

Nova Teologia Política: *memoria passionis* e mística de olhos abertos

New Political Theology: *memoria passionis* and “Mystic eyes open”

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Resumo: Objetiva-se, neste artigo, analisar filosófico e teologicamente as categorias *memoria passionis* e “mística de olhos abertos”, desenvolvidas na nova teologia política de Johann Baptist Metz. Justifica-se esse objetivo por ser a obra desse teólogo distinta da teologia política elaborada filosoficamente como teoria do Direito e do Estado. Há de considerar também a centralidade antropológica trazida por Karl Rahner à teologia contemporânea, ao formular a sua antropologia transcendental, e impulsionar, em consonância com outros teólogos, um intenso processo de renovação teológica, do qual faz parte essa nova teologia. Por ser um complexo teológico formulado por cerca de cinco décadas, o referido teólogo alemão a sintetizou em suas obras *Memoria Passionis* e *Mística de Olhos Abertos*, ambas escritas na década de 2000. Para atingir esse objetivo, expor-se-ão a pertinência e a relevância da nova teologia política em termos contemporâneos, cuja concentração bibliográfica remete aos primórdios dessa teologia. Em seguida, serão analisadas as categorias *memoria passionis* e “mística de olhos abertos”, com fundamentação em obras homônimas respectivamente. Espera-se, com esta análise,

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Évora, Portugal). Docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista PNPd do PPG de Teologia da FAJE. E-mail: p_aseologo@hotmail.com.

contribuir com o debate sobre a teologia política no contexto de pós-modernidade e de globalização, em que se requer da teologia fidelidade ontológica ao que ela é: discurso contemporâneo sobre Deus.

Palavras-chave: Nova Teologia Política; *memoria passionis*; “mística de olhos abertos”; Teologia Fundamental

Abstract: This article aims at analyzing philosophical and theological categories *memoria passionis* and "*Mystic eyes open*", developed in new political theology of Johann Baptist Metz. This is justified for being the work of this distinguished theologian of political theology philosophically elaborately as theory of law and State. There's also the centrality of anthropology brought by Karl Rahner to contemporary theology, to formulate your transcendental anthropology and propel, in line with other theologians, an intense theological renewal process, which is part This new theology. For being a theological complex formulated for about five decades, this German theologian synthesized in his works *Memoria Passionis* and *Mystic eyes open*, both written in late 2000. To achieve this goal, it will expose the pertinence and relevance of new political theology in contemporary terms, whose literature concentration refers to the beginnings of this theology. Then *memoria passionis* categories will be analysed and "*Mystic eyes open*", with reasoning in homonymous works respectively. This analysis is expected to contribute to the debate on the political theology, so expensive and urgent nowadays, in the context of post-modernity and globalization, which requires theology ontological fidelity to what she is: contemporary discourse about God.

Keywords: New political theology; *memoria passionis*; "*Mystic eyes open*"; Fundamental Theology

1. Introdução

Objetiva-se, neste artigo, apresentar filosófico e teologicamente as categorias *memória passionis* e “mística de olhos abertos”, desenvolvidas na nova teologia política de Johann Baptist Metz. Justifica-se esse objetivo primeiramente por ser a obra do referido teólogo distinta da teologia política

elaborada filosoficamente como teoria do Direito e do Estado. Também Há de considerar também a centralidade antropológica trazida por Karl Rahner à teologia contemporânea, ao formular a sua antropologia transcendental, e impulsionar, em consonância com outros teólogos, um intenso processo de renovação teológica, do qual faz parte essa nova teologia¹

Outro motivo que justifica esse objetivo é o próprio contexto do último século marcado por duas guerras mundiais e suas respectivas atrocidades – principalmente, a vitimação causada pela bomba atômica e pelos campos de concentração –, pela efetividade dos sistemas totalitários, que causavam a pergunta ontológica fundamental: o que é o homem e para que *locus* de convivência caminha a humanidade? No âmbito teológico, cujo assunto é Deus, emergia intensamente a pergunta, especialmente realizada por Dietrich Bonhoeffer: como falar de Deus, que é amoroso e bondoso, nesse contexto? Ou, ainda, onde está Deus diante da realidade de Auschwitz? Essas perguntas foram refletidas por pensadores de pertinência e relevância em suas teorias, propiciando um clima que impulsionou o reconhecimento dos direitos humanos, a necessidade de se pensar novas possibilidades de convivência e a necessidade de se aprofundar a virada antropológica na teologia.

A nova teologia política elaborada por Metz está inserida nesse contexto e possui o mérito de ter-se inovado e aliado a outras teologias da práxis, tais como a teologia da experiência e a teologia da esperança, e contribuído para a emergência da teologia da libertação latino-americana, concebida em seus primórdios, também como teologia política latino-americana². Em sua dinâmica, esse teólogo aprofundou a sua formulação de que, em sua teologia, a política não é um tema, mas uma perspectiva que propicia que sua reflexão seja efetivamente teologia fundamental. Nessa condição, é uma teologia que se movimenta com o tempo e no próprio tempo, tornando-se contemporânea de uma época histórica, marcada pelo pluralismo étnico e religioso, pelo necessário diálogo da teologia com as ciências, pela

¹ GIBELLINI, R. *La Teologia do XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1990.

² ASSSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972

urgência da convivência comunitária das religiões e pelo diálogo entre crentes e outras pessoas, chamadas de “seculares”³.

Em seu caráter de contemporaneidade, a nova teologia política de Metz aguçá a sensibilidade de seus leitores pelo sofrimento humano, visando ao desenvolvimento da compaixão e da prática da solidariedade e propiciando a centralidade da *memória passionis* e da “mística de olhos abertos”, categorias que estão explícitas no objetivo deste artigo.

Para atingir esse objetivo, expor-se-ão a pertinência e relevância da nova teologia política em termos contemporâneos, cuja concentração bibliográfica remete a seus primórdios. Em seguida, serão analisadas as categorias *memoria passionais* e “mística de olhos abertos”, com fundamentação em obras homônimas do autor. Ambas as obras são respectivamente síntese de seu pensamento e narrativa autobiográfica, denotativa de espiritualidade teologal ou de teologia espiritual. Espera-se, com essa análise, propiciar o debate sobre a teologia política, tão caro e urgente atualmente, no contexto de pós-modernidade e de globalização, em que se requer da teologia fidelidade ontológica ao que ela é: discurso contemporâneo sobre Deus.

2. Pertinência e relevância da Nova Teologia Política

2.1. As apropriações

A nova teologia política elaborada por Johann Baptist Metz se situa no contexto da pluralidade filosófica, de renovação da teologia do século XX e dos acontecimentos histórico-sociais – as guerras mundiais e os sistemas totalitários servem como exemplos –, denotativos de enorme tensão e perplexidade da humanidade. No âmbito filosófico, a ontologia hermenêutica,

³ HABERMAS, J. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 197-220.

inaugurada por Martin Heidegger⁴ e consolidada por Hans Georg Gadamer⁵ e Paul Ricoeur⁶, e a teoria crítica da Escola de Frankfurt, especialmente a filosofia de Adorno e Horkheimer⁷ (1969), são as grandes influências filosóficas presentes na obra de Metz.

