



Marco Antonio Santos

**IGREJA PRESENTE E ATUANTE NO MUNDO:
Interpretação da proposta de “cristianismo arreligioso”
de Dietrich Bonhoeffer à luz do conjunto de sua teologia.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientadora: Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2018



MARCO ANTONIO SANTOS

Igreja presente e atuante no mundo: Interpretação da proposta de "cristianismo arreligioso" de Dietrich Bonhoeffer à luz do conjunto de sua teologia

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Maria Teresa de Freitas Cardoso
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Joel Portella Amado
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Gerson Lourenço Pereira

Prof. Rainerson Israel Estevam de Luiz

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 23 de fevereiro de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Marco Antonio Santos

Mestre em Teologia pela PUC-RJ. Graduou-se em teologia pela UMESP (Universidade Metodista de São Paulo). Coursou Teologia no Seminário Evangélico Boa Esperança. Coursou Gestão e Elaboração de Projetos Sociais Participativos – CCE/PUC-RJ. Participou do Curso de Formação Continuada, Aspectos Sociais do Pontificado de Francisco – Boston College.

Ficha Catalográfica

Santos, Marco Antonio

Igreja presente e atuante no mundo : interpretação da proposta de “cristianismo arreligioso” de Dietrich Bonhoeffer à luz do conjunto de sua teologia / Marco Antonio Santos ; orientadora: Maria Teresa de Freitas Cardoso. – 2018.

199 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Igreja. 3. Comunhão. 4. Responsabilidade. 5. Estar aí para os outros. 6. Cristianismo arreligioso. I. Cardoso, Maria Teresa de Freitas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

À minha orientadora Professora Maria Teresa de Freitas Cardoso, pelo interesse, dedicação e orientação, que foram estímulos de grande importância para o desenvolvimento e realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha esposa Sandra pela compreensão, companheirismo, carinho e amor.

Aos meus filhos pela compreensão em meus momentos de ausência.

Aos meus pais por me fornecerem o ponto de partida para chegar até aqui.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A professora Ana Maria Tepedino minha orientadora durante o mestrado, por sua valiosa contribuição e incentivo em meus primeiros anos de pesquisa.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Resumo

Santos, Marco Antonio; Cardoso, Maria Teresa de Freitas. **Igreja presente e atuante no mundo: Interpretação da proposta de “cristianismo arreligioso” de Dietrich Bonhoeffer à luz do conjunto de sua teologia.** Rio de Janeiro, 2018. 199p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A razão para a presença da Igreja no mundo está intimamente ligada à missão de Deus através Cristo. Sua relevância será decorrente de sua decisão em assumir participar do compromisso de Cristo. Dietrich Bonhoeffer demonstra através de sua vida e de sua teologia esse comprometimento de forma irrevogável. Para ele, Cristo não viveu para si, mas ilumina com sua existência para os outros o caminho a ser percorrido pela Igreja. O discipulado é o seguimento de Cristo também nessa prática. A religião, quando mal compreendida, ou quando se limita a pensar em Deus como “Deus ex machina”, como recurso ao qual se relegam os problemas, pode obscurecer o caminho da Igreja, razão pela qual emerge das reflexões de Bonhoeffer na prisão a proposta de um “cristianismo arreligioso”. Longe de pretender suprimir a religião ou negar a fé em Deus, Bonhoeffer busca a visibilidade da verdadeira religião através da qual Cristo se faz presente no mundo. Ele percebe que no mundo que se tornou adulto a Igreja deve sair da indiferença e assumir suas responsabilidades e, à semelhança de Cristo, “estar aí para os outros” através de uma nova linguagem e uma presença atuante no mundo, posicionando-se contra as injustiças e os sofrimentos, comunicando a mensagem libertadora de Jesus de Nazaré, que é uma mensagem de amor.

Palavras-chave

Igreja; comunhão; responsabilidade; “estar aí para os outros”; “cristianismo arreligioso”; “deus ex machina”; práxis cristã; discipulado; Dietrich Bonhoeffer.

Abstract

Santos, Marco Antonio; Cardoso, Maria Teresa de Freitas (Advisor). **Church present and active in the world: interpretation of Dietrich Bonhoeffer's proposal of "religionless christianity" in the light of the ensemble of his theology.** Rio de Janeiro, 2018. 199p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The reason for the presence of the Church in the world is intimately linked to the mission of God through Christ. Its relevance will be due to its decision to take part in the commitment of Christ. Dietrich Bonhoeffer demonstrates this irrevocable commitment through his life and his theology. For him, Christ did not live for himself, but he illuminates with your life for others the way to be followed by the Church. Discipleship is the follow-up of Christ also this practice. Religion, when not understood, or when it is limited to think only in God like “deus ex machina” (“god from the machine”) as a resource to which problems are relegated, may obscure the way of the Church, which is why the proposal of a “religionless christianity” emerges from Bonhoeffer's reflections in prison. Far from seeking to suppress religion or deny faith in God, Bonhoeffer seeks the visibility of the true religion through which Christ becomes present in the world. He notice that in the world that him became adult the Church needs get out of the indifference and assume its responsibilities like Christ “be there for others” through a new word and an active presence in the world. Standing against injustices and sufferings, talking about the freedom message of Jesus of Nazareth, which is a Love Message.

Keywords

Church; communion; responsibility; "being there for others"; "religionless christianity"; "deus ex machina"; christian praxis; discipleship; Dietrich Bonhoeffer.

Sumário

1 . Introdução	10
2 . Dietrich Bonhoeffer em seu contexto: Alemanha início do século XX	19
2.1. Contexto histórico-social	19
2.1.1. Contexto familiar e a decisão pela teologia	20
2.1.2. Aspectos sócio-culturais	25
2.2. Contexto teológico na Alemanha no início do século XX	26
2.2.1. A ortodoxia luterana	28
2.2.2. O pietismo luterano	32
2.2.3. Do pietismo a teologia liberal	34
2.2.4. A Teologia Liberal alemã e Dietrich Bonhoeffer	39
2.2.5. A Teologia Dialética de Karl Barth (1886 - 1968) e Dietrich Bonhoeffer	48
2.2.6. Dietrich Bonhoeffer e a resistência de parte da igreja cristã frente ao Nacional Socialismo.	52
3 . A perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer em seus principais trabalhos	62
3.1. Igreja: <i>Sanctorum Communio</i> (1927)	63
3.1.1. Perspectiva e motivações	64
3.1.2. O conceito de pessoa e sua importância para a fundamentação do conceito de Igreja.	65
3.1.3. O estado original e o problema da comunidade	68
3.1.4. O pecado como ruptura relacional	69
3.1.5. Igreja: comunhão dos santos	70
3.2. A relevância eclesiológica em <i>Ato e Ser</i>	73
3.2.1. A contingência da revelação e estar na verdade uma articulação necessária	73
3.2.2. Igreja e revelação	77
3.2.3. Estar na verdade, estar em Cristo	79
3.3. Crer e Viver: a essência da Igreja (1930)	81

3.3.1. O mundo como lugar da igreja.	81
3.3.2. A função da Igreja no mundo	86
3.3.2.1. Semelhante e dissemelhante	87
3.3.2.2. Possibilitar a atualização da obra de Cristo através da ação do Espírito na experiência comunitária.	91
3.3.2.3. A mediação da graça - <i>Extra ecclesiam, nulla salus</i>	93
3.4. Quem é Jesus? Questões cristológicas da Igreja (1933)	95
3.4.1. Cristo como verbo e sacramento	95
3.4.2. Cristo como comunidade e na comunidade.	98
3.5. Discipulato: a vida em seguimento (<i>Nachfolge</i> - 1937)	105
3.5.1. A compreensão da Graça entendida como um chamado a <i>metanóia</i>	108
3.5.2. Decisão, resposta e obediência: prerrogativas essenciais ao discipulado	111
3.5.3. A perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer em sua compreensão do batismo	114
3.5.4. A identidade da Igreja: uma comunidade de discípulos	116
3.6. Vida em comunhão (1938)	119
3.6.1. A vida comunitária	119
3.6.2. O serviço mútuo	122
3.7. A questão ética: o paradigma de Cristo (1939-1943)	125
3.7.1. Ética a partir da revelação	127
3.7.2. Ética e responsabilidade	129
3.8. Resistência e submissão (1943-1945)	133
3.8.1. Reflexões introdutórias	135
3.8.2. A carta de 30/04/1944	137
3.8.2.1. Cristo e o cristianismo	137
3.8.2.2. O tema religião: a influência de Karl Barth no pensamento de Dietrich Bonhoeffer	140
3.8.2.3. Cristianismo: uma forma da religião	143
3.8.2.4. A arreligiosidade na perspectiva de Dietrich Bonhoeffer	147
4 A presença da Igreja no mundo	161
4.1. Estar aí para os outros:	163

4.2. A atualidade da teologia prática de Dietrich Bonhoeffer: aproximações aos aspectos do pontificado de Francisco	169
4.2.1. Uma Igreja frente as transformações de um mundo em maioridade	169
4.2.2. Uma Igreja em seguimento alicerçada na verdade	171
4.2.3. Uma Igreja atuante	174
4.3. Sugestões pastorais no contexto da Igreja Evangelica Comunidade Vida a partir da eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer	177
4.3.1. Ênfase à ação responsável	178
4.3.2. Ênfase a fé eclesial: Sentido a vida comunitaria	179
4.3.3. Ênfase ao acolhimento: ir ao encontro do outro em amor, a fé em Cristo não é uma mercadoria a ser comercializada ou imposta	180
5 . Conclusão	183
6 .Referências Bibliograficas	187
6.1. Obras de Dietrich Bonhoeffer	187
6.2. Obras sobre Dietrich Bonhoeffer	188
6.3. Outras obras	189
6.4. Obras de referência	198

1. Introdução

A presença da igreja no mundo é uma questão sempre atual. As mudanças sociais que se processam no decorrer da história suscitam interpelações sobre este tema, que nos motivam perquirir na reflexão teológica daqueles que nos precederam, caminhos que trilharam no desenvolvimento de seu pensamento que contribuam para atualização de nossas respostas no contexto em que nos encontramos. Ainda que inseridos em uma realidade distinta, somos privilegiados em nosso olhar ao passado pelo legado que nos deixaram, e do qual nos aproximamos. Inspirados pelo empenho teológico que busca melhor elucidar e fundamentar a verdade, buscamos contribuir para que novos discernimentos nos ajudem a trilhar de forma mais precisa pelo caminho de Jesus. Considero oportuno mencionar Libâneo sobre o objetivo do labor teológico:

A Teologia é uma busca de sempre maior inteligência do homem, do mundo, da história do homem e do mundo, do próprio Deus à luz da palavra e do agir de Deus na história, ie, à luz da revelação.¹

Essa busca que se processa reunindo informações extraídas da pesquisa teológica, no presente trabalho organiza-se tendo em vista construir a perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer, entendendo que suas reflexões projetam-se para além do tempo de sua existência. Nelas encontramos elementos que enriquecem nossas considerações sobre a Igreja de Cristo no tempo presente.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) pertencia a uma família da alta burguesia prussiana, cujas práticas religiosas eram mais restritas ao âmbito familiar do que por frequência regular a uma igreja. Ainda assim, em sua juventude decidiu-se pelo estudo da teologia, sem que possamos afirmar suas motivações para esta decisão. Obteve doutoramento pela Universidade de Berlim, com a tese *Sanctorum Communio*, orientada por Reinhold Seeberg, vindo posteriormente a lecionar na mesma universidade.

¹LÍBANIO, J. B. **Curso de Hermenêutica**. Disponível em: <<http://repositorio.ucb.br/jspui/handle/10869/955>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

Dietrich Bonhoeffer foi provavelmente o teólogo alemão mais importante da geração que seguiu a de Barth. Depois de uma carreira brilhante e promissora como pastor, erudito, mestre e dirigente da Igreja Confessante, foi executado pela Gestapo poucos dias antes que o lugar de seu aprisionamento fosse libertado pelas forças aliadas.²

A teologia em sua época estava marcada por influências histórico-teológicas cujas raízes originavam-se na Reforma: a ortodoxia luterana, o pietismo alemão, a teologia liberal que na Alemanha tinha um de seus maiores expoentes: Adolph von Harnack (um dos professores de Dietrich Bonhoeffer na Universidade de Berlim); e a neo-ortodoxia ou teologia dialética de Karl Barth. Cronologicamente essas ênfases teológicas se sucederam sem que fossem totalmente substituídas ou extintas.

Na Alemanha, o Terceiro Reich sob a liderança de Adolph Hitler ampliava sua influência com a propagação ideológica da supremacia ariana, que era difundida em todas as esferas da vida pública, penetrando de forma impositiva - ou com aquiescência de algumas lideranças - na vida da igreja protestante alemã, que em grande parte deixava-se aliciar, acomodando-se a esta nova realidade. Esse fato que foi considerado por Dietrich Bonhoeffer como passividade inexplicável diante da pretensão de criação de uma igreja que se submetesse progressivamente.

Por esses motivos, Dietrich Bonhoeffer buscou apoio através do movimento ecumênico internacional, para a independência da igreja alemã em relação ao Terceiro Reich, envolveu-se também em uma conspiração para a deposição de Hitler. Em seu entendimento, a igreja não deveria apenas tratar as consequências das injustiças com as quais se depara, mas também opor-se àqueles que geram e propagam o sofrimento humano. Do mesmo modo, Moltmann afirmava que a teologia deve se opor às causas do sofrimento:

“A atualização da teologia não pode consistir somente em adaptação ao espírito moderno, deve ser também uma participação nos sofrimentos deste tempo e uma oposição a causa dos mesmos”.³

Bonhoeffer foi preso em abril de 1943 acusado de alta traição e participação nos complôs da Abwehr⁴ e posteriormente em 9 de abril de 1945 foi enforcado no

² GONZALES, J. L. **História del pensamiento cristiano: desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte. (Tomo 3).** [S.l.:s.n.], p.460.

³ MOLTSMANN, J. **Que es teologia hoy?: dos contribuciones para su actualizacion.** Salamanca: Sígame, 1992. p.11.

campo de concentração de Flossenbürg, após um atentado fracassado contra o Führer. Durante os anos em que esteve preso⁵ pode corresponder-se por cartas com seus familiares e com seu amigo e discípulo Eberhard Bethge, suas cartas foram compiladas e publicadas na obra “Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão”. O conteúdo teológico destas cartas não é conclusivo, embora nelas encontremos alguns temas com os quais Dietrich Bonhoeffer tenha se ocupado anteriormente.

O tema desta tese – Igreja presente e atuante no mundo: interpretação da proposta de “cristianismo arreligioso” de Dietrich Bonhoeffer à luz do conjunto de sua teologia – foi constituído a partir de duas expressões utilizadas por Dietrich Bonhoeffer na obra acima referida: a primeira delas “cristianismo arreligioso” localizada na carta enviada em 30.04.1944 para Eberhard Bethge, e a segunda expressão “estar aí para os outros” relativa à presença da igreja no mundo, extraída de sua anotação teológica numerada como 186 e sob título “Esboço para uma obra”.

A ambiguidade dos termos na primeira expressão nos permite perceber que o autor não se desvincula da pessoa de Cristo, permanece cristão, mas distancia-se de uma foma de religião que em sua percepção não pode estar atrelada ao significado de cristianismo. A problematização semântica na utilização dos termos conduz a uma busca de significado requerendo um maior conhecimento de seu contexto, percurso teológico, e seu pensamento.

Sem dúvida, existem em Dietrich Bonhoeffer críticas a concepções de religião cristã por ele consideradas equivocadas: A igreja deve expressar sua relação com Cristo, não devendo estar alheia ao que acontece no mundo no qual está inserida por este motivo deve ser atuante, comprometida, comunitária e posicionada contra injustiças e todas as concepções ideológicas excludentes. Também criticou uma concepção de religião cristã, para a qual Deus serviria apenas como um tapa furos da existência humana, um deus cuja presença é

⁴ Agência de inteligência militar Comandada pelo almirante Wilhem Canaris, envolvido em um movimento de resistência contra Hitler. Bonhoeffer estabeleceu contato com a agência através de seu cunhado Hans von Dohnanyi chefe do Ministério da Justiça do Reich e também opositor ao regime nazista. Dohnanyi era casado com sua irmã Christine.

⁵ Dietrich Bonhoeffer foi preso em 5 de abril de 1943 sob acusação de desmoralização das Forças Armadas pelo conselho de Guerra do Reich. Durante 23 meses teve como locais de encarceramento O cárcere das forças armadas em Berlim-Tegel e a prisão subterrânea Albrecht em Berlim. Também envolveu-se na imigração de quatorze judeus para a Suíça.

solicitada nas situações emergenciais para resolver problemas com soluções mágicas, que ele define como “*Deus ex-machina*”.

Bonhoeffer não se restringiu apenas a adotar posturas críticas, mas atuou intervindo na realidade de seu tempo, assumindo posicionamentos em coerência com o que acreditava. Este fato se comprova por sua participação e luta para que a vida da igreja se mantivesse orientada por Cristo e não subjugada por qualquer forma de poder temporal. A esse respeito destacamos sua participação no movimento ecumênico, e na forma como atuou no Seminário de Finkenwalde para a formação de ministros para a Igreja Confessante⁶, após ter sido proibido de lecionar e de pregar em Berlim por motivo de sua oposição ao Regime.

A segunda parte de nosso título: “a presença da igreja de Cristo no mundo” está diretamente ligada à expressão “estar aí para os outros”. A anotação teológica na qual a expressão se inscreve denota a ênfase na participação ativa da igreja nas questões sociais. O sofrimento dos menos favorecidos decorrente das ações dos poderes constituídos não pode ser ignorado. Na sociedade burguesa capitalista a religião torna-se individualizada. Fechados em si mesmos e tendo em vista apenas seus interesses, cristãos tendem a ignorar o sofrimento alheio. O que é estar aí para os outros? essa questão requer uma interpretação teórica da teologia de Bonhoeffer de consequências práticas.

A articulação das duas expressões à luz de suas outras obras demonstra sua evolução teológica que interpela sua própria fé diante da realidade experienciada. É no cárcere que as expressões emergem, no enfrentamento com o mal e com a injustiça em um mundo adulto. As expressões de Bonhoeffer despertam a pesquisa teológica para enfrentamentos que ainda se fazem presentes. Trilharemos por caminhos abertos por sua teologia sem a pretensão de desenvolver um tratado completo de eclesiologia. Suas obras constituem-se como referencial teórico sobre o qual assentamos nossas conclusões, procurando alinhar os dados coletados, estabelecendo relações que nos permitam estabelecer conclusões plausíveis.

A secularização, tema por vezes associado à teologia de Dietrich Bonhoeffer em razão de algumas expressões por ele utilizadas: “cristianismo arregiososo”,

⁶ A Igreja Confessante é assim chamada, em razão da declaração efetivada no Sínodo Confessional da Igreja Evangélica Alemã realizado na cidade de Barmen de 29 a 31 de maio de 1934, no qual se reuniram representantes de grande parte das igrejas confessionais alemãs, e procuraram redigir uma mensagem em comum, através do qual afirmam sua disposição em resistir com fé e unanimidade à destruição da Confissão de Fé e por conseguinte da Igreja Evangélica na Alemanha.

“mundo em maior idade”, “interpretação não religiosa” e “Cristo Senhor dos arreligiosos”, não se constitui objetivo de nossa pesquisa. Essa associação foi desenvolvida com profundidade pelo bispo anglicano John Robinson na obra *Honest to God* e pelo teólogo americano Harvey Cox da Harvard Divinity School na obra “*Secular City*”. Entendemos que o conceito de secularização em sua amplitude geraria divergências sem uma contribuição efetiva para o objetivo de nosso trabalho e que a utilização dessas expressões quando correlacionadas com as demais obras de Dietrich Bonhoeffer não nos permite identificá-lo como teólogo secular como fizeram Cox e Robinson. Por este motivo, menções à expressão kantiana “mundo em maior idade” utilizada por Dietrich Bonhoeffer estarão associadas à autonomia por ser este o emprego feito por Immanuel Kant.

Em nossa interpretação de sua teologia optamos considerá-lo como um teólogo que busca inserir a presença de Deus na realidade concreta da existência humana. Essa linha de pensamento também foi expressa por Mendoza Alvarez:

Este grande teólogo e pastor luterano, executado no campo de concentração de Flossenburgo em 9 de abril de 1945, descreveu com uma profundidade teológica insuperável sua experiência limite vivida no horizonte da fé. Em sua carta datada de 16 de julho de 1944, apenas alguns meses antes de morrer escrevia: “Diante de Deus e com Deus vivemos sem Deus. Deus se deixa expulsar do mundo e cravar na cruz. Deus é impotente e débil no mundo, e somente desta maneira está conosco e vem em nossa ajuda”.

Se trata de uma interpretação kenótica da irrupção divina que advém até nós, no coração do humano, da transcendência no seio da imanência, do mistério que ultrapassa toda compreensão ... e inclusive, às vezes, do rebaixamento da religião pela fé em sua luminosa obscuridade.⁷

Essa delimitação requer também nossa percepção do ambiente teológico e social na Alemanha entre a primeira e segunda guerras mundiais. Procurando compreender o contexto no qual os pensamentos e interpelações de Dietrich Bonhoeffer se desenvolvem, tendo por certo que qualquer teorização ou pensamento expresso em determinado momento da história não emerge isoladamente de forma repentina, as expressões são formuladas em um tempo histórico determinado. Procuramos realizar uma aproximação histórica não exaustiva, mas suficiente para que pudéssemos ter uma percepção adequada do contexto no qual viveu e desenvolveu sua teologia.

⁷ MENDOZA-ALVAREZ, C. **El Dios escondido de la posmodernidad: deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna**, México: Sistema Universitario Jesuita, 2010. p38.

Em nossa pesquisa não nos colocamos em posição de neutralidade, mas procuramos desenvolver cautelosamente interpretações que apresentarão pontos de convergência e divergência em relação a outros comentadores de Dietrich Bonhoeffer entendendo que “Ninguém escreve história num ‘lugar acima de todos os lugares’”. Para se interpretar a história é preciso envolvimento e participação.”⁸

A motivação do presente trabalho não se encontra em uma curiosidade intelectual ou em uma escolha aleatória, mas decorre da convergência entre minha prática pastoral, e de uma relação empática com pensamento de Dietrich Bonhoeffer, iniciada em estudos prévios durante o mestrado, quando foi possível perceber a fecundidade de sua teologia para a reflexão sobre a presença da igreja no mundo. Por este motivo o trabalho que hora apresentamos não é uma mera exposição de dados coletados e organizados friamente. Somos parte interessada no desenvolvimento deste tema considerando sua atualidade.

Consideramos relevante o tema por sua possível aplicabilidade prática. Desenvolvemos uma reflexão teológica que objetiva contribuir para que cristianismo no tempo presente seja mais do que a frequência às reuniões congregacionais e participação nos sacramentos. Não pretendemos apenas atualizar a linguagem para dialogar no mundo. Em uma época de questionamentos que não silenciam diante de imposições dogmáticas ou autoritárias, a perspectiva niilista avança em diversas esferas da vida pública. Na presente tese o cristianismo não se restringe a uma forma de nomear determinada expressão de fé ou crença, mas enfatiza a vida cristã como realização do propósito de Deus para a vida humana manifesto através de Jesus e de sua Igreja.

O cristianismo não é apenas a pertença a um determinado grupo religioso, no qual as pessoas se agregam para em alguns momentos se distanciarem de suas atividades diárias e pensar um pouco em Deus. Entendo que no mundo atual, a vivência da fé constitui-se em um dos maiores desafios à Igreja. O desejo de dar sentido à fé, em um mundo em constantes transformações que se sobrepõem, estimula uma releitura de Dietrich Bonhoeffer, enriquecendo a teologia com uma outra forma de pensar a Igreja. Suas obras apresentam questões com as quais estabelecemos identificação, e que devem ser respondidas por cristãos no momento histórico em que se encontram situados. As possíveis respostas que se formulam

⁸ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999. p 21.

não podem pretender-se definitivas, mas permitem-se revisões sempre necessárias em uma constante atualização.

O autor e o tema são atuais. A hipótese central é que é possível interpretar o “cristianismo arreligioso” em uma perspectiva eclesiológica em Dietrich Bonhoeffer como uma crítica do autor a uma determinada ideia de religião, em controposição à qual ele sublinha que o cristão, como discípulo de Cristo e que participa da comunidade eclesial, deve viver uma consequente atuação de serviço cristão no mundo. Ou seja, podemos assumir que Dietrich Bonhoeffer, nas cartas da prisão, não abandona a sua teologia anterior, inclusive sobre o discípulo e a Igreja, mas, com a expressão “cristianismo arreligioso”, deseja questionar noções de religião que alienem o cristão de seu verdadeiro compromisso, ao passo que ele supõe que o cristão deve viver na Igreja de tal modo que venha a servir e a “ser-para-os-outros” como presença de Cristo no mundo.

Quase tudo aquilo que Bonhoeffer iria dizer e escrever mais tarde consistiria num ampliação e aprofundamento de tudo o que ele dissera acreditar anteriormente, mas não houve qualquer tipo de alteração em seus fundamentos teológicos.⁹

Para alcançar o que objetivamos definimos o percurso a seguir, através de três capítulos após essa introdução:

No segundo capítulo, verificar o contexto histórico de Dietrich Bonhoeffer em seus aspectos familiar, sociais, teológicos e possíveis influências sobre seu pensamento. Realizaremos uma breve abordagem do contexto histórico e teológico protestante da Alemanha no início do século XX. Na segunda parte do mesmo capítulo nossa ênfase desloca-se para a teologia. As principais características da ortodoxia luterana, do pietismo alemão, do liberalismo teológico, da teologia dialética e o movimento ecumênico são tratados de forma não exaustiva, mas com embasamento histórico-teológico e suficiente reflexão para que possamos compreender possíveis aproximações ou distanciamentos ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer. Essa abordagem se faz necessária para que sua eclesiologia não surja de forma abrupta como desvinculada do processo histórico e teológico que a precede. Buscamos seguir o fio condutor na

⁹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, São Paulo: Mundo Cristão, 2010. Ebook Kindle.

constituição de sua teologia. Utilizaremos as análises de Paul Tillich, Roger Olson e outros historiadores da teologia e do pensamento teológico.

Na terceira parte do segundo capítulo mencionaremos o contexto de nacional socialismo, o posicionamento da liderança da igreja criticado por Dietrich Bonhoeffer e sua oposição frontal ao Terceiro Reich. O surgimento da igreja confessante não deve ser visto como evento sectário, mas uma definição da identidade da Igreja vinculada única e exclusivamente à pessoa de Jesus Cristo, tornando sua presença visível no mundo.

No terceiro capítulo procuramos localizar nas principais obras de Dietrich Bonhoeffer sua concepção eclesiológica. Consideramos que em cada uma delas são enfatizadas características da vida eclesial. Não são trabalhos idealizadores distanciados da realidade e repletos de abstrações. Neles encontramos a reflexão teológica a serviço da igreja orientando uma práxis em comprometimento aos ensinamentos de Jesus. De sua primeira obra “*Sanctorum Communio*” à “Resistência e Submissão”, nossa visão da igreja a partir do pensamento de Dietrich Bonhoeffer é clarificada, fornecendo elementos que evitarão equívocos sobre a utilização da expressão “cristianismo arreligioso”. Nossa análise focalizará especialmente o pensamento de Dietrich Bonhoeffer sobre a vida dos cristãos e sobre a presença da igreja no mundo.

Nessa perspectiva é possível perceber nas obras de Dietrich Bonhoeffer que sua ênfase não recai sobre a religião, mas sobre a relação com a pessoa de Jesus Cristo. Esta relação não molda comportamentos, mas transforma. A vida transformada caracteriza-se por sua autenticidade, pois está referida à pessoa de Jesus e é resultante desse encontro. Nesta nova vida desenvolvem-se o discipulado, a vida comunitária e o viver ético.

Tendo realizado um percurso através da vida e obras de Dietrich Bonhoeffer, no quarto capítulo tratamos de forma mais específica a questão da presença da igreja em um mundo tornado adulto. A correlação entre eclesiologia e cristianismo arreligioso será proposta como interpretação do pensamento de Dietrich Bonhoeffer, uma decorrência que se faz possível a partir do percurso que desenvolvemos até aqui.

Procuramos também apresentar a atualidade do pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer ao nos aproximarmos dos aspectos sociais do pensamento de Francisco, enfatizando que as causas que afligem a humanidade estão no escopo

da presença da igreja no mundo. Finalizaremos o capítulo com as sugestões pastorais que fomentamos em nossa comunidade a partir da eclesiologia de Bonhoeffer: solidariedade no sofrimento, a igreja como presença viva de Cristo no mundo, a relação com Deus: em amor e sem barganhas.

Na conclusão, além de uma breve retomada do que foi apresentado, mostraremos que o pensamento de Dietrich Bonhoeffer mostra-se atual sendo apropriado para que no tempo presente a igreja possa refletir diante dos novos desafios que se apresentam.

A contribuição desta tese é trazer elementos que possam fomentar reflexões sobre a presença da igreja de Cristo no mundo. Ainda que o pensamento Dietrich Bonhoeffer desenvolva-se em um contexto específico, sua contribuição teológica não está circunscrita cronologicamente ao tempo de sua existência. Tal fato contribui para um *aggiornamento*¹⁰ como pensado por João XXIII, para o desenvolvimento de reflexões sobre a presença da igreja em nossa realidade concreta na América Latina do século XXI. Se em linha gerais os homens agem a partir de suas convicções¹¹, a fé cristã evidencia-se pela prática: tornar visível as convicções cristãs, indo além das liturgias e das instituições, é um chamado para a vida. Assim poderemos ter uma melhor compreensão da expressão “cristianismo arreligioso” em Dietrich Bonhoeffer.

¹⁰ Esta palavra italiana soou nos lábios do papa João XXIII. Com ela se quis pensar uma Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na modernidade. Não quer dizer modernização. Esta se refere antes ao uso de tecnologias avançadas nas instituições. Algo importante, mas instrumental. Trata-se de uma questão de pensar e de agir da Igreja. LIBANIO, J. B. **O Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005 p.72

¹¹ Pensamento também presente em Ortega y Gasset: O diagnóstico da existência humana — de um homem, de um povo, de uma época — tem que começar filiado ao repertório de suas convicções. São estas o solo de nossa vida. Por isso se diz que nelas o homem está. As crenças são o que verdadeiramente constituem o estado do homem. ORTEGA Y GASSET, J. **História como sistema**, Madri: Revista de Occidente S. A., 1970, p. 4

2. Dietrich Bonhoeffer em seu contexto: Alemanha início do século XX

A Alemanha no período entre guerras caracterizava-se por grande instabilidade política. O tratado de Versailles foi considerado humilhante pela maioria dos alemães. Tal fato possibilitou a ascensão política de Hitler, que encontrou espaço para implementação de sua ideologia totalitária sob promessa de restauração do povo alemão. Colocando-se o como Führer do Terceiro Reich, angariou seguidores e simpatizantes em diversos setores da sociedade alemã, incluindo lideranças eclesiais do protestantismo alemão. Dietrich Bonhoeffer discerniu a proposta idolátrica de Hitler alertando em seus discursos que tais pretensões no que diz respeito à igreja instaurariam a aceitação de um novo senhorio que não seria de Cristo.

