



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**RAFAEL JOSÉ ALMEIDA NEVES**

**A CATEGORIA DA MEMÓRIA NO PENSAMENTO  
TEOLÓGICO DE JOHAN BAPTIST METZ**

**Dissertação Final**  
**sob orientação de:**  
**Professor Doutor João Manuel Duque**

**Braga**  
**2019**

## Resumo

*A categoria da memória no pensamento teológico de Johann Baptist Metz*, tema da presente dissertação, tem como objectivo fundamental revelar a categoria da memória como um lugar teológico no âmbito da *nova teologia política*, proposta por Metz.

Esta revelação deita raízes em Auschwitz. Com efeito, não corremos o risco de errar se dissermos que toda a proposta teológica metziana tem origem no acontecimento ‘Auschwitz’, isto é, na incompreensível história do sofrimento. A partir desta expressão, não nos parece, pois, difícil imaginar Metz a subscrever a ideia de que o discurso sobre Deus deve ser sensível à questão da teodiceia. Ou seja, discurso que questiona como se deve falar de Deus, partindo da incompreensível história de sofrimento do outro inocente.

Por outro lado, tendo como fonte de inspiração o pensamento e experiência judaicos, Metz propõe a memória, no contexto da sua proposta de teologia fundamental prática política, em estreita ligação com a crise de Deus como característica distintiva de uma época e a crise do próprio ser humano, e frente a um aspecto marcante da cultura atual – a amnésia.

Neste percurso que caminha ao encontro de uma paixão concreta na história dos humanos e na história de Deus - a paixão de Jesus Cristo, a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* – atraem-se atenções para uma das grandes originalidades de Metz, isto é, o seu recurso ao *a priori* do sofrimento do outro.

Finalmente, cabe à compaixão, no quadro da teologia *ex memoria passionis* de Metz, o papel de força pragmática que, na história, vai realizando a salvação do sofrimento.

**Palavras chave:** teologia política, memória, sofrimento, compaixão.

## Abstract

*The category of memory in the theological thought of Johann Baptist Metz*, theme of this thesis, has the fundamental aim to reveal the category of memory as a theological place within the field of the new political theology, proposed by Metz.

This revelation has its roots in Auschwitz. Indeed, we play it safe saying that the whole Metzian theological proposal has its origin in ‘Auschwitz’ event, in other words, in the incomprehensible history of suffering. Therefore, it does not seem difficult to imagine Metz subscribing to the idea that the discourse on God must be sensitive to the question of theodicy. That is, a speech which questions how we should talk about God from the incomprehensible history of the suffering of the other innocent.

On the other hand, based on Jewish thought, experience and according to his proposal of the fundamental practical political theology, Metz proposes the memory in close connection with the crisis of God as a concrete distinctive feature of an epoch and the crisis of the own human being, towards a striking aspect of the modern culture – the amnesia.

In this journey that leads to a concrete passion in the human history and in the history of God – the Christ’s Passion, the *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* – drawing everyone’s attention to one of the biggest originalities of Metz, in other words, his resource *a priori* of the others’ suffering.

Finally, it’s up to compassion, within the framework of Metz’s *ex memoria passionis* theology, the role of the pragmatic strength, in the history, which is accomplishing the salvation of suffering.

**Key words: political theology, memory, suffering, compassion**

## **Introdução**

O presente trabalho académico sobre *A categoria da memória no pensamento teológico de Johann Baptist Metz* serve, no seu resultado final, como dissertação para a obtenção do grau de Licenciatura Canónica em Teologia no âmbito do Mestrado Integrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

A primeira aproximação ao pensamento do teólogo alemão Johann Baptist Metz, um dos mais significativos em toda a produção teológica do último século, aconteceu precisamente no contexto do percurso teológico académico. Aí, em contacto com o atraente e multifacetado percurso deste teólogo, que foi discípulo de Karl Rahner e que concluiu a carreira universitária em Münster, verificou-se uma imensa atualidade e aplicabilidade da *nova teologia política*, elaborada por Metz, como teologia fundamental prática, capaz de assumir a dimensão social e política da existência humana.

No âmbito da *nova teologia política*, proposta por Metz na segunda metade da década de sessenta do século XX, enquadra-se a categoria da memória, como categoria do pensamento judaico. A partir da categoria da memória, não uma memória qualquer, mas precisamente a partir da *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*, Metz concentra-se no real sofrimento dos seres humanos concretos e defende a autoridade absoluta do sofrimento inocente, que evita qualquer redução idealístico-transcendental dos factos experimentados.

Com efeito, sobre o tema da memória, no círculo teológico, exceptuando a intuição de Metz que aqui descreveremos nas linhas que se seguem, bem como os

tratamentos deste tema em perspectiva litúrgico-sacramental, nota-se um certo silêncio. Nesse sentido, como desenvolve de modo exemplar o teólogo alemão, a memória afigura-se como um verdadeiro lugar teológico.

Tendo em conta estas considerações, o presente trabalho tem como objectivo primordial oferecer e fixar uma empenhada síntese sobre a categoria da *memória no pensamento teológico de Johann Baptist Metz*.

Por forma a atingir este propósito, circunscrevendo-nos às traduções castelhanas existentes; o primeiro passo deste trabalho consistiu na leitura da obra de Metz, não muito vasta, mas repleta de elementos que permitem profundos desenvolvimentos teológicos, em ordem a responder aos desafios que apresentam os diferentes contextos religiosos, históricos e culturais. Depois, dentro das obras de Metz concentrámo-nos naquele título onde a temática da memória se nos apresentava dotada de uma presença mais significativa – a obra *Memoria passionis*, umas das mais recentes e *suma* de todo o percurso do teólogo alemão.

Naturalmente, não se pode esperar que, na necessária brevidade deste trabalho académico, o presente roteiro seja um resumo dos múltiplos temas que o pensamento do teólogo alemão nos presenteia. É apenas um exercício de marcação da categoria da memória como um dos principais lugares de um vasto, rico e variado território teológico como é o aberto pelo pensamento teológico do ‘pai’ da *nova teologia política*, com todo o peso que tal adjectivação acarreta. Pensamos, por outro lado, ser conveniente notar que a sistematização do tema da memória em J. B. Metz exigiu a seleção de um percurso que nos pareceu ser mais importante – sendo esta escolha inevitavelmente subjetiva, porquanto outros dados poderiam ser seleccionados.

Assim, para melhor compreender a memória no pensamento teológico de Metz, será importante clarificar o seu perfil de teologia política – a denominada ‘nova

teologia política’. Embora inicialmente defensor de uma teologia do mundo que salvaguarda a autonomia deste em relação à esfera religiosa, Metz logo se apercebeu que essa postura poderia desembocar na desresponsabilização política<sup>1</sup> da teologia. Neste sentido, Metz propõe uma noção de teologia política que assuma a dimensão social e política da existência humana. Com este ponto de partida - *A nova teologia política* de Johann Baptist Metz – cujo conceito não está, contudo, livre de ambiguidades, pretendeu-se assentar, desde o início, os pilares da restante investigação aqui levada a cabo, ou seja, como orientação mínima para o que se segue.

Depois desta primeira abordagem, chegamos ao momento de, para melhor compreender a proposta de Metz, apresentar uma das características fundamentais da sua teologia. De acordo com ele, esta deve ser discurso sobre Deus, sensível à questão da teodiceia. Ou seja, discurso que nunca deixa de se sentir afectado pela questão do mal e que questiona como se deve falar de Deus, partindo da incompreensível história de sofrimento do outro inocente.

Analogamente, Metz considera que a teologia, com a terminologia bíblica que lhe é referente, deve mesmo ser concebida como clamor pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da história.

Ora, feita esta incontornável aproximação à proposta de Metz acerca do discurso sobre Deus, sensível à questão da teodiceia, e intuindo, desde logo, algumas reflexões que tal proposta exige, somos conduzidos à questão sobre o ‘depois de Auschwitz’.

---

<sup>1</sup> É importante clarificar que entendemos aqui por ‘política’ o que se refere à dimensão pública da pessoa humana. Dando corpo concreto a esta dimensão, de forma mais ou menos clara, todo o ser humano está inserido em formas concretas de organização da dimensão pública da sua existência.

Com efeito, neste terceiro apartado do nosso labor estabelecemos a relação do pensamento teológico de Metz com o acontecimento de Auschwitz. Para ele, vivemos ainda entre os despojos de Auschwitz e, na realidade, em Auschwitz não foram apenas assassinados massivamente os judeus. Com eles também se pretendeu dissolver e destruir definitivamente a memória, como recordação histórica que impede o puro esquecimento do passado. A forma como Metz aborda, integra e desenvolve o tema da memória no seu pensamento tem, de um modo geral, a sua fonte de inspiração na experiência e pensamento judaicos.

Seguindo Metz, numa fase mais avançada do nosso empreendimento, atraímos atenções para a particular situação que atravessamos – a crise de Deus como característica distintiva de uma época e a crise do próprio ser humano. Aqui trazemos à luz o seguinte: a proposta de uma teologia da *memoria passionis* está estreitamente ligada a um aspecto marcante da cultura atual – a sua amnésia ou incapacidade de fazer memória. Esta, por seu lado, entronca numa determinada visão do tempo – como ilimitado ou infinito – e que de forma proeminente se vincula com o nome de Friedrich Nietzsche. Frente a esta concepção do tempo sem limite e que, por isso, não tem em conta o processo da história e despreza a urgência do presente, Metz sustenta a visão do tempo com fim, limitado, cuja finitude estabelece a categoria da urgência. Na base desta visão do tempo com final está uma herança bíblica que hoje se relega para as margens da teologia e mesmo da escatologia: a herança apocalíptica.

Finalmente, tendo em conta todos estes elementos como pano de fundo, no último apartado do presente trabalho propomos uma espécie de síntese, de forma sistemática, daquelas constantes teológicas que pudemos constatar ao longo da exposição feita, como os elementos fundamentais do pensamento teológico de Johann Baptist Metz.

O nosso trajeto final iniciar-se-á com uma abordagem acerca de uma das grandes originalidades de Metz, isto é, o seu recurso ao *a priori* do sofrimento do outro, sobretudo do outro inocente, como base de toda a universalidade possível. Seguidamente, analisaremos a aproximação de Metz a um tipo de racionalidade – a denominada razão anamnética. Esta tipo de racionalidade, com o seu ‘a priori’ do sofrimento, rejeita, em absoluto, todas as teorias da ação e da ética que não conhecem nenhum ‘a priori’ negativo, visto que correm o perigo de ir – impotentes – á toa, seguindo os desenvolvimentos políticos e a civilização técnica. Após este percurso, o trabalho concentrar-se-á na temática da *memoria passionis*. Ao abrigo do pensamento de Metz desenvolveremos a ideia de que, do ponto de vista cristão, a memória de todas as paixões que constituíram *o tecido da história, enquadram-se e encontram salvação* no encontro com uma paixão concreta na história dos humanos e na história de Deus: a paixão de Jesus Cristo, a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. O percurso terminará com uma vertente específica da teologia *ex memoria passionis* de Metz: a compaixão, que será abordada em algumas das suas manifestações, mas com a pretensão de se apresentar como força pragmática que, na história, vai realizando a salvação do sofrimento, sem lhe fugir e a ele se render.

Esta proposta é, necessariamente, parcial e relativamente fragmentária, mesmo que não recuse certa unidade de perspectiva fundamental. Por outro lado, tem-se consciência das limitações das opções feitas, admitindo que outros aspectos e dimensões poderiam abordar-se.

O que se pretenderá, pois, é abordar a temática da memória em Metz, mostrando a necessidade não apenas de uma maior atenção teológica sobre a mesma mas também reconhecendo a sua envergadura cultural, num momento tão plural como difuso.

## I. A nova teologia política de Johann Baptist Metz

Descobrir a direcção e a dinâmica de um itinerário teológico qualificado sob a fórmula de *nova teologia política* não é uma tarefa fácil, pois este conceito implica uma multiplicidade de significados e está conotado, historicamente, com uma grande diversidade de contextos metodológicos e matizes conceptuais.

Ainda que noutras épocas tenham existido formas de teologia cristã susceptíveis da qualificação de políticas, a nova concepção de teologia, como «*reflexão crítica sobre a prática eclesial e social em geral*»<sup>2</sup>, inscreve-se nos inícios do século XX. Do grupo de teólogos que deram corpo a esta tendência teológica, destaca-se a figura de Johann Baptist Metz, considerado inclusivamente como «fundador» da *nova teologia política*.

Depois de uma primeira etapa antropológica, de pendor metafísico e transcendental, ligada ao entendimento teológico de Karl Rahner, o pensamento de Metz resultou numa sistematização da teologia política na perspectiva de uma teologia fundamental prática, capaz de assumir a dimensão social e política da existência humana<sup>3</sup>.

### 1. A história do conceito *teologia política*

A terminologia utilizada por Metz para designar o alcance público da fé exige uma explicação histórica prévia da mesma. Literariamente, a expressão *teologia política* aparece pela primeira vez num documento do historiador romano Terêncio

---

<sup>2</sup> A. G. MONTES, *Teología Política Contemporánea, historia y sistemas*, 22.

<sup>3</sup> Cf. J. B. METZ, *A fé em história e sociedade, estudos para uma teologia fundamental prática*, 62.

Varro, cujo texto conhecemos através de S. Agostinho, que fala dele no *De civitate Dei* (VI, 5).<sup>4</sup>

A expressão *teologia política* não é nova; tem a sua origem no estoicismo grego e logo passou ao estoicismo romano, aplicada na repartição da teologia em mítica, natural e civil ou política. De acordo com esta distinção, à *teologia mítica*, entregue aos poetas, correspondiam os deuses, em que ficava incorporada de maneira divina a vida humana; à *teologia natural*, entregue aos filósofos, pertenciam os deuses, nos quais estava personificada a força da natureza; competiam à *teologia política*, entregue aos magistrados ou príncipes de uma determinada colectividade política, os deuses da religião ou estado. Neste sentido inicial, a expressão teologia política é sinónimo de religião política, na medida em que a religião desempenha uma função de apoio ao poder político.

A teologia política foi paulatinamente reelaborada pelo pensamento cristão, através de um processo que conheceu diversas formas clássicas.<sup>5</sup> Dessas formas clássicas, a que mais prosperou foi a teologia civil ou imperial dos romanos. Na verdade, o estado constantiniano compreendeu a teologia política como serviço do poder estatal, como ideologia do estado e legitimação religiosa do mesmo<sup>6</sup>. Depois da crítica agostiniana a este tipo de «teologia romana», desenvolveu-se a chamada teologia natural ou teodiceia, até que, no século XVII, se retomou a teologia política «romana», sobretudo com Maquiavel e Hobbes, que lançaram as bases para, no marco de uma *societas christiana* restaurada, justificar a existência de um estado cristão.

---

<sup>4</sup> Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 333.

<sup>5</sup> A teologia política dos gregos (a cada Estado uma divindade); a teologia civil dos romanos (culto ao imperador divinizado) e as teologias políticas do Estado cristão (justificação da ordem política estabelecida).

<sup>6</sup> S. Agostinho é o máximo representante da aversão cristã a este tipo de teologia política que mais tarde foi cristianizada, passando a significar a confissão de fé na divindade de Jesus Cristo.

Nesta atmosfera de significação do conceito [de teologia política], Carl Schmitt, jurista alemão vinculado ao nacionalsocialismo, consagrou, em 1922, na obra *Teologia Política* a expressão «teologia política», como o conjunto de conceitos jurídicos e estatais derivados de conceitos teológicos analogamente referidos. Carl Schmitt traça um paralelo estrutural entre conceitos teológicos e jurídicos, de tal modo que estes são caracterizados em referência àqueles. Mais tarde, em 1934, o filósofo francês Jaques Maritain fala de «teologia política» no sentido de uma reflexão da teologia cristã sobre a política. Maritain, autor da obra *Humanismo Integral* (1936), alude a uma acepção de teologia como instância relevante para a determinação de posições políticas e polémicas no plano político – seja justificando teologicamente a acção política, seja procurando na teologia uma orientação para a mesma acção.

Metz recuperou a expressão *teologia política*, atribuindo-lhe um conteúdo novo, sob um duplo aspecto: como um correctivo crítico frente à tendência privatizante da teologia e como mensagem escatológica do cristianismo, atendendo às condições da sociedade e da vida pública em plena transformação estrutural<sup>7</sup>.

Ao recuperar a expressão, Metz adverte que revalorizar o sentido político da mensagem cristã não é uma neopolitização da teologia nem significa oferecer indicações de estratégia política. Senão, a teologia correria o risco de converter-se em ideologia ou de reduzir-se a teologia regional ou aplicada à vida pública e à política. Pelo contrário, a tarefa da reflexão política dentro da teologia tem a ver com o desenvolvimento da potencial crítico e social da fé.

---

<sup>7</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 248.

## 2. Pressupostos críticos da teologia política de J.B. Metz

O pensamento teológico de Metz insere-se no contexto dos movimentos filosófico e político, que inauguraram a crítica da religião, e dos seus conteúdos: o Iluminismo alemão e o marxismo.

### 2.1. O Iluminismo

O Iluminismo constitui o ponto alto da crítica da religião como ideologia ou como tarefa das super-estruturas. A distinção entre estado e sociedade, realizada pelo Iluminismo, permitiu a Metz conjugar de uma forma nova e crítica a *teologia* e a *política*. No seio desta distinção, o Estado é o âmbito político institucional público e a sociedade é a esfera onde se articulam os interesses de todos os cidadãos. O político já não é somente a relação formal com o Estado, mas sim o lugar democrático da libertação dos indivíduos, no qual está implicada a sociedade. Ou seja, «o discurso político é discurso crítico e emancipador e pretende promover a história humana da liberdade»<sup>8</sup>.

Esta conexão entre teologia e política converteu esta última em ambiente público da fé, «pois a teologia política não só se questiona sobre o sentido linguístico do discurso sobre Deus, mas também sobre a repercussão e eficácia pública do mesmo»<sup>9</sup>.

Com o Iluminismo, afirma-se e absolutiza-se um homem novo: aquele que é capaz de usar publicamente a sua razão crítica em todos os níveis. Trata-se agora de

---

<sup>8</sup> R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, 328.

<sup>9</sup> A. G. MONTES, *Teología Política Contemporánea*, 28.

fazer tal uso ao nível das relações entre fé e sociedade. A teologia política de Metz, ao assumir plenamente a distinção entre Estado e sociedade, adquire a sua especificidade perante outras teologias políticas do passado.

## 2.2. A crítica marxista da religião

A crítica marxista da religião constitui um pressuposto essencial no contexto do pensamento teológico de Metz. Assumida a distinção do Iluminismo entre Estado e sociedade, o marxismo advogou que nenhuma ordem política pode ser legitimada pela razão religiosa: «o Iluminismo estabelece as bases de uma superação e emancipação de todos os totalitarismos políticos sancionados pela religião. Apenas a consciência científica pode libertar-se da consciência errónea. E o marxismo considera ter alcançado essa consciência científica interpretando a história a partir da óptica económica»<sup>10</sup>. Toda a ordem política obedeceria ao grau de emancipação alcançado pela liberdade humana perante a razão religiosa.

Na verdade, o marxismo conduz ao extremo a crítica iluminista da religião como super-estrutura ideológica, a favor de uma determinada praxis social e de determinadas relações de poder. O marxismo, «usando a palavra *consciência falsa*, procura decifrar o sujeito religioso como sociedade não consciente ou ainda não consciente de si mesma. Uma teologia que procura responder a esta crítica deve, necessariamente, desenvolver também as implicações sócio-políticas das suas concepções e conceitos»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> A. G. MONTES, *Teología Política Contemporánea*, 28.

<sup>11</sup> J. B. METZ, «O problema de uma teologia política e a determinação da Igreja como Instituição de liberdade crítico-social», in *Concilium* 6 (1968) 6.