A ontologia hermenêutica trouxe à tona, dentre várias contribuições, a perspectiva de retomada da questão do ser mediante um processo de compreensão e de interpretação, que exige mergulhar no acontecimento histórico pensado e elaborar uma linguagem que sirva de “casa” do encontro entre o ser e o homem. Nesse sentido, o tempo presente na concepção de processo e de acontecimento histórico se desenvolve pela temporalidade cronológica, movida pelo *kairós*, que possibilita identificação entre o próprio tempo e o homem. Por conceber a temporalidade que é própria da historicidade, os filósofos supramencionados levaram a cabo o círculo hermenêutico, pelo qual se compreende e se interpreta a verdade buscada. Cabe, então, a distinção hermenêutica entre verdade e expressão de verdade. A hermenêutica propicia exprimir a verdade, sem esgotá-la e sempre mantendo uma posição de abertura à *Lichtung* – clareira –, para que ilumine o homem em relação à verdade que procura e lhe advém como acontecimento do ser. Por isso, torna-se possível afirmar a linguagem em sua historicidade e “epocalidade do ser”⁸ e em sua diakonia à própria verdade que se revela ao homem. Ademais, a hermenêutica, especialmente a ricoeuriana, consolidou-se por sua tríplice dimensão, constituída de hermenêutica textual, simbólica e de ação ou ética. Disso resulta que a hermenêutica desemboca na ação que

⁴ HEIDEGGER, M. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982

⁵ GADAMER, H.G. *Verdade e Método (I): traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003.

⁶ RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations*. Paris: Edition Du Seuil, 1969.

⁷ ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969.

⁸ VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

efetiva o ser humano como pessoa, desenvolve a alteridade e efetiva a justiça no cumprimento do direito e da ética.

A teoria crítica, por sua vez, marcou a história contemporânea da Filosofia, por denotar sensibilidade aos acontecimentos históricos e por articular marxismo e psicanálise freudiana na análise da sociedade, em suas contradições e em sua configuração psíquico-social. Nessa perspectiva, a teoria crítica analisa a sociedade em sua organização racional e em sua incidência psíquica na atividade humana. Utilizando-se da dialética, ela aprofunda a “indústria cultural”, a “razão instrumental”, os “sistemas totalitários”, a repressão erótica na civilização, o caráter comunicativo do homem e sua movimentação para realizar uma sociedade em que as pessoas de diversos setores dialoguem e busquem o consenso para a boa convivência. Em relação à nova teologia política, merece destaque a “dialética negativa” de Adorno, cuja formulação se contrapõe à dialética da síntese e da conciliação de perspectiva hegeliana, afirmando não ser possível que a filosofia capte a totalidade do real, revelando, então, o sentido oculto e profundo dessa mesma realidade. Deste modo, a sua filosofia afirma a não identidade entre ser e pensamento, para garantir a não camuflagem da realidade e apresentá-la sem a vestimenta da universalidade que esconde a singularidade e propriedade do real. Assim sendo, um aspecto relevante e pertinente da teoria crítica de Adorno é sua análise sobre a negatividade da realidade histórica gerada pelos sistemas totalitários, que promovem a dor dos exilados e das vítimas dos campos de concentração, especialmente de Auschwitz, e apregoam uma filosofia do extermínio e do prevalecimento de uma etnia ou de uma nação.

A antropologia transcendental desenvolvida por Karl Rahner é de fundamental importância para compreender a “virada antropológica” na teologia, na era contemporânea. Na perspectiva rahneriana, Deus é compreendido como mistério santo e inefável que se comunica ao homem, cuja escuta da palavra revelada se efetiva em função de que é ele constituído do transcendental, concebido como o *apriori* infinito presente no espírito finito. Deste modo, o homem é “ouvinte da palavra” – por possuir o “transcendental –, sujeito, pessoa, livre e responsável. Ele possui condições de

livremente decidir acolher ou não a palavra de Deus, mas, por ser situado historicamente e por ser a história o campo da revelação, tem a possibilidade de, na própria relação com Deus, reverter o seu não em sim. Isso significa que a revelação é dinâmica, histórica e realizada na relação entre Deus e o homem, dois sujeitos distintos, mas livres e responsáveis. Por isso, não é possível falar de Deus sem compreender e falar do homem, que é o acesso a Deus. Em outras palavras, não se faz teologia sem antropologia, com fundamentação na filosofia em perspectiva transcendental, para que seja possível compreender o homem em sua inserção no mundo e em sua historicidade. A filosofia é, portanto, denominada *partner* da teologia, *preparatio evangelii*, um momento interno da teologia articulada com a antropologia⁹.

A influência da antropologia transcendental na nova teologia política de Metz é notável em função da compreensão da teologia como discurso sobre Deus, cujo campo de atuação e inferimento de sua revelação é a realidade existencial e histórica do homem. Apropriando-se da antropologia transcendental de Karl Rahner, sem copiá-la ou imitá-la abrupta e acriticamente, mas concentrando-se na centralidade antropológica e na concepção de Deus como mistério que se revela ao homem, Metz a articula com a teoria crítica e com a ontologia hermenêutica, para compreender Deus a partir do homem que sofre, sente dor, grita em função dessa mesma dor e silencia-se como vítima da violência e dos sistemas opressores. Por isso, a denominação “nova cultura hermenêutica”¹⁰ implica ultrapassar a ontologia hermenêutica, articulando-a com a teoria crítica, concentrando-se na antropologia e ultrapassando-a também em seu caráter transcendental, para afirmar a realidade do sofrimento e confirmar a sensibilidade compassiva.

Essa sensibilidade só é possível pelo fato de que Metz preocupou-se em tornar a sua teologia imbuída de uma linguagem pertinente e contemporânea a esta época histórica. Para isso, articulou a sua teologia com sua própria experiência de

⁹ RAHNER, K. Riflessioni sul método della Teologia. In: _____. *Nuovi Saggi (IV)*. Roma: Paoline, 1973., p. 99-159.

¹⁰ METZ, J. B. *Sul concetto della Nuova Teologia Politica (1967-1997)*. Brescia: Queriniana, 1998.

vida, o que lhe permitiu afirmar que seu complexo teórico é também autobiográfico e narrativo. Trata-se de uma teologia que narra a fé cristã em sua articulação com a vida do homem e do mundo. Disso resulta a pertinência e relevância da memória e da solidariedade no início de sua produção, sendo que, mais tardiamente, o autor passou a desenvolver a compaixão como aprofundamento da solidariedade, na forma de *memória passionais*¹¹.

A perspectiva da narrativa em teologia possibilitou que Metz se apropriasse da própria contemporaneidade histórica de sua vida, em que viveu os dramas trazidos pelos totalitarismos, especialmente o nazismo, e pela Segunda Guerra Mundial, quando, aos dezesseis anos, abandonou a escola e serviu como soldado, tendo experimentado a perda de seus amigos em campo de batalha. Em certo dia, o seu comandante lhe ordenou que levasse uma mensagem para a sede do batalhão, tendo passado por lugares destruídos e incendiados. No dia seguinte, retornou à sua companhia e encontrou os seus companheiros destruídos, esquartejados em função de um ataque que combinou caças-bombardeiros e carros armados. Assim, exprimiu com dor o teólogo alemão:

Não me restou senão fixar o olhar sobre o rosto apagado, morto daqueles com os quais nos dias anteriores tinha dividido medos infantis e risadas juvenis. Não recordo outra coisa que um grito sufocado. E assim me vejo ainda hoje, e por trás dessa recordação caem todos os meus sonhos de minha infância. O meu forte senso de socialização católico-bavarese coma sua densa confiança tinha recebido uma ferida¹².