2.1. Contexto histórico-social

A busca de compreensão do pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer não pode prescindir do seu contexto histórico. Inserido em um tempo concreto da história, cada indivíduo interage com a realidade de seu tempo a partir de suas convicções. É no tempo histórico que se constroem, modificam e se estabelecem os sistemas de crenças.

O diagnóstico da existência humana — de um homem, de um povo, de uma época — tem que começar filiando o repertório de suas convicções. São estas o solo de nossa vida. Por isso se diz que nelas o homem está. As crenças são o que verdadeiramente constituem o estado do homem.¹²

A realidade histórica constitui-se substrato no qual se desenvolvem ou se absorvem cosmovisões e convicções, sejam elas utópicas ou não, são capazes de impulsionar iniciativas de realização e mudanças ou de gerar posicionamentos acomodatórios. Nesse sentido, cada indivíduo, cada povo pode construir,

¹² Ortega y Gasset, J. **História como sistema. Mirabeau ou o político**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982, p. 27.

desconstruir ou reformular suas convicções. Consideramos a relevância destas conjecturas tendo em vista situar Dietrich Bonhoeffer em sua realidade histórica, para uma melhor compreensão do desenvolvimento de sua teologia. Pois “todo saber está situado. Ensiná-lo fora de contexto aliena. O início de todo estudo requer um mínimo de contextualização.”¹³

2.1.1. Contexto familiar e a decisão pela teologia

É fato concreto a influência que a vida familiar exerce no desenvolvimento psicossocial de cada indivíduo. Desse primeiro grupo social recebemos uma gama de informações e valores que se articulam na construção de nossa cosmovisão. Ressaltamos por este motivo a importância de considerarmos o ambiente familiar no qual Dietrich Bonhoeffer se desenvolveu.

Nascido em Breslávia (Breslau, em alemão, uma cidade que pertenceu à Alemanha até depois da Segunda Guerra Mundial) em 4 de fevereiro de 1906, filho do psiquiatra Karl Ludwig Bonhoeffer - titular da cadeira de psiquiatria e neurologia da universidade e diretor do hospital para doenças nervosas - e de Paula von Hase, formada como professora quando ainda era solteira, Dietrich Bonhoeffer tinha outros sete irmãos.

A mãe Paula von Hase era oriunda de uma família de teólogos¹⁴ e pastores, tendo ela durante a infância pertencido à comunidade pietista¹⁵ Herrnhut¹⁶. Dedicava-se à educação dos filhos até que cada um deles completasse oito anos de idade, quando então passavam a frequentar escolas. Ela era auxiliada por duas jovens irmãs Kaithe e Maria van Horn, devotas da mesma comunidade pietista e que contribuíram decisivamente para o desenvolvimento espiritual das crianças.¹⁷

¹³ LIBANIO, J. B. ; MURAD, A. Introdução a teologia: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996, p.23.

¹⁴ Karl August von Hase, avô de Paula foi um dos grandes teólogos alemães do século XIX,

¹⁵ O pietismo alemão denota um movimento surgido na Igreja Luterana na segunda metade do século XVII, que teve como características mais evidentes a reação contra um cristianismo que sob muitos aspectos se tornara vazio, tendo uma prática dissociada da genuína doutrina bíblica. O alvo do pietismo era o retorno à teologia viva dos apóstolos e da Reforma, com forte ênfase na pregação do Evangelho, acompanhada de um testemunho cristão condizente e ênfase no relacionamento pessoal com Deus.

¹⁶ Fundada por refugiados morávios herdeiros da antiga igreja hussita (seguidores de John Huss) nas terras do pietista Conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Com sua teologia estritamente cristocêntrica (sem Jesus Cristo eu seria ateu), tinham a igreja em alto conceito enfatizavam o sentimento de comunhão com Cristo.

¹⁷ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

A família não tinha por hábito a frequência à igreja. Ainda assim cultivavam hábitos que revelavam um comprometimento com Cristo: a humildade, o respeito, a honestidade e integridade.

Tal fato não significa afirmar totalmente uma formação pietista, mas sim influência conforme relata Eric Metaxas:

O papel da religião na casa dos Bonhoeffer estava distante do pietismo, mas seguia alguma das tradições de Herrnhut. Eles raramente iam à igreja; para batismos e funerais, voltavam-se ao pai ou irmão de Paula. A família não era anticlerical – as crianças, na verdade, adoravam “brincar” de batizar umas às outras -, mas o cristianismo deles se desenvolveu dentro de casa. Todos os dias liam a bíblia e cantavam hinos [...]

A fé de Paula Bonhoeffer se evidencia nos valores que ela e o marido ensinaram aos filhos. A exposição de altruísmo, a expressão da generosidade e a ajuda ao próximo eram fundamento para a cultura familiar.¹⁸

Em 1912 transferiram-se para Berlim quando Karl Bonhoeffer assumiu a cadeira de psiquiatria na Universidade de Berlim, sendo reconhecido como maior autoridade em sua área. Mesmo em meio a uma vida profissional intensa, Karl Bonhoeffer procurava dedicar atenção aos filhos. Como cientista, era cético, procurando pautar suas convicções pelo que era observável e dedutível. Karl procurava também passar aos filhos o cuidado devido na utilização das palavras, a importância do controle das emoções e a pensar antes de falar. No que diz respeito à religião, apoiava a iniciativa da esposa, embora não se envolvesse diretamente nessa questão.

Karl Bonhoeffer não se consideraria um cristão, mas respeitava e aprovava a maneira com que a esposa tutelava os filhos, mesmo que participasse disso apenas como observador. Ele não era o tipo de cientista que descartava a existência de um universo além do físico e parecia ter um respeito genuíno pelos limites da razão. Quanto aos valores ensinados pela esposa às crianças, estava em total acordo. Entre tais valores, existia o respeito pelos sentimentos e opiniões de outras pessoas, o que incluía, obviamente, a própria esposa. Ela era, afinal, neta, filha e irmã de homens que dedicaram a vida à teologia, e ele sabia quão séria era a fé de Paula.¹⁹

Em 1920, aos catorze anos (ano em que foi crismado) Dietrich Bonhoeffer tomou uma decisão inusitada: optou pelo estudo da teologia. Embora descendente

¹⁸ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

¹⁹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

de teólogos, essa opção não era bem aceita por seus irmãos e amigos. Klaus, seu irmão que havia optado pela advocacia, tinha observações depreciativas sobre a igreja, fato que em nada desanimou Dietrich. Seu outro irmão Karl-Fridrich era um cientista e afirmou que com essa decisão Dietrich Bonhoeffer virava as costas à realidade para adentrar as abstrações metafísicas. Com tantos familiares pertencentes à elite acadêmica, era difícil compreender a decisão de Bonhoeffer, já que os teólogos universitários não eram considerados no mesmo nível de outros acadêmicos. Ainda assim Dietrich Bonhoeffer começou a estudar hebraico no colégio. Aos 15 anos ficou extremamente impressionado ao participar de um encontro evangélico dirigido pelo general Bramwell Booth, do Exército da Salvação. Posteriormente ele diria: “Desde os treze anos estava claro para mim que eu estudaria teologia.”

O mundo valioso de seus antepassados definiu os padrões de vida de Dietrich Bonhoeffer. Legaram-lhe os costumes e o bom senso que não podem ser adquiridos em uma única geração. Ele cresceu com indivíduos que acreditavam na essência do saber, não por meio de uma educação formal, mas fundamentada no compromisso familiar de manter, como guardiões, a tradição intelectual e um grandioso patrimônio histórico. Eberhard Bethge.²⁰

Aos dezoito anos Dietrich Bonhoeffer fez uma viagem que marcou decisivamente sua vida: Roma. Ele sempre foi muito afeto a arte, - aos onze anos havia lido uma peça de Friedrich Schiller - e nessa viagem procurou absorver o que pôde culturalmente: as obras arquitetônicas, obras de arte, a Capela Sistina e as apresentações do coral na Capela de São Pedro foram objeto de sua atenção e lhe proporcionaram grande ampliação cultural. No entanto, o que exerceu maior impressão sobre sua vida durante a viagem foi a missa do Domingo de Ramos na Basílica de São Pedro, conforme seu relato pessoal transcrito por Eric Metaxas:

O primeiro dia que a realidade do catolicismo despertou algo em mim, nada romântico ou coisa do tipo, mas sim a sensação de estar começando, acredito a entender o conceito de igreja. [...] A universalidade da Igreja estava ilustrada de uma maneira maravilhosamente eficaz. Membros brancos, negros e amarelos das ordens religiosas – todos de vestes sacerdotais, unidos sob a igreja. Pareceu-me o ideal verdadeiro.²¹

O impacto desta experiência conduziu Dietrich Bonhoeffer a uma nova perspectiva sobre a igreja. Já não se tratava da Igreja Luterana, mas da Igreja de

²⁰ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

²¹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

Cristo presente no mundo com uma representatividade abrangente, diversificada, e acolhedora. Anos mais tarde, suas possíveis reflexões decorrentes dessa experiência iriam se refletir em sua tese doutoral. A designação “católico” ou “protestante” tornou-se secundária para Bonhoeffer. Segundo ele o importante era a palavra de Deus, pois se a igreja se concentra na palavra encontrará seu caminho. Agora uma questão crucial precisava ser respondida: O que é a Igreja? Pensar a natureza da igreja, abriu as portas a uma perspectiva ecumênica e para Bonhoeffer essa nova concepção era incompatível com o pensamento nazista da superioridade do “*deutsche volk*”²². Posteriormente esse seria um dos pontos defendidos por Hitler, contra o qual teria que se confrontar colocando em risco sua vida.

Ao retornar de sua viagem Dietrich Bonhoeffer deu continuidade a seus estudos na Universidade de Berlim. A decisão de Dietrich Bonhoeffer pela teologia o levou inicialmente para a Universidade de Tubingen. Fundada em 1477 teve entre outros como seus estudantes Friedrich Hegel, Friedrich Holderlin e Johannes Kepler. Após um período de um ano transferiu-se para a universidade de Berlim. Fundada em 1810 a Universidade de Berlim contribuiu como modelo para outras instituições em toda a Europa. Dentre seus reitores, alguns eram teólogos renomados: Reinhold Seeberg (1918/1919), com obras publicadas sobre história da igreja, história da doutrina e essência do cristianismo. Era especialista em teologia sistemática; Karl Holl (1924) publicou obras sobre Lutero, a religião da consciência, e considerou o lugar central da justificação na teologia. O teólogo luterano Gustav A. Deissmann (1930), pioneiro por sua obra sobre língua grega, foi o introdutor de Bonhoeffer no movimento ecumênico. A universidade contou também com a presença de diversos pesquisadores conhecidos no mundo.

A universidade acolheu vários pensadores alemães dos últimos dois séculos, entre eles o filósofo Johann Gottlieb Fichte, o teólogo Friedrich Schleiermacher, o filósofo e historiador Oswald Spengler, o filósofo idealista G.W.F. Hegel, o teórico legal romântico Savigny, o filósofo pessimista Arthur Schopenhauer, o filósofo idealista objetivo Friedrich Schelling, e os famosos físicos Albert Einstein e Max Planck, o geólogo Alfred Wegener, que descobriu que os continentes já

²² Os nazistas exaltavam o *volk* o *ethos*, um povo de origens raciais puras que estava unido misticamente em uma primitiva comunidade de sangue e terra e que não reconhecia fronteiras artificiais. Thornton, M. J. *El Nazismo: 1918-1945*, Barcelona: Printer industria gráfica, 1985. p. 7.

foram um só, os fundadores da teoria marxista Karl Marx e Friedrich Engels freqüentaram a universidade, assim como o poeta Heinrich Heine, o unificador alemão Otto von Bismarck, o fundador do Partido Comunista da Alemanha Karl Liebknecht e o unificador europeu Robert Schuman.

A Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim era conhecida internacionalmente. Seu corpo docente contava com a participação de teólogos renomados que faziam parte da elite intelectual – os mandarins alemães – dentre os quais destacamos: Friedrich Schleiermacher, Reinhold Seeberg, Karl Barth e Adolf von Harnack, não apenas por suas contribuições teológicas, mas também por seus posicionamentos político-sociais: a luta pela liberdade de ensino de Schleiermacher; o manifesto elaborado por Seeberg contra a discriminação da Alemanha por países europeus e seu empenho sobre a importância de uma Weltanschauung através da educação; Harnack, com o qual Bonhoeffer possuía uma relação próxima e que insistia em objetivos de guerra moderados em sua visão democrática; Karl Barth, que também se opôs ao regime nazista.

De acordo com Eric Metaxas, a escolha da Universidade de Berlim por Dietrich Bonhoeffer foi devido ao reconhecimento internacional da faculdade de teologia desta cidade.

Em 1924, a faculdade de teologia era dirigida pela lenda viva Adolf von Harnack, com 73 anos. Harnack foi um discípulo de Schleiermacher – logo um teólogo liberal convicto – e um dos líderes do método histórico crítico no século 19 e início do século 20. Sua abordagem bíblica se limitava à análise textual e histórico-crítica, o que o levou a concluir que os milagres nunca aconteceram e que o evangelho de João não era canônico. [...] Dietrich assistiu a seu prestigiado seminário durante três meses e tinha grande estima pelo venerado acadêmico, ainda que raramente concordasse com suas conclusões teológicas.²³

Os pais de Dietrich Bonhoeffer consideravam sua vocação musical algo muito importante; ele era excelente músico, e não estavam muito convencidos de que a teologia era a melhor escolha para sua vida. Ainda assim não se opuseram e Bonhoeffer dedicou-se ao estudo teológico.

²³ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião..** Ebook Kindle.

2.1.2. Aspectos sócio-culturais

A cidade de Berlim para onde a família Bonhoeffer se mudou tem como data oficial de fundação o ano de 1237; a cidade foi muito afetada pela peste e pela Guerra dos Trinta Anos, é sob o domínio de Frederico Guilherme que a cidade começa seu processo de restauração em 1640. Em 1697 a cidade possuía 4292 refugiados franceses e 22000 habitantes. Em um século e meio a cidade tornou-se industrializada, tendo o número de habitantes aumentado para 88000 em 50 anos. Pela grande quantidade de imigrantes que recebeu, na última década do século XIX acolhia mais de um milhão de pessoas.

Em 1887 Berlim foi retratada como uma cidade bem desenvolvida por T. Colani, professor da universidade de Estrasburgo. Nessa metrópole o desenvolvimento acadêmico contava com a participação de cientistas renomados, entre eles: Theodor Mommsen e o físico Hermann von Helmholtz da Universidade de Berlim. A vida intelectual na cidade é descrita como encantadora e exuberante embora essa não fosse uma opinião unânime: Walter Mehring, um escritor satírico considerava Berlim “um imenso acampamento militar, a caserna da Alemanha.”²⁴

O estilo de vida berlinense era diversificado: a vida noturna era intensa e contava com transporte durante toda noite; era uma cidade de vanguarda: inovação artística, o expressionismo apoiado pela revista *Der Sturm* fundada por Herwarth Walden²⁵ e pela revista *Die Aktion* de Franz Pfenfer. Houve também uma produção cinematográfica com o filme “O estudante de praga”; em Berlim era possível desfrutar de uma variedade de opções culturais e delas Dietrich Bonhoeffer soube desfrutar:

Foi relativamente fácil para Bonhoeffer decidir-se estudar na Universidade de Berlim. Para começar, era a capital do país. Ideal para alguém tão apegado aos estímulos culturais. Dificilmente uma semana se passava sem que ele fosse a um museu, a um concerto ou a uma apresentação de ópera.²⁶

As universidades pertenciam ao Estado; seus programas de ensino deveriam se ajustar de acordo com a evolução burocrática. O desenvolvimento das ciências

²⁴ RICHARD, L. (Org.) **Berlim, 1919-1933: A encarnação extrema da modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 15

²⁵ Popularizou o termo expressionismo.

²⁶ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

sociais na Alemanha durante a segunda metade do século XIX foi fortemente influenciado pelo choque que foi o positivismo para a filosofia idealista alemã. Os idealistas alemães partiam do princípio de que todo indivíduo mantém uma simbiose com a cultura à qual pertence, e as formas e conteúdos de cada cultura são historicamente determinados. Pertencer a uma comunidade cultural homogênea - *Volkseele* – era uma condição necessária para que a pessoa pudesse desenvolver suas capacidades e atualizar todo seu potencial.

A sociedade local cultivava a criatividade e honrava os cientistas, filósofos, escritores e músicos. Sua universidade criava fama mundial. Em 1921, vinte anos depois da instituição dos prêmios Nobel, alemães, ou pelo menos pessoas de língua alemã, haviam ganhado metade de todos os prêmios concedidos às ciências naturais e à medicina. No período entre guerras, a Alemanha sofreu com uma inflação devastadora, que destruiu poupanças e abalou financeiramente quem vivia de renda, mas, por outro fortaleceu as novas elites empresariais. Nesta época, no mundo acadêmico, havia restrições financeiras para a compra de livros e viagens para pesquisas, e os institutos de pesquisas lutavam com dificuldades. Através de suporte financeiro vindo de grupos privados e canalizados para as áreas mais avançadas do ensino, essas dificuldades foram amenizadas. Mesmo com todas as dificuldades deste momento, o número de matrículas nas instituições de ensino superior não diminuiu. A partir do início do século XX, a iniciativa privada criou e patrocinou universidades, na cultura acadêmica alemã. As funções de uma universidade eram a de combinar pesquisa e ensino.

2.2.

Contexto teológico na Alemanha no início do século XX

Abordar o contexto teológico deste período em sua totalidade, seria uma tarefa que ultrapassaria o escopo de nosso trabalho. Por termos pretensões mais modestas, nos arriscamos a colher das principais correntes do pensamento teológico no período pós-reforma do protestantismo alemão, seus aspectos teológicos mais relevantes, compreendendo que a despeito de não realizarmos um trabalho exaustivo sobre cada ênfase teológica, teremos uma melhor compreensão de suas possíveis influências teológicas que faziam parte do contexto de Dietrich Bonhoeffer.

Sabemos que nossa consulta à história nos faz receptores de informações que nos chegam não na crueza dos fatos, mas interpretadas por teólogos e historiadores com ênfases próprias. Ainda assim, é possível no cruzamento de diferentes fontes de informação identificar conteúdos que nos permitam uma aproximação mais realista de cada momento.

Herdeiro da Reforma Luterana, localizamos no protestantismo alemão vertentes que enfatizavam diferentes aspectos teológicos. Podemos destacar como exemplo a influência da teologia de Ulrich Zwinglio²⁷ (1484-1531), cujo desenvolvimento inicial foi marcado por seu patriotismo e pelo pensamento humanista de Erasmo. Era sacerdote, teólogo e ativista que procurava unir as tarefas da igreja e do Estado. A menção a Zwinglio se faz necessária, porque grande parte do território sul da Alemanha²⁸ foi influenciada por sua teologia da qual deriva a Igreja Reformada da Alemanha²⁹. Ele tomou conhecimento da Reforma de Lutero e embora recomendasse a leitura de seus livros e reconhecesse sua relevância, recusou-se ser chamado de “luterano”, alegando que: “Não aprendi minha doutrina com Lutero, mas na própria Palavra de Deus.”³⁰ Podemos localizar entre eles paralelismo de idéias, embora suas teologias não fossem idênticas em sua totalidade.

Embora não possamos estabelecer um vínculo direto entre Zwinglio e Dietrich Bonhoeffer, Juergem Moltmann afirma que o seguimento a Cristo tem sempre uma dimensão política, - pensamento explicitamente localizado em Bonhoeffer - e por este motivo faz citação a Zwinglio sobre a cristianização da política eclesiástica de acordo com a norma e modelo de Cristo.³¹

Do período pós-reforma à terceira década do século XX, as principais vertentes do pensamento teológico na Alemanha foram: a ortodoxia luterana, na

²⁷ “Reformador suíço, que compartilhou com o humanismo a idéia de que há uma sabedoria religiosa originária, da qual proviriam tanto os textos das Sagradas Escrituras quanto os filósofos pagãos. Portanto para Zwinglio a revelação é universal, e Deus é a força que rege o mundo e revela-se em todas as coisas.

São também características da doutrina de Zwinglio a predestinação e a interpretação dos sacramentos, inclusive da Eucaristia, como cerimônias simbólicas. É sobre esse aspecto que Lutero e Zwinglio discordam, pois, ao contrário de Lutero, Zwinglio negava o valor absoluto da autoridade política.” ABBAGNANO, N. Dicionário de filosofia, São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 1014.

²⁸ Principalmente ao sul da Alemanha no vale do Reno sob a influência de Frederico III.

²⁹ A Igreja Reformada Alemã tinha como credo principal o catecismo de Heidelberg publicado em 1563.

³⁰ GEORGE, T, **Teologia dos Reformadores**, São Paulo: Vida Nova, 1993. p.114.

³¹ MOLTAMANN, J. **La iglesia fuerza do espírito: hacia una eclesiologia messiânica**. Salamanca: Sigueme, 1977. p. 32.

qual destacamos Johann Gerhard, o pietismo alemão com Jakob Spenner, a teologia liberal com Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack e Rudolf Karl Bultmann, e a teologia dialética de Karl Barth. A importância destas informações para a compreensão da teologia de Dietrich Bonhoeffer deve-se ao fato que nela encontramos inúmeras referências ao pensamento de Lutero, mas também elementos de outras linhas de pensamento que foram citadas ou aprofundadas por ele em seu percurso teológico.

As mudanças sociais e políticas que se processaram na Alemanha no início do século XX compõem o cenário no qual esses distintos sistemas de pensamento teológico com menor ou maior intensidade ainda se faziam presentes. Algumas produziram efeito mais limitado enquanto outras influenciaram de modo decisivo o futuro.

2.2.1. A ortodoxia luterana³²

A Reforma Luterana era sem dúvida a base do protestantismo alemão. Constatamos que as afirmações de Lutero sobre a interpretação das escrituras e o acesso pela fé a Deus – incluindo a confissão e o perdão dos pecados - sem a necessidade de mediação do clero, produziram mudanças paradigmáticas e um reavivamento de ampla repercussão, aliado a uma maior valorização humana durante os anos seguintes. Esse período é comentado por Robert Hastings Nichols:

Por sua grande doutrina bíblica do sacerdócio de todos os cristãos. Lutero libertou os homens do temor e, libertos do medo, foram igualmente libertos do poder da igreja medieval e conduzidos a uma religião mais sincera e profunda.³³

Apesar do avivamento inicial nos anos subsequentes à reforma luterana, faziam-se necessárias definições capazes de expressar com exatidão quais eram suas crenças. Querelas internas quanto à interpretação do pensamento Lutero fizeram surgir dois grupos: luteranos estritos ou legítimos e filipistas.³⁴ Três eram os principais pontos de divergência em suas interpretações: a influência do

³² “A expressão “ortodoxia luterana” foi cunhada pelos historiadores da teologia para descrever o enrijecimento geral das categorias doutrinárias desse ramo do protestantismo depois de Lutero”. OLSON, R. *História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida, 2001. p.487

³³ NICHOLS, R. H. *História da Igreja Cristã*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000. p 163

³⁴ Filipistas: que seguiam as interpretações de Phillip Melancton do pensamento de Lutero. GONZALES, J.L. *Historia del cristianismo: desde la era de a reform hasta la era inconclusa (Tomo 2)*. Miami: Unilit. 1994. P.309.

humanismo erasmiano sobre Melanchton, sua afirmação do valor das obras como testemunho da fé e a questão do livre-arbítrio. Visando a sanar as divergências internas no âmbito do luteranismo, buscando unir uma igreja dividida e elaborar uma definição doutrinária, foi elaborada em 1577 e publicada em 1580 a Fórmula da Concórdia³⁵, que podemos chamar de expressão do credo luterano.

A Fórmula da Concórdia veio a ser considerada por eles uma expressão completa da verdade cristã, um credo tão perfeito que não podia ser melhorado. Foi essa a razão porque os ministros luteranos dedicaram suas vidas às exposições e defesa desse credo, em vez de procurarem fortalecer a vida espiritual do povo, induzindo-o ao serviço cristão. Estavam mais interessados na defesa da ortodoxia luterana do que nos resultados da verdade cristã na vida dos crentes.³⁶

A Fórmula da Concórdia possibilitou clareza conceitual e dogmática, como também possibilitou diferenciar o luteranismo do catolicismo e de ramificações protestantes. Nessa nova fase mais escolástica do luteranismo, foram produzidas obras extensas que procuravam analisar de forma sistemática e detalhadamente as questões doutrinárias. Utilizando-se da metafísica aristotélica, os “escolásticos luteranos” produziram uma teologia acadêmica dirigida a outros teólogos. Uma teologia distanciada da vida comunitária, extremamente teórica, intelectualizada e formalista. Ainda assim, dois legados importantes resultaram deste período após o século XVIII: a doutrina sobre a inspiração das escrituras e a ortodoxia que Bengt Hägglund associa à escola filosófica conhecida como neo-aristotelismo.³⁷

Conceitualmente a palavra “ortodoxia” significa opinião correta. A ortodoxia pode ser vista por muitos como um modelo doutrinário inflexível e com uma relação muito próxima com o fundamentalismo. No entanto, a ortodoxia é antes de mais nada um esforço construtivo de teólogos cujo objetivo principal era estabelecer fundamento doutrinário isento de erros. Para que tal objetivo fosse alcançado, os teólogos ortodoxos luteranos não buscavam formular novas

³⁵ Livro da Concórdia (1580) - O *Livro da Concórdia* foi publicado em Dresden em 1580. Contém as fórmulas e profissões de fé (confissões) clássicas luteranas. Na realidade, o livro coleta: 1) A denominada *Fórmula de Concórdia*, redigida depois de muita discussão por vários teólogos. 2) Os três *credos*: o credo dos apóstolos, o Niceno e o Atanasiano. 3) A *Confissão de Augsburg* (*Confessio Augustana*) e a *Apologia* ou defesa que dela fez *Melanchton em 1530. 4) Os *Artigos de Smalkalda* (1537). 5) Os dois *Catecismos* de Lutero. 6) Os três rascunhos primitivos da *Fórmula*. Não podemos deixar de mencionar a obra *História de la teología* por sua afirmação de que o desenvolvimento da ortodoxia protestante ocorre em razão da autoridade outorgada pelos sínodos e reuniões similares aos chamados escritos confessionais entre as últimas décadas do século XVI e início do século XVII. ILLANES, J. L.; SARANYANA, J. I. *História de la Teología*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. p.220

³⁶ NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã**. p. 211.

³⁷ HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1999. p.259

doutrinas, mas refletiam sobre o pensamento cristão no decorrer da história (Filosofia aristotélica³⁸, patrística, teologia escolástica medieval) e nos escritos confessionais. Cronologicamente a ortodoxia clássica luterana inicia-se em fins do século XVI e XVII, desenvolvendo-se principalmente a partir dos escritos confessionais luteranos. Destaca-se entre os escolásticos luteranos Johann Gerhard (1582-1637), que manteve-se fiel às doutrinas luteranas com forte ênfase bíblica no princípio “sola Scriptura”. “A revelação conforme codificada na Bíblia fornecia o ponto de partida para os teólogos ortodoxos.”³⁹

Sobre os teólogos ortodoxos Paul Tillich faz a seguinte afirmação:

Os teólogos ortodoxos não eram leigos em teologia, ignorantes do que queriam dizer os conceitos que empregavam na interpretação bíblica. Sabiam muito bem seu significado ao longo de quinze séculos de história da igreja já passados. Conheciam a história da filosofia e a teologia da Reforma. O fato de permanecerem na tradição dos reformadores não os impediu de conhecer profundamente a teologia escolástica, de discuti-la e refutá-la, e até mesmo aceitá-la quando era o caso.⁴⁰

Nessa perspectiva os teólogos ortodoxos esmeravam-se, para sustentar doutrinariamente suas convicções, baseados no “conteúdo da revelação, tal como se encontra codificado nas sagradas escrituras⁴¹”, e defendê-las em relação a outras formas de pensamento que consideravam imprecisas, heréticas ou que se distanciavam do pensamento de Lutero. Essa característica relegava a segundo plano a experiência cristã, já que a mesma por sua subjetividade não poderia sustentar-se através de argumentos dogmáticos.

A ortodoxia estabeleceu os alicerces da tradição luterana, Dietrich Bonhoeffer era herdeiro de todo um legado com sólida fundamentação teológica construído historicamente. O recurso aos escritos confessionais demonstram a importância que Bonhoeffer lhes outorgava em suas argumentações como se vê por exemplo na obra *Discipulado* ao comentar a liberdade humana e a ação de Deus na conversão:

³⁸ “Segundo Melanchthon, a sábia filosofia aristotélica é um instrumento indispensável para ateologia, não só no aspecto metodológico, mas também do ponto de vista de conteúdo: “A filosofia não é necessária somente pelo método: o teólogo também pode tomar emprestado dela grande parte da física”. MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003. p.20

³⁹ ELWELL, W. A. (Ed.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p.555.

⁴⁰ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 44.

⁴¹ VILANOVA, E. **História de la teologia cristiana II: prerreforma, reformas, contrarreforma**. Barcelona: Herder, 1989. p.323.

Assim, os escritos confessionais luteranos revelam ter conhecimento de que existe uma situação em que a fé é possível, e outra em que ela não o é. Embora fique bem escondido esse conhecimento, quase como se fosse motivo de vergonha, ele continua disponível como conhecimento sobre o significado do primeiro passo na qualidade de ato externo.⁴²

Mesmo não se identificando como teólogo ortodoxo, reconhece a autoridade dos documentos confessionais, como também suas menções a Lutero refletem a origem de suas convicções. Consideramos importante notar que as expressões utilizadas por Bonhoeffer, mencionadas no título desta tese, não se distanciam de sua tradição, mas lhes concedem uma renovada aplicação. Durante seu encarceramento volta-se mais uma vez a Lutero aplicando seu pensamento ao momento mais difícil de sua vida. “Na verdade, nunca me havia ficado tão claro como aqui o que a Bíblia e Lutero entendem por tribulação.”⁴³

Contudo, Bonhoeffer teceu críticas à ortodoxia, pelo fato de criar uma cisão entre a palavra de Deus e a ação do Espírito de Deus na experiência da Igreja. “Quando a palavra e o agir de Deus são separados como acontece na ortodoxia, a igreja se transforma em uma instituição religiosa ...”⁴⁴ Sua crítica nos permite perceber que Bonhoeffer não se restringia ao pensamento ortodoxo, permitindo-se aproximar da ênfase pietista e considerando o agir de Deus imprescindível na experiência cristã. A conversão não se restringe ao assentimento intelectual.

Em 1707 o último grande sistema doutrinário da ortodoxia luterana foi produzido por Davi Hollaz: o “*Examen theológico-acroamaticum.*” Com a penetração do pietismo no território luterano, a ortodoxia mitigada por esta nova ênfase perderá seu lugar de destaque. Consideramos a ortodoxia como uma tentativa de sustentar racionalmente a fé cristã. Apesar de toda sistematização teológica os ortodoxos pareciam ter esquecido o elemento da experiência de Lutero.

⁴² BONHOEFFER, D. Discipulado. São Paulo: Mundo Cristão. 2016. P.40.

⁴³ BONHOEFFER, D. Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão. p.572.

⁴⁴ BONHOEFFER, D. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 14: Theological Education at Finkenwalde: 1935-1937. Minneapolis: Fortress. 2013. p.443.