### 3. A privatização e desprivatização teológica

Perante as implicações e problemas colocados pelo iluminismo e marxismo, a *nova teologia política*, com Metz, recusou as interpretações da teologia moderna que, incapazes de responder satisfatoriamente aos desafios, resumiam a fé cristã à esfera do privado, acentuando o encontro individual, estritamente pessoal e, portanto, despolitizado.

Nenhuma das correntes teológicas contemporâneas (nem a teologia protestante liberal, nem o pensamento dialético existencial bultmanniano e de Karl Barth, nem a teologia católica de cariz transcendental e personalista), assumiu as implicações sociopolíticas dos seus próprios conceitos e ideias. Num determinado sentido, a teologia dominante nos últimos tempos apercebeu-se da problemática criada pelo Iluminismo, mas tratou como inautêntica ou secundária a dimensão social da mensagem cristã, fazendo-o umas vezes secreta outras vezes abertamente. O âmbito da fé ficou reduzido à decisão do indivíduo, sem relação com o mundo! Neste contexto, Metz dirige as suas acusações contra a teologia transcendental, existencial e personalista.

A *nova teologia política* de Metz critica, em primeiro lugar, a teologia transcendental de Rahner, por esta ser demasiado idealista e individualista, limitando e centrando a prática da fé no momento presente da decisão pessoal do crente. Enquanto, que, para Rahner, Deus era o horizonte infinito do conhecimento e da vontade, Metz fala do horizonte último como o futuro absoluto, que oferece um critério para julgar e criticar a actual realidade social<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. O'DONNELL, James, «IV Teologia Política», in R. LATOURELLE; R. FISICHELLA (Dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 1488.

Em segundo lugar, Metz critica a teologia existencialista de Bultmann. Segundo Metz, esta interpretação conduz a uma privatização da revelação bíblica, porque a hermenêutica da interpretação existencial do Novo Testamento move-se exclusivamente no círculo privado da relação «eu – tu». «Bultmann não concederia outro sentido à história a não ser o que esta possui na consciência do indivíduo. (...) A salvação não acontece na realidade, na história, mas na consciência do indivíduo»<sup>13</sup>.

Finalmente, a última interpretação recusada por Metz é a da teologia personalista, que assenta a sua fundamentação na relação «eu-tu», como dimensão autêntica da experiência religiosa. O teólogo alemão considera que «o carácter privado conduz ao perigo de abandonar a fé precisamente a ideologias político-sociais modernas, destituídas de crítica e de controlo»<sup>14</sup>.

À privatização, como tendência da teologia para utilizar categorias relativas ao domínio da intimidade individual privada ou apolítica, Metz contrapõe a desprivatização, como recuperação do carácter público da fé. Esta tarefa intra-teológica de desprivatização não implica a negação de uma legítima individualização da relação com Deus: «Sem negar uma legítima individualização da relação com Deus, a teologia política realça que as promessas centrais da mensagem neotestamentária do Reino de Deus (liberdade, paz, justiça, reconciliação) não podem tornar-se privadas, nem interiorizarem-se e espiritualizarem-se simplesmente, como correlativo da ânsia de liberdade e paz do indivíduo, mas devem inseri-lo dentro de uma liberdade crítica, frente ao seu contexto social»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> A. G. MONTES, *Teología Política Contemporánea*, 39.

<sup>14</sup> J. B. METZ, «O problema de uma teologia política», 8.

<sup>15</sup> J. B. METZ, «Teología Política», in AA. VV., *Sacramentum Mundi V*, 503.

Para superar a privatização da teologia, Metz propõe uma nova expressão e linguagem da fé, capaz de reagir à linguagem da pregação e da espiritualidade, caracterizada pela oposição entre existência espiritual e liberdade crítico-social. Em última instância, a teologia política de Metz busca uma linguagem nova, talvez a religiosa, mas libertadora e redentora como a de Cristo, capaz de evitar a redução da fé à decisão amundana do indivíduo, que por sua vez conduziu à suspensão das relações entre religião e sociedade.

Partindo da tarefa da desprivatização, a nova teologia política de Metz empreende uma segunda tarefa, que consiste em desenvolver as implicações públicas e sociais da mensagem cristã e «determinar de forma nova a relação entre religião e sociedade, entre Igreja e ambiente público, entre fé escatológica e prática social – não pré-criticamente, com a intenção de uma nova identificação das duas realidades, mas através de formas pós-críticas, no sentido de uma segunda reflexão»<sup>16</sup>.

Partindo da compreensão do mundo como história, Metz lança-se numa concepção escatológica e política do mesmo. Só recorrendo às promessas escatológicas da teologia cristã, em referência ao presente histórico, é possível uma relação crítica e dialéctica, perante o presente histórico, e a não redução da dimensão sócio política da fé.

Neste sentido, a relação entre a fé e o mundo foi definida por Metz através do conceito de *escatologia crítica e criadora*. A fé age no seio do mundo, na busca de algo qualitativamente novo, e a solidariedade dos crentes surge como solidariedade daqueles que esperam activamente o cumprimento das promessas. Estas «tendem a

---

<sup>16</sup> J. B. METZ, «O problema de uma teologia política, 8-9.

tornar-se eficazes e *voltar a ganhar verdade* nas condições históricas atuais, pois a sua verdade deve ser realizada»<sup>17</sup>.

De acordo com Adolfo Gonzáles Montes, é esta a tese-síntese eclesiológica na qual Metz desemboca partindo de uma chave cristológica: «Os cristãos, criando fraterna solidariedade na esperança comum, aguardam e provocam a partir do interior da sociedade o cumprimento definitivo daquilo que começou a ser uma realidade em Cristo ressuscitado»<sup>18</sup>. A ortodoxia da fé tem de concretizar-se na ortopraxia de uma conduta orientada para o final dos tempos e toda a escatologia deve converter-se em teologia política, como teologia crítica da sociedade<sup>19</sup>.

Esta concepção da escatologia, essencialmente *criadora* e também *crítica*, repercute-se na prática social e implica um chamamento à responsabilidade política e social, ao compromisso pelo homem no interior da sociedade. Consequentemente, no âmbito da perspectiva de Metz, o chamado problema hermenêutico da teologia surge no horizonte do problema da inteligência da fé e da praxis social<sup>20</sup>.

#### **4. A Igreja como instituição de liberdade crítico-social**

No horizonte desta teologia, que lugar ocupa a Igreja? Como representar, à luz da nova teologia política de Metz, a relação entre Igreja e mundo, Igreja e sociedade?

---

<sup>17</sup> J. B. METZ, «O problema de uma teologia política, 11.

<sup>18</sup> A. G. MONTES, *Teología Política Contemporánea*, 50.

<sup>19</sup> Cf. J. B. METZ, «O problema de uma teologia política, 12.

<sup>20</sup> A partir desta análise, Metz desenvolve as suas reflexões sobre a primazia indispensável da praxis, adoptando a tarefa de desenvolver, na teologia, uma nova relação entre a teoria e a praxis, que se opõe a uma subordinação não dialéctica da praxis à teoria.

Em nome da escatologia, a Igreja tem de se apresentar como instituição de crítica social ao serviço da libertação do homem. Mas não será utópico apresentar uma instituição carregada de contradições ao longo da história, que é ao mesmo tempo objecto e força crítica?

Não, pois a Igreja não existe para ela mesma e, em virtude da reserva escatológica, ela jamais pode perder de vista o carácter efémero e provisório de toda a instituição. À Igreja cabe a tarefa de realizar a precariedade escatológica no plano institucional, situando-se como instituição dedicada à promoção da liberdade crítica, perante as ideologias universalizantes e os totalitarismos políticos.

Em que consiste concretamente a função crítica e libertadora da Igreja? Metz mostra que a ética cristã é transformadora e libertadora e a fé em Jesus Cristo é memória revolucionária. Trata-se de preservar o homem do perigo de ser considerado como um simples material destinado a construir um futuro tecnológico e racionalizado. A reserva escatológica da Igreja «tem de proteger uma individualidade, que não pode ser definida pelo valor do lugar que ocupa dentro do progresso da humanidade»<sup>21</sup>. Com este objectivo, importa valorizar o amor, centro da tradição cristã. Este não pode ser visto unicamente em função da realidade «eu – tu», mas em função de uma dimensão social, dirigida especialmente aos oprimidos e manifestado sob a forma de uma força revolucionária.

---

<sup>21</sup> J. B. METZ, «O problema de uma teologia política, 15.

## 5. A Fé na história e na sociedade

A nova teologia política de Metz foi sendo elaborada sob a forma de ensaios. Isto significa que a sua teologia «constitui um caso raro e original de percurso inacabado e em constante alteração (...) Metz é o exemplo vivo de uma teologia em percurso anti-sistemático – na forma e no conteúdo»<sup>22</sup>. As últimas fases do seu pensamento teológico (a acentuação escatológica e narrativa prática) constituem pontos de orientação para uma teologia pós-moderna e pós-idealista atenta aos perigos da modernidade e irreduzível às interpretações das ideologias não cristãs dominantes.

Uma das obras centrais de Metz, relativa à teologia fundamental, *A fé na história e na sociedade*, constitui uma referência indispensável que prepara, de forma argumentativa, as suas ulteriores perspectivas teológicas. Nela, Metz aprofunda a sua teologia política, partindo da análise da situação contemporânea, caracterizada pela existência de duas grandes ideologias: a burguesa e a marxista<sup>23</sup> e pela vida num mundo secundário, isto é, determinado em si mesmo por sistemas e teorias gerais. Ambas teorias gerais provocam a diluição do sujeito no anonimato e na apatia insensível.

Dando razões da sua esperança<sup>24</sup>, a teologia cristã deve reagir contra as ideologias que, separadas dos sujeitos concretos, não são em absoluto neutras em relação à religião, ao cristianismo e à própria teologia, ou seja, para elas a religião é «susceptível de ser assumida e superada ou desmascarada no âmbito de um sistema de

---

<sup>22</sup> J. DUQUE, *Dizer Deus na Pós-modernidade. Teologia na «Pós-modernidade»*, 73.

<sup>23</sup> Cf. J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 12.

<sup>24</sup> Cf. 1Pe 3, 15.

teoria mais amplo»<sup>25</sup>. O plano de interesse de uma teologia fundamental prática é a situação histórico social concreta dos sujeitos, com as suas experiências, sofrimentos, lutas e contradições.

«Por isso a teologia tem que ter interesse em suplantar a a-historicidade do sujeito burguês e, neste sentido, o iluminismo»<sup>26</sup>. Impõe-se uma iluminação teológica sobre o iluminismo e os seus procedimentos, que levaram os cristãos a adoptar o ponto de vista do sujeito burguês, para quem a praxis deveria ser orientada por modelos de domínio e de satisfação das necessidades. O sujeito que se afirma nessa religião burguesa está oculto atrás do homem da maioria, autónomo e racional, da era moderna; ele está camuflado de sujeito universal da História que esconde a vontade de conquistar a liberdade individual e interesses económicos e políticos. «É ele, afinal, também o criador daquela religião, da qual a gente se serve como que de ornamento e bastidor para as festividades burguesas da vida, *privatissime et gratis* e que é, desde há muito, a religião comum, mesmo no cristianismo normal»<sup>27</sup>.

Partindo desta análise, Metz desenvolve as suas reflexões sobre a primazia necessária da praxis. A teologia cristã deve conceber-se como teologia do sujeito, pois a ideia de Deus é constitutiva do sujeito e artífice da sua identidade. A prioridade do sujeito só é real naquela teologia que desenvolve o primado da praxis<sup>28</sup>: «Teologia fundamental prática dirige-se contra uma subordinação a-dialética da praxis à teoria e à ideia. Ela insiste na força de inteligibilidade da própria praxis – no sentido de uma

---

<sup>25</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 13.

<sup>26</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 50.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>28</sup> Neste ponto Metz reconhece a sua dívida para com o Kant da Razão Prática e com o pensamento marxista.

dialéctica teoria-praxis. Nisto ela faz teologia sob o “primado da práxis”»<sup>29</sup>. A nova teologia política assume a tarefa de entrar no campo da história, concebendo a teologia como um saber prático que tem como objectivo fazer com que todos os sujeitos menores, por imaturidade, impotência ou injustiça social, cheguem a ser sujeitos diante de Deus.

O primado da praxis e a sua relação com a teoria conduziram a uma identificação funcional entre verdade e relevância, porque a verdade ou é verdade para todos, ou não é em absoluto. A nova teologia política fala de um interesse universal: a justiça para todos, para os vivos e para os mortos, para os sofrimentos presentes e passados. Ao juntarem-se a questão da verdade e da justiça, o tema do conhecimento adquire um fundamento prático.

Outro ponto de vista criticável a partir da perspectiva da nova teologia política de Metz é o marxismo e o seu projecto histórico, no qual os homens são sujeitos da sua história. O marxismo, ao identificar o proletariado como sujeito da história, caiu fatalmente no totalitarismo ideológico. Com efeito, o sujeito é sacrificado em função de um projecto ideológico e deixa-se levar exclusivamente pelo carácter fictício de uma evolução em que o indivíduo apenas vale como pioneiro na inauguração de novas possibilidades sociais e como aquilo que mais tarde outros virão a ser. O sacrifício ou sofrimento do sujeito, seja ele quem for e o que for, não pode ser justificável a partir do lugar que ocupa dentro do progresso da humanidade. O marxismo proporciona o desinteresse por uma justiça universal, ou seja, por uma justiça que compreenda também as vítimas e os vencidos da história.

---

<sup>29</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 65.

Perante a postura marxista, a nova teologia política de Metz apresenta a memória como categoria da busca de identidade histórica, como categoria de libertação. A memória cristã apela à história dos homens como sujeitos perante Deus e leva-os a aceitar os desafios desta história. Esta *memoria passionis*, como memória do sofrimento alheio, converte-se em categoria de verdade universal, em categoria de salvação, sem a qual a vida do homem como sujeito se torna cada vez mais antropomorfismo. «Contra esta forma de desaparecimento do homem, contra a morte do sujeito e contra o reinante cansaço da história luta a teologia cristã com a sua *memoria passionis* e a ideia de história e de tempo nela implícita»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 130.

## II. O problema da Teodiceia

Com o objectivo de apresentar a *memoria passionis* como uma das categorias centrais da sua teologia política, Metz inicia a sua reflexão com o chamado problema da teodiceia<sup>31</sup>. Partindo da compreensão da teologia como teodiceia, o cristianismo deve, para Metz, constituir-se como uma religião com os olhos postos no mundo que pergunta «como se deve falar de Deus, partindo da incompreensível história de sofrimento do mundo, do «seu» mundo»<sup>32</sup>.

O problema dramático da teodiceia gira em torno de um problema considerado cada vez mais agudo na nossa situação actual: *como é que se pode falar de Deus, da criação e da salvação, tendo em conta as experiências de sofrimento que existem no nosso mundo? E como conciliar o problema do sofrimento com a ideia e a existência de Deus?*

### 1. Circunstâncias

Metz pertence a uma geração que pode compreender-se como «posterior a Auschwitz», sobretudo no modo de conceber a teologia e falar de Deus. Como pode falar-se de Deus, da criação e da salvação recordando o que aconteceu em Auschwitz? Mediante esta questão, Metz considerou que a catástrofe de Auschwitz não devia converter-se num mito negativo mas sim num desafio lançado ao cristianismo e à

---

<sup>31</sup> O termo teodiceia aqui enunciado, seguindo o nosso autor, não consiste no estudo filosófico sobre Deus (Teologia Natural). A sua relação com a questão do mal ainda é, hoje, o significado do termo em língua alemã. Motivado pela situação «depois de Auschwitz», Metz propugna o problema da teodiceia, num certo sentido, na sua vertente política: o falar de Deus como clamor pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da história.

<sup>32</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 19.

teologia, para que esta preste a devida atenção a esta catástrofe e à história dos sofrimentos do mundo, em geral.

Após Auschwitz, Metz considerou o problema de Deus na sua versão mais antiga e discutida – o problema da teodiceia, na perspectiva política, «o falar de Deus como clamor pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da história»<sup>33</sup>.

Ao recuperar, para a teologia, o problema da teodiceia, Metz não pretende justificar Deus nem culpabilizar o homem perante o problema do mal e do sofrimento no mundo – que é o mundo do próprio Deus. Trata-se não de encontrar uma solução conciliadora para o problema, mas de buscar uma linguagem nova que impeça o silêncio generalizado e rompa com o optimismo e a apatia dos vencedores. A tarefa da teologia consiste somente em dirigir perguntas aclaratórias a Deus, com a esperança de que será Ele, quando chegar o seu dia, a «justificar-se» perante a história do sofrimento.<sup>34</sup> Metz pretende recuperar uma linguagem teológica que torne audível o clamor do Crucificado, de tal maneira que façam parte dessa linguagem as experiências e uma Cristologia de sábado santo: «uma componente da Cristologia é a história de um caminho, são as experiências de sábado santo e uma espécie de linguagem de sábado santo da nossa Cristologia, que não é, como acontece com o mito, uma pura linguagem de vitória»<sup>35</sup>, que esquece e tranquiliza a história dos sofrimentos humanos!

Por outro lado, partindo da análise da realidade contemporânea, Metz constata a existência de uma crise difícil de diagnosticar: a crise de Deus, num momento de

---

<sup>33</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra, El problema dramático de la Teodicea*, 8.

<sup>34</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 21.

<sup>35</sup> J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 60.

atitude positiva em relação à religião. Segundo o teólogo de Münster, vivemos numa espécie de religião sem Deus, que nada tem a ver com a polémica sobre a transcendência dos grandes ateísmos. «A religião como promessa de uma felicidade sem sofrimentos, como feitiço mítico da alma, como jogo discursivo pós moderno: sim! Mas e Deus, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, o Deus de Jesus?»<sup>36</sup>.

De um modo geral, a religião tornou-se pouco inquietante e assumiu, no contexto actual, funções tranquilizadoras e protectoras que impedem a colocação do problema da teodiceia. «Pois bem, com Deus chega ou regressa o risco e chega ou regressa o perigo à religião»<sup>37</sup>. No campo de visão bíblico (no profetismo, nas tradições do êxodo e na literatura sapiencial), revela-se um modo de falar de Deus sensível ao problema da teodiceia, com expressões de contradição, de lamentação e de clamor.

## 2. O grito da Terra

Com o *Shema Israel*, irrompe de maneira singular na história religiosa da humanidade a confissão de fé num único Deus e um modo de falar do próprio Deus, sensível ao problema da teodiceia e do sofrimento do Homem: «O que pressupõe o monoteísmo bíblico é a responsabilidade perante o sofrimento do ser humano, inclusive dos mais pequenos»<sup>38</sup>.

O Israel bíblico revelou-se como um povo com especial sensibilidade para a teodiceia. Perante as suas experiências de dor e morte, permaneceu sempre «pobre em

---

<sup>36</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 9.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>38</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 166.

espírito», ou seja, foi incapaz de se distanciar do terror e do abismo da realidade e nunca se deixou consolar com as ofertas míticas e idealistas compensatórias, provenientes do seu contexto cultural – Egipto, Pérsia e Grécia.

Israel permaneceu como uma paisagem de clamores, de memória e esperança, do mesmo modo que o cristianismo primitivo. No entanto, a forma dramática salvífica do problema da teodiceia, no seio da teologia cristã, foi perdendo o seu peso e importância. Vinculado ao seu processo de teologização, o cristianismo terá reprimido, esquecido e paralisado algo que Metz considera irrenunciável para a competência linguística e prática do cristianismo – a sensibilidade para o sofrimento, ou seja a inquietação acerca da justiça para com os que sofrem de um modo inocente. A questão da justiça para com os que sofrem inocentemente foi substituída pela questão da redenção dos pecadores. A soteriologia substituiu ou tornou dispensável a teodiceia, fazendo do cristianismo uma religião excessivamente sensível ao pecado. «A atenção primordial não se referia ao sofrimento da criatura, mas à sua culpa (...) Isto paralisou a sua sensibilidade para o sofrimento dos justos e obscureceu a visão bíblica da grande justiça de Deus, que atende a todos os que sofrem com fome e sede»<sup>39</sup>.