A sensibilidade desse teólogo pelo sofrimento desde ainda jovem, desenvolvida também na sua vida adulta, junto aos sofrendores do mundo, propiciou que sua teologia não se isentasse de sua experiência histórica junto aos sofrendores. Destaca-se sua proximidade com o “Terceiro Mundo”, especialmente com a América Latina e Caribe, por meio de sua relação com

¹¹ METZ, J. B. *Memoria passionais: uma evocación provocadora em una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

¹² METZ, J.B. *Sul concetto della Nuova Teologia Politica (1967-1997)*. Brescia: Queriniana, 1998, p. 226.

teólogos da libertação¹³. Em seus primórdios, esse complexo teórico-libertador influenciou-se pela teologia política de Metz, tendo sido denominado de “teologia política latino-americana”. Com o desenvolvimento dessa teologia terceiro-mundista, o próprio Metz se aproximou para colocar os seus interlocutores, que são os pobres, como também interlocutores da nova teologia política que desenvolve a *memoria passionis* e a “mística de olhos abertos”. A partir da teologia da libertação latino-americana e caribenha, Metz também se aproxima das outras teologias do Terceiro Mundo, especialmente a asiática, para abordar teologicamente o pluralismo religioso e as teologias africanas, visando a elaborar o seu conceito teológico de inculturação do evangelho¹⁴. O núcleo epistemológico fundamental das relações da nova teologia política com as teologias terceiro-mundistas e com a própria experiência de vida de Metz é a articulação entre o *locus* dos sofrendores e a fé cristã.

2.2. A nova Teologia política

Conforme exposto acima, Metz inicia a sua teologia na esteira da antropologia transcendental de Karl Rahner, então seu grande mestre. No entanto, sua experiência de vida foi marcada também pela relação com a filosofia, especialmente a ontologia hermenêutica e a teoria crítica, e pela sensibilidade aos acontecimentos histórico-sociais, principalmente em função das experiências pessoais relacionadas ao sofrimento humano. Por isso, sentiu a necessidade de tomar a categoria política, compreendida como ação que beneficia a comunidade humana em termos sociais, econômicos e culturais, e colocá-la como perspectiva para a sua produção teológica. Sua proposta é a de superar a teologia política, concebida como teoria do Estado e do Direito, elaborada por Carl Schmitt, com fundamentação na filosofia liberal, especialmente aquela realizada por Thomas Hobbes.

¹³ METZ, J.B. Significado da Teologia Latino-americana para minha Teologia. In: SUSIN, L.C. (org.). *O mar se abriu: trinta anos de Teologia na América Latina*. São Paulo: SOTER: Loyola, 2000, p. 149-152

¹⁴ METZ, J.B. Proposta de programa universal do cristianismo na idade da globalização. In: GIBELLINI, R. (org.). *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005., p. 353-364.

Partindo da “virada antropológica” rahneriana, sem se deixar conduzir pela ontologia existencial e se apropriando da teoria crítica, Metz buscou construir uma *theologia mundi*, em sua obra *Zur Theologie der Welt*¹⁵, pretendendo compreender o modo de Deus se relacionar com o mundo, assumido em sua contemporaneidade histórica. Em termos interrogativos: como pensar Deus no mundo contemporâneo, visualizado em suas guerras mundiais, sistemas totalitários e nas lutas pela efetividade dos direitos humanos? Essa perspectiva teológica confrontou-se com a tradicional teologia política e aquela produzida como teoria do Estado e se configurou como uma nova teologia política, consolidada em sua obra *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, em que a fé cristã se articula com a história e com a sociedade. Deste modo, a política não há de ser vista como um tema em teologia, mas como uma perspectiva que propicia a elaboração de uma teologia fundamental prática, constitutiva de três categorias: memória, narração e solidariedade.

Ao analisar as concepções de Platão, Agostinho, filósofos iluministas, filósofos da hermenêutica e pensadores da teoria crítica, a categoria memória é conceituada como a recordação da identidade do sujeito, marcada pelo tempo tripartido – passado, presente futuro –, que se configura no próprio tempo presente do sujeito. Isso significa que a memória se identifica com a vida do sujeito, marcada por seu sofrimento – com suas dores, angústias e dramas de sentido –, pelo movimento de sua liberdade – com seu potencial de subversão incisiva nas estruturas sociais e políticas –, pela vivacidade de sua tradição tomada para superar a desumanidade e a destruição e pela sua articulação com os processos histórico-comunicativos de emancipação, algo que é prospectivo e, portanto, de futuro. A memória é, então, prática da razão enquanto configuração da prática da liberdade, efetivada historicamente na realidade de sofrimento, quando emerge o desejo de sua supressão e a superação de todo processo que o torna possível. Por isso, o olhar histórico remete ao sofrimento acumulado na história, cuja rememoração remete a uma estrutura narrativa que

¹⁵ METZ, J. B. *Zur Theologie der Welt*. Mainz – München: Mathias – Grünewald-Verlag – Chr. Kaiser Verlag, 1968.

possibilita ultrapassar tanto a historiografia técnico-científica, que se esquece do sofrimento, quanto a teoria da pós-história, que eleva unicamente a memória do computador, e trazer à tona uma memória libertadora denotativa da verdadeira esperança.

A categoria da narrativa torna viva a memória e possibilita um caráter prático que desemboca na solidariedade. Por isso, a narrativa está articulada com a experiência indutiva, possibilitando a emergência de gêneros narrativos que desestruturam a metafísica dedutiva dos conceitos, que se movimenta de modo descendente. Na estrutura narrativa, a realidade é singular e contextual e o narrador é um conselheiro para o seu ouvinte, porque o que narra emerge de sua experiência ou mesmo da experiência narrada por outrem. Sua efetividade se situa no *verbum*, que se articula com o *signum efficax*, tornando a história efetivamente salvífica. Disso resulta que a eficácia da narrativa é praxística e se sacramenta na própria realidade histórica. Com sua eficácia, a narrativa é sensível ao sofrimento esquecido pela razão técnico-científica e aberta à consciência presente nas histórias, em que o sofrimento se apresenta constituindo-se em uma entidade de resistência contra a manipulação total e a não liberdade. A solidariedade está articulada tanto com a memória quanto com a narrativa, constituindo-se em uma categoria da assistência do sustento e do conforto do sujeito sofredor. Por meio dessa categoria, critica-se a privatização da religião, que é situada proximalmente ao humanitarismo sensível ao sofrimento, e imbui-se de universalidade mística e política. Com sua destinação universal, a solidariedade é incisiva narrativamente na vida dos sofredores e imbuída de implicações políticas transformadoras da realidade histórica. Essa universalidade é também ecumênica e inter-religiosa, exigindo que as religiões se desprivatizem, efetivando um movimento de inter-relação para a busca da comunhão dos povos e da paz.

Essas categorias deram corpo epistemológico à teologia política, imbuída de uma nova cultura hermenêutica, capaz de desenvolver uma teologia contemporânea desta época histórica. Disso resultou um intenso e gradual esforço de Metz em construir a sua teologia não apenas em âmbito regionalmente europeu, mas mundializado, de tal modo a refletir a prática

política da teologia em realidades do denominado “Terceiro Mundo”. Nesse processo de mundialização de sua teologia política, Metz consolidou uma reflexão imbuída de esperança emergente da solidariedade rememorada narrativamente. Por isso, formulou a categoria *memória passionis*, pela qual é possível vislumbrar sua contribuição para que o espaço público seja o *locus* da convivência comunitária, do bem-estar social e da paz entre os povos. De que modo se efetiva essa contribuição?

