com as injustiças e o sofrimento da realidade humana.

Metz afirma que este importante tema perpassa todo o seu trabalho teológico. O Autor alerta que a “apocalíptica bíblica” tem sido suprimida do pensamento teológico atual, ou abordada superficialmente em restritas metáforas de visões catastróficas. Essa marginalização da apocalíptica é um dos motivos que contribui para as dificuldades enfrentadas pelo cristianismo ela atualidade. O Autor questiona se o distanciamento da teologia em relação à apocalíptica está relacionado ao “perigo” que acompanha seguimento de Jesus Cristo: “(...)o verdadeiro discípulo deve estar preparado para enfrentar essa situação (...), o testemunho de numerosos cristãos latinos-americanos manifesta essa dificuldade, (...)”.⁵³⁰ O “perigo” é uma categoria essencial na vida e na mensagem de Jesus, e por sua vez, é o fundamento do cristianismo. A mensagem neotestamentária se encontra constantemente permeada pelo perigo, representando uma ameaça direta ao sistema dominante. “Se o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo, o mundo, por isso, vos odeia.” (Jo 15,18-19)

Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifesta em nosso corpo (2Cor 4,8-10).

O pensamento atual se empenha em afastar o “perigo” do cotidiano, levando a abraçar com reservas o seguimento de Jesus. O “aspecto perigoso” é relegado à periferia do pensamento teológico, resultando em um empobrecimento da essência do cristianismo. De acordo com Metz, há uma atrofia da teologia devido a essa

⁵²⁹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 132.

⁵³⁰ GUTIERREZ, G., Beber em seu próprio poço, p. 69.

rejeição do “Cristo perigoso”, o que leva o cristianismo a se conformar com a burguesia, consoante às suas palavras: “Rechaçar o Cristo perigoso faz surgir um cristianismo - falo com tristeza e não como denúncia - que parece um local religioso para burgueses, uma religião isenta do perigo, mas também de uma consolação simulada”.⁵³¹

O cristianismo longe do perigo e da ameaça acaba por se distanciar das vítimas que sofrem, tornando-se incapaz de consolar. No entanto, é possível considerar que as “Igrejas pobres” identificadas com Cristo⁵³² e expostas ao perigo, representam a alternativa à religião burguesa. Nestes lugares, o cristianismo vive as imagens apocalípticas do perigo, enfrentando grandes dificuldades e evidenciando a esperança em Cristo. Essa práxis cristã enfrenta a crise revelando a esperança do Reino de Deus. Os textos da “apocalíptica bíblica” falam do fim do tempo e da história, a interrupção do seu núcleo composto pelo “perigo” e pela noite escura da angústia. Segundo a perspectiva bíblica, o sofrimento, portanto, não pode ser ignorado, pois faz parte da história do ser humano.

A influência da “apocalíptica bíblica” foi obscurecida por uma escatologia tradicionalista que interpreta as calamidades da humanidade como irrelevantes diante da imagem do Cristo triunfante.⁵³³ No entanto, as imagens apocalípticas destacam a realidade da tristeza e da morte que a pessoa moderna tenta esconder. Paradoxalmente, os anseios por felicidade se mostram permeados de tristeza e sofrimento devido à sua resistência em abrir-se para o mistério: “(...) a rebelião das imagens apocalípticas é contra a imagem de um ser humano carente de mistérios, tão incapaz de sentir-se afligido como de deixar-se consolar”.⁵³⁴

Uma interpretação escatológica fundamentalista não aborda os textos e imagens apocalípticas em sua dimensão de memória subversiva. Isso se deve, de acordo com Metz, ao afastamento da teologia da reciprocidade desinteressada e à sua aliança com os desejos da pessoa moderna de ocultar o sofrimento e a morte: “Não podemos nos consolar passando por cima da dor dos pais, com a felicidade futura dos netos. Felicidade futura nunca recompensa a dor do passado!” (tradução nossa).⁵³⁵

⁵³¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 146. (nossa tradução)

⁵³² BOFF, L., *Paixão de Cristo*, p. 87.

⁵³³ METZ, J. B., *L'ortodossia oggi*, p. 15-19.

⁵³⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 148. (nossa tradução)

⁵³⁵ METZ, J. B., *Dio dei vivi e dei morti*, p. 28. (nossa tradução)

Uma hermenêutica que desconsidera a memória subversiva e a realidade do sofrimento existentes nas imagens bíblicas da apocalíptica configura-se como uma teologia bíblica equivocada. Essa abordagem hermenêutica busca atenuar o impacto provocativo do “escândalo” no discurso sobre Deus em nossas consciências.

Portanto, hermenêutica que buscar dividir o mundo em duas concepções, utilizando o critério temporal, tem como objetivo distanciar a realidade atual daquela contemporânea aos escritos bíblicos, de forma que o cristianismo daquele tempo torna-se “inadequado” para os dias de hoje. Por trás dessa tentativa está a noção de que o cristianismo não pertence a este mundo, tanto em termos históricos como culturais, ou seja, o “mundo humano” é distinto do mundo vindouro pregado pelo cristianismo. A influência da gnose dualista ainda se manifesta no pensamento religioso, que busca “proteger” a mensagem cristã dos “constrangimentos” do sofrimento humano. Para Hans Jonas e J. B. Metz,⁵³⁶ compreender historicamente a gnose significa entender as bases fundacionais do cristianismo no combate na luta contra a tendência de desvincular a salvação anunciada da história, resultando em sua separação da política.

Desde a fundação do cristianismo existe um embate contra a gnose, centrado na preservação da historicidade da salvação. Não se pode aceitar um discurso que desvincula a salvação da história, pois isso também afasta a dimensão política. Essa concepção está totalmente dissociada da apocalíptica bíblica, que sempre despertou a preocupação com o sofrimento alheio e com a morte.⁵³⁷

A morte, presente na mensagem apocalíptica, não se limita ao indivíduo, mas à morte do outro. Assim, os temas de ressurreição dos mortos e do juízo final são características dessa mensagem que busca fazer memória do sofrimento alheio.⁵³⁸ Lembremos a provocativa pergunta de Emmanuel Levinas sobre a vitória da morte.⁵³⁹

Conforme Metz, a mensagem de ressurreição universal dos mortos não se concentra apenas na experiência individual da mortalidade, mas evidencia a salvação dos inocentes que sofrem injustamente. Essa mensagem busca a justiça para as vítimas e para aqueles que foram derrotados. A esperança das tradições

⁵³⁶ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 150.

⁵³⁷ NOCKE, F. J., *Escatologia*, p. 339-362.

⁵³⁸ METZ, J. B., *Tempo senza un finale?* p. 166-176.

⁵³⁹ BOURETZ, P., *Testemunhas do futuro*, p. 1.077.

apocalípticas está fixada na ressurreição dos mortos como expressão da justiça universal de Deus, que não deixa o grito daquele que sofre sem resposta, nem mesmo o sofrimento do passado. Esse anúncio apocalíptico impede que o esquecimento abafe as injustiças e os sofrimentos da humanidade. É olhando para Jesus, o crucificado e ressuscitado, que esperamos no despertar dos mortos. É este mistério da nossa esperança que parece particularmente distante do nosso universo de vida de hoje.

Deste modo, o Autor propõe uma estratégia baseada na mensagem apocalíptica para que os clamores daqueles que sofrem não sejam silenciados pelas sombras do esquecimento:

- Inicialmente, é imperativo que o cristianismo atribua valor à mensagem apocalíptica que aborda o sofrimento humano, por meio da prática da memória: uma cultura que se recorda daqueles que sofrem. Permitir o esquecimento é permanecer surdo ao clamor das vítimas;

- O segundo aspecto aborda a rejeição de uma política pragmática, baseada em uma suposta liberdade democrática, que, na realidade, busca ocultar o sofrimento dos mais vulneráveis em prol dos vencedores. A mensagem apocalíptica é contrária a esta concepção política da sociedade;

- Por fim, destaca-se a urgência de promover o diálogo entre as principais religiões do mundo, uma vez que todas compartilham a dimensão mística do sofrimento como ponto comum.

Assim, o tema do tempo revela-se de extrema importância para o pensamento teológico, não podendo ser jamais negligenciado, por conta do risco de promover uma teologia que não considera a memória histórica e o sofrimento humano,⁵⁴⁰ por consequência desconsidera o sofrimento de Cristo.

Segundo Metz, do ponto de vista dos vencedores, há uma preferência deixar o sofrimento da humanidade no passado distante. No entanto, essa concepção apresenta várias limitações, uma vez que a ideia de um “tempo sem fim” não é compatível com uma reflexão sobre Deus. Trata-se de uma espécie de agnosticismo que não abre espaço para a tradição, substituindo-a por um historicismo em que o

⁵⁴⁰ METZ, J. B., Teologia come biografia, p. 76-87.

passado é visto como algo a ser constantemente superado; os eventos de ontem são considerados obsoletos e devem ser substituídos indefinidamente.

Para mim, tudo isso é sintoma do grande cansaço da história que se manifesta na Modernidade tardia, ou Transmodernidade, uma resignação provocada pela experiência de um tempo, de certo modo atemporal, uma resignação que, entretanto, está nos fundamentos espirituais da vida social.⁵⁴¹

O mundo atual, de acordo com Metz, reflete fortemente a influência nietzscheana, na qual o tempo é concebido como livre sem começo ou fim, devido à “morte de Deus”.⁵⁴² Nesse contexto, o indivíduo busca uma liberdade aparente, desprovida das angústias que o afligiam anteriormente. No entanto, surge a questão: para qual futuro esse “novo homem” está se dirigindo? Segundo o Autor, a resposta do Autor a esse dilema reside no esquecimento da mensagem apocalíptica bíblica, indicando assim que a memória subversiva da paixão de Jesus foi de alguma forma reprimida.⁵⁴³

Dentro do contexto da crise religiosa, o ser humano se mostra insensível ao tempo, se apoiando no mundo tecnológico e acumulando informações. Porém falha em acessar sua memória de forma significativa. Sua história não é considerada como algo vital, resultando em uma indiferença dos vencedores em relação aos vencidos. Quando falta a concepção bíblica do tempo limitado, a religião e a história perdem seu significado. Ao contrário, a busca pelo tempo ilimitado tem como objetivo superar o próprio Deus e ultrapassar a *memoria passionis*:

Se na modernidade parecia que tudo apontava para um mundo sem Deus e sem perspectiva de religiosidade, na pós-modernidade ocorre uma volta ao transcendente. Há uma ânsia cada vez maior de práticas religiosas. Uma busca incessante pelo Sagrado, sem que isso se tenha que escutar autoridades ou teólogos. Trata-se da busca por algo que atinja o coração humano e que o faça sentir-se querido e amado.⁵⁴⁴

J. B. Metz adverte para a necessidade de uma mudança hermenêutica teológica.⁵⁴⁵ As comunidades cristãs enfrentaram a complexidade da concepção do tempo desde o início deparando-se com a problemática da “destemporalização” e o

⁵⁴¹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 136. (nossa tradução)

⁵⁴² METZ, J. B., *La teología e la fine del moderno*, p. 38-47.

⁵⁴³ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 145.

⁵⁴⁴ BINGEMER, M. C., *O mistério e o mundo*, p. 19.

⁵⁴⁵ SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 56.

impasse da parusia. A questão do tempo entrou em crise e a gnose emergiu como uma alternativa para solucioná-la. No entanto, a teologia não pode abandonar a herança bíblica e sua compreensão do tempo finito. Para Metz, a tendência de se desvincular do tempo está relacionada à dificuldade de lidar com a espera iminente e a doutrina da parusia, resultando em sua eliminação ou por estratégias hermenêuticas atemporais.⁵⁴⁶

O Autor retorna com o exemplo de Marcião, na Ásia Menor, que utilizava o dualismo entre o Deus criador e do Deus redentor⁵⁴⁷ para apaziguar a decepção com a espera iminente da parusia e a da teodiceia. A ideia marcionita relativizava o tempo e a história, separando-os da expectativa da parusia. Da mesma forma, a questão da teodiceia era adormecida pelo dualismo gnóstico. Embora a igreja primitiva tenha rejeitado a visão de Marcião em favor de Irineu, o perigo da destemporalização ainda persiste no cristianismo, conturbando o discurso escatológico e separando do tempo da salvação do tempo do mundo, contradizendo assim a história divina testemunhada biblicamente.⁵⁴⁸

Metz enfatiza que o pensamento teológico deve estar enraizado na memória e na narração para ser fiel à herança bíblica e à percepção do mundo no horizonte do tempo limitado. Essa concepção possui uma racionalidade teológica mais sólida quando se trata do discurso sobre Deus. O fim dos tempos é celebrado como um momento de esperança, onde se recupera a capacidade de esperar, como é expresso no culto eucarístico: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”. (1Cor 11,26)

4.3 Responsabilidade no sofrimento: o cristianismo e a Shoá

Graves eventos destrutivos requerem mais do que algumas gerações para serem plenamente compreendidos, pois suas consequências deixam profundas cicatrizes na consciência e na sociedade. J. B. Metz, como parte da geração de alemã que testemunhou esses terríveis resultados da Segunda Guerra Mundial, foi profundamente impactado pelas atrocidades desse conflito, em particular a “solução final” e Auschwitz. Como mencionado anteriormente, essas catástrofes provocaram

⁵⁴⁶ NOCKE, F-J., Escatologia, p. 348-350.

⁵⁴⁷ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 152.

⁵⁴⁸ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 152.

uma transformação significativa na teologia do Autor. Tais tragédias também alteraram profundamente a sociedade ocidental como um todo, um tema amplamente abordado por diversos autores, entre eles Hans Jonas⁵⁴⁹ e Elie Wiesel.⁵⁵⁰

Metz alerta para a apatia do discurso cristão diante da Shoá, e busca organizar seu pensamento teológico no exame da responsabilidade da religião e da história frente ao sofrimento humano. Ele questiona se é possível pensar teologicamente sem levar em consideração esta catástrofe e, do mesmo modo que H. Jonas, busca nas fontes judaicas a esperança de reencontrar um conceito de Deus pós-Auschwitz. Essa pergunta inquietante é apresentada ao cristianismo como uma reflexão sobre o lugar que a história do sofrimento humano ocupa no pensamento teológico. Para Metz, Auschwitz é incomparável: “Auschwitz significou para mim uma angústia maior que todas as outras, uma consternação que esvazia todos os discursos sobre Deus que prescindam destas situações”.⁵⁵¹

Portanto, o impacto profundo da Shoá e a necessidade de enfrentar o sofrimento humano são questões centrais na busca da memória do sofrimento, conforme defende M. Buber.⁵⁵² De igual importância, a responsabilidade ética da religião diante de tais eventos, nas palavras de Levinas: “(...) a relação com o divino atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social”.⁵⁵³

Posicionar o sofrimento do indivíduo à margem do pensamento teológico, segundo o Autor, reflete uma mudança na mentalidade espiritual de nosso tempo, caracterizada pela amnésia cultural e pela carência por alteridade, conforme a concepção de Levinas.⁵⁵⁴ Essa amnésia se manifesta como uma insensibilidade coletiva em relação à dor, uma falta de memória ao sofrimento humano. Metz opta pelo discurso direto para apontar as dificuldades que o cristianismo e a teologia enfrentam ao lidar com o legado de Auschwitz.

Em sua obra, cujo título original é *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums* - Para além de uma religião burguesa: sobre futuro do

⁵⁴⁹ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 125.

⁵⁵⁰ O importante diálogo com Metz frutificou na obra “Hope Against Hope: Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust” (SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R., New Jersey: Paulist Press, 1999), Wiesel afirmava que uma reflexão cristã séria tem consciência que em Auschwitz quem morreu foi o cristianismo. BROWN, R. Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, p. 14.

⁵⁵¹ METZ, J. B., Sul Concetto della nuova Teologia Política, p. 163. (nossa tradução)

⁵⁵² BUBER, M. Le Judaïsme et les juifs, p. 9.

⁵⁵³ LEVINAS, E., Difficile liberté, p. 33. (nossa tradução)

⁵⁵⁴ LEVINAS, E., Totalité et infinie, p. 1067.

cristianismo, publicada em 1984 no Brasil, Metz aborda de forma contundente o desafio que Auschwitz representa para o pensamento teológico. Ele confronta a religião burguesa⁵⁵⁵ e busca uma reflexão profunda sobre o significado dessas experiências extremas de sofrimento e horror. Metz afirma que não é possível manter uma teologia alheia a essas realidades perturbadoras e propõe uma abordagem que leve em conta o impacto da Shoá na compreensão do ser humano, de Deus e da fé cristã. Metz concorda com Adorno quando diz que o cristianismo não pode superar a ferida provocada por Auschwitz sozinho, deve reconhecer sua “derrota” com a autoridade dos sofredores.⁵⁵⁶

O Autor enfatiza que a teologia deve enfrentar o desafio de Auschwitz e lidar com a questão do sofrimento humano de forma ética e responsável. Ele rejeita qualquer forma de teologia que ignore ou minimize as experiências de dor e injustiça, e defende a importância de trazer à tona a memória do sofrimento para confrontar o discurso teológico.

Infelizmente existe um cristianismo da fé apenas professada, um cristianismo-superestrutura em função de nossos próprios interesses, um cristianismo como religião burguesa: um cristianismo que não segue Cristo, mas acredita no seguimento de Cristo e percorre seus próprios caminhos sob o manto do seguimento de Cristo, que ele meramente professa, um cristianismo que não se compadece dos sofrimentos alheios, mas acredita na compaixão, e que sob o manto da compaixão meramente acreditada, cultiva aquela apatia graças à qual podemos continuar crendo e vivendo imperturbavelmente, de costas voltadas para Auschwitz, e que - para retomar uma palavra de Bonhoeffer - nos permitia cantar em gregoriano, sem necessidade de levantar nossa voz, ao mesmo tempo, em favor dos judeus.⁵⁵⁷

Segundo Metz, a amnésia cultural que prevalece em nosso tempo tem sido alimentada, em parte, pela própria teologia cristã quando se afasta dos princípios da tradição bíblica judaico-cristã, perdendo sua capacidade de refletir sobre a situação atual, conforme recorda W. Benjamin: “escuta da tradição que não esteja

⁵⁵⁵ Nesse particular, J. B. Metz se refere particularmente ao diagnóstico da comunidade religiosa que faz parte, como teólogo e padre percebe uma cristandade católica na Alemanha Ocidental. O cristianismo da República Federal é uma religião burguesa que encontra uma harmonia com os valores sociais, mas sem futuro messiânico. Ele afirma: “A religião messiânica da Bíblia tornou-se, no Cristianismo de nossos dias, amplamente uma religião burguesa.” e alerta, “Nesta religião burguesa, o futuro messiânico se acha gravissimamente ameaçado. E isto em primeira linha, não porque se converte em pacificação e consolação, em ópio para aqueles que nada têm e que são sem futuro, mas porque serve para confirmar e fortalecer aqueles que já tem e possuem, aqueles que são, de qualquer maneira, ricos de perspectivas e de futuro neste mundo.” METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 7 e 8.

⁵⁵⁶ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 27.

⁵⁵⁷ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 38.

a reboque do passado, mas que medita o presente”.⁵⁵⁸ A tradição teológica cristã muitas vezes demonstra uma preocupação em preservar o discurso sobre um “o Deus perfeito”, relegando o sofrimento humano a um segundo plano. As feridas abertas, os desastres e as catástrofes são frequentemente desvalorizados no discurso teológico, como se não fossem dignos de reflexão.

Mesmo diante da Shoá, o sofrimento humano não ocupou o lugar central na teologia cristã. A memória de Auschwitz foi, em grande medida, esquecida ou negligenciada dentro do cristianismo: “(...) eu também percebi tarde, tarde demais, da falta na teologia de uma reflexão sobre Auschwitz”.⁵⁵⁹ Esse esquecimento remonta à histórica separação entre cristianismo e a tradição judaica. A distância reflete a visão de Israel como uma promessa de salvação que teria sido ultrapassada e substituída pelo cristianismo que, o “novo Israel” e verdadeiro povo de Deus.