### **3. A Suspensão do problema da Teodiceia**

S. Agostinho é, de acordo com Metz, o grande responsável pelo processo de inclusão da teodiceia num perigoso círculo soteriológico <sup>40</sup>. Para podermos

---

<sup>39</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 13.

<sup>40</sup> Prescindimos no nosso estudo, dadas as limitações do tempo e do espaço, de uma apreciação crítica e comparada entre a posição clássica de S. Agostinho e o pensamento de J. B. Metz.

compreender a posição clássica de S. Agostinho, devemos ter em conta que o cristianismo, desde o seu começo, esteve condicionado por dois problemas que incitaram a teologia a buscar soluções dualistas provenientes da gnose a-histórica (desde Marcião até à actualidade).

O primeiro problema é o problema da teodiceia que brota da fidelidade ao Deus criador e todo-poderoso do Antigo Testamento: «Como pode conciliar-se o sofrimento no mundo, o sofrimento dos inocentes, com a ideia de um Deus criador e todo-poderoso e bondoso?»<sup>41</sup> O segundo problema diz respeito à relação entre a promessa de salvação e o tempo, «uma relação que se tornou precária devido ao atraso da parusia (“porque é que não vem?”)<sup>42</sup>».

Marcião, expoente do gnosticismo, apresentou uma oferta estratégica argumentativa capaz de assimilar a decepção da espera eminente da parusia e moderar o problema da teodiceia: perante o problema do atraso da parusia, o gnosticismo contrapôs o axioma da atemporalidade da salvação e da perdição em que se encontrava o tempo; perante o problema da teodiceia, o sistema gnóstico respondeu com o dualismo entre o Deus *criador* e o Deus *redentor*, separando o Deus *criador* do Antigo Testamento do Deus *redentor* do Novo.

A proposta agostiniana de teodiceia deve pois entender-se à luz de uma postura anti-Marcião. Na obra *De libero arbitrio*, Agostinho atribui a responsabilidade do mal e do sofrimento à humanidade e à sua capacidade de dizer não a Deus. «Perante a história dos sofrimentos do mundo, não devemos dirigir a

---

Limitamo-nos portanto, à exposição do pensamento crítico deste último sobre a suspensão do problema da teodiceia no marco da teologia e pensamento cristãos.

<sup>41</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 14.

<sup>42</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 25.

Deus nenhuma pergunta escatológica, pedindo-lhe explicações»<sup>43</sup>. Esta doutrina agostiniana tem uma evidente intenção apologética: a apologia do Deus criador que supôs, posteriormente, a autonomia da liberdade do Homem em relação ao próprio Deus.

Consequentemente, o paradigma da teodiceia de S. Agostinho contém uma série de aporias, que Metz se apronta a considerar. Primeiro, o dualismo entre Deus criador e Deus redentor próprio de Marcião regressa em S. Agostinho, como o dualismo entre uma porção pequena da humanidade que se salva, predestinada por Deus, e uma outra porção responsável pelo mal que existe no mundo. Por outro lado, Agostinho considera, tal como Marcião, que Deus não deve ser considerado parte do problema da teodiceia. Ou seja, a teodiceia não tem sequer direito de existir. Ora, para Metz, este princípio agostiniano entra em contradição com a doutrina teológica acerca da liberdade. Se a liberdade do Homem é criada e é uma coisa que se recebe de Deus, então essa liberdade não pode ser a única responsável pelo mal e pelo sofrimento existente no mundo. Num certo sentido, o problema volta a colocar-se a Deus e à sua soberania.

Finalmente, Metz considera existir, no discurso sobre Deus das tradições bíblicas, a promessa de salvação e justiça universal, que inclui até os sofrimentos passados. Esta promessa não figura no pensamento de S. Agostinho, onde a salvação é exclusivamente sinónimo da redenção do pecado e da culpa. A sua atenção não se dirige para a história dos sofrimentos (inexplicáveis à luz da culpa e do pecado). Contudo, a promessa de salvação realizada por Deus não se dirige unicamente à redenção do pecado e da culpa. Ela afecta também as situações de sofrimento da

---

<sup>43</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 14.

humanidade. Em conclusão, com S. Agostinho o problema escatológico acerca da justiça de Deus é substituído pela pergunta antropocêntrica acerca do pecado humano.

A paralisação do problema da teodiceia no marco da antropologia teológica, segundo a posição clássica de S. Agostinho, foi relacionada por Metz com o surgimento do ateísmo moderno e com o absolutismo do pecado no seio do pensamento cristão. A teologia não permitiu que, à luz dos sofrimentos do Homem, se questionasse o Deus todo-poderoso e bondoso, e concebeu um Deus de costas voltadas ao enorme sofrimento das pessoas inocentes. Consequentemente, o Homem revoltou-se contra este Deus dos teólogos e assim o problema da teodiceia converteu-se na raiz do ateísmo moderno. A neutralização teórica da negatividade do sofrimento terá aberto forçosamente caminho a um ateísmo de carácter argumentativo<sup>44</sup>.

Também como consequência do paradigma agostiniano, acentuou-se no seio do cristianismo um absolutismo do pecado, que transformou a moral, antes centrada no sofrimento, numa moral centrada exclusivamente no pecado, com implicações graves na época moderna. «O homem e o seu conceito de liberdade afastaram-se cada vez mais da ideia de culpa. A capacidade de culpa do homem, que nas tradições bíblicas é um sinal de liberdade do homem, converteu-se no antípoda do conceito de liberdade»<sup>45</sup>.

Progressivamente, este processo moral foi assimilado pelo cristianismo e pela própria Igreja. O interesse pós-moderno pelos mitos avançou determinantemente e a psicologização da fé suscitou um inquietante mecanismo de desculpabilização, ou seja, uma secreta ilusão de inocência que afectou as mútuas relações de responsabilidade entre os homens. «Assim como a teodiceia clássica tentava justificar

---

<sup>44</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 42.

<sup>45</sup> J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 64.

Deus, perante o mal e o sofrimento, agora assiste-se ao desenrolar de uma espécie de antropodiceia não menos refinada, que apresenta os mais variados mecanismos de justificação e de desculpa»<sup>46</sup>. O mecanismo de desculpa da antropodiceia originou, no interior de uma moral centrada exclusivamente no pecado, a desculpa do ser humano perante as histórias do sofrimento do próprio Homem.

#### **4. As superações contemporâneas do problema da teodiceia**

De acordo com o pensamento de Metz, na actualidade, o tratamento teológico do problema de Deus está dominado pelos conceitos teológicos da teologia trinitária<sup>47</sup>. Esta tenta responder satisfatoriamente à teodiceia, considerando incluído ou superado o sofrimento humano no próprio Deus e na história intra-trinitária, ou seja, falando do Deus que sofre, que partilha o nosso sofrimento... Vários autores, como Barth, Jüngel, Bonhoeffer, Moltmann e von Balthasar dirigem as suas reflexões neste sentido<sup>48</sup>. Metz não aceita que o discurso sobre o Deus que sofre ou sobre o sofrimento em Deus seja um trajecto adequado para tratar o problema da teodiceia. Para ele, neste tipo de discurso persiste uma reconciliação especulativa com a gnose, que concebeu um Deus de costas voltadas à história do sofrimento humano. Mas, Deus não é insensível ao sofrimento. Nas tradições bíblicas da teodiceia, Deus

---

<sup>46</sup> J. DUQUE, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, 75.

<sup>47</sup> Segundo Metz, a euforia da teologia contemporânea em matéria de teologia trinitária rende tributo, num certo sentido, ao contexto politeísta do mundo actual, distanciando-se assim precipitadamente do monoteísmo bíblico.

<sup>48</sup> Tal como anteriormente e dadas as limitações do nosso estudo, apenas nos dedicamos neste apartado a apresentar o pensamento do teólogo J. B. Metz, sem entrarmos em considerações comparativas com o pensamento dos outros autores aduzidos no texto.

aparece, desde o princípio, no horizonte do problema do sofrimento, a favor da realização de todas as criaturas, preferencialmente a favor das vítimas do sofrimento. O nome de Deus inclui uma promessa de justiça, não só para os vivos, mas para os mortos. Essa justiça resiste à falta de sentido das histórias do sofrimento e nela se manifesta o rosto favorável de Deus para com os seres humanos.

Atendendo ao problema da teodiceia, o discurso sobre o Deus que sofre e que partilha o nosso sofrimento deve considerar seriamente a teologia negativa. Esta pode converter a experiência da negatividade existente numa força dialéctica capaz de romper com o domínio da própria negatividade. Decidido partidário desta teologia negativa, Metz opôs-se ao discurso sobre Deus que sofre e que partilha o nosso sofrimento. Na sua perspectiva, este tipo de discurso pode ser entendido como uma minimização da negatividade ou inversamente como uma redução do sofrimento a uma simples projecção e duplicação de experiências humanas, sob a pressão anónima do ideal de solidariedade dominante na sociedade<sup>49</sup>. «Não é verdade que tal como antes, nas sociedades feudais, se representou Deus como um Rei e Senhor inacessível, assim também agora, sob a pressão do ideal de solidariedade, nós representamos solidariamente a Deus que sofre connosco?»<sup>50</sup>.

Ao ignorar-se a doutrina clássica da *major dissimilitudo* entre Deus e a criatura, isto é, ao não se ressaltar precisamente, o não ser Deus da criatura e a infinita distância que separa esta do criador, discutida no IV concílio de Latrão<sup>51</sup> (1215), falar do sofrimento em Deus, ou entre o próprio Deus, pode também conduzir a uma eternização do sofrimento, ou seja «não são aqui Deus e o ser humano vítimas

---

<sup>49</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 25.

<sup>50</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 21.

<sup>51</sup> Cfr. H. DENZINGER, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, 283.

de uma universalização quase mítica do sofrimento»<sup>52</sup>, que paralisa a força impulsionadora capaz de romper com a injustiça?

Metz considera também que neste tipo de teodiceia conciliadora se encontra demasiadamente presente o pensamento de Hegel, com a inclusão superadora da negatividade do sofrimento, no intuído auto movimento do espírito absoluto.

O actual discurso eufórico sobre o Deus que sofre e que sofre connosco coincide com uma época em que a estética desempenha um papel central na cultura intelectual. Assim, para Metz, neste tipo de discurso está implícita uma certa estetização de todo o sofrimento, «que não compreende o sofrimento como mistério negativo, o mistério intransferível do Homem»<sup>53</sup>.

Por outro lado, segundo Metz, o discurso sobre o Deus que sofre e que sofre com o Homem pressupõe uma determinada forma de onnipotência – a onnipotência e invencibilidade do seu amor. No entanto, esta forma de onnipotência cria uma espécie de fraude semântica, pois em referência a Deus fala-se de um sofrimento que não pode fracassar nem sucumbir, nem mesmo perante o amor, esse sim fracassado no padecer e compadecer!<sup>54</sup>.

Falando de onnipotência, o discurso sobre Deus que sofre conduz inevitavelmente à concepção de um Deus criador, em posição de repouso, que contempla das alturas os sofrimentos da sua criação. Esta concepção, contraditória, conduz facilmente ao cinismo e à apatia e esquece que todos os predicados divinos contêm uma referência temporal, em forma de promessa, que legitima a teologia a falar da criação e do poder criador de Deus, na perspectiva da teologia negativa. Neste

---

<sup>52</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 33.

<sup>53</sup> J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 62.

<sup>54</sup> Cf. J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 62.

sentido, «a teologia sensível à teodiceia não se evade numa escatologia que transcorre num tempo limitado»<sup>55</sup>, antes pretende que o discurso teológico sobre a salvação *já* acontecida e a salvação *ainda não* consumada as considere um no outro e um com o outro.

## 5. O sofrimento na presença de Deus<sup>56</sup>

Metz decide-se completamente contra o discurso teológico contemporâneo, tão difundido, do Deus sofredor, pois este corre o perigo de desvalorizar a importância teológica própria do sofrimento humano. «Se Deus sofre, então o sofrimento deixa de ser uma verdadeira objecção contra Deus»<sup>57</sup>.

De que modo, então, entender o sofrimento, a crise e o clamor das grandes tradições bíblicas? Na perspectiva alternativa do nosso teólogo, não podemos atribuir o sofrimento a Deus, nem por amor a Ele. «Sofrer é, radicalmente, algo totalmente diferente de um vitorioso e solidário com-padecer»<sup>58</sup>.

Contra a mitigação idealista do sofrimento, presente no discurso teológico contemporâneo sobre o Deus que sofre ou que sofre com o Homem, Metz evoca o sofrimento diante de Deus ou na presença de Deus, que encontramos nas tradicionais fórmulas de oração de Israel: salmos, Job, Lamentações e passagens dos livros

---

<sup>55</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 35.

<sup>56</sup> Uma expressão alemã chave na obra de Metz, *Leiden an Gott*, encontra dificuldades de tradução na tradução castelhana da obra ‘Memoria Passionis, a que nos circunscrevemos. Assim, em prejuízo da expressão castelhana *sofrimento em razão de Deus*, realçamos no nosso texto uma tradução mais dinâmica de *Leiden an Gott* com a expressão ‘sofrimento diante de Deus’ ou ‘na presença de Deus’.

<sup>57</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 33.

<sup>58</sup> J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 62.

proféticos. Este sofrimento diante de Deus ou na presença de Deus não acontece à margem da interpelação constante e veemente dirigida a Deus, própria da linguagem da oração. O sofrimento diante de Deus como genitivo objectivo, ou seja, como paixão por Deus e não como genitivo subjetivo, como sofrimento do próprio Deus, evita que a nossa experiência quotidiana de sofrimento derive ou fique no esquecimento. Metz reúne nesta experiência de sofrimento diante de Deus todas as nossas experiências de sofrimento que bradam aos céus. Partindo desta experiência é que podemos arrancá-las ao abismo do desespero e do esquecimento e encorajar uma nova prática de amor, que se esquece de si, pondo o outro, como sua prioridade e valor!

## **6. O clamor como linguagem própria da teodiceia**

Seguindo o enalço de Metz, encontramos-nos diante de um discurso sobre Deus sensível à teodiceia, que se viu fortalecido pela história das catástrofes do século XX e sobretudo pelo acontecimento de Auschwitz.

Numa época afectada por uma profunda crise de Deus e onde a palavra *Deus* perdeu o seu poder comunicativo, «que forma de linguagem usar para falar de Deus que não seja imune ao problema da teodiceia?»<sup>59</sup>. Dito de outro modo: que tipo de linguagem deve ser utilizado pelo cristianismo, como meio de aproximação à realidade, sobretudo à realidade do sofrimento?

---

<sup>59</sup> J. B. METZ, *El Clamor de la tierra*, 23.

Metz responde, apoiando os seus postulados na imagem linguística do clamor, ou seja, na linguagem da oração enquanto linguagem transversal da história humana das religiões.

Metz situa o discurso sobre Deus no discurso a Deus ou no falar a Deus. Neste sentido, a teologia procede da linguagem da oração<sup>60</sup>. Ela deve enraizar o seu discurso sobre Deus na linguagem da oração, contrariando precisamente a sua excessiva tendência para a afirmação e codificação teológica e eclesiológica, que ignora o discurso de crise sobre Deus.

Por outro lado, a linguagem da oração não é apenas a mais universal, mas também a mais tensa e dramática, rebelde e radical em comparação com a linguagem niveladora e regrada da teologia que fala sobre Deus<sup>61</sup>. A linguagem da oração é inquietante, perturbadora e por isso pouco proclive a adaptar-se ao discurso moderno e idealista sobre Deus, que procedeu lentamente a um dismantelamento subjectivo e abstracto dos conteúdos e experiências do próprio ser humano.

Perante este diagnóstico, Metz salienta que a Igreja em geral tem vindo a cingir a linguagem oracional à eclesial e liturgicamente definida, inflamada quase exclusivamente de elementos unilaterais das tradições bíblicas<sup>62</sup>.

Depois de quanto precede, não causa espanto que para Metz a linguagem oracional desborde sempre no clamor da criatura dirigido a Deus<sup>63</sup>, que dessa forma

---

<sup>60</sup> Nesta nova relação entre teologia e oração, a primeira será sempre uma espécie de linguagem oracional reflexiva.

<sup>61</sup> Cf. J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 58.

<sup>62</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 102.

<sup>63</sup> A oração assim concebida não forma uma comunicação ou um diálogo entre um «eu» e um «tu». Não se trata de uma teoria do discurso nem um campo de filosofia da comunicação. Daí que, para Metz, seja legítimo questionar em chave especulativa se a finalidade da própria linguagem é o entendimento entre as pessoas ou talvez o clamor?

expressa a sua resistência perante as situações de sofrimento e a renúncia ao consolo mitológico.

O impulso do clamor directamente interpelante a Deus expressa a proximidade da divindade junto da criatura. Esta recorre-lhe com absoluta necessidade, chamando-a com gritos. No clamor da criatura acentua-se a existência de Deus; a sua absoluta proximidade no meio da aparente ausência e distância.

Por exemplo, no clamor do Israel bíblico Deus irrompeu na vida do Seu Povo e assim se concretizou o que a teologia denomina de *escatologia presentista*. De modo semelhante, no grito de Jesus na cruz condensa-se a proximidade de Deus. Na cruz, o Filho, sem nunca ter abandonado o Pai, vê-se inesperadamente desamparado por Este. O Seu grito garante-lhe porém a Sua proximidade «que habita na luz inacessível»<sup>64</sup>.

Neste quadro, o clamor dirigido a Deus inscreve-se como presença do acontecimento divino, ou seja, como presença de Deus, onde apenas resta o grito desesperado da criatura. É a descida a Deus numa espécie de transcendência negativa, pois parte do desespero da criação.

Guiado por esta imagem linguística do clamor, Metz sugere-nos o que Jesus ensinou acerca da oração em Lc 11, 1-13 como um *pedir Deus*; melhor dizendo, como *pedir a Deus o Espírito Santo*; pedir a Deus que se nos dê Ele mesmo<sup>65</sup>.

Qual é o significado último da oração quando reclamamos e clamamos a Deus na sua divindade? Que Deus devemos pedir? O desafio colocado por Metz, quando pedimos Deus a Deus, é deixar intacta a sua divindade, não a submetendo aos nossos desejos e interesses. Na actual situação pós-moderna, em que «tudo vale», ao

---

<sup>64</sup> 1Tim 6,16

<sup>65</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 101.

contrário, porém, do que poderia parecer à primeira vista, Deus não só nos enche de alegria e júbilo mas também «nos faz clamar e, finalmente, inclusivamente emudecer.»<sup>66</sup>

No pensamento teológico do nosso autor, fica particularmente evidente o alargamento do horizonte da capacidade do ser humano no referente a Deus: o ser humano é capaz de Deus, de modo especial nas situações de sofrimento. É verdadeiramente avassaladora a possibilidade de concluirmos com Metz que o ser humano não é de *per si* ateu. Muito pelo contrário! Na oração como clamor, neste tipo de linguagem universal e sem codificações, o protagonista da relação é o ser humano.

O desafio que se coloca ao teólogo que queira verdadeiramente pensar a teologia e o discurso sobre Deus, é pois o de reflectir o sentido humanamente consonante da oração face às dolorosas e contraditórias experiências históricas, que firma «uma dignidade última do ser humano como sujeito, como sujeito diante de Deus»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 109.

<sup>67</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 95.