2.2.2. O pietismo⁴⁵ luterano

A constatação de que a rigidez da ortodoxia luterana suprimia aspectos importantes do que fora enfatizado pela reforma de Lutero, produzindo uma intelectualização da fé, contribuiu para que Philipp Jakob Spener⁴⁶ (1635 – 1705) assumisse um posicionamento que visava recuperar a importância da espiritualidade e da experiência de um relacionamento pessoal com Cristo. Sem aprofundar-se em conjecturas ortodoxas que por sua excessiva teorização distanciava-se dos aspectos práticos da fé. As mensagens de Spener, desenvolviam questões práticas e simples aplicáveis ao cotidiano das pessoas. Distanciou-se dos escritos confessionais e do intelectualismo ortodoxo, nos quais o sacerdócio universal fora suplantado pela aceitação de um todo dogmático. As questões mais importantes para Spener eram: a realidade da regeneração, santidade, serviço e o cuidado mútuo, como também a piedade e o sentimento. A experiência subjetiva desconsiderada pela ortodoxia adquire um lugar proeminente no pietismo luterano. Por esse motivo foi chamada por alguns de religião do coração..

O Deus sensível ao coração é um Deus da intimidade, e o sagrado da transcendência vai naturalizando-se pouco a pouco em um sagrado da imanência. O que propõe o pietismo são evidências e certezas irredutíveis a crítica.⁴⁷

Essa realocação da espiritualidade traz de volta a presença de Cristo para o centro da vida, fez do pietismo um movimento de renovação, não se restringindo ao discurso eloquente e engessado da ortodoxia. Por este motivo, Spener realizava reuniões nas quais aprofundavam o estudo da Bíblia e a oração através dos *collegia pietatis* e também através de seu mais importante escrito *Pia desideria*⁴⁸, no qual

⁴⁵ A base latina dessa palavra portuguesa é *pius*, “aquele que cumpre seus deveres”. Mas a palavra alude a uma reverência especial diante de Deus, a santidade e a devoção. No grego temos *sebonai* “ser piedoso”, “ser reverente”.

⁴⁶ Pastor em Frankfurt-am-main, e decano em Berlim (1691). “[...] organizou os primeiros *collegia pietatis*, nos quais os leigos cristãos reuniam-se regularmente para trocar suas experiências e fazer leitura espiritual. Essas práticas transformaram-se em características dos *collegia pietatis*, recebendo seus frequentadores o nome de pietistas” SANTIDRÁN, P. R. Breve dicionário de pensadores cristãos, Aparecida: Santuário. 1997.

⁴⁷ VILANOVA. E. **História de la teologia cristiana III: siglos XVIII, XIX y XX**. Barcelona: Herder, 1992. p. 138.

⁴⁸ Prefácio ao livro de Johann Arndt no qual examinava a origem do declínio espiritual da Alemanha protestante apresentando as seguintes propostas: uso mais extensivo da palavra de Deus; renovação do sacerdócio universal de todos os crentes; a realidade da prática cristã; reforma na educação dos ministros enfatizando a piedade e a devoção; a pregação de sermões mais simples

ênfatisa o aspecto prático da vida cristã *praxis pietatis*. Spenner recebeu o título de “conselheiro espiritual de toda Alemanha”⁴⁹ e foi um dos fundadores da Universidade de Halle. Consideramos como fatos mais destacados da vida de Spenner sua preocupação com os mais fragilizados, a propagação do evangelho e o desenvolvimento do que podemos chamar “espiritualidade prática.”

A esse respeito Ladislau Mittner expressou o seguinte pensamento:

Como a ortodoxia protestante, com seu excessivo rigor racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, por volta de fins do século XVII surgiram por toda parte a influência dos “Collegia pietatis”.⁵⁰

August Hermann Francke⁵¹ (1663 – 1727) aluno de Spener, foi um dos grandes expoentes do pietismo alemão, atuou na Universidade de Halle para onde foi chamado em 1692, atuando como catedrático de grego e de línguas orientais. Destacava a vivência da fé como elemento mais importante e para a consolidação deste objetivo as questões de maior relevância eram: um cristianismo vitalizado, frutífero, sincero, enfatizando a verdade da regeneração produzida pelo Espírito de Deus, que resultavam em uma vida de santidade e serviço. Dentre as ações práticas desenvolvidas por Spenner citamos: criação de escolas, orfanatos e as primeiras missões protestantes como a de Taquebar na Índia em 1705.⁵² Essas características faziam com que as influências pietistas se destacassem na sociedade alemã sendo percebidas de forma positiva por suas contribuições sociais.

Os pietistas tinham uma percepção aguda do valor e da santidade da alma individual. Para eles, a educação significava o máximo desenvolvimento dessa alma, o cuidadoso desdobrar do potencial único de salvação de cada criança.⁵³

Segundo Bengt Hagglund o movimento pietista

[..] não era uma simples reação contra certas fraquezas na vida da igreja da época; era antes nova posição teológica, que se baseava em novo conceito de realidade e que continha em seu âmago as sementes da posição moderna.”⁵⁴

que o povo pudesse entender. ELWELL, W. A. (Ed.) Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 2009. Pietismo - 151

⁴⁹ ELWELL, W. A. (Ed.) Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. (verbete: pietismo) p. 150

⁵⁰ REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant, v.4.** p. 319

⁵¹ Pastor e professor da Universidade de Halle

⁵² NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã.** p.213

⁵³ RINGER, F. K. **O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933.** p. 33.

A influência do pietismo na Universidade de Halle se fez sentir na vida de um jovem de família rica e nobre exilada em Nuremberg durante a reforma: a família do Conde Zinzendorf. Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, foi aluno de Francke. Seu título de nobreza era uma herança extensiva a todos os homens da família. Criado em uma família luterana com influência pietista e nomeado por alguns como moraviano. Zinzendorf não valorizava tais distinções pois acreditava na unidade de todos os cristãos. De sua união com outros jovens de Halle surgiu a “Ordem do Grão de Mostarda”.

Dois fatos ligados a vida de Zinzendorf nos chamam a atenção no que diz respeito a Dietrich Bonhoeffer, ainda que não tenhamos o intuito de estabelecer qualquer vinculação direta: uma expressão gravada no anel que os integrantes da Ordem do Grão de Mostarda utilizavam: “Nenhum homem vive para si”: expressão identificada com as afirmações feitas por Dietrich Bonhoeffer acerca de Cristo e de sua igreja, como poderemos ver no decorrer deste trabalho; e o fato de que a comunidade *Herrnhut* criada por Zinzendorf junto com refugiados moravianos, tenha sido frequentada por Paula von Hase, que, à semelhança de Zinzendorf, valorizava a idéia de um relacionamento pessoal com Deus em vez de ida formal à igreja. Os Herrnhütter, portanto, enfatizavam a leitura bíblica e a devoção no lar. Sua idéias influenciaram John Wesley, que visitou Herrnhut em 1738, ano de sua famosa conversão. Zinzendorf permaneceu luterano e não desejava criar uma nova ramificação protestante.

Uma crítica que pode ser feita ao pietismo, foi sua tendência separatista. A ênfase na experiência interior aproxima-se de uma propensão mais individualista relativizando a adesão institucional. Ainda que Vilanova caracterize o pietismo como *eclesiola in Ecclesia*, afirma a existência paralela de inclinações separatistas com a expressão *eclesiola aut Ecclesia* como a que ocorreu na comunidade Herrnhut.

2.2.3. Do pietismo a teologia liberal

A transição do pietismo à teologia liberal não pode prescindir da compreensão do racionalismo. O racionalismo deve ser entendido como uma

⁵⁴ HÄGGLUND, B. História da Teologia. p.281.

convicção plena no uso da razão como fonte de conhecimento. Por esse motivo deve ser considerado um método que pode ser aplicado as diferentes áreas do conhecimento. Em nosso trabalho, dois aspectos do racionalismo nos interessam: sua ocorrência no âmbito teológico e sua predominância na cultura iluminista.

Sua aplicação à teologia ocorre principalmente através de Spinoza e David Hume, que questionavam a ocorrência de milagres, já que, em razão de sua característica sobrenatural, não poderiam ser explicados racionalmente. O racionalismo é a base de sustentação da religião natural ou deísmo. Reproduzimos a definição de Alister E. McGrath.

O racionalismo, em seu sentido apropriado, talvez seja mais bem definido como a doutrina segundo a qual o mundo exterior pode ser conhecido exclusivamente por meio da razão.⁵⁵

Antiseri e Reale⁵⁶ afirmam o iluminismo como filosofia hegemônica da Europa do século XVIII. E que a mesma não se constitui em um sistema compacto de doutrinas. Essas afirmações conferem a esta filosofia uma grande amplitude diversificada, mas que conserva em comum a ênfase para a razão. Ela é a grande possibilidade de desenvolvimento humano, de construção de uma sociedade melhor. Seus métodos possibilitam respostas e resultados mais exatos e seguros nos vários campos do conhecimento. É a partir desta nova filosofia que Kant formulará o lema do iluminismo e diagnosticará que o mundo chegou à sua maioria. Esse termo foi utilizado por Bonhoeffer.

Immanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é iluminismo?* (1784), assim escreve: “O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, e sim falta de decisão e coragem de fazer usos de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!*”⁵⁷

A transição para a teologia liberal não se inicia com um enfraquecimento ou encerramento do pietismo; faz parte de um processo histórico em desenvolvimento que Giovanni Reale e Dario Antiseri na obra *História da Filosofia*, volume 4, localizam no século XVII e XVIII, período que foi identificado por estes autores como pré-iluminismo alemão. Segundo eles os

⁵⁵ McGRATH, A. E. **Teologia Sistemática, histórica e filosófica: Uma introdução a teologia cristã.** p.125

⁵⁶ REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**, v.4. p. 219.

⁵⁷ MAFFESOLI, M. **A república dos bons sentimentos: São Paulo: Iluminuras: Itáu Cultural, 2009.** p.66-67

elementos que se articulam no estabelecimento do *Aufklärung* são: a filosofia de Leibniz; as teorias científicas de Newton; a filosofia de Spinoza; as idéias dos iluministas ingleses e, especialmente, franceses.⁵⁸

Três são os nomes destacados por estes autores no decorrer deste período: Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) que se utiliza de : um método de obtenção do conhecimento real, baseado na dedução e experiência, entendida como consciência interior, Samuel Pufendorf (1632-1694), jurista luterano, foi um dos precursores do direito natural. Segundo ele, o direito natural não se baseava na religião, que em suas várias formas de expressão diferem em cada cultura, era uma questão racional da relação entre os homens.

A importância da tese de Pufendorf e sua relação com a teologia situam-se principalmente na utilização da palavra “natural”, já que esta equivalia neste contexto a “racional”.⁵⁹ Pufendorf deve ser mencionado por sua relação com o pietismo, ainda que posteriormente tenha optado pelas idéias de John Locke. A grande contribuição que deu ao jusnaturalismo acentuava ainda mais seu distanciamento de uma fonte ou influência religiosa ao direito; e Christian Thomasius (1655-1728), que aprofundou a racionalização do direito ao afirmar sua distinção e a determinação de sua categoria autônoma. No que diz respeito à religião, admite e defende a liberdade religiosa. Podemos deduzir que essa liberdade do pensamento religioso é oposta ao dogmatismo ortodoxo. Se para a vida em sociedade os deveres jurídicos que servem à paz social são coercitivos, então no âmbito das convicções íntimas e pessoais, ou seja das convicções morais e religiosas não deve haver coerção.⁶⁰

Paul Tillich também vincula natural e racional aplicando à teologia o mesmo entendimento que se deduz de Pufendorf. Tillich afirmar que “a infraestrutura da teologia ortodoxa é a teologia natural, e a teologia natural é a teologia racional.”⁶¹ Para ele o desenvolvimento do racionalismo na teologia, decorre da reforma protestante, em razão do ensino dos reformadores sobre a necessidade da experiência individual da graça na fé.⁶² Dos desdobramentos dessa necessidade decorre a simplificação do conhecimento básico das doutrinas da fé,

⁵⁸ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**, v.4. p. 317.

⁵⁹ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**, v.4. p. 317

⁶⁰ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**, v.4. p. 319.

⁶¹ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 51.

⁶² TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p.50.

através de um processo de racionalização dos ensinamentos bíblicos nos quais se encontram a revelação de Deus. Poque como diz McGrath, a “Bíblia é tratada como o conjunto de enunciados doutrinários. Esses enunciados podem, portanto, ser inter-relacionados para a criação da matriz da teologia cristã.”⁶³

A teologia natural já havia sido abordada por Tomás de Aquino a partir dos conceitos de causalidade de Aristóteles, e também por afirmar a possibilidade de se obter conhecimento científico de Deus através de seus atributos.⁶⁴ No entanto no transcurso da ortodoxia à teologia liberal, para Paul Tillich o que ocorre é uma tentativa de supressão de um de seus elementos estruturadores. Segundo ele a estrutura ortodoxa é composta pela teologia revelada e pela teologia natural. Tillich baseia sua afirmação a partir da distinção feita por Johann Gerhard entre “doutrinas puras e mistas (doctrinete purae et mixtae). As doutrinas puras são dedutíveis da revelação divina. As mistas vêm em parte da razão e em parte da revelação⁶⁵. Na ortodoxia busca-se através da racionalização da teologia revelada, para a construção de formulações dogmáticas sem falhas. O recurso a Aristóteles incluindo o ensino de sua lógica dedutiva davam à razão um lugar de destaque.⁶⁶

Algumas inter-relações foram identificadas entre pietismo e iluminismo por Tillich e Elwell: Tillich afirma que o “racionalismo nasce do misticismo”. O que pode parecer antagônico é esclarecido por ele em relação à dimensão subjetiva de ambas as experiências. O místico é aquele que participa da realidade suprema por meio da experiência interior. Tomando como referência o apóstolo Paulo, afirma a importância do testemunho interior, da experiência. Ainda que Tillich pareça pietista em suas afirmações, na verdade o que faz é colocar a experiência e a razão como contra-ponto a uma teologia que ele chama de teologia da palavra de Deus, externa que exige submissão a partir das experiências dos profetas e apóstolos.⁶⁷

Essas experiências que cada indivíduo conhece através de relatos não são suas. Quando o indivíduo racionaliza suas próprias experiências subjetivas, Tillich afirma que o Espírito se transforma em Razão. A consistência do argumento deste autor decorre do fato de que na teologia natural a razão que busca conhecimento de Deus independente da teologia revelada, também acentua uma experiência

⁶³ McGRATH, A. E. **Teologia Sistemática, histórica e filosófica: Uma introdução a teologia cristã.** p. 248.

⁶⁴ FERGUSON, S.B.; WRIGHT, D.F. **Novo Dicionário de Teologia,** São Paulo: Hagnos. p.228.

⁶⁵ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** p. 48.

⁶⁶ ELWELL, W. A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã.** p.44

⁶⁷ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** p. 53-54

subjetiva. Elwell identifica outras aproximações: os direitos dos indivíduos e uma ênfase para a práxis⁶⁸. Articulado Tillich e Elwell, ambos salientam a liberdade da experiência individual como fator de aproximação entre pietismo e iluminismo como também a oposição à ortodoxia.

A oposição pietista à ortodoxia possibilitou uma aproximação entre o pré-iluminista Christian Thomasius (posteriormente será expulso por Francke) e teólogos pietistas do “Círculo de Halle”. A Universidade de Halle deve ser considerada como centro acadêmico de difusão do pietismo conforme já vimos com Spenner, Francke e Zinzendorf. Além de Thomasius, nesta universidade a presença do maior filósofo iluminista alemão se fez sentir por sua grande influência na cultura alemã: Christian Wolff (1679-1754). Aplicado ao estudo das matemáticas aceitou o convite para lecionar na universidade de Halle, onde também lecionou física. Utilizava o princípio da razão suficiente de Leibniz, que a aprendizagem deve ser baseada em conceitos claros e distintos, e que nada deve ser aceito sem provas⁶⁹. O que mais atraía Wolff era a certeza de seu método extremamente racional, enfatizava a religião natural evitando adentrar ao âmbito da dogmática teológica.

A primeira obra filosófica de Wolff remonta 1713: trata-se do *Pensamentos racionais acerca do intelecto humano e de seu uso correto no conhecimento da verdade*.

[...] Wolff era da opinião de que o procedimento científico mais rigoroso é o que consiste na análise a priori dos conceitos, mas sustentava que também as observações e a experiência estão em condições de fundamentar doutrinas científicas: em consequência disso, segundo ele, existem *ciências racionais e ciências empíricas*.⁷⁰

Embora tenha sofrido oposição dos pietistas em Halle e de Christian Thomasius, sendo acusado de ateísmo por “defender que se pode estabelecer a moral sem recorrer a Deus.”⁷¹ Wolff exerceu por décadas uma verdadeira ditadura cultural, dando ao iluminismo alemão sua independência científica. Em relação à teologia despertou interesse por abordar a teologia natural acessível pela razão pura⁷². Embora não fosse antirreligioso, sua grande ênfase era na

⁶⁸ ELWELL, W. A. (Ed.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. p. 152 pietismo

⁶⁹ ELWELL, W. A. (Ed.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. p. 556 pietismo

⁷⁰ REALE, G. ; ANTISERI, D. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*, v.4. p. 321.

⁷¹ JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. (verbete: Wolff, Christian)

⁷² VILANOVA, E. *História de la teologia cristiana III: siglos XVIII, XIX y XX*.225.

“capacidade da razão humana para conseguir certeza no campo da metafísica, incluindo o conhecimento metafísico de Deus”.⁷³

A transição da ênfase pietista para a ênfase da teologia liberal na Alemanha não é marcada por uma ruptura, mas nos permite estabelecer um vínculo de continuidade também no meio acadêmico através de um outro aluno de Francke: Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757). Baumgarten havia estudado em um asilo de orfãos em Halle e na Universidade de Halle. Em 1730 exercia o cargo professor na faculdade de teologia. Publicou diversas obras sobre exegese, hermenêutica, moral e dogmática. A importância da contribuição de Baumgarten nessa transição decorre de ter adotado o esquema formal da filosofia de Christian Wolff, aplicá-la ao pietismo. Por esse motivo afirmava que além do conhecimento racional ou empírico enfatizados por Wolff, havia também o conhecimento do sensível. Seu aluno mais importante foi Johann S. Semler (172-1791)⁷⁴, que aplicou o método histórico-crítico à Bíblia.

Semler, um dos maiores teólogos e historiador científico e antidogmático alemão de sua época, também era considerado um neólogo⁷⁵ por sua ênfase ao uso da razão na interpretação dos dogmas. Realizou um trabalho profícuo de investigação crítica da Escritura, resultando daí a distinção que se estabelece a partir dele entre Escritura e palavra de Deus. O critério de distinção entre uma e outra é exatamente o que já havíamos citado em Tillich: “a concepção subjetivista do *testimonium internum* do Espírito Santo,”⁷⁶ que continuará presente na teologia de Friedrich Schleiermacher.

2.2.4. A Teologia Liberal alemã e Dietrich Bonhoeffer

Em carta enviada a Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer identificou-se como teólogo moderno da seguinte forma: “Como teólogo moderno que ainda traz dentro de si o legado da teologia liberal, sinto-me no dever de tocar nessas

⁷³ VILLANOVA *História de la Teologia Cristiana III* p.225.

⁷⁴ CRAIF, W. L. *Reasonable Fath: christian truth and apologetics*. Wheaton: Crossway Books, 2008. p. 344

⁷⁵ “Do alemão neurer, representava uma corrente que não se satisfazia com a possibilidade de pensar lógica e matematicamente o conteúdo da revelação. [...] Seus representantes exerciam sua tarefa não negando a revelação como tal, mas atacando partes do dogma transmitido como revelação e amputando cada vez mais, até reduzir o conteúdo reconhecido como revelado, ao que pudesse ser garantido pela razão.” VILANOVA, E. *História de la teologia cristiana III*. p.228

⁷⁶ PANNEMBERG, W. *Teologia Sistemática I*. São Paulo: Academia Crisã; Paulus, 2009. p.80.

questões.”⁷⁷ Queremos então neste tópico compreender esta afirmação de Bonhoeffer. Consideramos a importância deste esclarecimento, tendo em vista uma melhor compreensão do desenvolvimento de sua teologia e a posição teológica por ele assumida. Procuraremos então definir as características da teologia liberal, para que possamos compreender, a identificação que Dietrich Bonhoeffer com o pensamento teológico liberal alemão.

Os teólogos liberais estavam em maior ou menor medida associados à negação dos dogmas cristãos. A razão para este posicionamento é explicada por Battista Mondin como resultado do recurso à filosofia e à filologia⁷⁸. Segundo ele, a utilização desses recursos em um primeiro momento como contribuição para “*provar a veracidade do cristianismo*” produziu posteriormente um resultado reverso. “Fizeram surgir questões que contestam sua validade”⁷⁹. Influenciados pela cultura iluminista e pelos movimentos filosóficos romântico e idealista, os teólogos liberais procuravam tornar o evangelho aceitável (racional). Permitiam as interrogações das ciências, incluindo a possibilidade de revisão, reinterpretação ou desconsideração dos dogmas e de parte das escrituras que poderiam ser consideradas simplesmente mitológicas. Vislumbravam a possibilidade da promoção humana em uma visão antropológica positiva. Era a disposição de abrir-se à modernidade e com ela dialogar sem um enrijecimento dogmático do período ortodoxo. Essa abertura tornaria o cristianismo aceito pela cultura iluminista.

Demonstraria que o cristianismo autêntico e a teologia válida não são contra o novo e moderno espírito dessa era. Mas trabalham a favor dele, visando um mundo melhor para toda humanidade.⁸⁰

Dessa forma, o cristianismo teria condições de permanecer relevante em um mundo em desenvolvimento com grandes avanços científicos. A rigidez dogmática representava um risco ao cristianismo, encaminhando-o à obsolescência, ao anacronismo. Os teólogos liberais tinham em comum o fato de compartilharem ideias e posicionamentos que eram identificados como liberais e “não um conjunto de conclusões que de forma unânime todos os teólogos liberais

⁷⁷ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. p. 508.

⁷⁸ MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. p. 22.

⁷⁹ MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. p. 22

⁸⁰ OLSON R. História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001. p 547

concordassem.”⁸¹ Ainda assim Olson afirma que no meio acadêmico em 1901, a teologia liberal parecia ser a tendência inevitável do futuro.

Ferguson e Wrigth fazem uma distinção entre duas formas de liberalismo: o doutrinário que suprimia ou negava as doutrinas tradicionais da fé cristã e o de erudição que desafiava a autenticidade, a historicidade e a inspiração divina da Bíblia⁸². Afirmam que essas duas abordagens liberais podiam se sustentar de forma independente, mesmo que em alguns momentos fossem convergentes.

As influências desse período que segundo Reale e Antiseri são: a filosofia de Gottfried Leibniz; as teorias científicas de Isaac Newton; a filosofia de Baruch Spinoza; e as idéias dos iluministas ingleses e franceses.⁸³ Outros pensadores que devem também ser mencionados são Immanuel Kant, Lessing, Harnack, Bultmann e Ernst Troeltsch, por serem mencionados por Dietrich Bonhoeffer, e Schleiermacher, considerado o mais importante teólogo liberal, que segundo Lluís Duch pertence a tradição teórica de origem romântica a partir da qual Bonhoeffer concebe a realidade histórico-social, ao mesmo tempo como produto e condição do sujeito ético⁸⁴.

É inegável que a cultura iluminista teve influência decisiva na teologia liberal. “O iluminismo vê no conhecimento essencialmente um instrumento de ação, um meio para agir sobre o mundo e melhorá-lo”⁸⁵. Pode ser tomado como um verdadeiro movimento revolucionário com mudanças paradigmáticas e desenvolvimento científico, incidindo sobre as relações humanas, a religião, e a política. Nessa nova cultura um maior individualismo desenvolve-se podendo ser constatado no lema kantiano do iluminismo: “*Sapare aude! Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência.* Servindo-se da própria razão e liberto dos dogmas e avançando no conhecimento científico metafísico, atrairá as classes cultas e a burguesia em ascensão.”⁸⁶

Immanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é Iluminismo? (1748)*, assim escreve: “O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não

⁸¹ OLSON R. História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas. p. 554.

⁸² FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2011. p.613-614.

⁸³ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant, v.4.** p. 318

⁸⁴ BONHOEFFER, D. **Ética**. Madri: Trotta, 2000. p.15

⁸⁵ ABBAGNANO N. **Dicionário de Filosofia**. p. 199

⁸⁶ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant, v.4.** p. 219

depende da falta de inteligência, e sim da falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro.⁸⁷

Podemos ver no iluminismo um reforço das dimensões da individualidade e da subjetividade. Nessa perspectiva, desenvolve-se uma interpretação predominante ética do cristianismo, que procura eliminar os conteúdos sobrenaturais como o teólogo liberal Rudolf Bultmann, que foi criticado por Dietrich Bonhoeffer, que considerou sua postura como redutora do evangelho⁸⁸. A teologia liberal também foi criticada por outros teólogos que a acusavam de ser uma religião diferente do cristianismo, de ser unitarianismo disfarçado, mais racionalista e humanista do que centralizado no evangelho.

Embora tenha tido grandes mestres na Universidade de Berlim, como os teólogos liberais Adolf von Harnack, Hans Lietzmann, Karl Holl, Adolf Schlatter e Reinhold Seeberg, e tenha sido muito influenciado por Karl Barth, “Dietrich Bonhoeffer era considerado um singular pensador independente”⁸⁹, por Eric Metaxas. Sobre essa característica também é observada por Svensson que comenta:

Apesar de haver sido aluno de Harnack e de haver sido impactado pela obra de Karl Barth, Bonhoeffer afirma não haver tido jamais um mestre e ser “teologicamente órfão”. ... a orfandade teológica serve para caracterizar sua distância a respeito de muitas correntes intelectuais de sua época.⁹⁰

Esse distanciamento não significa que Dietrich Bonhoeffer desconsiderasse possíveis interações com o pensamento liberal de filósofos e teólogos. Seu conhecimento do pensamento desses autores contribuiu para o aprofundamento de sua teologia. Bonhoeffer em sua liberdade teológica questionava todos os pontos que lhe eram apresentados podendo discordar, confrontar ou utilizá-los procurando construir fundamentos sólidos em sua teologia.

Um traço característico da personalidade de Bonhoeffer é a alta estima e respeito pela tradição teológica liberal com seus inegáveis traços burgueses e culturalistas, do qual se sente orgulhoso e compelido. No entanto é preciso reconhecer que não se limita a fazer uma adaptação literal dela, mas a recriá-la, interpretá-la e frequentemente criticá-la duramente a partir dos novos contextos sociais, políticos

⁸⁷ REALE, G. ; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**, v.4. p 221

⁸⁸ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. p. 379

⁸⁹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle

⁹⁰ SVENSSON, M. **Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer**. Ebook Kindle.

e religiosos que vão surgindo em razão das mudanças radicais experimentadas pela sociedade alemã daquele tempo.⁹¹

As críticas de Dietrich Bonhoeffer à Teologia Liberal, também são motivadas por sua ênfase na revelação de Deus em Jesus Cristo. A esse respeito dois temas devem ser considerados de grande importância em sua teologia: a escritura e a igreja. A escritura é tida por Bonhoeffer como palavra de Deus para nós⁹². Esta afirmação não significa que a mesma não pudesse ser submetida à análise crítica. Bonhoeffer conhecia e utilizava do método histórico crítico aprendido com Harnack; e com relação à igreja, ela é a comunidade dos batizados na qual a palavra de Deus se faz ouvir, decorrendo dessa afirmação sua imprescindibilidade.

Uma outra crítica feita por Dietrich Bonhoeffer diz respeito à cisão realizada pela teologia liberal à pessoa de Jesus Cristo. Para ele, ao propor uma separação entre o Jesus histórico e o Cristo, incorreu em dois fracassos: dogmático e histórico. O argumento de Bonhoeffer está pautado na impossibilidade de se reconstituir uma história de Jesus a partir dos evangelhos: Se os evangelhos são produções literárias da comunidade, em suas narrativas dos fatos históricos já se faz presente o Cristo da fé.⁹³

A busca pelo Jesus histórico havia se iniciado após a publicação feita por Lessing dos fragmentos de Wolfenbüttel⁹⁴ entre os anos de 1774-1778, de Hermann Samuel Reimarus, adepto da religião natural. Sustentava que “todos os elementos miraculosos e sobrenaturais dos evangelhos eram invenções dos apóstolos”⁹⁵ por não serem verificáveis pela razão. Embora tenha sofrido algumas críticas, seus escritos foram valorizados e marcam “o começo de um período de compreensão da vida de Jesus marcado pelo racionalismo.”⁹⁶

A razão com todas as suas possibilidades tem seus limites, sendo para o iluminismo uma força limitada:

⁹¹ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 14

⁹² BONHOEFFER, D. *Creer y Vivir*. p.137

⁹³ BONHOEFFER, D. *Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*. Buenos Aires: Nopal, 1971. p. 79

⁹⁴ *Titulo sob o qual Gottold Ephraim Lessing publicou os escritos de Hermann Samuel Reimarus*. BAVINCK, H. *Dogmática Reformada v3 – O pecado e a salvação em Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p.393.

⁹⁵ MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 23

⁹⁶ CADAVID, A. La investigación sobre la vida de Jesús. *Teologia y Vida*. v.43, n.4, p. 515, 2002.

[...] uma força humana limitada, capaz de transformar o mundo gradualmente, mas que não é absoluta nem onipotente, estando, pois, sempre mais ou menos em conflito com o mundo e em luta com a realidade que se destina a transformar.⁹⁷

Para além dos limites da razão surge através de Fichte o conceito romântico de infinito, como algo superior à racionalidade. A essa linha de pensamento pertencia o filósofo e teólogo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), que definiu a religião como “sentimento do infinito”⁹⁸. Considerado como fundador da teologia moderna, herdeiro de experiências pietistas de Zinzendorf, Barby e Halle, Schleiermacher tinha como característica pedagógica “não inculcar a religião ou doutrinas, mas levar seus leitores a, por si mesmos, experienciarem o Universo.”⁹⁹

Essa experiência capaz de produzir o sentimento absoluto de dependência foi esclarecida por Schleiermacher na obra “*La doctrina de la fe*” de acordo com Justo Gonzáles:

Não se trata do uso cotidiano que fazemos da palavra “sentimento,” de uma emoção passageira. Se trata de nossa consciência constante e profunda do Outro cuja presença é a fonte e fundamento de tudo que existe – incluindo nós mesmo.¹⁰⁰

Podemos também notar em Schleiermacher influências de Immanuel Kant, que o impulsionaram para a superação do racionalismo. Os argumentos de Kant quanto aos limites da razão haviam deixado aos teólogos duas opções: basear a religião em alguma faculdade mental que não fosse a razão pura, seguindo uma direção baseada na ética, ou como segunda opção um retorno à revelação. Podemos então considerar que a linha romântica de Schleiermacher encontra espaço na primeira opção, tendo como ponto de partida os postulados kantianos. Atribui à subjetividade uma função preponderante por sua ênfase no sentimento como consciência de Deus. A esse respeito Hugh Mackintosh faz a seguinte crítica: “[...] seria aproximadamente certo afirmar que [Schleiermacher] colocou a

⁹⁷ ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 860.

⁹⁸ DREHER, Luís .H. Dependência e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os Modos da Relação com o Absoluto. *Numen*, v.7, n.2, p. 59-77. 2004.

⁹⁹ ZILSE, R. S. **No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher** 2016. 156f. Dissertação de Mestrado. Faculdades EST, São Leopoldo, 2016. p.23.

