3.

A pertinência da teologia política em Johann Baptist Metz

3.1.

Teologia fundamental aplicada

O presente capítulo tratará do sentido teórico/prático do trabalho de Johann Baptist Metz, que reside em estruturas teológicas sensíveis aos diversos problemas contemporâneos. O autor propõe um caminho distinto dos discursos e práticas cristãs que historicamente se fecharam diante dos desafios e não responderam satisfatoriamente aos questionamentos dos indivíduos e, portanto, apresentaram uma esperança desligada da realidade.³⁴ A esperança cristã, na visão do autor, é distinta, pois não se resume a idealismos, mas se envolve com o mundo. Isto significa enfrentar as dificuldades apresentadas no âmbito individual, coletivo e do planeta, respondendo com a fé que não batalha somente no campo das ideias. A atuação do crente neste mundo, em que o mesmo é partícipe, demanda uma Teologia Fundamental aplicada, inspirada nas tradições bíblicas, nas quais o teólogo justifica sua esperança com a prática.³⁵

A religiosidade funcional, que se resume a manter as estruturas já conquistadas, não é suficiente para que o ser humano de hoje seja impactado pela fé cristã. Metz indaga se a Teologia Fundamental tem enfrentado eficazmente as arguições que nasceram em um mundo marcado pelo Iluminismo, como explica:

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.³⁶

A história pós-iluminista é marcada pela crítica religiosa aos valores trazidos pelo cristianismo, criando uma espécie de “desmoronamento” de um mundo familiar de representações da fé cristã.³⁷ A reação cristã, de maneira geral,

³⁴ Cf. METZ, J.B., “**La nostra speranza: la forza del Vangelo per la formazione del futuro**”, in *Concilium* (10/1975), p. 124-148.

³⁵ Cf. METZ, J.B., “**Decisione**”, in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 431-439.

³⁶ METZ, J.B., **Mística de olhos abertos**, São Paulo: Paulus, 2013, p. 34.

³⁷ Cf. METZ, J.B., **Teologia Política**, Canoas: Ed. La Salle, 1976, p. 30.

foi o retorno ao campo das tradições pré-modernas, distante do enfrentamento direto com o presente, uma teologia “inocente” que apoliticamente tratava tão somente do “cristão”, sem relacionar-se com a sociedade, portanto, sem envolvimento com questões do âmbito político.³⁸ Tal postura, segundo o autor, nada mais é que uma forma de se abrigar na sombra de uma solução idealista.³⁹ Este pensamento é reflexo de uma política estritamente pragmática, 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.⁴⁰

A referência ao sujeito e à contextualização são elementos indispensáveis para o processo teológico, pois quem faz teologia, “quando”, “onde” e “para quem”, não são hoje perguntas complementares, mas constitutivas da teologia. A relação entre fé e razão experimenta uma nova abordagem pela crítica da ideologia e da religião do século passado. A fé precisa elaborar uma resposta afirmativa para a razão a fim de poder assegurar-se como prática e justiça. A colaboração da Teologia Política para a Teologia Fundamental não se resume à doutrina social e pastoral, pois existe “fome e sede de justiça” e, quem padece não pode ser esquecido, esteja vivo ou já morto. A justiça deve ser para todos aqueles que sofrem hoje ou sofreram no passado.⁴¹

Metz defende que a prática da caridade cristã nos proíbe de confundir o mistério da vontade de Deus com uma vontade desprovida de mistério.⁴² Por causa dos modelos e das prioridades da vida privada, tomando como referência a sua própria experiência de Igreja da Europa Central, afirma, por exemplo, que o cristão alemão é um opressor oprimido, limitando-se em ser solidário com recursos financeiros, mas sem uma profunda conversão.⁴³ A preocupação em manter a posse e o bem-estar cada vez maiores reflete-se na relação do que chama de “Igrejas ricas com as Igrejas pobres”, fazendo referência ao comportamento dispensado às Igrejas do subcontinente latino americano. Este relacionamento entre “igrejas” é a chave

³⁸ Cf. METZ, J.B., *La fe, en la historia e la sociedad*, Madrid: Ed. Cristiandad, 2011, p. 24-34.

³⁹ Cf. METZ, J.B., *Dios y tiempo, nuova teologia política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 89.

⁴⁰ Cf. METZ, J.B., *Dios y tiempo, nuova teologia política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 90.

⁴¹ Cf. KAMPHAUS, F.; METZ, J.B.; ZENGER, E., *Il Dio dei vivi e dei morti*, Brescia: Queriniana, 1977, p. 13.

⁴² Cf. METZ, J.B., *Para além de uma religião burguesa*, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 24.

⁴³ Cf. METZ, J.B., “Con gli occhi di un teologo europeo”, in *Concilium* (6/1990), p. 120-127.

para que a Igreja universal chegue a uma reconciliação entre os tradicionalistas e os liberais europeus, pois a preocupação prioritária seria um programa de santidade baseado na caridade militante. O modelo deste plano de resgate do mundo pela caridade, segundo o autor, está nos movimentos das Igrejas pobres, onde um grande número de cristãos coloca suas vidas como testemunhas do seguimento de Cristo, inseridos em suas comunidades, afastados de uma religiosidade privada e acomodada com as relações injustas.⁴⁴ Assumindo uma solidariedade mística, os cristãos latino-americanos praticam a caridade militante, são leigos e sacerdotes que se lançam na vida dos desafortunados, mudando para sempre a “Igreja para o povo” para uma “Igreja do povo”, onde o oprimido é sujeito da sua própria história.

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.⁴⁵

A conversão só é possível mediante um longo processo de transformação que se dá radicalmente 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 mostram uma profunda reorientação na trajetória das vidas das pessoas, alterando o modo de ver o mundo e as relações sociais estabelecidas, mas isto não ocorre no âmbito privado simplesmente, são visíveis.

A Teologia Política busca uma atuação prática no mundo, entendendo que o sujeito na história é Deus, que reina com sensibilidade ao tempo, relacionando-se face a face com o ser humano. Tal relação evidencia as pessoas que padecem, faz com que se perceba o rosto dos que sofrem no mundo. Portanto o cristianismo não é para levar cegos ao mundo encantado, mas deve ensinar uma mística de “olhos abertos”.⁴⁶ A fé cristã deve ter esse olhar místico e político na experiência de Deus, nas relações interpessoais, especialmente com os mais vulneráveis na sociedade. Não se trata de uma mística da política, pois Jesus não

⁴⁴ Cf. BINGEMER, M.C.L., **Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso**, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 114.

⁴⁵ METZ, J.B., **Para além de uma religião burguesa**, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 20.

⁴⁶ Cf. METZ, J.B., **Mística de olhos abertos**, São Paulo: Paulus, 2013, p. 103.

foi um político, nem tampouco apresentou uma mensagem apolítica.⁴⁷ A práxis cristã de Jesus afeta o núcleo do cristianismo e, por consequência, restringir-se ao mero pensamento esconde a verdade cristã.⁴⁸ A ideia de Deus é prática.

Na Conferência Anual da União dos Superiores alemães, nos textos redigidos para o Sínodo Coletivo das Dioceses da República Federal Alemã, Metz defende que o Deus de Israel é o Deus da experiência do êxodo, aquele que torna possível a saída da condição de opressão para a liberdade. O conceito divino judaico-cristão possui estes elementos fundantes. Um Deus que caminha com o povo, que se dá a conhecer na recordação contínua da história do povo. Por meio da sua memória vivida, ele se faz acessível dentro do tempo e da história, sendo uma “recordação subversiva”, pois não permite conformação ao estado de sofrimento do outro, impulsionando ao seguimento e revelando a salvação. Para o autor, este conceito que foi guardado pelas ordens religiosas é uma importante contribuição para a sociedade de hoje,⁴⁹ cada vez mais passiva frente aos problemas, fortemente inclinada a uma religiosidade burguesa, excessivamente adaptada ao pragmatismo, convenientemente discreta e deficitária na resistência política.⁵⁰

As ordens religiosas, segundo Metz, são depositárias de uma memória fiel às tradições bíblicas e são chamadas a nortear a comunidade cristã como já fizeram antes, trazendo esta “memória subversiva” que o cristianismo tem em si, provocando a sociedade contemporânea a despertar desse sono que ele chama de o “bem-estar insensível”.