### III. «Depois de Auschwitz»

Se, por um lado, o cristianismo deve assumir a sua vocação de pretensão de verdade do discurso sobre Deus, sem deixar de se compreender no seio do pluralismo contemporâneo aos mais diversos níveis; e se, por outro lado, entende levar a sério a sua missão de reflexão sobre Deus perante a história das catástrofes da nossa época, então terá de afirmar-se claramente sob a fórmula «depois de Auschwitz», recordando que a teologia não pode nem deve subtrair-se às histórias de sofrimento, mesmo quando está em causa colocar perguntas aclaratórias críticas à própria teologia cristã.

#### 1. A singularidade da teologia «depois de Auschwitz»

«É dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do evangelho...»<sup>68</sup>. Depois do concílio Vaticano II, na Igreja fala-se muito dos sinais dos tempos. Para Metz é natural e legítimo que se indague acerca de Auschwitz, como de um desses sinais dos tempos. A persistência de Metz na reflexão teológica acerca de Auschwitz constitui um sinal de resistência à tentação de desvio e ignorância do cristianismo, face às histórias de sofrimento do ser humano. «Sabemos o que aconteceu em Auschwitz, o que aconteceu connosco, ao nosso espírito do cristianismo e ao nosso discurso, com frequência tão dócil, sobre Deus e o mundo? (...) O que significa perceber e caracterizar a nossa situação como uma situação *depois de Auschwitz?*»<sup>69</sup> Não corremos o risco de errar se dissermos, que para Metz, todo o trabalho teológico é um *labor* biograficamente situado ou, como o

---

<sup>68</sup> *Gaudium et Spes*, 4.

<sup>69</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 47.

próprio refere citando Sören Kierkegaard, «para sentir e entender o que significa ser cristão é preciso sempre reconhecer uma situação histórica determinada»<sup>70</sup>. Por isso, e porque o pensamento de Metz lança raízes na experiência do pós-guerra e nas ondas de choque que então atingiram a esfera teológica, elegemos esse como momento crucial contra à apatia teológica e sua incapacidade para enfrentar experiências históricas a catástrofe de Auschwitz.

Inquietado pela apatia da teologia ou melhor pela sua insensibilidade para com a teodiceia, Metz questiona se «uma catástrofe como a de Auschwitz não deveria representar pelo menos uma espécie de ultimato para um tratamento teológico da história demasiado acomodaticio?»<sup>71</sup> e se «a teologia não deveria convencer-se, depois de semelhante catástrofe, de que pouco pode ela curar com todas as suas respostas todas as feridas?»<sup>72</sup>.

O importante consiste, nesse passo, em sentir profundamente que a consciência histórica se afirma no trato com as derrotas e catástrofes e que não existe nenhum sentido da história que se possa salvar de costas a Auschwitz<sup>73</sup>. Segundo Metz, Auschwitz foi provavelmente o impulso pessoal para a formação de uma teologia política.

Para o teólogo de Münster, faz ainda sentido apelar que não convém os cristãos cometerem o erro de apressadamente reduzirem Auschwitz a um ahistórico mito negativo, que os exime da responsabilidade histórica, moral e sobretudo

---

<sup>70</sup> J. B. METZ, «Perante os judeus. Teologia cristã pós Auschwitz», in *Concilium* 195 (1984) 35.

<sup>71</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 49.

<sup>72</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 49.

<sup>73</sup> Cf. J.B. METZ, «Perante os judeus. 38.

teológica. Só à vista da história judia do sofrimento ocorrida em Auschwitz é possível aos cristãos tomarem consciência da sua própria identidade.<sup>74</sup>

Paralelamente, tomando em conta a importância de que se reveste Auschwitz, esta catástrofe é lugar propício, não apenas para pensar na relação histórica entre cristãos e judeus com a importância radical destes últimos para aqueles, reconhecendo a dependência histórica do cristianismo em relação ao povo judeu<sup>75</sup>, mas também para rever a teologia cristã em geral<sup>76</sup>.

Uma vez que, depois de Auschwitz, a credibilidade do discurso sobre Deus depende em grande medida de que existiu um grande número de pessoas que, depois do horror aí experimentado, continuaram a invocar e a clamar a Deus, é mais do que legítimo inserir este acontecimento na consciência teológica.

Para Metz, esta empresa lograr-se-á através da consignação teológica da cultura anamnética – herança do espírito judaico – que escasseia na Europa, em geral, desde que, precisamente no próprio acontecimento de Auschwitz, se tentou eliminar esse espírito judeu<sup>77</sup>.

Que fundamento poderá garantir que Auschwitz não desapareça do horizonte da memória humana? No quadro do pensamento do nosso teólogo, só o problema da teodiceia permitirá que Auschwitz permaneça na memória de muitos cristãos na época da amnésia cultural. Contudo, depois de Auschwitz, os conceitos de Deus em vigor («transcendência intemporal» e/ou «produto de um tempo ilimitado») foram alvo, por parte de Metz, de sistemática impugnação. Ele elegeu a onipotência que reivindica

---

<sup>74</sup> Cf. J.B. METZ, «Perante os judeus. 39.

<sup>75</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 51.

<sup>76</sup> Cf. J. B. METZ, «Perante os judeus. 39.

<sup>77</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 52.

também a justiça em relação aos mortos como paradigma e tentativa de evitar o desaparecimento destes no anonimato da evolução. «Renunciar a este conceito de onipotência significaria rescindir o vínculo de solidariedade entre vivos e mortos, que corresponde a uma visão escatológica de uma justiça universal e a uma perspicaz consciência para tal visão»<sup>78</sup>.

A história das catástrofes da humanidade, para Metz, alcançou um ponto culminante em Auschwitz. De facto, convém ressaltar sem qualquer prejuízo que a singularidade de Auschwitz explica um choque de contingência tanto do ponto de vista filosófico como político ou teológico<sup>79</sup>. Como realizar então racionalmente o discurso sobre Deus depois de Auschwitz? Para começo, Metz esforça-se por apurar uma espécie de segundo nominalismo. Com o nominalismo começou uma nova compreensão da singularidade e particularidade histórica. Este marco filosófico tardou em chegar à teologia. Neste sentido, Metz, propõe que ocorra para a teologia um segundo nominalismo, marcado por uma valorização intelectual do singular, mais distante do universal abstracto, e pelo desenvolvimento da racionalidade sensível à contingência. Neste segundo nominalismo, o discurso sobre Deus é constituído por dois desafios: por um lado, pelo choque de contingência das catástrofes da humanidade e, por outro lado, pela resistência à abstracta mediação entre o universal e o particular próprio da tradição metafísica.

Sem prejuízo do justificado destaque conferido teologicamente a este segundo nominalismo, é bom que se acentue, de acordo com o próprio Metz, que a singularidade e contingência não significam a reclusão da metafísica «como se o Deus bíblico fosse um Deus de negociações espirituais e intelectuais, o Deus de uma anti-

---

<sup>78</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 53.

<sup>79</sup> Cf. J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 15.

metafísica»<sup>80</sup>. O objectivo teológico deste segundo nominalismo é: na fundamentação do discurso sobre Deus, tornar presente a singularidade dos acontecimentos históricos e o espanto da contingência<sup>81</sup>.

## **2. Uma cristologia «depois de Auschwitz»**

A revisão crítica da teologia imposta pela situação depois de Auschwitz vale sobretudo para a cristologia. Pensar Cristo após esta catástrofe significa, para Metz, indagar sobre a própria história da teologia. «Por acaso o cristianismo, ao romper a circunscrição pagã, viu-se remetido exclusivamente para o espírito greco-helenístico, isto é, para um pensamento onto-teológico do ser e identidade, para o qual as ideias têm sempre uma importância maior que as recordações, e o tempo não conhece limites?»<sup>82</sup>.

Nesta tarefa, Metz deixa-se guiar pela suposição de que, através da razão filosófica de procedência grega, o cristianismo helenizou-se e teologizou-se, pondo em causa inclusive a sua própria origem. Infelizmente a teologia e o cristianismo desincumbiram-se da oferta intelectual de Israel e da importância e dignidade que o espírito judeu reclama.

Acresce que, eclipsada esta dimensão essencial do espírito do cristianismo, a teologia tornou-se insensível ao sofrimento e ignorou a oferta intelectual de Israel: «o pensamento entendido como pensamento da aliança e como pensamento temporal que rememora o sofrimento, como expressão de uma cultura anamnética que nos ensina

---

<sup>80</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 57.

<sup>81</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 57.

<sup>82</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 61.

quanto esquecimento se pode ocultar no objectivo do mundo das ciências, e quanta amnésia cultural reina no nosso mundo ainda moderno ou já pós moderno»<sup>83</sup>.

Paralelamente, Metz opõe-se ao anti-semitismo do cristianismo e à *ecclesia* triunfante, que se entendeu a si mesma de forma exclusiva como o verdadeiro povo de Deus, o novo Israel. Numa perspectiva técnica, a história teológica do cristianismo é repetidamente afectada pela sua insensibilidade para o tempo. Este facto tem, com efeito, uma grande relevância cristológica, pois a promessa definitiva de Deus «à humanidade em Jesus Cristo é um enunciado temporal. Impõe-se assim uma lógica do tempo limitado»<sup>84</sup>. No presente a que se refere Metz – «depois de Auschwitz» – o discurso sobre Deus e Jesus Cristo deverá estar imbuído pelo espírito anamnético, voltado para a memória e a recordação histórica, contra a fantasia contemporânea da amnésia cultural. Um projecto de cristologia «depois de Auschwitz» só pode medrar em virtude do seu comprometimento com a história da fé e com o espírito anamnético de Israel. Neste sentido apresenta as suas reflexões cristológicas por meio de algumas teses.

Com a provocativa fórmula «Cristo não era cristão, mas judeu»<sup>85</sup>, Metz lembra, em primeiro lugar, ao cristianismo a herança de Israel e o seu monoteísmo. Durante muito tempo, nas discussões cristológicas depois de Auschwitz, ignorou-se que a cristologia formula a pergunta por Deus e esta entra em jogo com a fé e a vivência de Israel<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 61.

<sup>84</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 62.

<sup>85</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 64.

<sup>86</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 65.

Ora o específico do monoteísmo bíblico não é a abstracção e o a-historicismo, mas a sua especial sensibilidade para o sofrimento. Para Metz, a cristologia só pode entender-se em face do monoteísmo bíblico, pois «onde tenta ser formulada contra o seu fundamento monoteísta, converte-se em pura mitologia, e reforça-se de novo o seu implícito anti-judaísmo»<sup>87</sup>.

Perante a realidade de Auschwitz, acompanhando Metz, o que está em causa é a teodiceia e não a soteriologia, isto é, a pergunta pela salvação e justiça para com as vítimas inocentes. A superioridade da soteriologia manifesta na cristologia católica significou a redução do problema do sofrimento, sempre inquietante para a fé de Israel, e a sua prescrição para um perigoso círculo soteriológico. A cristologia, lentamente, atenuou o problema do sofrimento, transformando-o numa hipersensibilidade para o pecado.

Perante este diagnóstico, Metz não procura questionar a importância do binómio culpa/pecado presente na mensagem de Jesus, nem ignorar o significado da paixão de Cristo. Mas, as implicações do nosso teólogo persistem em chave especulativa: «Não entendemos talvez a paixão de Cristo como no filme de Mel Gibson, isto é, de tal modo que na paixão de Cristo e através dela, desaparecem, simplesmente, as histórias de sofrimento da humanidade, os numerosos crucificados nos caminhos da história?»<sup>88</sup>.

Seja qual for a interpretação e a explicação tentada para compreender a cruz de Cristo, a verdade é que não nos é permitido o relacionamento camuflado da agonia de Jesus na cruz com os sofrimentos das vítimas de Auschwitz, seja comparando uma agonia com outras, seja incluindo uma na outra. Ocorre assim que a mensagem de

---

<sup>87</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 64.

<sup>88</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 66.

Jesus também se volta contra nós próprios, porque «não permite que a sua história de sofrimento nos faça esquecer a história anónima do sofrimento do mundo; não permite que a sua cruz nos leve a passar ao lado das inumeráveis cruces que existem no mundo, que a sua paixão nos obrigue a calar os suplícios sem conta, os múltiplos fracassos anónimos, o sofrimento que não encontra palavras, a perseguição que padecem tantas e tantas pessoas... (...) Só quando nós os cristãos prestamos atenção à obscura profecia deste sofrimento e oferecemos a nossa ajuda a quem o padece, apenas aí escutamos e confessamos, como é devido, a esperança da mensagem de sofrimento de Jesus»<sup>89</sup>.

Deve-se a Metz uma importante recuperação da consciência apocalíptica no quadro da cristologia, impedindo esta de se ter transformado numa teologia triunfalista da história. Perante a negatividade da história, a teologia escolheu sustentar o triunfo de Cristo de modo quase exclusivo. «Quanto mais antigo se vai tornando o cristianismo, tanto mais *afirmativo* parece que se está a tornar, tanto menos teologia negativa parece suportar, tanto mais trata de fechar-se para se salvar através dos tempos. Aí está para mim uma das raízes da eliminação, na nossa cristologia, do elemento escatológico apocalíptico»<sup>90</sup>.

Para o teólogo alemão, a cristologia só será correctamente interpretada na medida em que souber integrar, na sua formulação, todas as catástrofes da humanidade. Quer isto dizer que a cristologia não é uma ideologia de vencedores da história, porque na própria ressurreição de Cristo emergem elementos escatológicos e

---

<sup>89</sup> *Sínodo Geral das dioceses alemãs* in J. B. METZ, *Memoria passionis*, 66.

<sup>90</sup> J. B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 61.

apocalípticos. Pensemos, no caso concreto, na expectativa da ressurreição dos mortos, característica das comunidades judaicas ameaçadas de morte<sup>91</sup>.

A respeito da apocalíptica da história de fé de Israel, a teologia cristã deve privilegiar a atenção para o rosto das vítimas, vê-la como antídoto perante a firmeza da fé com um excedente de respostas e correspondente falta de questões apaixonadas e contra uma metafísica alheada das histórias concretas do sofrimento humano. Projectando uma cristologia comprometida com a história da fé e com o espírito anamnético de Israel, Metz chama a atenção para duas formas diferentes de crer, presentes no Novo Testamento: a forma de crer sinóptica e a forma de crer paulina; não sendo que uma forma exclua a outra.

Metz questiona se a forma de crer sinóptica, influenciada pelas tradições judaicas, não deveria fazer parte de uma cristologia que se reclama «depois de Auschwitz»? De acordo com a forma de crer sinóptica, a fé significa seguimento; seguimento de Jesus pobre, sofredor e obediente. «Toda a tentativa de conhecê-Lo, de compreendê-Lo é sempre um andar, um seguir.»<sup>92</sup>. Assim, uma cristologia comprometida com o paradigma sinóptico não se articula sobre um conceito e sistema sem sujeito, mas sobre histórias de seguimento<sup>93</sup>. Um tipo de cristologia que careça desta fundamentação conduz a uma compreensão do cristianismo como religião de vencedores esquecida da sua origem: comunidade de memória e narração comprometida no seguimento de Jesus.

Ora, para Metz, persiste entre os cristãos um tipo de seguimento demasiadamente espiritualizado numa fé intelectual: «O seguimento não se tornou

---

<sup>91</sup> Cf. 1 Cor 15, 13.

<sup>92</sup> J. B. METZ, «Perante os judeus. 44.

<sup>93</sup> Cf. J.B. METZ, «Perante os judeus. 44.

para nós demasiadamente seguimento intelectual; o amor, amor intelectual; o sofrimento, sofrimento intelectual; o exílio, exílio intelectual; a perseguição, perseguição intelectual?»<sup>94</sup>

Finalmente, para Metz e neste contexto «depois de Auschwitz», os dogmas cristológicos da Igreja, edificados sob a influência categorial do helenismo, devem tornar-se compreensíveis sobretudo «enquanto fórmulas de perigosa e libertadora memória da Igreja»<sup>95</sup>.

### 3. O pensamento e a experiência judaicos

É no contexto «depois de Auschwitz» que somos convidados por Metz a repensar o Homem, o mundo e o próprio Deus. Ora, a disposição a este árduo questionamento radical pressupõe uma experiência e um modelo de pensamento – o judaico.

Como atrás vimos e notámos, para Metz o cristianismo perdeu de vista a experiência e o modelo de pensamento judaico uma e outra vez. É tendo em conta esta circunstância, e justamente numa preocupação de explicitação do pensamento judaico, que Metz propõe, como primeiro impulso do modelo de pensamento judaico ao cristianismo, o espírito de recordação que chama o sujeito à experiência de Deus. Israel oferece um tipo de pensamento (*ratio*) que é entrega livre (*oratio*) e que é um memorial (*Eingedenken*). Lançando mão da insuperável riqueza filosófica da língua alemã, Metz chama a atenção para o facto de que este espírito de recordação consiste no pensamento (*Denken*) como memória (*Andenken*), como recordação histórica.

---

<sup>94</sup> J.B. METZ, «Perante os judeus. 44.

<sup>95</sup> J.B. METZ, *Memoria passionis*, 70.

Trata-se da natureza anamnética do espírito, que é radicalmente distinta da anamnese platónica.

Além do seu valor intrínseco, com esta oferta intelectual, Israel assegura tornar-se participante activo da história intelectual do cristianismo e da própria Europa, como se verá mais tarde. Contudo, a pergunta impõe-se: este tipo de memória caracteriza, no momento presente, o espírito do cristianismo e o actual discurso cristão sobre Deus?<sup>96</sup>

Com efeito, Metz faz ressaltar que vivemos ainda entre os despojos de Auschwitz e que, no meio do cristianismo e da civilização europeia, falta-nos esse espírito de recordação necessário para compreender como foi possível tal monstruosidade. Na realidade, em Auschwitz não foram apenas assassinados, massivamente e com uma perfeição técnico-industrial, os judeus. Com eles também se pretendeu dissolver e destruir definitivamente o espírito que nos permite recordar e, ao recordar, ter presente aquela crueldade. A memória como recordação histórica, na linha do pensamento judaico, impede o puro esquecimento do passado e desmente a paulatina perda de memória como raiz do autêntico progresso, desde que foi postulada no Iluminismo europeu e civilização científica. «Há já algum tempo que o lugar da memória foi ocupado por uma ciência histórica de matriz evolucionista, que dá por suposto o carácter passado do passado, convertendo-o em objecto exclusivo de análise científica»<sup>97</sup>. Esta oferta intelectual do judaísmo assegura-se como crítica no nosso mundo *discursivo científico explicativo* e veicula um discurso sobre Deus proclive à

---

<sup>96</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 72.

<sup>97</sup> J.B. METZ, *Memoria passionis*, 73.

rememoração do sofrimento como *principium individuationis*, no qual, apesar da aparente fragilidade, se encontra e acontece a proximidade do nome de Deus<sup>98</sup>.

Directamente filiado neste pensamento como memória histórica, Metz adverte que devemos lembrar e reavivar um outro traço característico do espírito judeu: a *pobreza de espírito*. A expressão procede da compreensão do nosso teólogo e significa a peculiar forma do povo judeu se implicar em cada situação de necessidade. Esta pobreza opõe-se à *riqueza de espírito* de carácter mítico e revela a incapacidade do povo judeu se distanciar «do horror da realidade, através da idealização ou mitificação; a sua incapacidade e também a sua renúncia a elevar-se acima da própria história de sofrimento e dos próprios medos»<sup>99</sup>.

Verdadeiramente arrasadora e directamente interpelante para o cristianismo, é a possibilidade de se concluir que o espírito de pobreza de Israel recusou passar ao lado da obscuridade do homem e da história. Por este mesmo motivo, G. Von Rad acentua que o espírito judeu possuía uma força peculiar para enfrentar as realidades mais obscuras e até para reconhecê-las, em vez de reprimi-las<sup>100</sup>.