Essa separação entre judaísmo e cristianismo, “envolvido em um ar de irreconciliabilidade”,⁵⁶⁰ teve implicações significativas na forma como o sofrimento humano foi abordado na teologia cristã. A ênfase em uma salvação exclusivamente cristã muitas vezes levou ao esquecimento da dimensão do sofrimento humano compartilhado entre as tradições religiosas e a filosofia. Após experimentar a barbárie da Shoá, a memória do sofrimento do povo judeu, foi relegada a um lugar secundário ou ignorada completamente, ameaçando diretamente a esperança da humanidade de encontrar refúgio nos suportes teóricos religiosos e filosóficos, conforme resumiu Adorno:

A única filosofia cuja responsabilidade em face da desesperança se poderia assumir seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam do ponto de vista da redenção. Cumpriria estabelecer perspectivas nas quais o mundo seja deslocado, estranho, revelando suas fissuras e suas gretas, tal como, indigente e deformado, ele aparecerá um dia à luz messiânica.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ BENJAMIN, W., Paris, capitale du XIX siècle, p. 407. (nossa tradução)

⁵⁵⁹ METZ, J. B.; WIELSEL, E., Dove si arrende la notte, p. 17. Percebemos que o Autor tem consciência da responsabilidade de refletir teologicamente sobre a inércia da academia sobre o problema das catástrofes de Auschwitz: “Ao tomar consciência da situação do ‘depois de Auschwitz’, me senti provocado pelo problema de Deus em sua mais notável, mais antiga e discutida versão, especificamente o problema da teodiceia, e não no seu aspecto existencialista, mas, de certo modo, em seu viés político: falar de Deus como clamor pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos na nossa história.” METZ, J. B., El clamor de la tierra, p. 9. (nossa tradução)

⁵⁶⁰ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 20. (nossa tradução)

⁵⁶¹ ADORNO, T. W., Mínima morale, p. 53. (nossa tradução)

Metz chama a atenção para a “inquietude escatológica”⁵⁶² e pela importância de superar essa separação e recuperar a memória compartilhada do sofrimento humano. Ele propõe que a teologia cristã reexamine sua relação com a tradição judaica e assuma a responsabilidade de enfrentar o horror da Shoá, e outros eventos traumáticos da história. Somente através deste reconhecimento é possível confrontar a amnésia cultural e teológica: “Para manter viva na memória Auschwitz, a Shoá, de tal modo que não se repita de modo nenhum entre nós, deve haver uma sustentação da nossa consciência, ou seja, o que denomino uma ‘cultura anamnética’”.⁵⁶³

De fato, ao longo da história, diante do antagonismo entre Jerusalém e Atenas, o cristianismo se afastou do judaísmo, ao mesmo tempo em que se aproximou do mundo helênico: “O esquecimento da eternidade ou, em outros termos, (...) o afastamento das questões primordiais, é o preço que o homem moderno teve de pagar, desde o começo, para chegar à soberania absoluta, para tornar-se senhor e possessor da natureza, para dominar o acaso”.⁵⁶⁴ Essa dinâmica resultou em um discurso cristão que faz referência às tradições da fé judaica, porém interpretadas através do filtro do espírito grego, aspecto verificado por M. Buber quando trata do racionalismo alemão.

J. B. Metz, por sua vez, descreve esse fenômeno como o “fracionamento do espírito do cristianismo”,⁵⁶⁵ evidenciando a divisão que ocorreu no cristianismo entre uma ênfase nas ideias abstratas em detrimento da memória histórica. Enquanto Heschel aborda o tema com as perguntas retóricas:

O problema já não é como conciliar a Bíblia com a visão aristotélica do universo e do homem, mas sim em se perguntar: qual é a visão bíblica do universo e da posição do homem nele? A que compreensão de nós próprios nos conformaríamos com o modo de pensar bíblico? O problema é: quais são as últimas questões da existência às quais a religião consegue dar uma resposta? Quais são as ideias em que um homem religioso acredita?⁵⁶⁶

Nesse contexto, o espírito grego exerceu uma forte influência, valorizando a racionalidade e a subjetividade individual, enquanto o espírito judaico rejeitava o

⁵⁶² METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 21.

⁵⁶³ METZ, J. B.; WIELSEL, E., *Dove si arrende la notte*, p. 18. (nossa tradução)

⁵⁶⁴ STRAUSS, L., *De la tyrannie*, p. 58. (nossa tradução)

⁵⁶⁵ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 29. (nossa tradução)

⁵⁶⁶ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 40. (nossa tradução)

mito e não escondia o sofrimento ao apresentar suas dores a um Deus escatológico, que trazia cura e esperança para as feridas. No *Shemá* Israel, o povo israelita apresenta sua especial sensibilidade a teodiceia permanecendo mudo diante dos idealismos⁵⁶⁷ e optando por dirigir seus clamores a Deus, que responde: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!”. (Dt 6,4)

Por outro lado, a adoção do mito e do espírito grego no cristianismo trouxeram consigo um afastamento do sofrimento humano e uma ênfase excessiva nas abstrações teológicas. Esta inclinação ao paganismo, segundo Levinas, é fruto do pensamento heideggeriano, especialmente no que se refere ao antropomorfismo dos atributos de Deus nos termos de uma ética humana.⁵⁶⁸ Isso resultou em uma gradual perda de sensibilidade para como os sofrimentos e a falta de conexão com a realidade vivida pelo indivíduo. O fracionamento do espírito do cristianismo enfraqueceu a capacidade de enfrentar o sofrimento humano de forma concreta e de se relacionar com a memória coletiva das experiências de dor. Hans Jonas reflete sobre esse assunto depois de sofrer os horrores da guerra, critica a abstração da filosofia de Heidegger, além de se preocupar com a capacidade de destruição do ser humano. Segundo Jonas, é urgente a necessidade de uma reconstrução dos fundamentos da ética⁵⁶⁹ e, no campo teológico, um reequilíbrio das suas concepções para recuperar a integridade do testemunho cristão.

A tendência ao esquecimento histórico não encontra qualquer resistência na ciência moderna, uma vez que nossa civilização deposita sua confiança na suposta capacidade ilimitada da tecnologia em armazenar informações e solucionar os problemas. Essa mentalidade busca a cura de todas as feridas, porém, negligencia a importância da memória coletiva. A cultura ocidental é pródiga na técnica, mas carente da capacidade de valorizar a memória⁵⁷⁰ e da sensibilidade pelo sofrimento, próprias do espírito judeu.

Metz acrescenta que a ciência atual, embora tenha contribuído para avanços significativos, também colaborou para a destruição em massa dos judeus, “(...) sombra da derrocada do racionalismo”.⁵⁷¹ A preocupação com a hegemonia da técnica também está presente na categoria de “princípio responsabilidade” de Hans

⁵⁶⁷ METZ, J. B., El clamor de la tierra, p. 11.

⁵⁶⁸ LEVINAS, E. Difficile liberté, p. 325.

⁵⁶⁹ JONAS, H., O princípio responsabilidade., p. 110.

⁵⁷⁰ METZ, J. B., Unità e Pluralità, p. 102-113.

⁵⁷¹ STRAUSS, L., De la tyrannie, p. 238. (nossa tradução)

Jonas, que discute a necessidade de reorganizar novas modalidades de responsabilidades que sejam capazes de resistir ao niilismo. Além disso, Jonas defende que a técnica sem controle ético tem contribuído para o enfraquecimento da capacidade humana de recordar, destruindo a memória das vítimas anônimas.⁵⁷² Diante do horror de Auschwitz, torna-se evidente que a ciência carece do espírito anamnético, a cultura da memória que capacita para a percepção e compreensão do sofrimento da humanidade. Para combater o descontrole e manipulações, a ciência e a tecnologia devem estar aliadas à sabedoria que nasce da memória histórica.

Segundo Levinas, a sociedade contemporânea, caracterizada como a sociedade da informação e interconectada em redes, tem a capacidade de armazenar uma imensa quantidade de conhecimento. No entanto, é importante ressaltar que essa acumulação de dados não se traduz necessariamente em verdadeira recordação. Na realidade, essa busca incessante por informações e o constante fluxo de dados podem funcionar como um mecanismo de entorpecimento diante do sofrimento humano.⁵⁷³

O esquecimento do sofrimento se manifesta de duas maneiras distintas. A primeira estratégia é a destruição de todos os vestígios históricos que poderiam fazer lembrar das atrocidades e do sofrimento vivenciado por determinados grupos humanos. Um exemplo extremo disso foi a tentativa dos nazistas de apagar todas as evidências dos horrores cometidos nas câmaras de gás durante a Shoá. A segunda estratégia é a busca por uma memória “perfeita”, que pressupõe uma superação do passado através de uma representação posterior. Nessa perspectiva, acredita-se que a experiência passada possa ser superada e esquecida por meio de uma vivência futura, nas palavras de Metz:

A linguagem cristã sobre Deus perdeu muito rápido sua sensibilidade pelo sofrimento. Desde o início procurou se esquivar do problema inquietante da justiça para os que sofrem injustamente, transformando diretamente no problema sobre a redenção dos culpados.⁵⁷⁴

Essas estratégias de esquecimento encontram eco na visão profética de Friedrich Nietzsche, que antecipou um mundo que valorizaria a experiência

⁵⁷² LEVINAS, E., O princípio responsabilidade, p. 109.

⁵⁷³ LEVINAS, E. *Difficile liberté*, p. 325.

⁵⁷⁴ METZ, J. B., *El clamor de la tierra*, p. 13. (nossa tradução)

ilimitada e cultivaria o esquecimento, em prol do desenvolvimento,⁵⁷⁵ esse mundo buscaria superar o passado se concentrando exclusivamente na busca por experiências presentes e futuras, sem considerar as lições e, principalmente, o sofrimento vivido ao longo da história. O pensamento de Hans Jonas concorda com essa preocupação, apontando suas causas para o emanatismo gnóstico e as dualidades do ser humano e do mundo: “O homem e Deus são da mesma essência e se opõem em conjunto ao mundo; mas, nos fatos, eles estão separados pelo mundo, que é, conforme a maneira gnóstica de encarar as coisas, agente de divisão e de alienação”.⁵⁷⁶

Ademais, conforme afirma Metz, esquecer o sofrimento não nos liberta dele, mas nos afasta da realidade e das implicações éticas que o mesmo impõe.⁵⁷⁷ É somente por meio do enfrentamento e da lembrança que se constrói a consciência crítica e empática, a acumulação de dados é uma forma de entorpecimento diante do sofrimento.

No entanto, em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto com uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes.⁵⁷⁸

No campo filosófico, o valor que Nietzsche atribui ao esquecimento, como algo benéfico e desejável, está em contraste direto com o ensinamento de Jesus Cristo registrado nas Escrituras, que proclama a bem-aventurança daqueles que choram e não esquecem o sofrimento do outro “bem-aventurado os que choram” (Mt 5,4). Nessa perspectiva cristã, a sensibilidade e a compaixão diante do sofrimento humano são virtudes a serem cultivadas, em oposição à ideia de esquecer ou ignorar o sofrimento.⁵⁷⁹

Enquanto Nietzsche defende o esquecimento como uma forma de buscar a felicidade e se libertar das amarras do passado, Jesus enfatiza a importância de reconhecer, lamentar e agir diante do sofrimento do próximo. Essa abordagem coloca em evidência a empatia, a solidariedade e o compromisso com a fé cristã,

⁵⁷⁵ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 200.

⁵⁷⁶ JONAS, H., La religion gnostique, p. 92. (nossa tradução)

⁵⁷⁷ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 49.

⁵⁷⁸ NIETZSCHE, F., Segunda Consideração Tempestiva, p. 9.

⁵⁷⁹ METZ, J. B., Dio e i mali di questo mondo, p. 17-24.

em conformidade com a apocalíptica do cristianismo e sua ênfase na justiça divina e no fim do sofrimento, que não é uma mera promessa de um futuro distante e desconectado da realidade, mas aponta para a necessidade de enfrentar as injustiças em um local e tempo determinados.

Metz, exemplifica essa realidade ao refletir sobre as consequências da amnésia cultural na sociedade alemã contemporânea, manifestando uma sensação de perda diante desse cenário.⁵⁸⁰ Ele observa o ceticismo dos jovens alemães e a indiferença generalizada em relação às questões políticas. Nesse contexto, a memória do sofrimento alheio ocupa um espaço reduzido na vida das pessoas, e esse esquecimento tem trágico resultados: “(...) ontem Auschwitz, hoje Bósnia e Ruanda, e amanhã?”⁵⁸¹

A referência aos horrores do passado, como Auschwitz, e os conflitos recentes,⁵⁸² como os ocorridos na América Central, Bósnia, Ruanda, Ucrânia, Timor Leste e Síria, entre outros, apontam para a continuidade da violência e da injustiça no presente e para o perigo de novos episódios no futuro. Essa evocação serve como um alerta para a importância de não esquecermos as tragédias passadas, como sintetiza M. D. Semeraro: “Se a memória de nossas cumplicidades for perdida, fica mais difícil entender nossa vida, nossa experiência, nossa busca, nossa luta e talvez, ainda mais profundamente, nosso sofrimento, como um possível lugar de revelação e de crescimento.”⁵⁸³

Os reflexos de Auschwitz reverberam mesmo para aqueles que consideram esse episódio já superado pelo tempo. No âmbito teológico, o questionamento cristão pós-Auschwitz não pode se restringir à indagação sobre onde estava Deus diante dessa catástrofe, mas deve buscar responder onde, precisamente, estava o ser humano. O colapso da confiança na humanidade se fez presente, ultrapassando todos os limites da vergonha e da desilusão. Podemos considerar a crise atual que assola a sociedade como uma consequência direta dessa ruptura?

⁵⁸⁰ METZ, J. B., *Con gli occhi di un teologo europeo*, p. 120-127.

⁵⁸¹ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica*, p. 168. (nossa tradução)

⁵⁸² Os conflitos armados obrigam a população abandonar seus países, causado grave crise humanitária no mundo. Este tema é abordado no livro *Il Dio pellegrino* do prof. Marco Strona, bem como é uma preocupação da Igreja: “É expressão de caridade, também eclesial, o acompanhamento pastoral dos migrantes. Há milhões de pessoas que por diferentes motivos estão em constante mobilidade. Na América Latina Caribe os emigrantes, deslocados e refugiados, sobretudo por causas econômicas, política e de violência, constituem fato novo e dramático.” DAp, p. 185.

⁵⁸³ SEMERARO, M. D., *Etty Hillesum*, p. 35. (nossa tradução)

Esse questionamento é atualizado pelo teólogo Jon Sobrino, apontado para a singularidade da catástrofe de Auschwitz e para as repetições que ainda sucedem por todo o planeta:

Voltemos à questão a partir da cristologia. Existe na cristologia algo metaparadigmático? A resposta é um “sim” convicto, e o seu conteúdo central é a relação entre “Jesus e os pobres”, entre “Jesus e as vítimas”. Isto já foi dito por outros, embora seja por implicação, quando se perguntaram “como fazer teologia depois Auschwitz”. E responderam que não é possível fazer teologia depois de Auschwitz. Auschwitz é, portanto, metaparadigmático: é uma forma poderosa de recordar a relação essencial entre Deus e as vítimas. Nós criatura humanas, porém, costumamos esquecer e somos capazes de desfigurar qualquer coisa. Podemos até usar a recordação de Auschwitz para dar a impressão de que, embora horrível, é coisa do passado; e podemos proclamar que no novo paradigma já não precisam aparecer os Auschwitz recentes, os nossos. Auschwitz foi a vergonha há meio século. A América Central, a Bósnia, o Timor Leste e os Grandes Lagos, a morte de fome e, agora, pela exclusão de dezenas de milhões de seres humanos continuam sendo a vergonha da humanidade em nossos dias.⁵⁸⁴

A ideia de Metz de que a Shoá revelou a capacidade humana de infligir de forma sistemática sofrimento e atrocidades contra seus semelhantes, é compartilhada por Hans Jonas no livro *L'Immortalité et l'esprit moderne*, publicado 1961. Essa ruptura com a confiança na humanidade, somada à desilusão diante da inação e da cumplicidade de muitos, levanta questionamentos sobre a condição humana e da incapacidade de fundamentos éticos e morais de impedir o mal, conforme defende Heschel:

O ser humano moderno está gradualmente se arrependendo do turbamento experimentado ao perceber que, intelectualmente, ele não tem mais o direito de sonhar, nem tem o direito de chorar sobre seu desejo perdido, ao qual se tornou indiferente. Há muito tempo, de fato, deixou de confiar na sua vontade de acreditar ou mesmo na sua própria dor pela perda de tal desejo.⁵⁸⁵

A desintegração dos laços comunitários e a prevalência de interesses individuais são sintomas da crise que a sociedade enfrenta. A memória do sofrimento em Auschwitz significa ostentar a desumanização e a indiferença. Nesse sentido, a reflexão teológica pós-Auschwitz não se limita a questões teóricas ou abstratas, mas exige engajamento ativo, além de assumir a responsabilidade diante

⁵⁸⁴ SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 17.

⁵⁸⁵ HESCHEL, A., Dio alla ricerca dall'uomo, p. 353. (nossa tradução)

da violência para buscar tratar desta ferida profunda na consciência coletiva da humanidade.

Não é somente o indivíduo que é atingido, mas toda a humanidade. Poucos relacionam a Shoá com a atual crise da humanidade, a chamada perda de valores, uma surdez crescente para os grandes problemas, que astutamente são minimizados nesta crise de solidariedade. Não estariam esta desilusão e descrença em oposição ao próprio homem e sua moral?⁵⁸⁶

O poder significativo que a amnésia cultural exerce na religião cristã é um fenômeno que não pode ser subestimado. O cristianismo encontra suas raízes no monoteísmo judaico e essa conexão, que foi solidificada no tempo, encontra respaldo na literatura bíblica. A tradição bíblica tem seus olhos voltados para as vítimas e para a memória do sofrimento da humanidade, memória subversiva, que revela de forma contundente a angústia dessa recordação. A Escritura permanece com uma chama perene na consciência coletiva, incansável em nos lembrar do mal causado pelo ser humano ao seu semelhante, tendo Auschwitz como exemplo contemporâneo de construção da maldade humana: “Toda a existência do mundo tem um apogeu antropocêntrico na mensagem bíblica”.⁵⁸⁷

Metz ressalta a importância crucial de incluir Auschwitz no discurso teológico, pois reconhece que essa catástrofe representa um impacto inegável que impede qualquer tentativa de conceber Deus de maneira abstrata e distante da realidade concreta do sofrimento humano, nas palavras de E. Levinas: “O próprio Deus está no exílio porque é aliado de quem perde”.⁵⁸⁸ Auschwitz é um choque de contingência que demanda uma abordagem sensível e comprometida com a história e as experiências de sofrimento.

Neste sentido, faz mais de trinta anos que propus a meus estudantes um critério ao pensar teológico que muitos de meus colegas, provavelmente até hoje, consideram incompreensível e até mesmo imprudente e provocativo. Consiste em que não se deve elaborar a teologia que permaneça, ou possa permanecer, indiferente a Auschwitz. A racionalidade da teologia, representante e responsável do comum e do universal, deve sentir-se tocada, e inclusive forçada à revisão, pelo singular e contingente de uma catástrofe histórica.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ METZ, J. B., *Sul concetto della nuova teologia politica*, p. 169. (nossa tradução)

⁵⁸⁷ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 65.

⁵⁸⁸ LEVINAS, E., *Die Spur des Anderen*, p. 246. (nossa tradução)

⁵⁸⁹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 54. (nossa tradução)

Diante do foi dito, resta claro que o cristianismo enfrenta o desafio de formular um discurso sobre Deus em um contexto pluralista, onde diferentes religiões e visões de mundo coexistem. No entanto, uma terminologia abstrata e distante do sofrimento não consegue responder às questões do mundo contemporâneo. A referência a Auschwitz vai além de uma simples localização histórica, ela visa fornecer um ponto de partida para compreender a situação atual do cristianismo e seu discurso sobre Deus.

É importante destacar que a intenção não é comparar Auschwitz com outras catástrofes ou minimizá-las. Auschwitz deve ser compreendido dentro do seu contexto histórico específico, e nenhum outro evento do século XX possui a mesma conotação. No entanto, ele representa “um sinal dos tempos” que nos exige uma proximidade especial com as vítimas e assumir a responsabilidade pela dor do outro. O Documento de Aparecida ressalta a necessidade do cristianismo pela alteridade:

Cristo está presente naqueles que dão testemunho de luta pela justiça, pela paz e pelo bem comum, algumas vezes chegando a entregar a própria vida em todos os acontecimentos da vida de nossos povos, que nos convidam a procurar um mundo mais justo e mais fraterno, em toda realidade humana, cujos limites às vezes causam dor e nos agoniam.⁵⁹⁰

Causa perplexidade, na perspectiva do Autor,⁵⁹¹ o silêncio da teologia após o acontecimento de Auschwitz. Esta catástrofe deveria ser um chamado urgente para o cristianismo colocar o sofrimento da humanidade como prioridade em seu discurso sobre Deus, além de exigir uma revisão profunda em sua relação com o povo judeu. A questão de como haver uma teocideia diante de Auschwitz é um desafio colocado por H. Jonas,⁵⁹² não obstante ser absolutamente descartado por E. Levinas.⁵⁹³ É imprescindível reconhecer a importância fundamental do povo hebreu para o cristianismo, pois um cristão não pode se definir separando sua história de sua base judaica, tampouco se contrapondo a ela. Portanto, é necessária uma revisão

⁵⁹⁰ DAp 119.

⁵⁹¹ Metz relata que a sua mãe afirmava que nunca soube de absolutamente nada do que havia ocorrido com os judeus, não ouviu dizer de nenhum crime cometido pelos nazistas. Esse relato familiar compõe sua reflexão sobre as causas do silêncio na Alemanha sobre Auschwitz, no período que sucedeu a guerra: “(...) minha mãe me disse que ela também não sabia e nem ouviu dizer nada sobre os crimes nazistas, (...)”. METZ, J. B., *Dove si arrende la notte*, p. 17. (nossa tradução)

⁵⁹² JONAS, H., *O princípio responsabilidade*, p. 109.

⁵⁹³ LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, p. 24.

teológica cuidadosa, que estabeleça uma nova compreensão da relação entre judeus e cristãos, superando antigas estratégias de substituição de Israel e reconhecendo a vitalidade das tradições judaicas em diálogo com o cristianismo.

