

4.

Memoria passionis

4.1.

Judaísmo e helenismo

4.1.1.

Anamnese no debate sobre a helenização do cristianismo

O cristianismo é conhecido atualmente pela sua marca helênica; mesmo tendo por herança o judaísmo, o que fundamentou a tradição cristã europeia foi o espírito grego. O processo de “transformação” da fé em teologia minimizou a importância de Israel em contraposição aos esquemas intelectuais da filosofia grega. Esta “dependência” histórico-conceitual do cristianismo provocou consequências que se estendem hodiernamente. Metz denomina de “helenização do cristianismo” este fenômeno de assimilação da filosofia grega. Por certo, esta transição possibilitou uma universalização do cristianismo, mas trouxe consigo um processo de “dogmatização” da fé cristã.¹⁰⁷

O cristianismo diminuiu sua sensibilidade à reflexão mais material e prática em prol de um positivismo lógico mais condizente com o contexto externo ao judaísmo.¹⁰⁸ O conflito de ideias e de perspectivas teológicas e filosóficas teve como paradigma Paulo em Atenas. Este foi bem aceito no Areópago ao apresentar o seu discurso sobre o “Deus desconhecido”, mas logo sofreu resistências dos gregos quando apresentou temas escatológicos e apocalípticos da tradição bíblica, como o tema da ressurreição dos mortos.

Evidentemente que o objetivo da discussão de Metz sobre a helenização não se rege por uma subestimação da contribuição do gênio grego para o cristianismo, mas quer apontar para a importância intelectual que a tradição de Israel tem para o mundo cristão. O tempo limitado, por exemplo, é uma característica judaica que parece ser essencial para a fé cristã; entretanto, o conceito foi obscurecido ao longo do processo de helenização. Da mesma forma, percebe-se

¹⁰⁷ Cf. SCHNEIDER, T., **Manual de Dogmática**, vol. 1, Petrópolis: Vozes, 2012p. 80-88.

¹⁰⁸ Cf. METZ, J. B., “**Al cospetto degli ebrei**”, in *Concilium* (5/1984), p. 50-65.

um distanciamento da memória da aliança com Deus, em seu aspecto de valorização da liberdade do homem, compreendida de forma mais intensa e aberta que o pensamento grego. A concepção judaica de humanidade preza a memória com muito mais vigor que o pensamento grego.¹⁰⁹

O cristianismo deveria ser uma memória de restauração para as vítimas, mas isso não é possível sem a memória da tradição bíblica judaica e a *memoria passionis* de Jesus Cristo, recordação e atualização viva da sua paixão, morte e ressurreição. Certamente esta memória torna-se evidente no culto e, deste modo, o cristianismo conservou em seu coração litúrgico a natureza anamnética em suas celebrações. No entanto, o desenvolvimento da memória cültica não pode isentar o cristianismo de sua responsabilidade para além de tais limites.

Para Metz é um despropósito isolar a *memoria passionis* no âmbito cültico com o pretexto de protegê-la da “contaminação” do mundo. A memória cültica é o testemunho da cultura matriz anamnética e não o motivo de sua inexistência. Deste modo, Metz assevera que é obrigação do cristianismo manter a memória que existe no culto juntamente com a preocupação da cultura da memória, para que não se incline a uma mera “mitologia cristã”. Esta ameaça de mitologização do cristianismo sempre esteve presente. As primeiras heresias que surgiram no seio das comunidades primitivas se fundamentavam em dualismos e gnosticismos, oriundos de mitologias misturadas de elementos filosóficos gregos.

A redução do valor histórico anamnético, segundo o autor, pode ser atribuída ao esforço de segregação do judaísmo. Apesar da raiz na tradição de Israel, o cristianismo sempre foi tentado a se separar desta herança. Por mais que se compreendam os fatores históricos envolvidos, não se pode negar que este processo fez com que se perdesse a cultura rememorativa em benefício de outra extremamente abstrata e conceitual, de origem helênica.

Este “cisma” caracterizou na história da teologia uma tendência na qual a teodiceia ocuparia um pequeno espaço em comparação com a soteriologia. No entanto, ao mitigar o valor anamnético, deixa-se de lado a sensibilidade pelo sofrimento. E, em uma análise generalista, talvez não seja sem razão que as

¹⁰⁹ Cf. METZ, J.B.; PETERS, T.R., **Passione per Dio**, Brescia: Queriniana, 1992, p. 63.

calamidades da história da humanidade são facilmente esquecidas. A Teologia Política proposta por Metz não se fundamenta em respostas, mas busca ser sinal para se repensar o motivo de tal esquecimento que viria mudar dramaticamente a experiência vital do cristianismo.

O cristianismo não pode ceder ao esquecimento para manter-se nesta sociedade científica e tecnológica. Para isso deve valer-se de sua memória narrativa. A narração é importante para a identidade humana, pois o homem não tem história somente, o homem é história.¹¹⁰ As mortes, os sofrimentos, as vítimas e os vencidos compõem necessariamente a história humana. Deste modo, o mundo do esquecimento é um mundo desumano. O cristianismo não se exclui, mas fundamenta esta história do homem na Aliança de Deus, em Jesus Cristo que irrompe na história, não como um evento entre diversos outros, mas como a concretização da história do mundo.

Jesus Cristo não faz somente parte da história, mas a história existe por causa dele. A prevalência da *memoria passionis* se mostra como fundamental para a atualidade. O mundo enfrenta conflitos diversos, disputas de fundo cultural, especialmente com o islamismo, que precisam da atuação do cristianismo não como “impositivo” de uma cultura, como já ocorreu na história, mas como um instrumento para apresentar a memória comum entre os homens de culturas plurais. O futuro da Modernidade está no reconhecimento da dignidade dos mundos culturais, e isto só é possível com a anamnese do sofrimento do outro.

4.1.2.

A carne como eixo da salvação

Para Metz a relação entre igreja, sociedade e teologia política tem relação com a herança do conceito de “corpo”, que o cristianismo primitivo assimilou. A concepção hebraico-bíblica do corpo é abrangente. Para o hebreu tudo é corpóreo e aberto a Deus, originado e direcionado a Ele. Nas Escrituras a existência corpórea do homem é apresentada com muita relevância, pois existe um projeto de homem muito específico que Metz denomina de “a concepção hebraico-

¹¹⁰ Cf. METZ, J.B., “Breve apologia del narrare”, in *Concilium* (5/1973), p. 80-98.

bíblica do ser e do homem”.¹¹¹ Desde o princípio, o homem é um todo compacto. O corpo não é um acessório adicionado, ou um instrumento útil para a transitoriedade, o corpo não é um invólucro que transporta o homem, mas se trata da presença da única realidade do homem.¹¹²

O homem não é proprietário de um corpo, mas ele é propriamente um corpo. Os conceitos fundamentais originários da antropologia bíblica não são dualísticos, portanto, a oposição paulina entre “carne” e “espírito” não deve ser interpretada como uma cisão do indivíduo.¹¹³ No encontro narrado nos Atos dos Apóstolos, os atenienses não mantiveram o interesse no discurso de Paulo quando iniciava a pregação sobre a ressurreição dos mortos:

“Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: ‘A respeito disto te ouviremos outra vez’. Foi assim que Paulo retirou-se do meio deles.” (cf. At 17,32).

Percebe-se que a narrativa lucana expõe a filosofia dos sábios gregos, incompatível diante da mensagem da ressurreição como perspectiva pós-morte, pois esta respondia à inquietude frente à morte, dividindo o homem em duas partes, uma espécie de esquizofrenia do ser.¹¹⁴ Neste sentido, se abre um abismo na compreensão da concepção cristã do corpo e do seu destino, com reflexos até os dias atuais.

No ocidente, a concepção bíblica se encontra com a imagem grega tardia do ser humano. É cunhada com termos antitéticos com um olhar que varia dialeticamente na antítese espírito e natureza, alma e corpo. O relacionamento alma e corpo é um problema estranho na Bíblia que não vê incompatibilidade antitética nestes elementos. O platonismo respondia à questão colocando o homem ao lado do espírito e, com isso, fazia oposição entre a natureza e a alma, esvaziando a existência terrena humana na sua provisoriedade. No platonismo o homem é um ser

¹¹¹ Cf. METZ, J.B., *Caro cardo salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 9.

¹¹² Cf. FIORENZA, F.P.; METZ, J.B., *Mysterium Salutis*, IV, Brescia: Queriniana, 1970, p. 249-307.

¹¹³ Cf. BINGEMER, M.C.L., *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*, Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 180.

¹¹⁴ Cf. METZ, J.B., *Caro cardo salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 15.

de passagem, e a decadência do corpo somente estorva o puro espírito humano, que essencialmente é alma.¹¹⁵

A explicação filosófica grega da relação alma-corpo, enquanto conceito compreensível e aceito, de maneira geral, no universo romano, fez com que a pregação cristã a ele se rendesse. Em sua estruturação intelectual, este conceito tornou-se a base teórica da teologia cristã emergente.¹¹⁶ A teologia se utilizou da linguagem filosófica grega, ao menos em parte, para iluminar a Palavra Revelada dentro de um esquema de relacionamento alma-corpo. A ideia platônica foi absorvida com conveniência pelo pensamento cristão, considerando o corpo um envoltório que seria descartado depois que a alma estivesse pronta para se libertar desta espécie de cárcere.