Nesta sequência, pode compreender-se a incidência de Metz na questão de Deus, à luz da história do sofrimento do mundo e na tarefa da teologia em elaborar um lugar para a esperança, marcado pela consciência de que Deus se justificará quando chegar o seu dia.

Na verdade, como já tivemos ocasião de mencionar, o espírito judeu comporta uma mística caracterizada por Metz como *mística do sofrimento em razão de Deus*. Esta concepção torna-se particularmente evidente, sobretudo na sua tradição

---

<sup>98</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 73.

<sup>99</sup> J.B. METZ, *Memoria passionis*, 73.

<sup>100</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 74.

oracional, segundo a qual «o Deus afastado da história de sofrimento de Israel passou tão próximo dos israelitas que estes gritaram para reclamar a sua atenção. Também neste grito – e sobretudo nele – Deus está aí»<sup>101</sup>.

Repare-se que, com esta tripla dimensão do pensamento judaico, nos encontramos perante o paradigma de uma paixão por Deus e uma história de resistência ao sofrimento *em nome de Deus*. Com efeito, é na paixão divina de Israel que o monoteísmo bíblico deita as suas raízes. O qual não é expressão de uma ideologia totalitária mas reflexo da exposição à debilidade, à incompreensão e ao perigo. «Trata-se de um monoteísmo padecente e com flanco escatológico dolorosamente aberto»<sup>102</sup> que faz parte da situação básica dos cristãos.

---

<sup>101</sup> J.B. METZ, *Memoria passionis*, 75.

<sup>102</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 75.

#### IV. Crise de Deus e do ser humano

«Qual é a situação concreta, do próprio cristianismo e da mensagem sobre Deus de que é portador para os seres humanos?»<sup>103</sup>.

Seguindo Metz, nesta etapa mais avançada do nosso itinerário, atraímos atenções para a particular situação que atravessamos: a crise de Deus como característica distintiva de uma época e a crise do próprio ser humano.

Há mais de um século, Friedrich Nietzsche propôs situar o Iluminismo e a modernidade no horizonte da morte de Deus. Paralelamente, é preciso equacionar-se que, ao longo do século XX, se foi tomando consciência da morte do próprio ser humano. É tendo em conta estas *ocorrências*, que Metz aborda a relação da rememoração de Deus com a segunda imaturidade. Com efeito, Metz percorre o caminho do Iluminismo para mostrar que a estratégia teórica do mesmo, baseada em conceitos como secularização, racionalização e autonomia, acabou por ditar uma segunda imaturidade.

##### 1. A crise de Deus

Acometido pelo vaticínio da morte de Deus feito por Nietzsche no coração do ocidente, Metz considera que a nossa realidade está carregada de uma invulgar crise de Deus. Não é apenas uma crise confessional nem exclusivamente uma crise eclesial. É sobretudo uma crise da humanidade «pois Deus ou é um tema que afecta a humanidade inteira ou carece por completo de interesse»<sup>104</sup>. Esta crise, tanto dentro

---

<sup>103</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 77.

<sup>104</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 78.

como fora do cristianismo, está unida a um cenário de disposição positiva para com a religião. Este clima contraditório e com o peso da religião como encantamento mítico da alma, até que ponto é compatível com o discurso sobre o Deus de Abraão, Isaac, Jacob e o Deus de Jesus Cristo?<sup>105</sup>.

Perante este diagnóstico, que não se renega, salientamos que a teologia em geral tem vindo a cingir-se gradualmente a uma espécie de imunização a este tipo de perguntas e crises de Deus. «O discurso sobre Deus é codificado eclesiologicamente. É esse o caminho que pode levar a superar a crise de Deus ou é o começo de um processo de sectarização?»<sup>106</sup>.

Esta crise de Deus como crise da humanidade inteira é, para Metz, sinal indicativo da exigência de uma reconsideração sobre a moral, a cultura e a própria linguagem do ser humano.

### **1.1. A crise de Deus como crise do universo moral**

No turbilhão das vicissitudes que o pensamento europeu foi sofrendo com o «avanço» da morte de Deus, deu-se o colapso de toda a nossa moral europeia.

Este esgotamento moral da Europa pode efectivamente verificar-se na tentativa de suspensão da moral em geral e no desenvolvimento de uma moral de mínimos, assente em referentes reduzidos e mutáveis, que são aceites de modo aproblemático, e postulam orientações de sentido dotadas de alguma individualização em relação aos conflitos e imunização face aos consensos e conceitos universais. O

---

<sup>105</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 79.

<sup>106</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 80.

novo espírito europeu valoriza a moral que adormece a nossa sensibilidade para as catástrofes. «Esta pequena moral é a moral da maioria satisfeita»<sup>107</sup>.

Hoje em dia, há razões para duvidar da pertinência e significado deste tipo de moral, em especial quando somos confrontados com o diagnóstico de que a Europa é a pátria cultural e política de um determinado universalismo: o da ética universal dos direitos humanos, na qual os preceitos do Monte Sinai estão inscritos como os imperativos do Iluminismo.

Para Metz, é claro que também a situação actual do cristianismo, no sentido de testemunhar e configurar uma moral universal, não é favorável. No seu processo de conversão em teologia, o cristianismo ofuscou, na opinião de Metz já referida, a sensibilidade para o sofrimento, a sua sensibilidade para a teodiceia como pergunta pela justiça daqueles que sofrem injustamente. Este apontamento não é meramente circunstancial, pois logo se percebe que, para Metz, qualquer tarefa de competência linguística e moral do cristianismo tem de começar por configurar-se mediante o reconhecimento universal e incondicional da autoridade daqueles que sofrem<sup>108</sup>. A autoridade e a memória do sofrimento são, no seu sentido específico, um lugar de encontro com a singularidade de cada rosto humano, sem paralelo «noutras paragens»<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 81.

<sup>108</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 82.

<sup>109</sup> Numa etapa mais avançada do nosso itinerário havemos de atrair atenções para a particular situação e programa do cristianismo na época da globalização.

## 1.2. A crise de Deus como crise do universo cultural

Sem prejuízo do justificado destaque conferido à crise do universo moral, é bom que se acentue a crise da cultura, como resultado do diagnóstico da morte de Deus, elaborado por Nietzsche.

Instados pela morte de Deus, o que acontece ao homem afinal? Uma vez que Deus morreu, o esquecimento converte-se na única condição de felicidade humana. O novo estilo de vida concretiza-se numa cultura do esquecimento, sob a forma da amnésia cultural ou seja, num silenciamento da dor da recordação, na memória cultural dos humanos. «O Homem novo converte-se então no peregrino sem destino, em nómada sem rota, num vagabundo dionisiaco, para quem desapareceu qualquer gravidade nas coisas e nas relações (...) este *homem novo* é cada vez menos a sua memória, e cada vez mais, apenas, a sua própria experiência»<sup>110</sup>.

A concretização destes referentes estabiliza-se na amnésia do vencedor e no esquecimento da vítima. Em suma, estamos perante uma verdadeira negação do passado e derrota da memória. Saltam à vista, pois, as diferenças entre este particular projecto de felicidade humana e outros projectos, especialmente o da *memoria passionis* que se reivindica aqui, baseado na compreensão cristã da felicidade e da paz. Com efeito, no cristianismo conservou-se no culto o carácter anamnético da sua identidade, mas descuidou-se consideravelmente o desenvolvimento cultural desta constituição anamnética. Possuímos verdadeiramente uma cultura anamnética que intencionalmente dirija e entreteça dialecticamente a rememoração cültica da paixão

---

<sup>110</sup> J. B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 39.

para as nossas experiências históricas, evitando assim que se celebre como um mito alheio à história?<sup>111</sup>.

Pensar no sofrimento alheio é alvo de sistemática impugnação num mundo que acredita poder defender-se das histórias do sofrimento, recorrendo à arma do esquecimento<sup>112</sup>. Contudo, a tendência para o esquecimento redundava, em última instância, no agravamento da vergonha do homem sobre si próprio e, por outro lado, na ruptura dos laços de solidariedade entre os mesmos<sup>113</sup>.

Está em causa, como já se aflorou, o problema da existência de uma história profunda da existência humana, a qual acumula em si os despojos de um projecto humano que Auschwitz despedaçou seriamente. Tanto é assim, que as orgias de violência e dominação do momento presente adquirem para nós, inconscientemente, a força do fáctico concorrendo, sob o escudo da amnésia, para a falência da originária confiança da nossa civilização. Por via da amnésia cultural não só se foi dissipando Deus, mas também em grande medida o próprio Homem. Sem a memória, «de que se alimenta então a resistência contra a falta de sentido do sofrimento imerecido e injusto que existe no mundo?»<sup>114</sup>.

O dealbar da crise de Deus, que concorre para a crise do universo moral e para a crise da cultura, como vimos, fará descobrir a crise da linguagem. A palavra Deus assistirá gradualmente a uma superação do seu poder comunicativo. Por outro lado, é todo um novo discurso de e sobre o ser humano que desponta como excessivamente técnico e sem sujeito.

---

<sup>111</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 83.

<sup>112</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 83.

<sup>113</sup> J. B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 46.

<sup>114</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 84.

## 2. A crise do ser humano

O século XIX, que conclui, como vimos, com o anúncio da morte de Deus feito por Nietzsche no coração do Ocidente, assistirá, não obstante este marco, a uma gradual morte do próprio ser humano, não isenta de ambiguidades. «Não foi nesta Europa avançada onde, pela primeira vez, se anunciou no mundo a morte de Deus? E não é nesta Europa na qual nós estamos a preparar-nos há algum tempo para a morte do ser humano, tal como a conhecemos pela nossa história recente?»<sup>115</sup>.

A teologia política de Metz lança-se na empresa de sistematizar algumas ideias sobre esta morte do ser humano na Europa tardia, preocupando-o nessa sede o desaparecimento do ser humano na modernidade ou pós-modernidade.

Com efeito, talvez seja autorizado dizer que para Metz, a secularização e as suas orientações irromperam e espraiaram-se, com configurações diversas, cada vez em maior medida como enfraquecimento e dissolução do ser humano.

O importante consiste, neste passo, em sentir bem fundo que os processos de modernização europeia, abandonados ao automatismo do processo gradual, não fortaleceram o ser humano «na sua condição de sujeito, na capacidade de relação com os seus congéneres e na sua consciência histórica»<sup>116</sup>.

Numa perspectiva técnica, os princípios de mercantilização estenderam-se aos fundamentos espirituais da nossa sociedade e, no que se refere às recordações históricas, permitiram e promoveram, ainda que de forma indirecta, a irresponsabilidade moral, chegando mesmo a oferecer cobertura à indiferença moral, baseada em imperativos ociosos, que prescindem da responsabilidade social e dispensa a

---

<sup>115</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 54.

<sup>116</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 87.

solicitude e a compaixão face ao próximo. *O que é feito, pois, do ser humano?* Segundo parece, é cada vez menos a sua própria memória e cada vez mais um experimento de si mesmo<sup>117</sup>.

Paralelamente à emergência da racionalidade técnica, surge uma inteligência sem *phatos*; uma inteligência que procura cortar todas as amarras da memória e libertar-se de todos os referentes associados ao sofrimento e à moral.

Metz tomando boa nota, por exemplo, das reflexões aduzidas pelo sociólogo norte americano, Robert Bellah<sup>118</sup>, apontou, nos últimos anos, para as ambiguidades da nossa moderna indústria da cultura da informação. Efectivamente, o relevo conferido à moderna indústria da cultura e informação redesenha um cansaço do sujeito convertido no paradigma do analfabeto feliz<sup>119</sup>. A percepção da realidade, que ocupa o nosso quotidiano de modo quase transcendental, «decai não pela falta de informação, mas pela super informação»,<sup>120</sup> que procura também uma espécie de tutela sobre o sujeito, na medida em que o afasta das consequências das suas acções concretas.

O triunfo da maturidade, mediante o uso público da razão, caracterizou todo o processo cultural e político do Iluminismo. Contudo, a proposta de maturidade aventada por Kant, mediante o uso crítico e público da razão, vê-se, na opinião de Metz, ultrapassada por uma segunda imaturidade mais difícil de superar do que a primeira, «pois o imaturo secundário não sofre com a imaturidade de que padece,

---

<sup>117</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 88.

<sup>118</sup> Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 55.

<sup>119</sup> Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 55.

<sup>120</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 57.

porque ele considera-a uma vantagem e porque essa imaturidade proporciona-lhe bem-estar»<sup>121</sup>.

Espelho fiel, em geral, desta segunda imaturidade é: a carência do sujeito, o desaparecimento da memória, o prazer pela experiência voyeurista de interpretar as crises sociais e políticas e sobretudo a despedida da história, ou seja, o entendimento da história como objecto de distração e suspensão do acontecer histórico, nomeadamente do sofrimento passado.

Como confirmação desta segunda imaturidade concorrem também os processos de remitologização que hoje se observam por toda a parte, no centro da Europa iluminista. Remitologização, esta, que se inscreve como «exoneração do pensamento decisório da razão em nome do colorido, da dispersão circunstancial e multiplicidade de vida e da sua história»<sup>122</sup>. Com os mitos estende-se um novo culto à falta de compromisso, um novo culto da inocência.

Temos de nos perguntar a nós mesmos como foi possível uma segunda imaturidade. Que dizer, neste momento, do ideal de maturidade garantido pela ciência como fiel serviçal da obra das luzes?

Paralelamente ao desaparecimento do ser humano na modernidade ou pós-modernidade, inicia-se um processo de compreensão do Homem, que Metz crismou de anacronismo biotécnico. Com efeito, as bases do moderno saber científico deixaram de repousar no fundamento subjectivo do saber; o sujeito, a liberdade e o indivíduo são meros antropomorfismos. Efectivamente, tudo é tecnicamente reproduzível, inclusive o próprio ser humano. Ele foi completamente transformado pela tecnologia genética. A partir da teoria científica já não se encontra o que hoje

---

<sup>121</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 67.

<sup>122</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 68.

denominamos *Homem*, mas um anacronismo. Com a modernidade e o iluminismo, o ser humano ficou sob a alçada do mundo científico e técnico. A morte do ser humano é um facto consumado. Não há sujeitos. Apenas, sistemas auto referenciais, onde não domina a espontaneidade revolucionária do espírito mas a apatia da evolução incessante.

Uma vez que o homem perdeu o seu enraizamento na memória e a capacidade de distinguir a racionalidade técnica da anamnética<sup>123</sup>, achou-se «súbdito da sua própria racionalidade técnica, convertendo-se em suma na criatura que através dos procedimentos biotecnológicos de reprodução acaba consigo mesma: o ser humano como criação técnica de si mesmo; o ser humano depois da morte do ser humano»<sup>124</sup>.

### **3. A rememoração de Deus**

Habitamo-nos a olhar para Nietzsche como o vaticinador da morte de Deus. Todavia, esquecemos que Nietzsche, a partir da morte de Deus, faz eclodir uma consequência inevitável: a morte do ser humano, pelo menos tal como nos fora concebido pela história europeia. Ora, segundo Nietzsche, em correspondência à morte de Deus, é possível reconhecer a morte do sujeito. Alvitra-se o sujeito como mera ficção, o discurso sobre o «eu» como um antropomorfismo e anuncia-se o fim da consciência histórica. A morte do homem procede da morte de Deus: «Nietzsche

---

<sup>123</sup> O discurso sobre Deus e o próprio ser humano exigem um apontamento acerca da distinção entre racionalidade técnica e racionalidade anamnética que brota do nosso legado judaico-cristão. Mais adiante recolheremos algumas considerações acerca desta distinção fundamental no pensamento do nosso autor.

<sup>124</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 91.

conhece o eco do clamor do seu homem morto: Onde está Deus? Isto significa: onde está o Homem?»<sup>125</sup>.

O teólogo Metz depreende da análise do filósofo Nietzsche uma conclusão inversa: quem pretender impedir a morte suave ou dramática do Homem pode fazê-lo filiando-se na memória de Deus<sup>126</sup>. Perante a questão da dissolução da memória em mera experiência, da salvação da identidade do sujeito, da linguagem como pretensão de verdade e da insaciável fome de sede de justiça do sujeito, Metz advoga um *pathos* bíblico, no qual se encontra enraizada a recíproca conexão entre a recordação de Deus e a memória do sofrimento humano<sup>127</sup>. Quem pretenda opor-se ao desaparecimento e morte do ser humano, pode fazê-lo apenas «em união com essa memória de Deus que não nasce no espírito de uma riqueza polimítica, mas que pertence à bíblica pobreza de espírito que é incapaz de se consolar com os mitos afastados da história»<sup>128</sup>.

Podemos recontar (transformando-a) a conhecida história de Walter Benjamin da boneca que joga xadrez como a história de dois gigantes, dos quais um, o mais fraco, já praticamente vencido, aplica sempre um artifício inesperado e livra-se afinal da pressão do outro. Ele consegue-o porque, ao seu ouvido encontra-se um pequeno anão que lhe inculca coragem e lhe sussurra constantemente novas formas de resistência<sup>129</sup>. Não restam quaisquer dúvidas de que a *memoria passionis*, pilar

---

<sup>125</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 89.

<sup>126</sup> Seguindo Metz, esta proposta toma como pressuposto duas coordenadas fundamentais. Em primeiro lugar, fazer memória do ser humano na rememoração do seu Deus pressupõe uma forma de racionalidade caracterizada como anamnética. Em segundo lugar, o vínculo entre Deus e o ser humano não se estabelece através de uma a-histórica auto reflexão do ser humano sobre as condições de possibilidade da sua condição de sujeito. O argumento da conclusão inversa apoia-se na experiência histórica da ameaça que a amnésia cultural supõe para a condição de sujeito do ser humano.

<sup>127</sup> Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 61.

<sup>128</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 70.

<sup>129</sup> Cf. J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 122.

fundamental do pensamento de Metz, é o pequeno anão que, ainda hoje, «nos permite falar de humanidade e solidariedade, de alienação, repressão e libertação, e nos permite protestar contra a injustiça que clama ao céu, contra a miséria e pobreza aniquiladora»<sup>130</sup>.

Como vimos, para Metz, dado que se nos afigura incontornável o reconhecimento da crise de Deus e do próprio ser humano na nossa sociedade, faz sentido um agir político a partir da memória da história do sofrimento humano, porquanto ela «inspira uma nova forma de solidariedade, da responsabilidade pelos que estão mais longe pois a história do sofrimento une todos os homens como uma *segunda natureza*. Ela proíbe uma compreensão meramente técnica da liberdade e paz; não permite nenhuma paz e nenhuma liberdade à custa da história recalcada do sofrimento de outros povos e grupos»<sup>131</sup>.

#### **4. Os sujeitos da rememoração de Deus**

No seio dos processos do Iluminismo e da secularização, o cristianismo possui uma memória redentora do homem. A memória cristã de Deus é fundamentalmente uma memória do sofrimento; uma *memoria passionis*, visto que tem subjacente a pergunta, implícita na fé e na ressurreição dos mortos e no juízo final, pela justiça a favor dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos da história e se constitui também como perigosa, pois procura opor-se aos mitos do progresso.

O cristianismo é o precursor da compreensão da recordação do sofrimento passado como uma categoria de salvação do homem. Há boas razões para considerar,

---

<sup>130</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 61.

<sup>131</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 122.

com Metz, que, num certo sentido, «quando nós deixamos desaparecer o sofrimento passado no abismo de uma evolução anónima, também nos projectamos finalmente nós mesmos como seres desprovidos da condição de sujeitos, como brinquedos nas ondas desta evolução»<sup>132</sup>. Rigorosamente falando, na ausência desta memória acontece, suavemente ou dramaticamente, a morte do ser humano e o desmantelamento da sua história tal como vimos nas páginas anteriores.