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.⁵¹

Para o autor, a Teologia Fundamental é prática, instrumentalizada por uma teologia política pós-metafísica,⁵² onde o crente deve manifestar seu relacionamento com Deus na intervenção sensível com os outros. Reflete-se sobre

⁴⁷ Cf. METZ, J.B., *Mística de olhos abertos*, São Paulo: Paulus, 2013, p. 22.

⁴⁸ Cf. BINGEMER, M.C.L., *Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola*, São Paulo: Loyola, 1990, p.156.

⁴⁹ Cf. METZ, J.B., *Para além de uma religião burguesa*, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 101.

⁵⁰ Cf. METZ, J.B. *Dios y tiempo, nueva Teología Política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 112.

⁵¹ METZ, J.B., *Tempo di religiosi*, Roma: Queriniana, 1978, p. 12.

⁵² Cf. COCCOLINI, G., *Teólogos do Século XX*, São Paulo: Loyola, 2011, p. 93.

o modo de pensar Deus agindo numa realidade facetada no pós-iluminismo, tendo seus desafios e questionamentos respondidos por esta práxis na sociedade. O caminho proposto tem a convergência da Teologia Fundamental com a Teologia Política, unindo, deste modo, mística e política.⁵³ A mística, atrelada à política, não abandona o sofrimento humano que já ocorreu e não foi expiado, tendo em vista que o desejo por justiça está presente agora e se torna urgente. A mística da Teologia Política não é de “olhos fechados”, enxerga o sofrimento e vai além na busca por redenção. Este *logos*, como modo de seguimento, é diferente daquele que o helenismo deixou como herança. A Teologia Política, inclinada ao ensinamento de Jesus Cristo, apresenta um Deus que tem maior interesse no nosso relacionamento com o próximo do que com os conceitos teológicos acerca dele.

A organização do pensamento de Metz tem início na busca por uma Teologia do Mundo, onde pergunta-se pela possibilidade de haver um *topos* teológico nesta realidade imersa na emancipação, secularização e até mesmo no iluminismo. Qual seria o posicionamento da Teologia Fundamental na práxis neste mundo?⁵⁴

Três tipos de Teologia do Mundo são apresentados pelo autor: a) *teologia da secularização*, em que a fé cristã já não está atrelada às normativas de uma tradição religiosa, provocando uma secularidade fundamental, tornando-se um ambiente propício para o desenvolvimento de uma teologia sem moldes. Entretanto, para Metz, o cristianismo não pode desconsiderar a história, pois dela faz parte, sob o perigo de um isolamento privatista. b) O segundo tipo pode ser considerada uma *teologia de cunho liberal*, bem acolhida neste contexto de emancipação. Neste universo, é considerado cristão aquele que se harmoniza com as demandas racionalistas do Iluminismo, pois responde afirmativamente aos interesses da modernidade. Existe uma acomodação ao processo progressista de forma acrítica, ultrapassando as aporias entre teologia e secularização sem enfrentá-las realmente, deixando sem respostas os problemas do sofrimento, da dor, da tristeza, em prol de uma antropologia voltada para a dominação. Contra isso, adverte o autor, que se deveria ouvir a voz da teologia contra o predomínio unidimensional da

⁵³ Cf. METZ, J.B., “**Decisione**”, in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 431-439.

⁵⁴ Cf. METZ, J.B., **Dios y tiempo, nueva teologia política**, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 88.

emancipação. c) Por fim, a *teologia escatológico-política* que se preocupa com os conteúdos do cristianismo no processo de emancipação, secularização e iluminismo do mundo moderno. Ela se utiliza da “memória subversiva”, da crítica libertadora para motivar a vida da comunidade cristã, combatendo uma concepção abstrata e não dialética, expressando a mensagem escatológica do cristianismo como razão crítico-prática.⁵⁵

A razão crítica convertida em prática se orienta pela memória de liberdade.⁵⁶ Esta memória escatológica é a de Jesus Cristo, que se volta gratuitamente para o futuro da humanidade, em especial o amanhã daqueles que sofrem, os oprimidos e condenados desta terra. Entretanto, tal atuação não deve ser confundida com um pragmatismo, na solução de problemas pontuais, mas se trata de uma base de atuação em que o cristão vive seu relacionamento com Deus na interação com o outro.⁵⁷ A recordação do reinado final de Deus movimenta a Teologia Política, vislumbrando a sua presença com amor sem limitações que não pode ser contido por concepções psicológicas, sociais e históricas. Esta memória é libertadora frente aos nossos próprios interesses por ser voltada a uma humanidade onde o cristianismo é transmitido, na modernidade, através da própria vida, ambientada na comunidade que declara a liberdade libertadora.⁵⁸

O discurso cristão de Deus não pode desconsiderar o homem que sofre, inclusive suas tragédias, portanto deve ser atento ao problema da teodiceia, do universalismo e do discurso “arriscado de Deus”. Esta nova tendência de teologia política é uma teologia fundamentalmente aplicada pela sua base anamnética, em que o discurso de Deus e de Jesus Cristo se dá pela recordação perigosa, tendo como ponto de partida a memória do sofrimento, suscitando a esperança e a liberdade baseada na práxis de Jesus. Desta forma, a religiosidade perde todo o seu significado se se vive o amor de Deus sem o amor ao seu semelhante.⁵⁹

A Teologia Fundamental proposta por Metz, integrada com a Teologia Política, é uma Teologia do Mundo que busca a justiça pela práxis da alteridade;

⁵⁵ Cf. METZ, J.B., *Dios y tiempo, nuova teologia política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 85-87.

⁵⁶ Cf. METZ, J.B., *Teologia Política*, Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1976, p. 62.

⁵⁷ Cf. METZ, J.B., *Dios y tiempo, Nuova Teologia Política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 92.

⁵⁸ Cf. METZ, J.B., *Dios y tiempo, Nuova Teologia Política*, Madrid: Ed. Trotta, 2002, p. 93.

⁵⁹ Cf. MOLTMANN, J.; BASTOS, L.C., *Um cristianismo de futuro*, São Paulo: Editeo, 2016, p. 35.

nesta perspectiva é um saber teológico que influenciou distintos movimentos eclesiais, entre estes, a Teologia da Libertação.⁶⁰

3.2.

Práxis sensível à teodiceia⁶¹ como resposta à crise de Deus

Para Metz, uma moral baseada no pecado resulta em consequências problemáticas para o cristianismo.⁶² A insensibilidade ao próximo é provocada pelo egoísmo. A solidariedade com o que sofre é o único meio de aproximar o cristão do “seguimento de Jesus”. O discipulado deve levar em consideração que Jesus não olhava em primeiro lugar o pecado, mas sim a infelicidade do indivíduo marcado pelas consequências da pobreza e da miséria, além do isolamento social que lhe tira a dignidade. O “seguimento de Cristo” sempre nos liga ao mistério da sua paixão, ao sofrimento que culmina no grito do Filho em que somente o Pai está presente. Um sofrimento em Deus, que faz com que todas as experiências de sofrimento sejam confrontadas com a angústia do desespero e receba uma resposta para a paixão de Cristo e para a “paixão” da humanidade.⁶³ 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.”⁶⁴

O autor, no livro *Porvertà nello spirito, Passione e passioni*⁶⁵, faz referência a uma igreja na cidade alemã de *Teutobourg*, ornada com pinturas da

⁶⁰ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*. Santander: Ed. Sal Terrae, 2007, p. 90.