A resposta a essa pergunta se encontra nas obras *Memoria Passionis* e *Mística de olhos abertos*¹⁶, denotativas da nova teologia política que consolida a teologia fundamental desse teólogo e a aprofunda na relação com outras teologias que apresentam caráter ecumênico, inter-religioso, dialógico na relação com as outras ciências e sensível ao sofrimento humano. A primeira obra é uma síntese aprofundada da teologia política de Metz, que se concentra na categoria “*memória passionis*”, visando a colocar o sofrimento como *arché* para pensar a atuação do Cristianismo em um mundo globalizado, cuja estrutura econômica e política ainda gera dores e clamores pela justiça e pela paz. A segunda obra é uma teologia espiritual narrativa, em que o autor desenvolve as categorias “espiritualidade e mística” a partir da narrativa de suas experiências de vida, tendo como centralidade categorial a *memória passionis*, o sofrimento como *arché*, para fazer uma teologia fundamental em perspectiva política, cujo assunto é Deus experimentado na compaixão com os sofredores desse mundo. Nessa perspectiva, cabe perguntar: o que é a “*memória passionis*” e a “mística de olhos abertos” na nova teologia política?

3. Memoria passionis

3.1. A denúncia da crise de Deus e do homem

O elemento referencial da nova teologia política tornou-se o sofrimento, apropriado na tríplice estrutura de memória, narração e

¹⁶ METZ, J.B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

solidariedade, efetivando-se categoricamente como *memoria passionis*. Ao elaborar essa categoria, Metz trouxe à tona uma razão *anamnética*, como consequência de uma “nova cultura hermenêutica”, que, ao se constituir como teologia, é política e que, por explicitar o sujeito que sofre, remete-se à teodiceia, concentrando-se no sofrimento, não por masoquismo e sadismo, mas para desenvolver a compaixão. O retorno à teodiceia levanta as seguintes perguntas: qual é a causa do sofrimento humano? Onde está Deus diante do mal presente no sofrimento? Pensar essas perguntas no âmbito da teodiceia requer compreender que a reflexão sobre a presença de Deus remete a uma pergunta que é própria da articulação entre teologia e antropologia: onde está o homem diante do sofrimento dos outros homens? E a pergunta pelo *locus* de Deus e do homem implica interrogar: o que é feito de Deus e do homem diante do sofrimento humano¹⁷?

A resposta a essas indagações implica visualizar a história e constatar duas crises: a de Deus e a do homem. A crise de Deus, especialmente presente na sentença nietzscheniana da “morte de Deus”, denota uma crise de moral, de cultura e de linguagem¹⁸. Trata-se de uma sentença que, não obstante possa ter contribuído para um ateísmo de negação substancial de Deus e da própria religião, seu selo fundamental é de um “ateísmo hermenêutico”¹⁹, em que se requer desconstruir a concepção metafísica de Deus. Tem-se, então, uma crise da metafísica, que, enquanto pensamento de totalidade, não responde às inquietações do homem fragmentado. Disso resulta uma cultura que possui fortes marcas do individualismo, do pós-moralismo, dos limites da linguagem dogmática, tanto da religião quanto da ciência, e da esfera da fragilidade como necessária à nova composição linguística²⁰.

Na crise de Deus, o homem se encontra também em crise, porque o individualismo implica a insensibilidade diante do sofrimento dos outros. O

¹⁷ Idem, *Memoria passionis*, p. 18-45

¹⁸ *Ibidem*, p. 77-86.

¹⁹ VON HERMANN, F.W. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

²⁰ VATTIMO, G. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.

pós-moralismo propicia um movimento ilimitado e isento de fronteiras éticas e morais para as ações humanas. O cientificismo coloca a ciência em um patamar messiânico que pode torná-la um instrumento contra o próprio homem, efetivando uma realidade pós-humana²¹. Além disso, o “eurocentrismo”, responsável pela colonização de países africanos, asiáticos e latino-americanos, que tencionava “civilizar” essas realidades, causou a pobreza econômica, a instauração de modelos políticos nem sempre congruentes com as realidades locais e com as culturas autóctones. A análise social, econômica e política do mundo remete à realidade de pobreza que, embora contextualizada majoritariamente na América Latina e Caribe, Ásia e África, tornou-se uma realidade mundial²². Nessa perspectiva, o próprio “americanismo”²³, de conotação “messiânica e civilizatória”, também é responsável pelo aprofundamento da pobreza e pela criação de situação de dependência econômica e política das nações “terceiro-mundistas”. Ao se reconhecer a pobreza como carência de meios de sobrevivência e de efetividade da dignidade humana, visualizam-se a injustiça social, a violência física e simbólica, a marginalização étnica e religiosa, a necessidade do reconhecimento e da alteridade. Com essas crises, desenvolveu-se a amnésia de Deus e do homem, de modo que se deu lugar à insensibilidade da cultura vital e do sofrimento dos outros homens, permitindo uma cultura do progresso e da ordem que dá espaço para a destruição e a “morte prematura”²⁴.

A crise aponta para uma realidade mundial secularizada, em que a religião não se extinguiu nem é mais o único eixo de integração social e de compreensão de mundo, mas se situa, social e historicamente, em relação com outros eixos. Isso significa que o pluralismo cultural e religioso é uma realidade já constatada, urgindo a necessidade de efetivar uma nova cultura

²¹ METZ, *Memoria Passionis*, p. 87-99.

²² METZ. Sul concetto della Nuova Teologia Política, p. 136-162; TAMAYO, J. *Presente y futuro de la Teología de la Liberación*. Madrid: San Pablo, 1994, p. 169-200.

²³ MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 188-197.

²⁴ METZ, *Memoria Passionis*, p. 196-210.

hermenêutica que propicie o bem-estar social e a paz na convivência entre os povos. Resulta, assim, a importância da categoria *memoria passionis* para referenciar o sofrimento, de modo que se supere ou se elimine a cultura do esquecimento do sofrimento²⁵. Essa cultura possui mecanismos de amortecimento, amenização e esquecimento do sofrimento humano, causados por acontecimentos denotativos de catástrofes originadas nas guerras, na violência de diversos tipos e nas estruturas sociais injustas. Nesse sentido, Metz toma o episódio de *Auschwitz* como um “sinal dos tempos” para que o sofrimento não seja esquecido e para que leve a cabo uma razão *anamnética* que incida na ciência, na cultura, nas religiões e na política nacional e internacional. Desse modo, recordar *Auschwitz* é rememorar um evento imbuído de um significado amplo, fazendo imperar a necessidade de não se repetir mais qualquer evento exterminador de seres humanos e quaisquer ações que impliquem na exclusividade de um determinado grupo de seres humanos e na exclusão de outros grupos, tanto no âmbito social, político e cultural, quanto no religioso²⁶.

3.2. O sofrimento como arché para a nova teologia política

Ao recordar o sofrimento, a razão *anamnética* aponta para a ideia de que a conjuntura mundial atual remete à excentricidade cultural e política. Na esteira de Habermas²⁷, que apresentou respectivamente Atenas, Jerusalém e Roma como representantes da ciência, da religião e da política, Metz propõe a articulação entre essas instâncias, buscando superar o predomínio de uma sobre as demais.