É tendo em conta estas circunstâncias, designadamente o facto de a salvação do homem não poder dispensar a referida recordação de Deus, isto é, a memória do sofrimento, que devemos pensar o futuro do cristianismo. O pensamento de Metz é sintomático da exigência urgente de uma reconsideração do cristianismo à luz da recordação de Deus e da *memoria passionis*. Desta feita, o desafio que se coloca aos cristãos que queiram enfrentar os desafios mencionados, é pois o de serem cada vez mais sujeitos da rememoração de Deus e cada vez menos receptores. Aqui ganha especial importância um dos impulsos centrais do mais recente concílio da Igreja: a conversão de todos os crentes dentro da Igreja em sujeitos, a sua maioria; e também torna-se claro que «a chamada crise de identidade do cristianismo não é uma crise de conteúdos da fé, mas uma crise dos sujeitos e das instituições cristãs que se furtam ao sentido prático destes conteúdos, do seguimento»<sup>133</sup>.

A teologia de Metz elegera um cristianismo activo e socialmente crítico, que se auto compreenda como comunidade de memória e narração no seguimento de Jesus, levando a uma tentativa de oposição ao cansaço do sujeito, ao desaparecimento da memória e a uma crescente segunda imaturidade. O que se denuncia, neste caso, é justamente um fundamentalismo e tradicionalismo cristão «que só programa meros

---

<sup>132</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 63.

<sup>133</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 195.

cristãos assistenciais num sectarismo definitivamente sem humor, fanático»<sup>134</sup> mas também a variante de um cristianismo pneumático – carismático, entendido como psicologia de consolação.

Certamente, ao lado do cristianismo, a teologia vê-se também obrigada a enfrentar estes desafios. No plano académico, a teologia surge-nos com um carácter argumentativo, ao qual não pode renunciar. «Não obstante ela tem que proteger precisamente com os seus argumentos a dignidade comunicativa da memória e da narração, pois sem elas, todas as afirmações teológicas cairão no vazio»<sup>135</sup>.

Em suma, a teologia é chamada a tornar compreensíveis as proposições doutrinárias da fé, enquanto histórias com a forma narrativa dos relatos bíblicos de partida e conversão, resistência e sofrimento, isto para que, de modo adequado possam ser projectadas na realidade, permitindo assim que a teologia venha à sua própria e verdadeira existência, isto é, se realize e vincule com as experiências históricas dos seres humanos.

Esta concepção de teologia cunhada por Metz é a que melhor casa com a compreensão de todo o crente como sujeito dentro da Igreja e da rememoração de Deus, através da linguagem da fé, a qual não se esgota na linguagem docente dos pastores, nem na linguagem argumentativa dos teólogos.

## **5. O domínio do tempo infinito**

Intimamente relacionada com a amnésia ou incapacidade de fazer memória da cultura actual está uma determinada maneira de pensar o tempo, que Metz caracteriza

---

<sup>134</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 63.

<sup>135</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 64.

como *eternidade do tempo* e que, de forma proeminente, se vincula com o nome de Friedrich Nietzsche, autor entre outras da obra *A Gaia Ciência*, publicada em 1882.

Efectivamente, com Nietzsche produz-se uma transformação na maneira de pensar o tempo que afecta a nossa situação actual. O seu anúncio sobre a morte de Deus é uma mensagem sobre a divindade do tempo. Uma vez que Deus morreu, o tempo converte-se num absoluto, sem princípio nem fim: «mais eterno que Deus, mais imortal que todos os deuses. É o tempo que não começa, nem termina, o tempo que não tem prazos nem metas, o tempo eterno»<sup>136</sup>.

No horizonte do tempo sem fim, o homem vai conceber-se como um nómada, á deriva e sem rumo fixo. «O Homem converte-se então num peregrino sem destino, num nómada sem rota, num vagabundo dionisíaco, para quem desapareceu toda a gravidade das coisas e das relações»<sup>137</sup>. De facto, a visão do tempo sem fim, por isso intemporal, promove o desprezo pela vigência do presente, ao mesmo tempo que cede o passo a uma nova cultura da amnésia. Com efeito, todo o presente se torna eterno, ou seja estamos perante o permanente momento eterno, numa espécie de *eterno retorno do mesmo*. No âmbito do *eterno retorno do mesmo* é arrasada a substância do pensamento histórico e a hermenêutica a ela associada, isto é, a relação entre passado e futuro<sup>138</sup>.

O império do tempo ilimitado estriba-se inevitavelmente na ausência de memória, isto é, numa ausência que pressupõe o carácter passado do passado. Propugnada a ausência de relação entre passado e futuro, o presente não tem fim e por isso paralisa-se, perdendo significado todo o trabalho no mundo. As modalidades

---

<sup>136</sup> J. B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 39.

<sup>137</sup> J. B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 39.

<sup>138</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 135.

desta situação em que nos encontramos na actualidade, herdada dos mitos proto-helénicos do eterno retorno e que agora se plasman de modo eminente em Nietzsche, são: o tempo cíclico; o tempo imerso no cosmos pré estabelecido; o tempo vazio que cresce em direcção ao infinito; o tempo psicologizado da história da vida separado do tempo do mundo e da natureza e muitas outras concepções do tempo completamente míticas<sup>139</sup>.

Para Metz, bem vistas as coisas e neste quadro marcado pela ideia de tempo como um contínuo vazio e ilimitado, o ser humano é hoje assolado pelo medo de que nada tenha fim, ou seja, que a morte não encontre analogia num fim do mundo. Existe o medo de que tudo, inclusivamente o ser humano, seja absorvido pelo tempo sem misericórdia e sem rosto<sup>140</sup>.

Por outro lado, esta intemporalidade do tempo própria do processo de individualização da sociedade actual parte em dois a nossa ideia de tempo: o tempo do mundo como tempo evolutivo, vazio e anónimo, e o tempo individual exclusivo da relação com Deus. Metz é um opositor desta separação e um crítico desta espécie de psico-teologia apolítica, cega tanto à alteridade como à história que concebe a existência de um Deus salvador apenas nos espaços mais profundos da alma humana<sup>141</sup>. Em seu entender, caiu-se numa «gnose dualista com o seu axioma do carácter intransponível do tempo e do intemporal da salvação, para salvaguardar assim a mensagem cristã da salvação dos abismos da história do sofrimento humano e preservá-la do incómodo apocalíptico de exigir explicações a Deus»<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 99.

<sup>140</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 134.

<sup>141</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 155.

<sup>142</sup> J.B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 42.

Nos antípodas desta concepção do tempo ilimitado situa-se a concepção bíblica do tempo como um tempo limitado, como anúncio de um tempo com final. Todas as afirmações bíblicas sobre Deus são portadoras de um índice temporal. De facto, Israel não acreditou nem pensou o seu Deus salvador como uma figura ultramundana, além do mundo, mas como o final limitador do tempo<sup>143</sup>.

Mas na base desta visão do tempo com final está uma herança bíblica que hoje se relega para as margens da teologia e mesmo da escatologia: a herança apocalíptica.

A apocalíptica<sup>144</sup> do judaísmo primitivo penetrou decididamente no Novo Testamento e na história fundacional do cristianismo, não como uma especulação afastada da história, uma especulação desejosa de catástrofes sobre o momento do fim do mundo, mas como «um comentário plástico da natureza finita do próprio tempo do mundo»<sup>145</sup>.

Como salienta Metz, esta apocalíptica não é uma mensagem de catástrofes mas uma tentativa de temporalização do cosmos no horizonte do tempo limitado. No contexto da linguagem apocalíptica, Deus é o mistério do tempo; um mistério que há-de ser revelado<sup>146</sup>.

Paralelamente, é preciso equacionar-se o apocalipse como um desvelamento do rosto das vítimas e dos vencidos da história. A mensagem apocalíptica opõe-se à ocultação das histórias humanas de sofrimento e ao esquecimento dos sofrimentos

---

<sup>143</sup> A este propósito, para que a menção não passe por mera curiosidade bíblica vale a pena verificar que esta experiência de Deus se encontra nas tradições abraâmicas, na vivência do êxodo, na mensagem dos profetas e finalmente, no grito de Job.

<sup>144</sup> O tom apocalíptico foi denominado mais tarde pela teologia de «espera eminente». Jesus viveu no horizonte desta «espera eminente». S. Paulo formulou a sua cristologia e desenvolveu a sua missão sob a influência do tempo limitado. De acordo com a ênfase característica de S. Paulo só no horizonte do tempo limitado pode ser vivido o agora, o tempo presente.

<sup>145</sup> J.B. METZ, *La provocación del discurso sobre Dios*, 40.

<sup>146</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 140.

passados, como forma de tranquilizar a nossa consciência e de nos reconciliar com eles: contrariamente, para a apocalíptica «o que mantém viva a inquietação apocalíptica não é o mundo individual, mas precisamente o mundo dos outros, a experiência de morte dos outros»<sup>147</sup>.

Em suma, os temas da mensagem apocalíptica (ressurreição dos mortos, juízo final) estão orientados para a memória do sofrimento alheio. Ora, para Metz é incontornável falar da ressurreição universal dos mortos e do juízo final, sem a memória concreta dos acontecimentos dos outros que sofrem inocente e injustamente. Neste contexto, a memória desses acontecimentos produz uma revisão na questão da ressurreição. Passa-se da experiência individual da mortalidade para o mundo dos outros; para a experiência da morte dos outros.

---

<sup>147</sup> J.B. METZ, *Memoria passionis*, 150.

## V. *A Memoria Passionis* determinada pelo ‘a priori’ do sofrimento do outro

A obra *Memoria passionis* é uma das mais recentes de Metz. O discernimento sobre o que é verdadeiramente ‘novo’ nesta obra, ao contrário de outras obras do mesmo autor, é um trabalho difícil, uma vez que recolhe e reelabora textos, na sua totalidade, ou quase totalidade, já publicados. Assim, até certo ponto, a obra *Memoria passionis* pode ler-se como uma *suma* de todo o percurso do teólogo alemão, interlocutor de Bloch e Benjamin, com os quais perseguiu «paralela e autonomamente rastros da mesma tradição, a tradição judeo-cristã»<sup>148</sup>.

Neste apartado do nosso trabalho apresentaremos o ‘a priori’ do sofrimento do outro e o valor intelectual da memória como conceitos chave no contexto de uma cultura que, presentemente, como observámos atrás, está marcada pela incapacidade de fazer memória e imersa numa determinada visão do tempo, que advoga uma espécie de intemporalidade ou a-historicidade.

### 1. O sofrimento do outro

A principal *conditio sine qua non* e ponto de partida epistemológico para a compreensão da proposta teológica de Metz que aqui estamos a examinar é a história real dos seres humanos. A história, segundo o nosso teólogo alemão, justamente por ser real e humana, só existe como história da paixão<sup>149</sup>.

A leitura da obra de Metz permite-nos partilhar o entendimento de que ele é essencialmente um ensaísta crítico, pela sua linguagem e estilo. Ou seja, elabora as

---

<sup>148</sup> R. MATE, «La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz», in J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 173.

<sup>149</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 214.

suas propostas de discurso sobre Deus a partir da crítica feita a outras propostas filosófico-teológicas. Concretamente, Metz reage aos modelos idealístico-transcendentais de compreensão da história, que não respeitam a singularidade e a realidade da história concreta. Fá-lo não de modo abstracto ou genericamente, mas mediante uma nova visão narrativa da história humana que, num discurso elaborado *a posteriori*, parte das histórias concretas e plurais do ser humano e das suas sociedades. E, com essas histórias realmente acontecidas e associadas a um lugar histórico concreto, Metz pretende, precisamente, a sua não «redução a um a-histórico mito negativo que nos exime de responsabilidade histórica, moral e sobretudo teológica»<sup>150</sup>.

Uma das principais preocupações do teólogo alemão é, distanciando-se de formas tradicionais da hermenêutica histórica, definir com precisão a ‘não identidade’<sup>151</sup> entre a história real e a ideia de história. Por outras palavras, a irreduzível realidade particular de cada história concreta descobre essa irreduzibilidade no facto de ser história de sofrimento, pois é exactamente o sofrimento que impossibilita a conversão da história em conceito.

Neste contexto, Metz fala na necessidade de um ‘a priori’ do sofrimento como *metafísica negativa* que, precisamente, valorize o poder intelectual da recordação, que trave o avanço da amnésia cultural da nossa sociedade, que relacione o sofrimento real da história, com as paixões que a preenchem, com a história real<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> J.B.METZ, *Memoria passionis*, 59.

<sup>151</sup> Metz recolhe de Theodor Adorno o conceito de ‘não identidade’. Conste-se que Metz concede ao encontro com a obra e a própria de pessoa de Adorno um relevo especial para o seu percurso teológico.

<sup>152</sup> Cremos que é determinante uma anotação: não obstante a crítica de Metz a todas as visões apriorísticas da história, advertimos para o recurso de Metz a um ‘a priori’ – o do sofrimento. Esta transformação no horizonte do seu pensamento tem que ver, sobretudo, com a percepção de que sem o

Tendo em conta o exposto anteriormente, repara-se que a teologia de Metz tem, como um dos seus pilares fundamentais, o recurso ao ‘a priori’ do sofrimento, como base de toda a universalidade.

Metz partilha com Jürgen Habermas a pretensão de universalidade, mas crê que esta só se garante a partir de uma nova política de reconhecimento não centrada em relações simétricas com interlocutores, mas a partir de relações de reconhecimento assimétricas, a partir da memória; mais precisamente a partir de uma memória definida: a do sofrimento do outro, sobretudo do outro inocente. Não do sofrimento, em geral, nem da ideia de sofrimento, muito menos do próprio (que é a raiz de todos os conflitos): «*Fixa-te e saberás* disse uma vez o filósofo Hans Jonas, que convertia com essa fórmula o ver, em ter os olhos para os outros, na raiz de uma cultura de sensibilidade e numa nova espécie de moral universalista»<sup>153</sup>.

A base de toda a epistemologia teológica de Metz é, pois, o reconhecimento de uma autoridade, a dos que sofrem, que não pode «preparar-se hermeneuticamente ou assegurar-se discursivamente (...) a obediência precede o entendimento e o discurso»<sup>154</sup>. Esta obediência não é incompatível com a autodeterminação; a autonomia da razão enraíza-se dialecticamente num acto de reconhecimento, o qual por seu lado protege a razão de toda a instrumentalização ou funcionalização, fundamentando assim as suas pretensões de universalidade baseadas no ‘a priori’ do sofrimento não ideológico e capaz de suscitar entendimento inclusivamente em circunstâncias marcadamente pluralistas<sup>155</sup>.

---

recurso a um ‘a priori’ a história seria uma mera sucessão evolucionista de acontecimentos, sem possibilidade alguma de ser pensada universalmente.

<sup>153</sup> J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 155.

<sup>154</sup> J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 229.

<sup>155</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 216.

A frase de Theodor W. Adorno, da sua obra *Dialéctica Negativa* (1966), - «Deixar-se interpelar pelo sofrimento do outro é condição de toda a verdade»<sup>156</sup> - aparece citada em várias oportunidades. Ela formula uma pretensão universal da razão que vai mais além de um universalismo meramente procedimental e, além disso, comenta Metz, declara como falsas todas as visões da história que não façam justiça à autoridade dos que sofrem ou que tenham o seu ponto de partida à margem da história humana do sofrimento. Dito de outro modo, «este *a priori* do sofrimento e o seu universalismo negativo justificam – na forma de metafísica negativa – a pretensão da verdade da razão em tempos de pluralismo»<sup>157</sup>.

## 2. Razão anamnética

Na tradição judaico-cristã, que reaparece em Metz num novo contexto histórico-cultural, marcado pelo problema da amnésia, e no marco de um enunciado explicitamente teológico-fundamental, encontra-se um tipo de racionalidade – a denominada razão anamnética. Efectivamente, trata-se de um relevante aspecto para uma fé que tem de ser credenciada pela (e ser transmitida através da) razão.

De acordo com Metz, esta proposta de racionalidade anamnética, que se fundamenta na perspectiva cristã da *memoria passionis*, é «uma permanente provocação para a nossa opinião pública, tão pluralista como indecifrável, difusa e, por isso, frequentemente geradora de apatia»<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 207.

<sup>157</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 214.

<sup>158</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 211.

Ora, o teólogo Metz desenvolve a sua aproximação a este tipo de racionalidade começando por fazer alusão ao debate em torno da chamada ‘helenização do cristianismo’. Para Metz o problema do cristianismo contemporâneo é que só chegou até ele uma parte da sua tradição – a tradição helenista. A recepção da tradição helenista contribuiu, por um lado, para a universalização do cristianismo e, por outro, para a configuração da sua forma dogmática. Graças a esta helenização, o cristianismo pode entender-se, tal como faz Ratzinger, como a *síntese entre a fé de Israel e o Espírito grego oferecida em Jesus Cristo*. Todavia, questiona Metz: «Sem pretensão alguma de subestimar, e menos ainda negar, o significado do espírito grego para o cristianismo, permanece, não obstante, a pergunta: não fez Israel nenhuma proposta intelectual ao cristianismo e à Europa?»<sup>159</sup>. O cristianismo, ao responder negativamente a esta pergunta, privou-se de metade da sua herança<sup>160</sup>. Precisamente, é esta metade de herança - a oferta intelectual de Israel - que Metz quer recuperar. Em que consiste esta oferta intelectual de Israel?

Metz responde dizendo que Israel aporta um tipo de pensamento como memória, uma racionalidade anamnética, uma indissolúvel unidade de *ratio* e *memoria*, de interdependência entre a razão comunicativa e a razão anamnética, ou dito de outro modo, de fundamentação daquela nesta, ou seja, «uma memória que orienta um discurso»<sup>161</sup>.

O Iluminismo, que exigia discurso e consenso, subvalorizou o poder intelectual da recordação em seu próprio prejuízo: em virtude dessa desvalorização

---

<sup>159</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 232.

<sup>160</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 233. Segundo uma ideia muito repetida de Metz o cristianismo conservou no culto o carácter anamnético da sua identidade, mas descuidou consideravelmente o desenvolvimento cultural desta constituição anamnética provocando um cisma entre anamnese cültica e cultura anamnética.

<sup>161</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 223.

caiu numa segunda imaturidade<sup>162</sup>. Como se pode apreciar, Metz desanda o caminho do Iluminismo, para mostrar que a estratégia teórica do mesmo, baseada em conceitos como secularização, racionalização, razão autónoma, acabaram numa segunda imaturidade. Ou seja, o Iluminismo tornou-se incapaz por si mesmo de garantir os conceitos que proclamou.

A racionalidade anamnética, em diálogo crítico com J. Habermas, não se apresenta como uma *categoria compensatória* (que se ocuparia apenas dos âmbitos aos quais não chegou ainda a razão argumentativa), mas como «uma *categoria constitutiva*, do espírito humano e da sua experiência do mundo»<sup>163</sup>. Não é casual, afirma Metz, que várias vozes judaicas na filosofia contemporânea, como Benjamin, Adorno, Rosenzweig, Levinas, Jonas e Bloch, chamem a atenção sobre esta constituição fundamental anamnética da razão e pareçam estar de acordo com a afirmação de que pensar é recordar e que a razão indivisível tem uma estrutura profundamente anamnética<sup>164</sup>.

A razão anamnética está, pois, em consonância com a razão moderna, na medida em que tem em conta o problema da liberdade do sujeito e a dimensão prática da razão. Mas, ao mesmo tempo, supera a razão moderna, na medida em que, acentuando o primado da razão anamnética, vai no encalço da verdadeira dialéctica entre sujeito e objecto e entre teoria e praxis, «uma dialéctica na qual o conceito se busca a si mesmo na praxis e na qual o sujeito chega a si mesmo apenas enquanto objecto («história»), e não na sua subjectividade («historicidade»)»<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 66 ss.

<sup>163</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 77.

<sup>164</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 75.

<sup>165</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 212.