⁶¹ De modo geral, entende-se o termo teodiceia como um conjunto de argumentos que em face da presença do mal no mundo, buscam justificar a crença na onipotência e bondade 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 (cf. OELMÜLLER, W., “**No callar sobre el sufrimiento**” in Metz, J.B., *El clamor de la tierra*, Navarra: Verbo Divino, 1996, p. 71-93).

⁶² Cf. METZ, J.B., *El clamor de la tierra, el problema dramático da teodicea*, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1996, p. 26.

⁶³ Cf. METZ, J.B., *Mística de olhos abertos*, São Paulo: Paulus, 2013, p. 65.

⁶⁴ METZ, J.B., *Mística de olhos abertos*, São Paulo: Paulus, 2013, p. 150.

⁶⁵ Este livro é o resultado da reflexão de J.B. Metz no qual se compila as ideias entrais 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 e 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

paixão de Cristo em meio a catástrofes da história do homem, em especial as atrocidades do regime nazista, simbolizando a história do sofrimento do Filho no meio das histórias de angústia dos homens.⁶⁶ Ele nos abre os olhos para a relação entre a paixão de Cristo e a paixão da humanidade, um grande desafio que se apresenta para a mística cristã. Com essa reflexão o autor não pretende interpelar o significado soteriológico da cruz de Cristo, mas apontar para questionamentos que devem ser feitos acerca de uma religião sensível ao pecado e relapsa com o sofrimento, como na famosa produção de Mel Gibson, “A paixão de Cristo”, que deixa invisível a história de muitos sofredores anônimos.⁶⁷

No decorrer do tempo o cristianismo eliminou da anunciação da paixão o grito de sofrimento do mundo. Deslocou os sofredores anônimos para o âmbito profano, afastou as histórias de sofrimento da humanidade da história de sofrimento de Cristo, criando um olhar vazio, sem dignidade messiânica e nos tornando surdos ao grito dos pequenos que, justamente, o Filho do Homem nos faz confrontar com sua vida.

“A parábola do Juízo Final diz: ‘Então eles se admiraram e lhe perguntaram: Senhor, quando foi que o vimos sofrer? E Jesus lhes respondeu: Em verdade vos digo, o que fizeste ao menor deles, ou não fizeste, também fizeste ou não a mim’ (Mt 25,31-46). Eis aqui a relação mística, o pacto visível entre a paixão de Cristo e a história de sofrimento dos seres humanos”.⁶⁸

Diante do pluralismo de religiões e culturas, a mensagem que o cristianismo pode oferecer ao mundo não é diferente da mensagem do espírito de compaixão que está exatamente na Paixão de Deus.⁶⁹ A sensibilidade ao sofrimento do outro provoca um desinteressado amor, característica da práxis de Jesus. A compaixão prescinde de uma mudança de perspectiva, ou seja, olha com os olhos dos sofredores e desafortunados. Esta práxis depende de um esforço na busca por vencer o egoísmo. Quando se é confrontado pela mística bíblica, de certa forma,

humanos na mística da compaixão (cf. METZ, J.B., **Porvertà nello spirito: Pasione e passioni**, Roma: Queriniana, 2007, p. 65-66).

⁶⁶ Cf. METZ, J.B., **Porvetà nello spirito: passione e passioni**, Brescia: Queriniana 2007, p. 48.

⁶⁷ Cf. METZ, J.B., **Porvertà nello spirito: passione e passioni**, Brescia: Queriniana, 2007, p. 63-65.

⁶⁸ Cf. METZ, J.B., **Mística de olhos abertos**, São Paulo: Paulus, 2013, p. 66.

⁶⁹ Cf. METZ, J.B., “Unità e pluralità: Problemi e prospettive dell’inculturazione”, in *Concilium* (4/1989), p. 102-113.

desencadeia uma “morte do eu” que nos lança a uma profunda aliança entre Deus e o homem, uma mística da compaixão de Deus.⁷⁰

O seguimento de Cristo se dá no cotidiano da vida e impulsiona a uma avaliação do nosso comportamento que vai além das próprias frustrações, para remeter aos problemas daqueles que não fazem parte do círculo íntimo do cristão.

Metz recorda que o sofrimento está em lugares próximos ou distante de nós. Entretanto, o cristianismo se faz presente praticamente em todo o mundo. Sendo minoria ou não, a Igreja faz parte da sociedade e é considerada a instituição global mais antiga, não existe problema mundial que lhe esteja inacessível, esta não pode se eximir da responsabilidade e da culpa.

3.3.

O cristianismo monocêntrico e cristianismo policêntrico

A transição de uma Igreja monocêntrica culturalmente para o que Metz chama de “cristianismo policêntrico”⁷¹ se dá historicamente em processos complexos como o que a comunidade judaico-cristã passou na propagação do evangelho fora de Israel, culminando em uma igreja espalhada no mundo romano de cultura helênica. A capacidade de adaptação e de inculturação dos primeiros cristãos foi essencial no processo cultural para que a Igreja se tornasse policêntrica. Chegar aos “confins da terra” desafiou o cristianismo a reconhecer a cultura dos outros em detrimento ao seu patrimônio judaico, bem como a desempenhar a função de defensora da liberdade e da justiça.

A Igreja se viu desafiada a sair de suas estruturas fundantes e encontrar caminhos para manter sua identidade, pregar uma universalidade salvífica em um contexto no qual esta mensagem foi aderida primordialmente pelos mais pobres da sociedade. Sabe-se que as comunidades cristãs, principalmente as que foram fundadas pela pregação de Paulo, eram formadas majoritariamente por membros de origem estrangeira, escravos e pessoas pertencentes aos estratos sociais mais

⁷⁰ Cf. KÜNG, H.; METZ, J.B., **Toward Vatican III: the work that needs to be done**, New York: The Seabury Press, 1978, p. 88-89.

⁷¹ Cf. KAUFUMAN, F.X.; METZ, J.B., **Capacità di futuro, movimenti di ricerca nel cristianesimo**, Roma: Queriniana, 2013, p. 92

baixos. Mesmo considerando que existia membros que possuíam altos cargos e influência social, estes eram a minoria na configuração das pequenas comunidades da Ásia Menor e Europa. Pode-se dizer que, por esta característica, a preocupação com os mais necessitados em seu meio sempre foi uma constante.

Neste sentido, a Igreja está no início de sua história e deve se estruturar para apresentar o monoteísmo bíblico como evento escatológico prático que busca justiça para aqueles que sofrem sem culpa, e não um sistema político de poder. O cristianismo sensível ao sofrimento se abre a uma teodiceia elaborada no espírito bíblico da *memoria passionis*, que aceita a nossa cota de responsabilidade no sofrimento do outro e nos desperta do torpor do egoísmo.

Na antiguidade cristã e no período patrístico, por causa da perseguição e dos ataques externos, os apologistas assumiram a defesa da fé em uma perspectiva intelectual e existencial. O testemunho martirial, a defesa dos mais pobres e a experiência ética, baseados na vida de Jesus, tornaram-se sinais transformadores. Esta força moral que as comunidades cristãs alcançaram foi um dos motivos para explicar o crescimento e a própria ascensão do cristianismo dentro do Império Romano. As consequências da transformação do *status* do cristianismo em religião estatal e a sua subsequente ligação com o poder político trouxeram-lhe consequências que marcariam ambigualmente a sua história eclesial.⁷²

Após a queda do Império Romano e o advento do Medievo, as relações entre governo e religião se tornaram quase que uma constante, chegando mesmo à aceitação social de que o poder estabelecido somente poderia existir legitimamente por meio de uma sacração religiosa. E, no auge do poder temporal, a Igreja começara a refletir o poder imperial em suas próprias estruturas internas, provocando, ao longo do processo histórico, as primeiras reações de insatisfação por parte dos poderes temporais e uma tendência cada vez maior de mudança na relação Igreja-Estado.