No âmbito da ciência, considerar-se-á o seu serviço como um bem a ser prestado à humanidade. Disso decorre a necessidade de que, não obstante a classificação epistemológica das ciências, o homem não pode ser esquecido em sua estruturação epistêmica, principalmente o homem que sofre. Nesse sentido,

²⁵ Idem, Sul concetto della Nuova Teologia Política, p. 162-173.

²⁶ Idem, Memoria Passionis, p. 46-58.

²⁷ HABERMAS. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

a antropologia fundamental²⁸ pode ser considerada como uma instância nuclear da ciência, para conceituar o homem, não em sua memória computadorizada, trazida pela cultura em que predomina a mentalidade cientificista e técnica, mas em sua realidade de imanência, transcendência e rememoração vital. Nessa centralidade antropológica, o homem é apresentado em sua história de liberdade, o que serve como interpelação para que a ciência desenvolva recursos que garantam essa liberdade, cuja identidade não é a mera efetividade de interesses individuais ou grupais, mas políticos, públicos e solidários. Essa liberdade denota relações entre os seres humanos, em que a sensibilidade propicie a realização da alteridade mediante o respeito, a responsabilidade pelo outro e a ação compassiva e solidária²⁹. Por isso, o desenvolvimento da ciência não pode ser realizado sem uma política capaz de criticar as ideologias – sempre parciais e pouco coletivas – que possam estar subjacentes ao próprio movimento científico, tampouco ignorar a centralidade antropológica que remete tanto à memória quanto à educação, objetivando efetivar um processo de reconhecimento da diversidade étnico-cultural e da policentralidade política e religiosa, para as quais a ciência haverá de ser orientada a servir³⁰.

No âmbito da religião, já se ultrapassou a visão de que somente uma religião é a verdadeira e de que a salvação, em perspectiva religiosa, depende da conversão à determinada instituição religiosa. O pluralismo religioso é uma realidade histórica e sua aceitação se contrapõe ao sectarismo, ao fundamentalismo e a toda violência que decorre deles. A ontologia aparece então como tarefa de toda religião vista como canal para que o homem se relacione com Deus ou com os deuses e cuja divindade se identifica com o que é bom, justo, benévolo e sagrado em termos históricos. Desse modo, a rememoração possibilita articular religião e vida, escatologia e história³¹. Os teóricos do Cristianismo, por sua vez, haverão de realizar esforços para

²⁸ METZ, *Memoria Passionis*, p. 113-126.

²⁹ *Ibidem*, p. 22-230.

³⁰ *Ibidem*, p. 231-239.

³¹ *Idem*, *Sul concetto de Teologia Política*, p. 173-176.

promover o diálogo de sua respectiva fé com a cultura dos outros, mediante um processo marcado pela alteridade que impulsiona o respeito e a responsabilidade. Por isso, pensa-se que o Cristianismo possa ser policêntrico, propiciando a autonomia das Igrejas locais, nas quais se exprime a própria universalidade da salvação cristã, além de promover a evangelização em sua condição de narração rememorativa da fé cristã, em consonância com a paixão dos povos – compreendidos em suas tradições culturais e religiosas –, do sofrimento denotativo da dor e, até mesmo, do silêncio angustiante que impede a expressão de dor. A narrativa emergente do sofrimento como *arché*, com centralidade antropológica, rompe com os conceitos metafísicos descendentes e descontextualizados da história singular dos *loci* dos sofredores. Por meio da narrativa, compõe-se um discurso a partir da realidade dos sofredores – seus dramas, dores e angústias –, narrados a partir de seus gêneros literários – fábulas, contos, novelas, sagas e mitos –, e da verbalização que fortalece a sua tradição oral. A perspectiva argumentativa não concorre nem perde lugar para a narrativa, mas abre a possibilidade de conjugação entre ambas. Esta conjugação é realizada tendo em vista que o discurso teológico-político exprima a verdade, cuja fundamentação no sofrimento mostra que a história do homem e do mundo é memória da paixão de Deus no mundo, pela qual é possível narrar a vida para impulsionar a solidariedade e a compaixão entre os povos, visando ao bem-estar social e a paz mundial³².

No âmbito político, a razão *anamnética* promove um *ethos* da compaixão, em que se constata e se assume o pluralismo da realidade social, cultural e religiosa, e se o aprofunda nos *loci* dos sofredores. Esse *ethos* inquieta todas as pessoas religiosas e seculares em relação à realidade do sofrimento dos outros, aguçando a sensibilidade e propiciando ações políticas de solidariedade. Trata-se de um *ethos* universal³³, porém não identificado com a uniformização de medidas sociais e políticas, mas identificado com o sofrimento considerado como realidade universal e com a universalidade

³² Idem, *Memoria Passionis*, p. 239-246.

³³ *Ibidem*, p. 173-174.

concebida na história própria de cada realidade de sofrimento, visando efetivar medidas específicas de sua superação e realização da compaixão. Nesse sentido, as instituições políticas, sociais e religiosas possuem conotação política que salvaguardam interesses comunitários, principalmente partindo da realidade dos sofredores, para resgatar-lhes a dignidade denotativa de sua humanidade, alcançando assim sua universalidade³⁴.

Na razão *anamnética*, as instâncias da ciência, da religião e da política não estão desvinculadas umas das outras, mas estão em constante articulação espiritual. A espiritualidade corresponde ao estado de espírito dessa razão, cuja *arché* é o sofrimento, apresentando-se por modo próprio em cada uma dessas instâncias e propiciando o reconhecimento social, político e religioso do outro que sofre e que clama, por diversas formas, por justiça e por paz. A consequência dessa espiritualidade é a inclusão dos sofredores, marginalizados na cultura do esquecimento – da amnésia – do outro que sofre³⁵.

No âmbito das religiões, a espiritualidade que brota da *memoria passionis* recorda que o discurso sobre Deus não se esquece dos *loci* em que se situam as diversas formas de sofrimento. Desse modo, a teologia, enquanto discurso sobre Deus, remete-se à teodiceia e se recorda da dor, da angústia e do silêncio dos sofredores, além de remeter à compaixão com os sofredores do mundo. Disso resulta que o Cristianismo e as outras religiões não podem se esquecer do sofrimento humano, nem tampouco se desvincularem da política, enquanto ação de sujeitos que promovem a compaixão e a solidariedade, nem da ciência, para compreenderem melhor as causas e as formas de superação do sofrimento, nem tampouco das instâncias de práticas políticas de promoção da compaixão e da solidariedade. A sustentação dessa espiritualidade está na mística do sofrimento³⁶, compreendida como elemento permanente que movimenta as religiões à contribuição histórica para o bem-estar social e para a paz entre os povos. Essa mística não exprime proselitismo

³⁴ Idem, Sul concetto de Teologia Política, p. 10-34.

³⁵ Ibidem, p. 189-209.