Os reflexos da união entre filosofia platônica e teologia cristã ainda são percebidos atualmente. Defende-se, por exemplo, que “o dogma da ressurreição da carne é apenas a capa cristã da imortalidade da alma.”¹¹⁷ Na visão de Metz, o dualismo grego comprometeu a doutrina bíblica da originária unidade do ser humano, mas também impulsionou o pensamento antropológico cristão em formação.

Percebe-se que a herança neo-platônica de Agostinho trouxe certo desconforto quando se buscava explicitar a relação entre pensamento intelectual e tradição bíblica na Idade Média.¹¹⁸ O pensamento agostiniano passou por crítica teológica com Tomás de Aquino que, valendo-se do pensamento aristotélico, apresentava uma contribuição que salvaguarda a unidade do ser humano proclamada pela Bíblia, de modo que o próprio Magistério acolhera esta linguagem no Concílio de Viena (1311-1312), asseverando a unidade do indivíduo e seu essencial pertencimento do corpo do homem: “A unidade da alma e do corpo é tão profunda que se deve considerar a alma como ‘forma’ do corpo”.¹¹⁹

A corporeidade e a abertura à transcendência não se contrapõem, pois estão em proporção direta; a distinção entre alma e corpo é estritamente metafísica.

¹¹⁵ Cf. PLATONE, **Fedone**, Milano: Universale Economica, 1994, p. 146-147.

¹¹⁶ Cf. METZ, J.B., **Caro cardo salutis**, Brescia: Queriniana, 1968, p. 18.

¹¹⁷ Cf. METZ, J.B., **Caro cardo salutis**, Brescia: Queriniana, 1968, p. 19.

¹¹⁸ Cf. METZ, J.B., “**Concupiscenza**” in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 290-299.

¹¹⁹ Cf. “**Conc. de Viena**”, 1312: DS 902.

O corpo não é diferente da alma; trata-se da própria alma na sua experiência externa (*Aussennerfahrung*)¹²⁰, da mesma forma que a origem da alma e do corpo não são diferentes, o homem nasce de forma unitária, sem se distinguir na criação de Deus que cria o todo. O relacionamento com o outro se faz pelo corpo, portanto, a alma não é invisível, como se estivesse “dentro” do corpo, utilizando um conceito somente espiritual. O corpóreo e o terreno são sacramentos do encontro com Deus.

Na visão hebraica, tudo é “filho desta terra” e gravita para o coração do mundo, seja na fidelidade à terra, aos patriarcas, à família, e tudo converge para Deus. O corpo e a terra são considerados com muita seriedade pelo povo hebreu. Neste sentido, pode-se pensar que o paradigma de Abraão, que sai do lugar de onde nascera e vivera por toda a vida, deslocando-se para um local totalmente desconhecido, pela fé em Deus, é um exilar-se de uma identidade em prol de algo totalmente novo. Da mesma forma, o significado do exílio como uma total alienação da terra, por consequência, não se trata de uma simples mudança de endereço, mas de um despir-se de seu próprio eu.

Por fim, quando duas pessoas se amam e se dão corporalmente, esta união é denominada como “conhecer”, bem distante da coisificação idolátrica reduzida ao encontro físico. O corpo não é reduzido a um instrumento de comunicação, mas ele próprio é a comunicação, sublime e dolorosa. Assim se compreende a grande perplexidade do hebreu diante da fugacidade do corpo e da implacável morte, que impõe um limite absoluto a sua inteligência. A constante negatividade da experiência do limite (*Grenzerfahrung*)¹²¹ o remete a verdade da indisponibilidade do seu ser na totalidade.

Ao confrontar a realidade da precariedade e impotência, *Armut im Geiste*, o homem se abre à palavra de salvação de Jesus na sua ressurreição da carne. A ressurreição é a resposta de Deus para a morte, ocultada aos sábios e doutores e revelada aos pequeninos (cf. Mt 11,25).

Toda resposta de Deus confunde os soberbos que buscam suas próprias respostas filosóficas e mitológicas, enquanto na livre e gratuita palavra histórica de

¹²⁰ Cf. METZ, J.B., *Caro Cardo Salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 22.

¹²¹ Cf. METZ, J.B., *Caro Cardo Salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 13.

Deus encontra-se um caminho aberto para todos que se destituem da arrogância e se aventuram no caminho da fé.¹²²

A teologia de Metz ajuda a entender a importância do corpo. O corpo não é uma escada inevitável que a alma deve utilizar para alcançar o céu; portanto, não se pode fazer uma distinção precisa do corpo enquanto destinado à transitoriedade e a alma à eternidade. O corpo deixa sua marca no amor e na fé, nossa individualidade está exatamente no corpo, como ensina Tomás de Aquino: a vida corpórea é o único material com o qual se pode construir nosso céu.¹²³ O cristão valoriza o corpo e a terra como nenhum outro, pois não existe maior felicidade que a transformação da terra na força da liberdade, mesmo na dor, nas lágrimas e na luta. Estando a esperança humana alicerçada naquele que soube cumprir a grande obediência e radicalidade ao projeto de amor de Deus, pela sua liberdade terrena, ferido de morte pelo Reino, percebe-se que ele abriu o céu sem trair a terra.

4.1.3.

A esperança do futuro autêntico no *Emanuel*

A mazela de nosso tempo, segundo J.B. Metz, é o desejo do homem de esquecer a vinda de Deus.¹²⁴ Na atmosfera contemplativa do Natal, os pensamentos questionadores acabam por ser evitados. Involuntariamente se esconde o mistério divino da experiência diária. Assim como a Ressurreição, o ocidente precisou aprender que o evento histórico incancelável da encarnação também é centro da fé cristã. Deus entrou radicalmente no movimento da história, portanto, o cristão deve reconhecer que Deus está presente em seu próprio passado.¹²⁵

O agir do mistério de Deus no tempo ocorre em toda amplitude e profundidade da existência histórica da humanidade. Faz-se necessário olhar para o “espelho” da própria experiência e meditar nas atividades que compõem a história humana. Teologia e antropologia não se sustentam em oposição. Para Metz, Deus e homem se explicam na extrema unidade da humanidade divina de Jesus Cristo.

¹²² Cf. METZ, J.B., *Caro Cardo Salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 14.

¹²³ Cf. METZ, J.B., *Caro Cardo Salutis*, Brescia: Queriniana, 1968, p. 32.

¹²⁴ Cf. METZ, J.B., *Avvento Natale*, Brescia: Queriniana, 1974, p. 10.

¹²⁵ Cf. METZ, J.B., “**Dio e i mali di questo mondo: Teodicea dimenticata e indimenticabile**”, in *Concilium* (5/1997), p. 17-24.

Mas para o homem é constante o apelo ao esquecimento da existência histórica de Deus. Com muita facilidade a história passa a ser compreendida como mito. A fé torna-se gnose. Render-se sensivelmente ao mistério divino é estar acessível à concreta experiência histórica do ser humano.¹²⁶

O ser humano é um ser histórico em constante superação. O olhar para o futuro não permite fixar-se na segurança do presente. O caminho obscuro e inacessível daquilo que leva o indivíduo a desejar a falsa estabilidade do previsível e do domínio do próprio amanhã. No entanto, o grande mito do século XXI é o ser humano buscar o futuro sem o advento de Deus.

Metz recorda que a fé cristã crê que Deus vem através da humanidade, ele é o *Emanuel*, Deus que irrompe em nós, que sempre “nasce” de novo como mistério da fé. No Natal recorda-se propriamente esta verdade, na qual Deus renova as nossas vidas na espera e na realização do clamor “*Maranatha*, vem Senhor Jesus” (Ap 22,20).¹²⁷

A fé cristã vive da memória de Cristo, e de recordar-se o nascimento de Jesus. Entretanto, Metz alerta para diferença entre as recordações, pois esta memória não pode ser equiparada à lembrança de um tempo antigo que nos conforta pelo saudosismo. A memória da fé em Cristo nos leva ao risco! Trata-se de uma “memória subversiva” que não permite ao cristão alienar-se da dolorosa realidade do mundo.

A “decadência” da recordação natalina está na redução do seu conteúdo, no isolamento do nascimento de Jesus do restante de seu compromisso com o Reino do Pai. A memória da encarnação não pode separar o nascimento da vida inteira de Jesus Cristo. O anúncio do Reino é a vida de Jesus, potência de libertação do homem. A vida de Jesus voltava-se para o outro. O amor cristão está sempre ligado ao próximo e à capacidade de sentir sua dor. Por isso, o risco deste amor faz com que a memória de Jesus seja perigosa, pois faz com que o cristão se lance no futuro imprevisível da luta histórica pelos valores da liberdade, da justiça e da paz.

¹²⁶ Cf. METZ, J.B., **Avvento Natale**, Brescia: Queriniana, 1974, p. 11.

¹²⁷ Cf. METZ, J.B., **Avvento Natale**, Brescia: Queriniana, 1974, p. 16.

Recordar o nascimento de Jesus e o Reino de Deus é uma visão escatológica presente na liturgia do Advento, mas que fica por vezes na sombra. Este aspecto escatológico recorda a divindade de Deus e a liberdade do seu Reino, que só podem ser interpretadas nas nossas condições históricas, sociais e psicológicas. A memória natalina é uma memória escatológica perigosamente libertadora por não ocultar as condições verdadeiras da própria realidade humana.

4.1.4.