A Idade Moderna foi decisiva para a consolidação deste processo, tendo como ponto máximo a Revolução Francesa. As transformações radicais deste período como o Renascimento, a descoberta de novos continentes, o

⁷² Cf. LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 31-32.

desenvolvimento das ciências empíricas, a Reforma Protestante, o movimento iluminista, o surgimento de um pensamento de tendência deísta, agnóstica e ateuista e, principalmente, as críticas ao poder eclesial e a sua relação com o mundo, trariam uma verdadeira necessidade de reflexão sobre o destino desta instituição. A resposta veio através de uma nova apologética, no aparecimento de novas ordens religiosas de missão e no processo de reforma *ad intra* e *ad extra*, que iria culminar no Concílio Vaticano I.

A busca por “estabilidade” institucional, política e doutrinal da Igreja, em um mundo que aos poucos vinha negando tal credibilidade, não só ao cristianismo, mas da própria religião em si, e relativizava a autoridade estabelecida, acabou por provocar uma reação que se afirmara na autoridade, reafirmando-se de modo apologético, e por fim, fechando-se em si mesma. Pode-se dizer, de maneira geral, que este espírito apologético resistiu no ensino dos seminários e faculdades até os períodos iniciais do Concílio Vaticano II. A posição de fechamento reagiu ao cristianismo não católico e contra o mundo moderno. As novas luzes lançadas pelo Concílio Vaticano II trouxeram à tona uma preocupação ecumênica e pastoral. A Igreja começou a abrir-se ao diálogo com o mundo contemporâneo em suas mais diversificadas vertentes: culturas, políticas, ideologias, humanismo, ateísmo, diversas religiões, etc.⁷³ Somente a partir deste contexto começou o reconhecimento das grandes e drásticas mudanças de tempo: a Igreja se viu inserida em um mundo novo, pós-moderno, sem o compreender claramente. Neste sentido, a mensagem do Concílio foi muito além do contexto católico e conseguiu atingir uma especial característica dialogal que foi ansiosamente aguardada pelos precursores e inspiradores deste.⁷⁴

A novidade do Concílio Vaticano II foi acolhida na América Latina como um sinal de grande esperança. Em um contexto de desigualdades, miséria, dominação, opressão de massas e anseio por transformações, era necessária uma preocupação pastoral que levasse em consideração efetivamente a questão social e política. Evidentemente, tal preocupação na Igreja não é originada deste momento.

⁷³ Cf. KUZMA, C., **Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo**, São Paulo: Paulus, 2009, p. 65.

⁷⁴ Cf. LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 36-37.

No resgate das tradições mais antigas do cristianismo, bíblicas e patrísticas, passeando-se por milênios de sua história e vislumbrando seus personagens, percebe-se uma contínua preocupação e opção pelos que mais sofrem na sociedade.

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.⁷⁵

O processo de sistematização desta herança pode ser encontrado na Doutrina Social da Igreja, iniciado em meio aos debates trazidos pela modernidade por causa da exploração dos trabalhadores no processo de industrialização do mundo, consequência do desenvolvimento do sistema capitalista, que provocara a expansão de pensamentos de cunho socialista-marxista. Neste contexto, graças à sensibilidade social do papa Leão XIII, no século XIX, a Igreja se viu, por sua herança histórica, devedora de uma tomada de posição diante dos desafios sociais daquele tempo. Este e outros atos preparariam as discussões sobre uma Teologia Política em contexto diverso ao mundo europeu e podem ser compreendidos hoje como passos importantes do *aggionamento* que o último Concílio representou.

A América Latina vivenciou o período pós-conciliar com entusiasmo. 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 não era fundamentada apenas pela situação de opressão, mas também porque resgatava o núcleo próprio da manifestação de Deus na história: a libertação. Esta é a grande promessa divina e a aspiração dos povos oprimidos. A libertação torna-se ao mesmo tempo a aspiração dos homens e a linguagem-ação utilizada por Deus na história humana.

Metz entende que esta trajetória da história da Igreja tende a consolidar o processo de um cristianismo policêntrico. Esta condição delega ao cristianismo responsabilidade, como também risco. A Igreja é porta-voz da oferta da salvação cristã, pela práxis-convite apresenta uma mística do seguimento de Jesus em que se

⁷⁵ Cf. LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 128.

faz memória naqueles que são esquecidos por sofrerem sem motivo, sendo a base para uma política que traz a paz.

3.4.

O Cristianismo e o mundo secularizado

O discurso de Metz apresenta um desafio a todos os comprometidos com os valores evangélicos: quem hoje ouve a mensagem apresentada pelo cristianismo? Nos seus escritos, percebe-se a convicção da existência de uma “crise de Deus” na sociedade. A perda de credibilidade na fé no Deus cristão está longe de ser um problema exclusivamente eclesial, muito menos confessional. O mundo pós-moderno alcança todas as igrejas, mas não se restringe somente aos cristãos, tem reflexos em toda a humanidade, pois Deus é um assunto que desperta interesse e afeta a todos.

A crise de Deus, como crise da humanidade, se apresenta de três formas, segundo o pensamento de J.B. Metz:

a) *crise de Deus como crise do universo moral* se configura pelo colapso da moral europeia. A “inocência perdida” e a insensibilidade do sofrimento alheio evidenciam-se na sociedade frustrada com a europeização do mundo, ou seja, com a intenção de universalismo europeu deu-se lugar ao desinteresse com o que sofre. O cristianismo perdeu sua sensibilidade para o sofrimento. A sensibilidade para a pergunta por justiça para os inocentes que sofrem foi marginalizada no processo de conversão em teologia. E esta teologia promoveu uma intelectualização do cristianismo e, de modo geral, deixou de ser sensível ao sofrimento. A conceituação nos moldes helênicos suprimiu a aptidão pela memória, característica da herança judaica.⁷⁶ O cristianismo compreendeu que a conquista nesta organização de conceitos foi como um triunfo diante das tradições judaicas, ou melhor, uma superação. A supressão da sensibilidade ao sofrimento é, desta forma, a raiz da crise do cristianismo, e por consequência, de todas as outras crises da humanidade.⁷⁷

⁷⁶ Cf. METZ, J.B., “*Al cospetto degli ebrei*”, in *Concilium* (5/1984), p. 50-65.

⁷⁷ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 80-82.

b) *A crise de Deus como crise da cultura* está relacionada ao que Nietzsche preconiza com a declaração “Deus está morto”. No lugar de Deus existe o esquecimento, segundo Nietzsche; somente são felizes aqueles que têm a capacidade de esquecer, formando uma sociedade com amnésia cultural. Neste processo o sofrimento da vítima não pode ter lugar na memória do vencedor. Entretanto, o pensamento bíblico é o da Aliança, da solidariedade com os que sofrem. A memória, principalmente a *memoria passionis*, é o núcleo da compreensão de paz e de felicidade no cristianismo. “A visão do Reino de Deus, transmitida pelas tradições cristãs, é oposta ao projeto que estabelece a felicidade às custas do esquecimento”.⁷⁸ A recordação bíblica do sofrimento encontra grandes resistências na cultura que se utiliza do esquecimento para defender-se das histórias de miséria humana. Esta amnésia cultural resulta no desaparecimento da própria humanidade, uma vez que o homem não existe sem suas memórias.

c) *A crise de Deus como crise de linguagem* está na suposta incapacidade do cristianismo em comunicar Deus, fenômeno visível na progressiva redução do discurso sobre Deus no mundo secularizado. A palavra “Deus” já não tem o mesmo poder comunicativo do passado. Mas o mesmo não estaria acontecendo com a palavra “homem”? Existiria de fato um espaço para o “ser humano” na linguagem técnico-científica da civilização atual? Para buscar caminhos diante da cultura da “morte do homem”, no desaparecimento de seu mundo histórico, e salvar a própria identidade e a necessidade de justiça, deve recordar-se de Deus e de sua aliança com a humanidade. Recuperar a alegria do anúncio evangélico somente é possível resgatando a linguagem da oração, pois a teologia nasce desta linguagem oracional reflexiva. A tendência atual pelo idealismo teológico provoca um desvinculamento do discurso sobre Deus da sua base religiosa, no entanto, a linguagem da oração é muito mais abrangente que a organização de conceito da teologia ou das normas eclesiais.⁷⁹

⁷⁸ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 83.