Relembrando o que já foi dito anteriormente, especialmente na dimensão soteriológica da Shoá, é importante ressaltar que a conversão do cristianismo em teologia sistematizada reforçou a intenção de suplantar Israel:

O antissemitismo não existe somente como áspero racismo. Desta forma não aparece mais na teologia. Entretanto, existe de forma mais refinada e sutil, ou seja, em roupagem psicológica ou metafísica. Foi desta forma que desde o início se apresenta a tentação na teologia cristã. Estou me referindo sobretudo às noções e motivos gnósticos.”⁵⁹⁴

O uso de categorias helênicas para organizar o pensamento teológico resultou na formulação de dogmas cristológicos influenciados pela filosofia platônica.⁵⁹⁵ No entanto, segundo Metz, o discurso sobre Deus e Cristo não pode se apoiar em uma metafísica⁵⁹⁶ da salvação desvinculada da história⁵⁹⁷. Pelo contrário deve ser respaldar na categoria da *memoria passionis*, que é a rememoração do sofrimento alheio. Essa perspectiva rejeita tentativas de salvação abstrata e distante da história.

Segundo Martin Buber, o que está em questão é o resgate do sentido autêntico do monoteísmo, ameaçado pelo esquecimento na dimensão do Deus privado e das investidas acomodadoras do paganismo moderno.⁵⁹⁸

Nesse contexto, adota-se uma metafísica negativa⁵⁹⁹ que parte do pressuposto do sofrimento, fazendo uma crítica ao conceito moderno de razão que valoriza a amnésia cultural em detrimento do poder intelectual da memória. Dentro da dimensão soteriológica, a cristologia depois de Auschwitz busca ser comprometida com a história da fé e com o espírito de memória judaico. Ela deve ter a convicção do seu papel teológico-político na trajetória histórica. Metz se esforça para destacar o valor das tradições anamnéticas judaicas para a cristologia, partindo da pessoa de Jesus Cristo, *vere omo Iudaeus*, “um judeu”. Contraditoriamente, a cultural

⁵⁹⁴ METZ, J. B.; WIELSEL, E., *Dove si arrende la notte.*, p. 20. (nossa tradução)

⁵⁹⁵ KESSLER, H. *Cristologia*, p. 294-322.

⁵⁹⁶ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 278.

⁵⁹⁷ SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 34.

⁵⁹⁸ BUBER, M., *On world choice in translating the Bible.*, p. 87.

⁵⁹⁹ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 272.

ocidente e, até mesmo a teologia, muitas vezes omitiu que Jesus não era cristão, esta verdade incontestável não recebeu destaque por muito tempo na cristologia.⁶⁰⁰

Os estudos sobre o Jesus histórico e o Cristo kerigmático também refletiram academicamente um modo de apresentar uma cristologia desapegada da fé judaica e, portanto, da Bíblia. No entanto, desvincular o monoteísmo bíblico da cristologia equivale a transformá-la em mera mitologia: “Até hoje o hebraicidade de Jesus permanece como algo estranho, principalmente na nossa teologia?”⁶⁰¹ Metz concorda com M. Buber quando afirma que, o antissemitismo implícito nos estudos cristológicos está diretamente relacionado ao afastamento das elementares tradições bíblicas, “...o tempo transformou a Bíblia num palimpsesto”⁶⁰² e, por consequência, no silêncio nas discussões teológicas sobre as catástrofes no mundo, em especial Auschwitz.

Por acaso já esquecemos que Auschwitz tentou aniquilar o povo judeu e sua tradição religiosa, uma tradição onde todas as religiões monoteístas têm suas raízes, não só o cristianismo (como afirma Paulo), mas também o Islamismo? Isso ocorre pelo fato de que não queremos admitir que Auschwitz foi uma agressão contra tudo que há de sagrado também a nós cristãos?⁶⁰³

Entretanto, Metz esclarece que o percurso do pensamento cristão não deve ser desconsiderado, mas seriamente refletido. “Absolutamente não se trata de abandonar a doutrina cristã que ganhou expressão no mundo. Entretanto, devemos questionar se ela não ofuscou, ou esqueceu, uma dimensão essencial do espírito do cristianismo”.⁶⁰⁴ Existe uma oferta intelectual de Israel para o cristianismo, o entendimento da aliança, como entendimento temporal que faz memória do sofrimento. Esta cultura anamnética nos faz perceber os resultados negativos que a afeição pelo esquecimento provoca no mundo atual, bem como é acompanhado da constante ameaça de uma possível repetição de Auschwitz,⁶⁰⁵ principalmente nos países pobres sul-americanos.

⁶⁰⁰ Relembramos que J. B. Metz refere-se muitas vezes em suas obras sobre um afresco da catedral de Bamberg, onde ele foi ordenado sacerdote em 1954, que ilustra duas figuras femininas, representando a Igreja e a Sinagoga. A mulher que retrata a Sinagoga está com os olhos vendados. Para o Autor esta pintura trata sobre a relação que o cristianismo teve com o judaísmo no decorrer do tempo. Faz com que se pense nos elementos da tradição bíblica que não recebem o devido valor, mas que são encontradas na Sinagoga. A Sinagoga, neste contexto, não era um espaço físico, mas um símbolo e memória do Israel bíblico.

⁶⁰¹ METZ, J. B.; WIELSEL, E., *Dove si arrende la notte*, p. 19. (nossa tradução)

⁶⁰² BUBER, M., *On world choice in translating the Bible*, p. 73. (nossa tradução)

⁶⁰³ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 64. (nossa tradução)

⁶⁰⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 61. (nossa tradução)

⁶⁰⁵ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 63.

A Constituição sobre a Igreja no mundo de hoje (*Gaudium et Spes*), ressalta a importância de voltar a fonte⁶⁰⁶ trazendo-a para o presente, para mostrar que Igreja é solidária com o mundo atual pois, como já referido, a pergunta pela justiça para os que sofrem, as vítimas inocentes, foi substituída no discurso cristão pela pergunta pela redenção dos culpados, portanto exige uma revisão das condições históricas nas quais foram determinadas a relação entre judeus e cristãos, e com a sociedade contemporânea. Para tanto é necessário um reexame da teologia cristã em si.⁶⁰⁷ A discussão soteriológica passou a dominar o pensamento teológico, deixando pouco espaço para a preocupação da teodiceia, o discurso sobre Deus no clamor de salvação para os que sofrem injustamente, para as vítimas e os vencidos da nossa história, nas palavras de M. Buber: “Se alguém fala a verdade se alguém recebe em verdade, uma só palavra é suficiente para elevar o mundo inteiro e resgatá-lo”.⁶⁰⁸ Por consequência, a Igreja mostrou-se mais apta a tratar da salvação dos algozes do que da questão da justiça para com as vítimas.⁶⁰⁹ Esse viés se reflete no pensamento cristológico, condicionando o discurso soteriológico ao ponto de tratar a teodiceia como um problema sem solução. Voltar as fontes não significa um esforço arqueológico, mas uma atualização dos seus valores.

O Autor adverte sobre o perigo do equívoco na compreensão de seguimento de Jesus, descontada da tradição bíblica. Ele nos lembra que não é permitido olhar para o sofrimento de Jesus sem lembrar da história de sofrimento dos anônimos, das inúmeras vítimas que não encontram espaço no discurso teológico e na Igreja, muitas vezes porque são marginalizadas no âmbito do “profano”. Esquecer os pequenos não pode ser identificado como verdadeiro seguimento de Jesus Cristo: “E ele responderá com estas palavras: Em verdade vos digo todas as vezes que deixastes de fazer a um desses pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer”. (Mt 25,45)

A cristologia que não consegue alcançar adequadamente a realidade de milhares de “cruzes”, acaba por levar uma teologia triunfalista na história, que reage ao sofrimento com a indiferença dos vencedores. A falta de sensibilidade e empatia em relação às dores e lutas dos oprimidos é uma falha grave no discurso teológico,

⁶⁰⁶ GUTIERREZ, G., Beber em seu próprio poço, p. 39.

⁶⁰⁷ METZ, J. B.; WIELSEL, E., Dove si arrende la notte, p. 19. (nossa tradução)

⁶⁰⁸ BUBER, M., La Légende du Baal-Schem, p. 16. (nossa tradução)

⁶⁰⁹ METZ, J. B., Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia, p. 175-201.

que resulta em uma visão distorcida da realidade, deixando exclusivamente para Deus a resposta ao grito daquele que sofre, através da “voz de um silêncio semelhante a um sopro”.⁶¹⁰ Ao adotar a postura autoconfiante, a teologia minimiza o sofrimento e ignora as injustiças, perpetuando a apatia e a indiferença dos que estão em posição de poder. Esse posicionamento desvia-se do verdadeiro espírito do seguimento de Jesus, que sempre esteve ao lado dos marginalizados e dos que sofrem.

Para nós que somos cristãos é prometido o mesmo destino de Jesus Cristo, desde que procuremos assumir sua existência, sua história, seu comportamento. Desse modo, o mistério salvífico cristão, o Mistério Pascal, é também o centro de nossa vida, o sentido último de nossa existência histórica, o núcleo de nossa fé, o conteúdo de nossas experiências salvíficas, a orientação última que damos a nossa vida, o que expressamos em nossas preces e visibilizamos nos sacramentos. Toda a nossa vida cristã deve deixar transparecer a existência de Jesus Cristo, o Reino de Deus acontecendo, o mistério salvífico se realizando em nós. Nossas ações, enquanto atualizam as ações de Jesus Cristo e enquanto brotam da mensagem evangélica, assinalam o Reino de Deus, remetem ao agir salvífico de Deus e são, num sentido amplo, sacramentos do Mistério Pascal.⁶¹¹

Conforme destacado pelo Autor, é fundamental que a cristologia não se desvincule das vítimas inocentes, preservando seu ponto de apocalíptico. A teologia não deve se transformar em uma ideologia dos vencedores, que desconsidera a realidade daqueles que são marginalizados. A cristologia apocalíptica nos recorda a importância da memória subversiva e rejeita qualquer forma de triunfalismo que obscureça essa intenção de compaixão.

Em suma, o cristianismo deve resgatar a memória pós-Auschwitz por meio uma cultura anamnética sensível ao sofrimento humano, como salientado por Metz, que se encontrava expressão no espírito judeu.⁶¹² Nesse contexto, a questão da teodiceia deve ser reintroduzida na cristologia, impedindo que o enfoque no pecado pessoal traga apatia ao sofrimento dos outros. O esforço contemporâneo de esquecer a história leva a uma concepção de Deus fora do tempo, um “onipotente insensível” diante das aflições da humanidade.

No entanto, o discurso sobre o Deus todo poderoso deve estar inserido no discurso central da teodiceia: a busca pela justiça para aqueles que sofrem inocentemente. Essa justiça não exclui nem mesmo aqueles que faleceram, pois, a

⁶¹⁰ BUBER, M., *Le chemim d l’homme*, p. 14. (nossa tradução)

⁶¹¹ MIRANDA, M. F., *Igreja e sociedade*, p. 184.

⁶¹² METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 52.

justiça divina é universal e abrange uma solidariedade escatológica entre os vivos e os mortos. É importante reconhecer que o sentido bíblico da onipotência divina está ligado à consideração do passado, ou seja, a justiça de Deus alcança a dor e sofrimento do passado.⁶¹³ A categoria do “rosto do outro”, de Emmanuel Levinas, nos convida tanto em relação ao próximo quanto a Deus, solidariedade que engloba toda a criação, conforme recorda H. Jonas.

De acordo com de J. B. Metz, a Sinagoga é uma escola espírito anamnético, onde a capacidade de recordar possibilita a experiência de Deus e de sua redenção. A memória desempenha, portanto, uma função fundamental na formação do pensamento teológico, evitando que a história seja simplesmente relegada ao domínio exclusivo da análise científica. O espírito judaico também colabora para que o historicismo também não seja instrumento para o esquecimento, na medida que a memória é segregada gradualmente como mera justificativa do processo.

A Sinagoga também ensina, segundo Metz, a pobreza radical, reconhecendo a impossibilidade de encobrir os flagelos da realidade por meio da mitificação. O Israel bíblico, conscientes de sua vulnerabilidade diante das ameaças da vida, não permitia que o mito fosse utilizado como entorpecente.

Nesse sentido, o Autor aponta a mística do sofrimento como um caminho para a união entre judeus e cristãos. O cristianismo deve valorizar esta característica, de modo que a pergunta sobre o sofrimento do mundo não seja escondida por ideologias e mitologias. O sofrimento precisa estar em evidência nos argumentos teológicos, para que a sociedade não o ignore. A teologia reconhece que Deus não se isola da história e que, em algum momento, haverá uma justificativa para o sofrimento da humanidade.⁶¹⁴

4.4

Dignidade da herança hebraica-narrativa na política contemporânea

No cenário teológico atual, a importância da constituição fundamental narrativo-prática está tanto no discurso escatológico-apocalíptico quanto no discurso soteriológico, em prol de uma linguagem positiva da fé.⁶¹⁵ Essa dinâmica faz refletir sobre um cristianismo místico-político que se distancia daquele

⁶¹³ SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R., *Hope Against Hope*, p. 48.

⁶¹⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 74.

⁶¹⁵ EG 159.

cristianismo com contornos transcendental-idealista. É nesse contexto que emergem as reflexões de J. B. Metz, no âmbito de sua Teologia Política, evocando a necessidade de uma memória prática, que tem estrutura-de-profundidade narrativa (*erzählende Tiefenstruktur*).⁶¹⁶

Os discípulos de Cristo foram testemunhas privilegiadas de uma “memória subversiva” que os conduziu a uma esfera de solidariedade efetiva. Essa memória estabelecida na tradição narrativa, se torna o traço distintivo do seguimento de Cristo e serve de base para a teologia crítica proposta por J. B. Metz no panorama social contemporâneo, bem como da concepção dada por A. Heschel acerca da função da religião: “A religião é uma resposta às últimas perguntas do homem”.⁶¹⁷

Apoiada nas tradições bíblicas, a memória preservada pela narração impulsiona o cristianismo a promover sua contribuição para a sociedade pós-iluminista, marcada por profundas contradições. Essa memória, perigosa e subversiva de Jesus Cristo, “(...) princípio-esperança que está nele faz elaborar constantes utopias”⁶¹⁸, influencia nas estruturas da sociedade. O caráter radical da esperança, em sua dimensão escatológica, impede que a privatização da religião mediante a exploração de sua dimensão escatológica, Heschel recorda que: “A fé em Deus pressupõe a consciência da presença de Deus. Implica não só uma atitude em relação ao santo, mas também uma forma de se relacionar com o dia-a-dia”.⁶¹⁹ Portanto, vocação da Igreja é a libertação dos oprimidos, por meio do resgate e valorização dessa memória narrada, aspecto que também fundamenta a tradição judaica, conforme recorda Martin Buber: “O próprio narrar é acontecimento, ele tem a unção de uma ação sagrada. A narração é mais do que um reflexo; a essência sagrada, que nela é testemunhada, continua a viver nela”.⁶²⁰

Esta solidariedade não se restringe ao presente, nem se limita a um olhar exclusivamente voltado para o futuro, mas é voltada para as vítimas do passado, rememorando o seu sofrimento causado por estruturas de dominação, “enfrentar com profecia e firmeza teimosia: a economia da exclusão”.⁶²¹ Esse resgate da memória requer um tratamento epistemológico da narração,⁶²² buscando compreensão da

⁶¹⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 239.

⁶¹⁷ HESCHEL, A., Dio alla ricerca dell'uomo, p. 19. (nossa tradução)

⁶¹⁸ BOFF, L., Jesus Cristo libertador, p. 99.

⁶¹⁹ HESCHEL, A., Il canto della libertà, p. 78. (nossa tradução)

⁶²⁰ BUBER, M., Werke, p. 71. (nossa tradução)

⁶²¹ EG 53-54.

⁶²² METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 243.

história do mundo que não pode ser restrita aos que venceram, uma vez que pela *memoria passionis* a morte não consegue abafar o grito dos vencidos.⁶²³

A memória narrativa das tradições bíblicas é considerada perigosa, pois não permite que as estruturas de domínio permaneçam oprimindo sem resistência ou denúncia. O clamor das vítimas é testemunhado pela Igreja como difusora pública desta memória de liberdade. Através de sua liturgia, a Igreja apresenta a imagem do ser humano, proclamando desde os primórdios de sua fundação que Deus deseja a liberdade para o mundo. No entanto, o papel social vai além do espaço do culto. Na verdade, o culto não conhece fronteiras, estendendo-se ao mundo, à cultura e ao âmbito público da sociedade onde a Igreja atua: “(...) na liturgia se deve reconhecer Cristo como Senhor, mas acrescenta que é mister reproduzir na história sua práxis serviçal, quenótica, crucificada”.⁶²⁴ Dessa forma a memória de Jesus Cristo se efetiva na Teologia Fundamental Prática, por meio de uma Teologia Política.

A dimensão prática Teologia Política não é uma práxis de preocupação restritivamente pragmática,⁶²⁵ tampouco se associa à nostalgia do poder da cristandade. No entanto, busca uma atuação efetiva. O amor radical constrange a um comportamento que denuncia as diversas formas de desumanidade: “Alguns seres humanos morrem muito antes dos seus corpos”.⁶²⁶ A Teologia Política de Metz propõe uma mudança hermenêutica⁶²⁷ que visa estabelecer uma comunicação teológica efetiva com o mundo, evidenciando o anseio do indivíduo pela liberdade.

Metz destaca a importância dos problemas causados pela teologia ao desconsiderar os questionamentos que impulsionaram o Iluminismo. A teologia precisa recuperar seu posicionamento com coragem, respondendo aos anseios de liberdade da sociedade, com a memória subversiva narrada nas tradições bíblicas. É crucial compreender que o desejo de liberdade do indivíduo não é uma afronta à Igreja, mas está em seu fundamento. No entanto, muitas vezes, há uma resistência a tais anseios humanos. Muitas vezes o atraso das respostas é motivado pelo medo conservador de ameaçar as estruturas tradicionais diante da busca pela emancipação. As ideias de liberdade do Iluminismo não são contra Deus, mas contra a tirania das instituições de poder. Segundo Ratzinger,

⁶²³ METZ, J. B., *Futuro dalla memoria della passione*, p. 15-34.

⁶²⁴ SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 12.

⁶²⁵ METZ, J. B., *Decisione*, p. 431-439.

⁶²⁶ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 80. (nossa tradução)

⁶²⁷ Jon Sobrino segue o pensamento de Metz. SOBRINO, J., *A fé em Jesus Cristo*, p. 35.

A crise do anúncio cristão que estávamos vivendo em proporção crescente há um século, funda-se em não pequena parte em que as respostas cristãs deixaram de lado as interrogações do homem; eram e continuam acertadas, mas ficavam sem efeito, porque não eram desenvolvidas com base na questão e no seio dela. Por isso, uma parte indispensável do próprio anúncio é o questionamento com o homem que procura, porque só assim a palavra se pode tornar resposta.⁶²⁸

A Igreja, enquanto instituição comprometida com a liberdade crítico-social e a fé, necessita afastar-se da tendência de usar poder religioso para manter “estruturas conservadoras”.⁶²⁹ É necessário cautela em relação ao saudosismo pela história da cristandade, em que a religião se entrelaçava com o poder político e cedia aos apelos ideológicos em prol de privilégios e dominação, característica do “narcisismo paralisante”.⁶³⁰ A religião não pode ser um instrumento de opressão, nem um espaço de omissão diante das injustiças humanas. A autoridade eclesial deve ser um impulso crítico para a liberdade,⁶³¹ e não o contrário. Esta é a grande pertinência da memória subversiva testemunhada pela Teologia Política de Metz, como um problema da teodiceia, ou seja, uma reflexão de como conciliar a existência de Deus como sofrimento humano.

O cristianismo, enquanto religião fundamentada na universalização da salvação, precisa direcionar sua atenção ao mundo e engajar-se na luta pela justiça e contra a miséria, uma Igreja de místicos. Em meio a pluralidade cultural e religiosa da sociedade, a religião cristã é desafiada a posicionar-se diante da indagação dramática daqueles que sofrem injustamente, reconhecendo que faz parte da história da humanidade de forma integrada, levando a pessoa “a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo”.⁶³²

Israel bíblico, por exemplo, tem em sua religião a própria história com parte essencial, alicerçado na alteridade, como Heschel sintetiza:

Você cultiva a alma cultivando empatia e respeito reverencial pelos outros, concentrando a atenção na grandeza, no mistério de todos os seres, na dimensão sagrada da existência humana, ensinando como relacionar a realidade cotidiana com a realidade espiritual. A alma é descoberta na resposta, nos gestos com os quais se

⁶²⁸ RATZINGER, J., Dogma e anúncio, p. 79.

⁶²⁹ DA SILVA, J. M., Papa Francisco, p. 74.

⁶³⁰ EG 81-83.

⁶³¹ METZ, J. B., Por una cultura de la memoria, p. 40.

⁶³² DAp 289.

vai para além do eu, na consciência dos objectivos que excedem os próprios interesses e necessidades.⁶³³

O povo hebreu não optou pelo idealismo, que poderia ser uma maneira fácil de lidar com os medos enfrentados como peregrinos, estrangeiros e sofredores da história, pois “Basta um momento para gerar um gesto de confiança num ídolo”.⁶³⁴ Ao contrário, a capacidade singular de Israel de se relacionar com Deus permitiu sua resistência e sobrevivência, mesmo em comparação com outros povos que possuíam culturas avançadas, como o Egito, Assíria, e até mesmo a Grécia: “O pensamento judeu opera dentro de categorias diferentes das de Platão e Aristóteles, e as diferenças existentes entre seus respectivos ensinamentos não são simplesmente uma questão de diferentes formas de se expressar, mas de diferentes formas de pensar”.⁶³⁵ A resposta de Israel ao sofrimento foi a esperança, e essa herança judaica foi absorvida pelo cristianismo primitivo.