¹⁰⁰ GONZALES, J. L. **História del pensamiento cristiano: desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte. (Tomo 3)**. [S.l.:s.n.]. p. 353

descoberta no lugar da revelação, a consciência religiosa no lugar da palavra de Deus.”¹⁰¹

Outro teólogo liberal de grande importância foi Albrcht Ritschl (1822-1899), utilizando-se do método histórico-crítico, desenvolveu uma investigação mais apurada do Evangelho procurando distanciar-se das experiências com ênfase subjetiva do pietismo e do romantismo de Scheleiermacher, entendendo que não está no âmbito da tarefa teológica dispor de argumentos científicos para elucidar questões metafísicas ou científicas, “via misticismo e cristianismo como opostos irreconciliáveis.”¹⁰² Por aplicar-se à história, contribuiu significativamente afirmando que a “Igreja primitiva não buscava explicações metafísicas sobre a pré-existência de Cristo ou a Trindade”¹⁰³. Baseou-se na ênfase moral de Kant no desenvolvimento de seu pensamento teológico segundo o qual “a graça e a oração não dispunham de espaço. Ainda segundo Tillich, os dois lados da teologia ritschliana eram estes: pesquisa científica e objetiva, e o princípio moral ou experiência da personalidade ética¹⁰⁴. Questões dogmáticas e relativas à tradição são por ele consideradas irrelevantes. A teologia de Ritschl deu origem a toda uma escola de teólogos liberais, cuja influência permeou as principais igrejas protestantes da Europa e da América entre o final do século XIX e o início do século XX.¹⁰⁵

Não podemos desconsiderar que a avaliação da obra de qualquer teólogo não pode deixar de levar em conta o contexto no qual seu pensamento teológico se desenvolve. Na opinião de Olson e Grenz, “Ritschl usou sua capacidade espiritual e intelectual para mostrar o poder moralizador da verdade cristã central da redenção da humanidade no reino de Deus”. Restaurando nessa perspectiva a relevância teológica em sua contribuição no mundo.¹⁰⁶

¹⁰¹ MACKINTOSH, H. R. **Corrientes teológicas contemporâneas: de Scheleiermacher a Barth**. Buenos Aires: Methopress. 1964. p. 96

¹⁰² TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 29.

¹⁰³ KLEIN, C. J. **A teologia liberal e a modernidade**. Disponível em: <<http://www.centroestudosanglicanos.com.br/portal/arquivos/banco-de-textos/historia-da-igreja.html>>. Acesso em: 17 jan 2017.

¹⁰⁴ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 94, 222.

¹⁰⁵ GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. p.68.

¹⁰⁶ GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. p.66.

Seguindo esta mesma linha de pensamento, Adolph von Harnack (1851-1930), teólogo e historiador enfatizou as questões históricas fundamentando suas convicções a partir dos dados que poderiam se comprovar. Consequentemente, os dogmas e os milagres são desconsiderados encontrando sua razão de ser nas superstições e pensamentos mitológicos presentes no judaísmo e na cultura helênica.

Dentre os professores com que Bonhoeffer teve oportunidade de estudar na Universidade de Berlim, Adolf von Harnack, filho do teólogo luterano Theodosius Harnack e adepto das idéias de Albrecht Ritschl, foi o teólogo liberal com quem Dietrich Bonhoeffer manteve relação mais próxima. Harnack foi um historiador da igreja, era um dos líderes do método histórico-crítico no século XIX e início do século XX. Reitor da Universidade de Berlim, diretor da Biblioteca Real de Berlim, presidente da Academia Alemã de Ciências e consultor do Kaiser para assuntos culturais. Suas principais obras foram: História do Dogma em três volumes 1894-1898 e a A Essência do Cristianismo – 1899-1900.

Nestas obras algumas questões cristológicas e dogmáticas dos concílios de Niceia e Calcedônia foram questionadas e descartadas: Harnack descreve o processo evolutivo de construção dos dogmas estabelecidos, afirmando que as formulações desses concílios não estavam baseadas na pregação de Jesus. O foco da mensagem de Jesus era o Reino de Deus. Após a morte de Jesus, a pregação dos apóstolos transferiu o foco da mensagem para a pessoa de Jesus, enfatizando sua morte e ressurreição. Ainda segundo ele o Evangelho de João e as Cartas de Paulo são o principal instrumento dessa transformação: o conteúdo do quarto Evangelho é teológico, não histórico, e Paulo, que não conheceu Jesus, teve papel importante nessa mudança. Sob a influência do pensamento helenístico, o Cristianismo foi se tornando a partir do II século, uma religião doutrinária e dogmática, que se afasta da mensagem simples de Jesus e a descaracteriza.

Percebeu Harnack que a essência do cristianismo residia na: a paternidade de Deus; o valor infinito da alma individual; a altíssima justiça; e o mandamento do amor.¹⁰⁷

[...] A mensagem simples de Jesus, cria Harnack, fora distorcida e corrompida pelo catolicismo, resultando em uma intrusão estranha da metafísica grega.¹⁰⁸

¹⁰⁷ FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. **Novo dicionário de teologia**. p. 482, 483.

Outra contestação de Harnack era sobre a divindade de Cristo, ou seja, a tese de que Jesus de Nazaré, sem deixar de ser plenamente homem, também é plenamente Deus, e, portanto, eterno, tendo sido gerado (não criado) por Deus Pai antes da criação do mundo, convivendo, assim em uma só pessoa, as duas naturezas, a humana e a divina. E a partir dessa afirmação tornou-se necessário o dogma da trindade, sem que por este motivo exista um triteísmo. Harnack também rejeitava qualquer relato com conotações sobrenaturais: o nascimento virginal de Jesus; Os milagres atribuídos a Jesus e aos apóstolos; A ressurreição e a ascensão de Jesus. Por não encontrar nos Evangelhos, elementos suficientes sobre a história da vida de Jesus, Harnack não se insere na chamada “Busca do Jesus Histórico”.

Dietrich Bonhoeffer assistiu os seminários de Harnack por três semestres e de acordo com Metaxas, o acompanhava até a estação de Halensee diversas vezes e tinha grande estima por ele. Algumas menções de Bonhoeffer nos permitem perceber a proximidade que tinham, como a que foi feita em 17/11/1943 :

Eu tinha 18 anos e vinha de um seminário com Harnack, no qual ele comentou com muita simpatia minha primeira monografia para o seminário e fez a observação de que esperava que algum dia eu fizesse minha pós-graduação em História da Igreja.¹⁰⁹

A teologia liberal em Harnack não era uma simples negação de dogmas, ele buscou, através da pesquisa histórica, elementos nos quais a fé poderia ser alicerçada de forma comprovada, permanente e atemporal. Harnack desenvolve seu pensamento teológico de forma científica, para ele não há espaço para repetição de dogmas que não podem se fundamentar. Sem nos determos em discussões quanto ao que deve ou não ser eliminado ou aceito das escrituras, o grande legado que deixou em Bonhoeffer foi a busca pela verdade. Essa será uma característica marcante em sua reflexão teológica e que reconhece ter aprendido com ele a estabelecer o fundamento da teologia e da vida cristã.¹¹⁰ No sepultamento Harnack, Bonhoeffer se expressou com as seguintes palavras:

Que o senhor tenha sido nosso professor por tantos semestres é algo do passado; mas creio que permanece o fato de ainda podermos considerar-nos seus alunos.

¹⁰⁸ FERGUSON, S. B.; WRIGHT, D. F.; PACKER, J. I. **Novo dicionário de teologia**. p. 483.

¹⁰⁹ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão**.. p. 172.

¹¹⁰ ALONSO, B. A. *Honestidad intelectual y compromiso político de Dietrich Bonhoeffer*, 1990. 617 f. Tesis doctoral. Facultad de Teologia, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1990. p. 86

Através dele, tornou-se evidente para nós que a verdade nasce apenas da liberdade. Reconhecemos nele o campeão da liberdade de expressão de uma verdade outrora reconhecida, cuja liberdade de julgamento renovava-se continuamente, e expressava isso de forma clara, a despeito da restrição medrosa da maioria. Isso fez dele [...] o amigo de todo jovem que expusesse sua opinião livremente, da maneira que ele pedia. E se vez ou outra ele manifestou sua preocupação com o desenvolvimento de nosso intelecto, sua motivação exclusiva era o medo de que a opinião de outros pudesse causar confusão entre questões irrelevantes e a busca pura pela verdade. Sabíamos que, com ele, estávamos em mãos boas e solícitas e, por isso, o víamos como um baluarte na luta contra toda banalização e estagnação, contra toda fossilização da vida intelectual.¹¹¹

Iniciamos este tópico procurando compreender em que sentido Dietrich Bonhoeffer era um teólogo liberal como se havia autoidentificado. Podemos concluir que Bonhoeffer não se restringiu ao âmbito da razão, mas buscou fundamentação racional, plausibilidade para seus argumentos nas escrituras, pensou de forma autônoma nos recordando Kant, desenvolveu o viver ético além do aspecto moral que deve permear as relações humanas e experienciou Deus não a partir da perspectiva de Schleiermacher, mas a partir das Escrituras.

Uma outra característica de Bonhoeffer é sua abertura ao diálogo com a cultura e a ciência de seu tempo, mas sem permitir que as mesmas estabelecessem o fundamento de sua teologia. Superando o liberalismo, não permaneceu restrito ao seu âmbito. O contato com a teologia dialética de Karl Barth contribuiu significativamente para seu desenvolvimento teológico.

2.2.5. A Teologia Dialética de Karl Barth (1886 - 1968) e Dietrich Bonhoeffer

Karl Barth foi teólogo com o qual o pensamento Dietrich Bonhoeffer teve mais pontos de aproximação. Suíço de nascimento, lecionou em Göttingen, Bonn, Münster e em Berlim; foi ministro da Igreja Reformada em Genebra e em Safenwil e é reconhecido como iniciador da neo-ortodoxia. Barth desenvolveu sua teologia de forma mais independente após romper definitivamente com a teologia liberal motivado pelo apoio que seus antigos professores (dentre eles Harnack) deram à participação alemã na Primeira Guerra Mundial. Utilizo nesse ponto a palavra definitivamente, pois já haviam controvérsias estabelecidas com o pensamento liberal, como por exemplo a crítica feita a Schleiermacher, acusando-

¹¹¹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle

o de praticar uma teologia antropocêntrica.¹¹² O posicionamento de Barth nos permite perceber que sua teologia tem implicações extremamente práticas:

Barth percebeu então que esse fracasso ético dos seus mestres alemães de teologia era prova de que “seus pressupostos exegéticos e dogmáticos não podiam estar corretos [...] Um mundo inteiro de exegese, ética dogmática e pregação que eu tinha até então como intrinsecamente confiável, se viu abalado até os alicerces e com ele, todos os demais escritos dos teólogos alemães”.¹¹³

A questão mais relevante no que diz respeito ao pensamento teológico de Karl Barth frente à teologia liberal é a revelação trans-histórica de Deus no Jesus histórico¹¹⁴, por este motivo questiona Scheleiermacher apontando para os limites da experiência do sentimento e seu excessivo imanentismo que não deixa espaço a Deus para algo além da experiência humana¹¹⁵; se opôs ao racionalismo de Ritschl e Harnack com a seguinte questão: sendo a razão humana limitada, poderia servir de fonte referencial à verdade teológica? Barth afirma a inacessibilidade a Deus – pelas vias da razão ou sentimento - por meios humanos restando como única possibilidade a iniciativa da autorrevelação de Deus para que se tenha algum conhecimento a Seu respeito. Procurou dessa forma distanciar-se da teologia natural do século XIX. Na introdução à Carta aos Romanos, Manuel Gestera Garza comenta a ruptura de Barth com a teologia liberal:

Barth vai distanciar-se do espírito da teologia liberal (em sua convivência com o racionalismo da ilustração), que tanto havia admirado até agora, rechaçando toda identificação entre reino de Deus e movimento social, entre palavra de Deus e história humana.¹¹⁶

A teologia barthiana conseguiu realizar algo surpreendente no início do século XX, em meio a todo “progresso” proporcionado pela teologia liberal que enfocava o primado da razão. Barth revitaliza a escritura afirmando seu conteúdo como verdadeira revelação de Deus diante dos limites da razão. “Não são os pensamentos humanos corretos sobre Deus, mas os pensamentos divinos corretos

¹¹² GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. p.56.

¹¹³ MILLER, Ed. L.; GRENZ, S. J. **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011. p.17.

¹¹⁴ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, São Paulo: Mundo Cristão, 2010. Ebook Kindle

¹¹⁵ GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. p.56.

¹¹⁶ BARTH, K. **Carta a los romanos**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p.4

sobre os homens que formam o conteúdo da Bíblia”: Essa é sua tese principal.¹¹⁷

Cabe ressaltar a diferenciação estabelecida por Barth entre revelação e bíblia.

Para Barth, a Bíblia não era a Palavra de Deus no mesmo sentido que Jesus Cristo o é. Jesus Cristo é a Palavra de Deus porque é o próprio Deus em ação e comunicação. [...]. A Bíblia é uma das manifestações da Palavra de Deus e inclusive uma manifestação secundária.¹¹⁸

O centro da revelação da palavra de Deus é Jesus Cristo, nele o Deus eterno deve ser conhecido. O tratado de Barth da Epístola aos Romanos surpreendeu os círculos teológicos alemães, afirmando não apenas a existência de Deus, mas também a comunicação que Deus faz de si mesmo através das escrituras, dando-se a conhecer. A distinção entre Deus e o homem enfatizada por Karl Barth é marcadamente dialética, permeada pelo pensamento de Soren Kierkegaard como se pode observar nas pontuações dialéticas no texto abaixo.

[...] se tenho um sistema, este consiste em não perder de vista a significação negativa e positiva do que Kierkegaard chamou a “infinita diferença qualitativa” que existe entre tempo e eternidade. “Deus está no céu e tu na terra”. A relação deste Deus com este homem, a relação deste homem com este Deus é para mim o tema da Bíblia e o compendio da filosofia.¹¹⁹

Outro ponto importante é que toda supressão feita pelos teólogos liberais dos eventos “sobrenaturais”,¹²⁰ que foram considerados mitológicos, são “mantidos” por Karl Barth; sua hermenêutica busca encontrar a significação dos milagres em sua peculiar cosmovisão¹²¹ e não apenas observar o milagre como uma ocorrência histórica cujo propósito seria tão somente evidenciar uma intervenção sobrenatural. Barth afirma a ocorrência de milagres ainda que sejam contrários à razão. A esse respeito Miller e Grenz comentam: “diferente do tratamento intelectual da verdade objetiva, a fé cristã requer uma apropriação interna, o que configura risco intelectual”.¹²² Esse posicionamento é compartilhado com Kierkegaard.

¹¹⁷ OLSON, R. História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas. p.593.

¹¹⁸ OLSON, R. História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas. p.591.

¹¹⁹ BARTH, K. **Carta a los romanos**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p.54.

¹²⁰ Sem apresentar razões, teólogos liberais como Bultmann afirmam que não se pode ser um homem moderno e acreditar em um mundo cheio de anjos e demonios. SVENSSON, M. **Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer**. Ebook Kindle.

¹²¹ SVENSSON, M. **Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer**. Ebook Kindle.

¹²² MILLER, Ed. L.; GRENZ, S. J. **Teologias contemporâneas**. p.20.

Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer se conheceram entre 1924 e 1925 e suas aproximações principais no âmbito teológico são: as Escrituras, a Igreja e Jesus Cristo. Assim como Barth, Bonhoeffer apoia suas próprias convicções inteiramente nas escrituras, ambos utilizam-se do método histórico-crítico, Barth considera que as escrituras se contituem revelação de Deus por possibilitarem o encontro com o “Absolutamente Outro”, podendo-se depreender daí sua afirmação de que a Escritura contém a palavra de Deus.

O método histórico-crítico para estudar a Bíblia tem sua razão de ser: visa preparar o conhecimento, que nunca é supérfluo. [...] Toda minha atenção tende a penetrar, através do histórico, no espírito da Bíblia, que é o espírito eterno.¹²³

Bonhoeffer concordava com Barth, analisando os textos não como “fontes históricas, mas como agentes da revelação,” não como meros agentes da escrita, mas como cânones sagrados.¹²⁴

A presença da igreja no mundo para Barth estava ligada à missão a ela atribuída: “falar à sociedade sem fazer concessões”. Para Bonhoeffer, através da comunidade cristã a palavra de Deus se faz ouvir possibilitando a conversão, perspectiva que analisaremos no próximo capítulo na análise de suas obras. Em Karl Barth Jesus Cristo é o critério decisivo de todo discurso sobre Deus¹²⁵, enquanto em Dietrich Bonhoeffer Cristo existe no mundo através da Igreja. A teologia de Karl Barth também foi chamada de Neo-ortodoxia, e Teologia de Crise. De acordo com Justo Gonzales, a teologia de Barth possibilitou à uma parte do protestantismo alemão resistir ao nazismo.

[...] foi sobre a base desta teologia que o protestantismo alemão pode resistir ao nazismo e também sustentar a “Declaração de Barmen”. E foi também a inspiração do mais conhecido mártir da época, Dietrich Bonhoeffer.¹²⁶

¹²³ BARTH, K. *Carta a los romanos*. p.45

¹²⁴ METAXAS, E. *Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião*. Ebook Kindle. Posição 1289.

¹²⁵ SVENSSON, M. *Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer*. Ebook Kindle Posição 141

¹²⁶ GONZALES, J. L. *Bosquejo de Historia dela Iglesia*. Decatur: AETH, 1995. p.51

2.2.6.

Dietrich Bonhoeffer e a resistência de parte da igreja cristã frente ao Nacional Socialismo.

Tendo exposto as principais ênfases da teologia alemã no período posterior à reforma, apresentaremos o avanço do nazismo que em sua pretensão totalitária avançou em direção à Igreja.

Neste tópico abordaremos o nazismo que em sua expansão totalitária busca assumir os domínios da fé cristã. Não consideramos pormenorizar um estudo detalhado sobre o nazismo por não ser este o objetivo de nosso trabalho; nos servimos de obras abalizadas para pontuar fatos históricos tendo como objetivo realizar uma breve descrição do que era, sua relação com a igreja e o posicionamento de Dietrich Bonhoeffer. O nazismo em toda sua desumanização, confrontava a fé cristã. Bonhoeffer entendia a responsabilidade da Igreja de posicionar-se em conformidade com Cristo. Duas importantes observações teológicas podem ser notadas neste momento de sua vida por suas repercussões práticas: a referência às escrituras como fundamento para a ação da igreja e a necessidade de um posicionamento claro da igreja frente às pretensões nazistas. A percepção de Bonhoeffer sobre a dissimulação de Hitler aparece no texto abaixo.

O grande baile de máscaras do mal confundiu todos os conceitos éticos. Para a pessoa que vem de nosso universo conceitual ético tradicional, é realmente desconcertante que o mal possa tomar forma de luz, da ação beneficente, da necessidade histórica, da justiça social. Para a pessoa cristã que vive a partir da Bíblia, isto justamente é a confirmação da maldade abissal do maligno.¹²⁷

O personagem central do nazismo foi Adolf Hitler. Antes de adentrar a vida política Hitler esteve no campo de batalha na Primeira Guerra Mundial, foi condecorado duas vezes, uma com a Cruz de Ferro de segunda classe e outra com a de primeira classe em 1914 e em 1918 respectivamente. Nutria um ódio intenso por judeus e marxistas. E por desprezar a dignidade humana buscava justificar de forma inconsistente suas motivações através do discurso de ódio.¹²⁸ O anti-semitismo ideológico ou religioso demonstra que qualquer forma de segregação

¹²⁷ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p.28

¹²⁸ SHIRE, W. L. **Ascensão e queda do Terceiro Reich, volume 1: triunfo e consolidação (1933-1939).** Rio de Janeiro: Agir. 2008. p. 56, 57.

estabelece um estado de profunda desumanização que conduz a destruição do outro.¹²⁹

A radicalização do antissemitismo, ao final do século XIX, talvez tenha sido o mais extraordinário indicador das crescentes contradições e tensões sociais e políticas na Alemanha. A disposição para adotar o anti-semitismo refletia o desespero cada vez maior dos conservadores, diante das, crescentes pressões para uma distribuição mais democrática da riqueza e poder, numa sociedade em rápido processo de industrialização. Através de um antissemitismo popular, os conservadores procuravam atrair o apoio de massa, que parecia essencial para manter o poder numa época de política de massa.¹³⁰

Hitler ocupou o poder em 30 de janeiro de 1933 como chefe do governo (chanceler) e em 20 de julho de 1934 cumulativamente tornou-se também chefe de estado (presidente do Reich), colocando fim à República de Weimar, uma democracia parlamentar estabelecida na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial. O período posterior à Primeira Guerra forneceu as condições adequadas para adesão de grande parte dos alemães à ideologia de Hitler: o Tratado de Versalhes, a crise econômica alemã, a fraqueza da democracia, a Grande Depressão, e desemprego em massa, constituíram o cenário de uma Alemanha que aspirava a uma solução urgente. Na verdade o princípio do fúhrer encaixou-se de forma oportunista: uma liderança forte, que se apresentava afirmando capacidade em reverter o estado em que se encontrava o país devolvendo-lhe o orgulho em razão de sua pretensa supremacia racial.

Após um incêndio suspeito no *Reichstag*, o parlamento alemão, em 28 de fevereiro de 1933, estabeleceu o “Estado de Exceção”. Foi instituída uma política de "coordenação" através a qual as instituições - incluindo as igrejas que em grande parte aderiram ao regime – teriam que desenvolver suas atividades em conformidade com a ideologia nazista¹³¹. Os discursos de Hitler pareciam refletir o

¹²⁹ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.17

¹³⁰ STACKELBERG, R. **A Alemanha de Hitler: origens, interpretações e legados**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 73-74

¹³¹ A ideologia, o sistema de idéias, valores e convicções que moldam a perspectiva de uma pessoa, um grupo ou uma sociedade, é uma maneira de ver o mundo que proporciona conforto e satisfação a seus adeptos. A ideologia explica as condições e eventos, dando sentido às experiências e aspirações de uma pessoa ou de um povo. A ideologia é um componente essencial do senso de identidade de uma nação. Como auto-explicação e autojustificativa de um povo, sua ideologia dominante reflete a realidade social e racionaliza-e, com isso, reforça-os relacionamentos sociais existentes. Se não fosse assim, não haveria consenso dominante em favor de disposições existentes; e essas disposições dariam lugar a alternativas que desfrutassem de maior legitimidade pública, ou as idéias mudariam para ficar mais de acordo com os interesses dos grupos dominantes. Ideologia e sociedade se reforçam mutuamente. Há um condicionamento recíproco e uma inter-relação tão profunda entre realidade social e ideologia - realidade e

desejo de um governante em favor de seu povo. Através de uma oratória contagiante, articulada e fria angariou inúmeros seguidores. Pretendendo valorizar suas origens e tomando uma idéia de pureza racial, incitando-lhes uma suposta superioridade em relação aos demais povos. Restituía-lhes dessa forma a auto-estima e a esperança recebendo em troca a fidelidade.

Afirmando solução de todos os problemas vigentes, o governo totalitarista instaurado por Hitler em um primeiro momento não se opôs ao cristianismo, pois antes de entrar para a política tinha percebido que um erro político que não se deve cometer é lutar contra a religião, por isso embora considerasse as religiões desprezíveis não procurou extinguí-las de imediato, mas exercer sobre elas controle progressivo até que as mesmas estivessem plenamente sob gestão do Reich. Roderick Stackelberg afirma que para salavaguardar sua existência institucional a Igreja católica evitava oposição política ostensiva e que na Igreja evangélica uma maior complacência possibilitou interferência governamental.

A suscetibilidade de protestantes alemães à ideologia nacionalista ajudou os nazistas em suas tentativas de controlar a Igreja Evangélica. Muitos nacionalistas acreditavam que a união de propósitos - a condição prévia para a expansão - poderia ser mais bem alcançada pelo desenvolvimento de uma religião nacional especificamente alemã.¹³²

Adolf Hitler permanecerá como um dos exemplos mais cruéis da desumanização, ultrapassando os limites de compreensão do racionalismo.

Os primeiros oponentes do movimento o descreveram como uma “revolta contra a razão” e os nazistas reconheciam orgulhosamente que assim era. Frequentemente afirmavam que a vida controla a razão, que as grandes proezas são produto, não da inteligência, mas da vontade heróica, e que o povo está salvo e floresce graças a intuição racial. O liberalismo e o marxismo foram varridos de uma vez, de forma depreciativa, como produtos do pensamento racional.¹³³

Hitler tinha um discurso de superioridade racial. Idéias de uma superioridade racial circulavam no continente europeu, ainda que de forma menos radical, e refletiam o desespero dos oponentes do liberalismo e da democracia, cuja perpetuação no poder estava ameaçada por seus avanços. Roderick Stackelberg alerta para o fato importante de que havia uma clara distinção entre anti-semitismo racial e religioso: o segundo poderia ser amenizado pela conversão

interesses reais criando ideologia, ideologia recriando realidade social e reforçando interesses reais que muitas vezes é impossível separar causa de efeito. p.65.

¹³² STACKELBERG, R. **A Alemanha de Hitler: Origens, Interpretações e Legados.** p. 1 95.

¹³³ THORNTON, M. J. **El nazismo: (1918-1945),** p. 16.

e assimilação cultural. O primeiro utilizando-se do darwinismo atrelava características comportamentais a fatores genéticos.¹³⁴

Hitler era nominalmente católico, William Shirer chama a atenção para o fato de que a liberdade proposta no artigo 24 do programa do partido, exigia liberdade para todas as religiões. Porém essa liberdade não é a mesma que conhecemos nos estados democráticos, seus limites estavam condicionados aos objetivos do Reich. Essa manipulação em sua relação com o cristianismo chegou a fazer com que clérigos católicos e protestantes cogitassem a possibilidade de relações nas quais as esferas religiosas e políticas pudessem coexistir sem ingerência nazista. Os pensamentos de Hitler a esse respeito eram outros, pois pretendia uma “nova fê” que se proclamaria “robusta e heroica” e que se limitaria a um “deus imanente na natureza imanente, na própria nação”, e não mais com a transcendência, a fidelidade e a piedade da tradição judeo-cristã.¹³⁵

Embora o governo nazista houvesse firmado um acordo com a Santa Sé concedendo liberdade religiosa, Hitler almejava na verdade angariar prestígio junto a comunidade mundial.¹³⁶ Essa utilização “*retórica consciente*” e o caráter religioso dos discursos de Hitler foram identificados por Victor Klemperer,¹³⁷ como estratégia psicológica durante o Terceiro Reich.

Seu próximos passos após o acordo foram: de imediato promulgação de uma lei de esterelização, iniciativas para a dissolução da juventude católica, e nos anos seguintes o aprisionamento de padres, freiras e dirigentes, a morte do líder da ação católica, Erich Klausener, durante a “Noite das longos punhais¹³⁸”. A reação do Vaticano veio através do papa Pio XI com a encíclica, *Mit Breneder Sorge*, datada de 14 de março de 1937, sobre a situação da igreja católica no Reich Alemão e a rejeição do nazismo. Nela Pio XI acusa o governo de Hitler de descumprir os acordos estabelecidos que garantiam a liberdade religiosa e de violação de direitos.

¹³⁴ STACKELBERG, R. *A Alemanha de Hitler: Origens, Interpretações e Legados*. p.75.

¹³⁵ RAUSCHING, H. *Hitler me dijo . . . : confidencias del Führer sobre suas planes de domínio del mundo*. Madri: Atlas, 1946. p. 37.

¹³⁶ SHIRE, W. L. *Ascensão e queda do Terceiro Reich, volume 1: triunfo e consolidação (1933-1939)*, p.318-319.

¹³⁷ KLEMPERER, V. *LTl: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p.189.

¹³⁸ Iniciativa de Hitler para eliminar possíveis opositores ao Regime, estima-se que mais de quatrocentas pessoas foram assassinadas.

Consideramos oportuno, a possibilidade de aproximação das considerações feitas na encíclica de Pio XI com o pensamento de Dietrich Bonhoeffer frente ao nazismo, ainda que distanciadas em quatro anos uma da outra. Em linhas gerais os posicionamentos expressos, tangenciam-se pelo fato de enfatizar o senhorio de Jesus Cristo e a autenticidade da vida cristã. Pio XI afirma que a identidade cristã não se concretiza pela utilização retórica do nome de Deus¹³⁹, mas sim por uma correta noção de sua pessoalidade distintiva da criação.

No dia primeiro de fevereiro de 1933, dois dias após a posse de Hitler como chanceler da Alemanha, Dietrich Bonhoeffer fez um discurso com o título: “A geração mais jovem alterou o conceito de liderança.” Ainda que não houvesse naquele momento a menção direta a Hitler, alertava para o risco de que um líder se tornasse um ídolo:

A igreja possui um único altar, o altar do Todo-poderoso [...] perante o qual toda criatura deve se ajoelhar. Aquele que procura coisa diferente disso deve se afastar; não pode se juntar à casa de Deus [...]. A igreja possui um único púlpito, e, do púlpito, a fé em Deus será pregada, e nenhuma outra fé, e nenhuma outra vontade que não a vontade de Deus, por mais bem intencionada.¹⁴⁰

O discurso de Bonhoeffer tratava da questão do *führer*, ainda segundo ele, “a autoridade do Führer não se submete a nada, é autocrática, auto derivada e, por isso, possui caráter messianíânico.” Quatro anos depois Pio XI escreve que:

[...] aquele que com sacrilégio desconhecimento da diferença essencial entre Deus e a criatura, entre o Homem-Deus e o simples homem, ousasse colocar ao nível de Cristo, ou pior ainda, sobre Ele ou contra Ele, um simples mortal, ainda que fosse o maior de todos os tempos, saiba que é um profeta de fantasias a quem se aplica espantosamente a palavra da Escritura: *O que mora nos céus zomba deles* (Sal 2.4)¹⁴¹

O objetivo de Hitler em constituir-se líder idolatrado, messiânico, assegurava-lhe o domínio sobre a nação. Sua ações indicavam sua cobiça, seu despotismo e sua perversidade. Não havia limites para suas atrocidades. O regime nazista progressivamente, mas de forma determinada, avançava a cada dia e a igreja não estava fora de seus planos para a difusão do nazismo.

¹³⁹ http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html.

¹⁴⁰ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, São Paulo: Mundo Cristão, 2010. Ebook Kindle.

¹⁴¹ PIO XI. CARTA ENCÍCLICA *MIT BRENNENDER SORGE*. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich Alemán Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html> Acesso em: 17 fev 2017.