Tempo ilimitado, escatologia e apocalíptica

A atual ideia de “tempo sem fim”, ou seja, a concepção de que o tempo é um futuro de sucessivas superações do passado, guarda relação com os mitos gregos do eterno retorno e necessita do esquecimento para alcançar este suposto progresso. O tempo não é ilimitado nos relatos bíblicos. Em todas as passagens percebe-se a relação com o componente temporal. O cristianismo é fundamentalmente temporal, estruturado pela memória, onde Deus é narrado como redentor, vinculado ao fim dos tempos vindouros. Este pressuposto é um dos fundamentos na teologia de J.B. Metz.

Conforme o autor, o cristianismo se transformou em teologia. Neste processo de organização intelectual perdeu-se a sensibilidade pelo sofrimento. Entretanto, percebe-se a influência da racionalidade helênica. Os gregos não concebiam a limitação do tempo e, neste processo, a helenização provocou também um distanciamento da percepção do tempo bíblico dentro do próprio cristianismo. Solapou-se o desconforto da pergunta pela limitação do tempo e da relação soteriológica entre Deus e o tempo limitado. Questão esta que era de fundamental relevância para a teodiceia no início do cristianismo.

“Estando ele sentado no monte das Oliveiras, os discípulos foram pedir-lhe, em particular: ‘Dize-nos quando vai ser isso, qual o sinal da tua vinda e do fim desta época’” (Mt 24,3).

A ausência da concepção do limite do tempo reflete no espaço cultural europeu, que, por sua vez, fundamentou a concepção de mundo na modernidade.¹²⁸

¹²⁸ Cf. METZ, J.B., **Por una cultura de la memoria**, Barcelona: Anthropos Editorial, 1999, p. 56.

O mundo secularizado buscou criticar a religião por causa dos conteúdos metafísicos, entre eles o tempo limitado, e com isso a dialética “memória e esquecimento” é suprimida do pensamento europeu. A forma de pensar o tempo transformou-se neste cenário. O denominado “novo homem” é um “andarilho”, sem meta, pois o tempo já não determina o objetivo, e com isso a experiência sem limites acompanha o tempo ilimitado. O “novo homem” transforma as situações inquietantes do sofrimento em novas experiências. Esta sobreposição coloca as mazelas do mundo no esquecimento, na amnésia cultural.

Para Metz, o conceito de tempo ilimitado é a mitificação moderna do “eterno retorno de si mesmo”, oriundo do pensamento grego. Este tempo, desatado de objetivo, subtrai um fim do próprio homem. O “novo homem” não possui um “apocalipse”, ele não caminha para lugar algum, está em um espaço vazio, vive sem um propósito por causa da sua insensibilidade às circunstâncias desconfortáveis da realidade.

A ideia atual do tempo ilimitado mítico se distancia da mensagem bíblica. Percebe-se no povo de Israel uma forte resistência em utilizar o mito para enfrentar a realidade. Para Israel, os clamores fazem parte da vida e Deus os escuta. O Deus de Israel é o Deus salvador, não faz parte de uma ideia ultramundana ou com tempo ilimitado. Deus chama Abraão para sair de sua terra e sua obediência faz com que caminhe; da mesma forma, o povo peregrina no êxodo, a realidade da vida não está apartada de Deus. Os sofrimentos se transformam em clamores, recorda o grito de Jó que pergunta pelo fim da sua catástrofe pessoal. A ideia de Deus presente se perpetua nos escritos do Novo Testamento. A espera iminente que circunda o início do pensamento cristão e a cristologia paulina tiveram base no conceito de limite do tempo.

Entretanto, não se trata de uma desvalorização do presente; ao contrário, o presente deve ser vivido considerando o futuro. Quando o cristianismo percebe o ensinamento apocalíptico de um tempo com fim, enfrenta os seus mais profundos medos. Medos que paralisam e que devem ser encarados para haver um processo de superação. O medo do fim da vida iminente assombra o homem desde o princípio; atualmente este medo deslocou-se para as catástrofes. Hoje o maior

medo da humanidade não é a aniquilação do planeta, mas que não exista um fim último, ou seja, que a morte não signifique nada além de um fim individual. Este medo destrói toda a esperança do homem que busca nas experiências ilimitadas superar o pavor de uma vida sem sentido, um sofrimento pela vida sem finalidade. Esta melancolia do homem atual é entorpecida pela pretensão científica tecnológica de encontrar meios de superação de todas as dificuldades no mundo.

Na verdade, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, ao defender a capacidade de esquecimento como fundamental para a felicidade, o que está em jogo é o tempo limitado. A mensagem que o filósofo quer passar sobre a morte de Deus se refere ao império do tempo, à inexorável soberania do tempo. O tempo, neste contexto, é o mais imortal dos deuses. O tempo sem final, e sem começo, não conhece limites, não existe nenhuma providência política que seja páreo ao tempo ilimitado. A busca por decifrar Deus deu lugar ao problema do tempo indefinível.

A teologia também se faz essa pergunta: o tempo estaria no lugar de Deus? Segundo Metz, o caminho para justificar esta situação está na forma de compreender a relação de Deus e o tempo, na herança da apocalíptica.¹²⁹

A apocalíptica recebe atenção especial no pensamento de Metz. A teologia moderna não avançou para além de uma escatologia superficial, que privilegiava um aspecto idealista, em conformidade com os interesses de uma igreja burguesa.¹³⁰ A apocalíptica somente encontrou espaço em grupos, ou seitas, que não tinham grandes pretensões intelectuais ou acadêmicas. Em tempos de insegurança, como os atuais, os termos apocalípticos servem aos discursos catastróficos com a roupagem de fantasiosas metáforas.¹³¹ Porém, não é exclusivo aos grupos marginais da teologia. A própria Teologia Sistemática trata a apocalíptica como uma escatologia existencialista ou idealista, considerada como um conjunto de metáforas dirigidas a cataclismas e aniquilação do planeta. A apocalíptica é tida como uma intervenção do tempo universal no tempo individual para finalizar com uma catástrofe, ou seja, serviria somente para amedrontar o

¹²⁹ Cf. “**Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo**”, in PETERS, T.R.; URBAN, C., **La provocación del discurso sobre Dios**, Madri: Editorial Trotta, 2001, p. 43.

¹³⁰ Cf. METZ, J.B., “**Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell’ortodossia**”, in FÜSSEL, K.; METZ, J.B.; MOLTSMANN J., **Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua**, Brescia: Queriniana, 1975, p. 175-201.

¹³¹ Cf. RATZINGER, J., **Dogma e anúncio**, São Paulo: Loyola, 2007, p. 250.

indivíduo com aniquilação do mundo. Tanto na teologia como na filosofia o tema da Apocalíptica é difícil de ser abordado por conta da formação que já existe no imaginário da sociedade. Partindo da Apocalíptica judaica devem-se considerar os dualismos herdados do mundo persa para compreender o fatalismo da história. Por sua vez, a Apocalíptica do cristianismo recebe forte influência de outro tipo de dualismo, já não mais o persa, mas o grego-helenístico.¹³²

A apocalíptica, como gênero literário, teve seu contexto vital nas perseguições que a comunidade judaica sofrera e, portanto, as tradições bíblicas estavam sempre abertas ao presente, atentas nas mensagens do seu tempo. Neste aspecto, a apocalíptica apresenta o tempo como limitado. Não se trata de um tempo estritamente histórico que transcorre no cosmos, mas uma temporalização do próprio cosmos. Com isso, Metz deseja apresentar a apocalíptica como uma mensagem do tempo que tem um final. Não se trata somente de uma especulação separada da história, nem uma história fatalística, com a função de aterrorizar. Em termos apocalípticos, Deus é um mistério que será revelado no seu tempo determinado. O significado do termo colabora para este entendimento: “desvelamento”.

Este desvelar será justiça para as vítimas da amnésia cultural dos vencedores, que ocultam o sofrimento do mundo. O cristianismo deve se voltar para a revelação da apocalíptica bíblica que faz memória da história das vítimas. Rejeita-se, pois, nesta leitura, a estratégia materializada na crítica de Nietzsche de uma efêmera alegria baseada no esquecimento.

Metz afirma que este tema está difuso em todo o seu trabalho teológico. A “apocalíptica bíblica” é um assunto reprimido no pensamento teológico atual, sendo abordada superficialmente e restrita a metáforas de visões catastróficas. Esta marginalização da apocalíptica é um dos motivos para entender as dificuldades que o cristianismo enfrenta atualmente. O autor questiona se o distanciamento que a teologia tem da apocalíptica é devido ao “perigo” que existe no seguimento de Jesus Cristo. “Perigo” é uma categoria substancial na vida e na mensagem de Jesus, por

¹³² Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 139-140.

consequência, fundamento do cristianismo. Toda mensagem neotestamentária é traspassada pelo perigo, sendo por si uma ameaça constante em sua trajetória.

“Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo, o mundo, por isso, vos odeia.” (Jo 15,18-19)

“Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifesta em nosso corpo.” (2Cor 4,8-10)

O pensamento moderno esforça-se para afastar o “perigo” do cotidiano, sendo o seguimento de Jesus absorvido com reservas. O “aspecto perigoso” fica na periferia do pensamento teológico, porém tal comportamento deixa de lado a essência do cristianismo. Existe, segundo Metz, um atrofiamento da teologia por causa deste afastamento do “Cristo perigoso”, tornando o cristianismo conformado com a burguesia.