Porém, quando a teologia cristã evita lidar com a questão do sofrimento humano, recorre ao mito como forma de adiar o inevitável enfrentamento. Essa interrogação está no início do cristianismo, e nem sempre as soluções são adequadas.⁶³⁶ Há uma tendência persistente de recorrer a estratégias dualistas em conexão com a gnose, desde os tempos de Marcião até os dias atuais: “O indivíduo não é visto isolado, mas em relação a Deus e está sujeito às normas que tal relação implica”.⁶³⁷

A solução proposta por Marcião acabou se tornando um dualismo gnóstico da intemporalidade da salvação e do tempo irredimível. Outra alternativa dualística foi a de limitar o Deus Criador à tradição veterotestamentária, separando-o do Deus Redentor, na mensagem do Novo Testamento.

Para Agostinho, a questão da teodiceia deveria ser compreendida dentro do contexto do Tratado da Liberdade, de livre-arbítrio, em que se atribui à humanidade a origem do mal e do sofrimento, em um âmbito estritamente terreno, devido à negação dos primeiros pais.⁶³⁸ Nessa perspectiva, Deus é excluído do problema da teodiceia, uma vez que o sofrimento no mundo é resultado da resistência do ser

⁶³³ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 76. (nossa tradução)

⁶³⁴ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 89. (nossa tradução)

⁶³⁵ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dell'uomo*, p. 32. (nossa tradução)

⁶³⁶ METZ, J. B., *Un credo per l'uomo d'oggi*, p. 11.

⁶³⁷ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 86. (nossa tradução)

⁶³⁸ METZ, J. B., *Concupiscência*, p. 290-299.

humano à bondade de Deus. A “livre escolha” do indivíduo age como uma espécie de obstáculo da bondade divina.

Certamente, a teoria agostiniana surge como uma resposta ao gnosticismo⁶³⁹ e ao maniqueísmo, buscando preservar a imagem do Deus Criador. Ao enfatizar a responsabilidade do sujeito pelo pecado, Agostinho procura equilibrar a questão da liberdade humana em relação a Deus. No entanto, Agostinho também reconhecia as dúvidas e limites em relação à extensão da liberdade concedida ao indivíduo nessa equação com Deus.

A utilização da carta aos Romanos como base para desenvolver a doutrina do pecado original e questões relacionadas à predestinação não foi suficiente para resolver todas as aporias e contradições na teodiceia agostiniana. Agostinho combateu o dualismo de Marcião que separava Deus Criador e Deus Redentor, por meio de um dualismo antropológico, no qual alguns seriam salvos e muitos seriam condenados, atribuindo aos condenados a responsabilidade pelo mal no mundo e o consequente afastamento de Deus. Deus estaria isento de responsabilidade compartilhada diante do mal.

A visão agostiniana da teodiceia não foi suficiente para a época moderna, entrando em descompasso com o discurso em relação ao contexto social: “A relevação não pode ignorar o horizonte social em que vive (...) sob pena de não ser simplesmente revelação”.⁶⁴⁰ Foi nesse contexto que surgiram os problemas decorrentes de uma apologia baseada na autonomia da liberdade humana em contraposição à bondade ilimitada de Deus.⁶⁴¹ Ao vincular a promessa de salvação à promessa da justiça universal, o pensamento agostiniano limitou a noção de salvação como redenção do pecado e da culpa,⁶⁴² deixando de lado a realidade do sofrimento diário no cristianismo. A visão agostiniana reprimiu a pergunta pela sede de justiça, bem como pela questão antropológica do pecado do ser humano, e com isso o problema da teodiceia foi minimizado.⁶⁴³ No entanto, essa visão agostiniana não está em plena consonância com a visão bíblica da salvação.

De acordo com a tradição judaico-cristã, o nome de Deus está relacionado à ideia de salvação como uma libertação abrangente e presente nas situações do

⁶³⁹ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 111.

⁶⁴⁰ MIRANDA, M. F., *Igreja e sociedade*, p. 79.

⁶⁴¹ HILBERATH, B. J., *Doutrina da graça*, p. 20-25; 28-31.

⁶⁴² ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 398.

⁶⁴³ LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, p. 197-200.

cotidiano. A narrativa bíblica revela que Deus está ativamente envolvido na história humana, agindo para libertar as pessoas de suas aflições: “A linguagem do judaísmo é a linguagem dos gestos concretos. Tentamos expressar com atos concretos o que não pode ser capturado com palavras. Na tradição judaica, a centralidade espiritual da palavra é de extrema importância”.⁶⁴⁴ A salvação não se restringe à abstração teórica, mas engloba uma transformação completa da condição humana na busca por restauração da justiça.

Segundo Metz, as consequências por subestimar a teodiceia podem ser percebidas em diversos fenômenos. Primeiramente, destaca-se o ateísmo moderno, que surge como uma resposta ao rejeitar a imagem de um Deus que não permite questionamentos. Ao tentar justificar o sofrimento presente no mundo, o cristianismo muitas vezes preserva a imagem de Deus⁶⁴⁵ bondoso e poderoso, aparentemente sensível ao mal, atribuindo exclusivamente à humanidade a culpa por essas questões: “Ao afirmar que Deus não é racional, o nominalismo se abre ao absurdo e ao não racionalmente explicável da realidade. Essa concepção, todavia, não se consuma, porque se impõe o racionalismo moderno, baseado no homem, e não em Deus”.⁶⁴⁶

Em segundo lugar, há o fenômeno do absolutismo do pecado, que é atribuído ao ser humano. Essa visão limita a liberdade e a felicidade do indivíduo, negando-lhe a dignidade garantida pela criação. De acordo Agostinho, a condição humana após a queda original resulta em uma suposta negação de Deus (realidade pós-lapsária), o que gera uma separação entre o sujeito e de sua dignidade. Essa separação acaba influenciando o cristianismo, levando a uma remitologização perceptível nas formulações morais e éticas que tendem a ser mais prescritas e moralistas.⁶⁴⁷

A tradição narrativa da Bíblia resgata as perguntas que deveriam ser dirigidas a Deus⁶⁴⁸ e que muitas vezes foram abafadas por uma estrutura moralizante. As religiões monoteístas, ao se apropriarem dessa herança bíblica, formulam novas perguntas, indagações repletas de decepções e frustrações, mas também

⁶⁴⁴ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 81. (nossa tradução)

⁶⁴⁵ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 19.

⁶⁴⁶ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 195.

⁶⁴⁷ METZ, J. B., *Concupiscência*, p. 290-299.

⁶⁴⁸ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 46.

profundamente humanas. Essas compartilhadas ultrapassam as barreiras religiosas e unem a todos, uma vez que o sofrimento não faz distinção:

Há aqueles que têm medo do Senhor porque temem ser punidos em seus corpos, em sua família e em seus bens. Outros têm medo do Senhor porque teme a punição no mundo futuro. Ambos são considerados inferiores na tradição judaica. Jó não foi instigado em sua devoção pelo medo, mas sim pelo temor, pela percepção da grandiosidade de seu amor eterno.⁶⁴⁹

A memória narrativa da Bíblia está entrelaçada com a história da paixão humana. Essa memória não é fragmentada, mas é parte integral da herança vital do indivíduo e desempenha função crítica na imagem de Deus compassivo com todos, porém, tal concepção tende a ser negligenciada pela amnésia teológica que obscurece a compreensão do passado, “a fé não nasce do nada”.⁶⁵⁰ Relembrar a narração bíblica capacita a enfrentar o desafio das perguntas profundas acerca da teodiceia, como sintetiza Heschel:

A fé não nasce à maneira de um sucesso de raciocínios que obedecem à lógica: primeiro a ideia de Deus; de acordo com a proposição que ele é; e depois o consentimento a essa proposição. Também não é verdade que tenhamos de resolver todas as nossas dúvidas antes de podermos alcançar a fé. Abraão, Moisés, os profetas, o escriba Esdras, o próprio Jó, enfrentaram perplexidades implacáveis. A fé começa com o sentido de dificuldade, em ser sobrecarregado, em ser silenciado.⁶⁵¹

O flagelo paradigmático do flagelo de Auschwitz despertou no pensamento teológico de Metz a sensibilidade aguçada para a história do sofrimento humano, do mesmo modo no pensamento de Buber, Levinas, Heschel e Jonas. Esse evento trágico levantou, por sua vez, a importante questão existencial filosófica da debilitação do ser, da morte do Deus dos filósofos e a relação entre Deus e o problema da teodiceia. O discurso do cristianismo sobre a natureza de Deus diante desse clamor por salvação das vítimas de nossa história, deixa em aberto a pergunta sobre Deus das demonstrações teístas: “A ontologia hermenêutica torna inviável a metafísica da presença do teísmo tradicional, mas deixa um espaço aberto para a revelação judeu-cristã”.⁶⁵²

⁶⁴⁹ HESCHEL, A., Dio alla ricerca dall'uomo, p. 95. (nossa tradução)

⁶⁵⁰ HESCHEL, A., Il canto della libertà, p. 92. (nossa tradução)

⁶⁵¹ HESCHEL, A., Il canto della libertà, p. 90. (nossa tradução)

⁶⁵² ESTRADA, A. J., Imagens de Deus, p. 281.

A crueldade e o sofrimento indescritíveis presenciados em Auschwitz desafiam a concepção simplista sobre a justiça divina e ao discurso teológico tradicional, pois a teodiceia busca compreender o papel de Deus em meio ao sofrimento humano. O cristianismo é convocado responder essa pergunta, desenvolvendo uma teologia que seja capaz de dar sentido ao sofrimento e de se posicionar diante do horror da Shoá e de tantos outros eventos trágicos da história humana, não deixando sem resposta o grito das vítimas.

Essa reflexão é um desafio na reflexão da imagem de Deus e das narrativas tradicionais que explicam o mal e o sofrimento com sentenças moralizantes, limitadas por palavras e teorias desconectadas de ações concretas de justiça e solidariedade.

O discurso sobre Deus, ou é um discurso sobre a visão e a promessa de uma grande justiça, que também inclui os sofrimentos passados, ou é um discurso vazio e carente de promessas – inclusive para aqueles que sofrem no presente. Esta pergunta inerente ao discurso sobre Deus é, antes de tudo e sobretudo, a pergunta pela salvação daqueles que sofrem injustamente e sem culpa alguma.⁶⁵³

A retomada da questão da teodiceia pela teologia, segundo o pensamento de Metz, não se trata de uma tentativa obstinada de “justificação de Deus” diante da presença do mal no mundo. Ao contrário, busca-se evidenciar a importância da forma do discurso sobre Deus em um mundo onde o sofrimento é incontestável. A pergunta pelo sofrimento é fundamental tanto para a teologia quanto para o futuro do ser humano, e não pode ser eliminada, embora nunca sejam as respostas exaustivas devido a nossa limitada perspectiva escatológica.⁶⁵⁴

As respostas oferecidas pela teologia não pretendem dar uma solução incontestável para o problema da teodiceia. Reconhecendo que Deus transcende a capacidade de definição por palavras, a pertinência da questão reside, portanto, nas próprias indagações que devem ser feitas e na eficácia na transmissão deste discurso bíblico: “O mundo é criado pela palavra de Deus. Sem sensibilidade às palavras não pode haver relação com a Bíblia e nenhuma pregação que esteja na tradição da Bíblia. Perdemos o respeito reverencial pela palavra. Brincamos com o Nome de Deus”.⁶⁵⁵ A tarefa teológica consiste em aprofundar essas questões com esperança,

⁶⁵³ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 18. (nossa tradução)

⁶⁵⁴ METZ, J. B., *Futuro dalla memoria della passione*, p. 15-34.

⁶⁵⁵ HESCHEL, A., *Il canto della libertà*, p. 104. (nossa tradução)

aguardando o dia em que o próprio Deus trará sua resposta soberana: “será Deus quem, quando chegar seu dia, fará a própria justificativa para esta história de sofrimento”.⁶⁵⁶

Para Metz, é essencial que Deus não seja separado do sofrimento humano: “Quem, por exemplo, formula o discurso sobre o Deus de Abraão, Isaque e Jacó de tal forma que não se escuta o lamento de Jó – sua queixa ‘quanto durará isto?’- este não faz teologia, mas mitologia”.⁶⁵⁷ Deus não pode ser reduzido a imagens convenientes⁶⁵⁸ que buscam satisfazer uma religião burguesa pacífica e confortável, que evita confrontar a tradição bíblica dolorosa e desafiadora. Essa abordagem estereotipada de Deus como poderoso e vingativo contra aqueles que não se conformam com as normas aos moldes dessa religião elitista e narcisista é míope e surda aos gritos daqueles que sofrem. O cristianismo está em constante ameaça de se mitologia, quando o esquecimento é usado como uma ferramenta para evitar seus próprios medos.

O ser humano precisa cultivar a “memória redentora” para garantir seu futuro. Para isso, é fundamental evitar que essa inquietação seja entorpecida pelo esquecimento.⁶⁵⁹ Segundo o Autor, o ser humano atual tende ao esquecimento das catástrofes como estratégia para suportá-las. Auschwitz, por exemplo, já não está presente na memória de muitos, e apenas poucos associam a presente crise atual da humanidade com este flagelo que ultrapassou todos os limites da vergonha humana. O ser humano, quando acomodado e desprovido de solidariedade, perde não apenas seus valores morais, mas também gradualmente perde a esperança na humanidade e, sem essa esperança, o indivíduo perde a si mesmo. Aqueles que esquecem a história de sofrimento do mundo não ficam somente sem a memória de determinados eventos, mas também perdem a sua própria essência.

O esquecimento do tema da teodiceia reflete a diminuição do lugar de Deus na sociedade contemporânea, pois o ser humano “(...) tem uma fé suprema nas estatísticas e abomina a ideia de mistério”.⁶⁶⁰ O aumento da religiosidade na sociedade, paradoxalmente, confirma essa superficialidade em lidar com o

⁶⁵⁶ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 21. (nossa tradução)

⁶⁵⁷ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 22. (nossa tradução)

⁶⁵⁸ ESTRADA, A. J., *Imagens de Deus*, p. 161.

⁶⁵⁹ METZ, J. B., *Futuro dalla memoria della passione*, p. 15-34.

⁶⁶⁰ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 52. (nossa tradução)

sofrimento do outro.⁶⁶¹ Contraditoriamente, existe uma receptividade à religião burguesa, ao mesmo tempo que há uma resistência pela compaixão herdada das tradições bíblicas. Surge assim a mentalidade de “religião sim, Deus não”.⁶⁶² Nesse contexto, a religião ofusca a questão do sofrimento das vítimas, evitando confrontar o desafio da memória narrativa traz. Nas tradições bíblicas, a pergunta escatológica sobre os desafios reais do mundo e o sofrimento das vítimas é evidente no discurso sobre Deus, seja na literatura sapiencial, nas vozes dos profetas ou na temática do êxodo, que se desenvolve tanto no Antigo e como no Novo Testamento, como resume Heschel:

Problemas que são tão reais hoje em dia como eram há três mil anos atrás. Essas percepções refletem uma meditação humana e não apenas profética. Em particular, é na chamada literatura sapiencial, como os livros de Jó, Provérbios, Eclesiastes e assim como o livro dos Salmos, que a espontaneidade do homem bíblico encontrou sua expressão.⁶⁶³

Para Metz, o grito de Jesus na cruz é o seu “sim” a vontade do Pai, pois se trata de um sofrimento em razão de Deus. Esse sofrimento não pode ser moldado para se conformar aos desejos individuais, uma vez que Deus não se adapta ao ser humano. Essa imagem de Deus adaptável é de natureza mitológica e não encontra respaldo nos discursos bíblicos. O Deus que se adequa não existe! Da mesma forma, a religião deve se prestar a este papel. Atualmente, é possível observar uma oferta de religiões com práticas consoladoras. No entanto, nas narrativas bíblicas, o consolo oferecido por Jesus é o da oração dirigida a Deus: “A oração: não há espiritualidade cristã possível sem uma vida densa e intensa de oração”.⁶⁶⁴ A consolação bíblica não é mítica, não se trata de um paraíso livre de privações e sofrimento. Por outro lado, temos a garantia, em Jesus Cristo, que o sofrimento enfrentado não será esquecido.

O sofrimento do outro é uma provocação religiosa em que não se pode separar a paixão por Deus da compaixão pelos que sofrem. Isso implica explicitamente na

⁶⁶¹ “A religião se torna algo privado, pertencendo exclusivamente ao fórum interno da consciência humana, sem mediações ou instituição. É mais e mais algo para ser vivido dentro da esfera da vida privada, em que cada um crê e acolhe verdades apresentadas a ele ou a ela, apreciando e discernindo-as, de acordo com afinidades afetivas ou sentimentos gratificantes advindos da experiência vivida.” BINGEMER, M. C., ANDRADE, P. F. C., *Secularização*, p. 113.

⁶⁶² METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 20. (nossa tradução)

⁶⁶³ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 45. (nossa tradução)

⁶⁶⁴ BINGEMER, M. C., *Viver como crentes no mundo em mudanças*, p. 142.

obrigação de uma práxis cristã comprometida com a dor alheia.⁶⁶⁵ A mística que Jesus viveu era essencialmente comprometida com o sofrimento humano.

A fidelidade do cristianismo a essa mística de olhos abertos é arriscada e implicaria em se afastar de um perfil religioso que transforma a religião em uma espécie de “mágica para as almas”, uma vez que a relação com Deus não pode ser baseada em trocas. Heschel alerta que: “(...) somos sempre confrontados com a possibilidade de um fracasso, com o perigo de nos encontrarmos inertes, presos em escuros porões”.⁶⁶⁶ A questão da teodiceia não se trata de acomodações e recompensas por “boas ações”. O clamor que Jó dirigiu ao próprio Deus é um dos exemplos mais paradigmáticos da tradição bíblica em que se configura outro tipo de compreensão da fé, rompendo o vínculo de causalidade entre pecado e sofrimento: “Jó não foi obrigado a se submeter ao castigo sem protestar, sucumbindo ao silêncio! Não foi dito a ele que não existe justiça nem sabedoria, mas apenas as trevas do mistério”.⁶⁶⁷

Por esses motivos, J. B. Metz se preocupa em fundamentar um cristianismo com base na questão inquietante da teodiceia: a sensibilidade de Deus diante do sofrimento humano, presente nas tradições bíblicas. O Autor não busca necessariamente responder à questão filosófica sobre a existência de um Deus onipotente e bondoso diante do sofrimento da história do ser humano, mas reconhece que esta questão não pode ser esquecida.

A história da humanidade é marcada pelo sofrimento e pela crise. Esse grito não é apenas de desespero, mas um clamor dirigido a Deus, da mesma forma como fizeram os israelitas. Deus se aproximou daqueles que clamaram por ele. Essa questão fundamental se insere no seio da história humana e, é por isso, que o teólogo deve se interessar pelos conflitos e não se eximir deles. Mesmo que não encontre respostas definitivas, sua função é impedir que as perguntas sejam esquecidas.

O cristianismo, mesmo marginalizado no contexto do Império Romano, expandiu-se pelo mundo, levando consigo a mensagem de salvação, uma Igreja em saída.⁶⁶⁸ Os cristãos têm a responsabilidade de resgatar e reviver a memória da sua missão inicial, mantendo-se fiéis ao ímpeto inicial do cristianismo.

⁶⁶⁵ METZ, J. B., *Decisione*, p. 431-439.

⁶⁶⁶ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 48. (nossa tradução)

⁶⁶⁷ HESCHEL, A., *Dio alla ricerca dall'uomo*, p. 85. (nossa tradução)

⁶⁶⁸ EG 20.

Nesse sentido, a *memoria passionis* desempenha o papel de despertar a atenção para o discurso sobre Deus. A pergunta sobre o sofrimento, presente na tradição bíblica, continua relevante, apesar dos esforços para relegá-la à questão sobre a redenção dos culpados. Ademais, o esquecimento da teodiceia reflete diretamente na soteriologia.⁶⁶⁹

A compaixão e a consciência não devem estar separadas no pensamento teológico. A *memoria passionis* está atrelada à compaixão. Aqueles que sofrem vivem de forma dramática e solitária, ansiando por salvação. Como é possível imaginar que somente Deus está presente? Onde está a Igreja? Deus não deveria receber o clamor da vítima? Assim como Jó, que se dirige a Deus para questionar suas angústias e sofrimentos sem culpa, o mesmo ocorre no pensamento cristológico. O grito na cruz não pode ser ignorado:

A missão no coração do povo não é uma parte da minha vida, ou um ornamento que posso pôr de lado; não é um apêndice ou um momento entre tantos outros da minha vida. É algo que não posso arrancar do meu ser, se não me quero destruir. Eu sou uma missão nesta terra, e para isso estou neste mundo. É preciso considerarmo-nos como que marcados a fogo por esta missão de iluminar, abençoar, vivificar, levantar, curar, libertar. Nisto se revela a enfermeira autêntica, o professor autêntico, o político autêntico, aqueles que decidiram, no mais íntimo do seu ser, estar com os outros e ser para os outros”.⁶⁷⁰

Portanto, a teodiceia é fundamental para compreender a cristologia e, por consequência, a dimensão apocalíptica da fé. O grito por justiça, sede e fome não pode ser silenciado até que seja plenamente respondido. Essa é a justiça de Deus, que abrange inclusive o sofrimento passado e a desigualdade que gera violência.⁶⁷¹ A autoridade para fazer essa pergunta por justiça encontra-se validamente naquele que sofre. O resgate da teodiceia pode ajudar a realinhar a Igreja com a esfera política do mundo de forma profética, diante das atuais situações de injustiça e exclusão. Por fim, encontra-se na autoridade da vítima e na experiência de escuta de Deus, que sensivelmente ouve aqueles que sofrem, o caminho para a restauração da justiça, neste sentido recorreremos, ainda, aos questionamentos de Jon Sobrino:

Como abordar, então, o problema de Deus diante do sofrimento? Que atitude é a adequada, se é que se pode encontrar uma, diante da teodiceia? Em minha opinião,

⁶⁶⁹ METZ, J. B., Dio e i mali di questo mondo, p. 17-24.