Especialmente no início da carreira, Hitler desejava parecer um alemão típico, o que o levou a elogiar as igrejas como bastiões da moralidade e dos valores tradicionais. Mas sentia também que, no tempo devido, as igrejas se adaptariam ao modo nacional-socialista de pensar. Elas seriam usadas como transmissores da ideologia do nazismo; faria pouco sentido destruí-las. Mais fácil seria modificar o que já existia e se beneficiar dos prestígios culturais que elas possuíam.¹⁴²

Hitler pretendia estender seu domínio às igrejas, alegando que, à semelhança da igreja da Inglaterra a Alemanha, também poderia ter sua própria igreja nomeou Ludwig Müller um ex-capelão naval para o cargo de Bispo do Reich, sendo reconhecido pelo Reichstag em 14 de julho de 1933, a *Deutsche Evangelische Kirche*. Müller promulgou em 4 de janeiro de 1934 um decreto que impedia o envolvimento político de pastores, sendo passível de disciplina eclesiástica e afastamento de funções.¹⁴³

Ludwig Müller, o homem escolhido por Hitler para liderar uma “igreja alemã unificada” – na posição recém-criada de bispo do Reich – declarou que o “amor” dos Cristãos Alemães tinha uma “expressão dura, de guerreiro. Odeia tudo que seja fraco e suave, por saber que a vida permanece saudável e apta quando tudo antagônico à vida, o poder e o indecente são retirados do caminho e destruídos”. Não era cristianismo, mas darwinismo social.¹⁴⁴

Dietrich Bonhoeffer percebia que o avanço do nazismo se estenderia às igrejas. O que despertava atenção de Bonhoeffer era a falta de posicionamento das lideranças eclesiais. Escrevendo a Eberhard Bethge, questiona a estagnação da igreja. Bonhoeffer teve acesso a informações antecipadas sobre uma série de decretos que estavam para ser promulgados restringindo o direito dos judeus e descendentes, que incluía a demissão de pastores judeus. Havia divisão entre os líderes das igrejas alemãs, alguns favoráveis a Hitler por sua oposição ao comunismo e ao ateísmo. Também simpatizavam com a idéia de Hitler de restauração da glória da igreja e da Alemanha. Os cristãos mais radicais que apoiavam Hitler chamavam-se a si mesmos de Cristãos alemães; nomeavam seu modelo de cristãos positivos.¹⁴⁵ Que seja por medo, concordância ou acomodação. Em qualquer das hipóteses, o cerne da questão é o que a igreja faz diante da

¹⁴² METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle. posição 3263.

¹⁴³ SANTANA FILHO, M. B. **Palavra de Deus e ação profética na teologia de Karl Barth: a renovação da igreja a partir de sua vocação para o serviço á comunidade**. 2007. 175 f. Dissertação de Mestrado em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

¹⁴⁴ METAXAS, E. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. Ebook Kindle

¹⁴⁵ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, Ebook Kindle

injustiça. Bonhoeffer propunha uma reação da parte dos cristãos autênticos e da Igreja:

A igreja tem de sair de sua estagnação. Temos de sair para o ar livre da confrontação intelectual com o mundo. Também temos de arriscar dizer coisas que possam ser contestadas, desde que dessa maneira mexamos com questões vitais.¹⁴⁶

Uma das divergências teológicas quanto ao apoio a Hitler baseava-se no texto da Epístola aos Romanos capítulo 13: as autoridades são instituídas por Deus. A esse respeito, o argumento utilizado por Dietrich Bonhoeffer afirmava que era função da Igreja supervisionar o Estado no exercício de sua função de governar, denunciando seus excessos e omissões. Embora pareça uma postura paradoxal, Bonhoeffer apoia-se no fato de que Deus é justo. As situações injustas resultantes das ações do Estado não se justificam pelo fato das autoridades serem instituídas por Deus.¹⁴⁷ Bonhoeffer definiu o papel da igreja no que diz respeito às ações do Estado em três pontos: a igreja deve ajudar o Estado, a igreja deve ajudar as vítimas do Estado e a igreja deve impedir o Estado de fazer o mal mesmo àqueles que não sejam cristãos. Dietrich Bonhoeffer posicionou-se e atuou em conformidade com convicções, afirmando que:

O que está em jogo não é de modo algum questionar se os membros das congregações alemãs ainda podem tolerar a comunhão da igreja com os judeus. O que está em jogo é a incumbência da pregação cristã em dizer: aqui está a igreja, onde judeus e alemães estão juntos sob a Palavra de Deus; aí está a prova se uma igreja ainda é a igreja ou não.¹⁴⁸

Entendendo que a igreja orientada pela palavra de Cristo não poderia se omitir, e que os riscos devem ser assumidos. Manter-se fiel à sua vocação, não se esquivando astuciosamente da realidade. Quando as leis humanas conflitam com a lei de Cristo, a dissidência política é um imperativo teológico. Essa teologia encarnada, envolvida com a realidade, expressava seu pensamento quanto à presença da igreja no mundo. A igreja está envolvida na realidade de seu tempo, não pode fugir à sua vocação. Para ele era incompreensível o discurso cristão, distanciado da realidade concreta.

Não devemos nos surpreender se voltarmos ao tempo em que se exigia de nossa Igreja o sangue do martírio. Porém este sangue, se temos a valentia e a fidelidade

¹⁴⁶ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p. 507-508

¹⁴⁷ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião,** Ebook Kindle

¹⁴⁸ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião,** Ebook Kindle

para derramá-lo, não será tão inocente e resplandecente como das primeiras testemunhas.¹⁴⁹

Bonhoeffer buscou apoio internacional, não apenas para opor-se ao nazismo, mas também para ajudar judeus na Alemanha. Em 1934, entrou em contato com Reinhold Niebuhr, para saber se conseguiria uma instituição que pudesse acolher estudantes judeus expulsos da universidade por motivos políticos. Bonhoeffer já havia manifestado em carta a Karl Barth anteriormente seu repúdio a lei que obrigava a igreja a excluir judeus de cargos eclesiásticos.

Na primavera de 1933, Bonhoeffer declarava o dever da igreja em defender os judeus. Algo radical até mesmo para os aliados leais, uma vez que os judeus não tinham ainda começado a sofrer os horrores que enfrentariam dali a poucos anos. As três conclusões de Bonhoeffer – que a igreja deve questionar o Estado, ajudar as vítimas do Estado e, se necessário, trabalhar contra o Estado – eram excessivas para quase todo mundo. Mas, a seu ver, eram inevitáveis. Com o tempo, ele cumpriria as três.¹⁵⁰

Dietrich Bonhoeffer desenvolveu a sua atuação com uma parte da Igreja Evangélica alemã – a Igreja Confessante (sobre a qual falaremos mais adiante) - que resistiu ao movimento nazista e com alunos do Seminário de Finkenwalde. Sua prisão posterior execução estava ligada a sua participação na fuga de sete judeus para a Suíça.

Por volta dessa época, Bonhoeffer envolveu-se num plano complexo para salvar da morte sete judeus. Seria a sua primeira missão real pela Abwehr: Unternehmen 7 (Operação 7), codinome U7, devido ao número de judeus envolvidos inicialmente; no fim, a quantidade duplicaria. O almirante Canaris queria ajudar dois amigos judeus e seus dependentes, e Dohanyi dois amigos advogados. Eles contrabadeariam os sete judeus para a Suíça com o propósito aparente de levá-los a explicar aos suíços o modo benévolo com que os alemães vinham tratando os judeus.¹⁵¹

Antes de seu aprisionamento seus pensamentos sobre a natureza da igreja o guiaram ao movimento ecumênico na Europa, associando-o a cristãos não alemães, percebendo assim a mentira na teologia da ordem da criação, que vinculava a igreja com o *volk* (povo) alemão. A idéia de uma igreja definida pela identidade racial e pela linhagem – que os nazistas iriam impulsionar de modo violento e, tragicamente, seria aceita por muitos alemães – era anátema à idéia de igreja universal. As advertências de Bonhoeffer tornavam-se cada vez mais

¹⁴⁹ SVENSSON, M. **Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer**. Ebook Kindle

¹⁵⁰ METAXAS, E. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. Ebook Kindle.

¹⁵¹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. Ebook Kindle.

concretas. Em 1933 foi realizado na Saxônia o Sínodo de Braune pelos “*Deutsche Christen*”¹⁵², objetivando justificar teologicamente o Nacional Socialismo de Hitler¹⁵³, que afirmava que palavra de Deus não se transmite apenas através das escrituras, mas também através dos acontecimentos, que se pretendia que fossem entendidos como da vocação histórica do povo alemão.

A reação a esta postura e à progressiva intervenção totalitária veio através do Sínodo de Barmen, realizado entre 29-31 de maio de 1934, com representações das igrejas Luterna, Reformada e Unida; teve como seu principal redator Karl Barth, expulso da Alemanha por se recusar a jurar fidelidade a Hitler. O Sínodo identificou seus integrantes como verdadeira igreja: Igreja confessante e a Igreja do Reich como dissidência da Igreja de Cristo.¹⁵⁴

O marco referencial para essa conclusão situa-se na fidelidade a palavra de Deus. Os participantes do sínodo convergiam com o entendimento barthiano em relação às Escrituras. Os artigos emanados do Sínodo demonstram seus objetivos e posicionamentos adotados diante da política do Reich. Dentre seus vários artigos destacamos o que melhor expressa o objetivo das lideranças reunidas:

Representantes de todas as Igrejas Confessionais alemãs uniram-se unanimemente numa confissão ao único Senhor da Igreja una, santa e apostólica. Fiéis à sua Confissão de Fé, membros das Igrejas Luterana, Reformada e Unida procuraram redigir uma mensagem comum ao encontro das necessidades e tentações da Igreja em nossos dias [...]. Não foi sua intenção fundar uma nova Igreja ou formar uma união [...]. Pelo contrário, a intenção era resistir, com fé e unanimidade, à destruição da Confissão de Fé e, por consequência, da Igreja Evangélica na Alemanha. Em oposição às tentativas de estabelecer a unidade da Igreja Evangélica Alemã mediante uma doutrina falsa, pelo uso da força e de práticas insinceras, o Sínodo Confessante insiste que a unidade das Igrejas Evangélicas na Alemanha só poderá provir da Palavra de Deus na fé concedida pelo Espírito Santo. Somente assim a Igreja se renova.¹⁵⁵

A atualidade do posicionamento de Dietrich Bonhoeffer quanto a impedir a propagação do mal está alinhada com a quinta tese da Declaração de Barmen, comentada por Moltmann, que opina da seguinte forma:

¹⁵² “Cristãos alemães” orientados pela ideologia nazista afirmariam a revelação de Deus não apenas em sua palavra, mas por intermédio também da pátria. METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, Ebook Kindle.

¹⁵³ ELWELL, W. A. (Ed.) Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. p. 144

¹⁵⁴ A igreja confessante não deve ser entendida como uma nova instituição, mas como uma união daqueles que em concordância com as declarações do Sínodo de Barmen concordantemente afirmavam um único senhorio na Igreja: Cristo.

¹⁵⁵ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**, Ebook Kindle

“a Igreja nos lembra o Reino de Deus, e que por este motivo governantes e governados estão proibidos de ameaçar com extermínio potenciais inimigos, devendo outros Estados intervir visando coibir violação de direitos humanos.”¹⁵⁶

¹⁵⁶ MOLTSMANN, J. **Cristo para nosotros hoy**. Madri: Trotta, 1997 p. 27

3. A perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer em seus principais trabalhos

A produção teológica de Dietrich Bonhoeffer desenvolve-se em uma relação de proximidade com suas experiências pessoais: sua visita a Roma, a docência, o pastorado na Espanha e Londres, o seminário da igreja confessante e a prisão. Essas experiências lhes proporcionavam reflexões que eram articuladas com seu conhecimento teológico, de grande originalidade e fecundidade podendo ser rastreadas em suas obras, nos cursos que ministrou em suas pregações, poemas e cartas. Nesse capítulo buscamos obter dados eclesiológicos em suas principais obras, e outras anotações de cursos e aulas dados pelo autor e que também contribuam para a compreensão das duas expressões de Dietrich Bonhoeffer tomadas como título deste trabalho. “Cristianismo arreligioso” e “estar aí para os outros”, que são formulações criadas pelo autor.

A objetividade desapassionada é imprescindível para a compreensão da teologia de Dietrich Bonhoeffer é preciso deixar que o autor fale por si mesmo. Possuidor de uma mente aberta e com uma clara percepção do mundo a sua volta, Bonhoeffer coloca a teologia a serviço da Igreja. Há inegavelmente uma base luterana a partir da qual se desenvolvem suas reflexões, interrelacionando cristologia e eclesiologia, e situando-as na realidade concreta de sua existência.

Jesus Cristo um homem para os outros; e a Igreja só é igreja quando está aí para os outros. Bonhoeffer insistirá na presença de Cristo no mundo através da Igreja.

Luterano, “ateu”, ontológico: eis aqui três adjetivos que não esgotam a significação da obra de Bonhoeffer porém atestam sua influencia em direções muitas vezes divergentes, apesar da unidade de sua mensagem: ser cristão, seguir a Jesus Cristo, é fazer-se responsável da realidade abandonada até a submissão.¹⁵⁷

Suas obras contribuem para que haja uma contínua reflexão sobre a atualidade da presença da igreja no mundo, sem distanciamento das escrituras, sendo este ainda hoje um dos maiores desafios para a fé cristã no tempo presente.

¹⁵⁷ VILANOVA, E. **Historia de la teología cristiana III: siglos XVIII, XIX y XX.** p. 758

A respeito de Dietrich Bonhoeffer deve-se evitar precipitações decorrentes da leitura apressada de sua última obra – Resistência e submissão – sem conhecimento adicional de suas principais obras, que nos permitem uma reconstrução de seu pensamento teológico.

3.1. Igreja: *Sanctorum Communio* (1927)

“Sociologia de la Iglesia: *Sactorum Communio*”. Título da tese doutoral e seu primeiro trabalho desenvolvido sob a orientação do teólogo liberal Reinhold Seeberg. Como escreve em sua introdução, utiliza-se da filosofia social e da sociologia em proveito da dogmática: enquanto a primeira investiga as relações de caráter social que são a base da comunidade e as origens da socialidade, a segunda se ocupa das leis estruturais de cada grupo. É uma das obras nucleares para que possamos fundamentar o pensamento eclesiológico do Autor.

A segunda parte do título da obra: “*Sanctorum Communio*” é entendida por Dietrich Bonhoeffer como “comunidade cristã”¹⁵⁸ e antecipa uma intenção de resposta à pergunta: o que é a igreja? A questão da comunidade ocupa lugar central para Dietrich Bonhoeffer que busca através dos conceitos de “pessoa”, “estado original”, “pecado” e “revelação”, fundamentar suas convicções proporcionando a teologia um legado através do qual novos discernimentos e aprofundamentos possam ser obtidos. Não podemos deixar de mencionar que para o autor não se trata apenas de conceituação, mas de realização dos conceitos na sociedade empírica.

O que é Igreja? A resposta a essa questão mostra-se imprescindível para que se possa pensar a razão e a finalidade da presença da igreja no mundo. Dietrich Bonhoeffer, na construção de uma resposta plausível, estabeleceu um diálogo transdisciplinar entre filosofia social, sociologia e teologia. A importância desta abordagem multidisciplinar, reside na intenção de Bonhoeffer em propiciar uma resposta teológica a esta questão, diante das possíveis respostas dadas por estas duas outras ciências.

¹⁵⁸ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. Salamanca: Sigueme, 1969. p. 20

A igreja é para Dietrich Bonhoeffer a presença de Cristo no mundo como comunidade. E para que possa sustentar essa afirmação, procura desenvolver uma compreensão de comunidade e da “*sanctorum communio*,”¹⁵⁹ no decorrer desta obra que desenvolverá suas argumentações, analisando a Igreja como comunidade empírica. Embora “*sanctorum communio*” tenha sido seu trabalho inicial, teve um impacto significativo em sua vida e ações, que se refletiram na vivência comunitária em Finkenwalde. Essa também é a conclusão de Justo Gonzales sobre esta obra:

Em *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer enfatiza o caráter comunitário da fé cristã, e cunhou a famosa frase “a igreja é Cristo existindo como comunidade.”¹⁶⁰

São também complexas as relações que nela se estabelecem, possuindo uma ontologia própria e requerendo atitude investigativa para sua compreensão. A Igreja não é somente “*Sanctorum Communio*”, mas também Igreja visível, comunhão de seres humanos. “Não que ser uma representação da comunhão dos santos [...]; Renunciar a pureza, voltar à solidariedade com o mundo pecador!”¹⁶¹

3.1.1. Perspectiva e motivações

A viagem de Dietrich Bonhoeffer a Roma aos dezoito anos, é significativa no que diz respeito à presente obra. As anotações em seu diário, citadas por Eric Metaxas, após participar da missa na Basílica de São Pedro, dizem:

O primeiro dia que a realidade do catolicismo despertou algo em mim, nada romântico ou coisa do tipo, mas sim a sensação de estar começando, acredito a entender o conceito de igreja

[...] A universalidade da igreja estava ali ilustrada de uma maneira maravilhosamente eficaz. Membros brancos, negros e amarelos das ordens religiosas – todos de vestes sacerdotais, unidos sob a igreja. Pareceu-me o ideal verdadeiro.¹⁶²

A amplitude de sua visão quanto à universalidade da igreja lhe possibilita ultrapassar localismos. Essa característica é um dos elementos de sua base

¹⁵⁹ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p..23.

¹⁶⁰ GONZALES, J. L. *História del pensamiento cristiano: desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte*. (Tomo 3). [S.l.:s.n.]. p.461.

¹⁶¹ FELDMANN, C. *Tendriamos que haber gritado: la vida de Dietrich Bonhoeffer*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007. p. 39.

¹⁶² METAXAS, E. *Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião*. Ebook Kindle

teológica no enfrentamento à ideologia ariana. A igreja está presente no mundo, em meio à diversidade étnica e cultural não restrita a um povo, mas chamada a cooperar com o propósito de Deus em Cristo em razão da universalidade do pecado. Este tema é muito significativo na teologia de Dietrich Bonhoeffer, possibilitando localizar na ruptura da relação com Deus o drama da existência humana.

Na percepção de Dietrich Bonhoeffer, a Igreja Católica possuía a virtude de conciliar unidade e diversidade, ainda que a mesma pudesse naquele momento ser criticada por sua abertura e atitude acolhedora capazes de gerar questionamento quanto à sua identidade como igreja de Cristo. Bonhoeffer considerava secundária essa questão; para ele a igreja portadora da palavra de Deus continuará anunciando a Cristo. Sem abrir mão de tudo o que já fora reconhecido como palavra de Deus, afirma que na diversidade encontramos elementos comuns que nos unem em uma mesma fé, em uma mesma oração do Senhor e em alguns rituais¹⁶³. Para Dietrich, toda teologia preconceituosa em favor do luteranismo, do protestantismo, e mesmo do cristianismo, estaria equivocada. É necessário considerar todas as possibilidades e evitar predispor-se quanto a onde elas irão conduzir:

“O vislumbre da Igreja como algo além da Igreja Protestante Luterana da Alemanha, algo como uma comunidade cristã universal, foi uma revelação e um convite para pensamentos maiores: O que é a igreja?”¹⁶⁴

3.1.2.

O conceito de pessoa e sua importância para a fundamentação do conceito de Igreja.

A *ekklesia* é uma comunidade de pessoas, formada por aqueles que recebem por apropriação pessoal a Palavra de Deus, constituída como elemento que fundamenta a unidade. Podemos de forma prática definir a comunidade através do vínculo relacional estabelecido entre duas ou mais pessoas, sendo por este motivo imprescindível à compreensão da pessoa para que se possa chegar a compreensão da comunidade. O conceito de pessoa como objeto de estudo da teologia ocupa lugar proeminente em razão do dogma trinitário. Por este motivo consideramos

¹⁶³ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle

¹⁶⁴ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle

apropriado realizar aproximações ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer tendo em vista corroborar a assertividade de seu pensamento.

Walter Kasper afirma nossa nova possibilidade de ser homens em Cristo sendo para Deus e para os outros.¹⁶⁵ Com essa afirmação, ele põe em destaque o caráter relacional que destaca a imprescindibilidade da presença do outro na constituição do “eu”. Afirma também que “ a unicidade de cada eu individual implica, na realidade de uma delimitação do outro eu e, portanto, numa relação com ele”.

Assim o conceito de pessoa tem desde sua origem o aspecto de um acontecimento que se realiza no diálogo e na relação (papéis). Este conceito que acabou prevalecendo, quando se procurava expressar conceitualmente o modo e a maneira como Deus nos vem ao encontro na história da salvação e, especialmente, em Jesus Cristo. O que para a antiguidade foi uma ficção literária, se encheu agora de realidade.¹⁶⁶

Segundo Ratzinger, a afirmação de Deus como pessoa “inclui reconhecer Deus como relação, como pronunciável, como fecundidade.”¹⁶⁷ Ratzinger também comenta que “o Concílio unionista de Florença (1442) adotou o conceito de pessoa de Tomás de Áquino, segundo o qual as pessoas em Deus só se constituem pela relação entre elas mesmas.”¹⁶⁸ Podemos notar as pontuações acima expostas existentes no pensamento de Dietrich Bonhoeffer por sua afirmação de que “os conceitos de pessoa, Deus e comunidade se encontram em uma relação essencial inseparável.”¹⁶⁹

Para que a experiência relacional se concretize, é necessário que o homem esteja em condição de responder a interpelações que lhe são dirigidas pelo outro. Sendo assim, o ponto de partida para o estabelecimento do conceito de pessoa cristã, é o homem em estado de responsabilidade, conhecedor do bem e do mal e possuidor de caráter pessoal individual em sua singularidade concreta, de decisão¹⁷⁰. Responsabilidade essa que é entendida em dois aspectos: diante do Outro ao qual deve responder e diante de um outro seu semelhante, já que é nas relações ônticas fundamentais que se encontram a norma e o limite de toda

¹⁶⁵ KASPER, W. **Jesus, el Cristo**. Salamanca: Sigueme, 1978 . p. 293

¹⁶⁶ KASPER, W. **Jesus, el Cristo**. p.287

¹⁶⁷ RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Herder. 1970. p. 80.

¹⁶⁸ AUER, J. ; RATZINGER, J. **Curso de teologia dogmática: Dios, uno y trino. Tomo II**. Barcelona: Herder, 1982. p.249.

¹⁶⁹ BONHOEFFER, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. p. 23.

¹⁷⁰ BONHOEFFER, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. p.32

socialidade empírica. Podemos então citar Greshake: “*Deus se aproxima do homem, e lhe faz chegar sua palavra e espera sua resposta*”¹⁷¹.

Essa resposta que deve ser dada em estado de responsabilidade a respeito do outro expressa o caráter ético das relações. De acordo com Bonhoeffer poderia se objetar que o entendimento era de que o outro era Deus, passando agora a ser introduzido um conceito de relação com o “outro” que é na verdade outro homem¹⁷². De forma elucidativa argumenta que o eu só é possível na presença de um tu individual concreto que equivale a um outro eu. A interpelação de Deus não é a respeito de minha relação com Ele, mas sobre minha relação com o outro, fato que nos remete a uma *koinonia* ainda que apenas de dois indivíduos, superando os limites do conceito de pessoa tanto da filosofia grega como da filosofia idealista.¹⁷³

Dietrich Bonhoeffer apresenta os quatro esquemas de conceitos sociais da relação fundamental na filosofia que contrastam com o conceito cristão de pessoa: o esquema metafísico aristotélico no qual o homem se constitui como pessoa participando da razão da espécie estando a forma coletiva acima da individual; Entre os estóicos, ser pessoa está condicionado ao cumprimento das obrigações morais de ordem superior, é uma questão ética, indo além da pessoa individual. Os epicureus enfocam o critério utilitarista presente no iluminismo da constituição social objetiva para aumentar o prazer individual; tem caráter edonista; em Descartes, a capacidade cognitiva é referencial à existência do eu.

Para Bonhoeffer, os esquemas filosóficos mostram-se insuficientes para a correta compreensão da pessoa humana. Sobre essa premissa utilizamos também o pensamento de Garcia Rubio:

A visão do homem como pessoa não deve ser procurada na filosofia grega. Ela é uma criação própria do cristianismo. É resultado sobretudo da experiência dialógica na relação entre Deus e o homem. Relação que, implica na decisão e na responsabilidade do ser humano. Este experimenta que não é um brinquedo nas mãos do Criador ou uma força impessoal, mas que é interpelado, vocacionado e chamado a responder aceitando o convite de Deus; experimenta que é chamado a

¹⁷¹ GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino: una teología de la trinidad*. Barcelona: Herder, 2001. p. 103

¹⁷² BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.34

¹⁷³ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.29

ser colaborador, interlocutor, parceiro de Deus, por assombroso que isso possa parecer¹⁷⁴.

Ao enfatizar o conceito de pessoa cristã, Bonhoeffer prioriza afirmar seu caráter relacional, como constitutivo das relações comunitárias. Em seu pensamento os conceitos de Deus, pessoa e comunidade “se encontram em uma relação indissolúvel e essencial.”¹⁷⁵

3.1.3. O estado original e o problema da comunidade

Partindo da reavaliação – Escritura - Dietrich Bonhoeffer realiza um percurso histórico na construção de sua fundamentação teórica em três momentos distintos: unidade, - ruptura - unidade, que correspondem respectivamente ao estado original, ao pecado e à redenção.¹⁷⁶

A teoria do “estado original” possibilita uma correta compreensão da alteração da essência causada pelo pecado. Afirmando existir anteriormente uma comunidade inalterada, original, decorrendo desse fato a existência de um estado original de pessoa. Bonhoeffer cita Schleiermacher, que escreveu sobre o estado original como união interna na autoconsciência com a consciência da espécie assegurando a possibilidade de comunicação mútua e R. Seeberg que afirma que a sociabilidade como algo que forma parte da essência do “homem original”¹⁷⁷

Podemos refletir um pouco mais sobre a temática do estado original com a contribuição de Augustus Hopkins Strong (1836-1921), que resume a essência original do homem na “expressão “imagem de Deus”, que consiste em semelhança natural ou pessoalidade sem nenhuma determinação positiva Strong concorda com o ponto de vista Schleiermacher, Nietzsche, Julius Muller e Hoffmann entre outros. E semelhança - tendências morais justas - moral com Deus ou santidade”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e das reflexões cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001. p.304.

¹⁷⁵ GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino: una teologia de la Trinidad*. P..547.

¹⁷⁶ Bonhoeffer, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.29.

¹⁷⁷ Bonhoeffer, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.46.

¹⁷⁸ STRONG, A. H. *Teologia sistemática: a doutrina de Deus – Vol II*. São Paulo: Hagnos, 2003. P. 88.

Apesar de inúmeras teorias atuais sobre a impossibilidade de um estado original de retidão, o que Bonhoeffer procura ressaltar é que em um dado momento histórico a essência humana foi afetada a tal ponto que os relacionamentos entre Deus e o homem e entre o homem e seu semelhante foram afetados de forma que os seres humanos por si mesmos são incapazes de restaurá-los. “Entre Deus e o homem irrompeu uma força desagregadora da mesma maneira que entre o homem e o homem, o pecado.”¹⁷⁹

3.1.4. O pecado como ruptura relacional

Na construção do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer o pecado recebe especial atenção. É a partir de sua realidade que se pode construir todo pensamento sobre a Igreja como “Sanctorum Communio”. Partindo do dogma da queda, afirma que o pecado introduz na comunidade inalterada uma ruptura decorrente da rejeição humana a palavra do Deus criador. E esse ato produz alteração nas relações humanas com seu semelhante e com o próprio Deus. Essa alteração não é algo que se dá exteriormente ao homem, mas em seu interior alcançando sua essência – sua dimensão espiritual. As alterações evidenciam-se nas relações humanas que ocorrem na socialidade: falar, pensar, o sentir e o desejar¹⁸⁰ em variadas formas de expressão. Como expressam Pannenberg e Bonhoeffer.

Não se trata aqui de castigos impostos de fora sem conexão alguma com a essência do pecado. O conflito do pecador com a criação de Deus, com os demais homens e consigo mesmo deriva da natureza do pecado como ruptura da relação com Deus.¹⁸¹

Ao mesmo tempo que se perde a comunidade imediata com Deus se perde também por sua mesma essência a comunidade social imediata. Entre Deus e o homem, ocorre o mesmo que entre um homem e outro homem foi introduzido um terceiro poder: o pecado.¹⁸²

A ruptura das relações entre os homens são percebidas na forma como as mesmas se realizam, se tomarmos como referência a pessoa de Jesus que em sua liberdade e abertura em relação ao outro agirá sempre visando o bem do próximo,

¹⁷⁹ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.225.

¹⁸⁰ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.48

¹⁸¹ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática II*. Madri: UPCO. 1996. p.310

¹⁸² BONHOEFFER, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p.45

notamos o quanto contrastam com as atitudes egocêntricas, fechadas e por vezes violentas, que marcam as relações humanas. Essa abordagem das relações humanas é marcadamente teológica, que, indo além da filosofia social e da sociologia, localiza na ruptura da relação com Deus o fator determinante da degradação das relações humanas, como afirma também Ladaria: “[...] fazer referência a doutrina do pecado original, nos mostra como a ruptura da relação com Deus provoca a ruptura da relação entre os homens.”¹⁸³

Ao mencionar a universalidade do pecado Bonhoeffer aponta para sua consequência imediata: desagregação e isolamento, que em sua totalidade formam uma pessoa coletiva: Adão. Para Bonhoeffer essa pessoa coletiva *peccatorum communio*¹⁸⁴, é a humanidade “adâmica”. É dessa comunidade alterada – humanidade em Adão – que Deus cria uma nova comunidade em Cristo, uma nova humanidade: a igreja¹⁸⁵. A intenção de Deus realizada através de Cristo possibilita a superação do estado de tensão entre o estado de isolamento – fechado - e a sujeição de uns aos outros¹⁸⁶. A ruptura ocorrida em razão da desobediência do primeiro homem havia gerado um estado de alienação insuperável pelo próprio homem. A auto-doação de Cristo em amor, em abertura do próprio “eu” revela o coração de Deus criando a igreja na qual os indivíduos ligam-se uns aos outros por sua vontade associativa decorrente de sua abertura a Cristo.

3.1.5. Igreja: comunhão dos santos

Dietrich Bonhoeffer apresenta uma lista de princípios para a concepção da Igreja: a) O primeiro princípio articula o conceito de *ekklesia* com a palavra hebraica *qahal*, sobre o qual fazemos a seguinte citação:

¹⁸³ LADARIA, L. F. **Introducción a la antropología teológica**. Navarra: Vero Divino, 1993. p. 93

¹⁸⁴ Gisbert Greshake ao expor o significado da palavra *communio* afirma que *communio* não é de modo algum um conceito estático, tal como poderia sugerir a tradução “comunidade”, mas uma realidade dinâmica: é sempre ao mesmo tempo comunicação, *communio* no processo de sua realização, vida. [...]: estreita convivência, unidade de vida, compenetração recíproca. GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad**. Barcelona: Herder, 2001. p. 221

¹⁸⁵ Bonhoeffer, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. p.44

¹⁸⁶ Bonhoeffer, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. p.106

Jesus realiza a reconvocação do povo de Deus, a “Ekklesia” através do “kerygma” do Reino. Seus discípulos formaram as primeiras comunidades cristãs, que após Pentecostes serão chamadas de Igreja, como observamos nos relatos de Lucas (Cf. At. 2, 47; 5, 11; 8, 1,3). De forma nítida a igreja não apenas emerge dentre os judeus, mas está unida a Israel em sua identidade como povo de Deus. Com muita propriedade, a utilização da palavra Igreja (Ekklesia) empregada pelos tradutores da Septuaginta para a palavra qahal¹⁸⁷, a congregação que responde à convocação divina, nos permitem identificar a igreja como povo de Deus cujas raízes encontram-se em Abraão.¹⁸⁸

b) como segundo princípio, Dietrich Bonhoeffer afirma que a Igreja é uma comunidade existente pela ação de Cristo, tendo sido nEle eleita na eternidade, é a nova humanidade no novo Adão criada em sua morte, Cristo é fundamento e presença viva sendo ela seu corpo e os homens membros de seu corpo. Esse fato que possibilita duas afirmações: por um lado está consumada, e por outro em crescimento, uma realidade feita e ao mesmo tempo em processo; c) existe uma identificação de Cristo com a comunidade, de forma que “ser em Cristo” equivale a “ser em comunidade;” d) a comunidade assim constituída existe como pessoa coletiva de Cristo, sem que isso seja uma plena identificação, pois Cristo “subiu ao céu” e a comunidade permanece vinculada concretamente ao mundo; e) a Igreja é “Cristo existente como comunidade”, isto é, a Igreja é a presença de Cristo no mundo do mesmo modo que Cristo é a presença de Deus; f) é o “corpo de Cristo”, mas não no sentido de pureza atual, mas, sim, como anúncio escatológico da nova comunidade das pessoas; g) a Igreja recebe sua visibilidade como um ente coletivo social no culto e na ação de uns para os outros; h) no conceito neo-testamentário de Igreja, apenas Cristo está antes e acima das pessoas.