“Rechaçar o Cristo perigoso faz surgir um cristianismo - falo com tristeza e não como denúncia - que parece um local religioso para burgueses, uma religião isenta do perigo, mas também de uma consolação simulada.”¹³³

O cristianismo longe do perigo e da ameaça também está longe das vítimas que sofrem, portanto não as consola. Pode-se pensar, no entanto, que as igrejas pobres se identificam com Cristo quando expostas ao perigo, portanto são melhores alternativas à religião burguesa. Nestes locais, o cristianismo vive realmente as imagens apocalípticas do perigo, enfrentando grandes dificuldades e colocando a esperança de Cristo em evidência. O enfrentamento da crise revela a esperança do Reino de Deus. Os textos da “apocalíptica bíblica” falam do fim do tempo e da história, da interrupção do seu núcleo, o “perigo” e o sofrimento. O sofrimento, portanto, não pode ser ignorado, faz parte da história do homem, segundo a perspectiva bíblica.

O legado da “apocalíptica bíblica” foi ofuscado por uma Escatologia tradicionalista, que interpreta as calamidades da humanidade como irrelevantes

¹³³ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 146.

frente à imagem do Cristo triunfante.¹³⁴ As imagens apocalípticas, por sua vez, colocam em evidência a realidade da tristeza e da morte que o homem moderno busca esconder. Os anseios pela felicidade se mostram repletos de tristeza e sofrimento, por causa da sua resistência em abrir-se para o mistério, uma vez que “ (...) a rebelião das imagens apocalípticas é contra a imagem de um ser humano carente de mistérios, tão incapaz de sentir-se afligido como de deixar-se consolar”.¹³⁵

Uma interpretação escatológica fundamentalista não apresenta os textos e imagens apocalípticas em seu aspecto de memória subversiva; isto ocorre, segundo Metz, porque a teologia se aliou aos desejos do homem moderno de esconder o sofrimento.

A hermenêutica que desconsidera a memória subversiva, e a realidade do sofrimento existentes nas imagens bíblicas da apocalíptica configura-se como uma teologia bíblica equivocada. A hermenêutica pode servir para atenuar a provocação que o “escândalo” do discurso sobre Deus causa em nossas consciências.

A hermenêutica que buscar dividir o mundo em duas concepções, utilizando-se do critério temporal, tem por objetivo distanciar a realidade atual daquela contemporânea aos escritos bíblicos, de tal forma que o cristianismo daquele tempo torna-se “inadequado” para hoje. Por trás desta tentativa está a noção de que o cristianismo não pertence a este mundo, tanto no aspecto histórico como cultural, ou seja, o “mundo humano” é distinto do mundo vindouro pregado pelo cristianismo. A gnose dualista ainda produz seus reflexos no pensamento religioso que busca “proteger” a mensagem cristã dos “constrangimentos” do sofrimento humano.

Desde a fundação do cristianismo existe um embate contra a *gnosis*. O centro desta luta se concentra exatamente na “desistorização”¹³⁶ da salvação. No entanto, este discurso não pode ser aceito, pois a salvação que o cristianismo anuncia somente pode ser compreendida pelo caminho da história. Quando se distancia a salvação da história, também se afasta a política. Concepção totalmente

¹³⁴ Cf. METZ, J.B., “L'ortodossia oggi”, in *Concilium* (4/1987), p. 15-19.

¹³⁵ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 148.

¹³⁶ Cf. BULTMANN, R.K., *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 925.

desassociada da apocalíptica bíblica que sempre manteve desperta a inquietude pelo sofrimento alheio, bem como a morte.¹³⁷

A morte, que faz parte da mensagem apocalíptica, não se restringe ao indivíduo, mas à morte do outro, e com isso os temas de ressurreição dos mortos e do juízo final são típicos desta mensagem que quer fazer memória do sofrimento alheio.¹³⁸

Segundo Metz, a mensagem de ressurreição universal dos mortos não tem como foco a experiência individual da mortalidade, mas evidencia a salvação dos inocentes que sofrem injustamente. Trata-se da justiça para as vítimas e dos vencidos. Com isso, a esperança das tradições apocalípticas está fixada na ressurreição dos mortos como expressão da justiça universal de Deus que não deixa nada sem resposta, nem sequer o passado. Este anúncio apocalíptico não permite que o esquecimento entorpeça os sofrimentos da humanidade.

Deste modo, o autor propõe uma estratégia baseada na mensagem apocalíptica para que o clamor dos que sofrem não seja abafado pelas sombras do esquecimento:

- a) Primeiramente, o cristianismo deve valorizar a mensagem apocalíptica do sofrimento dos seres humanos por meio da memória: uma cultura que se recorda daqueles que sofrem. Esquecer-se é permanecer surdo ao clamor das vítimas;
- b) O segundo aspecto volta-se para a recusa de uma política pragmática, de suposta liberdade democrática, que na verdade busca esconder o sofrimento dos vulneráveis em prol dos vencedores. A mensagem apocalíptica é contrária a esta concepção política da sociedade;
- c) Por último, a urgência em fomentar o ecumenismo entre as grandes religiões do mundo, uma vez que todas possuem a mística do sofrimento como ponto comum.

¹³⁷ Cf. SCHNEIDER, T., **Manual de Dogmática**, vol. 2, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 339-362.

¹³⁸ Cf. METZ, J.B., “**Tempo senza un finale? Sullo sfondo del dibattito su ‘risurrezione o reincarnazione?’**”, in *Concilium* (5/1993), p. 166-176.

Assim, o tema tempo é de grande importância para o pensamento teológico. Uma tarefa que não pode ser menosprezada, pois se arrisca a fomentar uma teologia que não considera a memória histórica e o sofrimento humano.¹³⁹

Segundo Metz, do ponto de vista dos vencedores se prefere deixar o sofrimento da humanidade no passado distante. O tempo sem fim não tem compatibilidade com o pensamento sobre Deus. Esta espécie de “agnosticismo” não deixa espaço para a tradição. Esta é substituída por um historicismo em que o passado é visto como algo a ser superado sempre; os eventos de ontem são obsoletos e devem ser substituídos indefinidamente.

“Para mim, tudo isso é sintoma do grande cansaço da história que se manifesta na Modernidade tardia, ou Transmodernidade, uma resignação provocada pela experiência de um tempo, de certo modo, atemporal, uma resignação que, entretanto, está nos fundamentos espirituais da vida social.”¹⁴⁰

O mundo atual, segundo Metz, tem uma determinante marca nietzscheana, na qual o tempo não tem começo nem fim, mas é totalmente livre pela “morte de Deus”.¹⁴¹ Tem-se um tempo sem propósito, onde o indivíduo também não encontra um objetivo, supostamente liberto de todas as angústias que aprisionavam o homem. No entanto, este “novo homem” caminha para qual futuro? A resposta do autor a este dilema atual está no esquecimento da apocalíptica bíblica; com isso, quer-se dizer que a memória subversiva da paixão de Jesus foi de alguma forma reprimida.¹⁴²

O ser humano, totalmente insensível ao tempo, se apoia no mundo tecnológico que acumula informação, mas não consegue acessar a memória. Sua história não é considerada vital, e com isso os vencedores desprezam os vencidos e a história torna-se sem sentimento, sem paixão. O tempo ilimitado visa superar Deus, superar a *memoria passionis*.

J.B. Metz adverte que desde o início o cristianismo enfrenta esta dificuldade sobre a concepção do tempo, ou melhor, da “retirada do tempo” e da história. O autor denomina este fenômeno como “destemporalização” e remete a

¹³⁹ Cf. METZ, J.B., “Teologia come biografia, Una tesi e un paradigma”, in *Concilium* (5/1976), p. 76-87.

¹⁴⁰ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 136.

¹⁴¹ Cf. METZ, J.B., “La teologia e la fine del moderno”, in *Concilium* (1/1984), p. 38-47.

¹⁴² Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 145.

ideia ao impasse com que as primeiras comunidades cristãs lidaram: com o atraso da parusia. A noção do tempo entrou em crise no cristianismo e a alternativa de solução pela gnose sempre esteve presente. A herança bíblica da concepção de tempo e a percepção do mundo não podem ser abandonadas pela teologia. Isto significa compreender que o tempo é finito. Para o autor, esta tendência de desvencilhar-se do tempo está ligada à dificuldade de enfrentar os temas da espera iminente e a doutrina da parusia. Estas questões são eliminadas do discurso teológico ou então são amenizadas com estratégias hermenêuticas atemporais.¹⁴³

Um dos exemplos desta tentativa ocorreu com Marcião, na Ásia Menor, que apresentava um argumento para que a decepção com a espera iminente da parusia fosse amortecida, bem como o problema da teodiceia. A ideia marcionita era relativizar o tempo e a história; com isso, a espera pela parusia não estaria ligada a estes elementos. Da mesma forma, a questão da teodiceia adormeceu por causa do dualismo gnóstico do Deus Criador e do Deus Redentor. Por certo a igreja primitiva optou por seguir Irineu contra Marcião e sua gnose. Entretanto, o perigo da destemporalização ainda está presente no cristianismo e inquieta o discurso da escatologia, no qual a ideia de tempo da salvação está separado do tempo do mundo. Elimina-se o fim do tempo pela chegada de Deus, em uma relativização que claramente destoa da história divina atestada biblicamente.¹⁴⁴

O pensamento teológico deve estar na memória e na narração para ser fiel à herança bíblica sobre a percepção do mundo no horizonte do tempo limitado. Este olhar possui bem mais racionalidade teológica quando se trata do discurso sobre Deus. O fim dos tempos é o momento de celebração da esperança, no qual se recupera a capacidade de esperar, como no culto eucarístico: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26).¹⁴⁵

¹⁴³ Cf. SCHNEIDER, T., **Manual de Dogmática**, vol. 2, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 348-350.

¹⁴⁴ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionais**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 152.