⁶⁷⁰ EG 273.

⁶⁷¹ EG 59-60.

essa atitude poderia ou deveria incluir os seguintes elementos. O primeiro é a indignação por causa do sofrimento humano, deixando que se mantenha algo irrecuperável nessa indignação (que pode ser contra o que fazem os seres humanos ou contra o que Deus deixa de fazer). O segundo é o momento utópico de esperança, de que Deus – com ou sem poder para superar o sofrimento – tenha poder para manter o ser humano em sua esperança (o “apesar de tudo” de Metz e Wiesel) e em sua práxis (o reverter a história, como dizia Ellacuría). Por último a honestidade de “assumir uma horrível realidade” para “encarregar-se dela e carregar com ela”. Em palavras simples, a decisão de praticar a justiça e a ternura, e caminhar na história com Deus humildemente, em obscuridade e com protestos, mas sempre.⁶⁷²

4.5

Paixão de Cristo e as paixões dos seres humanos

A teologia desempenha uma função crucial na compreensão da vida e participa do discurso social, tem como importante missão se reconhecer como parte da sociedade como Igreja global, ser responsável por acolher as demandas históricas do mundo. No entanto, ao longo da história, especialmente a partir divisão entre Igreja e Estado, algumas pessoas adotaram uma relação utilitária com a religião, servindo-se de acordo com as necessidades e conveniências. Esse cenário teve início na Idade Média e se intensificou durante a Idade Moderna,⁶⁷³ alterando a situação histórica de mundo divinizado para um “mundo homiziado”.⁶⁷⁴

A instrumentalização da religião cristã, enfraqueceu a sua capacidade de responder às questões mais fundamentais da vida, afastando-a do mundo e da história.⁶⁷⁵ Isso resultou no surgimento de uma religião iluminista-burguesa,⁶⁷⁶ que buscava seus próprios interesses em um contexto estritamente doméstico. Embora fosse eficaz em satisfazer a “interiorização” pessoal, ela não oferecia resistência adequada às situações injustas do cotidiano.⁶⁷⁷

⁶⁷² SOBRINO, J., A fé em Jesus Cristo, p. 401.

⁶⁷³ METZ, J. B., Mística de olhos abertos, p. 94.

⁶⁷⁴ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 56.

⁶⁷⁵ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 55.

⁶⁷⁶ “A burguesia é um conceito complexo, pois não é homogênea, no entanto, pode-se dizer que a burguesia pode ser caracterizada como o sujeito principal do discurso da modernidade por meio da promessa da razão instrumental e eficaz por felicidade e liberdade. Deseja-se, neste sentido, o máximo de liberdade nas suas iniciativas de produção. A produção visa a uma abundância de bens e o aumento do consumo, que se apresenta como fator de felicidade. O círculo fundamental do capitalismo é o acúmulo de capital em vista do aumento de produção, que gera mais acúmulo de capital. O sujeito capitalista investe em novas iniciativas tecnológicas para a racionalização das forças produtivas para que não se rompa o círculo de produção e consumo.” LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da Modernidade, p. 147.

⁶⁷⁷ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 23.

Segundo Metz, a Igreja não conseguiu compreender plenamente o impacto do Iluminismo, mas sofreu as consequências desse movimento. As pessoas já não desejavam ser tuteladas pela religião, o que levou a uma extrema relativização causada pelo humanismo⁶⁷⁸ e pela crise na tradição cristã. A mesma “luz” que conferiu um novo significado à dignidade e à liberdade humanas, impulsionando o incontestável processo de humanização, também levou a um absolutismo exagerado da razão.⁶⁷⁹ Nesse processo, a religião foi responsabilizada por aprisionar o ser humano na mitologia e acusada de ser obsoleta em suas interpretações sobre a sociedade e a realidade do mundo. Essa rejeição chegou a extremos, culminando na tentativa de suprimir a religião em prol do culto ao indivíduo.

Com o decorrer dos séculos XIX e XX, tornou-se evidente que as conquistas do Iluminismo não eram suficientes para satisfazer todos os anseios do ser humano em relação à transcendência. A determinação e confiança excessiva na capacidade da razão e o projeto de uma sociedade fraterna e justa, “(...) na teoria do super-homem, na sociedade sem classes (...)”,⁶⁸⁰ foram sistematicamente frustrados por uma economia excludente, pela desigualdade social, pela concentração dos meios de produção, pela utilização da ciência para a fabricação de armas de destruição em massa, entre outros fatores que provocam o esquecimento da responsabilidade e da própria existência do crente: “O ser humano aparece como mediano, como ponto de transbordo do mundo entregue ao que foi disposto primordialmente por Deus. A sua responsabilidade cristã no mundo torna-se mais do que nunca visível e nítida”.⁶⁸¹

As guerras mundiais representaram o ápice da crise da razão. Com níveis alarmantes de desigualdade social, evidenciando o aumento do abismo entre os detentores de riquezas e os mais pobres. A humanidade não apenas falhou em

⁶⁷⁸ Para “dialogar” como humanismo ateu, Libanio recorda o escopo do CVII no binômio: “O objetivo principal do Concílio Vaticano II, segundo discurso inaugural de João XXIII, pode ser traduzido em duas palavras: ecumenismo e pastoral. Com esse binômio, quis-se abrir o horizonte de diálogo da Igreja. Ecumênico: dialogar com todas as denominações religiosas, cristãs ou não. Pastoral: dialogar com a cultura moderna, com as ideologias, com o humanismo ateu. Assim o destinatário da mensagem do Concílio vai muito além do simples católico, não como palavra autoritativa, mas como proposta dialogar. Este espírito que vingou no Concílio vai presidir também a caminhar da teologia fundamental. Ela se abre a esses destinatários.” LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da Modernidade, p. 61.

⁶⁷⁹ METZ, J. B., Libertà solidale, p. 138-147.

⁶⁸⁰ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 72.

⁶⁸¹ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 40.

estabelecer uma sociedade fraterna, mas desenvolveu meios de autodestruição, desconsiderando a “libertadora aceitação de Deus do mundo em Jesus Cristo”.⁶⁸²

O período pós-guerra foi marcado pela falência dos ideais iluministas e, paradoxalmente, testemunhou um ressurgimento da busca por valores e crenças religiosas de perfil gnóstico. No entanto, esse retorno ao sagrado na era pós-moderna não se manifesta como um retorno às instituições religiosas tradicionais, mas como uma busca por uma religiosidade que atenda às necessidades individuais de transcendência, mística e espiritualidade.

Essa busca individual pelo sagrado tende a deixar de lado a necessidade de uma adesão institucional, ou seguir um corpo doutrinário específico, assim como considera a vida comunitária dispensável. O sagrado se torna um objeto de consumo no qual as possibilidades de práticas, crenças e ritos são ilimitadas para o indivíduo. A privatização dessa experiência religiosa traz consigo a desintegração da experiência comunitária e, conseqüentemente, a indiferença em relação ao sentimento de solidariedade e responsabilidade para com aqueles que mais sofrem.⁶⁸³

O Iluminismo introduziu uma distinção entre o público e o privado, o que levou em uma concepção burguesa da religião cristã. O sujeito social burguês, percebendo o risco político de sua dominação, especialmente diante do surgimento do proletariado, adaptou o discurso religioso cristão de maneira utilitária e ideológica. Dessa forma, uma nova relação foi estabelecida entre burguesia e religião,⁶⁸⁴ afastando a ameaça dos valores transformadores da tradição bíblica judaico-cristã ao discurso moderno liberal. Pelo contrário, passou a ser usada para justificar a força política e social da burguesia e fundamentar o sistema capitalista.⁶⁸⁵

A Teologia Política proposta por Metz, surge como uma resposta à privatização da mensagem cristã,⁶⁸⁶ buscando resgatar os paradigmas bíblicos reinserindo a Igreja na história e no mundo: “(...) Deus não reivindica ou reclama a história pois esta lhe pertence originalmente, dado que Deus a fundou como

⁶⁸² METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 45.

⁶⁸³ LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 142-145.

⁶⁸⁴ METZ, J. B., La fe, en la historia e la sociedad, p. 34.

⁶⁸⁵ LIBANIO, J. B., Teologia da Revelação a partir da modernidade, p. 149-150.

⁶⁸⁶ METZ, J. B., Christianity and the Bourgeoisie, p. 61.

verdadeira história. A Igreja, que é a presença do seu reino na história, é a representação e o sinal deste fundamento escatológico”.⁶⁸⁷

Autor identifica sinais de superação deste contexto burguês, com o fortalecimento do messianismo cristão, que traz consigo a mensagem do Reino nas preocupações ecológicas e resistência aos efeitos prejudiciais do capitalismo. Além disso, há um engajamento direto com os problemas enfrentados pelas igrejas pobres, manifestando um “retorno à conversão, à prática messiânica da caridade”.⁶⁸⁸

A constatação de que os indivíduos que optam por seguir esse caminho podem enfrentar perseguições é relevante para compreender a dimensão subversível na práxis do seguimento de Jesus. Este último, escolheu aderir a caridade radical, que vai além da mera solidariedade para com os menos privilegiados. Nessa dinâmica, a Teologia Fundamental não pode transigir com a religião privatizada, mas precisa permanecer resolutamente engajada na transformação concreta das vidas. “O fato de crer que em Cristo a dor da morte e do pecado é completamente superada não dispensa os cristãos de superar em medida sempre crescente, no empenho solidário, a dor da opressão, do não ainda ou não mais poder ser sujeito”.⁶⁸⁹

A prática dessa caridade cristã, em conformidade com os princípios do Reino de Deus, rejeita de forma decisiva qualquer forma de interesse egoísta. A plenitude da misericórdia de Deus vai ao encontro do anseio do ser humano, e mediante uma conversão interior profunda, somos levados a assumir o sofrimento em prol do Reino de Deus, buscando uma solidariedade baseada no amor radical, desprovida de qualquer tipo de ódio destrutivo. Nesse compromisso, não abdicamos da experiência do amor radical aos mais vulneráveis da sociedade.

Não serão poucos os que consideram exagerado o que acabamos de dizer. Mas haveria maneira mais prudente e ‘equilibrada’ de falar da prática messiânica do seguimento de Cristo? E como se poderia abrir com prudência e ‘equilíbrio’ uma perspectiva nessa crise de que tratamos aqui?⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 19.

⁶⁸⁸ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 23.

⁶⁸⁹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 206.

⁶⁹⁰ METZ, J. B., Para além de uma religião burguesa, p. 25.

Diante das inúmeras transformações trazidas pela modernidade, a teologia se depara com o desafio de utilizar sua força dialógica como um instrumento de mediação intercultural. Nesse sentido, é crucial que a teologia redescubra a importância da comunicação por meio da memória e da narração⁶⁹¹ do seguimento de Jesus. Superando os limites do reducionismo, o conhecimento teológico deve ir além da metafísica grega⁶⁹² e da linguagem científica da racionalidade ocidental.

O desafio de aceitar a responsabilidade compartilhada no sofrimento dos outros se dirige à Igreja global, presente em todo o mundo, que deve fortalecer sua identidade como seguidora de Cristo e, à semelhança de Jesus, redirecionar seu olhar aos que sofrem: “No cristianismo, a pergunta pela justiça para com as vítimas inocentes, uma pergunta sempre perturbadora para a fé de Israel, foi transformada e reformulada muito apressadamente na pergunta pela redenção dos culpados”.⁶⁹³ A esfera privada não é capaz de conter o grande amor de Deus.

A autoridade universal não deve ser atribuída aos vencedores da história, aos agentes detentores de poder, mas sim às vítimas inocentes, àqueles que sofrem sem culpa. Nessa perspectiva, as políticas mundiais devem encontrar soluções e não se limitar a agir como meros administradores dos complexos financeiros excludentes. É necessário que a política esteja fundamentada na “autoridade da vítima” para romper com a espiral materialista predominante. O cristianismo está fixado no mundo, trata-se de uma “religião mundana”:

Um Deus transcendente que não surge como Deus no horizonte do mundo mas que permite a secularização do mundo. Eis por que o cristianismo, sempre que entendido a partir dos seus primórdios, não surge como divinização crescente mas como crescente desdivinização e, neste sentido, como profanação do mundo, como seu desencanto e desmitificação.⁶⁹⁴

Com esta compreensão, Metz reforça a noção de que o cristianismo está orientado para a humanidade e possui uma missão de caráter universal desde suas origens. Essa compreensão provoca um questionamento contundente sobre o mundo globalizado: como a teologia, que se encontra diante da pluralidade do

⁶⁹¹ METZ, J. B., Breve apologia del narrare, p. 80-98.

⁶⁹² ESTRADA, J., Imagens de Deus, p. 179.

⁶⁹³ METZ, J. B., Memoria Passionis, p. 65. (tradução nossa)

⁶⁹⁴ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 32.

mundo atual, é desafiada a ser sensível às questões atuais sem perder de vista os seus valores fundamentais?

À medida que o mundo globalizado avança em direção a um pluralismo cultural e religioso cada vez mais complexo, o cristianismo é convocado a responder a essa realidade com tolerância, diálogo e sensibilidade.⁶⁹⁵ Para tanto, deve desenvolver estratégias que estejam em consonância com as tradições bíblicas. Metz ressalta que o ser humano não pode ser separado da memória, pois ela faz parte de sua identidade. No entanto, a racionalidade técnica predominante no mundo globalizado tende a menosprezar o pensamento anamnético, dificultando o empenho teológico em desenvolver um discurso universalista sobre a memória bíblica. Por outro lado, o fato de o monoteísmo bíblico ser um princípio universal fomenta possibilidades nessa interação.

Enquanto nas mitologias os deuses são diversificados e particularizados, segundo critérios regionais, o divino apresentado por Jesus Cristo é “meu Deus” na medida em que é “teu Deus”, ou seja, Deus destina-se a todos os seres humanos. Nesse sentido, o monoteísmo bíblico colaborou para o discurso de universalidade que deveria levar necessariamente à paz.⁶⁹⁶ No entanto, esse monoteísmo tem enfrentado forte resistência desde o Iluminismo, por ter se associado à legitimação da soberania monárquica na cristandade, onde não havia a separação de poderes, e por ter colaborado na fundamentação de um patriarcalismo que contrapõe amigos e inimigos,⁶⁹⁷ dificultando o diálogo com sociedade, ecumênico e interreligioso.

Para lançar luz à reflexão desse necessário diálogo, o Autor utiliza o termo “monoteísmo reflexivo” para enfatizar que a pretensão de universalidade do cristianismo não pode se afastar da sensibilidade com o sofrimento no mundo de “(...)Deus que quer se revelar no irmão”.⁶⁹⁸ Outro aspecto importante que

⁶⁹⁵ Bingemer alerta para alguns efeitos econômicos excludentes da globalização: “O processo de globalização não é, no entanto, de nenhuma maneira tão completo como pretendem alguns. Por exemplo, a crescente liberalização do comércio bate de frente com uma política de migração extremamente restritiva que permite apenas condicionalmente aos pobres buscar trabalho onde lhes seja mais favorável. Todas esperanças e promessas relacionadas com a globalização tampouco devem obstruir a visão sobre o outro rosto deste desenvolvimento, que tem custos sociais e ecológicos muito altos. Também o mundo globalizado tem ganhadores e perdedores. E isso certamente tem muito a ver com a relação meios-fim, que dentro do mundo globalizado se encontra desequilibrada.” BINGEMER, M. C., *O mistério e o mundo*, p. 62.

⁶⁹⁶ Nem sempre este argumento foi utilizado para a harmonia, pois alguns grupos foram submetidos ao monoteísmo “forçado”, seja por uma interpretação equivocada ou, até mesmo como estratégia de manutenção de poder político e privilégios.

⁶⁹⁷ METZ, J. B., *Poverly of spirit*, p. 33.

⁶⁹⁸ METZ, J. B., *Teologia do mundo*, p. 76.

possibilita o diálogo com religiões monoteístas, como judaísmo e o islamismo, é a cautela em abordar a teologia trinitária sem recorrer a categorias antropomorfizantes para descrever o Deus Trinitário. Os conflitos culturais, especialmente os problemas relacionados ao Oriente Médio, podem ser apaziguados por meio desse princípio monoteísta sensível ao sofrimento que está presente nas tradições das três grandes religiões monoteístas. Todas essas religiões possuem raízes bíblicas e, em seu núcleo histórico, encontramos a memória de um Deus sensível ao sofrimento do outro. O Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, também é o Deus de Jesus, em seu expresso monoteísmo empático. Deus não é abstrato e atemporal, mas sensível ao sofrimento.

O “monoteísmo reflexivo” se apresenta no discurso narrativo bíblico sobre Deus podendo ser dividido em duas partes, segundo J. B. Metz: por um lado, apresenta o “monoteísmo arcaico”, com discursos violentos, proibição das imagens e da mitologia; por outro lado, há o discurso marcado pela indagação inevitável da teodiceia, ou seja, pela indagação sobre a presença do sofrimento na criação de Deus. Na verdade, a tradição bíblica não tem uma resposta conclusiva, mas sempre coloca uma pergunta. Por este motivo, o universalismo da tradição bíblica viabiliza-se pela *memoria passionis*: a memória do sofrimento do outro. Esse sofrimento inclui a dor dos inimigos, pois o discurso sobre Deus é para todas as pessoas, e, neste contexto, torna-se um discurso global contra o totalitarismo e em harmonia com o pluralismo.⁶⁹⁹

Na tradição neotestamentária, é inegável a presença de uma preocupação pela responsabilidade global, primordialmente nas narrativas de Jesus. Esse universalismo, evidente na orientação de Jesus em relação à fragilidade do ser humano, tem como preocupação prioritária o sofrimento do indivíduo e não o seu pecado. “O primeiro olhar de Jesus não era direcionado ao pecado, mas ao sofrimento. ‘Pecado’, neste contexto, pode ser entendido como deixar de participar do sofrimento dos outros, a negação de transcender no horizonte da própria história do sofrimento”.⁷⁰⁰

A atuação de Jesus não pode ser entendida como uma simpatia pelos que sofrem, mas uma paixão participativa na mazela do outro. Essa compaixão não está limitada aos moralismos ou sentimentalismos, mas implica uma disposição para

⁶⁹⁹ METZ, J. B., *El Clamor de la Tierra*, p. 29.

⁷⁰⁰ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 164-165. (tradução nossa)

assumir uma transformação de perspectiva, enxergando com os olhos daquele que sofre a violência e ameaças constantes. Nesse processo, a mudança de prisma relativiza a própria existência. É uma espécie de “morte do eu”, ou dito de outra forma, a interrupção dos nossos desejos e interesses em prol da participação no sofrimento do outro. Essa mística da compaixão é um abandono do eu, sem renúncia ou anulação de si mesmo. É uma incorporação da aliança mística de Deus e os seres humanos, em que a responsabilidade para com aqueles que sofrem é fundamental, como caracteriza toda a tradição bíblica, desde o povo de Israel até a formação do cristianismo em Jesus Cristo.

Na teologia veterotestamentária existe uma linha de tradição decisiva: Deus escolhe um povo dentre muitos outros que existem no mundo; para convertê-lo em sinal de salvação. Com isto não se elimina o cuidado de Deus aos outros povos. (...) O movimento de reunião realizado por Jesus é concreto e visível. Jesus não deu uma forma institucional, absolutamente fixada, mas isto não significa que sua intenção era de uma comunidade invisível. Isto nos leva a pensar, simplesmente, que se trata de Israel, que existe desde a antiguidade como comunidade diante de Deus (mesmo sendo uma comunidade enferma e desviada).⁷⁰¹

A origem da comunidade cristã teve fundamentalmente a memória e a narração comprometidas com o sofrimento do outro. Essa sensibilidade diante do sofrimento fazia parte do cotidiano de Jesus, conforme registrado nas narrativas dos evangelhos. No entanto, essa mística de olhos abertos⁷⁰² nunca significou um culto ao sofrimento, mas era a manifestação do amor de Deus e do amor ao próximo, ou seja, a inseparabilidade destes amores. Aqueles que amam a Deus, amam necessariamente o outro. A paixão por Deus desperta a sensibilidade compassiva para com todos, em especial dirigida àqueles que mais sofrem. A parábola do “bom samaritano” sintetiza este princípio que é fixado no cristianismo.

⁷⁰¹ LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, p. 37. (tradução nossa)

⁷⁰² Recorremos à síntese de Bingemer para experiência mística: “(...) entendemos aqui por experiência mística aquilo que a filosofia e a teologia consensuam na sua definição: trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um mistério ou uma graça misteriosa e irresistível, que se revela com alteridade pessoal e age amorosamente, propondo e fazendo acontecer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer por graça.”, e continua, “A mística é, sim, um conhecimento, porém um conhecimento que advém da experiência e onde a inteligência e o intelecto entram no sentido de captar e interpretar não a experiência abstratamente falando, mas o que sente o sujeito concreto que está no centro do ato mesmo de experimentar. E este sentir é um sentir que implica uma alteridade e uma relação.” LOSSO, E. G.; BINGEMER, M. C.; PINHEIRO, M. E. (Orgs.), *A mística e os místicos*, p. 32.