A teologia de Paulo afirma a presença de Cristo na comunidade assim como a comunidade está nele, o que torna possível afirmar a comunidade como uma pessoa coletiva. A Igreja é presença de Cristo do mesmo modo que Cristo é presença de Deus. Essas afirmações formam a base da afirmação de Bonhoeffer de que a Igreja é Cristo existindo como comunidade¹⁸⁹. Fazer parte da igreja significa estar inserido em uma relação de pertencimento, decorrência do acolhimento da

¹⁸⁷ Verbo qahal, “congregar”. O verbo qahal, aparece 39 vezes, se deriva do substantivo qahal [congregação]. Significa “congregar-se” como um qahal em situações de conflito ou guerra, para finalidades religiosas e para julgamentos: “Então Salomão reuniu ante sua presença em Jerusalém os anciãos [qahal] de Israel” (1Rs 8, 1). VINE, W. E. **Diccionario expositivo de palabras del antiguo y del nuevo testamento exhaustivo**. Nashville: Editorial Caribe, 1999. (verbete: asamblea)

¹⁸⁸ SANTOS M. A. **Povo de Deus uma sociedade contrastante: do movimento de Jesus à sociedade pós-modernidade**. 2013. 134 f. Dissertação de Mestrado Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2013.

¹⁸⁹ Bonhoeffer, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. p.100-101

iniciativa salvífica de Deus na pessoa de Jesus. A experiência comunitária intuí a compreensão da essência da igreja.

Assim se compreende a *Sanctorum communio*, realizada por Cristo, atualizada pelo Espírito, visibilizada empiricamente na congregação, nos ministérios, no culto, na pastoral, na vivência da fé. Fundada na *Peccatorum communio*, à ação salvífica de Cristo é o fundamento da Igreja. Cristo "existindo como comunidade." E assim como Cristo existiu para os outros, deve a Igreja estar aí para os outros. A vivência do amor na *Sanctorum Communio* supõe abertura, entrega em favor do outro, por seu bem. “Nessa vivência deve ocorrer a possibilidade de experimentar “aos outros” como membros da assembléia divina.”¹⁹⁰ A perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer é a base para interpretar suas decisões.

Para Bonhoeffer, “a Igreja é a nova vontade de Deus com respeito aos homens” e, por isso, “toda relação com Cristo inclui necessariamente a relação com a Igreja”. Neste ponto, é importante observar os contornos da sua concepção de Igreja e a especificidade das relações que ocorrem entre seus membros, haja vista a importância que lhe é concedida na sua reflexão. Primeiramente, é necessário observar que, para Bonhoeffer, a Igreja é composta por indivíduos concretos e livres, que voluntariamente assumem suas relações uns com os outros. Conforme afirma em *Sanctorum Communio*: “Deus não quer uma história de homens individuais, mas a história da comunidade dos homens.”¹⁹¹ Afirmamos que a presença de Cristo, através das novas relações que se estabelecem, e que tornam visível a unidade do Espírito como realidade já estabelecida.

Podemos concluir afirmando que para Dietrich Bonhoeffer, a revelação em Cristo demonstra a vontade de Deus em criar a partir da velha humanidade em Adão uma nova humanidade em Cristo, isto é, a Igreja. Na mesma perspectiva de Bonhoeffer, Theissen afirma que Cristo é “o ancestral de uma nova humanidade”.¹⁹² Apresenta a tensão do indivíduo de pessoa fechada em sua individualidade e aberta para a vida em comunidade. Na pessoa coletiva se mantem os indivíduos ligados não por uma estrutura de poder, mas por vontade associativa. O pecado sempre coletivo altera a comunidade original. A

¹⁹⁰ Bonhoeffer, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p. 210

¹⁹¹ Bonhoeffer, D. *Sociologia de la iglesia: sanctorum communio*. p. 58

¹⁹² THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.374

humanidade em Adão só pode ser substituída pela pessoa coletiva de “Cristo existente como comunidade”.

3.2.

A relevância eclesiológica em *Ato e Ser*

A obra *Ato e Ser* foi um trabalho apresentado por Dietrich Bonhoeffer para sua habilitação como professor universitário. Desenvolve questões levantadas em sua obra anterior, *Sanctorum Communio* na direção do problema “estar na verdade”¹⁹³. Dois outros temas de grande importância tratados: a revelação como fonte do conhecimento de Deus e a Igreja como unidade de ato e ser.

No desenvolvimento dessa obra Bonhoeffer inicialmente faz uma exposição dos argumentos filosóficos de Immanuel Kant – transcendentalismo, e de Martin Heidegger – ontologia,¹⁹⁴ em seus esforços com vistas ao conhecimento de Deus. Na segunda parte da obra, Dietrich Bonhoeffer afirma a revelação como fonte única para o conhecimento de Deus; por este motivo, destaca a relevância da Igreja, pois nela ocorre a revelação de Deus.

3.2.1.

A contingência da revelação e estar na verdade uma articulação necessária

A contingência da revelação é um dos subtópicos abordados por Bonhoeffer na obra *Ato e Ser*. Consideramos a importância deste tópico no que diz respeito à eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer pelos desdobramentos que dela decorrem. A palavra contingência em sua significação corrente significa possibilidade. É preciso, no entanto, verificá-la de acordo com o emprego feito por Dietrich Bonhoeffer, afim de que tenhamos uma correta compreensão do que o autor pretende comunicar.

¹⁹³ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. New York: Harper & Brothers, 1961. p. 5. Na obra *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer faz a seguinte afirmação: “a comunidade com Deus se realiza plenamente na verdade e no amor”. Bonhoeffer, D. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. Salamanca: Sigueme, 1969. p.45.

¹⁹⁴ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p. 5. Transcendentalismo e ontologia não são temas nos quais nos aprofundaremos por distanciarem-se de nosso objetivo.

De acordo com Abbagnano, para Boécio as palavras *possibile* e *contingens* possuíam o mesmo significado, no entanto sob influência da filosofia árabe, passou a ter uma significação mais precisa:

Na tradição escolástica, e sobretudo por influência da filosofia árabe, o termo “contingente” passou a ter significado específico, diferente do que se entende por “possível” passou a significar aquilo que, embora sendo possível “em si”, isto é, em seu conceito, pode ser necessário *em relação a outra coisa*, ou seja, àquilo que o faz ser.¹⁹⁵

Ao utilizar a palavra contingência, Bonhoeffer não argumenta sobre sua possibilidade, mas sobre sua necessidade em relação ao conhecimento humano da verdade. Após haver abordado as perspectivas filosóficas de Kant e Heidegger, apresenta a perspectiva teológica, que aponta para a imprescindibilidade da revelação introduzindo uma articulação com a palavra “verdade”. Para que possamos ter uma melhor compreensão do pensamento de Bonhoeffer, é importante atentar para a forma como ele emprega estes dois termos:

A proposição de que o homem não pode colocar-se na verdade não é auto-evidente no sentido de requerer uma postulação capaz de fornecer a verdade. Pelo contrário, a inverdade da auto-compreensão humana somente é evidente do ponto de vista da revelação.¹⁹⁶

Há uma verdade que não pode ser experienciada pelas via filosófica, não é uma verdade conceitual, mas vivenciada, que faz parte de sua experiência salvífica. Mais adiante, veremos que além de articular as palavras “verdade” e “revelação”, Bonhoeffer estabelece uma relação de equivalência entre estar na verdade e ser em Cristo. Essa relação pode também ser vista no pensamento de Mario de França:

A questão da verdade não pode ser separada, do ponto de vista objetivo, da questão da salvação. Subjetivamente alguém pode estar no erro, mas em boa consciência, a qual deve ser respeitada e mesmo afirmada como possível mediação salvífica para o indivíduo. Porém devemos pensar sempre a salvação como verdade e o estar na verdade como salvação. Caso contrário reduzimos as religiões a realidades que podem ser arbitrariamente trocadas, por serem todas igualmente verdadeiras e capazes de salvar.¹⁹⁷

Para Dietrich Bonhoeffer, a revelação é a verdade;¹⁹⁸ por isso, tratou de forma específica a possibilidade da revelação de Deus. Ainda de acordo com ele, a

¹⁹⁵ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 200.

¹⁹⁶ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p. 79.

¹⁹⁷ MIRANDA, M. F. **A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos**. São Paulo, 2006. p. 299.

¹⁹⁸ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p. 79.

“inverdade da auto-compreensão humana seja óbvia apenas do ponto de vista da revelação.¹⁹⁹”

É oportuno também afirmar, como diz Jean-Marie Roger Tillard, que a verdade não é apenas a afirmação de uma proclamação intelectual.

[...]. Esta não se reduz a uma pura proclamação intelectual. É inseparavelmente palavra pronunciada e palavra acolhida, palavra dita e palavra “recebida”, anúncio e amém dito a esse anúncio, até ao ponto que não é possível estar na verdade sem vivê-la atualizando-a.²⁰⁰

Essa afirmação corresponde ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer sobre a verdade como “Ato e Ser”. Não encontramos em seu pensamento a necessidade de falar sobre uma verdade conceitual, mas sobre viver esta verdade que se constrói a partir de um encontro com Deus, quando de fato somos colocados ante a verdade. Condição que leva Bonhoeffer a afirmar o acontecimento do inesperado: “... o fato de que Deus mesmo – como verdade – nos encontra, e que ele mesmo faz o que nós não podemos fazer, isto é, nos colocar frente a Ele, na verdade.”²⁰¹

Um encontro que coloca o homem em uma nova condição: estar na verdade. Percepção que só pode ter que se encontra na verdade experienciando o amor libertador de Cristo, já que “somente a pessoa que se encontra na verdade pode entender-se na verdade”²⁰². Bonhoeffer afirma que somente frente à verdade o homem é capaz de reconhecer a escravidão da mentira, do medo, e do ódio. Reconhecendo que toda suposta liberdade era escravidão. “Ser livre não significa outra coisa que estar em amor. E estar em amor não só significa outra coisa que estar na verdade de Deus.”²⁰³

Um segundo ponto sobre a revelação tratado por Bonhoeffer diz respeito ao conhecimento da revelação. A revelação é a livre iniciativa divina que em seu amor à humanidade se dá a conhecer. Portanto a revelação de Deus é o ato através do qual o conhecimento de A esse respeito, Strong faz o seguinte comentário:

¹⁹⁹ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p. 79.

²⁰⁰ TILLARD, J.-M. R. *Iglesia de iglesias: eclesiología de comunión*. Salamanca: Sígueme, 1999. p.140.

²⁰¹ BONHOEFFER, D. *Verdad abstracta y acontecida*. Disponível em: <<http://verdad-y-libertad.blogspot.com.br/>> Acesso em: 17 abr. 2017

²⁰² BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p. 79.

²⁰³ BONHOEFFER, D. *Verdad abstracta y acontecida*. Disponível em: <<http://verdad-y-libertad.blogspot.com.br/>> Acesso em: 17 abr. 2017

“Admitimos que conhecemos Deus só até onde as suas atividades o revelam e até onde as nossas mentes e corações são receptivos à sua revelação.”²⁰⁴

Bonhoeffer afirma a necessidade de se formular conceitos teológicos genuínos e a possibilidade de utilizar-se de categorias ontológicas ou da filosofia transcendental, para explicá-los. A atenção de Bonhoeffer neste aspecto é plausível já que a revelação em uma perspectiva filosófica deve ser cognoscível e racionalizável. Por outro lado, Edward Schillebeeckx adverte quanto a necessidade de prudência quando, falamos sobre Deus. A advertência se faz necessária já que de antemão nosso conhecimento acerca de Deus é um conhecimento ignorante:

O ponto mais delicado de nosso conhecimento de Deus consiste em que sabemos que Deus é totalmente distinto do real que conhecemos. Neste sentido, não conhecemos o próprio Deus mas que por meio de uma ignorância consciente. [...]

Tudo isto nos incita para que sejamos sumamente precavidos quando falamos de Deus e quando aplicamos nossas concepções filosóficas em teologia, aplicação que está por outra parte justificada em virtude do núcleo absoluto que contém o conhecimento humano.²⁰⁵

No entanto à luz da razão requer que se possa com a maior clareza possível formular uma compreensão teológica do conhecimento da revelação.

É uma questão de “objetividade” do conceito de Deus, de um adequado conceito de conhecimento, de definição da relação entre o “ser de Deus” e o ato mental que a concebe. Em outras palavras deve haver uma interpretação teológica do que significa “o ser de Deus na revelação” e o modo como é conhecido, daquilo que pode ser a interação da crença como “ato” e revelação como “ser”...²⁰⁶

Para que a revelação de Deus cumpra a finalidade de possibilitar a experiência humana de “estar na verdade”, deve ser dotada de possibilidade de percepção e inteligibilidade²⁰⁷. Ainda que tais características se façam presentes na pessoa humana, podem ser sugestivas de certa forma de individualismo que poderia conduzir a um questionamento quanto à necessidade da Igreja. Bonhoeffer contrapõe esta questão enfatizando que o individualismo de origem transcendental ou ontológico desconsidera a realidade humana da comunidade humana:

²⁰⁴ STRONG, A. H. **Teologia Sistemática: a doutrina de Deus – Vol. I.** São Paulo: Hagnos, 2003. p. 27.

²⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E. **Revelacion y teologia.** Barcelona: Sígueme, 1969. p.122, 123.

²⁰⁶ BONHOEFFER, D. **Act and Being.** New York: Harper & Brothers, 1961. p. 12.

²⁰⁷ FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvacion – tomo I.** Madri: Cristiandad, 1984.

Revelação, então, acontece dentro da comunhão; Exige principalmente uma sociologia cristã própria. A distinção entre pensar a revelação individualmente e pensar nela em relação à comunidade é fundamental. Todas as problemáticas que examinamos até agora tiveram uma orientação individualista. Tanto o ensaio transcendental quanto o subjetivismo ativo e a tentativa ontológica de estabelecer a continuidade do eu encaram consistentemente o homem individual, e ele era a rocha em que ambos se infiltraram. Eles negligenciaram, na busca da realidade, que o homem, na realidade, nunca é apenas a unidade única, nem mesmo a "reivindicada pelo Tu", mas invariavelmente se encontra em alguma comunidade, seja em "Adão" ou em "Cristo".²⁰⁸

3.2.2. Igreja e revelação

A relevância da Igreja para Bonhoeffer pode ser percebida na obra "Ato e ser" pela atribuição que ele lhe confere:

A teologia é função da igreja, pois a igreja não existe sem pregação, nem pregação sem lembrança, mas a teologia é a memória da Igreja. Como tal, ajuda a Igreja a entender as premissas da pregação cristã. Em outras palavras, ajuda na formação dos dogmas.²⁰⁹

A relação entre Igreja e revelação tem suas bases na contingência da revelação. Para Dietrich Bonhoeffer, essa é uma afirmação teológica que não é autoevidente, conseqüentemente podemos concluir que essa afirmação possibilita duas abordagens: uma filosófica ou natural e outra teológica. Pela via teológica, a inverdade do conhecimento humano é evidenciada do ponto de vista da revelação, que é entendida como livre iniciativa de Deus.

Deus é livre na medida em que não é limitado por nada, nem mesmo pela manipulação de sua palavra histórica. A palavra como verdade de Deus é livre. Deus pode dar e retirar-se absolutamente de acordo com sua vontade; em qualquer ação permanece absolutamente livre.²¹⁰

Podem ser notadas nessa obra de Dietrich Bonhoeffer indícios da teologia de Karl Barth sobre a revelação. Ambos convergem considerando-a como única via possível de conhecimento acerca de Deus, descartando-se qualquer possibilidade advinda da razão, ou da teologia natural. Para Barth, Deus é aquele que

²⁰⁸ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p. 122.

²⁰⁹ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p. 143.

²¹⁰ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p. 80.

[...] permanece sendo sempre aquele que se dá a conhecer em sua livre revelação e não um ser imaginado pelo homem e ao qual este último cola uma etiqueta "Deus".²¹¹

Karl Barth afirma também que a iniciativa de Deus concernente a Si mesmo é também uma revelação ao homem da limitação de sua verdadeira natureza incapaz de conhecê-lo sem sua iniciativa; depende totalmente de Deus para que possa conhecê-lo.²¹² Para Bonhoeffer, a revelação é um acontecimento que atualiza-se na comunidade concreta, sempre como uma novidade interpeladora, através da pregação da palavra da qual usufruem aqueles que participam da vida comunitária²¹³.

O que dificulta o pensamento cristão é que o homem seja capaz de qualquer compreensão autônoma de si mesmo, de chegar à verdade por seus próprios recursos [...]. Por verdade se entende somente aquela referente a Deus, que, para a teologia cristã, é possível unicamente mediante a Palavra de Deus dita na revelação da lei e do Evangelho.²¹⁴

Podemos então retornar ao título da obra para uma melhor compreensão de seu significado, pois a essência da revelação aí está localizada: “o ato manifesta o ser” como diz Luciana Ramos²¹⁵ e conseqüentemente possibilita o conhecimento do ser. Neste aspecto o título deste trabalho de Bonhoeffer requer especial atenção pois o ato de Deus como manifestação de sua presença é sua revelação. Esse ato somente pode ser percebido através de sua Palavra; ela é sua própria presença: quando pregada, ele está presente.

O homem conhece a Deus porque Deus conhece a ele. Ser conhecido por Deus significa converter-se em um novo homem. É nessa condição de homem justificado e pecador ao mesmo tempo, que conhece a Deus. A palavra de Deus não alcança a existência humana porque faça sentido, mas porque é Palavra de Deus – do Criador, Reconciliador, Redentor.²¹⁶

A resposta a revelação de Deus situa o homem em uma nova condição existencial, que Dietrich Bonhoeffer enfatiza em razão de seu significado: estar na verdade ou estar em Cristo.

²¹¹ BARTH, K, **Esboço de uma dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.27.

²¹² BARTH, K, **Esboço de uma dogmática**. p. 28.

²¹³ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p. 5.

²¹⁴ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p.71.

²¹⁵ RAMOS, L. S. **A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina**. 2007. 161 f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2007. p.42.

²¹⁶ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p.149-150.

3.2.3. Estar na verdade, estar em Cristo

Ainda que a questão da verdade possa ser também tratada na esfera filosófica, Bonhoeffer desenvolve esta temática em uma perspectiva estritamente teológica: verdade e Cristo se equivalem possibilitando estabelecer a seguinte relação: “ser em Adão,” “ser na inverdade”; “ser em Cristo” “ser na verdade”²¹⁷. Essa conclusão não é exclusiva de Bonhoeffer. Estar em Cristo, estar na verdade, ser uma nova criatura e salvação são sinônimos, consequentes da iniciativa de Deus em revelar-se em Cristo. Auxilia-nos nesta questão o pensamento de Mario de França Miranda ao afirmar que

devemos sempre pensar a salvação como verdade e o estar na verdade como salvação. Caso contrário reduzimos as religiões a realidades que podem ser arbitrariamente trocadas, por serem todas igualmente verdadeiras e capazes de salvar²¹⁸.

Essa perspectiva se origina nas epístolas paulinas, os pensamentos de vários teólogos convergem em uma direção similar, quanto à interpretação das afirmações do Apóstolo Paulo e à nova condição em que se encontram aqueles que em acolhimento da Palavra destinada à comunidade dos que creem, colocam-se em obediência a ela, e são constituídos corpo de Cristo.

Esse “estar em Cristo” somente tem o cristão como membro do “corpo de Cristo”, da Igreja (Rm 12,4; Ef 4,4ss). Por isso se requer crer, ouvir e obedecer não simplesmente à palavra pessoal de Cristo, senão também à palavra daqueles aos quais Cristo atribuiu a mesma missão que ele havia recebido de seu pai.²¹⁹

“[...] a vida cristã é em essência estar em Cristo”.²²⁰

Mas a fórmula “estar em Cristo”, frequente em Paulo, não se refere apenas à ligação íntima entre o batizado individual e Cristo; ela significa a integração num corpo social, ou seja, no corpo de Cristo, na Igreja.²²¹

A igreja concreta visível é imprescindível para a compreensão do ser. O homem é compreendido como “ser em Cristo”, o que equivale a ser em

²¹⁷ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p.6.

²¹⁸ MIRANDA, M. F. *A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos*. p. 299.

²¹⁹ AUER, J. ; RATZINGER, J. *Curso de teologia dogmática: Dios, uno y trino. Tomo II*. . p.31.

²²⁰ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. p.223.

²²¹ LOHFINK, G. *Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008. p.365.

comunidade²²². A relevância da experiência comunitária já havia sido tratada por Dietrich Bonhoeffer na obra *Sanctorum Communio*. Podemos também citar Lohfink, que, de maneira análoga a Dietrich Bonhoeffer, comenta o “ser em Cristo” em uma perspectiva eclesiológica:

Por isso, “ser em Cristo” não quer dizer que existe uma relação meramente individual entre Cristo e o fiel. Seu significado é a participação no domínio de Cristo que encontra sua forma em seu corpo, isto é, na comunidade. Esta constitui a base sobre a qual cada um está totalmente ligado a Cristo e aos demais cristãos.²²³

No desenvolvimento das reflexões acadêmicas de Bonhoeffer já é possível notar um percurso a uma aplicação prática da palavra que posteriormente se evidenciarão nos questionamentos feitos aos cristãos alemães na obra “Resistência e Submissão” em relação às ideologias do nacional socialismo.

A ênfase na vida comunitária indica a perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer em sua teologia. A Igreja é por ele valorizada não apenas pelos sacramentos e pela pregação, mas pela presença de Cristo. Para ele, a Palavra não se restringe a um conjunto de informações acerca de Deus, mas é a presença de Deus diante da qual o homem se encontra, podendo obter compreensão de sua situação:

Essa palavra possibilita ao homem uma auto-compreensão como “ser em Adão” ou “ser em Cristo”, “ser em comunhão com Cristo”, de tal maneira que o fato de sua união básica com a Palavra seja idêntica ao fato dessa base ser em Adão ou Cristo.²²⁴

Em “Ato e Ser” Bonhoeffer reafirma a imprescindibilidade da igreja, a partir de fundamentos teológicos. Se no momento histórico em que viveu a filosofia foi utilizada para fundamentar questões teológicas, Dietrich Bonhoeffer utiliza-se dos argumentos filosóficos apresentando sua insuficiência para obter uma maior clareza do caráter distintivo dos fundamentos teológicos.

²²² BARCALA, M. S; **Cristianismo arreligioso: uma análise do desenvolvimento e recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer**. 2008, 172 f. Dissertação de Mestrado Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008. p.17.

²²³ LOHFINK, G. **Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus**. p. 447.

²²⁴ BONHOEFFER, D. **Act and Being**. p. 106-107.

3.3. Crer e Viver: a essência da Igreja (1930)

Passamos neste ponto a analisar os textos das anotações do curso dado por Dietrich Bonhoeffer feitas por Hanns Rüpel, e de Wolf-Dieter Zimmermann, no segundo semestre de 1932. O curso teve duração de vinte horas e foi considerado por Otto Dudzus como um curso seminal, pois a partir dele se desenvolveu o que mais tarde seria chamado círculo Bonhoeffer que se reunia uma vez por semana para discutir a relação entre fé – obediência – seguimento.²²⁵

Vimos no segundo capítulo dessa tese como o ambiente social da Alemanha, posterior à primeira guerra favoreceu o estabelecimento de uma liderança totalitária centrada na pessoa do Führer, que de acordo com a ideologia nacional socialista, seria necessária para o surgimento de uma Alemanha fortalecida. Bonhoeffer estabelece um paralelo de ideias questionando se este pensamento aplicava-se também à Igreja. De acordo com ele as palavras “autoridade” e “líder,” que designam a função de governar, são estranhas à bíblia ao estabelecer uma relação dirigente – dirigido; por outro lado devem ser substituídas no âmbito da igreja pelas palavras “mestre – discípulo” que estabelecem uma relação que objetiva o serviço²²⁶.

É neste mesmo contexto que Dietrich Bonhoeffer formula questões relativas à necessidade da igreja e sua presença no mundo. Se ela é apenas uma instituição cultural distancia-se de Cristo e se submeterá à vontade humana. Sem esta percepção contextual o curso deixa de ser compreensível, já que inserido em uma realidade concreta específica requer respostas adequadas que possam contribuir para que a Igreja seja no mundo presença de Cristo²²⁷.

3.3.1. O mundo como lugar da igreja.

Para Bonhoeffer a palavra de Deus é um acontecimento gerador de específico de novas intuições e discernimentos. Ele não procura nos eventos passados soluções prontas para aplicar à realidade concreta. Afirma que: “na teologia atual importa conseguir novas intuições e não oferecer soluções já

²²⁵ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 11, 12, 16.

²²⁶ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.24.

²²⁷ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.53.

feitas,”²²⁸ em razão das novas realidades que se estabelecem em diferentes épocas. Bonhoeffer percebe a Igreja distanciada da posição que deveria assumir no mundo.

O que Bonhoeffer chama a nossa atenção diz respeito ao protagonismo da cultura e como a mesma passou a designar o lugar da Igreja no mundo. A sujeição da igreja a essa condição não era decorrente de um enfrentamento ou disputa de poder. A Igreja deixa de ser ela própria por afastar-se da identidade pretendida por Cristo; perde seu espaço, sua visibilidade. “Se fez mundo” (tornou-se mundana), e nessa condição sua inespacialidade como corpo de Cristo, é fato que a torna imperceptível em razão de querer estar em toda as partes²²⁹ ou seja, amoldar-se de acordo com as circunstâncias.

Esse fato foi considerado por Bonhoeffer como uma fuga de si mesma, de sua vocação. Bonhoeffer evoca a a idéia de Paulo concernente à identidade da Igreja como corpo de Cristo e como templo de Deus em diversas passagens bíblicas, (1Cor 1, 30; 3, 16; 6,15; 12, 12-27), como orientações que destacam que a Igreja tem um lugar a ocupar, espaço real, afirmado que: “onde está o corpo está também a pessoa.”²³⁰

A relação com Cristo como fundamento da relação indentitária foi afirmada por Mario de França da seguinte forma: “A identidade da Igreja deve ser buscada na pessoa e na obra de Jesus Cristo”²³¹. Somente quando a Igreja vive esta relação pode expressar com propriedade seu lugar no mundo, reencontrando seu espaço.

O protagonismo cultural possibilitou que a cultura definisse o lugar que a Igreja deveria ocupar. A cultura não expulsou a Igreja mas conferiu-lhe um lugar privilegiado. À primeira vista, tal concessão que parece benéfica é para Bonhoeffer um lugar equivocado, prejudicial: a Igreja passa a ser apenas mais uma forma de cultura entre outras. Considero oportuna a observação de Bauman sobre a influência cultural, que no cenário social da Alemanha possibilitou não apenas a ascensão do nazismo mas também a decisão de parte da Igreja resultando em uma condição secularizada²³².

²²⁸ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.26.

²²⁹ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.26.

²³⁰ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.49.

²³¹ MIRANDA, M. F. *A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos*. p.144.

²³² BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 27.

A influência cultural possibilita a atividade do agente, tanto teórica como praticamente; coloca o agente numa situação de escolha ativa e obriga-o a re-analisar sua própria conduta e a relação desta com o cenário social em que tem lugar.²³³

A crítica de Bonhoeffer encontra sua razão de ser pela realidade que cosntata, a assimilação cultural, que como vemos em Bauman é uma participação ativa, decisão e não apenas reultado de uma passividade. No que diz respeito a Igreja é deixar de orientar-se pela palavra de Deus. De acordo com Bonhoeffer, o lugar a ser ocupado pela Igreja não é determinado por ela, mas por Deus, e para que ela possa ocupar este espaço no mundo, deve estar sensível à voz de Deus²³⁴.

A igreja que sabe isto aguarda a palavra que a converta em lugar de Deus no mundo. E enquanto espera a eleição de Deus, renuncia a instalar-se em lugares privilegiados. Uma igreja assim tem a promessa de Deus. E só assim escapa dos extravijs da inespacialidade humana.²³⁵

Um segundo ponto tratado por Dietrich Bonhoeffer durante o Curso foi a relação com à Cristandade. Sua primeira afirmação é: “Igreja e cristandade não são idênticas.” Sem pormenorizar este ponto, o que nos cabe ressaltar é que essa distinção, longe de ser sectária, aponta para uma realidade inegável, em uma sociedade predominantemente “cristã”, já que tradicionalmete batismos, crisma, casamentos e sepultamentos são realizados como rituais cristãos. A cisão realizada por Bonhoeffer revela sua ortodoxia no que diz respeito à práxis cristã, nesse sentido ser cristão não se reduz á participação ritualística que Bonhoeffer nomeia como pontos culminantes ou momentos críticos²³⁶, nos quais a Igreja se torna relevante. Schillebeeckx menciona o caráter distintivo da identidade cristã.

A resposta do cristão à pergunta sobre a identidade cristã nunca pode ser uma identificação total com a cultura circundante, incluída a religiosa, na que participa intimamente.²³⁷

Essa perspectiva utilitarista da Igreja faz com que ela sirva como quebra da rotina diária, como lugar de festa, de entretenimento. De fato, como mencionamos acima, é apenas mais uma entre tantas outras ofertas culturais, nada tem a ver com a pessoa concreta de Jesus. O que Deus requer de fato é obediência à sua palavra.

²³³ BAUMAN, Z. **Por uma política social crítica: um ensaio sobre o senso comum e emancipação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p.72.

²³⁴ BONHOEFFER, D. **Creer y vivir**. p. 28.

²³⁵ BONHOEFFER, D. **Creer y vivir**. p. 29.

²³⁶ BONHOEFFER, D. **Creer y vivir**. p. 29

²³⁷ SCHILLEBECKX, E. **Jesús: la historia de un viviente**. Madri: Trotta, 2002. p. 42.

Para o autor, esse lugar no qual a Igreja se encontra e coloca sob juízo de Deus, pois como as religiões caracterizam-se por momentos de exceção em relação à rotina da vida, Deus não é uma exceção à realidade existencial, não é Senhor da Igreja em momentos pontuais. A igreja tem sua identidade definida quando ocupa o lugar pretendido por Deus acolhendo sua palavra:

A igreja, como destinatária desta palavra, é o centro da cristandade. E esta é Igreja na medida em que houve a palavra de Deus. Igreja e comunidade existem ali onde se percebe, se crê e se obedece a palavra de Deus sobre toda realidade. [...]. A cristandade não está fora do mundo. Pertence plenamente a sua profanidade. Sua palavra deve buscar a esfera da vida diária. Não é nenhuma luz especial que possa se deixar separar do mundo.²³⁸

Bonhoeffer procura fundamentar suas afirmações acerca da Igreja, sempre em uma base teológica. De acordo com ele, não se pode pensar a igreja de outra forma já que “a teologia não é uma opinião pessoal do indivíduo sobre Deus, Cristo ou o Espírito Santo, senão um processo de constatação do que na realidade aconteceu previamente na Igreja.”²³⁹ A ênfase teológica como função da igreja foi também afirmada por Paul Tillich. Se a cada nova geração essa mensagem se atualiza, é preciso que a mesma ocorra sobre a verdade eterna de seu fundamento.