Além destes dados, sobre a racionalidade anamnética, com o seu ‘a priori’ do sofrimento, teremos de dizer que este tipo de racionalidade rejeita, em absoluto, todas as teorias da acção e da ética que não conhecem nenhum ‘a priori’ negativo, visto que correm o perigo de ir – impotentes – à toa, seguindo os desenvolvimentos políticos e a civilização técnica. Neste âmbito, «a ética converte-se então numa mera ética de tolerância, numa ética da aceitação ou justificação, a qual, criteriologicamente desconcertada, já não define fins e limites da acção humana, mas circunscreve-se a tentar conciliar – ‘a posteriori’ – dita acção com os constrangimentos objectivos e as relações científico-tecnológicas que afloram sem cessar»<sup>166</sup>.

Finalmente, deveremos aqui observar que a racionalidade anamnética, com o seu ‘a priori’ do sofrimento, aparece como uma crítica aberta aos modelos e às teorias profanas da vida social e cultural. Por exemplo, de modo crítico ela questiona se as nossas sociedades discursivas pós-modernas, que se libertaram do ‘a priori’ do sofrimento, são capazes de superar o domínio anónimo do mercado, do intercâmbio e da concorrência; se, dito de outro modo, têm a ideia da responsabilidade do indivíduo pelos/sobre os outros, antes de qualquer relação de intercâmbio ou concorrência<sup>167</sup>.

Em síntese, com a sua ideia chave da razão anamnética, a nova teologia política recupera uma tradição – a tradição judaico-cristã – e persiste nas pretensões de universalidade da própria razão. Ora, esta universalidade descobre-se, justamente, no conteúdo da memória: o sofrimento do outro inocente. A memória de que aqui se trata é, de acordo com tudo o que foi dito, uma memória definida: é uma *memoria passionis*.

---

<sup>166</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 218.

<sup>167</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 218.

### 3. *A memoria passionis*

Depois de tentarmos absorver os pressupostos da teologia de Metz como memória, através de um estudo do *a priori* do sofrimento como base de toda a universalidade possível e da proposta de racionalidade anamnética, chegou o momento de abordar a memória como uma das categorias centrais de toda a sua teologia, ou seja, do seu discurso sobre Deus. Metz situa no centro da sua teologia a ideia de memória e, com ela, integra a dimensão do passado, outrora parcialmente negligenciada.

Relativamente a esta questão, gostaríamos de frisar que a razão desta mudança de perspectiva acerca da temática da dimensão temporal, constitui, em nosso entender, um sinal inequívoco da resistência de Metz às tentações e consequências negativas entoadas pela história moderna do progresso, que, a terem vencimento, degradavam o significado do passado e conduziam a considerações sobre o presente como demasiado indeterminado, carente de memória e história.

Sendo assim, se, por um lado, a identidade pessoal e de um povo ou comunidade nasce, precisamente, de uma memória viva e dinâmica; e se, por outro lado, a destruição intencional dessa memória, através de estratégias de esquecimento, significa e implica a destruição dessa identidade - então a memória terá de afirmar-se, antes de mais, como categoria de salvação de identidade ameaçada. «Não é por acaso que a destruição de recordações é uma medida típica da dominação totalitária. A escravização do homem começa com o facto de se lhe tirarem as recordações. Toda a colonização tem aí o seu princípio. E toda a insurreição contra a opressão nutre-se da força subversiva do sofrimento recordado»<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 128.

Acresce que, a insistirmos no perfil da memória, como categoria de salvação de identidade ameaçada, temos de reconhecer o seu papel de memória perigosa. Não porque se trate de uma forma de ajuda à auto-afirmação da identidade ameaçada, mas porque lhe cabe a função de produzir efeitos sociopolíticos concretos e críticos, face a situações e estruturas injustas existentes. Ou seja, trata-se de uma memória que «atormenta o presente e o põe em causa, porque lembra um futuro que ainda não se realizou. Uma tal memória quebra o feitiço da consciência dominante. Ela reclama conflitos não resolvidos, recalçados, e esperanças ainda não realizadas»<sup>169</sup>.

Paralelamente, tomando em conta a memória como memória perigosa, frente às tentativas de opressão da pessoa, ela revela-se como forma de solidariedade com os mortos e com as vítimas da História. Ou seja, não se confina à luta libertadora e emancipadora face às gerações presentes e futuras, mas inclui, na sua postura solidária, os vencidos da história passada. Ao dizer isto, estamos a esboçar uma espécie de anti-história a partir da memória do sofrimento que «força a olhar para o *theatrum mundi* público não só a partir do ponto de vista dos bem sucedidos e arrivistas mas também do ponto de vista dos vencidos e das vítimas»<sup>170</sup>.

Este apontamento conduz-nos a uma outra categoria central da nova teologia política de Metz, relacionada com a memória – a solidariedade. De facto, a solidariedade não só pertence, como a memória e a narração, «às determinações fundamentais de uma teologia e de uma Igreja que querem fazer valer a sua força libertadora e redentora dentro da história do sofrimento dos homens»<sup>171</sup> - mas também abre espaço para a universalidade, na medida em que conduz aos vencidos e a todos

---

<sup>169</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 233.

<sup>170</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 123.

<sup>171</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 268.

os que foram deixados para trás na escalada do progresso, aos mortos. Com esta índole, à solidariedade rememorativa cristã com os mortos compete-lhe não ser determinada «por um interesse abstracto e também não, primordialmente, pelo cuidado: o que acontece ‘comigo’ na morte?, mas sim: o que acontece ‘contigo’ na morte? Portanto, com os outros, especialmente com aqueles que sofrem (e só em conexão com isto pela preocupação com a própria identidade na morte)»<sup>172</sup>.

A última citação sobre a solidariedade deita raízes precisamente na fé cristã como *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Ou seja, no centro da fé está a recordação da paixão, morte e ressurreição de Jesus, «uma memoria passionis determinada, na qual se funda a promessa de liberdade futura para todos»<sup>173</sup>. Percebe-se que, para Metz, sem prejuízo do justificado destaque conferido a cada sofrimento e sua respectiva memória, bom é que se acentue, no contexto específico da teologia cristã, a memória do acontecimento a que chamamos paixão, morte e ressurreição de Jesus. Porque, em última instância, não é o nosso consolo mútuo nem uma pragmática sociopolítica que eventualmente diminui os sofrimentos, que nos salva, mas somente o futuro escatológico de Deus. Com efeito, todo o sofrimento humano só encontra ‘salvação’ no encontro com uma paixão concreta na história dos humanos e na história de Deus: a paixão de Jesus Cristo. Claro está que, este encontro só é possível se tornarmos presente essa mesma paixão. E, tornar presente é fazer memória<sup>174</sup>. De facto, uma das intenções centrais da proposta de Metz é, precisamente, apresentar a dimensão salvífica da *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*.

---

<sup>172</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 271.

<sup>173</sup> J. B. METZ, *A fé em história e sociedade*, 130.

<sup>174</sup> Cf. J. DUQUE, *Fátima – uma aproximação*, 117.

Intimamente relacionada com a dimensão salvífica da *memoria passionis* está a questão da morte do ser humano estimulada por uma determinada pós-modernidade de tradição nietzschiana que atrás desenvolvemos. Nas iluminantes palavras de Metz: «quem quiser resistir ao desaparecimento do ser humano e do seu mundo histórico, assim como à dissolução da memória em pura experiência, quem deseje salvar a sua identidade de sujeito, a sua linguagem com pretensão de verdade, as suas possibilidades de comunicação, a sua insaciável fome e sede de justiça, pode fazê-lo aliando-se ao *pathos* de justiça que se encontra nas tradições bíblicas. E esse *pathos* enraíza-se na interpenetração e reciprocidade da rememoração de Deus e rememoração do sofrimento humano»<sup>175</sup>. Desmembrando a densa síntese do professor de Münster, temos que a dimensão soteriológica de que fala apresenta uma espécie de carácter bipolar, já que possui duas faces dialecticamente articuladas: a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* e a memória da paixão de todos os humanos.

Numa fórmula muito feliz, Metz aponta que, se por um lado, a salvação é dom de Deus e não autoemancipação do ser humano; por outro, essa salvação torna-se activa no decurso da história, precisamente através da prática da compaixão.

#### **4. A compassio como categoria salvífica universal**

Nesta etapa avançada do nosso trabalho atraímos atenções para uma das categorias centrais do pensamento teológico de Johann Baptist Metz – a categoria da *compassio*, enquanto sofrimento com o sofrimento do outro. Com efeito, não

---

<sup>175</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 92.

corremos grande risco de errar se dissermos que é intenção clara de Metz apresentar a *compassio* como categoria salvífica universal.

Salientamos que este pensamento de Metz deita raízes num monoteísmo sensível ao sofrimento: «O discurso sobre o Deus de Abraão, de Isaac, e de Jacob, que também é o Deus de Jesus, não é expressão de um monoteísmo qualquer, abstracto e ahistórico, mas de um monoteísmo ‘debil’, vulnerável, caracterizado pela empatia. Trata-se, essencialmente, de um discurso sobre um Deus sensível ao sofrimento»<sup>176</sup>. Tanto é assim, que para Metz as histórias de Jesus tornam claro o seguinte: a Sua especial atenção não se dirigiu ao pecado dos outros, mas ao seu sofrimento. Para Metz esta sensibilidade para o sofrimento não pretende ignorar a questão do pecado, da culpa, da expiação e da redenção, muito menos no quadro do debate contemporâneo sobre a pujante obsessão social pela inocência. Trata-se, em termos muito simples, da expressão mais convincente daquele amor a que Jesus se referia quando falava da unidade inseparável do amor a Deus e ao próximo<sup>177</sup>. Buscando uma palavra convincente para a sensibilidade para o sofrimento dos outros, que caracterizou a nova forma de Jesus viver, Metz achou importante, apesar das dificuldades, utilizar a palavra latina *compassio*, como palavra chave do programa do cristianismo para o mundo, na época da globalização e do seu constitutivo pluralismo de mundos religiosos e culturais.

Antes de mais, convém não perder de vista que todas as narrativas pessoais, mesmo quando estão conectadas com outras narrativas, se encontram determinadas pela paixão enquanto sofrimento. Ou seja, como humanos sentimo-nos

---

<sup>176</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 163.

<sup>177</sup> Existem parábolas com as quais Jesus marcou de maneira especial a memória da humanidade. Num lugar proeminente encontra-se a parábola do Bom Samaritano em Lc 10, 30-37.

constantemente a viver entre o sofrimento e felicidade. Ou, se quisermos, num nível mais propriamente teológico, vivemos entre a experiência do pecado e a dimensão e experiência da salvação. A percepção destes contornos constitui, precisamente, a condição de *compassio*. Senão vejamos<sup>178</sup>.

Frente ao sofrimento é sempre possível encontrar compensações – não soluções de raiz – para que se viva como se o sofrimento não existisse ou, então, é possível a resignação, que implica a desistência de qualquer tentativa de superação do sofrimento.

Na primeira possibilidade, através de mecanismos de compensação, passa-se a viver como se o sofrimento não existisse e, desse modo, a compaixão torna-se impossível e até indesejável, pois implicaria a permanência do sofrimento. Isto é, não sofrendo com o sofrimento dos outros estaríamos no caminho certo para não sentir o sofrimento próprio.

Na segunda possibilidade, a compaixão não passaria de um sentimento humano de pertença a uma condição – a condição comum do sofredor. Neste caso a compaixão seria uma espécie de condição genericamente partilhada por todos, mas que não tem em conta o sofrimento concreto e particular.

Em resumo, nestes dois modos de lidar com o sofrimento ou não faz sentido falar em compaixão ou a compaixão é a imersão na condição comum dos humanos rendidos e resignados aos factos e destino comum que nos determinam e contra os quais nada podemos fazer.

Estas concepções resultam particularmente evidentes na tradição do pensamento oriental, sobretudo na tradição budista, mas ressaltam também, *mutatis*

---

<sup>178</sup> Seguiremos de perto no tratamento deste tema uma reflexão eminente de João Manuel Duque em 'Fátima, Uma aproximação' nas páginas 95-120, á qual acrescentaremos outros elementos esclarecedores.

*mutandis*, na mundividência europeia, mormente junto dos «stressados e moralmente oprimidos sujeitos europeus»<sup>179</sup> que fazem com que o sofrimento deixe de afectar ou se rendem puramente ao que acontece.

De um modo geral, para a tradição judaico-cristã – fonte de inspiração de Metz – um dos enunciados fundamentais é a recusa a qualquer fuga ao sofrimento. Embora, Metz realce que «o cristianismo teve desde cedo grandes dificuldades com essa fundamental sensibilidade para o sofrimento que é inerente à sua mensagem»<sup>180</sup>, o cristianismo reconhece a condição passional do ser humano com todas as suas implicações. Para o cristianismo a condição passional do ser humano não é necessariamente negativa, mas oportunidade para se acentuar a dimensão positiva ou salvífica da própria paixão.

Ora, é precisamente esta dimensão salvífica da paixão que Metz salienta com a categoria da compaixão. A categoria da compaixão – do sofrimento com o sofrimento do outro – abre caminho para uma responsabilização ética pelo sofrimento do outro. Pois, num certo sentido, o sofrimento do outro tem sempre a ver comigo, seja na medida em que eu sou responsável por ele, seja na medida em que eu sou culpado pelo seu sofrimento. Ao mesmo tempo, cada um é responsável pela superação desse sofrimento, seja de modo prático – naquilo que cada um pode fazer para que o sofrimento seja evitado, minimizado ou superado – seja no modo da esperança, na medida em que esperamos que, para todos, sem exceção, até para o inimigo, o sofrimento não tenha a última palavra. E de facto, em bom rigor, para Metz «este espírito da *compassio* quer servir de inspiração e motivação para uma nova política de paz. Perceber o sofrimento alheio – inclusivamente de quem até ao momento era visto

---

<sup>179</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 165

<sup>180</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 165.

como inimigo – e tomá-lo em consideração na hora de atuar, é condição indispensável para uma alentadora política de paz na nossa situação globalizada»<sup>181</sup>.

Salta à vista, pois, que esta lógica da responsabilidade conduz à pragmática da compaixão no seu modo extremo, enquanto substituição, isto é, colocando-se no lugar do outro, assumindo o seu sofrimento, sofrendo na vez do outro.

Não podemos ignorar porém a questão da alteridade. Este modo extremo da compaixão não põe em causa nem anula a percepção da identidade própria, pois é na medida em que nos sentimos com os outros e com o seu sofrimento que nos sentimos a nós próprios. Esta ideia fica bem patente nas palavras de Metz: «A compaixão exige de antemão a disposição a assumir uma mudança de perspectiva, essa mudança de perspectiva para a qual as tradições bíblicas (e, em especial, os relatos sobre Jesus) continuamente exortam; a saber, a olharmo-nos e avaliarmo-nos a nós mesmos com os olhos dos outros, sobretudo com os olhos daqueles que sofrem e estão ameaçados»<sup>182</sup>.

Mas, a compaixão ao conduzir-nos para o outro sofredor num encontro marcado pelo sofrimento poderá de alguma forma significar felicidade ou alegria existencial? Não será isso uma espécie de masoquismo?

De facto, convém não perder de vista que o encontro no sofrimento é um encontro sofredor, por isso um encontro num contexto humano de clamor. A felicidade ou alegria existencial neste caso não equivaleria a uma espécie de novo analgésico semelhante àqueles de tradição budista que atrás criticámos? Efetivamente, muitas pastorais ou espiritualidades do consolo limitam-se a isso, negligenciando que,

---

<sup>181</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 169.

<sup>182</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 167.

em última análise, não é o nosso consolo recíproco que nos salvará, mas tão somente o futuro escatológico de Deus.

Mas, diante desta perspectiva não estaremos perante uma utopia demasiado longínqua, sem efeito salvífico aqui e agora? Desta perspectiva se espera não apenas a salvação do outro no futuro, mas também que proponha que, no encontro com o sofrimento do outro se possa vislumbrar já um certo caminho de salvação...

Estas inquietações levam-nos a considerar que, no modo especificamente cristão de conceber o encontro com o sofrimento dos outros, a eficácia salvífica da compaixão não resulta diretamente do consolo mútuo nem da pragmática sociopolítica. A verdadeira eficácia salvífica funda-se a partir da relação das histórias particulares de sofrimento com uma história particular, a história da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A memória da paixão de Jesus Cristo transforma-se em força pragmática que, na história, vai realizando a salvação do sofrimento, sem lhe fugir e a ele se render, através da compaixão.

Após estas considerações, estamos em condições de apurar que Metz com o recurso à categoria da *compassio* – uma das categorias centrais do seu pensamento teológico – desenha uma temporalidade específica, na medida em que vive da memória e da esperança, a partir de uma relação específica com o passado e o futuro de cada sujeito concreto.

Explorando de modo exemplar a categoria da compaixão, Metz tanto reage contra uma certa modernidade - que reduz a questão da salvação a uma construção racional e transcendental, sem ter em conta o real sofrimento dos seres humanos concretos - como se reporta contra uma pós-modernidade que resume o real ao fruir quotidiano, sem sentido e sem hipótese de validade.

Superando uma certa modernidade e contra uma pós-modernidade niilista, Metz defende a autoridade dos que sofrem injustamente. «O cristianismo remete publicamente para uma autoridade que seja acessível e exigida a todos os seres humanos, a saber, a autoridade de quem sofre, sobretudo de forma injusta e imerecida»<sup>183</sup>. A atitude compassiva é, precisamente, aquela atitude que coloca no seu centro o sofrimento inocente do outro ser humano concreto. E o sofrimento do outro só é percecionado, quando o seu estatuto incómodo e duro não é neutralizado por uma qualquer construção virtual ou reduzido à necessidade lógica de um processo histórico predeterminado ideologicamente. «Nas atuais circunstâncias políticas globalizadas, nem tudo pode centrar-se na relação entre interlocutores, mas também há que prestar atenção – como algo muito mais fundamental – à relação com os outros ameaçados e excluídos, isto é, com as vítimas sociais e culturais da globalização»<sup>184</sup>.

A excogitação destes referentes, acerca da categoria da compaixão, ainda segundo a perspectiva de Metz, também abre espaço para a universalidade, numa época de pluralismo de culturas, religiões e cosmovisões, mediante o encontro com o sofrimento inocente do outro ser humano concreto. Segundo a proposta de Metz, nas tentativas atuais de formular um projeto de ética global, fala-se frequentemente de um universalismo moral, que se busca sobre a base de um consenso mínimo entre as religiões e culturas. Todavia, um possível programa mundial verdadeiramente universal, capaz de ser reconhecido como verdadeiro, não pode ser fruto de limitados consensos contextuais. Com efeito, deverá estar enraizado no reconhecimento incondicional de uma autoridade, à qual certamente também se pode apelar nas

---

<sup>183</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 171.

<sup>184</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 171.

grandes religiões e culturas da humanidade: no reconhecimento da autoridade dos que sofrem, tal como referimos atrás.

Para terminar, como vimos, para Metz, afigura-se incontornável o reconhecimento de que todas as grandes tradições monoteístas da humanidade estão concentradas em torno de uma sensibilidade para o sofrimento. Assim, segundo o nosso teólogo, faz sentido lançar mão de uma espécie de ecumenismo da compaixão entre as religiões para salvar e potenciar a compaixão social e política no nosso mundo em oposição comum contra as causas do sofrimento inocente e injusto, contra o racismo, contra a xenofobia, contra a religiosidade impregnada de nacionalismos; mas também contra a fria alternativa de uma sociedade mundial, na qual o ser humano desaparece no meio dos sistemas da economia, da técnica e da sua indústria de informação e cultura vazios de humanidade, e nos quais a política perde paulatinamente o seu primado relativamente aos imperativos de uma economia de mercado que ignora o Homem<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 175.

## Conclusão

Chegados ao *terminus* do presente trabalho sobre *A categoria da memória no pensamento teológico de Johann Baptist Metz* somos convidados a aduzir algumas conclusões, referentes à explanação atrás realizada.