No entanto, a incorporação desse elemento fundamental do cristianismo sempre enfrentou grandes desafios em sua efetivação. Os diversos processos de transformação e a organização intelectualizada das tradições bíblicas acarretaram uma marginalização da pergunta fundamental⁷⁰³ sobre o sofrimento das vítimas inocentes da sociedade. Na verdade, houve um deslocamento para a pergunta pela redenção dos culpados, pois a resposta a esta questão estava mais fácil de ser encontrada na ação redentora de Cristo.

A doutrina cristã da redenção exagerou na questão da culpa e relativizou a questão do sofrimento. A teologia acreditava que deste modo poderia tirar do cristianismo o espinho da teodiceia. A questão do sofrimento estava envolvida em um círculo soteriológico. O cristianismo transformou-se de uma religião primordialmente sensível ao sofrimento, para uma religião principalmente sensível ao pecado. O primeiro olhar deixou de ser voltado para o sofrimento da criatura e se concentrou na sua culpa.⁷⁰⁴

O argumento do Autor em relação à sensibilidade para com o sofrimento não tem a intenção de negar a gravidade do pecado,⁷⁰⁵ mas prevenir contra o perigo de sufocar a sensibilidade primordial ao sofrimento, que é uma característica central da mensagem de Jesus. Enfatizar o pecado pode levar à culpabilização do indivíduo, o que vai contra ao conceito de liberdade cristã, reprimindo a pergunta essencial sobre aqueles que sofrem sem culpa. Essa indagação é direcionada a Deus, mas não com a intenção de justificá-lo⁷⁰⁶ e, tampouco eximir a responsabilidade de cada indivíduo nas histórias de sofrimento do mundo. A “pergunta aclatatória” dirigida a Deus sobre o sofrimento de sua criação envolve a liberdade e a responsabilidade da humanidade.

O cristianismo não deve se esconder no discurso sobre o pecado e a culpa, adotando uma postura de sublime inocência ao acusar os outros, inclusive os inimigos ou o acaso. Esse é claramente um mecanismo de isenção de culpa, onde se assume todos os sucessos e vitórias como mérito próprio, mas se atribui os erros aos outros.⁷⁰⁷ Atualmente, essa falta de responsabilidade resulta em uma incapacidade de conscientização do indivíduo como sujeito da sua história, limitando sua liberdade na responsabilidade. Na verdade, aqui se reafirma a

⁷⁰³ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 644-646.

⁷⁰⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 166. (tradução nossa)

⁷⁰⁵ LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 347.

⁷⁰⁶ SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R., *E tuttavia sperare*, p. 54.

⁷⁰⁷ METZ, J. B., *Memoria Passionis*, p. 29.

responsabilidade do ser humano como sujeito diante de Deus. Da mesma forma, é enfatizada a pergunta dirigida aos cristãos em relação às atitudes que são tomadas diante do sofrimento dos outros. Portanto, é necessário refletir sobre a culpa, a expiação e a redenção do cristianismo em nosso contexto histórico, especialmente após Auschwitz.

A questão reside exclusivamente na prioridade, e até mesmo na exclusividade, atribuída à culpa. Torne-se perigosa a unilateralidade e o absolutismo do pecado. É necessário perceber a relação entre essa insensibilidade ao sofrimento em contraposição a uma hipersensibilidade ao pecado. O discurso do “sujeito pecador” é frequentemente utilizado como base de uma ética política conservadora, como uma estratégia de manter o poder, principalmente na interpretação do conceito de “pecado original”,⁷⁰⁸ que impõe ao pecador uma culpabilidade insuperável. “Sim, na doutrina teológica da concupiscência se estabelece claramente como tarefa do cristianismo a transformação da tendência evidente em nós ao ‘encolhimento do coração em si mesmo’ e a destruição.”⁷⁰⁹

O documento Sinodal *Unsere Hoffnung*⁷¹⁰ expressa essa preocupação com a ênfase na sensibilidade ao pecado em detrimento da falta de destaque ao sofrimento, buscando assim resgatar a temática da teodiceia: o esquecimento do sofrimento afasta o cristianismo da mística da compaixão, uma mística que não possui um exclusivamente pessoal e que não se restringe apenas à esfera privada da vida, mas se estende à vida política. A mística cristã da compaixão tem como sua principal preocupação a vida humana. O sofrimento da humanidade não deve ser obscurecido por uma perspectiva “profana” que negligencia sua conexão com o “sagrado”, pois faz parte da história humana⁷¹¹ e demanda sensibilidade para com as suas feridas, nas palavras de Metz:

⁷⁰⁸ “O pecado original é um fato intra-histórico: ele acarreta a morte, a angústia perante ao nume divino fascinante e tremendo, o medo da condenação eterna, sempre merecida, e a universalidade absoluta da culpa humana. Nem mesmo o triunfo de Cristo ressuscitado sobre a morte e o pecado possibilita a salvação de todos os homens. Em derradeira instância, a justiça triunfa sobre a misericórdia. Esse sombrio quadro teológico se projeta sobre a Idade Média e conhece uma nova ressurgência com a Reforma Protestante e a teologia jansenista subsequente. O problema do mal sofreu então uma guinada decisiva. A grande questão da teologia já não é a do sofrimento do inocente, que determina a busca de um Deus que nos pode salvar, mas a do pecado que culpabiliza e obscurece a imagem de Deus.” ESTRADA, J., *A impossível teodiceia*, p. 131.

⁷⁰⁹ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 180.

⁷¹⁰ DGF, *Unsere Hoffnung*, 1976, p. 90-93; 95-97; 110.

⁷¹¹ Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efectivamente figura do futuro, isto é, de Cristo

A cruz manifesta-se na profanação do mundo como o existencial permanente da economia histórica cristã.”, e continua: “a profanação do mundo, tal qual 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.”⁷¹²

Metz identifica um dos motivos desta tendência que “separa o céu da terra” na herança helênica e romana, que se reflete no pensamento estatal e jurídico, promovendo assim uma autoprivatização do cristianismo. Esse processo gradual afastou o cristianismo de seu compromisso político. No entanto, atualmente, o caminho para a construção da paz nesse mundo globalizado não pode deixar de considerar o sofrimento do outro, nem mesmo o sofrimento do inimigo:

Um exemplo deste caminho foi o encontro de paz entre o israelense Rabin e o palestino Arafat, quando deram as mãos pela primeira vez em 1993 na cidade Washington, se comprometendo, mutuamente, que no futuro, ao invés de olhar somente para o sofrimento próprio, sofrimento do próprio povo, tentariam não esquecer do sofrimento dos outros, o sofrimento daqueles que até então eram seus inimigos, levando em conta este sofrimento nas ações políticas.⁷¹³

Essa nova configuração da política de paz no mundo globalizado é embasada pelo espírito da narração bíblica, que inspira uma compaixão capaz de interromper a inimizade. Segundo Metz, a base política dessa abordagem está na *memoria passionis*, uma memória sensível ao sofrimento do outro. Os conflitos existem no mundo são marcados pela cultura, e é essencial levar em consideração na busca de soluções pacíficas. Considerar o sofrimento do outro implica em ter sensibilidade para com sua cultura e reconhecer sua dignidade cultural. Os interlocutores não devem se concentrar somente em questões comerciais ou diplomáticas, mas também precisam estar sensíveis àqueles que são esquecidos, vítimas sociais e culturais da globalização. A base bíblica para estes fundamentos democráticos dos direitos humanos está na obrigação de todos em reconhecer os infortúnios do mundo. A autoridade dos que sofrem deve ser o motivo público do cristianismo para uma ética global, que obriga todos os seres humanos a darem prioridade a esta

Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude. GS 22.

⁷¹² METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 14-16.

⁷¹³ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 169. (tradução nossa)

autoridade, independentemente de sua cultura, religião, e, até mesmo da Igreja. Esta “autoridade da vítima” protesta contra um pragmatismo político que desconsidera qualquer princípio moral em prol do resultado prático, sacrificando a memória das vítimas no processo.

Não se pode falar do sucesso do projeto de Deus sem olhar para as vítimas, porque elas mostram que a história de nossa liberdade não é um jogo barato. Inúmeras vidas humanas dependem de nossa decisão de ajudar ou não o povo de Deus. Se a causa de Deus cresce no mundo, crescem também a paz e a justiça. Mas se a causa de Deus permanece fraca, por causa de nossa recusa, continuam a guerra, o ódio e a violência.⁷¹⁴

Metz argumenta que o cristianismo tem a responsabilidade de testemunhar a compaixão como expressão do amor de Deus. Ele propõe, portanto, uma mística da compaixão no âmbito político da humanidade, em um momento dramático de globalização. A mística é imprescindível para o futuro do cristianismo, como defende Karl Rahner.⁷¹⁵ Nessa era de globalização da indiferença,⁷¹⁶ o sofrimento se multiplica. No entanto, uma vez que o cristianismo está presente em todo o mundo, teoricamente isso significa que pode se manifestar diante dos casos de injustiça e opressão. É através da voz da Igreja que, portanto, toda mazela poderia ser denunciada. Imagina-se, o profundo impacto que o mundo teria se todos os cristãos espalhados pelo planeta colocassem em prática a compaixão mística das tradições bíblicas. Essa imagem representa o diálogo da compaixão global voltado prioritariamente para as vítimas do sofrimento imerecido no mundo. Do ponto de vista teológico, a ética global não pode ser formulada pelo consenso daqueles que se esquecem das vítimas, mas é precisamente a autoridade dessas vítimas, que sofrem com a injustiça, que tem o poder convocar religiões e culturas.

A “autoridade das vítimas” não pode ser confundida com autoridade do sofrimento, mas é uma autoridade universal na realidade da globalização, que não

⁷¹⁴ LOHFINK, G.; KELLER, A. J., Deus precisa da Igreja? p. 95-96.

⁷¹⁵ RAHNER, K.; BOURKE, D., Theological Investigations VII, p. 15.

⁷¹⁶ O Papa Francisco visitou a ilha de Lampedusa, em 2013, indo ao encontro das pessoas que, na desesperada travessia do mar mediterrâneo, buscam refúgio na Europa. Nesta oportunidade exortou para os perigos da cultura do bem-estar que pode provocar o desinteresse ao sofrimento dos outros, o que chamou de globalização da indiferença. Mais recentemente em uma audiência, voltou a falar sobre a globalização da indiferença e da cultura do descartê, afirmando que o discípulo de Jesus não deve ser indiferente desviando o olhar para o lado, ou individualista que se preocupa somente com os próprios interesses. Deus criou para a comunhão. Ser sensível à necessidade dos outros é reconhecer a dignidade humana preservando os direitos sociais, econômicos e políticos em prol da harmonia social. ERPEN, J., Papa: não podemos não chorar, não podemos não reagir diante destes pecados. Vatican News. Noticiário. Cidade do Vaticano.

pode ser negada pela cultura nem mesmo pela religião. O processo de globalização não deve levar a uma mediocridade cultural e moral, ignorando a diversidade das culturas humanas em prol de um denominador comum. O ecumenismo e o diálogo interreligioso também correm esse risco se não utilizarem o critério da “autoridade da vítima” como guia. A coalizão entre as diversas religiões e culturas deve levar em consideração a questão comum dos que sofrem. Pois, a compaixão do diálogo entre as religiões alcança o aspecto político da sociedade, buscando agir com sensibilidade e cuidado em relação ao sofrimento. Tendo por base a mística bíblica da compaixão, a mística política de “olhos abertos”, ensinada por Jesus Cristo e direcionada a todos, sem distinções e limites:

Deus é, assim, o universal doador, Aquele de quem tudo se recebe, que nunca falha nem falta para com aqueles que nEle esperam e que o buscam de coração sincero, Sumo Bem no qual se pode ver o bem que se encontra nas criaturas elevado à sua máxima potência.⁷¹⁷

Essa responsabilidade é dirigida ao cristianismo como um imperativo categórico da consciência. A voz da consciência cristã reconhece o rosto daquele que sofre. O seguimento de Jesus ocorre neste encontro dramático da Paixão de Cristo com as diversas “paixões” dos homens. A celebração da Sexta-feira Santa é paradigma do seguimento de Cristo, na experiência de sofrimento diante da luz inacessível, onde Deus habita e permanece:

Experiências de sofrimento que terminam desembocando no clamor do Cristo crucificado “Desde a hora sexta até a hora nona, houve treva em toda a terra. Por volta da hora nona, Jesus deu um grande grito: Eli, Eli, lama sabachtháni? isto é: Deus meu Deus meu, por que me abandonaste?” (Mt 27,45-46)⁷¹⁸

Por fim, a mística do sofrimento, presente nas tradições cristãs, transparece neste seguimento de Jesus Cristo, revelando uma compaixão fundamentada no clamor da *memoria passionis* dirigida a Deus. Essa mística impulsiona a identificação com o sofrimento de Jesus e dos que estão em situação de dor e injustiça. Ela nos desafia a responder com compaixão e solidariedade, buscando aliviar o sofrimento próximo, promovendo a justiça e paz no mundo. Por último, é oportuna a síntese de J. B. Metz:

⁷¹⁷ BINGEMER, M. C., Em tudo amar e servir, p. 135.

⁷¹⁸ METZ, J. B., Mística de olhos abertos, p. 70.

A mística cristã não é nem uma espécie de mística não é nem uma espécie de mística panteizante do infinito nem uma mística de ascensão esotérica que impele para a auto-salvação da alma. Para usarmos uma expressão sutil, é antes uma mística fraternal. Ela não parte da negação arbitrária do ser humano no mundo com o fim de ascender à imediatidade procurada de Deus. É só no movimento do seu amor que o Deus da fé cristã se dá ao ser humano, ao ‘pequenino’, tal como esse movimento nos foi revelado em Jesus Cristo. A mística cristã encontra, assim, a experiência imediata de Deus que ela procura quando ousa reexecutar a mobilização necessária do amor divino pelo ser humano e se deixa arrastar para o *descensus* de Deus, para a descida do seu amor ao encontro dos seus irmãos mais pequeninos. É neste movimento que existe a maior proximidade e a suprema imediatidade de Deus. Por isso, a mística que procura esta proximidade não acontece de fora, ao lado ou por cima da responsabilidade. A ascese e a mística podem e devem ser compreendidas cristãmente como elementos do mundo responsabilizado perante a esperança da fé”.⁷¹⁹

⁷¹⁹ METZ, J. B., Teologia do mundo, p. 103.

5 Conclusão

O presente trabalho objetivou apresentar os principais tópicos do pensamento teológico-político de Johann Baptist Metz, tendo como referência a discussão sobre a viabilidade de uma Teologia Política, enquanto instrumento da Teologia Fundamental, para uma práxis libertadora na dinâmica do Reino de Deus. A aproximação das categorias de Metz ao pensamento de alguns filósofos judeus apontou para a releitura da memória subversiva das vítimas como um critério comum, independentemente de concepção moral ou afiliação religiosa. Podemos chegar a conclusões relevantes sobre a importância da Teologia Política tanto para a Igreja como para a sociedade que, baseada nas tradições judaico-cristãs, adota uma postura engajada na busca da transformação social e política em prol da paz. Impulsionado pelas categorias da Alteridade e Responsabilidade Ilimitada, convida a reconhecer o Rosto do Outro, estabelecendo um diálogo do Eu com o Tu, além de expressar a Linguagem Profética que denuncia as injustiças e promove uma maior igualdade.

Para compreender plenamente as contribuições desses pensadores da tradição judaica foi necessário considerar suas vidas, experiências e traumas, entre elas o horror da guerra e, sobretudo, Auschwitz. O sofrimento e as questões existenciais levantadas por uma tragédia humana tão singular e profunda tiveram um forte impacto na compreensão sobre a teodiceia, isto é, como conciliar o discurso teológico sobre Deus de Israel diante do sofrimento em um contexto plural permeado pela diversidade cultural e religiosa. Assumindo o desafio de refletir o Reino de Deus e anunciar a mensagem apocalíptica do Cristo ressuscitado no mundo ocidental do pós-guerra, correlacionando às demandas por resposta pelas diversas angústias dos países pobres, à margem da sociedade globalizada.

Essa abordagem é baseada na *memoria passionis*, uma singular categoria da teologia no espaço público que desafia as estruturas de poder e afasta o cristianismo da ameaça privatista. A ressonância dessa categoria nos pensadores judeus destaca a universalidade do sofrimento, estimulando a reelaboração de uma nova ética para enfrentar os desafios sociais, culturais e políticos contemporâneos. Lança luz à responsabilidade histórica do cristianismo em voltar às fontes como verdadeira

missão da Igreja, cumprindo seu propósito de proclamar a Boa-Nova do Reino de Deus.

Tratamos da conexão da teologia de Metz e a problematização da alteridade de Levinas e o discernimento da responsabilidade da fé cristã; ou ainda a leitura de Heschel para o cristianismo segundo o judaísmo, gravidade da omissão diante da injustiça, o *pathos* divino na relação com a humanidade, a denúncia na voz dos profetas; além da “teologia do Deus ausente” de Hans Jonas; bem como o nexo da Teologia Política hebraica de Martin Buber e a Nova Teologia Política de Metz, entre outros conceitos e ideias confluentes.

O segundo capítulo apresentou sucintamente a biografia do Autor, destacando os elementos vivenciais e históricos que influenciaram seu pensamento, assim como os temas relacionados à teologia no espaço público que compõem seu arcabouço teórico. O tema da teodiceia cristã, presente neste capítulo, vincula-se à discussão do termo “teologia política”, que não se confunde com a administração pública ou ferramenta de controle da economia globalizada. Pelo contrário, a Teologia Política inspira uma ação política humanizante, fundamentada na práxis ensinada no seguimento de Jesus Cristo, que reúne a todos pela autoridade daquele que sofreu inocentemente. Além disso, foram abordadas as mudanças na imagem de Deus e a teologia do mundo, explorando a constante evolução da concepção de Deus e os reflexos relacionais com os indivíduos e com o mundo, assim como as problemáticas que envolveram as transições das concepções mitificadas e privatistas de Deus.

A Teologia Política de Metz propõe uma mudança hermenêutica para eficaz comunicação teológica com o mundo, destacando o anseio do sujeito pela verdadeira liberdade. Para Metz, a teologia política se estabelece como teologia na medida em que trata da gratuita, incondicionada e definitiva revelação de Deus dentro da história humana, conferindo significado a toda esta história. O rosto de Deus revelado por Jesus Cristo é o próprio mistério divino na história da salvação. É na história humana que o desejo e a ação de Deus se encontram! Portanto, as novas relações sociais, culturais e políticas no mundo plural são elementos relevantes para o cristianismo, pois nelas ocorrem a ação salvífica de Deus.

Os ideais iluministas deram causa a irreversível separação entre a religião e a sociedade, demandando uma resposta eficaz além das categorias e conceitos estritamente teóricos da teologia metafísica clássica, resultando em uma crise

radical de sua linguagem. Neste contexto, o Autor apresenta a “Nova Teologia Política”, que realiza uma revisão crítica do caminho histórico do cristianismo, reformulando sua mensagem escatológica para responder às transformações estruturais no âmbito público. A Nova Teologia Política busca resgatar os elementos fundamentais da tradição bíblica e vincular a Teologia Fundamental com a práxis que lhe é inerente e essencial: o sofrimento e a libertação. Nessa abordagem, o conceito central é a ideia de *memoria passionis*, que se refere à memória histórica e social do sofrimento do injusto. Essa memória é considerada a base não apenas para a teologia e, por consequência, para a definição Igreja como instituição crítica diante da sociedade.

A memória subversiva reconhece a importância de dar voz às experiências de sofrimento, especialmente dos oprimidos. Essa memória histórica não se limita ao passado, mas ilumina o presente e o futuro com sua ação transformadora. A Nova Teologia Política resgata e incorpora essa memória na teologia, reafirmando a hermenêutica da compaixão no contexto atual.

O terceiro capítulo tratou das contribuições dos pensadores judeus para repensar da imagem de Deus na atualidade: Abraham Heschel, Emmanuel Levinas, Hans Jonas e Martin Buber. Foi discutido a aplicabilidade da Teologia Fundamental, retomando a questão da teodiceia no contexto pós-iluminista. E nessa revisão histórica Metz aponta como foi caracterizada a sociedade do período pós-iluminista e como as mudanças políticas e econômicas influenciaram o modo de se conceber o cristianismo em um mundo onde a religião perdia paulatinamente espaço e autoridade.

O mundo pós-iluminista é marcado pela ascensão antropológica e, principalmente, pela fé na razão humana como meio capaz de estabelecer relações sociais justas, assim como a fraternidade e a paz. A absolutização desse movimento trouxe consigo a “crise de Deus”, o descrédito das instituições religiosas e, de modo geral, a falência do discurso cristão. O cristianismo deixa de ser o centro das atenções e precisa adaptar-se ao mundo secularizado. Nesta crise, acaba por deixar-se adotar pelos ideais da burguesia, que percebe que o discurso religioso pode ainda ser “útil” diante do novo paradigma econômico que aos poucos se estabelece, assim como instrumento de controle social, justificando muitas vezes estruturas sociais injustas.