A teologia como função da Igreja cristã deve servir às necessidades dessa Igreja. Um sistema teológico a princípio deveria satisfazer duas necessidades fundamentais: a afirmação da verdade cristã e a interpretação desta mensagem a cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que essa verdade eterna deve ser recebida.²⁴⁰

Toda essa atenção em relação a uma fundamentação teológica visa prioritariamente que o falar sobre Deus no que diz respeito à posição da Igreja na teologia não se tranforme em um dispor de Deus, instrumentalizá-lo, mas permitir que seja a partir da revelação que se possa falar com propriedade acerca da Igreja. A partir desse pressuposto, Bonhoeffer afirma que Igreja é comunhão e não soma de muitos indivíduos; para ele, “o conceito de igreja é de uma importância radical para a teoria teológica do conhecimento. [...]. A falha fundamental da teologia protestante é individualizar”.²⁴¹

²³⁸ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 30, 31.

²³⁹ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 31

²⁴⁰ TILlich, P. *Teologia sistemática: la razón y la revelación El ser y Dios*. V. I. Barcelona: Ariel, 1972. p.15.

²⁴¹ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 36.

O conceito de Igreja como comunhão foi mencionado por Pannenberg reportando-se aos primeiros tempos da Igreja quando houve a necessidade de uma determinação mais precisa e detalhada:

Já nos primeiros tempos da Igreja se experimentou a necessidade de uma determinação mais precisa e detalhada do conceito de Igreja. Este é o sentido que tem na confissão apostólica as palavras acrescentadas “comunhão dos santos”. [...]. Assim, pois, comunhão dos santos significa comunhão dos cristãos, e conseqüentemente no credo apostólico o conceito de igreja está caracterizado pelo fato de que os cristãos constituem uma comunhão entre si.²⁴²

Como visto anteriormente, a concepção de Igreja como comunhão está presente na tese doutoral de Dietrich Bonhoeffer, “*Sanctorum Communio*”. Esse conceito identificador da Igreja é importante, pois confere caráter distintivo em relação as práticas de atos religiosos ocasionais como já mencionamos. Afirmamos que no pensamento de Dietrich Bonhoeffer a questão teológica do conceito de Igreja confere à palavra comunhão significado autêntico de resistência a toda e qualquer tentativa de individualismo distanciando-a de significação fundamental como nos diz Ludwig Ott:

Em sua primitiva significação, as palavras “*communio sanctorum*” expressam a possessão comum dos bens santos (“*sanctorum*” = genitivo de “*sancta*”). [...]. Hoje em dia, com a expressão citada nos referimos antes de tudo a comunidade dos homens santificados pela graça de Cristo, que se encontra em possessão dos bens de salvação obtidos por Cristo.²⁴³

Um outro aspecto da Igreja que não podemos deixar de mencionar é sua mundanidade; esse termo não tem nenhuma menção a uma possível secularização, já que Bonhoeffer posiciona-se contrariamente à mesma, mas se baseia na encarnação de Cristo, a presença kenótica de Cristo no mundo. Não há um espaço sagrado em separado no qual a Igreja possa se refugiar. Ela deve em razão de sua missão e identificação com Cristo, esvaziar-se de toda pretensão de superioridade, fazendo-se acolhedora e estando no mundo. Neste sentido a Igreja se torna mundana pela aproximação e solidariedade. Faz-se *kenótica* à semelhança de Cristo.

A igreja é plenamente mundo. Isso significa que está submetida a todas as debilidades e a todos os sofrimentos do mundo. A igreja pode, em alguns momentos ficar sem teto, como o próprio Cristo. Assim deve ser. Por amor ao

²⁴² PANNENBERG, W. **La fé de los apóstoles**. Salamanca: Sigume, 1975. p 170, 171.

²⁴³ OTT, L. **Manual de Teologia dogmática**. Barcelona: Herder, 1966. p.471.

homem real, a igreja deve ser plenamente mundana. É uma mundanidade por nosso bem.²⁴⁴

No contexto de Bonhoeffer todo estímulo à superioridade da Igreja deve ser rejeitado; a pretensão de Cristo não é o poder, mas o ser para o outro. Essa imagem que a igreja carrega como semente de sua mensagem, na plena realização do amor de Deus que se insere na realidade humana, em sua debilidade, estando a mercê do sofrimento, mas em constante abertura. Se na perspectiva de Dietrich Bonhoeffer a essência da Igreja é Cristo existindo em comunidade essa experiência só pode concretizar-se na realidade em sua mundanidade ou seja em sua *kenosis*, como afirma Sesboue:

A *kenosis* humana de Jesus em sua morte remete pois em Deus a essa misteriosa e eterna *kenosis* pela qual cada pessoa se esvazia de si mesma para dar-se as outras e enriquecendo-se com a plenitude das outras.²⁴⁵

Contudo na perspectiva de Bonhoeffer mundanidade não significa perda de identidade. A presença da Igreja no mundo não pode ser diluída pelos ditames culturais. Há de ser preservada sua vida espiritual, sua santidade e sua pertença a Cristo. Sua liderança não deve ser clerical, demagógica ou moralista, o que na visão de Bonhoeffer significaria medo do mundo ou hipocrisia. A palavra mundanidade tem para Bonhoeffer sentido positivo, de fato, *kenótica* presença no mundo mas não pertença.

3.3.2. A função da Igreja no mundo

A Igreja é a comunidade autêntica pretendida por Deus. Bonhoeffer discute a função da Igreja no mundo utilizando a palavra “forma”: existem formas genuínas e falsas, a Igreja conserva sua forma genuína quando sua existência permanece referida ontologicamente ao propósito de Deus e não a vontade e atividade humana. Sociologicamente, podem ser formados grupos com finalidades específicas variadas incluindo grupos religiosos, mas quando nos referimos à Igreja, sua origem encontra-se no desígnio de Deus²⁴⁶. Nesta perspectiva, a Igreja deve apresentar-se como forma de revelação, fato que possibilita estabelecer

²⁴⁴ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 81.

²⁴⁵ SESBOÛÉ, B *Crer: invitación a la fé católica para ls mujeres y los hombres del siglo XXI*. Madri: San Pablo, 2000. p. 488.

²⁴⁶ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 38.

distinção entre Igreja e comunidade religiosa. “A igreja não é uma forma de revelação divina, se não a forma total. Onde está ela, está completamente, porque Deus é sempre completamente Deus.”²⁴⁷

3.3.2.1. Semelhante e dissemelhante

A Igreja é um novo povo, uma segunda humanidade. Essa afirmação de Dietrich Bonhoeffer poderia suscitar a idéia de perfeição, no entanto o autor também afirma que a Igreja é forma coletiva sobre a base da humanidade de Adão. Existem duas formas de humanidade: em Adão e em Cristo; incredulidade e fé.

A realidade da humanidade em Adão é descrita por Bonhoeffer em estado de rebelião e isolamento. Encontramos no relato bíblico de Gênesis a pretensão humana de rechaçar o domínio do Deus criador, estabelecendo-se como seu próprio deus. A realidade da conduta adâmica é a conduta de toda humanidade, Bonhoeffer reconhece em Adão uma pessoa coletiva. Ainda segundo o autor, Adão está presente em todas as formas possíveis de comunidade: naturais, espirituais e religiosas.

Cristo é o novo homem que diferindo da conduta de Adão, coloca-se em obediência à Lei de Deus superando dessa forma a humanidade de Adão. A igreja, comunidade que crê na ação de Cristo é a nova humanidade vivendo em situação ambígua, esta determinada ao pecado por Adão e a justiça por Cristo.²⁴⁸

De fato a Igreja é uma realidade humano-divina que guarda mesmo certa analogia com a pessoa de Jesus Cristo. Digo, certa analogia, pois a comunidade humana que a constituiu não goza da mesma santidade que marcou a vida de Jesus em sua obediência ao Pai. Ele era, realmente, o sacramento, a visibilização e a presença *perfeita* de Deus entre nós, o que não podemos atribuir à Igreja que confessamos simultaneamente ser o sacramento da salvação de Deus e também ser santa e pecadora.²⁴⁹

Estar em Cristo não retira a Igreja de sua condição humana, é preciso notar que Bonhoeffer afirma que a palavra “humano” não é um conceito biológico mas deve ser considerado na perspectiva da revelação, o que nos permite a utilização

²⁴⁷ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 39.

²⁴⁸ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 41.

²⁴⁹ MIRANDA, M. F. *A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos*. p. 174.

da palavra *sarx* e das expressões bíblicas “homem natural” e “homem espiritual”: “Porque, embora andando na carne, não militamos segundo a carne” (2Co 10, 13).

Históricamente o relato bíblico apresenta a iniciativa divina que através dos profetas, de Jesus e dos apóstolos convocando à humanidade a assumir uma nova identidade decorrente da relação com Deus. Esse modelo de sociedade distinto da sociedade circundante não prioriza a busca do poder ou satisfação pessoal, que produz afastamento e separação, não deve existir separação, mas solidariedade, Jesus apresenta uma reformulação social criando um ambiente propício à valorização onde o outro que passa a ser visto como irmão, vivenciando justiça e compaixão.²⁵⁰

A compreensão da igreja como sociedade inclusiva, igualitária e contrastante continuará sendo desenvolvida na fase apostólica através das epístolas gerais e paulinas em continuidade à visão transmitida por Jesus. Segundo Tillard esse contraste é percebido por uma nova proposta existencial em uma vivência comunitária em harmonia. Nesse sentido ao mesmo tempo em que contrasta com "o mundo" constitui-se em sinal para "o mundo" expressando uma sacramentalidade que lhe é inerente em razão de sua vocação.²⁵¹

É provavelmente que a Carta aos Efésios onde se dá o contraste mais claro, em relação explícita com a natureza da Igreja de Deus. Se trata da oposição que temos assinalado entre um mundo em que se levantam muros de separação, barreiras de divisão, paredes de ódio, e o mundo que se faz possível pelo sangue de Cristo (2. 12-17). Se oferece uma nova possibilidade de existência, caracterizada pela qualidade de paz que estabeleceu a destruição do ódio. É a atualização de uma relação concreta com Deus (2. 1-5) e de uns com os outros baseada no perdão.²⁵²

No que diz respeito à relação entre Cristo e a Igreja, Bonhoeffer desenvolveu uma reflexão durante a realização do referido curso no qual se consideram três funções de Cristo e sua incidência na vida da Igreja: como fundamento; função representativa; sua relação com a fundação da Igreja; e sua função no que diz respeito as estruturas básicas da Igreja em e por Cristo descritas nos aspectos unidade, domínio e fraternidade.

Quando abordou a questão da representatividade de Cristo, primeiramente define a singularidade da ação de Cristo como representante humano, distinguindo-a do ato de Adão. – Este, ao rebelar-se contra Deus não está no lugar

²⁵⁰ FUELLENBACH, J., **Igreja Comunidade para o Reino**. São Paulo: Paulinas, 2006., p. 42.

²⁵¹ TILLARD, J, -M.R. **Iglesia de iglesias**, p 166.

²⁵² TILLARD, J, -M.R. **Iglesia de iglesias**, p 162

da humanidade – utilizando-se de uma perspectiva ética, afirma a impossibilidade de que a responsabilidade pela ação seja transferida a outro. “Sobre a base da humanidade de Adão é ilusória toda interação comunitária: todos permanecem isolados como pessoas. Não existe nenhuma comunidade de Adão apenas isolamento.”²⁵³

A ação de Jesus Cristo supera a ética, pois nesta esfera é impossível entrar na responsabilidade do outro. No pensamento de Bonhoeffer, ao se tornar participante da condição humana e cumprir a *Lei*, pode-se assumir representativamente todas as consequências do pecado humano, não apenas de Adão, mas de todos, – cada um sabe que é Adão – não é um ato sacrificial, oferecer-se a si mesmo assumindo as consequências da rebelião humana. “Quando o indivíduo crê na ação de Cristo, pertence à nova humanidade, a Igreja.”²⁵⁴

Jesus não é fundador da Igreja, pois antes de sua morte Jesus reuniu ao seu redor uma comunidade que de acordo com Bonhoeffer não pode ainda ser identificada com a Igreja.²⁵⁵ De forma similar a Bonhoeffer, Theissen afirma que Jesus é “o fundador de um movimento de renovação judaica cuja insistência na torá e na escatologia se corresponde formalmente com outros movimentos teocráticos radicais.”²⁵⁶

Essa comunidade inicial ou movimento que através dos doze representava todo o Israel, se dissolve no acontecimento da crucificação; é a vitória da humanidade de Adão que, de acordo com Estevão²⁵⁷ demonstra, mais uma vez, a rejeição a Deus que se concretiza de forma aguda com o assassinato de Jesus. Bonhoeffer identifica a existência da Igreja a partir com da vinda de Cristo na comunidade através do Espírito Santo. Cristo é fundamento da Igreja, comunidade representativa de uma nova humanidade, como também afirma Pannenberg.

Como comunidade dos que esperam com Jesus o futuro de Deus e vivem sua vida presente a partir desta espera, a igreja é início de uma nova humanidade que alcança agora a determinação do homem frente ao futuro de Deus e de sua vontade amorosa representando-a para todos os homens.²⁵⁸

As relações entre Cristo e a Igreja acontecem das seguintes formas:

²⁵³ Creer y vivir. p. 43.

²⁵⁴ Creer y vivir. p. 42

²⁵⁵ Creer y vivir. p. 46

²⁵⁶ THEISSEN, G. ; Merz, A. **El Jesus histórico: manual**. Salamanca: Sigueme, 1999. p. 27.

²⁵⁷ Biblia Sagrada

²⁵⁸ PANNENBERG, W. **La fé de los apóstoles**. p. 176.

- a. **Cristo existindo como comunidade.** Essa forma relacional que Bonhoeffer ressalta não se tratar de uma forma de panteísmo eclesial em razão do conceito de pessoa. “A Igreja é pessoa, é forma da presença da segunda pessoa da trindade.” Podemos notar que Bonhoeffer estabelece vínculo entre pessoa e corpo: a igreja é corpo de Cristo e conseqüentemente a pessoa de Cristo está integrada a seu corpo. De forma radical afirma que “estar em Cristo significa estar na Igreja”.²⁵⁹
- b. **Cristo como Senhor da comunidade.** Bonhoeffer afirma que na cruz Jesus julga nossos pecados, nos concede misericórdia, nos justifica e advoga diante do Pai a nosso favor. Também afirmamos que o Senhorio de Jesus de acordo com o livro de “Atos” (2, 36)²⁶⁰, é como diz Karl Barth, uma decisão soberana de Deus; “não é um ato cego de poder em si mesmo voltado para nós, homens.”²⁶¹ Outro aspecto ressaltado por Karl Barth é que:

O senhorio de Jesus não é o poder pelo poder. Quando a Igreja cristã confessa que “Creio que Jesus Cristo é o Senhor”, portanto, não está pensando numa lei cega pairando ameaçadoramente sobre nós, não em um poder histórico, não em um destino ao qual o homem está exposto indefeso, diante do qual sua percepção final consistiria apenas em reconhecê-lo como tal.²⁶²

- c. **Cristo como irmão.** A entrega da vida a Cristo possibilita o estabelecimento de relações fraternas, a vivência da comunhão ver Cristo no outro e ser para ele como Cristo. Caracteriza-se como práxis através da qual Cristo existe como comunidade, a Igreja é presença de Deus na terra e embora “a identidade com Cristo não seja absoluta”, a unidade se torna realidade possível.

A Igreja, portanto, está sob senhorio de Cristo, não vive mais sob domínio do pecado; deve permanecer em luta contínua para que a vida de Cristo se realize através dela. As imperfeições nela presente não suplantam sua vocação; portanto, através do serviço mútuo em amor testemunha a presença daquele que é fundamento e Senhor.

²⁵⁹ BONHOEFFER, D. Creer y vivir. p.48.

²⁶⁰ BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém (Ed. Revista). São Paulo: Paulus, 2002

²⁶¹ BARTH, K. **Esboço de uma dogmática.** p. 126.

²⁶² BARTH, K. **Esboço de uma dogmática.** p.126.

3.3.2.2.

Possibilitar a atualização da obra de Cristo através da ação do Espírito na experiência comunitária.

No dia de pentecostes o Espírito foi dado aos discípulos habilitando-os ao testemunho acerca de Jesus de Nazaré. Não era uma formulação pronta a ser meramente repetida, era o testemunho de uma verdade experienciada. Podemos observar no livro de Atos dos Apóstolos que em suas narrativas nos apresenta variadas formas e circunstâncias nas quais a ação do Espírito ocorreu. Nessa variedade de contextos, o Espírito Santo em sua liberdade atuou proporcionando às comunidades a mensagem de Deus para as circunstâncias específicas nas quais se encontravam. Na percepção de Mario de França Miranda, a ação do Espírito deve ser percebida dentro destes contexto sempre atrelada à iniciativa salvífica.

Igualmente a ação do Espírito Santo na Igreja não acontece num vazio histórico, sociocultural ou institucional. Pelo contrário, é exatamente em momentos de crises, não somente de cunho espiritual, mas também no âmbito institucional, que a força do Espírito, coração da Igreja, se faz sentir mais fortemente. Essa afirmação nada tira da espontaneidade e liberdade próprias do Espírito de Deus, apenas confirma que sua ação se dá sempre em vista da salvação dos seres humanos, em vista da comunidade eclesial, mediação sacramental dessa salvação de Deus na história.²⁶³

Dietrich Bonhoeffer afirma que “O Espírito Santo atualiza o que está realizado em e por Cristo”. Desde Pentecostes o Espírito Santo tem atuado através da Igreja proporcionando a atualização da verdade, tendo em vista a reconciliação humana com Deus. A presença de Cristo entre os discípulos como acontecimento histórico e realidade experienciada constam nos evangelhos, porém o conhecimento intelectual destas informações não nos fazem delas participantes sem a ação do Espírito. Assim como Bonhoeffer, Garcia Rúbio atribui à ação do Espírito a atualização da verdade que é Jesus.

Finalmente, notemos também que a verdade que é Jesus Cristo vem atualizada e comunicada mediante o Espírito de verdade (cf. Jo 4,23-24; 14,17-18; 15,26; 16,13...). O Espírito é dado para a compreensão e vivência da verdade revelada e manifestada no Filho feito *sarx*.²⁶⁴

Para Bonhoeffer, o Espírito atualiza, interpreta e torna real a presença de Cristo. Em sua exposição, o autor apresenta de forma clara que a presença do

²⁶³ MIRANDA, M. F. **A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos.** p.61.

²⁶⁴ RÚBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2008. p. 41.

Espírito é um acontecimento atualizador, uma operação que ocorre conjuntamente com a pregação, fazendo recordar tudo o que Jesus havia dito (cf. Jo 14,26). Tanto a palavra lida quanto ouvida não se restringem à narrativa de fatos distantes ocorridos no tempo histórico. Ao ser atualizada pelo Espírito, essa mediação coloca cada pessoa diante da verdade do Evangelho.

A experiência comunitária também foi enfatizada em razão da possibilidade de uma atitude solipista, Bonhoeffer discordava de Schleiermacher que considerava a Igreja uma comunidade de indivíduos devotos isolados que poderiam ter a Cristo mesmo fora da Igreja.

Assim ocorre com a religião; ela se detém nas experiências imediatas da existência e da atividade do Universo, nas intuições e sentimentos particulares; cada um deles é uma obra que subsiste por si mesmo sem conexão com os outros ou dependência deles.²⁶⁵

Para Bonhoeffer *“o indivíduo é sempre o que recebe o Espírito como palavra, e experimenta a apropriação da obra de Cristo”*²⁶⁶, é uma experiência que objetiva a edificação comunitária como também afirma Schillebeeckx: *“Assim, pois, o acontecimento de Jesus é a fonte da experiência comunitária historicamente verificável e que domina a experiência”*²⁶⁷. Convém notar a aproximação da perspectiva católica ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer no que diz respeito a experiência eclesial:

A experiência da comunidade apostólica primitiva mostra a própria natureza da Igreja enquanto mistério de comunhão com Cristo no Espírito Santo²⁶⁸

O Espírito manifesta-se particularmente na Igreja e nos seus membros, mas Sua presença e ações são universais, sem limites de espaço nem de tempo.²⁶⁹

Esta observações são importantes como elementos que possibilitarão uma melhor compreensão do “cristianismo arreligioso” de Dietrich Bonhoeffer também como uma experiência intraeclesial, como veremos no próximo capítulo. A Igreja, para Dietrich Bonhoeffer, é imprescindível. Ela existe em decorrência do chamado de Deus para que os indivíduos estejam em Cristo. Neste aspecto

²⁶⁵ SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados**. Madrid: Tecnos, 1990. p.40.

²⁶⁶ BONHOEFFER, D. Creer y vivir. p. 55.

²⁶⁷ BONHOEFFER, D. Creer y vivir. p.48.

²⁶⁸ **DOCUMENTO DE APARECIDA**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, n. 547.

²⁶⁹ JOÃO PAULO II, **Carta Encíclica Redemptoris missio**. 28

também busca diferenciá-la de uma comunidade religiosa na qual o ideal da experiência individual está constituído como paradigma, conferindo à comunhão importância secundária em relação a religiosidade individual.

3.3.2.3.

A mediação da graça - *Extra ecclesiam, nulla salus*²⁷⁰

De acordo com Jaques Dupuis, “a utilização deste axioma em seu sentido estrito fez parte dos documentos de papas e concílios da Igreja até o século XV”.²⁷¹ Sem adentrarmos na questão dogmática inerente a esta afirmação, procuramos compreender a aplicação que Dietrich Bonhoeffer fez desta expressão durante a realização deste curso.

Partimos do princípio de que existem pressupostos inequívocos que lhe permitem afirmar aspectos exclusivos da Igreja em relação à salvação: revelação, experiência comunitária e pregação.

Já vimos que, para Bonhoeffer, a revelação é a única via de obtenção de qualquer conhecimento acerca de Deus. A essa afirmação deve-se articular a resposta à pergunta o que é a Igreja no pensamento de Bonhoeffer? A resposta que ele nos dá é: “*Forma de revelação da pessoa e da obra.[...]. É Cristo presente e a presença de Deus sobre a terra é Cristo*”.²⁷² Bonhoeffer, neste aspecto, não segrega ou objetiva discutir elementos salvíficos em outras expressões; mostra-se atrelado à perspectiva teológica que lhe permite afirmar a partir das escrituras sua convicção de que a Igreja é revelação e nela se pode encontrar de forma inequívoca a presença de Cristo.

Distinta de outras experiências comunitárias, a Igreja não se constitui por si mesma ou por iniciativa humana, mas a partir da vontade de Deus, decorrendo daí sua convicção quanto à exclusividade da Igreja. A coesão intraeclesial é consequência da vida em obediência e aponta para a presença de Cristo, possibilitando a comunhão de seus membros, o cuidado mútuo, o perdão, o ágape e a manifestação dos carismas, que conduzem a percepção de Cristo através da vida do outro e no outro, um encontro mútuo de enriquecimento na fé.

²⁷⁰ Fora da Igreja não há salvação.

²⁷¹ DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004. p.19.

²⁷² BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.48.

Fé é conduta do crente para com Deus e seu domínio. É acolhida deste domínio sobre si mesmo. Amor é a conduta do crente para com os demais. É o acolhimento do domínio de Deus sobre os demais. Fé e amor são as formas estruturais da comunidade.²⁷³

Como se pode perceber o pensamento de Bonhoeffer mostra-se fundamentalmente eclesiológico. Consequentemente, a revelação é entendida como mensagem de Deus através da Igreja. Esta afirmação possibilitou a Bonhoeffer afirmar que fora da Igreja, não há salvação. Por este motivo partimos do seguinte entendimento: a revelação de Cristo acontece na Igreja e através da Igreja; a Igreja é Cristo existindo como comunidade; a pregação é a palavra atualizada pelo Espírito procedente da Igreja e para a Igreja. Assim, a palavra é caracterizada não em sua literalidade, mas como acontecimento na história, indissociada da revelação e da vida comunitária.

Na totalidade de sua obra o pensamento de Bonhoeffer não se caracteriza pela exclusão ou uma pretensa superioridade cristã. É uma perspectiva de serviço que a Igreja no mundo deve exercer. Trata-se muito mais da responsabilidade cristã, como podemos ver em uma de suas afirmações: “Indago-me com frequência porque o meu instinto cristão me leva mais para os arreligiosos do que para os religiosos, mas sem qualquer intenção missionária, e sim numa disposição “fraterna.”²⁷⁴

Uma disposição fraterna de serviço que se dirige àquele que não pertence à Igreja, mas é amado por Deus, que vai ao seu encontro através da Igreja. Podemos então utilizar a perspectiva católica encontrada na *Lumen Gentium* sobre a necessidade da Igreja: “*Com efeito, só Cristo é mediador e caminho de salvação e Ele torna-Se-nos presente no Seu corpo, que é a Igreja;*”

Podemos concluir que a Igreja na perspectiva de Bonhoeffer é necessária para a salvação, sua vocação missionária é a razão de sua presença no mundo e, de acordo com seu pensamento a afirmação de que a Igreja é Cristo existindo em forma de comunidade conduz ao serviço. Apoiando-nos nessa premissa é também pertinente rememorarmos as palavras de João Paulo II durante seu pontificado: [...], a Igreja não existe nem trabalha para si mesma, está a serviço da humanidade chamada a filiação divina em Cristo.”²⁷⁵ Nesse sentido “*Extra ecclesiam, nulla*

²⁷³ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*, p. 70.

²⁷⁴ BONHOEFFER, D. *Resistencia e submissão* 372,373.

²⁷⁵ Juan Pablo II Audiencia Geral, Miércoles 31 de mayo de 1995

salus, permanece vinculada” pode ser entendida pela função mediadora exercida pela Igreja.

3.4. Quem é Jesus? Questões cristológicas da Igreja (1933)

A obra “Quem é e quem foi Jesus Cristo? Sua história e seu mistério” é uma compilação feita por Eberhard Bethge a partir de diversos apontamentos de um curso sobre cristologia dado por Dietrich Bonhoeffer no primeiro semestre de 1933 em Berlim. Nesse curso não são abordadas questões ontológicas, mas a revelação de Deus através de Jesus Cristo, sobre a qual sua eclesiologia será fundamentada e da qual intencionamos extrair contribuições que nos permitam uma melhor compreensão da teologia de Dietrich Bonhoeffer. Consideramos também importante ressaltar que a interligação entre cristologia e eclesiologia possibilitam a formulação de seu principal axioma: a Igreja é Cristo existindo em forma de comunidade.

3.4.1. Cristo como verbo e sacramento

A igreja é chamada a proclamar, ação que requer conhecimento acerca do que se anuncia. Na transição dos evangelhos para o “livro de Atos” nota-se também uma mudança sobre o tema da mensagem nestes livros: Reino de Deus e Jesus Cristo respectivamente ocupam o lugar central nestes dois momentos da história. Fundamento único da Igreja, o Logos²⁷⁶ é mensagem e revelação, e a “cristologia, em quanto palavra que fala de Cristo, é uma ciência peculiar já que seu objeto, o próprio Cristo, é o Verbo, o Logos.”²⁷⁷

Falar sobre o Logos significa calar – assim Bonhoeffer inicia sua argumentação; o Logos não é nosso discurso, é uma pessoa que fala por si mesma

²⁷⁶ *Logos*. Este título tem paralelos na literatura grega, no heremeneutismo e na gnose, [...] . A novidade fundamental cristã deste título deve enraizar-se, conforme a visão de João, na linha do primeiro judeu-cristianismo palestino vinculado com o judaísmo “heterodoxo” de Qumrán e Samaria. Nesta perspectivase pode e se deve afirmar que Jesus é Logos de Deus, pois provém de Deus, como ser divino e revelação de seu mistério ao longo da história salvadora. Comum a cristãos e judeus heterodoxos é a figura e função do Logos. Especificamente cristã é a afirmação de que esse Logos de Deus se encamou na história e/ou na vida terrena e pascoal de Jesus de Nazaré. Assim também o evangelho de Jesus não é Logos, mas identidade desse Logos com Jesus. CULLMANN, O. **Cristologia del nuevo testamento**. Salamanca: Siguem, 1998. P.

²⁷⁷ BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio**. p. 13.

como revelação de Deus. A tarefa do logos humano é compreender, meditar e explicar quem é Jesus Cristo a partir da revelação, Verbo de Deus e Logos de Deus. Essa tarefa teológica só pode ser corretamente abordada na Igreja, a razão para esta afirmação, baseia-se na pretensão de que nela Cristo seja de fato o Logos de Deus. Trata-se de uma questão na qual transcendência e imanência se articulam: podemos falar de Deus à partir de Jesus.

Toda esta argumentação de Dietrich Bonhoeffer aponta para o fato de que a presença de Cristo na Igreja confere a ela a possibilidade de recebe-Lo como revelação de Deus. “Jesus é o Cristo presente como crucificado e ressuscitado”. A esta afirmação, acrescenta a expressão latina, *hic et nunc*: aqui e agora. Como pessoa presente na Igreja, Cristo pode ser conhecido onticamente. Ao tratar Jesus como pessoa concreta presente na Igreja, Bonhoeffer não o vê como mera extensão de Deus, mas com autonomia própria e que durante o período espaço temporal de sua existência terrena possuindo a mesma *sarx* que nós possuímos sujeito às tentações e tendo que viver em obediência ao Pai. Ao comentar a presença de Cristo “aqui e agora”, o teólogo luterano Oscar Cullmann faz o seguinte comentário sobre a vida de Jesus segundo o quarto evangelho:

A intenção do evangelho é de referir os acontecimentos da vida do Jesus Histórico ao mesmo tempo de mostrar sua relação com a continuação da história da salvação, com a Igreja. Ele quer mostrar em cada relato, a identidade que existe entre o Jesus da história e o Cristo presente na Igreja. Não há nenhuma alternativa. Os acontecimentos históricos são como uma prefiguração do que sucede na vida da Igreja, particularmente no culto e nos sacramentos da Igreja.²⁷⁸

Assim como Cullmann, Dietrich Bonhoeffer nos chama a perceber a atualidade de Cristo, pensamento que permanece como objeto de suas reflexões mesmo após seu encarceramento: “O que me ocupa incessantemente é a questão: o que é cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje”²⁷⁹. Bonhoeffer aprofunda esta questão ao falar sobre a humilhação. Karl Barth considera a humilhação como a existência completa de Cristo, encarnação, sofrimento, crucificação, morte e sepultamento, enfatizando que em razão de sua divindade podemos afirmar que Deus se humilha e se entrega.²⁸⁰ A humilhação diz respeito à presença kenótica do filho de Deus no mundo em todo seu percurso de vida

²⁷⁸ CULLMANN, O. *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*. p.132.