³⁶ Ibidem., p. 105-113.

religioso nem possui práticas fundamentalistas de leitura e interpretação de suas respectivas fontes religiosas, mas se mostra estar constituída de uma cultura hermenêutica *anamnética* que articula a espiritualidade e a mística do monoteísmo, principalmente do Cristianismo, com a espiritualidade e a mística das religiões asiáticas, especialmente do Budismo. São duas formas religiosas diferentes e que convergem ao expressar o seu espírito escatológico, imbuído da esperança de que a humanidade, tendo o sofrimento como *arché*, poderá construir espaço público mundial e regional, marcado pela convivência de povos diversos e diferentes, por relações pessoais estampadas pela alteridade e por instituições que garantam a liberdade e a dignidade de todos os seres humanos, em sua condição de *humanum*³⁷.

4. A “mística de olhos abertos”

4.1. Características fundamentais da “mística de olhos abertos”

Essa teologia cristã, denotativa da compaixão de Deus aos sofredores do mundo, fundamenta-se na fé revelada, cuja mística possui “olhos abertos”. Por mística, Metz compreende a experiência que se faz acerca do mistério de Deus, que no Cristianismo é revelado em Jesus Cristo ressuscitado, crucificado, missionário itinerante e pobre entre os pobres, messias que assumiu a história humana a partir da pobreza. Em Jesus Cristo, o mistério divino e a história se encontram e efetivam a própria reserva escatológica de Deus. A história se torna escatológica, possuindo a marca da esperança, e a escatologia se torna histórica, apropriando-se dos acontecimentos humanos, especialmente daqueles oriundos dos *loci* do sofrimento³⁸. Por isso, afirma-se que essa experiência mística é feita de “olhos abertos” para a história de sofrimento dos seres humanos, cujas características fundamentais são: a obediência à autoridade dos sofredores, o desenvolvimento da compaixão, a

³⁷ Ibidem, p. 214-224.

³⁸ Idem, *La fede, nella storia e nella società*, p. 122-135.

experiência da interrupção alterativa, a articulação entre mística e política e a relação atmosférica de Deus.

A obediência à autoridade dos sofredores ocorre quando essa mística toma a perspectiva do rosto para visualizar o Pai no filho Jesus Cristo e este no sofredor: o que teve fome, sede, era forasteiro, nu e prisioneiro (cf. Mt 25, 31-46). Aqui, o rosto do sofredor é necessitado de proximidade, para ser visto, tocado, acolhido e cuidado. O rosto do sofredor tem as marcas do sofrimento, denota dor e clama, verbal ou silenciosamente, pela ação curativa das pessoas. O olhar para o outro que sofre possibilita dar atenção ao sofredor, ouvindo a sua voz, sentindo o seu suor, enxugando o seu sangue e abandonando o egocentrismo e o egoísmo. Mediante o olhar, tem-se a percepção participativa do sofrimento alheio, pelo qual se realiza o dramático encontro com o Cristo da paixão³⁹.

A rememoração desse Cristo é evocar uma memória perigosa, porque nela Cristo se apresenta de modo compassivo aos sofredores e aos mortos que estão silenciados com sua morte. No entanto, a sua compaixão não se esgota em si mesma, mas se desdobra em sua própria ressurreição, estendida para todos os seres humanos de todas as épocas. Na ressurreição de Cristo, estampa-se a vitória da vida de Cristo e, por seu intermédio, de todos os seres humanos. Eis aqui a esperança cristã, da qual decorre a certeza de que todos os seres humanos, os vivos e os mortos, são pascais, destinados à vivência da pobreza de Jesus, compreendida como se despojar de si, ou ao autoesvaziamento, para a glória de Deus. A condição pascal dos seres humanos vivos é denominada de “revolução para frente” e a dos mortos é chamada de “revolução para trás”. Ambas certificam que o final dos tempos não é a destruição, mas a ressurreição universal, a glorificação de Deus em toda a humanidade e em toda a criação⁴⁰.

A “mística de olhos abertos” propicia também a experiência da interrupção alterativa, cuja designação é a de referendar a sensibilidade pelo sofrimento do outro, mediante a situação “face a face”. Nesse sentido, o outro

³⁹ Idem, *Sul concetto della Teologia Politica*, p. 105-109.

⁴⁰ Idem, *Mística de olhos abertos*, p. 151-157.

que sofre é interpelativo e atrativo, fazendo com que o “eu” do humano não se feche em si mesmo, mas se abra e desperte para a relação com outro, olhando-o em sua face. Entra em ação a lógica do reconhecimento do outro, do acolhimento ao estranho e da hermenêutica da diferença, não para excluí-la, mas para acolhê-la e providenciar o cuidado. Emerge a cultura da sensibilidade e a ética do convívio que a sustenta, trazendo à tona tanto a diferença como o modo com que se lida com ela⁴¹. O acolhimento cristão da diferença possibilita experimentar tanto a relação com outros humanos que sofrem, quanto a relação com Deus nos outros. Nesse sentido, a sensibilidade pela diferença suscita o ecumenismo, compreendido como a unidade dos cristãos, e a proximidade com as outras religiões para o estabelecimento do diálogo. Concebe-se o diálogo como um processo comunicativo, em que os sujeitos envolvidos falam e escutam, em seus respectivos espaços, tempos e linguagens, tendo como resultado o consenso que propicia o surgimento do *novum* entre as partes. Por isso, a ética do convívio é tão fundamental para romper com o corporativismo, o proselitismo, o sectarismo e o fundamentalismo, a fim de que seja possível um processo de convivência, em que prevaleça a emergência das diferenças, o respeito, a responsabilidade pelos outros e a reciprocidade⁴².

A articulação entre mística e política é plausível por se tratar de uma mística da justiça de Deus, que é própria da nova teologia política, em que não se pode fazer teologia sem antropologia e sem mística. Isso significa que não é possível elaborar o discurso sobre Deus sem olhar para o homem situado historicamente, principalmente para os *loci* dos sofredores. Desse modo, política é a própria vida humana concebida socialmente, seja em seus dramas e sofrimento, seja em sua esperança e utopias socio-históricas, pelas quais se vislumbra a sociedade construída em suas relações a partir da compaixão, da solidariedade e da comunhão⁴³.

⁴¹ Ibidem, p. 55-62.

⁴² Idem, Memoria Passinois, p. 173-178.

⁴³ Idem, Sul concetto della Teologia Politica, p. 95-104.

A atmosfera de Deus corresponde ao que se denomina de beatitude⁴⁴, cujo alcance não se efetiva sem a experiência de sensibilidade pelo sofrimento das outras pessoas e do despojamento de si mesmo para acolher o outro que sofre. Na figura do outro que sofre, efetiva-se o encontro face a face, puro e íntegro dos seres humanos com Deus, que, sendo amoroso, revela-se compassivo e misericordioso⁴⁵, sendo “tudo em todos” (1Cor 15,28). Essa experiência é a experiência da alegria⁴⁶, denotativa das atualizações da memória de Jesus, da vivência do evangelho, de modo que seja contemporâneo de uma época histórica. Por isso, a alegria cristã se articula com a compaixão junto aos sofredores deste mundo e com a esperança que propicia esperar em Deus, movimentando a vida, para recepcionar Deus, mediante o acolhimento e o cuidado para quem sofre⁴⁷.

4.2. Mística do reverso da história: o amor aos inimigos

A “mística de olhos abertos” não instiga nem desenvolve o ressentimento, porque sua justiça não é sinônimo de vingança. Nessa mística, a justiça é a realização da salvação traduzida em reconciliação universal dos povos, cujo referencial que congrega as forças é o sofrimento humano. Por isso, por ser uma mística do “face a face”, aponta para o amor aos inimigos, inclusive em sua perspectiva política, porque crê que o evangelho está articulado com a vida pública e, por conseguinte, possui conotação política. A sensibilidade aguçada ao sofrimento de outrem possibilita que se perceba o inimigo como outro a ser compreendido, que possui um olhar próprio acerca da vida, muitas vezes imbuído com as marcas do sofrimento, da fragilidade, da resistência, do desejo de viver e de conviver⁴⁸.