¹⁴⁵ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionais**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 157.

4.2.

***Auschwitz* como paradigma e o conceito de “autoridade da vítima”**

J.B. Metz faz parte da geração de alemães que aprendeu a conviver com as consequências da Segunda Grande Guerra. Os desastrosos efeitos deste conflito armado, de modo particular a “solução final” que teve sua sede em *Auschwitz*, tiveram um impacto transformador para a teologia do autor. Este catastrófico tema provocou um impacto em toda a sociedade, sendo abordado por diversos autores, entre eles Hans Jonas e Elie Wiesel¹⁴⁶, este publicou com Metz. Não conformado com a incompreensível apatia do discurso cristão sobre a *sho'ah*, busca organizar seu pensamento teológico no exame da responsabilidade da religião e da história diante do sofrimento humano. Seria possível pensar teologicamente sem considerar esta catástrofe? Este inquietante questionamento é apresentado para o cristianismo como reflexão sobre o espaço que a história de sofrimento humano tem na reflexão teológica.

Auschwitz significou para mim uma angústia maior que todas as outras, uma consternação que esvazia todos os discursos sobre Deus que prescindam destas situações.¹⁴⁷

Posicionar o sofrimento do homem na periferia do pensamento teológico, segundo o autor, ocorreu devido a uma mudança na mentalidade da situação espiritual de nosso tempo: a amnésia cultural, ou seja, uma apatia pela dor na memória cultural dos homens.

A amnésia cultural prevalece em nosso tempo, primeiramente, por causa da própria teologia cristã. A concepção histórica do cristianismo não é rememorativa, pois existe uma preocupação em “preservar” o discurso sobre “o Deus perfeito” diante do sofrimento da humanidade. As feridas abertas, os desastres e as catástrofes são desvalorizadas no discurso teológico. Nem mesmo o Holocausto colocou o horror no centro da teologia. O esquecimento da *sho'ah* no cristianismo remonta à histórica separação da tradição judaica. Este distanciamento tem a ver com a ideia de Israel como uma promessa de salvação já ultrapassada, substituída

¹⁴⁶ O importante diálogo com Metz frutificou na obra “Hope Against Hope: Johann Baptist Metz and Eli Wiesel Speak Out on the Holocaust” (SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R., New Jersey: Paulist Press, 1999).

¹⁴⁷ METZ, J.B. *Sul Concetto della nuova Teologia Politica*, Brescia: Queriniana, 1998, p. 163.

pelo cristianismo, o “novo Israel”, verdadeiro povo de Deus. O cristianismo se aparta do judaísmo, ao mesmo tempo em que mantém proximidade com o mundo helênico. Existe, portanto, um discurso cristão de referimento às tradições da fé judaica, mas com o espírito grego. J.B. Metz chama este fenômeno de “fracionamento do espírito do cristianismo”. Refere-se ao pensamento do indivíduo sem subjetividade e sem história, no qual as ideias prevaleceram diante da memória, em contraposição ao espírito judaico em que não se escondia o sofrimento, apresentando o Deus escatológico que sara as feridas.

A amnésia cultural não sofre resistência da ciência moderna, pois a nossa civilização se apoia na suposta capacidade da ciência de solucionar todos os problemas e curar todas as feridas. Entretanto, a cultura carece exatamente do espírito judeu para valorizar a memória.¹⁴⁸ Segundo Metz, a ciência moderna ajudou na destruição em massa dos judeus, como também a fazer desaparecer a capacidade de recordação. Diante de *Auschwitz* fica evidente que falta para a ciência moderna o espírito da natureza anamnética, a cultura da memória que capacita a percepção do sofrimento da humanidade.

A sociedade da informação, interligada em rede, armazena grande quantidade de conhecimento, mas isto não é de fato recordação. Na verdade a acumulação de dados é uma forma de entorpecimento diante do sofrimento. Este esquecimento do sofrimento utiliza-se de duas estratégias: a destruição de todos os traços históricos para que não reste nada a ser lembrado, por exemplo, como tentaram fazer os nazistas nas câmeras de gás; a segunda é a memória “perfeita”, em que se presume uma superação do que ocorreu por uma representação posterior. Friedrich Nietzsche anteviu este mundo que cultivaria o esquecimento e valorizaria a experiência ilimitada.

No entanto, em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto com uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cf. METZ, J.B., “Unità e Pluralità”, in *Concilium* (4/1989), p. 102-113.

¹⁴⁹ Cf. NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Tempestiva*, Rio de Janeiro: Dumara, 2003, p. 9.

O valor que o filósofo alemão atribui ao esquecimento, em que bem-aventurado são os que conseguem esquecer, se contrapõe ao ensinamento de Jesus Cristo que assevera “bem-aventurado os que choram” (Mt 5,4), ou seja, aqueles que não esquecem o sofrimento.¹⁵⁰

Metz, por sua vez, reflete sobre as consequências desta amnésia cultural na sociedade germânica em que convive como uma espécie de sensação de perda.¹⁵¹ O ceticismo dos jovens alemães é acompanhado por uma grande indiferença às questões de ordem política. A memória do sofrimento alheio ocupa um pequeno espaço na vida dos indivíduos. Obviamente, este esquecimento tem péssimos resultados: “... ontem *Auschwitz*, hoje Bosnia e Ruanda, e amanhã?”¹⁵².

Os reflexos de *Auschwitz* estão presentes mesmo para aqueles que pensam nele como um episódio já superado pelo tempo. No campo teológico, o questionamento cristão pós *Auschwitz* não se limita a dizer onde estava Deus diante desta catástrofe, mas precisa responder onde, justamente, estava o homem. Houve um colapso na confiança que o homem depositava na humanidade. Foram superados todos os limites da vergonha e da desilusão. Esta não seria a fonte da crise atual que a sociedade enfrenta?

Não é somente o indivíduo que é atingido, mas toda a humanidade. Poucos relacionam a *sho'ah* com a atual crise da humanidade, a chamada perda de valores, uma surdez crescente para os grandes problemas, que astutamente são minimizados nesta crise de solidariedade. Não estariam esta desilusão e descrença em oposição ao próprio homem e sua moral?¹⁵³

Não se pode subestimar o poder que a amnésia cultural tem na religião cristã. As raízes do cristianismo estão no monoteísmo judaico e esta relação encontra apoio na literatura bíblica. Esta tem seus olhos voltados para as vítimas e para a memória do sofrimento da humanidade. As Escrituras mostram a dor desta memória subversiva, e estão como perene chama acesa na consciência, para que não seja esquecido que *Auschwitz* foi uma construção humana.

¹⁵⁰ Cf. METZ, J.B., “**Dio e i mali di questo mondo**”, in *Concilium* (5/1997), p. 17-24.

¹⁵¹ Cf. METZ, J.B., “**Con gli occhi di un teologo europeo**”, in *Concilium* (6/1990), p. 120-127.

¹⁵² Cf. METZ, J.B., **Sul concetto della nuova teologia politica**, Brescia: Queriniana, 1998, p. 168.

¹⁵³ METZ, J.B. **Sul concetto della nuova teologia politica**, Brescia: Queriniana, 1998, p. 169.

O autor defende a obrigatoriedade em considerar *Auschwitz* no discurso teológico, pois considera a catástrofe com um choque de contingência que impede o discurso de Deus em conceitos abstratos, distante da concreta história do sofrimento humano.

Neste sentido, faz mais de trinta anos que propus a meus estudantes um critério ao pensar teológico que muitos de meus colegas, provavelmente até hoje, consideram incompreensível e até mesmo imprudente e provocativo. Consiste em que não se deve elaborar a teologia que permaneça, ou possa permanecer, indiferente a *Auschwitz*. A racionalidade da teologia, representante e responsável do comum e do universal, deve sentir-se tocada, e inclusive forçada à revisão, pelo singular e contingente de uma catástrofe histórica.¹⁵⁴

O cristianismo enfrenta o desafio de elaborar um discurso sobre Deus em meio ao pluralismo contemporâneo de religiões e de diferentes visões de mundo, porém a terminologia abstrata e distante do sofrimento não satisfaz o questionamento da Modernidade. A referência a *Auschwitz* não se limita a situar historicamente, mas visa ajudar a identificar a situação em que se encontra o cristianismo e seu discurso sobre Deus, hoje.

A preocupação em sensibilizar o pensamento teológico diante dos sofrimentos humanos não quer comparar *Auschwitz* com as outras catástrofes, muito menos minimizá-las. *Auschwitz* deve ser entendido no seu contexto histórico; assim sendo, nenhum outro acontecimento do século XX tem a mesma conotação, sendo este “um sinal dos tempos” que obriga a perceber a proximidade que devemos ter com as vítimas. O Documento de Aparecida destaca positivamente esta necessidade do cristianismo pela alteridade:

Cristo está presente naqueles que dão testemunho de luta pela justiça, pela paz e pelo bem comum, algumas vezes chegando a entregar a própria vida em todos os acontecimentos da vida de nossos povos, que nos convidam a procurar um mundo mais justo e mais fraterno, em toda realidade humana, cujos limites às vezes causam dor e nos agoniam.¹⁵⁵

Causa espanto, na perspectiva do autor, o silêncio da teologia “depois de *Auschwitz*”. A catástrofe deveria ser um ultimato para o cristianismo considerar o sofrimento da humanidade como prioridade no discurso sobre Deus, bem como uma revisão na sua relação com os judeus. É necessário reconhecer a radical

¹⁵⁴ METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 54.