O nome de Metz está intimamente ligado a uma espécie de ‘a-sistematicidade’ teológica. Ou seja, as suas reflexões teológicas não constituem um sistema acabado, nem na forma nem no conteúdo. Neste sentido, seja devido à sua experiência existencial, seja por razões atribuídas à sua concepção reflexivo-teológica, uma das intenções fundamentais de Metz é, precisamente, abrir horizontes sem emitir juízos definitivos, sobre o que deve fazer a teologia, em ordem a responder aos desafios do atual contexto religioso, histórico e cultural. O objectivo de Metz «não é conduzir-nos a um fim mas encaminhar-nos»<sup>186</sup>. Assim, tentar-se-á, ao longo da presente conclusão, marcar alguns principais lugares da temática aqui analisada, sem menosprezo de outros problemas e dimensões já abordadas e aceitando o risco de repetir o que já fora dito. Em suma, as conclusões agora aduzidas não aspiram – nem poderiam – a ser uma sebenta final ou definitiva do *tratado* de Metz sobre a categoria da memória.

Metz tornou-se ponto de referência por excelência da chamada *nova teologia política*. Foi legítimo e natural que indagássemos acerca do sentido de uma ‘proposta’ com um nome um tanto ou quanto altissonante, como é o da teologia política metziana. Agora, de um modo muito genérico, podemos entendê-la como reflexão teológica sobre a relação entre fé cristã e a dimensão política do ser humano, isto é, dimensão pública da pessoa humana e correspondentes dinamismos sociais. O perfil

---

<sup>186</sup> R. MATE, «Presentación», in J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, IX.

de teologia política elaborado por Metz tem o mérito de se opor à simples identificação da teologia com determinados modelos de organização política do humano, bem como à radical negação da própria relação entre o teológico e o político. A proposta metziana define-se como teologia política de compromisso, sob permanente reserva escatológica, enquanto fundamento do incontornável compromisso político, princípio assumido claramente pela *Gaudium et Spes*: «Todos os cristãos tenham consciência da sua vocação especial e própria na comunidade política; por ela são obrigados a dar exemplo de sentida responsabilidade e dedicação pelo bem comum, de maneira a mostrarem também com factos como se harmonizam a autoridade e a liberdade, a iniciativa pessoal e a solidariedade do inteiro corpo social, a oportuna unidade com a proveitosa diversidade»<sup>187</sup>.

O documento do Concílio Vaticano II é conhecido. Todavia, não deixa de ser importante aqui recordá-lo porque ele condensa, num certo sentido, a noção de teologia política propugnada por Metz que, claramente, se opõe a uma certa ‘apoliticidade’ do teológico. O mérito de Metz, neste ponto, consiste em chamar a atenção para a privatização da teologia e a relegação do religioso para o âmbito do privado, identificando-se apenas e só a vida de fé com a história pessoal de cada indivíduo, alheada das relações sociopolíticas.

Parece-nos, como a Metz, que não é viável um alheamento político de cada sujeito crente, como se a fé fosse transcendente às estruturas do mundo, ou como se apenas se circunscrevesse a uma prática subjetiva e individual. Ou seja, parece-nos que é precisamente tendo como pano de fundo o princípio do compromisso político que é possível a salvaguarda da religião. Mas que religião?

---

<sup>187</sup> *Gaudium et Spes*, 75.

Ora, o complexo cultural que se vem denominando *pós-modernidade*, diferentemente da *modernidade*, mostra uma exponencial procura e prática do religioso. Isto é, na *pós-modernidade* o problema não é a eliminação ou ausência do religioso mas a construção do religioso sem Deus<sup>188</sup>. Que Deus? Neste passo é importante, para a conclusão que aqui nos ocupa, esclarecer que o Deus de que falamos é o Deus bíblico, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacob, o Deus de Jesus. Como diagnostica Metz: «Vivemos numa espécie de crise de Deus com corantes religiosos. O slogan reza: ‘Religião, sim; Deus, não, ainda que este ‘não’ careça do carácter próprio dos grandes ateísmos»<sup>189</sup>. Assim sendo, e no contexto cultural actual, paralelamente à *morte de Deus*, emergem formas religiosas que iludem com felicidades à medida dos desejos de cada um. Esta concepção resulta particularmente evidente hoje, no contexto europeu com espiritualidades de matriz oriental, que prometem a salvação como dissolução do sujeito na omnímota unidade e harmonia do Universo e adoptam estratégias analgésicas, que provocam a sensação de que vivemos como se o sofrimento não existisse. Simplificando as coisas, podemos dizer que a mística de matriz oriental não faz jus ao sujeito e é cega para a alteridade.

É tendo em conta estes elementos como pano de fundo, que Metz fala da relação com Deus e com o mundo, a partir da categoria da memória. O seu recurso à memória previne-nos contra um qualquer eterno retorno do momento e conduz-nos a uma relação com o Deus bíblico que assumiu, em Jesus Cristo, todos os sofrimentos do mundo, dando-lhes uma resposta que é de esperança e de vitória sobre a própria morte. Com efeito, adverte-nos Metz, é com base na memória que a história concreta

---

<sup>188</sup> Seria importante, neste contexto, recordar o apartado IV do nosso labor – Crise de Deus e do ser humano – segundo a perspectiva do nosso autor em *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, p 77-127.

<sup>189</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis*, 79.

de Deus com a Humanidade adquire uma dimensão profética, porque denunciadora de falsas divinizações e ilusões narcotizantes tão sedutoras para os tensos e moralmente oprimidos sujeitos europeus. Por conseguinte, a proposta de Metz colhe uma imensa amplitude cultural diante de certos totalitarismos espirituais e culturais que vão campeando por toda a parte.

Como se viu em sede própria e agora mesmo acaba de se repisar, a memória que está na base da proposta de Metz é *memoria passionis*, definida precisamente como *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Ou seja, da proposta metziana concluimos não apenas uma imensa acuidade cultural, em contexto moderno e pós-moderno, mas também uma dimensão salvífica, na medida em que estabelece uma estreita relação entre a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e os sofrimentos experimentados na atualidade da vida concreta de cada crente. Dito de outro modo, estes só encontram um motivo verdadeiro de esperança na paixão de Cristo, através da sua memória. De modo exemplar, a memória a que Metz apela e aqui descrevemos leva-nos a considerar que a eficácia salvífica verdadeira é a eficácia de uma paixão concreta e única na história da humanidade e na história de Deus: a paixão de Jesus Cristo. Na verdade, fazer memória, de acordo com a proposta de Metz, é tornar presente, proporcionar o encontro das histórias concretas de sofrimento humano com essa paixão concreta e única na História. Em suma, a eficácia salvífica não está no nosso consolo mútuo, nem numa pragmática sociopolítica que eventualmente diminua os sofrimentos, mas na ligação entre a memória da paixão Nosso Senhor Jesus Cristo e a memória da paixão de todos os humanos.

Se, por um lado, como anotámos, a salvação é dom de Deus, por outro, essa salvação torna-se ativa no decurso da História, precisamente graças à memória enquanto força pragmática, força crítica que, na história, vai realizando a salvação do

sofrimento. E eis que aqui entra em jogo a *compassio* como categoria salvífica universal, segundo o nosso autor. Esta prática da compaixão «é o caminho que introduz na história a força do amor compassivo de Deus, salvador precisamente para os que sofrem inocentemente e de quem nos compadecemos»<sup>190</sup>.

Não descurando a performatividade da memória, propomos aqui algumas observações críticas: fica-nos a intuição de que, por uma lado, Metz fala da memória enveredando pelo caminho da ideologia de visões curtas, demasiado imanente – tornada emancipação. Ou então, por outro lado, frente ao caminho tendencialmente ideológico, descentra demasiado a categoria da memória do presente para o passado ou para uma dimensão de futuro utópico, cedendo a uma espécie de utopia radical, que se aproxima de um certo irrealismo, de uma concepção da salvação fora da história. Finalmente, em certa medida, Metz parece não conseguir descartar-se de uma desproporcionada sensibilidade para a negatividade da história, entendida apenas como história do sofrimento e da injustiça, sem outros referentes. Assim sendo, em nosso entender o trabalho de Metz procurou positivamente aprofundar a relação entre a *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* e a incompreensível história de sofrimento do outro inocente, todavia descurou a formulação de uma proposta teológica ‘mais positiva’, não centrada unilateralmente na queixa e no grito inocente mas precisamente, pensando Auschwitz a partir do Mistério Pascal, onde Deus por meio do Seu Filho, participa no sofrimento do mundo. Estas reflexões pressupõem ainda uma questão: se num momento cultural marcado por forte amnésia, Metz nos vem ensinando a memória do sofrimento alheio e uma solidariedade anamnética para

---

<sup>190</sup> J. DUQUE, *Fátima – uma aproximação*, 120.

com as vítimas, como não nos sentirmos instados a formular uma espécie de teologia da reconciliação entre vítimas e vitimadores, carentes de compaixão?

Não obstante o que agora se disse, na necessária brevidade desta conclusão, forçoso é concluir que, para Metz, o que determina o crente como tal é não ser para si mesmo. A orientação da Igreja e de cada crente é ser para o outro, na paixão por ele, padecendo com ele e por ele, não para a instituição! A questão central aqui levantada por Metz está na provocação ao mundo eclesial, para que viva em permanente saída de si mesmo, norteado para a realidade circundante, sobretudo para a realidade do humano, em todos os seus desafios – os quais incluem inevitavelmente o sofrimento inocente e a injustiça.

Brevemente, formulamos aqui outra característica do trabalho teológico de Metz. Embora ‘a sua eclesiologia’ seja apresentada apenas com base em alguns aspectos pontuais, a partir da obra *Memoria Passionis*, podemos concluir que a Igreja, para Metz, deve ser, simultaneamente, sujeito e destinatário dessa *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Ou seja, no desenvolvimento da sua teologia política como teologia fundamental «ex memoria passionis», Metz, em jeito de síntese, define a Igreja como *Igreja da compassio ou como memória do sofrimento institucionalizada para si mesma e para o mundo*<sup>191</sup>.

Independentemente do carisma de cada pontificado posterior ao Concílio Vaticano II, tem sido um denominador comum nas inúmeras e diferentes exortações do Papa Francisco, precisamente, a insistência na necessidade da Igreja, a teologia e cada crente fazer auto-reflexão, de modo a ocupar-se primordialmente dos desafios do mundo, sobretudo daquelas dimensões do mundo que afectam negativamente os

---

<sup>191</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 192.

humanos, especialmente os inocentes. Consignamos aqui, a título de exemplo, a seguinte citação da primeira encíclica do Papa Francisco, *Laudato Si – Louvado Sejas*, publicada em 2015: «O descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra»<sup>192</sup>.

Por conseguinte, de acordo com Metz (que utiliza a impressionante metáfora do ‘elefante católico’ volumoso, capaz de fazer memória, paquidérmico e obstinado, etc)<sup>193</sup>, a Igreja, frente aos extremos que a interpretam como ‘pequeno rebanho’ – de ressonâncias fundamentalistas – ou que a olham como ‘prestadora de serviços’ – de quem nos servimos quando necessitamos – deve ser comunidade de memória e narração comprometida com o seguimento de Jesus, cujo primeiro olhar se dirige ao sofrimento alheio. Assim, seja no próprio âmbito intra-ecclesial, seja como portadora de uma mensagem para o mundo, podemos falar a partir da proposta de Metz, de uma Igreja da *compassio* (porque) «sob a autoridade dos que sofrem. E a teologia ganha a sua liberdade no espaço rememorativo da Igreja precisamente na medida em que pergunta – e, no caso de resposta afirmativa, em que medida – a rememoração de Deus representada pela Igreja é ao mesmo tempo *memoria ex passionis* comunitária, recordação do sofrimento alheio; se – e em caso afirmativo, em que medida – a memória dogmática da Igreja se afastou há muito tempo da memória humana dos sofrimentos que bradam ao céu»<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> PAPA FRANCISCO, *Carta Enciclica Laudato si*, 70.

<sup>193</sup> Cf. J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 187-192.

<sup>194</sup> J. B. METZ, *Memoria Passionis*, 191

Por fim, cremos que é determinante uma anotação que, num certo sentido, caracteriza a proposta teológica de Metz *ex memória passionis*: a consonância íntima e profunda entre mística e política. Com efeito, para Metz a *memoria passionis*, como categoria fundamental da teologia política, baliza-se pela relação entre estas referências: a relação pessoal de cada sujeito com o divino, a oração, e o âmbito público e social, a política. Aliás, a oração é, para Metz, meio de aproximação à realidade, sobretudo à realidade do sofrimento. Por outro lado, à vida orante de todo crente há-de corresponder uma prática concreta que, como vimos atrás, em Metz se denomina compaixão. Neste sentido, no pensamento teológico do nosso autor fica particularmente evidente que toda a vivência do seguimento de Jesus Cristo assenta na oração (como memória narrativa da Sua Paixão, Morte e Ressurreição) e na compaixão pelas vítimas. Ou, dito de outro modo, a fidelidade a Cristo, que aparece nos evangelhos, não se resume a uma teoria, nem a uma fidelidade intimista e subjetiva, mas a uma praxis, a do seguimento de Jesus.

Hoje em dia, há razões para crer na pertinência e significado de uma empresa reflexiva desta espécie, em especial quando somos confrontados com os diagnósticos constantemente apregoados de que muitos cristãos entendem o seu compromisso quase exclusivamente como compromisso espiritual, enquanto outros o entendem somente como compromisso social!

## Bibliografia

### *a) Obras de J. B. Metz*

- METZ, Johann Baptist, *A fé na história e sociedade*, Edições Paulinas, São Paulo, 1981.
- METZ, Johann Baptist, *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodiceia*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- METZ, Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- METZ, Johann Baptist, *La fe en la historia e la sociedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.
- METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- METZ, Johann Baptist, «O problema de uma teologia política e a determinação da Igreja como Instituição de liberdade crítico-social», in *Concilium* 6 (1968) 4-20.
- METZ, Johann Baptist, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1999.
- METZ, Johann Baptist, «Presencia de la Iglesia en la sociedad», in *Concilium* número extra (1970) 247-258.
- METZ, Johann Baptist, *Teologia do Mundo*, Moraes, Lisboa, 1969.
- METZ, Johann Baptist, «Teologia Política», in AA. VV, *Sacramentum Mundi V*, Editorial Herder, Barcelona, 500-508.

**b) Outras obras**

- AUER, Johann, *Sacramentos Eucaristia*, Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- CASTILLO, José Maria, *El seguimiento de Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.
- DENZINGER, Henrici, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, Edições Loyola, São Paulo, 2006.
- DUQUE, João Manuel, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Livraria Alcalá, Lisboa, 2003.
- DUQUE, João Manuel, *Fátima, Uma Aproximação*, Paulinas, Prior Velho, 2017.
- DUQUE, João Manuel, *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*, Paulus, São Paulo, 2016.
- GIBELLINI, Rosino, *La Teología del Siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- KASPER, Walter, *Jesús, El Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- KASPER, Walter, *La liturgia de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 2015.
- LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992.
- LEAL, Luis Manuel da Cruz, *A Teologia como “Memória Narrativa”, Uma releitura da proposta teológico-fundamental de Johann Baptist Metz*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2017.
- GONZALEZ MONTES, Adolfo, *Teologia Política Contemporânea, historia y sistemas*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca, 1995.
- MARUJO, António, *Deus vem a público. Entrevistas sobre a transcendência*, Pedra Angular, Lisboa, 2011.

- MONGE, Manuel Sanchez, *Eclesiologia. La Iglesia, misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1997.

- MORGALHO, Francisco, *Teología y vida pública. La política virtud malbaratada*, Ediciones Paulinas, Madrid 1993.

-PENÃ, Juan Luis Ruiz de la, *El don de Dios, Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991.

-PIE-NINOT, Salvador, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitário, Salamanca, 2002.

- PUIG, Armand, *Jesus, Uma biografia*, Paulus, Lisboa, 2006.

- RATZINGER, Joseph , *A igreja e a nova Europa*, Verbo, Lisboa, 1994.

- WINLING, Raymond, *La teología del siglo XX. La teología contemporânea. (1945 – 1980)*, Sigueme, Salamanca, 1987.

### **c) Documentos do Magistério**

- SACROSSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio Pastoralis «Gaudium et Spes» (7 Decembrii 1965), in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 1025-1115.

- FRANCISCI, PP, Litterae Encyclicae «Laudato Si' De Communi Domo Colenda» (24 Maii 2015) in *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015) 847-945.

## ÍNDICE

<b>RESUMO.....</b>	<b>1</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>3</b>
<b>KEY WORDS: POLITICAL THEOLOGY, MEMORY, SUFFERING, COMPASSION.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>5</b>
<b>I. A NOVA TEOLOGIA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ.....</b>	<b>10</b>
1. A HISTÓRIA DO CONCEITO <i>TEOLOGIA POLÍTICA</i> .....	10
2. PRESSUPOSTOS CRÍTICOS DA TEOLOGIA POLÍTICA DE J.B. METZ.....	13
<b>2.1. O ILUMINISMO .....</b>	<b>13</b>
2.2. A CRÍTICA MARXISTA DA RELIGIÃO .....	14
<b>3. A PRIVATIZAÇÃO E DESPRIVATIZAÇÃO TEOLÓGICA.....</b>	<b>15</b>
<b>4. A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO DE LIBERDADE CRÍTICO-SOCIAL.....</b>	<b>18</b>
<b>5. A FÉ NA HISTÓRIA E NA SOCIEDADE .....</b>	<b>20</b>
<b>II. O PROBLEMA DA TEODICEIA.....</b>	<b>24</b>
1. CIRCUNSTÂNCIAS.....	24
2. O GRITO DA TERRA.....	26
3. A SUSPENSÃO DO PROBLEMA DA TEODICEIA .....	27
4. AS SUPERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO PROBLEMA DA TEODICEIA .....	31
5. O SOFRIMENTO NA PRESENÇA DE DEUS .....	34
6. O CLAMOR COMO LINGUAGEM PRÓPRIA DA TEODICEIA .....	35
<b>III. «DEPOIS DE AUSCHWITZ».....</b>	<b>39</b>
1. A SINGULARIDADE DA TEOLOGIA «DEPOIS DE AUSCHWITZ» .....	39
2. UMA CRISTOLOGIA «DEPOIS DE AUSCHWITZ».....	43
3. O PENSAMENTO E A EXPERIÊNCIA JUDAICOS.....	48
<b>IV. CRISE DE DEUS E DO SER HUMANO .....</b>	<b>52</b>
1. A CRISE DE DEUS.....	52
1.1. A CRISE DE DEUS COMO CRISE DO UNIVERSO MORAL.....	53
1.2. A CRISE DE DEUS COMO CRISE DO UNIVERSO CULTURAL.....	55
2. A CRISE DO SER HUMANO .....	57
3. A REMEMORAÇÃO DE DEUS .....	60
4. OS SUJEITOS DA REMEMORAÇÃO DE DEUS .....	62
5. O DOMÍNIO DO TEMPO INFINITO.....	64

<b><u>V. A MEMORIA PASSIONIS DETERMINADA PELO 'A PRIORI' DO SOFRIMENTO DO OUTRO.....</u></b>	<b><u>69</u></b>
1. O SOFRIMENTO DO OUTRO.....	69
2. RAZÃO ANAMNÉTICA.....	72
3. A MEMORIA PASSIONIS.....	76
4. A COMPASSIO COMO CATEGORIA SALVÍFICA UNIVERSAL.....	79
<b><u>CONCLUSÃO.....</u></b>	<b><u>87</u></b>
<b><u>BIBLIOGRAFIA.....</u></b>	<b><u>95</u></b>
<b><u>ÍNDICE.....</u></b>	<b><u>98</u></b>