⁴⁴ Idem, *Mística de olhos abertos*, op. cit., p. 105-107.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 169-173.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 83-90.

Dois exemplos acerca do amor aos inimigos são descritos por Metz. O primeiro é o filme francês, dirigido por Xavier Beauvois, em 2010, intitulado “Sobre homens e deuses”⁴⁹, que retrata a guerra civil da Argélia na década de 1990. Cerca de nove monges de um monastério trapista, situado aos pés das montanhas Atlas, viviam uma relação de harmonia e solidariedade com a comunidade muçulmana da aldeia vizinha. Havia um monge médico que atendia a todos. Havia também outros monges que cultivavam sementes de alimentos, de árvores e plantas, e outros que realizavam diversos serviços, sempre em conjunto com os muçulmanos. As autoridades locais exortaram os monges a retornarem à França, utilizando como justificativa o perigo que os ameaçava, decorrente da violência entre grupos terroristas islâmicos e militares locais, mas os habitantes da aldeia pediram-lhes para que permanecessem. Após um processo dialógico, não isento de tensões, os monges decidiram permanecer juntos com aquela comunidade muçulmana. As tensões que circundavam a decisão, tinham a marca de simultaneidade entre fraqueza e resistência, cuja expressão se encontrava na estética facial dos monges, em que se denotava o paradoxo de potência e fragilidade da decisão tomada. Essas tensões foram acompanhadas de uma profunda mística política da compaixão, em que é possível experimentar Deus como amor na resistência. Em função dessa mística, os monges tinham a consciência de que, nas tensões, estava o potencial de seu respectivo martírio, consequência do amor presente na resistência e na liberdade de servir e sentir os outros, marcados pela diferença cultural e religiosa. O segundo exemplo é a tentativa de paz efetuada pelo judeu Rabin e o palestino Arafat, na cidade de Washington, em 1993, quando se cumprimentaram por aperto de mãos pela primeira vez, prometendo um ao outro que, no futuro, olhariam não apenas para o próprio sofrimento, mas também para o sofrimento do outro. Eis aí um sinal de uma política mundial de paz na era da globalização⁵⁰.

⁴⁹ Ibidem, p. 85.

⁵⁰ Ibidem, p. 89-90.

O amor aos inimigos explicita a profundidade da revelação do mistério na própria experiência mística. Trata-se da reserva escatológica de Deus presente nos acontecimentos de reconciliação entre os inimigos, do estabelecimento de uma ética do convívio e da constatação da presença de Deus no interior da história, principalmente onde há o sofrimento, para revelar-se como Deus compassivo. Sua presença é sempre atual e, por isso, na era da globalização, com a ascensão da técnica, da centralidade do mercado, dos conflitos culturais e religiosos, de etnocídios e genocídios e de diversas configurações da violência, à pergunta referente ao lugar onde está Deus, a “mística de olhos abertos” responde: Ele está na experiência da compaixão, na temporalidade do tempo escatológico e na esperança que não se desespera⁵¹.

4.3. A oração

A oração e a beatitude são configurações da “mística de olhos abertos”, fundamentadas na pneumatologia e na cristologia messiânica, em que o Espírito Santo e o Cristo-Messias são afirmados nas próprias experiências de compaixão, de solidariedade, de justiça e de diálogo. Desse modo, a oração é um instrumento da espiritualidade e da mística, cuja força está no Espírito que a estimula e no Cristo que messianicamente se apresenta na história, a partir dos sofredores. Assim sendo, a oração que emerge da “mística de olhos abertos” é o clamor dos que sofrem e o clamor dos que se compadecem com os sofredores. Tem-se um profundo anonimato na oração, por parte do povo que reza, pois muitos rezam sem que os outros saibam de sua oração. O conteúdo dessa oração é, marcadamente, de caráter comunitário e solidário, sendo sua linguagem originária do próprio sofrimento e do desconsolo. Antes, a linguagem da oração é oração de clamor, da interrogação apaixonada por Deus, da esperança sofrida que justifica a compaixão de Deus⁵².

⁵¹ Ibidem, p. 109-116.

⁵² Ibidem, p. 117-123.

Nessa mística, a oração não é meramente confessional, mas ecumênica e inter-religiosa, porque os que rezam são, antes de tudo, pessoas de boa vontade, provenientes de origens diversas. Sua linguagem, que é sempre oração, direciona-se a buscar Deus no clamor ou no silêncio dos sofredores. Nessa linguagem, revela-se um Deus de face oculta, silenciosa, que sofre não por impotência, mas por compaixão. Nessa oração, experimenta-se o medo que tira a liberdade das pessoas e as torna vulneráveis. Porém, em vez do afastamento do medo, há sua aceitação para libertar-se dele mediante a compaixão do próprio Deus, que, em Jesus (cf. Mt 26,38), compadeceu-se dos seres humanos que têm medo e o venceu em sua Páscoa, passando pela morte. Também nessa oração, a culpa é rezada. Quando se reza a culpa, tem-se responsabilidade de que os males no mundo não são meros acasos e tampouco necessidades, mas ações humanas, oriundas de relações humanas. Mediante a culpa, a oração promove a solidariedade com todas as pessoas culposas e a compaixão com os que sofrem em função das ações de culpabilidade⁵³.

As pessoas que praticam a oração são levadas à responsabilidade social e política da humanidade. Sua prática se fundamenta na “mística de olhos abertos” e, por isso podem:

se permitir ser mal entendidos pelos inteligentes e esclarecidos (e os que se julgam assim), mas não podem se permitir ser desdenhados pelos infelizes, os sofredores e também pelos que sofrem com sua culpa – pelo amor de Jesus, não! Mas tudo isso, torna nossa oração concreta e política, por si só.⁵⁴

Aqui reside a maturidade da oração: impulsionar a pessoa a dispor-se a assumir responsabilidades sociais e políticas. Ninguém que reza deixa de inserir-se socialmente com postura transformadora e inovadora⁵⁵.

⁵³ *Ibidem*, p. 124-126.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 126-129.

A oração é também recordativa e um ato de resistência. Ela recorda tanto as outras pessoas, especialmente as que sofrem, quanto nós mesmos, a nossa identidade originária e o nosso desenvolvimento na relação com os outros. Recorda ainda a nossa infância, com aquela confiança que depositávamos nas pessoas que nos formaram como humanos. Enquanto ato de resistência, a oração possibilita que resistamos a tudo que torna banal a vida humana e que marca a sociedade com futilidades e efemeridades. Propicia ainda a crítica ao ódio, à apatia e a tudo que impeça a abertura ao *novum* de Deus, próprio da esperança cristã. Por isso, a oração é vigilante por propiciar esperar em Deus, o que possibilita que as pessoas que rezam estejam em vigília orante para a chegada de Cristo no tempo, enquanto instauração definitiva do tempo escatológico de Deus⁵⁶.