¹⁵⁵ DOCUMENTO DE APARECIDA, São Paulo: Paulinas, 2009, p. 119.

importância do povo hebreu para o cristianismo, tendo em vista que o cristão não pode definir-se como tal, separando a sua história da sua raiz judaica, muito menos em contraposição a ela. A revisão teológica deve chegar a uma cuidadosa elaboração de uma cristologia que reconsidere a relação entre os judeus e os cristãos, pois existe no cristianismo uma “antiga estratégia” subjacente para substituir Israel, tratando as tradições judaicas como obsoletas, superadas pelo pressuposto histórico-salvífico do cristianismo.

A conversão do cristianismo em teologia reforçou esta intenção de suplantar Israel. O cristianismo se utilizou de categorias helênicas para organizar o pensamento teológico e, com isso, surgiram fórmulas dogmáticas, especialmente os dogmas cristológicos, fortemente influenciados pela estrutura da filosofia platônica.¹⁵⁶ Para Metz, o discurso sobre Deus e sobre Cristo, em seu universalismo e verdade, não pode se apoiar em uma metafísica da salvação alheia à história, mas deve respaldar-se na categoria da *memoria passionis*, enquanto rememoração do sofrimento alheio.

Adota-se, neste contexto, uma metafísica negativa com um *a priori* do sofrimento, uma crítica do conceito moderno de razão que valoriza a amnésia cultural em detrimento do poder intelectual da memória. A cristologia do “depois de *Auschwitz*” busca ser comprometida com a história da fé e com o espírito de memória judaico. Ela deve ter a convicção do seu papel teológico político na história. Metz esforça-se em apontar o valor das tradições anamnéticas judaicas para a cristologia, partindo da pessoa de Jesus Cristo, *vere omo Iudaeus*, “um judeu”. Jesus não era cristão, porém esta verdade incontestável não foi destacada por muito tempo na cristologia.¹⁵⁷

Os estudos sobre o Jesus histórico e o Cristo kerigmático também refletiram academicamente um modo de apresentar uma cristologia desapegada da fé judaica e, portanto, da Bíblia. Mas, desvincular o monoteísmo bíblico da

¹⁵⁶ Cf. SCHNEIDER, T., **Manual de Dogmática**, vol. 1, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 294-322.

¹⁵⁷ J.B. Metz refere-se muitas vezes em suas obras sobre um afresco da catedral de Bamberg, onde ele foi ordenado sacerdote em 1954, que ilustra duas figuras femininas, representando a Igreja e a Sinagoga. A mulher que retrata a Sinagoga está com os olhos vendados. Para o autor esta pintura trata sobre a relação que o cristianismo teve com o judaísmo no decorrer do tempo. Faz com que se pense nos elementos da tradição bíblica que não recebem o devido valor, mas que são encontradas na Sinagoga. A Sinagoga, neste contexto, não era um espaço físico, mas um símbolo e memória do Israel bíblico.

crisologia é transformá-la em pura mitologia. Segundo o autor, o antissemitismo implícito nos estudos cristológicos está relacionado ao silêncio sobre a catástrofe de *Auschwitz* nas discussões teológicas.

Por acaso já esquecemos que *Auschwitz* tentou aniquilar o povo judeu e sua tradição religiosa, uma tradição onde todas as religiões monoteístas têm suas raízes, não só o cristianismo (como afirma Paulo), mas também o Islamismo? Isso ocorre pelo fato de que não queremos admitir que *Auschwitz* foi uma agressão contra tudo que há de sagrado também a nós cristãos?¹⁵⁸

Metz esclarece que o percurso do pensamento cristão não deve ser desconsiderado, mas refletido. “Absolutamente não se trata de abandonar a doutrina cristã que ganhou expressão no mundo. Entretanto, devemos questionar se ela não ofuscou, ou esqueceu, uma dimensão essencial do espírito do cristianismo.”¹⁵⁹ Existe uma oferta intelectual de Israel para o cristianismo, o entendimento da aliança, como entendimento temporal que faz memória do sofrimento. Esta cultura anamnética nos faz perceber os resultados negativos que a afeição pelo esquecimento provoca no mundo atual, bem como é acompanhado da constante ameaça de uma possível repetição de *Auschwitz*.¹⁶⁰

A pergunta por justiça para os que sofrem, vítimas inocentes, foi substituída no discurso cristão pela pergunta pela redenção dos culpados. A discussão soteriológica dominou o pensamento teológico, deixando pouco espaço para a preocupação da teodiceia. Esta é entendida como o discurso sobre Deus no clamor de salvação para os que sofrem injustamente, para as vítimas e os vencidos da nossa história. Por consequência, a Igreja sempre soube tratar melhor do assunto da salvação dos algozes do que da questão da justiça para com as vítimas.¹⁶¹ Isto se reflete no pensamento cristológico que está tão condicionado soteriologicamente ao ponto de tratar a teodiceia como um problema sem solução. A preocupação do autor é advertir sobre o perigo do equívoco na compreensão de seguimento de Jesus. Este não permite que olhemos para o sofrimento de Jesus sem lembrar da história de sofrimento dos anônimos, de milhares de vítimas que não encontram espaço no

¹⁵⁸ METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 64.

¹⁵⁹ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 61.

¹⁶⁰ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 63.

¹⁶¹ Cf. METZ, J.B., “Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell’ortodossia”, in FÜSSEL, K.; METZ, J.B.; MOLTSMANN J., *Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua*, Brescia: Queriniana, 1975, p. 175-201.

discurso teológico e na Igreja, muitas vezes por estarem exilados no âmbito do “profano”. Esquecer os pequenos não pode ser identificado como verdadeiro seguimento de Jesus Cristo.

E ele responderá com estas palavras: Em verdade vos digo, todas as vezes que deixastes de fazer a um desses pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer (Mt 25,45).

A cristologia que não alcança adequadamente as milhares de “cruzes” conduz para uma teologia triunfalista da história, reagindo ao sofrimento com a apatia dos vencedores.

Para nós que somos cristãos é prometido o mesmo destino de Jesus Cristo, desde que procuremos assumir sua existência, sua história, seu comportamento. Desse modo, o mistério salvífico cristão, o Mistério Pascal, é também o centro de nossa vida, o sentido último de nossa existência histórica, o núcleo de nossa fé, o conteúdo de nossas experiências salvíficas, a orientação última que damos a nossa vida, o que expressamos em nossas preces e visibilizamos nos sacramentos. Toda a nossa vida cristã deve deixar transparecer a existência de Jesus Cristo, o Reino de Deus acontecendo, o mistério salvífico se realizando em nós. Nossas ações, enquanto atualizam as ações de Jesus Cristo e enquanto brotam da mensagem evangélica, assinalam o Reino de Deus, remetem ao agir salvífico de Deus e são, num sentido amplo, sacramentos do Mistério Pascal.¹⁶²

Segundo o autor, a cristologia, ao perder sua sensibilidade pelo sofrimento das vítimas inocentes, deixa de considerar o ponto de vista apocalíptico. A cristologia não pode se tornar uma ideologia dos vencedores.

Para o cristianismo resgatar a memória “depois de *Auschwitz*” é necessária uma cultura anamnética sensível ao sofrimento humano, que, segundo Metz, é um mérito do espírito judeu.¹⁶³ A questão da teodiceia deve ser reintroduzida na cristologia, pois a história do sofrimento é teológica, bem como a sensibilidade para com o pecado do homem não pode ser tomada como razão para a insensibilidade com o seu sofrimento. O esforço que o homem moderno faz para esquecer sua própria história resulta em um pensamento de Deus fora do tempo. Este “ser contraditório” não estaria limitado pela história e, assim sendo, seria um “onipotente insensível” ao flagelo da humanidade. Porém, o discurso sobre a onipotência divina deve estar inserido no discurso central da teodiceia: a justiça

¹⁶² MIRANDA, M.F., *Igreja e sociedade*, São Paulo: Paulinas, 2009, p. 184.

¹⁶³ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 52.

para aqueles que sofrem inocentemente. Esta justiça não coloca de lado sequer os que morreram, pois a justiça universal não exclui ninguém nesta solidariedade escatológica entre vivos e mortos. O sentido bíblico da onipotência divina é que ele não desconsidera o passado, ou seja, a justiça de Deus alcança a dor e sofrimento do passado.¹⁶⁴

Para J.B. Metz, a Sinagoga ensina o espírito anamnético. A capacidade de recordar capacita para a experiência de Deus e de sua redenção. A memória ocupa o espaço devido à formação do pensamento teológico, evitando que a história seja simplesmente conteúdo exclusivo da análise científica. O historicismo é também uma forma de esquecimento, na medida em que a memória é segregada paulatinamente como justificativa do processo. A Sinagoga também ensina, segundo Metz, a pobreza radical. Tal pobreza faz reconhecer a impossibilidade de encobrir os flagelos da realidade por meio da mitificação. O Israel bíblico tinha consciência de sua vulnerabilidade diante das ameaças da vida e esta percepção não permitia que o mito fosse utilizado como entorpecente.

Deste modo, a mística do sofrimento é o caminho apontado pelo autor para unir judeus e cristãos. O cristianismo deve observar esta característica para que a pergunta sobre o sofrimento do mundo não seja escondida por ideologias. O sofrimento deve estar em evidência nos argumentos teológicos para que a sociedade não o ignore. A teologia deve entender que Deus está na história e não está absorto, que o sofrimento da humanidade terá uma justificativa, quando chegar o tempo.¹⁶⁵

4.3.