Para Metz, o ser humano como ser histórico está em constante transformação e o olhar para o futuro não permite fixar-se na segurança do presente. O medo do vindouro leva o indivíduo a desejar a falsa estabilidade do previsível e do domínio do próprio amanhã. Deste modo, o grande mito do século XXI é o ser humano buscar o futuro sem o advento de Deus.

No quarto capítulo, intitulado “Deus que fala”, foram explorados os caminhos traçados por Metz como uma resposta ao contexto atual do cristianismo. O Autor ressalta a necessidade de compreender como o cristianismo foi gradualmente perdendo sua identidade judaica devido a influência helênica, o que levou a uma transformação da “*práxis*” em “teologia”.

Esse processo de helenização do cristianismo foi impulsionado por diversos motivos históricos e religiosos. A expansão do cristianismo nas pequenas comunidades sob domínio romano, as guerras judaicas, a destruição do templo em Jerusalém e a expulsão dos judeus-cristãos das sinagogas são alguns dos eventos que contribuíram para essa transformação. Além disso, desenvolveu-se historicamente um sentimento de que o cristianismo deveria substituir o judaísmo como o novo Israel, como o herdeiro autêntico das promessas divinas. Esse sentimento levou a uma postura de “superção” e desvalorização em relação ao “antigo povo”.

Essa perda de identidade judaica teve consequências significativas para o cristianismo, influenciando a compreensão da fé e a forma como a teologia foi desenvolvida ao longo dos séculos. A preponderância da cultura helênica resultou em uma abordagem mais filosófica e abstrata, se afastando da *práxis* original da fé cristã, enraizada em uma compreensão mais concreta e encarnada.

Metz busca resgatar a importância da *práxis* e da dimensão encarnada da fé, defendendo que o cristianismo precisa reencontrar suas raízes judaicas e reconhecer a continuidade entre o antigo povo de Israel e a comunidade cristã. Isso implica superar o sentimento de superção e valorizar a contribuição do judaísmo para história da salvação.

Dessa forma, o capítulo aponta para a necessidade de uma reflexão crítica sobre a história e a identidade do cristianismo, reconhecendo a importância de restabelecer a conexão com as bases judaicas e valorizando a *práxis* da fé.

As perseguições aos primeiros cristãos e a necessidade de defesa da fé levaram as gerações seguintes a se aproximarem do conhecimento filosófico grego

e latino. À medida que o cristianismo foi sendo aceito como religião lícita e, eventualmente, tornou-se a religião do império, a herança judaica foi sendo desconsiderada, minimizada ou até mesmo eliminada. Muitas categorias essenciais do judaísmo, presentes no cristianismo primitivo, foram paulatinamente negadas, como a concepção do corpo, do tempo, da escatologia e da apocalíptica.

Para se estruturar teológica e dogmaticamente, o cristianismo se utilizou de elementos tomados e adaptados da filosofia e da lógica gregas. Essa influência acabou introduzindo o dualismo e o gnosticismo no cristianismo, embora esses elementos fossem estranhos aos ensinamentos das primeiras gerações cristãs. Assim, o cristianismo foi permeado por uma estrutura mitológica que se tornou cada vez mais presente no cotidiano e na mente dos cristãos, resultando em um cristianismo mítico no qual a vida cotidiana perdia importância em favor de uma leitura excludente das realidades transcendentais

As consequências desse processo foram profundas. A negação da limitação do tempo, em contraste com a perspectiva judaica, gerou a ideia do tempo ilimitado, um eterno retorno de si mesmo que surgiu do pensamento grego. Esse tempo desvinculado de propósito retira do indivíduo o sentido existencial de finalidade. O novo homem não tem apocalipse, caminha em direção a lugar nenhum, está imerso em um espaço vazio, alienado da realidade ao seu redor. Da mesma forma, o corpo foi visto como algo negativo e pecaminoso, tornando-se uma prisão da alma.

Em geral, percebe-se que o cristianismo perdeu parte de sua essência judaica e se desfigurou nesse processo. A fé e a práxis foram substituídas pela teologia sistematicamente organizada, a alma sobrepujou o corpo e o tempo foi reinventado e relativizado. A fé se tornou uma manifestação mágica, interesseira ou mercantilista, desprovida de compromisso com a realidade e com aqueles que sofrem. O individualismo, a indiferença e a falta de confiança no próprio ser humano, tornaram-se características normalizadas do nosso tempo, refletindo também no próprio cristianismo.

Para o Autor, o marco deste mundo indiferente ao sofrimento é Auschwitz, que se torna símbolo e paradigma da capacidade do ser humano de autodestruição. Metz enfatiza que Auschwitz jamais pode ser esquecido no discurso teológico e no âmbito do cristianismo. Ele deve permanecer como um sinal e um divisor de águas,

apontando para a necessidade de construir um futuro diferente, no qual os horrores do passado não se repitam.

Nesse processo, observa-se também que a teodiceia, originalmente um discurso sobre Deus no qual se busca compreender as categorias divinas, torna-se um discurso frio em que as bondades de Deus são justificadas pelas categorias lógicas em contraste com o mal presente no mundo, resultado do pecado humano. Nesse contexto, a mensagem fundamental do cristianismo, o clamor dos que sofrem, é deslocada em prol da questão salvífica. A soteriologia muda de perspectiva e não mais se baseia nas vítimas e no sofrimento. A pergunta por justiça em relação aos que sofrem, às vítimas inocentes, foi substituída no discurso cristão pela pergunta sobre a redenção dos culpados. A discussão soteriológica dominou o pensamento teológico, deixando pouco espaço para a preocupação com a teodiceia da justiça diante do sofrimento.

Dessa forma, a preocupação com a defesa da bondade e da justiça divinas frente ao sofrimento humano foi relegada a um segundo plano. A teologia cristã passou a se concentrar principalmente na questão da salvação individual, priorizando a redenção dos pecadores. Essa mudança de foco resultou em uma perda da sensibilidade para com as vítimas inocentes e para a busca de justiça em meio ao sofrimento.

No entanto, é importante ressaltar a importância de correntes teológicas que buscam resgatar a importância da teodiceia e da justiça para com aqueles que sofrem, reintegrando-as no discurso teológico e na práxis da fé. Essa abordagem busca equacionar a soteriologia com a teodiceia, reconhecendo a necessidade de uma reflexão mais abrangente que considere tanto a salvação quanto a justiça em face do sofrimento, buscando um equilíbrio mais abrangente entre essas questões no discurso teológico contemporâneo.

O sofrimento do outro é uma provocação religiosa que não pode ser dissociada da paixão por Deus e da compaixão para com aqueles que sofrem. Isso implica na obrigação explícita de uma práxis cristã comprometida com a dor alheia e que não pode se desvincular de sua responsabilidade política. Dessa forma, a identidade fundamental cristã pode ser encontrada na memória narrativa que mantém viva a experiência humana, onde o encontro com o Deus da libertação e da esperança é inevitável. Consideramos que a fé cristã está alicerçada na ação salvífica desse Deus, preservada e atualizada na fé judaica.

Nesse espaço, torna-se inegável a ação de um Deus que se coloca ao lado do povo que clama em seu sofrimento, que não é abandonado. É nesse contexto que se apresenta o conceito de *memoria passionis*, uma memória essencial para o cristianismo, caracterizada por ser sensível ao sofrimento do outro.

Considerar o sofrimento do outro vai além, passa da mera sensibilidade cultural e envolve o reconhecimento da dignidade intrínseca do outro como ser humano. A base do cristianismo está no compromisso de todos em perceber as adversidades enfrentadas pela família humana, escutar o grito daqueles que mais sofrem e defender a justiça para as vítimas tanto do passado quanto do presente.

A autoridade das vítimas deve ser o motivo central do cristianismo para uma ética global, que ultrapassa qualquer barreira na cultura, religião e até mesmo a instituição eclesial. A responsabilidade cristã é reconhecer esta autoridade moral dos que foram oprimidos e marginalizados, e se engajar em uma ética que busque a justiça, a compaixão e a solidariedade em todas as esferas da vida. Dessa forma, a *memoria passionis* e a sensibilidade ao sofrimento do outro se tornam fundamentos essenciais para uma vivência autêntica da fé cristã e para a construção de uma ética global baseada na dignidade e no respeito à humanidade como um todo.

A autoridade dos que sofrem emerge como uma alternativa consensual para o mundo, pois não se limita a questões meramente sociológicas, mas encontra sua base na dignidade humana, diante dos critérios pluralistas de um mundo globalizado, constituindo-se como um elemento fundamental para a construção de consensos em uma sociedade diversificada. Quando a dignidade humana se consolida por meio da autoridade da vítima, a grandeza do ser humano se manifesta de forma incontestável. Essa autoridade transcultural estabelece um consenso no reconhecimento da igualdade e da responsabilidade compartilhada por todos que estão comprometidos com a promoção da dignidade e o alívio do sofrimento humano. Representa um princípio basilar para a construção da paz em um mundo marcado pela pluralidade. Ao reconhecer e valorizar a dignidade humana, superando diferenças e promovendo o respeito mútuo, é possível estabelecer relações de paz e justiça na sociedade global. É nesse consenso, em torno da autoridade dos que sofrem, que reside a esperança de um mundo mais justo.

A categoria vinculante impulsiona o cristianismo a olhar para aqueles que foram abandonados e esquecidos pela lógica dos opressores. Nesse sentido, a

solidariedade com o sofrimento do outro não pode permitir que suas dores sejam esquecidas, nem que a morte daqueles que sofrem seja em vão. Deixar a morte dos injustiçados no passado é esquecer o presente e negligenciar as realidades atuais. A mensagem cristã chama à atenção para a importância de manter viva a memória de seu sofrimento e buscar significado e justiça em meio às suas mortes. Esse apelo nos recorda a responsabilidade de reconhecer que a morte daqueles que são oprimidos e marginalizados não pode ser simplesmente relegada ao passado. Ao trazer à tona o sofrimento e a morte das vítimas, o cristianismo nos desafia a tomar ações concretas em prol da justiça e da transformação social. Desse modo, a solidariedade com o sofrimento alheio requer uma postura ativa na defesa dos direitos e da dignidade de todos daqueles que mais sofrem, convoca a ser agentes de mudança, transformando o sofrimento em esperança e a morte em um apelo para ação.

Certamente, o interesse pelos mortos vai além do sentimento de saudade. Seria desumano esquecer ou suprimir a busca por justiça diante do sofrimento das vítimas, deixando sem sentido a dor que ocorreu no passado. Pois, a aflição vivenciada no passado não é compensada pela felicidade presente, ou seja, o bem-estar das gerações futuras não transforma o sofrimento dos seus antecessores em algo bom. Da mesma forma, pode-se afirmar que as conquistas sociais alcançadas não absolvem a responsabilidade pelas injustiças cometidas contra aqueles que já faleceram, não se pode simplesmente relegar ao esquecimento o sofrimento e a dor das vítimas passadas, do mesmo modo que não pode servir como desculpa para ignorar as consequências dos atos passados ou para eximir-se da responsabilidade de enfrentar as injustiças cometidas contra os que já não estão mais vivos. A justiça requer um olhar atento às feridas históricas e à responsabilidade coletiva na reparação e no combate às injustiças praticadas. Não devemos permitir que a felicidade presente ou as conquistas sociais encubram a necessidade de confrontar o legado de injustiças e a importância de honrar aqueles que sofreram antes de nós.

O êxito de Jesus sobre a morte significa uma vitória dos vencidos, o resgate daqueles que foram emudecidos pela história humana dominada pelos vitoriosos, pois os dominadores não são sensíveis aos outros que sofrem, lembram apenas daqueles que sofrem quando isso serve para reafirmar do seu próprio poder. O Filho do Homem traz justiça aos que insistentemente são eliminados pela lógica do vencedor. O verdadeiro ensinamento cristão somente pode ser entendido quando se

escuta cuidadosamente a voz das vítimas, dado que o clamor dos desprezados direciona para o sofrimento do próprio Jesus. A salvação anunciada por Jesus Cristo está profundamente ligada a esse injustificável sofrimento humano. A liberdade para amar a todos sem distinção é a base radical do amor de Deus.

A religião perde todo o seu significado se não houver amor pelo outro. A liberdade de amar a todos sem distinção é a base radical do amor de Deus. O ensinamento central de Jesus é o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo, independentemente de sua condição social, religião, etnia ou qualquer outra diferença. O amor ao outro é o alicerce da fé cristã e o caminho para a verdadeira vivência religiosa.

Ao colocar o amor como elemento central, Jesus convida a nos despojarmos de nossas próprias ambições, interesses egoístas e preconceitos, e a voltarmos para o serviço e a compaixão em relação aos outros. Essa mensagem implica em enxergar o sofrimento dos seres humanos como uma preocupação essencial, reconhecendo que o amor de Deus se manifesta no cuidado pelos excluídos, marginalizados e oprimidos.

O resgate da memória dos que sofrem desempenha um papel fundamental na atualização hermenêutica do cristianismo. A Nova Teologia Política representa um avanço no pensamento teológico e pode ser compreendida de maneira geral através dos seguintes aspectos: 1. autoridade da vítima: a capacidade para falar sobre justiça encontra-se naquele que sofre, dando ênfase à autoridade da vítima como um elemento central na reconfiguração do discurso político; 2. teodiceia: o retorno do tema da teodiceia visa auxiliar no *aggiornamento* da Igreja no âmbito político, abordando as questões da justiça e do sofrimento de forma apropriada; 3. tradição bíblica-judaica: valorização da tradição bíblica-judaica que compreende o tempo como limitado, reconhecendo-o como o lugar da experiência vital humana, resgatando assim a noção de temporalidade em contraposição à visão eterna e descontextualizada; 4. valorização do corpo: o corpo é reconhecido como um sinal profundo da unidade essencial do ser humano, contrapondo-se à visão negativa e dualista que o considera pecaminoso ou inferior; 5. desvinculação da estrutura de poder: a preservação da fé cristã implica em desvinculá-la das estruturas de poder que sustentam a opressão, sejam elas econômicas ou políticas, para evitar que a fé seja instrumentalizada em benefício de interesses particulares em detrimento do bem comum; 6. discurso ecumênico e interreligioso: a partir da experiência do

sofrimento e do clamor por libertação, buscando possibilitar um discurso ecumênico e interreligioso, que transcenda as divisões, promovendo a solidariedade e a ação conjunta em busca da justiça.

Diante de todo o exposto, concluímos que é grave a omissão que tenta silenciar Deus. Os gritos dos sofredores, que dirigem sua angústia a Deus, sempre são respondidas, pois o caráter divino não suporta a transigência com a injustiça. Entretanto, a voz de denúncia dos profetas, que deve ir contra a opressão, por vezes, está muda. A epifania do rosto do outro é deslocada para a sombra da injustiça, por causa do mitologização e da autoprivatização contemporâneas, e abafada pelo individualismo e indiferença, resultado da metafísica clássica abstrata e teórica. Nesse cenário não brilha a luz da ilimitada responsabilidade, o próximo que sofre é excluído da história, criando uma falsa comodidade entorpecida pelo esquecimento do sofrimento injusto.

O preço dessa paz imposta pelos conceitos da modernidade, e pós-modernidade, são avalizadas pelos poderes que dominam estruturas, e se servem delas para preservar seus privilégios. Essa não é a ação política transformadora da tradição bíblica judaico-cristã, do caminho de Jesus de Nazaré, mas sim de uma teologia instrumentalizada pela política para alcançar fins perversos e egoístas. Esta lógica obedece somente ao sistema econômico e de absolutismo político, sem qualquer compromisso com a justiça social e o bem comum.

Nesse ambiente, não há espaço para a relação com Deus, pois a pergunta do sofredor não recebe a merecida resposta. Não é ouvida e rejeita a nudez do rosto do outro. Por fim, essa concepção desconsidera o sofrimento do próprio Cristo, pois quando é omissos com a dor dos pequeninos faz o mal a Ele mesmo. A ética de Cristo é o parâmetro para a liberdade, para o diálogo e a para a própria ética do ser humano. É na voz de denúncia contra ao mal que se percebe a semente do amor de Deus que existe em todas as pessoas, regada pela memória subversiva que relembra o sofrimento injusto. O único que detém a universal autoridade é a vítima, ponto comum que não encontra barreiras religiosas ou culturais, visto que nos limites da realidade da vida do ser humano, o elemento comum de todas e todos é o sofrimento experimentado pelo próprio Cristo.

A esperança do oprimido está na resistência contra as injustiças, que luta por uma sociedade mais justa, afastando o isolamento do existencialismo e se aproximando do desejo de algo grandioso, inerente de toda mulher e todo homem,

que tem em si o amor e a abertura, apesar dos horrores e perguntas de dor e abandono dirigidas a Deus, são questões inconformadas que permanecem neste tempo por aqueles que anseiam pela vida com sentido. Esse sujeito quer entender as razões do seu sofrimento, os motivos de ser vítima da opressão sem ter culpa. A responsabilidade por estas respostas devem ser compartilhada com toda a humanidade, pois o sofrimento é próprio do ser humano e não pode ser transferida a ninguém, nem mesmo para Deus.

Por certo, essa alteridade do seguimento de Cristo tem por base a *memoria passionis*, porém esta compaixão não é reduzida a um olhar de cordialidade, mas é lembrar e perceber o sofrimento do outro, de modo ativo e comprometido com a construção de uma sociedade mais justa e com menos desigualdades. Para tanto, deve haver retorno às fontes bíblicas, onde se vê e se escuta a narração da Bíblia, possibilitando o anúncio da mensagem da salvação. Não se trata de uma literatura ou uma narrativa inerte, mas um encontro entre Deus e o ser humano, que impulsiona em direção ao divino, em respostas a seu chamado de amor. Refere-se ao encontro do Eu e Tu, em que o próximo é a revelação do Eu, o encontro que se dá na linguagem, faz com que seja urgente a reformulação de uma didática narrativa que transforma corações, ultrapassa a violência e se configura em um discurso eficaz, o face-a-face, onde o Tu se manifesta no Eu, no encontro e na alteridade de Deus, que reenvia a responsabilidade ao Eu e ao outro Tu, assim Deus responde o grito daquele que sofre, pois na práxis evangélica não há silêncio de Deus, não há eclipse de Deus.

Podemos afirmar que a memória subversiva não é uma acumuladora insensível de informações aos moldes da tecnologia niilista contemporânea. A técnica é isenta de responsabilidade, ao contrário do princípio da responsabilidade ilimitada que vincula todo ser humano a um futuro determinado. Essa responsabilidade está distante da moral antropológica que desconsidera toda a criação para colocar o humano no mais alto posto, em primeiro plano, satisfazendo as ideias fragmentárias do dualismo gnóstico; coisificam a natureza para fazer valer seus infinitos anseios de acumulação e desconsiderada humanidade do próximo. Quando o valor do outro não é respeitado, cria-se um abismo com o próprio Deus.

Ao final deste percurso, é esperado que as reflexões sobre o pensamento teológico e filosófico de J. B. Metz colaborem para a compreensão do impacto que a Nova Teologia Política tem para o cristianismo, ao se tornar um instrumento

valioso para a Teologia Fundamental, uma vez que, busca uma práxis verdadeiramente libertadora, seja nos debates da Teologia da Libertação na América Latina, ou na ampla gama de temas teológicos contemporâneos. Suas reflexões estão em sintonia com os desafios atuais e trazem à tona a temática judaico-cristã fundamental sobre o Deus da Libertação, que ouve o clamor de seu povo e os salva do sofrimento e da opressão. Impulsiona a teologia a ir além dos limites teóricos e a se engajar ativamente na transformação da realidade social e política oferecendo uma perspectiva crítica e comprometida, resgatando a autoridade da vítima e colocando a justiça e o sofrimento humano como questões centrais. Propõe uma reavaliação dos fundamentos da fé cristã, em consonância com a práxis libertadora de Jesus Cristo. Enquanto questiona a influência negativa da herança helênica, valoriza a memória dos que sofrem e busca a unidade na diversidade por meio de um discurso ecumênico e interreligioso. O valor da Nova Teologia Política pode ser percebido na forma como desafia a teologia a se posicionar diante das questões políticas, sociais e econômicas do mundo contemporâneo. Ela busca resgatar a essência do cristianismo, direcionando-o à luta pela justiça, pela dignidade humana e pela libertação dos oprimidos. Assim, a expectativa é que essa revisão e aprofundamento nas reflexões de Metz e na proposta da Nova Teologia Política possam contribuir para uma Teologia Fundamental mais engajada e comprometida com uma práxis verdadeiramente libertadora, promovendo a transformação social e a busca por um mundo mais justo e compassivo, a partir da autoridade da vítima e sua dimensão escatológica.

Em um mundo marcado pela intolerância, pela indiferença e pelos extremismos, surge a pergunta sobre qual é o papel do cristianismo diante desses novos contextos de dor, miséria, violência e radicalismo. Nesse sentido, o pensamento de Metz pode ser uma valiosa ferramenta para repensar o nosso papel pastoral em uma Igreja que busca seguir os ensinamentos de Jesus Cristo, considerando a proposição da *memoria passionis* como critério determinante da teodiceia cristã.

As perguntas levantadas por Metz continuam a aguçar nossa sensibilidade religiosa e a desestabilizar nossa indiferença em relação aos desafios do mundo atual. Elas nos convocam a buscar novas práticas que verdadeiramente dialoguem com as necessidades e os desafios cotidianos que enfrentamos. O maior desafio é

viver verdadeiramente como cristãos, levando em consideração o sofrimento e as vozes das vítimas em nossa sociedade.