⁷⁹ “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*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 85).

O lugar da religião no mundo ocidental secularizado não é o mesmo que no passado. Deve se considerar que a religião tem passado por modificações profundas no mundo ocidental, saindo de uma sociedade em que era praticamente impensável não acreditar em Deus e entrando em uma realidade na qual a crença é somente uma dentre as diversas escolhas. O homem modificou seu modo de tratar a crença no divino, mas não colocou fim na sua crença.

O humanismo é uma das causas da diminuição da influência religiosa que se apresenta hodiernamente, desde a ascensão do racionalismo iluminista até as revoluções culturais que se sucederam, e se contrasta com mundo religioso. Neste contexto, o imanente se diferenciava com evidência do transcendente, o modo de vida era marcado por mitos e encantamentos, forças espirituais ditavam o andamento da vida, todas as explicações eram fundadas em elementos extraordinários. O indivíduo era cercado de influências sobrenaturais, desde o mais simples acontecimento ao mais complexo.

A ligação de um evento com forças espirituais foi perdendo força com o passar do tempo. A experiência possibilitou relacionar certas realidades como eventos naturais, sem influência do sobrenatural. Tal passagem marcou uma ruptura do modo de ver o mundo. O desenvolvimento do conhecimento proporcionou entender como a natureza se comportava diante de certas circunstâncias.

Certamente esta ruptura trouxe um amadurecimento no modo de perceber a própria experiência de fé. O indivíduo buscou uma organização de sua crença, ficando mais consciente da ideia de Deus, na medida em que se afastava das explicações puramente míticas, que não eram suficientes para evidenciar seu relacionamento com o divino. A “religião mitológica” foi perdendo espaço para uma crença mais racional, por causa do desenvolvimento do conhecimento humano. Tal conhecimento viria a ser mesmo uma ameaça ao conceito próprio de religião e a sua existência em um mundo cada vez mais secularizado.

Percebe-se um paradoxo no emprego do termo “secularismo” como ausência de religião, tendo em vista a multiplicidade de movimentos religiosos. Charles Taylor apresenta três conceitos para secularidade compatíveis com o

pensamento de Metz: a) o Estado separado das instituições religiosas, em que o governo ocidental moderno está desconectado da Igreja; b) uma sociedade em que a fé em Deus passa de inquestionável para uma mera opção, entre outras diversas; c) uma forma de alcançar a estabilidade a que aspiramos, buscando uma ordem estável ou habitual na vida, ou seja, fazendo algo com significado para a vida que contribui para a felicidade.

Evidencia-se como expressão do pensamento iluminista e de sua relação com alguns modelos de pensamento. Augusto Comte, por exemplo, entendeu que desenvolvimento do espírito humano se dá em três etapas: o teológico, o metafísico e o positivo, sendo que o iluminismo reduz o domínio da imaginação e elimina a idade da guerra, substituída pelo interesse no desenvolvimento pacífico pelo trabalho industrial, como explica, “(...) na idade positiva, os controles sociais e morais são assumidos por sociólogos, que para esse fim se constituem como novo clero”⁸⁰. Comte, segundo Taylor, se considerava um “sumo sacerdote” da nova religião universal da humanidade. No lugar das crenças teológicas e metafísicas, existiria uma nova crença, a crença na razão humana e em sua capacidade de reconhecer as leis do mundo e aproveitá-las para a ação racional. Deste modo, não existiria diferença entre os fatos morais e naturais. A sociedade, com nexos naturais e seguindo leis, obedecendo determinada ordem devidamente esclarecida, poderia se beneficiar com a razão e chegar à felicidade fraterna.

Max Weber, por sua vez, entendia a pré-história do iluminismo como desencantamento do mundo, daí atribuir o surgimento do racionalismo moderno com o monoteísmo. Grandemente influenciado por Nietzsche, Weber era pessimista quanto a uma religião racional. Ele percebeu que o avanço da racionalização provocava uma separação contínua 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

⁸⁰ Cf. TAYLOR, C., **A Era secular**, São Leopoldo: Uníssonos, 2010, p. 40.

desaloja cada vez mais a religião da esfera racional para a irracional, e agora ela se torna simplesmente o poder suprapessoal irracional ou antirracional.”⁸¹

Ambos modelos concordaram com o fato de que o poder racional da fé cristã chegou ao fim, da mesma forma que as interpretações do mundo feitas pelo cristianismo já não respondiam às perguntas modernas satisfatoriamente. Certamente o fenômeno da secularização impôs, no mínimo, um grande desafio às instituições religiosas e, principalmente, aos fiéis. A secularização como perda de relevância da religião é o que se chama também de “mundanização”, mas está ligada a uma emancipação e uma crítica à cultura. Percebe-se que a secularização como exclusão da autoridade eclesiástica, no âmbito “mundano”, é evidente no desenvolvimento moderno, deixando clara a diferenciação entre espiritual e secular.

No entanto, a secularização pode ter como característica a expropriação e a preservação de conquistas humanas e sociais de origem cristã, especialmente da ideia da liberdade e de igualdade de todas as pessoas, previstas nas diversas constituições modernas, assim como a proteção e o cuidado com os fracos, ou com os mais desfavorecidos. A secularização pode estar imbuída do esforço por uma “desmitologização” da fé e de uma espiritualização secular. Por fim, a secularização como descristianização e “desclericalização” por parte da população, tratando de uma perda de influência da Igreja na vida das pessoas. O indivíduo consegue viver o seu dia a dia sem necessidade de recorrer a uma instituição religiosa, sem se submeter a uma autoridade eclesial. Deste modo, se questiona, neste contexto, a relevância do cristianismo para o sujeito.

Certamente pode-se perceber uma mudança de conceito e uma nova forma de tratar a religião e as instituições religiosas. Em um contexto globalizado pelo comércio e pela técnica convivem diversas crenças e indivíduos que provêm de diversas culturas e mesmo assim, no entanto, é inegável a influência do modo de vida cristão. O cristianismo está tanto no ocidente como no oriente, tendo como veículo não apenas o processo histórico de missão, mas também na cultura do

⁸¹ WEBER, M., “Reflexão intermediária: teoria dos níveis e direções da rejeição religiosa do mundo”, in BOTELHO, A. (org.), **Essencial Sociologia**, São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 540.

capital, que se utilizou do discurso cristão para justificar sua estrutura de desenvolvimento econômico.

A “religião moderna” é fruto do iluminismo e, por conseguinte, a compreensão de secularização é configurada pela relação entre a mundanização e a secularização. Este quadro se apresenta como uma saída da vida eclesial por parte dos indivíduos, em um processo que pode ser chamado de “descristianização”, porém, preservando consigo contornos do cristianismo. Percebe-se que as pessoas se afastam das instituições pois estas já não têm a mesma influência nas suas vidas cotidianas. Mesmo que o indivíduo não precise da Igreja, isso não significa que os valores cristãos estejam totalmente abandonados, ao contrário, percebe-se o esforço laico por causas humanísticas e nobres. Grupos se organizam para atuações humanitárias com mais competência que, muitas vezes, as próprias comunidades eclesiais. É inegável, neste sentido, que os valores cristãos e, por que não, o próprio cristianismo aconteçam fora das igrejas cristãs. A secularização trouxe, neste sentido, uma renovação religiosa, na qual a religião se tornou um anseio de cunho mais pessoal, onde o indivíduo busca encontrar dentro de si um caminho para se harmonizar com Deus, sem a forte intermediação de terceiros ou de instituições.

Deste modo, o mundo hodierno é menos influenciado pelo encantamento. O desenvolvimento da ciência se apoderou da explicação dos fenômenos naturais e psíquicos. A religião, não tendo mais as respostas que no passado eram suficientes, vê-se dentro de um processo de ruptura. O mundo contemporâneo, mesmo com toda crítica à religião, ainda tem sede pelo sagrado e por transcendência, pergunta-se sobre o sentido para a vida, para a dor e para a morte. O homem moderno quer contextualizar seus anseios religiosos, mas sem intermediários, intérpretes e em harmonia com a ciência.