A “mística de olhos abertos” é uma mística da esperança, que, por sua vez, não se realiza passivamente. A esperança é ativa e sua atividade reside em tornar Deus crível neste mundo. Sua credibilidade não se efetiva pela experiência de onipotência, onipresença e onisciência de concordância com o sofrimento humano, originado na injustiça, na violência, na guerra, no terror e no horror. Sua efetividade está na experiência da justiça que há de ser feita na prática da compaixão – passível de se realizar pela sensibilidade ao outro –, do amor aos inimigos e da oração e na experiência da beatitude, pela qual se experimenta Deus como amor envolvente. Nessa experiência, em que a alegria suplanta a tristeza e a esperança supera o desespero, a mística não é uma experiência de interiorização alienada e insensível ao sofrimento, mas é uma “mística de olhos abertos” que propicia ver Deus, face a face, mediante a face do outro que sofre e na qual seu sofrimento interpela, no clamor ou no silêncio, à comunhão compassiva.

5. Conclusão

Objetivou-se neste artigo apresentar filosófico e teologicamente a *memoria passionis* e a “mística de olhos abertos”, presentes na nova teologia

⁵⁶ Ibidem, p. 129-131.

política desenvolvida por Johannes Baptist Metz. Trata-se de um complexo teológico que se diferencia da teologia política, compreendida como teoria do Estado desenvolvida por Carl Schmitt configurando-se em uma *theologia mundi* que tem a política como perspectiva na produção de uma teologia fundamental. Por isso, essa nova teologia política sustentou-se nas categorias narrativa, memória e solidariedade, constituindo-se como uma teologia da práxis e representou um dos eixos principais para renovação teológica na contemporaneidade, servindo inclusive de inspiração para a teologia da libertação latino-americana e caribenha. Sintetizada na categoria *memoria passionis*, apresentou um Deus compassivo e um cristianismo da compaixão, em que o sofrimento aparece como *arché* da constituição epistemológica da teologia e da práxis cristã e a espiritualidade se assenta em uma “mística de olhos abertos”, própria de uma teologia fundamental de caráter imanente e praxístico.

A compreensão do sofrimento como *arché* exige que a nova teologia política se aproprie da teodiceia, área filosófica que reflete a afirmação de Deus e o problema do mal. Então, na própria constituição epistemológica dessa teologia, há de se perguntar: se Deus é bom, por que há o mal? A resposta só poderá ser encontrada na produção de uma teologia imanente que parte do lugar dos sofredores deste mundo, com sensibilidade aguçada, com espírito de compaixão e solidariedade, com estilo de narrativa da dor, do clamor e do silêncio denotativo da morte de inúmeras pessoas inocentes. Sustentada em sua “mística de olhos abertos”, esse complexo teológico é uma teologia fundamental e espiritual, cuja mística a move para ser um discurso sobre Deus de uma hermenêutica histórica de rememoração compassiva.

Configurada na *memoria passionis* e na “mística de olhos abertos”, a nova teologia política se aproxima de algumas formulações teológicas. A primeira corresponde à teologia da esperança moltmanniana, em que se formula uma nova escatologia, articulada com a cristologia, tendo a esperança como categoria fundamental. Nessa teologia, há um processo de

amadurecimento, em que a esperança se situa na cruz de Jesus⁵⁷ e revela um Deus compassivo, misericordioso e amoroso⁵⁸.

A segunda formulação próxima à nova teologia política é a da teologia da libertação latino-americana, especialmente em três teólogos: Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino. No primeiro, a perspectiva política se transforma em libertadora, à medida que os pobres se constituem um *locus* social, de onde se faz teologia em articulação com o *locus* epistêmico, que é a fé cristã. Ao assumir o *locus* dos pobres, o teólogo assume também a sua dor e o seu sofrimento, provenientes da situação de opressão e injustiça. Também nos pobres, visualiza-se um potencial de práxis libertadora, pela qual se constrói a justiça, que é fundamento para a paz regional e mundial. No segundo, tem-se a formulação da categoria “povo crucificado”⁵⁹, compreendida como instância que exprime o sofrimento e a dor dos pobres na América Latina e Caribe, mas também expressa o potencial evangelizador e transformador desse povo a partir de sua identificação com Jesus Cristo crucificado. A crucificação desse povo é profecia crítica ao sistema de opressão e de morte prematura e é também expressão da resposta desse povo a Deus, que, na cruz, revelou-se compassivo, misericordioso e solidário. No terceiro, visualiza-se um edifício teológico assentado no “princípio misericórdia”⁶⁰ que torna o *intellectus fidei* um *intellectus amoris*. Trata-se de uma teologia produzida a partir dos pobres, principalmente em sua condição de vítimas do sistema de opressão e injustiça, e que, para desenvolver uma inteligência teológica do amor fundada no princípio da misericórdia, assume o caminho de trazer à tona uma teologia da justiça.

⁵⁷ MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia Cristiana*. Brescia: queriniana, 1973.

⁵⁸ MOLTMANN, J. *Trinität und Reiche Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980.

⁵⁹ ELLACURÍA, I. El Pueblo crucificado. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Liberationis (II): conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p.189-217.

⁶⁰ SOBRINO, J. *El principio misericórdia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1989.

A nova teologia política é um complexo teórico de origem europeia, que se expande para outros continentes, relacionando-se com outros modos de fazer teologia, configurando como um modo de fazer teologia em época de globalização. Assim sendo, essa teologia torna a fé cristã atual e incisiva na história, configurando-se como uma teologia da imanência, que apresenta o seu assunto principal, que é Deus, como transcendente na imanência da compaixão e da rememoração narrativa da vida dos seres humanos, principalmente os sofredores deste mundo.

Referências

- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969.
- ASSSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- ELLACURÍA, I. El Pueblo crucificado. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Liberationis (II): conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p.189-217.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método (I): traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003.
- GIBELLINI, R. *La Teologia do XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1990.
- HABERMAS, J. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. Jerusalém, Atenas e Roma. Um diálogo sobre Deus e o mundo. In: _____. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 195-220.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- METZ, J.B. *La fede, nella storia e nella società*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 122-135.
- _____. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. Proposta de programa universal do cristianismo na idade da globalização. In: GIBELLINI, R. (org.). *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p. 353-364

_____. Significado da Teologia Latino-americana para minha Teologia. In: SUSIN, L.C. (org.). *O mar se abriu: trinta anos de Teologia na América Latina*. São Paulo: SOTER: Loyola, 2000, p. 149-152.

_____. *Memoria passionais: uma evocación provocadora em una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

_____. *Sul concetto della Nuova Teologia Politica (1967-1997)*. Brescia: Queriniana, 1998.

_____. *Zur Theologie der Welt*. Mainz – München: Mathias – Grünewald-Verlag – Chr. Kaiser Verlag, 1968.

MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso: la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia Cristiana*. Brescia: queriniana, 1973.

_____. *Trinität und Reiche Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980.

_____. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 188-197.

RAHNER, K. Riflessioni sul método della Teologia. In: _____. Nuovi Saggi (IV). Roma: Paoline, 1973, p. 99-159.

RICOEUR, P. *Le conflite des interprétations*. Paris: Edition Du Seuil, 1969.

SOBRINO, J. *El principio misericórdia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1989.

TAMAYO, J. *Presente y futuro de la Teología de la Liberación*. Madrid: San Pablo, 1994.

VATTIMO, G. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.

_____. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VON HERMANN, F.W. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

Recebido em: 14/05/2019

Aprovado em: 24/06/2019