“Memória subversiva”

Metz, em sua Teologia Política, se refere a uma memória prática que impulsiona o cristão a uma práxis de solidariedade efetiva, sendo testemunha de uma “memória subversiva” da liberdade. A memória subversiva se torna o elemento característico da teologia crítica de J.B. Metz para a sociedade. Esta memória, conservada pelas tradições bíblicas, fundamenta a contribuição do cristianismo na

¹⁶⁴ Cf. SCHUSTER, E.; BOSCHERT-KIMMIG, R., **Hope Against Hope: Johann Baptist Metz and Eli Wiesel Speak Out on the Holocaust**, New Jersey: Paulist Press, 1999, p. 48.

¹⁶⁵ Cf. METZ, J.B., **Memoria passionis**, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 74.

sociedade pós-iluminista, marcada por uma extrema contradição. A memória subversiva de Jesus Cristo incomoda as estruturas da sociedade e impede que a religião seja privatista por causa de seu conteúdo escatológico, onde a vocação da Igreja é a libertação dos oprimidos.

Esta solidariedade não se restringe ao presente, ou visa o futuro somente, mas é voltada para as vítimas do passado, pois não deixa esquecer o sofrimento. A história do mundo não pode ser restrita aos que venceram, uma vez que pela *memoria passionis* a morte não consegue abafar o grito dos vencidos.¹⁶⁶

A memória das tradições bíblicas é perigosa, pois não permite que as estruturas de domínio permaneçam oprimindo sem resistência ou denúncia. O clamor das vítimas é testemunhado pela Igreja como difusora pública desta memória de liberdade. A Igreja possui em sua liturgia uma imagem extraordinária do homem, pois proclama desde os tempos da sua fundação que Deus quer a sua liberdade. Obviamente o papel social da pessoa não se restringe ao espaço cultural. Na verdade, o culto não possui fronteiras. Deve estar no mundo, na cultura, no âmbito público da sociedade onde a Igreja atua, ou seja, a memória de Jesus Cristo se efetiva na Teologia Fundamental Prática por meio de uma Teologia Política.

A Teologia Política não é uma práxis de preocupação restritivamente pragmática.¹⁶⁷ Não se confunde com uma organização burocrática de administração pública do Estado; muito menos está ligada à nostalgia do poder da cristandade. No entanto, busca uma atuação efetiva. A Teologia Política de Metz propõe uma mudança hermenêutica para que haja uma efetiva comunicação teológica com o mundo, pondo em evidência o anseio do homem pela liberdade.

Os desejos que impulsionaram o Iluminismo, segundo Metz, não devem ser desconsiderados. A teologia precisa se posicionar com coragem, respondendo com a memória subversiva das tradições bíblicas. O desejo de liberdade do homem não é uma afronta à Igreja, mas está em seu fundamento. A resistência aos anseios do homem relaciona-se, em sua raiz, com o medo “conservador” que não pretende deixar que “estruturas tradicionalistas” sejam ameaçadas pelo pleito de

¹⁶⁶ Cf. METZ, J.B., “**Futuro dalla memoria della passione**”, in *Concilium* (6/1972), p. 15-34.

¹⁶⁷ Cf. METZ, J.B., “**Decisione**”, in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 431-439.

emancipação. As ideias de liberdade do Iluminismo não são contra Deus, mas contra a tirania das instituições de poder, e aqui está também inclusa a Igreja.

A Igreja deve afastar-se desta tendência de abusar do poder religioso para manter suas próprias “estruturas conservadoras”. A religião não pode ser um instrumento de opressão, muito menos um lugar de omissão frente às mazelas da humanidade. A autoridade eclesial precisa ser um poder para liberdade e não o contrário. Esta é a grande pertinência da memória subversiva testemunhada pela Teologia Política de Metz. Ele afirma que o pensamento teológico deve dedicar-se à questão de Deus como um problema da teodiceia. O núcleo da Teologia Política proposta pelo autor pode ser retratado no dilema da história do sofrimento humano integrado ao cristianismo.

O cristianismo, sendo uma religião que tem em seu fundamento a universalização da salvação, precisa voltar seu olhar para o mundo. O cristianismo está sempre diante da pluralidade cultural e religiosa da sociedade e é instado a posicionar-se diante da indagação dramática daqueles que sofrem injustamente. A religião faz parte da história da humanidade de tal maneira que não é mais possível se separar uma da outra.

Israel, por exemplo, tem em sua religião a própria história. O povo de Israel rejeitou a opção pelo mito e o caminho do idealismo, que poderiam ser um caminho fácil para superar os medos na condição de peregrinos, estrangeiros e sofredores da história. Mas, pelo contrário, a capacidade singular de Israel de se relacionar com Deus foi o que tornou possível manter sua resistência e sobrevivência, comparando com outros povos com culturas avançadas, como o Egito, Assíria, e até mesmo a Grécia. A resposta ao sofrimento de Israel era a esperança e esta herança judaica foi absorvida pelo cristianismo primitivo.

Quando se evita a pergunta pelo sofrimento do homem, abre-se espaço para o mito como forma de adiar o inevitável enfrentamento. Esta interrogação está no início do cristianismo e nem sempre as soluções são adequadas. Insistentemente se recorre às estratégias dualistas em conexão com a gnose, desde Marcião até os dias de hoje.

A solução de Marcião acabou se tornando em um dualismo gnóstico da intemporalidade da salvação e do tempo irredimível. Outra alternativa dualística foi a de limitar o Deus Criador à tradição veterotestamentária, separando-o do Deus Redentor, na mensagem do Novo Testamento.

Para Agostinho, a teodiceia deveria ser entendida dentro do Tratado da Liberdade, de *libero arbitrio*, em que se atribui à humanidade a origem do mal e do sofrimento, em âmbito estritamente terreno, por causa da negação dos primeiros pais.¹⁶⁸ Neste sentido, Deus fica excluído do problema da teodiceia, pois o sofrimento do mundo resulta desta resistência do homem à bondade de Deus. Esta “livre escolha” do indivíduo “bloqueia” a bondade divina.

Certamente a teoria agostiniana é uma reação ao gnosticismo e ao maniqueísmo, e tal ênfase na responsabilidade do homem pelo pecado tem por cautela preservar o Deus Criador. Obviamente, Agostinho não estava isento de dúvidas quanto à porção de liberdade que caberia ao homem nesta equação com Deus.

Nem a utilização da carta aos Romanos para desenvolver a doutrina do pecado original (bem como a questão da predestinação), foi suficiente para livrar de aporias e contradições em sua teodiceia. O combate ao dualismo de Marcião entre Deus Criador e Deus Redentor, por exemplo, resurge em Agostinho por meio do dualismo antropológico, no qual poucos serão salvos e muitos condenados, sendo estes os responsáveis pelo mal do mundo e receberão o “fruto” da condenação de se afastar de Deus; outro exemplo, a este conectado, é a concordância entre Agostinho e Marcião na impossibilidade de atribuir a Deus qualquer implicação com o mal no mundo, deixando de lado o princípio de que a liberdade do homem somente existe por causa de Deus, não podendo ser o último responsável pelo mal.

O modelo agostiniano, mesmo sendo corrigido e, de certa forma, questionado, na Idade Média, por Tomás de Aquino, somente enfrentou resistência na época moderna. Percebe, neste contexto, os diversos problemas de uma apologia baseada na autonomia da liberdade humana em contraposição à bondade ilimitada

¹⁶⁸ Cf. METZ, J.B., “**Concupiscenza**” in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 290-299.

de Deus.¹⁶⁹ Estando a promessa da salvação vinculada à promessa da justiça universal, o pensamento agostiniano acaba por restringir a ideia de salvação como redenção do pecado e da culpa. Desloca-se, desta maneira, o sofrimento de cada dia para a margem do pensamento no cristianismo. Entretanto, esta não é a visão bíblica para a salvação. O nome de Deus se refere à salvação como uma libertação geral dos seres humanos das situações de sofrimento que os afligem todos os dias. A visão agostiniana reprimiu a pergunta pela sede de justiça pela questão antropológica do pecado do homem, e com isso o problema da teodiceia foi minimizado.¹⁷⁰

Segundo Metz, as consequências para este estreitamento da teodiceia podem ser percebidas nos seguintes fenômenos: a) o ateísmo moderno, enquanto resultado do rechaço do ser humano à imagem de Deus que não permite que se dirija nenhuma pergunta. Para justificar o sofrimento que existe no mundo, o cristianismo, para preservar a imagem do Deus bondoso e poderoso, insensível ao mal, coloca, por sua vez, exclusiva culpa na humanidade; b) o absolutismo do pecado, atribuído ao ser humano, retirou toda a possibilidade do homem ser livre e feliz. O homem de Agostinho não tem dignidade garantida pela criação por causa desta suposta negação a Deus (realidade pós-lapsária). Esta separação do homem e de sua dignidade provocou no cristianismo uma remitologização perceptível nas formulações de convenções de cunho moralista.¹⁷¹

Percebe-se que as perguntas que deveriam ser dirigidas a Deus foram abafadas por uma estrutura moralizante. Coube às religiões monoteístas resgatarem a herança bíblica para formularem novas perguntas dirigidas a Deus, indagações repletas de decepções e frustrações, e, por isso, humanas. Este clamor une a todos, crentes ou não, pois não existe exclusão no sofrimento. A paixão do cristianismo está ligada à compaixão. Não se separa o amor a Deus do amor ao próximo, pois esta é uma expressão radical da unidade entre Deus e os homens.