No entanto, o grande risco deste processo é o individualismo, tendo em vista que a vida com Deus inclui necessariamente o outro. A inclusão é o grande desafio para o discurso e práxis da Igreja de hoje. Se no passado o comportamento moral adequado, a obediência ao dogma, o medo do destino final eram forças que freavam os impulsos críticos sobre o papel da religião na vida pessoal e social, atualmente experimentamos um desprestígio da dogmática, em especial a religiosa,

fruto do descompasso dos anseios do homem moderno. No entanto, a busca pelo sentido religioso da vida não foi amenizada com as propostas idealistas e ideológicas que se mostravam como uma alternativa à religião.

O desenvolvimento tecnológico é extraordinário, a ciência avança significativamente, porém não significa que a humanidade esteja mais fraterna. Pelo contrário, o individualismo é estimulado pelo sistema capitalista que privilegia o consumo e competição desenfreados. O secularismo é uma das consequências deste processo, no qual o indivíduo já não depende das instituições religiosas, trilhando um caminho independente onde não faz parte de uma igreja, mas acredita em Deus; não é filiado a partido político, mas defende seus interesses, busca um resultado sem predeterminações.

Evidentemente existe um problema no mundo. Os níveis de violência são preocupantes, os meios de comunicação levam a acreditar que não existem limites para a maldade, conflitos banais resultam em homicídios, disputas entre nações não passam pelo entendimento da fraternidade, interesses econômicos superam com folga os interesses humanos, o monopólio do poder justifica qualquer meio para alcançá-lo, o individualismo provoca indiferença pelas dificuldades que afetam outras pessoas. Os valores éticos impostos por aqueles que não se interessam pela vida criam a impressão equivocada de que seguir regras injustas nos livra do mal.⁸²

O paradigma cristão está centrado em alguém que enfrentou a moral do seu tempo, baseada em regras que justificavam a morte. A práxis de Jesus ensinava a inclusão num mundo em que o comum era o afastamento das pessoas do grupo, pois, para pertencer ao grupo, era necessário ostentar a obediência às leis. O indivíduo pertencia a um grupo, mas não se relacionava com as pessoas que não foram eleitas, os marginalizados e à beira da sociedade, desconsiderados em sua condição de seres humanos. Jesus avança pelos limites da religião e da sociedade, não olha para a raça, local de nascimento, etnia ou outro qualquer elemento passível de preconceito ou exclusão. Em seus ensinamentos, as inseguranças pessoais não

⁸² Cf. CNBB, **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade**, doc. 105, São Paulo: Paulinas, 2016, p. 41-53.

são resolvidas excluindo os semelhantes; deve-se viver o amor radical ao próximo, para que junto com ele se possa conhecer a si próprio.

As divisões doutrinárias não podem ser suficientes para eclipsar a luz da práxis de Cristo. Vivemos um momento extraordinário no qual as pessoas estão abertas ao conhecimento, as informações vêm sendo difundidas com uma facilidade jamais vista, o acesso à cultura e ao conhecimento é facilitado pelas redes globais. Este momento deveria despertar a sensibilidade para as questões essenciais da existência e motivar a fé, conhecimento científico, em esperança e oportunidade para os que sofrem neste mundo.⁸³ A práxis de Jesus é a da inclusão. O humano é verdadeiramente humano quando faz de sua existência uma doação pelo seu semelhante. Somente é possível crescer quando progredimos juntos em sociedade.

A vida plena com Deus, para além de uma noção transcendental, ou mesmo no nível de conversão pessoal, deve se relacionar com todas as pessoas. Ninguém pode ser excluído. No projeto de Jesus vive-se a vida dos e com outros, valorizando a vida em sua complexidade, construindo em comum a dignidade da qual o ser humano é destinatário. Tal dignidade é um dom do Deus de Jesus Cristo que ensina com sua vida a sermos pessoas humanas em plenitude.

3.5.

O cristianismo e a burguesia moderna

A teologia, como parte integrante da compreensão da vida, tem como importante missão participar do discurso social e, como Igreja global, é instada a recepcionar as demandas históricas. Desde o conflito entre Igreja e Estado, o indivíduo acabou buscando uma relação utilitarista com a religião, servindo-se de acordo com as necessidades e conveniências, sem necessidade de ser sujeito, pois se trata de um negócio privado desde a Idade Média e que foi se agravando durante a Idade Moderna.⁸⁴ A religião foi utilizada como instrumento ideológico, enfraquecendo a sua capacidade de responder às questões mais elementares da vida. O resultado indesejado deste desenfreamento foi o surgimento de uma religião

⁸³ Cf. METZ, J.B., “**La trappola elettronica, Osservazioni teologiche sul culto religioso in televisione**”, in *Concilium* (6/1993), p. 83-89.

⁸⁴ Cf. METZ, J.B., **Mística de olhos abertos**, São Paulo: Paulus, 1988, p. 94.

iluminista-burguesa⁸⁵ que buscava seus próprios interesses num ambiente doméstico, que atendia à “interiorização”, mas que não apresentava qualquer resistência contra as definições de realidade.⁸⁶

A Igreja não assimilou o impacto do Iluminismo, mas sofreu suas consequências, pois o ser humano não queria mais ser tutelado pela religião. Percebe-se uma extrema relativização, resultado do humanismo e da crise presentes na tradição cristã. A mesma “luz” que deu um novo significado à dignidade e à liberdade humanas, com o avanço incontestável do processo de humanização, também provocou um absolutismo exagerado da razão.⁸⁷ E, neste processo, a religião foi entendida como culpada por prender o ser humano na mitologia e de ser obsoleta em seus discursos sobre o ser humano e o mundo. Esta “discriminação” chegou ao ponto de se tentar eliminar a religião em detrimento ao culto ao próprio homem.

Com o decorrer dos séculos XIX e XX, percebeu-se que as conquistas do Iluminismo não bastariam para suprir todos os anseios do ser humano em seu desejo de transcendência. A fé excessiva na capacidade da razão, que idealizava uma sociedade fraterna, foi sistematicamente frustrada por uma economia excludente, pela monopolização dos meios de produção, pela utilização da ciência para fabricação de armas de destruição em massa, etc. As guerras mundiais, provavelmente, marcariam o ápice da crise da razão. A humanidade não só foi incapaz de criar uma sociedade fraterna, mas constituiu meios de destruição desta. O período do pós-guerra marcou a falência dos ideais iluministas e, paradoxalmente, trouxe de volta a busca pelos valores e crenças religiosas que haviam sido “marginalizados”. No entanto, o retorno ao sagrado, característica do

⁸⁵ 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 (cf. LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 147).

⁸⁶ Cf. METZ, J.B., **Para além de uma religião burguesa**, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 23.