Assim, as abordagens de Metz, Heschel, Levinas, Jonas e Buber, nos incentiva a olhar para além de nossas preocupações pessoais e a nos comprometer ativamente na promoção da justiça, na defesa dos marginalizados e na busca por uma sociedade mais compassiva e solidária. O pensamento de Metz nos convida a repensar e reavaliar nosso papel como cristãos no mundo, desafiando-nos a uma ação transformadora em favor daqueles que mais necessitam.

6

Referências Bibliográficas

ACHTMAN, A. **Rabino Abraham Joshua Heschel ainda une judeus e cristãos**. CHT. 1 outubro 2021. Disponível em: <<https://hebraicthought.org/rabino-abraham-joshua-heschel-ainda-une-judeus-e-cristaos/>>. Acesso em: 22 out. 2022.

ALBERIGO, G. **Verso la chiesa del terzo millenio**. Queriniana: Brescia, 1979.

ALMARZA, J. M. **Responsabilidad histórica**. Preguntas del nuevo al viejo mundo. Barcelona: Anthropos, 2007.

BARTH, K. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

BASTOS, L. C.; Moltmann, J. **Um Cristianismo de Futuro**: Possibilidades missionárias para as Igrejas hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2016.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Z. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BEDOUELLE, G. Humanismo cristão. In: LACOSTE, J. Y., **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2014. p. 843-845.

BÍBLIA de Jerusalém, Nova ed. ver. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BINGEMER, M. C. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.

BINGEMER, M. C. **Fé, Justiça e Paz**: o testemunho de Dorothy Day. São Paulo: Paulinas, 2016.

BINGEMER, M. C. **Jesus Cristo**: servo de Deus e messias glorioso. São Paulo: Paulinas, 2008.

BINGEMER, M. C. **Latin American theology**: roots and branches. New York: Orbis Books, 2016.

BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, M. C. **Simone Weil, testemunha da paixão e da compaixão**. Caxias do Sul: EDUSC, 2014.

BINGEMER, M. C. **Viver como crentes no mundo em mudança**. São Paulo: Paulinas, 2015.

BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. **Secularização: novos desafios**. São Paulo: Reflexão; Rio de Janeiro: PUC-Rio

BINGEMER, M. C.; BARTHOLO JR, R. S. **Exemplaridade Ética e Santidade**. São Paulo: Loyola, 1997.

BINGEMER, M. C.; FELLER, V. G. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BOFF, L. **Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, L. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, L. **São Francisco de Assis: ternura e vigor, uma leitura a partir dos pobres**, Petrópolis: Vozes, 2012.

BONNEAU, G. **Profetismo e instituição no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BOURETZ, P. **Testemunhas do futuro**. São Paulo: Perspectivas, 2011.

BROWN, R. M. **Elie Wiesel**. Zeuge für die Menschheit. Barcelona: Herder, 1990.

BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BUBER, M. **Eclipse de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2003.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUBER, M. **L'Esprit de l'Orient et le judaïsme**. In: BUBER, M. **Judaïsme**. Paris: Edition Gallimard, 1986.

BUBER, M. **Les Récits hassidiques**. Monaco: Rocher, 1985.

BUBER, M. **O socialismo utópico**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BUBER, M. **Werk**. Munchen & Heidelberg, 1962-1964. v.III.

BUBER, M. **Deux types de foi, foi juive et foi chrétienne**. Paris: Cerf, 1991.

BULTMANN, R. K. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CAPELLE-DUMONT, P.; COHEN-LEVINAS, D. (Dir.). Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine. In: LEVINAS, E. **À l'heure des nations**. Paris: Les Éditions de minuit, 1988.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993.

CELAM. **II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellin**. Disponível em: <https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf>.

Acesso em: 3 mai. 2023.

CNBB. **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade: Sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14)**. São Paulo: Paulinas, 2016. (Doc. 105)

COCCOLINI, G. **Teólogos do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2011.

CRAGG, K. **Palestine**. The prize and price of Zion. Londres: Cassell, 1997.

DE TRACY, A. D. **Traité de l'économie politique**. Paris: Institut Coppet, 2011.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.

DIANICH, S.; NOCETI, S. **Tratado sobre a Igreja**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe**. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas / Paulus, 2007.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELLACURIA, I. **Converciòn de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la história**. Cantabria: Editora Sal Terrae, 1984.

ERPEN, J. **Papa: não podemos não chorar, não podemos não reagir diante destes pecados**. Vatican News. Noticiário. Cidade do Vaticano. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/Papa/news/2019-09/Papa-francisco-missa-dia-mundial-migrante-refugiado.html>>. Acesso em: 4 jan. 2022.

ESTRADA, J. A. **A impossível teodiceia**. A crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

ESTRADA, J. A. **Imagens de Deus**. A filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007.

FEIL, E. **Dibattito sulla teologia dela rivoluzione**. Brescia: Queriniana, 1971.

FIERRO, A. **Introduzione alle teologie politiche**. Assisi: Cittadella, 1977.

FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **L'uomo come unità di corpo e di anima**. In: *Mysterium Salutis*, IV, Brescia: Queriniana, 1970. p. 249-307.

FORTE, B. **Nos caminhos do Uno**. Metafísica e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2005.

FORTE, B. **Um pelo Outro**. Por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANCISCO, PAPA. **Homilia do Santo Padre no Campo Desportivo “Arena” na localidade Salina 8 de julho de 2013**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/Papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html>. Acesso em: 13 mai. 2022.

FRANCISCO, PP. **Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia *Misericordiae Vultus***. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/Papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 18 nov. 2022.

FRANCISCO, PP. **Carta Apostólica em forma de “*Motu proprio*” com a qual se institui o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral**. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/31/0606/01365.html#port>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Sí* sobre o cuidado da casa comum**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/Papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 27 ago. 2022.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Lumen Fidei* sobre a fé**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/Papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html>. Acesso em: 21 set. 2022.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre a proclamação do Evangelho no mundo de hoje**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/Papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 4 mar. 2022.

GEHLEN, A. **Auf der nach Wirklichkeit**. Gesammelte Aufsätze: Düsseldorf, 1965.

GIANNINI, G. **Etica e religione in Abraham Joshua Heschel**. Lineamenti di una filosofia dell'ebraismo. Napoli: Guida, 1988.

GNILKA, J. **Pedro e Roma: a figura de Pedro nos dois primeiros séculos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

GODOY, M.; AQUINO JUNIOR, F. **50 anos de Medellín: revisitando os textos, retomando o caminho**. São Paulo: Paulus, 2017.

GONZAGA, W. **Os conflitos na Igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2019.

GUTIÉRREZ, G. **Beber em seu próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HABERMAS, J. **Verbalizare il sacro, sul lascito religioso della filosofia**. Roma-Bari: Laterza, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Leçons sur l'histoire de la philosophie I: La philosophie grecque De Thalès à Anaxagore**. Paris: Vrin, 2012.

HESCHEL A. J. **L'uomo non è solo**. Una filosofia della religione. Milano: Ghibli, 2016.

HESCHEL, A. **Dio alla ricerca dall'uomo**. Roma: Borla, 1983.

HESCHEL, A. **Il canto della libertà**. La vita interiore e la liberazione dell'uomo. Magnano: Qiqajon, 1999.

HESCHEL, A. J. **Dio alla ricerca dell'uomo**. Una filosofia dell'ebraismo. Roma: Borla, 1983.

HESCHEL, A. J. **Il messaggio dei profeti**. Roma: Borla, 1993.

HESCHEL, A. J. **The Prophets**. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2001.

- HILBERATH, B. J. Doutrina da graça. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 20-25; 28-31. v.II.
- HILLESUM, E. **Une vie bouleversée suivi de lettres de Westerbork**: Journal 1941-1943. Amsterdam: Seuil, 1995.
- JOHNS, R. D. **Man in the World**: the theology of Johannes Baptist Metz. Montana: Scholars Press, 1976.
- JONAS, H. **Der Gottesbegriff nach Auschwitz**. Berlin: Suhrkamp, 1987.
- JONAS, H. **Erkenntnis und Verantwortung**. Göttingen: Lamuv, 1991.
- JONAS, H. **La domanda senza risposta**. Alcune riflessioni su scienza ateismo e la nozione di Dio. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2001.
- JONAS, H. **La religión gnóstica**: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo (El Árbol del Paraíso). Barcelona: Herder, 2016.
- JONAS, H. **Le Concept de Dieu après Auschwitz**: Une Voie juive. Paris: Payot, 1994.
- JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JONAS, H. **O Princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.
- JONAS, H. **Pensar sobre Dios y otros ensayos**. Barcelona: Herder, 2016. (Biblioteca Herder).
- KAMPHAUS, F.; METZ, J. B.; ZENGER, E. **Il Dio dei vivi e dei morti**. Brescia: Queriniana, 1977.
- KANT, I. **Resposta à Questão**: O que é Esclarecimento? In: MARÇAL, J. (Org.). Antologia de Textos Filosóficos. Curitiba: SEED, 2009.
- KAUFMAN, F. **A crise na Igreja**: como o cristianismo sobrevive? São Paulo: Loyola, 2013.
- KAUFMANN, F. X.; METZ, J. B. **Capacità di futuro**: Movimenti di ricerca nel cristianesimo, Brescia: Queriniana, 1988.
- KERIMEL, L. **En finir avec le cléricalisme**. Sur Kindle Scribe, 2020.

- KESSLER, H. Cristologia. SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 294-322, v.I.
- KÜNG, H.; Metz, J. B. **Toward Vatican III: the work that needs to be done**. New York: The Seabury Press, 1978.
- KUZMA, C. **Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo**. São Paulo: Paulus, 2009.
- LEPARGNEUR, H.; MARTINS, R. J. **Introdução a Levinas**. Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.
- LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Martinus Nijhoff: la Haye, 1974.
- LEVINAS, E. **Comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca (Point d'orgue)**. Roma: Quodlibet, 2010.
- LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus Editora, 1998.
- LEVINAS, E. **De Dieu qui vient à l'idée**. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- LEVINAS, E. **Difficile liberté**. Milão: Jaca Book, 2021.
- LEVINAS, E. **Entre Nós**. Ensaios Sobre a Alteridade. Madrid: Trotta, 2015.
- LEVINAS, E. **Gott nennen: phänomenologische Zugänge** Alber-Broschur Philosophie. Alber: Publisher, 1981.
- LEVINAS, E. **La laïcité et la pensée d'Israel**. Paris: P.U.F, 1960.
- LEVINAS, E. La Révélation dans la tradition juive. In: Paul Ricœur, et al. **La Revelation**. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019. p. 55-77.
- LEVINAS, E. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectivas, 2003.
- LEVINAS, E. **Noms propres**. Paris: Essais, 1976.
- LEVINAS, E. **Totalidade do infinito**. Lisboa: Edições 70, 2018.
- LEVINAS, E. **Violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 2014.
- LIBANIO, J. B. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2012.

LIBRARY OF THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY. **Abraham Joshua Heschel: A Life of Radical Amazement.** YouTube. 10 nov. 2021. Disponível em:

LOHFINK, G. **Jesus de Nazaré: o que Ele queria? Quem Ele era?** Petrópolis: Vozes, 2015.

LOHFINK, G. **La Iglesia que Jesús quería.** Dimensión comunitaria de la fe Cristiana. Desclee de Brouwer Bilbao, 1986.

LOHFINK, G.; KELLER, A. J. **Deus precisa da Igreja?** Teologia o povo de Deus. São Paulo: Loyola, 2008.

LOSSO, E. G.; BINGEMER, M. C. L; PINHEIRO, M. E. (Orgs.). **A mística e os místicos.** Petrópolis: Vozes, 2022.

MALTESE, E. **Platone tutte le opere.** Roma: Newton Compton, 2009.

METZ, J. B. **El clamor de la tierra.** Navarra: Verbo Divino, 1996.

METZ, J. B. La trappola elettronica: Osservazioni teologiche sul culto religioso in televisione. **Concilium**, v. 6, p. 83-89, 1993.

METZ, J. B. Al cospetto degli ebrei. **Concilium**, v. 5, p. 50-65, 1984.

METZ, J. B. **Avvento Natale.** Brescia: Queriniana, 1974.

METZ, J. B. **Caro cardo salutis.** Brescia: Queriniana, 1969.

METZ, J. B. **Christianity and the Bourgeoisie.** New York: Seabury Press Incorporated The, 1979.

METZ, J. B. Con gli occhi di un teologo europeo. **Concilium**, v. 6, p. 120-127, 1990.

METZ, J. B. Concupiscenza. FRIES, H. In: **Dizionario Teologico.** Brescia: Queriniana, 1966, p. 290-299. v.I.

METZ, J. B. Decisione. FRIES, H. In: **Dizionario Teologico.** Brescia: Queriniana, 1966. p. 431-438. v.I.

METZ, J. B. Dio e i mali di questo mondo: Teodicea dimenticata e indimenticabile. **Concilium**, v. 5, p. 17-24, 1997.

METZ, J. B. **Dios y Tiempo: Nueva Teologia Política.** Madri: Editorial Trotta, 1997.

- METZ, J. B. Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo. In: PETERS, T. R.; URBAN, C. **La provocación del discurso sobre Dios**: Madri: Editorial Trotta, 2001.
- METZ, J. B. **El Clamor de la tierra**: el problema dramático de la Teodiceia. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- METZ, J. B. Futuro dalla memoria della passione. **Concilium**, v. 6, p. 15-34, 1972.
- METZ, J. B. Il problema di una 'teologia politica' e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società. **Concilium**, v. 6, p. 13-3, 1968.
- METZ, J. B. L'incredulità come problema teologico. **Concilium**, v. 3, p. 72-92, 1965.
- METZ, J. B. La nostra speranza: la forza del Vangelo per la formazione del futuro. **Concilium**, v. 10, p.124-148, 1975.
- METZ, J. B. La teologia e la fine del moderno. **Concilium**, v. 1, p. 38-47, 1984.
- METZ, J. B. La teologia politica in discussione. IN: PEUKERT H. (Org.), **Dibattito sulla teologia politica**. Brescia: Queriniana, 1971. p. 231-276.
- METZ, J. B. Libertà solidale, Lo spirito europeo: crisi e compiti. **Concilium**, v. 2, p. 138-147, 1992.
- METZ, J. B. L'ortodossia oggi. **Concilium**, v. 4, p. 15-19, 1987.
- METZ, J. B. **Memoria passionis**: Una evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Salterrae, 2007.
- METZ, J. B. **Mística de Olhos Abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- METZ, J. B. **Para além de uma religião burguesa**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- METZ, J. B. **Por una cultura de la memoria**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- METZ, J. B. **Porvetà nello spirito**: passione e passioni. Brescia: Queriniana, 2007.
- METZ, J. B. **Poverly of spirit**. New York: Paulist press, 1998.
- METZ, J. B. **Sul concetto della nuova Teologia Politica (1967-1997)**. Brescia: Queriniana, 1998.
- METZ, J. B. Tempo senza un finale? Sullo sfondo del dibattito su risurrezione o reincarnazione? **Concilium**, v. 5, p. 166-176, 1993.

- METZ, J. B. Teologia como biografia: Uma tesi e un paradigma. **Concilium**, v. 5, p. 76-87, 1976.
- METZ, J. B. **Teologia do mundo**. Lisboa: Moraes Editores, 1969.
- METZ, J. B. **Un credo per l'uomo d'oggi**: La nostra speranza. Brescia: Queriniana 1976.
- METZ, J. B. Unità e pluralità. Problemi e prospettive dell'inculturazione. **Concilium**, v. 4, 1989.
- METZ, J. B. **Zeit der Orden?** Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg: Herder-Verlag, 1977.
- METZ, J. B. Breve apologia del narrare. **Concilium**, v. 5, p. 80-98, 1973.
- METZ, J. B.; MOLTSMANN, J. **Mediations on the passion**. New York: Paulist press, 1979.
- METZ, J. B.; PETERS, T. R. **Passione per Dio**: vivere da religiosi oggi. Brescia: Editrice Queriniana, 1992.
- MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.
- MIRANDA, M. F. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- MIRANDA, M. F. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.
- MOLTSMANN, J. **O Deus crucificado**. A cruz de Cristo com base e crítica da teologia cristã. Santo André: Editora Academia Cristã, 2011.
- MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005.
- MOLTSMANN, J.; BASTOS, L. C. **Um cristianismo de futuro**. Possibilidades missionárias para as igrejas hoje. São Paulo: Editora Editeo, 2106.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **Jesus e Paulo**: vidas paralelas. São Paulo: Paulinas, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2004.

NOCKE, F-J. Escatologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 339-362. v.II.

OELMÜLLER, W. No callar sobre el sufrimiento. In: Metz, J. B. (Org.). **El clamor de la tierra**. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 72-93.

PAULO VI, PP. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 13 fev. 2022.

PAULO VI, PP. **Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a igreja no mundo actual**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 22 abr. 2022.

PAULO VI, PP. **Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html>. Acesso em: 12 ago. 2022.

METZ, J. B. Contra el mito de la eternidad del tiempo. In: PETERS, T. R.; URBAN, C. (Orgs.) **La provocación del discurso sobre Dios**. Madrid: Trotta, 2001. p. 35-54.

PETERSON, E. **Der Monotheismus als Politisches Problem**. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum. Budissae: Hartmann, 1935.

PIAZZA, O. F. **A esperança: lógica do impossível**. São Paulo: Paulinas, 2004.

PINKER, S. **O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo**. Companhia das Letras, 2018.

RAHNER, K.; BOURKE, D. **Theological Investigations VII**. Nova York: Seabury Press, 1971.

RAHNER, K.; METZ, J. B. **The Courage to Pray**. New York: Crossroad, 1981.

RATZINGER, J. **Dogma e anúncio**. São Paulo: Loyola, 2007.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**. Lisboa: A esfera dos livros, 2010. v.I.

- ROSENWALD, L. Between Two Worlds: Martin Buber's "The How and Why of Our Bible Translation". **Jewish Studies Quarterly**, v. 14, p. 144-151, 2007. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40753431>>. Acesso em: 4 mar. 2022.
- ROSENZWEIG, F. **La stella della redenzione**. Milano: Vita e Pensiero, 2005.
- ROSSÉ, G.; CODA, P. Il grido dell'abbandono. Scrittura mistica teologia. Roma: Città Nuova, 2021.
- RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. O ser humano e a luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulus, 2001.
- SALDARINI, A. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SALZMAN, T. A.; LOWLER, M. G. **A pessoa sexual**: por uma antropologia católica renovada. São Leopoldo: Unisino, 2000.
- SANTANA, L. F. R. A homilia à luz do *Evangelii Gaudium*. In: AMADO, J. P.; FERNANDES, L. A. (Orgs.). **Evangelii Gaudium em questão**: aspectos bíblicos, **teológicos** e pastorais. São Paulo: Paulinas: 2014. p. 117-131.
- SANTANA, L. F. R. **Liturgia no Espírito**. Rio de Janeiro: Editora Reflexão, 2015.
- SATTLER, D.; SCHNEIDER, T. Doutrina sobre Deus. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 80-88. v.I.
- SCHILLEBEECKX, E.; KÜNG, H.; METZ, J. B.; **Verso la Chiesa del terzo millennio**. Brescia: Queriniana, 1979.
- SCHMITT, C. **Catolicismo Romano e forma política**. Lisboa: Hugin, 1984.
- SCHMITT, C. **Political Theology**: four chapters on the concept of sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- SCHOLEM, G. **Fidélité et utopie**: essai sur le judaïsme contemporain. Mayenne: Calmann-Levy, 1994.
- SCHOLEM, G. **Les Grands courants de la mystique juive**. Paris: Payot, 2014.
- SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R. **Hope Against Hope**: Johann Baptist Metz and Eli Wiesel Speak Out on the Holocaust. New Jersey: Paulist Press, 1999.

- SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R. E tuttavia sperare. In: **Dialogo con Johann Baptist Metz ed Elie Wiesel**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2010.
- SEMERARO, M. D. **Etty Hillesum**: El encuentro con Dios de una mure judía durante la persecución nazi. Alcalá: Rialp, 2015.
- SEMERARO, M. D. **Preti senza battesimo**: una provocazione, non un giudizio. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2018.
- SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2001.
- SÖLLE, D.; METZ, J. B.; KUSCHEL, K-J. **Welches Christentum hat Zukunft?** Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch. Kreuz-Verlag, 1990.
- STRAUSS, L. **De la tyrannie**. De la tyrannie / “Tyrannie et sagesse” d'Alexandre Kojève / “Hiéron ou le traité sur la tyrannie” de Xénophon. Paris: Gallimard, 1993.
- STRONA, M. **Il Dio pellegrino**. La migrazione nel discernimento di Papa Francesco: dall'esodo alla comunione. Assisi: Cittadella, 2021.
- TAUBES, J. **La Teologia Politica de San Paolo**. Milano: Adelphi, 1997.
- TAYLOR, C. **A Era secular**. São Leopoldo: Uníssonos, 2010.
- VIANA, W. C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.
- VORST, N. Z-V. Apologistas. In: LACOSTE, J. Y., **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2014. p. 171-174.
- WARD, L. F. **Pure Sociology**. Augustus M Kelley, 1970.
- WARD, L. F. **Pure Sociology**: a treatise on the origin and development of society, The Macmillan & Co: New York/London, 1914.
- WEBER, M. **Zwischenbetrachtung**: theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Paul Siebeck, 1988.