A memória bíblica de Deus é inerente à história da paixão da humanidade. Esta não é fragmentada em frações desconexas, mas pertence à

¹⁶⁹ Cf. SCHNEIDER, T., *Manual de Dogmática*, vol. 2, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 20-25; 28-31.

¹⁷⁰ Cf. LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 197-200.

¹⁷¹ Cf. METZ, J.B., “*Concupiscenza*” in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 290-299.

herança vital do homem. A memória é fundamental para a crítica de uma imagem da história na qual prevalece uma amnésia cultural.

O flagelo de *Auschwitz* trouxe ao pensamento teológico do autor a sensibilidade para a história do sofrimento humano. Deste mesmo modo, trouxe também, por consequência, a questão de Deus diante do problema da teodiceia e o discurso do cristianismo sobre Deus, neste clamor que suplica salvação para as vítimas da nossa história.

O discurso sobre Deus, ou é um discurso sobre a visão e a promessa de uma grande justiça, que também inclui os sofrimentos passados, ou é um discurso vazio e carente de promessas – inclusive para aqueles que sofrem no presente. Esta pergunta inerente ao discurso sobre Deus é, antes de tudo e sobretudo, a pergunta pela salvação daqueles que sofrem injustamente e sem culpa alguma.
172

A retomada da questão da teodiceia pela teologia não visa ser, no pensamento de Metz, uma obstinada “justificação de Deus” diante da maldade no mundo, mas pretende evidenciar a importância da forma como se fala de Deus no mundo em que o sofrimento é incontestável. A pergunta pelo sofrimento é fundamental para a teologia e para o futuro do ser humano e não pode ser eliminada apesar da resposta nunca ser absoluta por causa do nosso limitado escopo escatológico.¹⁷³ As respostas da teologia não pretendem dar solução ao problema da teodiceia. Ademais, Deus não pode ser definido por palavras e a pertinência da questão está nas demandas que devem ser feitas. A tarefa teológica é radicalizar tais questões em forma de esperança anexada ao tempo: “será Deus quem, quando chegar seu dia, fará a própria justificativa para esta história de sofrimento.”¹⁷⁴

Para Metz não se pode separar Deus do sofrimento humano: “Quem, por exemplo, formula o discurso sobre o Deus de Abraão, Isaac e Jacó de tal forma que não se escuta o lamento de Jó – sua queixa ‘quanto durará isto?’ - este não faz teologia, mas mitologia.”¹⁷⁵ Deus não corresponde às convenientes imagens criadas para satisfazer uma religião burguesa que não suporta a dolorosa e obrigatória tradição bíblica. Remete-se ao Deus bíblico no estereótipo de poderoso e vingativo contra aqueles que não se adequam aos moldes desta mesma religião elitizada e

¹⁷² Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 18.

¹⁷³ Cf. METZ, J.B., “Futuro dalla memoria della passione”, in *Concilium* (6/1972), p. 15-34.

¹⁷⁴ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 21.

¹⁷⁵ Cf. METZ, J.B., *Memoria passionis*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 21.

narcisista que somente consegue ver a alegria, mas está surda aos gritos daqueles que sofrem. O cristianismo está em constante ameaça da mitologização, que tem no esquecimento um instrumento para não enfrentar os seus próprios medos.

O ser humano deve preservar seu futuro por meio da “memória redentora”. Para tanto, deve evitar que esta inquietação seja entorpecida pelo esquecimento.¹⁷⁶ Segundo o autor, o homem atual tende ao esquecimento das catástrofes como estratégia para suportá-las. *Auschwitz*, por exemplo, já não está presente na memória de muitos; entre os cristãos inclusive, somente alguns associam a presente crise da humanidade com este flagelo que ultrapassou todos os limites da vergonha do homem. O ser humano, acomodado e desprovido de solidariedade, já não possui valores morais e, com isso, gradativamente desaparece a sua esperança no homem, e sem ela, o próprio homem deixa de existir. O homem que esquece a história de sofrimento do mundo não perde somente a memória de um determinado evento, pontuado cronologicamente, mas perde a si mesmo.

O esquecimento do tema da teodiceia é reflexo da diminuição do espaço de Deus na sociedade. O aumento da religiosidade na sociedade, longe de ser uma contradição, é uma confirmação desta superficialidade em enfrentar o sofrimento do outro, pois existe uma receptividade à religião burguesa, mas uma resistência na compaixão que se herda das tradições bíblicas, ou seja, “religião sim, Deus não”! Neste contexto, a religião ofusca a questão do sofrimento da vítima para não enfrentar o perigo que Deus traz. No discurso sobre Deus nas tradições bíblicas é evidente a pergunta escatológica sobre as vítimas na literatura sapiencial, nas vozes dos profetas, na temática do êxodo, desenvolvida no Antigo e no Novo Testamentos.

Para Metz, o grito de Jesus na cruz é o seu “sim” à vontade do Pai, pois se trata de um sofrimento em razão a Deus. Este sofrimento não pode ser moldado para se conformar aos desejos, uma vez que Deus não se adapta ao ser humano. Esta imagem divina é mitológica e não se refere aos discursos bíblicos. O Deus que se adequa não existe! Tampouco a religião pode se prestar a este papel. Percebe-se hoje uma enorme oferta de religiões com práticas consoladoras. Mas nas narrativas

¹⁷⁶ Cf. METZ, J.B., “Futuro dalla memoria della passione”, in *Concilium* (6/1972), p. 15-34.

bíblicas não se encontra nenhum tipo de consolo oferecido por Jesus diferente da oração que se dirige a Deus. O consolo bíblico não é mítico, não se trata de um paraíso isento de privações e sofrimento. O consolo oferecido por Jesus está na clareza de que o sofrimento enfrentado não será esquecido.

O sofrimento do outro é uma provocação religiosa e não pode separar a paixão por Deus pela compaixão com os que sofrem. Com isso, tem-se explicitamente a obrigação de uma práxis cristã comprometida com a dor alheia.¹⁷⁷ A mística que Jesus viveu era essencialmente comprometida com o sofrimento do homem.

A fidelidade do cristianismo a esta mística de olhos abertos provocaria um afastamento de um perfil religioso que transforma a religião em “mágica para as almas”, uma vez que a relação com Deus não pode estar baseada em troca. A questão da teodiceia não está disposta em termos de recompensa por “boas ações”. O clamor de Jó é um dos exemplos mais paradigmáticos da tradição bíblica em que se configura outro tipo de compreensão da fé, no qual se rompe o vínculo de causalidade entre pecado e sofrimento.

J.B. Metz preocupa-se em fundamentar um cristianismo com base na questão inquietante da teodiceia: a sensibilidade de Deus para com o sofrimento humano, que por sua vez encontra-se nas tradições bíblicas. O autor não visa propriamente responder à questão filosófica de Deus onipotente e bondoso diante do sofrimento da história do homem, mas percebe que esta questão não pode ser esquecida.

A história da humanidade é marcada pelo sofrimento e pela crise. Este grito não é apenas de desespero, mas um clamor dirigido a Deus, da mesma forma como fizeram os israelitas. Deus se aproximou daqueles que por ele clamaram. Esta questão fundamental se insere no seio da história da humanidade e, justamente por isso, o teólogo deve interessar-se pelos conflitos e não se eximir deles, mesmo que não encontre respostas, pois sua função é não deixar que as perguntas sejam esquecidas.

¹⁷⁷ Cf. METZ, J.B., “**Decisione**”, in *Dizionario Teologico*, Brescia: Queriniana, 1966, p. 431-439.

O cristianismo, mesmo marginalizado no Império Romano, avançou pelo mundo, pois tinha consigo uma mensagem de salvação. O cristão ainda possui esta mensagem e deve buscar seu ímpeto inicial, fazendo e refazendo a memória da sua missão.

É neste sentido que a *memoria passionis* é o impulso para o cristianismo de hoje despertar uma nova atenção para o discurso sobre Deus. A pergunta da tradição bíblica sobre aqueles que sofrem permanece, apesar dos esforços em “escondê-la” na questão sobre a redenção dos culpados. Não se pode esquecer a teodiceia por causa da soteriologia.¹⁷⁸

A compaixão e a consciência não devem estar separadas no pensamento teológico. *Memoria passionis* está atrelada à compaixão. Aqueles que sofrem vivem dramaticamente e se sentem solitários, querem ser salvos; como se pode pensar que somente Deus esteja presente? Onde está a Igreja? Deus não estaria na posição de receber o clamor da vítima? Tal como Jó, que se dirige a Deus para indagar pelas suas angústias e sofrimentos sem culpa, o mesmo ocorre no pensamento cristológico, o grito na cruz não pode ser ignorado.

Deste modo, pode-se dizer que a teodiceia é necessária para entender a cristologia, e, por conseguinte, a questão apocalíptica da fé. O grito de sede e fome por justiça não pode ser silenciado até que seja solucionado.

Esta é a justiça de Deus, que alcança até mesmo o sofrimento passado. A autoridade para fazer esta pergunta por justiça só pode ser encontrada validamente naquele que sofre. O retorno da teodiceia pode ajudar a recolocar a Igreja no caminho do mundo político, de forma profética, para a situação atual de mazelas e exclusão. Reencontra-se, por fim, na autoridade da vítima e na experiência de escutar Deus que escuta com sensibilidade àqueles que sofrem.

¹⁷⁸ Cf. METZ, J.B., “**Dio e i mali di questo mondo: Teodicea dimenticata e indimenticabile**”, in *Concilium* (5/1997), p. 17-24.