⁸⁷ Cf. METZ, J.B., “**Libertà solidale, Lo spirito europeo: crisi e compiti**”, in *Concilium* (2/1992), p. 138-147.

mundo pós-moderno, não é mais uma volta às instituições tradicionais religiosas, mas a busca por uma religiosidade que supra as necessidades individuais de transcendência, mística e espiritualidade. Tal busca colocará de lado a necessidade de uma adesão institucional, de um seguimento doutrinário específico, assim como de vida comunitária. O sagrado torna-se objeto de consumo, no qual as possibilidades de práticas, crenças e ritos são ilimitadas para o indivíduo. A privatização dessa experiência religiosa trouxe consigo a desintegração da experiência comunitária e, com isso, a indiferença em relação ao sentimento de solidariedade e responsabilidade com os que mais sofrem.⁸⁸

O Iluminismo fez distinção entre o público e privado e com isso formou uma concepção burguesa do cristianismo. O sujeito social burguês, ao perceber o risco político de sua dominação, principalmente o advento do proletariado, buscou adaptar o discurso religioso cristão dentro de um viés utilitário e ideológico. Neste sentido, estabelece-se uma nova relação de reconciliação entre burguesia e religião.⁸⁹ A religião não é mais uma ameaça ao discurso moderno liberal. Esta será utilizada para justificar a força política-social burguesa e para fundamentar o sistema capitalista.⁹⁰

A Teologia Política proposta por Metz acaba, neste contexto, por ser um instrumento para reverter tal privatização da mensagem cristã.⁹¹ Ele percebe sinais de superação desta fase burguesa e do resgate do paradigma bíblico, em especial quando se observa a força do messianismo cristão, com o discurso do Reino, com preocupações ecológicas e resistência aos resultados prejudiciais do capitalismo, além de engajamentos aos problemas enfrentados pelas igrejas pobres, ou seja, existe um “retorno à conversão, à prática messiânica da caridade.”⁹² Por certo, aquele que busca este caminho enfrentará perseguições, porém compromete-se com o paradigma do próprio Jesus. Ele optou pela obediência e tudo lhe foi tirado por conta de sua caridade radical, indo além da solidariedade com os

⁸⁸ Cf. LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 142-145.

⁸⁹ Cf. METZ, J.B., **La fe, en la historia e la sociedad**, Madri: Ed. Cristiandad, 2011, p. 34.

⁹⁰ Cf. LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação**, São Paulo: Loyola, 2012, p. 149-150.

⁹¹ Cf. METZ, J.B. (org.), **Christianity and the Bourgeoisie**, New York: The Seabury Press, 1979, p. 61.

⁹² Cf. METZ, J.B., **Para além de uma religião burguesa**, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 23.

desafortunados. Nesta dinâmica, a Teologia Fundamental não pode ceder a uma religião privada.

(...) 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.⁹³

A prática de tal caridade cristã não deixa espaço para os interesses egoístas, pois a vontade de Deus preenche por completo, na força da conversão dos corações que nos faz assumir o sofrimento em prol do Reino de Deus em uma busca pela solidariedade sem ódio destruidor, chegando à cruz, possivelmente, mas sem abdicar 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?⁹⁴

Em meio às diversas transformações trazidas pela modernidade, a teologia se viu desafiada a se utilizar de sua força dialogal adquirida historicamente como um instrumento de mediação intercultural. A teologia deve reencontrar o caminho da comunicação por meio da memória e da narração⁹⁵ do seguimento de Jesus. Mesmo que se possa correr o risco do reducionismo, o saber teológico deve ir além da metafísica grega e da linguagem científica da racionalidade ocidental e em seus instrumentos próprios.

O desafio de aceitar sua cota de participação no sofrimento dos outros é direcionado para a Igreja global, que está espalhada pelo planeta e que precisa avançar na sua constituição básica de seguidora de Cristo e, como Jesus, olhar para aquele que sofre, pois o amor de Deus é tão grande que o privado não o comporta.

O que segue é uma tomada de autoridade universal que advém não mais dos “agentes”, mas das vítimas inocentes e daqueles que por culpa não têm descanso. Neste raciocínio, as políticas mundiais deveriam encontrar saídas para não se limitarem a agir como meros administradores dos complexos financeiros

⁹³ METZ, J.B., *La fe, en la historia e la sociedad*, Madri: Ed. Cristiandad, 2011, p. 206.

⁹⁴ METZ, J.B., *Para além de uma religião burguesa*, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 25.

⁹⁵ Cf. METZ, J.B., “Breve apologia del narrare”, in *Concilium* (5/1973), p. 80-98.

excludentes, ou seja, a política deveria estar baseada na “autoridade da vítima” para que possa sair da desastrosa espiral materialista em que se encontra hoje.

O cristianismo está fixado no mundo, trata-se de uma “religião mundana”. Com esta compreensão Metz reforça a noção de que o cristianismo está voltado para a humanidade e desde sua origem possui uma missão universal. Este elemento condiciona a um duro questionamento ao mundo da globalização. A teologia que está diante do mundo plural é desafiada a ser sensível às questões atuais sem perder de vista os seus valores.

O mundo globalizado avança para um pluralismo cultural e religioso cada vez mais enredado, e por sua vez, o cristianismo é instado a responder a este complexo com tolerância e diálogo. Para tanto, deve encontrar estratégias que estejam consonantes às tradições bíblicas. O próprio ser humano, assevera Metz, não pode ser separado da memória, pois dele faz parte. O mundo globalizado é caracterizado por uma racionalidade técnica que desprestigia o pensamento anamnético, dificultando o empenho da teologia em apresentar um discurso universalista sobre a memória bíblica. Por outro lado, o fato do monoteísmo bíblico ser um princípio universal desencadeia uma sucessão de possibilidades nesta interação.

Se na mitologia os deuses são diversificados e particularizados, especialmente pelo critério regional, 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. Neste sentido, o monoteísmo bíblico colaborou com o discurso de universalidade que deveria levar necessariamente à paz.⁹⁶ Este monoteísmo sofreu forte resistência desde o Iluminismo, pois estava caracterizado por uma legitimação da soberania monárquica, sem separação de poderes, fundamentado em um patriarcalismo da contraposição entre amigos e inimigos do regime vigente.⁹⁷

Outro aspecto importante e que cria viabilidade para um diálogo com as religiões monoteístas, como judaísmo e o islamismo, é o cuidado ao abordar a teologia trinitária sem utilizar-se de categorias antropomorfizantes do Deus

⁹⁶ Mesmo sabendo que nem sempre este argumento foi utilizado para a harmonia entre os povos por causa do monoteísmo “forçado”, intencionado na manutenção de um poder político.

⁹⁷ Cf. METZ, J.B., **Poverly of spirit**, New York: Paulist Press, 1998, p. 33.

Trinitário. Os conflitos culturais, em especial os problemas com o Oriente Médio, podem ser apaziguados por este princípio monoteísta sensível ao sofrimento que, certamente, existe nas tradições das três grandes religiões monoteístas. Todas possuem raízes bíblicas e, em seu núcleo histórico, o fundamento da memória de um Deus sensível ao sofrimento do outro. O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, também é o Deus de Jesus em seu exposto monoteísmo empático: Deus não é abstrato e a-histórico, mas sensível ao sofrimento. O autor utiliza o termo “monoteísmo reflexivo” para indicar que a pretensão de universalidade do cristianismo não pode se afastar da sensibilidade com o sofrimento do mundo.

O decurso narrativo bíblico sobre Deus pode 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, o discurso marcado pela inevitável pergunta pela teodiceia, ou seja, pela indagação sobre a presença do sofrimento na criação boa de Deus. Na verdade, a tradição bíblica não tem uma resposta, mas sempre uma pergunta. Por este motivo, o universalismo da tradição bíblica viabiliza-se pela *memoria passionis*: a memória do sofrimento do outro. Este sofrimento inclui o sofrimento dos inimigos, pois o discurso sobre Deus é para todas as pessoas e, neste contexto, torna-se um discurso contra o totalitarismo e em harmonia com o pluralismo.⁹⁸

Na tradição neotestamentária é inegável a presença de uma preocupação pela responsabilidade global, primordialmente nas narrativas de Jesus. Este universalismo, persistente na orientação de Jesus em relação ao pecado 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”.⁹⁹ A atuação de Jesus não pode ser entendida como uma simpatia pelos que sofrem, mas uma paixão participativa na mazela do outro. Este tipo de compaixão não está limitado aos moralismos ou sentimentalismos, mas se trata de

⁹⁸ Cf. METZ, J.B. (org.), *El Clamor de la Tierra: El problema dramático de la Teodiceia*, Navarra: Verbo Divino, 1996, p. 29.

⁹⁹ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 164-165.

uma disposição para assumir uma transformação na perspectiva em que se olha para si com os olhos daquele que sofre a violência e a ameaça constantes. Neste 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 próprios interesses em proposição ao sofrimento do outro. Esta mística da compaixão é um abandono do eu, sem renúncia ou anulação de si mesmo, numa incorporação da aliança mística de Deus e dos homens, em que se toma como fundamental a responsabilidade para com aqueles que sofrem, característica de 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).¹⁰⁰

A origem da comunidade cristã teve fundamentalmente a memória e a narração comprometidas com o sofrimento do outro. Esta sensibilidade ao sofrimento fazia parte do cotidiano de Jesus, presente nas narrativas dos evangelhos. No entanto, esta mística 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. Quem ama a Deus, ama o outro necessariamente. A paixão por Deus sensibiliza à compaixão para com todos, em especial dirigida àqueles que mais sofrem. A parábola do “bom samaritano” sintetiza este princípio que é fixado no cristianismo.

Entretanto, este elemento inerente ao cristianismo sempre trouxe grandes dificuldades na sua efetivação. Os muitos processos de mudança, a organização intelectualizada das tradições bíblicas acarretaram uma marginalização da pergunta fundamental pelo sofrimento daquelas vítimas sem culpa da sociedade. Na verdade, houve uma transformação para a pergunta pela redenção dos culpados,

¹⁰⁰ Cf. LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 37.

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.¹⁰¹

O argumento do autor em relação à sensibilidade ao sofrimento não tenciona objetar a gravidade do pecado, mas prevenir para o perigo de uma asfixia à primordial sensibilidade ao sofrimento, propriedade da mensagem de Jesus. A acentuação do pecado pode resultar em uma culpabilidade do indivíduo contrária ao conceito de liberdade cristã, restando a pergunta essencial por aqueles que sofrem sem culpa. Este questionamento seria direcionado a Deus, mas sem intenção de eximir a responsabilidade de cada indivíduo nas histórias de sofrimento do mundo. A “resposta aclatatória” dirigida a Deus sobre o sofrimento de sua criação tem em si a liberdade e a responsabilidade da humanidade.

O cristianismo não deve se esconder no discurso sobre o pecado e a culpa, em uma sublime inocência de acusação do outro, ou dos inimigos, até mesmo do acaso, em um mecanismo de isenção de culpa, onde se assume todos os sucessos e vitórias como meritórios, mas, quanto aos erros, cultivava-se a arte de atribuí-los aos outros. Atualmente, esta falta de responsabilidade resulta em uma incapacidade para a consciência do indivíduo como sujeito da sua história, pois impede sua liberdade na responsabilidade. Na verdade, aqui se replica a responsabilidade do homem como sujeito diante de Deus. Do mesmo modo, enfatiza-se a pergunta dirigida aos cristãos em relação às atitudes que são tomadas frente ao sofrimento dos outros. Cabe, portanto, a reflexão sobre a culpa, a expiação e a redenção do cristianismo em nosso contexto histórico, principalmente, depois de *Auschwitz*.

A questão está exclusivamente na prioridade, e até mesmo na exclusividade, da culpa. Configura-se perigosa a unilateralidade ao absolutismo do pecado. Deve-se perceber a relação desta insensibilidade ao sofrimento em

¹⁰¹ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 166.

contraposição a uma hipersensibilidade ao pecado. O discurso do “homem pecador” é sucessivamente usado como base de uma ética política conservadora como estratégia de manter o poder, sobretudo na interpretação do conceito de “pecado original” como forma de penitenciar o pecador com 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.”¹⁰²

O documento Sinodal *Unsere Hoffnung*¹⁰³ expõe esta preocupação na acentuação da sensibilidade ao pecado e o pouco realce ao sofrimento, buscando uma recuperação do tema da teodiceia.

O esquecimento do sofrimento afasta o cristianismo da mística da compaixão. Mística esta que não tem cunho personalista e não é somente para o plano privado da vida, mas para a vida política. A mística cristã da compaixão tem na vida humana a sua principal preocupação. O sofrimento da humanidade não deve ser obscurecido por um toldo “profano” que não guarda responsabilidade com o “sagrado”, mas compõe a história do homem e tem sensibilidade às suas feridas.

Metz identifica um dos motivos desta tendência que “separa o céu da terra” na herança helênica e romana, refletida no pensamento estatal e jurídico que promoveu uma autoprivatização do cristianismo. Este processo afastou aos poucos o cristianismo de seu compromisso político. Porém, hoje, o caminho de construção da paz, neste mundo globalizado, não pode se colocar à margem o sofrimento do outro, nem sequer 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, 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.¹⁰⁴

Esta seria uma nova configuração da política de paz no mundo globalizado, um espírito coadunado com a narração bíblica que conduz a uma

¹⁰² Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 180.

¹⁰³ Cf. DGF, *Unsere Hoffnung*, p. 90-93; 95-97; 110.

¹⁰⁴ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 169.

compaixão capaz de interromper a inimizade. Aqui, segundo Metz, reside a base política da *memoria passionis*, uma memória sensível ao sofrimento do outro. Os conflitos que existem no mundo são marcados pela cultura, e isto deve ser levado em conta na busca de soluções de paz. Considerar o sofrimento do outro passa pela sensibilidade para com sua cultura, de reconhecer a dignidade cultural do outro. Os interlocutores não podem se concentrar somente em questões comerciais ou diplomáticas, mas precisam estar sensíveis aos 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 perceber os infortúnios do mundo. A autoridade dos que sofrem deve ser o motivo público do cristianismo para uma ética global, que condicione todos os seres humanos a dar prioridade a esta autoridade, independente de qualquer 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 para seguir adiante.

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 violência¹⁰⁵

Metz entende que o cristianismo deveria testificar a compaixão como expressão do amor de Deus. Deste modo, parece propor uma mística da compaixão no âmbito político da humanidade que enfrente uma dramática época de globalização. Nesta globalização encontra-se a difusão do sofrimento. No entanto, estando o cristianismo presente em todo o mundo, significa, em tese, que este pode (e deve) alcançar todo o sofrimento de todas as partes. A Igreja está presente em todo o mundo e, portanto, toda mazela poderia ser combatida. Com isso, pode-se imaginar o profundo impacto que o mundo teria se todos os milhares de cristãos espalhados pelo planeta colocassem em prática a compaixão mística das tradições

¹⁰⁵ LOHFINK, G., **Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus**, São Paulo: Loyola, 2008, p. 95-96.

bíblicas. Esta é uma imagem de ecumenismo global voltado, prioritariamente, às vítimas do sofrimento do mundo. No sentido teológico, a ética global não pode ser formulada pelo consenso daqueles que se esquecem das vítimas, mas, justamente a elas cabe esta autoridade capaz de invocar religiões e culturas: a autoridade das vítimas que sofrem a injustiça.

A “autoridade das vítimas” não pode ser confundida com autoridade do sofrimento, mas se trata de uma autoridade universal na realidade da globalização, pois não pode ser rechaçada pela cultura e nem mesmo pela religião. O processo de globalização não pode conduzir a uma mediocridade cultural e moral, desconsiderando a diversidade das culturas da humanidade pelo preço de um denominador comum. Este risco também corre o ecumenismo se não se utilizar do critério da “autoridade da vítima” como condutor. A coalizão entre as diversas religiões e culturas deve considerar o ponto comum da problemática dos que sofrem. O ecumenismo da compaixão não se restringe ao âmbito religioso, mas alcança o aspecto político da sociedade, pois prevê uma atuação escrupulosa na percepção do sofrimento. A mística bíblica da compaixão é a mística política de “olhos abertos”, ensinada por Jesus Cristo.

Esta 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. O seguimento de Cristo é vivido também na celebração da Sexta-feira Santa, 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).¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cf. METZ, J.B., **Mística de olhos abertos**, São Paulo: Paulus, 1988, p. 70.

A mística de sofrimento, que o cristianismo possui em suas tradições, transparece neste seguimento de Jesus Cristo numa compaixão que se fundamenta no clamor da *memoria passionis* dirigida a Deus.