²⁷⁹ BONHOEFFER, D. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. p. 369

²⁸⁰ BARTH, K. *Esboço de uma dogmática*. p. 162.

culminando com a exaltação. A pregação do evangelho pela Igreja faz presente o Cristo humilhado, ressuscitado e exaltado.²⁸¹

Bonhoeffer recorre a uma citação de Lutero que comenta a presença de Cristo da seguinte forma: “Quando estava na terra, nos era distante; porém agora que está à distância, o sentimos junto conosco.” A presença de Cristo na Igreja é descrita de forma tríplice, através: do Verbo, dos sacramentos e da comunidade.²⁸² A presença de Cristo não pode ser pensada como um fim em si mesma, mas em seu aspecto fundamentalmente relacional: é para o outro. Dessa reflexão posteriormente Dietrich Bonhoeffer estabelecerá uma correlação entre a Igreja e Cristo em sua função de serviço: assim com Cristo é para o outro assim também a “Igreja só é Igreja quando está aí para os outros.”²⁸³

Ao afirmar que Cristo se faz presente através da pregação da Igreja, Bonhoeffer enfatiza que a ocorrência de uma infusão: o verbo de Deus penetra a palavra humana; na pregação a palavra humana é palavra de Deus, em virtude de livre união de Deus com ela.²⁸⁴ Bonhoeffer no entanto adverte quanto à ambiguidade da qual o pregador deve estar consciente: “eu não poderia pregar se não souber que expresse a palavra de Deus; eu não poderia pregar se não souber que não expresse a palavra de Deus.”²⁸⁵ Esta afirmação nos mostra que o pregador não se apropria da palavra de Deus utilizando-a de acordo com sua vontade, ou possa por si mesmo transformá-la em palavra de Deus, somente Deus em seu mistério pode utilizar-se de palavras humanas como suas.

Cristo como sacramento se faz presente na Igreja através dos elementos da eucaristia. “Se a palavra da pregação é figura na qual o Logos divino alcança o logos humano, o sacramento é a figura em que o Logos alcança o homem em sua natureza.”²⁸⁶ A presença de Cristo na eucaristia é sinal de sua presença plena na vida da Igreja seu corpo e sua vida estão presentes.

A partir do momento em que o sacramento original abandonou o mundo depois de sua Ascensão, a economia dos “sacramentos separados” entram em ação como prolongamento da encarnação. [...]. A sacramentalidade é como uma ponte sobre a distância ou a desproporção que existe entre o Cristo celestial e a humanidade não

²⁸¹ BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio.** p. 28

²⁸² BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio.** p. 28

²⁸³ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p. 510, 512.

²⁸⁴ BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio.** p. 33

²⁸⁵ BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio.** p. 34

²⁸⁶ BONHOEFFER, D. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio.** p. 34

glorificada e possibilita o encontro humano recíproco entre Cristo e os homens depois da Ascensão, ainda que de uma maneira especial.²⁸⁷

A presença de Cristo através dos sacramentos torna visível o invisível possibilitando o estabelecimento da relação do natural com o natural. Sua presença não é abstrata, mas palpável. É a pronuncia do Verbo sobre os elementos da ceia que trazem sua presença até nós. Assim ele existe na Igreja. Presença no sacramento e no serviço.

3.4.2. Cristo como comunidade e na comunidade.

Além das formas anteriores de presença de Cristo, a que recebe maior consideração por Dietrich Bonhoeffer é Cristo existindo como comunidade. Para ele a comunidade não significa corpo de cristo, não é uma imagem, também não tem apenas caráter funcional através da interação de seus membros, mas é forma de existir de Cristo exaltado e humilhado. É na imagem do corpo que podemos vislumbrar *diakonia*, interdependência e valorização de forma mais precisa, já que a existência em interação dinâmica com Deus e a prática da palavra mediante a fé proporcionam experiências que conduzem à restauração das relações humanas, e uma relação confiante com o criador. Dessa forma mesmo em meio a sua heterogeneidade, constitui-se em uma realidade homogênea que Paulo chama de corpo cuja cabeça é Cristo.

Antes, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo. Do qual todo corpo, bem ajustado, e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte, faz o aumento do corpo, para sua edificação em amor.²⁸⁸

A Edificação do Corpo: A linguagem do apóstolo Paulo pode ser sugestiva no sentido de apontar para uma imagem ou funcionalidade. Para Bonhoeffer trata-se de uma realidade existencial: Cristo existe através de seu corpo que é a Igreja. Paulo apresenta com muita propriedade a realidade existencial da própria Igreja. Ao descartar a vivência da fé de forma isolada, acentua no entanto a necessidade da vivência comunitária, da *koinonia*, que produz o desenvolvimento do corpo e que se realiza pela convivência, trazendo à tona a responsabilidade e o

²⁸⁷ SCHILLEBECKX, E **Cristo, sacramento del encuentro con Dios.** p. 57, 58

²⁸⁸ Biblia Sagrada - Ef 4, 15,16.

comprometimento de cada membro. Expressa também a vinculação e a relação identitária com Cristo como cabeça do corpo.

Esta afirmação parte da antiga ideia segundo a qual a cabeça constitui o centro das funções e da vida do corpo. Aplicado a Igreja, o que é expresso nessa imagem, quer dizer que Cristo habita de forma viva na Igreja, com intensidade máxima em uma forma total, sendo um com ela. Isto é tão certo, que pode afirmar-se que a igreja é uma realidade que substitui a existência terrena de Jesus e ao mesmo tempo manifesta e garante sua permanência e sua presença permanente no mundo e no tempo.²⁸⁹

Tomar a imagem de corpo é torná-la real, é uma possibilidade na medida em que a *metanóia* é vivenciada pelos membros, o que lhes confere característica distinta em relação ao entorno social: enquanto na sociedade a busca pelo poder, pela fama e pelo prestígio constituem-se em alvos existenciais. Intraeclesialidade, como corpo de Cristo os discípulos são orientados a buscar a valorização do outro. “*Nada façais por contenda ou por vanglória, mas por humildade; cada um considere os outros superiores a si mesmo*”²⁹⁰ é um caminho que contrasta com as estruturas de poder e dominação existentes.

Os apóstolos são os portadores da *paradosis* (da essência da mensagem e dos eventos salvíficos de Cristo); este fato lhes confere uma autoridade especial; mas essa autoridade não funda nenhum privilégio, nenhuma dominação de liberdade dos outros; devem ser servos dos servos. A *exousia* funda a *diakonia*. Viver o poder como serviço e função diaconal constitui o grande desafio da Igreja-instituição.²⁹¹

É necessário notar que nesta imagem corpórea transmitida por Paulo, pensar o povo de Deus como corpo é admitir características similares à figura de um corpo real: identificação, a importância de seus órgãos e membros sua interdependência e contribuição para o seu desenvolvimento. Todas as partes estão em sua devida posição e ligadas entre si em constante interação. A mutualidade torna-se evidente, é um corpo que atua de forma consolidada e que desenvolve-se de forma contínua. Por este motivo, a expressão uns aos outros será utilizada repetidas vezes por Paulo. A ênfase situa-se na ação individual em favor do corpo. Esta percepção mostra-nos que a comunidade deve atuar de forma objetiva visando à edificação e ao crescimento.

²⁸⁹ HENRICH, F. *Aspectos de La iglesia*, Madri: Crisandad, 1965 p. 80.

²⁹⁰ Bíblia Sagrada Fil. 2, 3

²⁹¹ BOFF, L. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. p 111.

Em sua atuação *intra corporis* a Igreja deve vivenciar a realidade de ser corpo de Cristo, tornando real e fomentando a *diakonia*, que traz como consequências imediatas a valorização e a interdependência. É na dinâmica interativa do corpo que a importância do outro é percebida, unidade e pluralidade coexistem no exercício de diferentes dons e funções entre os diferentes membros do corpo. É na pluralidade de seus membros que o povo de Deus percebe e valoriza a necessidade do outro.²⁹²

A referência para a *diakonia* encontra-se em Jesus, pois incorpora a ideia do exercício de uma função desprovida de status social é o serviço de lavar os pés, de servir às mesas²⁹³, do escravo, de servo. Servir a Deus é servir ao outro. A comunidade deve atuar intracorporalmente, para que a imagem da igreja como corpo seja vivenciada em sua realidade concreta produzindo edificação.

A unidade do corpo: está diretamente ligada à visão do Reino. Embora ao referir-me ao corpo, esteja referindo-me ao povo de Deus, e a imagem de corpo possa sugerir delimitação, quando analisamos o crescimento do corpo a partir da visão do Reino proclamado por Jesus podemos concluir que o Reino é a expansão do corpo em sua total abrangência inclusiva do povo de Deus. Hans Küng estabelece uma conexão entre povo de Deus e corpo de Cristo da seguinte forma:

O fato de ambas as imagens serem típicas de Paulo e nele se unam sem ruptura, mostra que não tem porque contradizer-se. Ambas noções de Igreja querem expressar a união da Igreja com Cristo e de seus membros entre si. É importante que a Igreja interpretada como corpo de Cristo não se entenda partindo de uma ideia abstrata de corpo, senão como o povo de Deus instalado na história a partir de Cristo.²⁹⁴

O crescimento do corpo: É o alvo de Deus. Por esta razão seus membros são chamados a atuar plenamente para seu desenvolvimento, dito isto cabe ressaltar que o crescimento do corpo não é resultado do desejo humano, mas encontra-se fundamentado no desígnio escatológico de Deus. Para que este desígnio torne-se real e atual ao longo da história, o corpo ligado à “cabeça” (Cristo) será capacitado através do Espírito na manifestação dos diferentes dons.

²⁹² BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia: El seguimiento.** p. 177.

²⁹³ FUENTE, E. **Eclesiología.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998. p. 182.

²⁹⁴ KÜNG, H. **La Iglesia,** Barcelona: Herder, 1968, p. 271.

É um corpo ainda em construção, e esta vai se aperfeiçoando a partir da cabeça, concretamente de Cristo, que ascendeu sobre todos os céus, e que deu seus dons a Igreja para sua estruturação e crescimento.²⁹⁵

É a ação do Espírito, que anima o povo de Deus para o cumprimento de sua missão. Ao produzir a real experiência do amor de Deus, gera unidade e o desejo de compartilhar a verdadeira vida através da proclamação e ações que evidenciam o amor ao próximo. Seja na utilização da imagem de corpo de Cristo ou como povo de Deus, manifestar-se-á uma comunidade inclusiva vocacionada ao crescimento.

A inserção no corpo ocorre como resposta ao *kerigma* criando a unidade da fé. A palavra acolhida é geradora de fé, não apenas como expectativa futura, ou seja, como fonte de esperança, mas a fé que nos introduz em uma vivência relacional no presente com o próximo e com Deus, gerando *koinonia* e *diakonia*. Essa relação de pertencimento a Cristo, e inserção no corpo, são assim descritas por Lohfink:

A fé e o batismo nos fazem pertencer a Cristo. A ligação com Ele é tão estreita como aquela com a roupa que vestimos. Mas a fórmula “estar em Cristo”, frequente em Paulo, não se refere apenas à ligação íntima entre o batizado individual e Cristo; ela significa a integração num corpo social, ou seja, no corpo de Cristo, na Igreja. Paulo descreve no texto citado (cf Gl 3, 26-29) expressamente o caráter social novo e revolucionário desse corpo: nele já não há fossos que separam os povos, as classes sociais, e os dois sexos. Nessa nova família, em que todos se tornaram igualmente filhos e filhas de Deus, soam dispensáveis os egoísmos nacionais, as lutas de classe e entre os gêneros, de modo que pode cumprir-se a promessa feita a Abraão.²⁹⁶

Acolhimento não é a simples retenção da palavra pela mente humana, não é também conclusão do intelecto humano posterior ao escrutínio da razão. É o assentimento à proposta de vida, é resposta de fé à interpelação de Deus que motiva a ação. A interpelação de Deus é uma proposta de vida. Pelo acolhimento entramos em concordância (cremos) com o propósito de Deus, e nos tornamos cooperadores para a vivência dos valores de seu Reino, e para seu pleno estabelecimento. Essas afirmações podem ser localizadas no pensamento de Dietrich Bonhoeffer, sua conclusão diante da interpelação de Deus através de Jesus Cristo é que a liberdade que dela decorre, é liberdade para obedecer ou desobedecer.

²⁹⁵ SCHNAKENBURG, R. **Reino y reinado de Dios**. p. 283.

²⁹⁶ LOHFINK, G **Deus precisa da igreja**. p. 365.

O mandamento de Deus como revelado em Jesus Cristo é sempre um falar concreto a alguém, nunca é um falar abstrato, sobre algo ou sobre alguém. É sempre interpelação, exigência, de uma maneira tão global e ao mesmo tempo determinada, que frente a ela já não existe liberdade de interpretação e aplicação, apenas a liberdade da obediência ou desobediência.²⁹⁷

Ao responder afirmativamente ao chamado de Deus em sua individualidade, cada pessoa torna-se aliada em participação ativa em favor da libertação humana, que tem como precedente a conversão, que deve ser prática e não apenas teórica. A mudança da mente deve gerar ações concretas. Nesse sentido, a conversão consiste em criar novas relações em todos os níveis da realidade pessoal e social.²⁹⁸ É a práxis dos valores do Reino que gera uma sociedade reconciliada.

O chamado à reconciliação, apresenta um reino sem fronteiras, um reino a partir do qual consegue-se enxergar ao outro sem discriminação, o que viabiliza a alteridade. Embora pareça utópico, nele se encontra a resignificação da vida. Seus valores são prioritariamente empáticos, sobrepujando as fronteiras que geram desagregação e fragmentação na sociedade humana. A ênfase aos desfavorecidos encontra sentido pelo fato de que os mesmos são deixados à margem da sociedade, excluídos sem possibilidades. Mas através de seu povo, Deus volta-se em sua direção inserindo a todos em seu corpo e gerando uma sociedade contrastante com o mundo.

Essa multiplicidade de dons, que Paulo apresenta aos coríntios usando a imagem de um organismo vivo com sua diversidade de membros, responde a uma das questões mais prementes da humanidade, para qual até agora nenhuma entidade social encontrou a solução: como é possível que pessoas totalmente diferentes, cuja riqueza consiste justamente nessa diversidade, motivo pelo qual não devem ser homogêneos, consigam conviver em paz e harmonia? Pois as pessoas não são iguais nem querem sê-lo. Com toda razão, todos querem ser únicos. Mas como é possível fazer jus a essa aspiração sem que isso leve à desintegração da sociedade?

A solução chamada “povo de Deus”, que no Novo Testamento é definido mais exatamente como “corpo de Cristo”, é toda baseada na liberdade e na voluntariedade. Ela pressupõe, porém que a desigualdade humana não seja negada, devendo antes ser transformada em meio de enriquecimento mútuo. O elemento que une as forças dispares é o ágape, que não pode vir dos homens, mas apenas em, forma de dom do espírito de Deus, Espírito que se tornou disponível em razão da entrega que Jesus fez de sua vida.²⁹⁹

Dessa forma, Ele nos permite vislumbrar ainda que de forma incipiente o ideal divino de harmonização da criação, harmonização esta que ocorre, quando o

²⁹⁷ BONHOEFFER, D. *Ética*. Madri: Trota 2000. p.296.

²⁹⁸ BOFF, L. *Jesucristo y la liberacion del hombre*. p.31.

²⁹⁹ LOHFINK, G. *Deus precisa da igreja?* p. 448, 449.

homem, saindo de si permite-se ser conduzido pelo amor de Deus. Quando a Igreja (povo de Deus) vivencia a experiência de comunhão, é capaz de apresentar ao mundo uma imagem de um Deus que coloca-se a favor do homem e não em oposição a ele.

É por este motivo que Paulo afirma que Deus estava em Cristo reconciliando³⁰⁰ consigo o mundo (Cf. 2Cor. 5, 19). O que possibilita o crescimento do corpo é a iniciativa reconciliadora de Deus. Ao afirmar a iniciativa reconciliadora de Deus, apresenta-nos sua abrangência salvífica que é oportunizada a toda humanidade, embora os que dela se beneficiem diretamente sejam aqueles que respondem à interpelação de Deus. Paulo afirma ainda o ministério (*diakonia*) da reconciliação que haviam recebido da parte de Cristo os constituía embaixadores. Esse ministério que não restringe-se apenas a Paulo e seus cooperadores estende-se ao povo de Deus. Essa é a iniciativa de Deus que possibilita e incita o crescimento do corpo (Cf 2Cor 5, 20).

... pensemos nos efeitos positivos que uma linguagem cuidadosa pode ter neste ponto com vistas a ir educando a consciência Cristã em uma imagem autêntica de Deus que é “amor” que esta trabalhando sem reservas e nem descanso para nossa salvação e que nos convoca a acolhe-lo e a colaborar com Ele. A mesma Escritura lida com essa sensibilidade, oferece exemplos muito adequados nesta direção. Em relação ao indivíduo nos fala que Deus esta a porta e chama, para ver se abrimos e deixamos que nos preencha com sua presença. Em relação a comunidade nos pede outra coisa, através de Jesus, que possamos ajuda-lo amando nossos irmãos: “tive fome e me deste de comer” (Mt 25,35). E de forma geral, Paulo nos exorta: “ Por Cristo nos pede que nos reconciliemos com Deus. (2 Cor 5, 20).³⁰¹

O engajamento do povo de Deus em seu projeto não significa contudo, que não existam obstáculos que devam ser superados e que por vezes parecem estorvar seu propósito, sendo o maior deles a liberdade humana que possibilita a rejeição. Deus não se impõe à liberdade humana, de forma violenta ou usurpando-lhe seu poder de decisão, antes oferece ao homem uma proposta de vida pedindo-lhe que a aceite em amor. Sem a liberdade o homem não seria de fato homem, o que impediria um relacionamento autêntico com o criador.

³⁰⁰ No grego encontramos o vocábulo “*katallage*” que indica uma “transformação completa”. Essa palavra grega é usada nos escritos clássicos para indicar o “câmbio” de moedas. A ideia de modificação é inerente a este termo. Em sentido religioso aparece com a ideia de modificação das relações entre o homem e Deus. A reconciliação no N.T. consiste no livramento conferido ao homem de suas dificuldades por ele mesmo criadas, e que ele, por sua arrogância e perversidade, causou sobrevirem contra si mesmo.

³⁰¹ QUEIRUGA, A.T. **Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte.** p88.

A história do povo de Deus, não é concretizada pelas estratégias humanas, seus aparentes fracassos são percebidos posteriormente como elementos reveladores de ações inovadoras e surpreendentes da parte de Deus, basta lembrar por exemplo a afirmação de Paulo em face à rejeição dos judeus: “*Era mister que a vós se vos pregasse primeiro a palavra de Deus, mas, visto que a rejeitais, e não vos julgais dignos da vida eterna, eis que nos voltamos para os gentios*” (Cf. At. 13, 46).

O fato é que em meio, à descrença, à inversão de valores e a todo poder do mal, em sua visão apocalíptica João pode afirmar “*e vi um novo céu e uma nova terra*” (Cf. Ap. 21, 1). A revelação recebida por João mostra-nos que mesmo em meio à liberdade humana, que possibilita a rejeição a proposta divina em razão do pecado,³⁰² o projeto de Deus não será frustrado.

Os catecismos antigos perguntavam no capítulo sobre as qualidades de Deus: "Por que dizemos Deus é onipotente?" E respondiam: "Dizemos Deus é onipotente porque ele pode fazer o que quiser". Essa resposta é certamente correta. Mas, mesmo assim, ela não exprime suficientemente o que o Símbolo Apostólico, tendo como pano de fundo a Bíblia, quis dizer com a fórmula "Creio em Deus Pai, todo-poderoso" (pantokrátora). Quando a Sagrada Escritura chama Deus de *Pantokrátor*, ela não busca em primeiro lugar fazer uma declaração abstrata sobre seu ser, antes fala sobre sua ação concreta na história: Deus é o soberano sobre todos e sobre tudo. Ele faz que sua vontade alcance o objetivo. Sua criação não se transforma num contra-senso. A onipotência de Deus consiste justamente no fato de que seu projeto com o mundo será bem-sucedido.³⁰³

Foi possível perceber que durante as aulas do referido curso que as formas de existência de Cristo estão diretamente atreladas a Igreja. Essa perspectiva de Bonhoeffer irá conduzi-lo a posicionar-se de forma antagônica a qualquer possibilidade de que a Igreja esteja submetida a qualquer poder humano. Toda sua fundamentação teórica sobre Cristo e a Igreja passa da esfera acadêmica a uma prática de vida. O curso de Cristologia, em 1933, marca o fim da atividade acadêmica de Dietrich Bonhoeffer. As transformações que se processavam na Alemanha com a ascensão do partido Nacional Socialista e a pretensão da submissão da Igreja conduzirão Bonhoeffer a um período de dedicação a atividade ecumênica, oposição ao nazismo e a formação de pastores no seminário de Finkewalde.

³⁰² BOFF, L. **Igreja Carisma e poder: Ensaio de eclesiologia militante**, p. 165.

³⁰³ LOHFINK, G. **Deus precisa da igreja: Teologia do povo de Deus**, p. 80.

3.5. Discipulato³⁰⁴: a vida em seguimento (Nachfolge - 1937)

A obra “Discipulado” foi produzida a partir dos cursos dados durante o ano de 1936.³⁰⁵ Pensar a presença da Igreja no mundo é uma atividade que deve necessariamente se desenvolver a partir da reflexão sobre a presença de Jesus no mundo. Bonhoeffer havia enfatizado que “Cristo é a nova humanidade, sua base, o que a inicia e, ao mesmo tempo o que a consoma.”³⁰⁶ Por esse motivo temas como a graça, chamado, obediência e discipulado devem ser objeto de considerável atenção tendo em vista que a presença da Igreja no mundo possa ser percebida como presença de Cristo no mundo.

Nesta obra também destaca-se a relevância dada por Bonhoeffer ao Sermão da Montanha. De acordo com Alemany localiza-se nesse texto a origem das posturas adotadas por Bonhoeffer, e que serão utilizados na obra “Discipulado”.³⁰⁷

Não podemos deixar de considerar o pano de fundo sobre o qual são desenvolvidas estas reflexões. É preciso considerar que os nazistas já estão no poder e que Bonhoeffer de forma radical confronta uma forma de “cristianismo” que poderíamos chamar de nominal com o “seguimento” a Jesus; a lealdade ao Reich ou a lealdade a Cristo.³⁰⁸

A questão dos discipulado é fundamental para este objetivo, já que diz respeito à Igreja toda e a cada membro da Igreja – o todo e a individualidade. Para Bonhoeffer “a vida cristã é apresentada como vida no discipulado de Jesus”³⁰⁹, sendo por este motivo impossível pensá-lo à parte da palavra “seguimento”. A vinculação entre essas duas palavras (discipulado e seguimento) é percebida historicamente não apenas no ministério de Jesus, mas também ente os filósofos, como relata Giuseppe Barbaglio acerca da relação entre Platão e Sócrates:

³⁰⁴ Curso realizado em 1936 na Universidade de Berlim (o último curso realizado antes do cancelamento da sua licença de professor). Foi publicado em 1937.” PEREIRA, G. L. **O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer.** 2009. 121 f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

³⁰⁵ SVENSSON, M. **El pensamiento de Dietrich Bonhoeffer: Resistencia y gracia cara.** p. 43

³⁰⁶ Bonhoeffer, D. **Creer y vivir.** p. 47.

³⁰⁷ ALEMANY, J.J. B Resistência o sumisión: el testimonio de Dietrich Bonhoeffer. Disponível em: < <http://un-legado-de-alemany.blogspot.com.br/>> Acesso em: 23 jun. 2017

³⁰⁸ BONHOEFFER, D. **Escritos esenciales: introducción y edición de Robert Coles.** p. 72.

³⁰⁹ BONHOEFFER, D. **Discipulado.** p. 8.

O seguimento e o discipulado se encontram combinados nessa passagem: Platão é chamado por Sócrates: “Segue-me agora ... e aprende (*hepou toi nyn... kai manthane*). E foi desde aquele momento ouvinte de Sócrates.”

De Zenão, o filósofo estóico (333-261 a.C.), se afirmam como sinônimos o discipulado e o seguimento: “precisamente naquele momento passava por ali Crates e o livreiro lhe disse: “Segue a esse homem”. Desde então se fez discípulo de Crates”.³¹⁰

Abordar o tema do discipulado suscita uma questão importante na perspectiva de Dietrich Bonhoeffer: a certeza do chamado. A razão para o surgimento desta questão origina-se no tipo de experiência que os primeiros seguidores de Jesus puderam desfrutar: sua presença física.

Jesus estava corporalmente presente quando dirigiu sua palavra aos primeiros discípulos. Esse Jesus, porém, morreu e ressuscitou. Como vem até nós hoje seu chamado ao discipulado? [...] O que para eles era tão claro, para mim é uma decisão muito duvidosa sobre a qual não tenho controle. O que me garante que o chamado de Jesus a Levi também vale para mim?³¹¹

De acordo com Bonhoeffer, o discipulado envolve duas experiências concretas: chamado e obediência. Em relação ao chamado, é imprescindível o reconhecimento daquele que chama. Os discípulos respondem ao chamado de Jesus de forma inequívoca; tinham diante de si uma pessoa concreta. Este fato seria suficiente para questionar a possibilidade de que pessoas após a ascensão de Jesus possam afirmar ter sido chamadas por Ele. A proposta de Bonhoeffer para afirmar o chamado e a possibilidade de seguimento a Jesus mesmo para aqueles nunca tiveram contato pessoal com ele, é que o mesmo acesso permanece disponível através da pregação. Experiência cuja plausibilidade é inquestionável quando consideramos que Jesus ainda hoje nos fala através das Escrituras:

Quem faz essas perguntas não leva em conta que Jesus Cristo não morreu, mas vive e ainda hoje nos dirige a palavra por meio do testemunho das Escrituras. Ele continua presente entre nós corporalmente e em sua palavra.³¹²

A recepção do chamado de Jesus requer resposta daquele que é chamado, pois ao tomar conhecimento do que Jesus quer, torna-se imprescindível uma resposta prática na realidade concreta da existência. Pois, “*Jesus nada nos exige sem nos dar a força para fazê-lo. Seu mandamento não visa jamais destruir a vida, mas conservá-la, fortalecê-la e curá-la*”, e ainda que possam existir dúvidas

³¹⁰ BARBAGLIO, G. **Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica**. p. 330, 331.

³¹¹ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 179.

³¹² BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 179, 180.

quanto à certeza do chamado, já que o mesmo nos alcança em uma realidade distinta daqueles que receberam o chamado diretamente de Jesus, nossa certeza deve estar arraigada na ressurreição e na certeza de sua presença na igreja que é seu corpo.

Se quisermos ouvir o chamado ao discipulado, devemos ir ouvi-lo onde ele se encontra. O chamado de Jesus Cristo se faz ouvir na Igreja por meio de sua Palavra e sacramento. A pregação e os sacramentos da Igreja são o lugar da presença de Jesus Cristo. Quem quiser ouvir o chamado de Jesus ao discipulado, não precisa para tanto de uma revelação pessoal. Ouça a pregação e receba o sacramento! Ouça o evangelho do Senhor crucificado e ressurreto! É na igreja que ele está presente por inteiro, o mesmo Jesus que convivia com os discípulos.³¹³

A semelhança dos primeiros discípulos, o reconhecimento Cristo em sua palavra, é a forma através da qual sua vontade é reconhecida. Não foi a imagem corpórea de Jesus que possibilitou aos primeiros discípulos o reconhecimento de sua messianidade, ele foi identificado por sua palavra: “Só tu tens a palavra de vida eterna”; “Tu és o Cristo o filho do Deus vivo.” Sendo assim, a mesma palavra confirma sua presença viva entre nós. Bonhoeffer coloca como fatores decisivos para o estabelecimento da relação mestre – discípulo, o reconhecimento daquele que chama e a obediência.

A partir do chamado de Jesus formou-se ao seu redor uma pequena comunidade de seguidores. O seguimento a Jesus introduz os discípulos em uma nova realidade existencial chamada discipulado, na qual devem aprender a viver sob um novo paradigma: seguir a Jesus sem reservas, uma entrega radical de suas vidas àquele que chama. Para a efetivação do seguimento uma outra questão é introduzida por Dietrich Bonhoeffer: o que Jesus quer de nós? A resposta a esta questão deve chegar até nós através das Escrituras sagradas. Ainda que a mensagem possa estar permeada por estranhas ressonâncias: como elementos institucionais, e doutrinários, o chamado de Jesus pode ser recebido através da mensagem proclamada pela igreja que possibilita a libertação para a comunhão com Jesus.

É somente na permanência no mandamento de Jesus, no chamado ao discipulado incondicional, que se torna possível a plena libertação para a comunhão com Jesus. Quem segue integralmente o mandamento de Jesus, quem se permite sem relutância o jugo de Jesus, para esse o fardo a carregar torna-se leve e recebe, na

³¹³ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. .p.179-180.

suave pressão desse jugo, a força para percorrer o caminho certo com tranquilidade.³¹⁴

3.5.1.

A compreensão da Graça entendida como um chamado a *metanóia*

Nesta obra, a compreensão da graça é imprescindível para a vivência do discipulado. Graça é dádiva de Deus. Como dádiva e favor não é passível de qualquer reivindicação quanto ao seu recebimento, não é uma dívida de Deus para com o homem. Ainda que seja dádiva não perde seu valor. Pelo contrário aí reside todo ele, em razão da impossibilidade de que a mesma seja alcançada pelo esforço humano. A eficácia da graça é percebida em razão dos efeitos práticos decorrentes de seu acolhimento em todas as dimensões da vida humana.

A salvação, e por conseguinte a graça, devem ser vistas e estar presentes em todas as dimensões da vida humana, também nas mais visíveis e exteriores. Também elas podem ser manifestações do amor de Deus e sinais de sua presença. E é próprio do homem receber e testemunhar esta benevolência divina no mundo.³¹⁵

A crítica de Bonhoeffer sobre a compreensão graça se faz necessária pela inexistência de sinais que a evidenciem. A complacência com o mal em razão dos interesses pessoais conduzem a desresponsabilização em relação ao outro. Suas reflexões são desenvolvidas em dois aspectos: “graça preciosa” e “graça barata”. A “graça barata” é mencionada na obra de VanGemerem como “um arrependimento temporário e irresoluto em tempo de crise é falso e inaceitável para Deus, porque não envolve uma avaliação plena dos valores e uma alteração significativa do estilo de vida.”³¹⁶ Consequentemente a pessoa permanece fechada em si mesmo, se auto-justifica ignorando a dor e o sofrimento do outro. Bonhoeffer se refere àqueles indivíduos ou Igrejas que justificavam o pecado e não o pecador: não há necessidade de mudança e sim conformidade com o mundo. “O mundo continua mundo, e nós continuamos pecadores mesmo na vida mais piedosa”.³¹⁷ Nenhuma mudança se faz necessária.

É importante nossa compreensão quanto ao pensamento de Bonhoeffer a esse respeito. Para ele o mundo não é algo detestável do qual devemos nos retirar.

³¹⁴ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 13.

³¹⁵ LADARIA, L. F. **Introducción a la antropologia teológica**. Navarra: Vero Divino, 1993 p. 164, 165.

³¹⁶ VAN GEREMEN, W. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1120

³¹⁷ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 19.

Pelo contrário, Bonhoeffer vê o mundo como lugar onde a Igreja deve estar plenamente presente. O equívoco a esse respeito é quando as circunstâncias e não Cristo, passam a orientar a vida da Igreja. A consequência dessa forma de pensamento está no estabelecimento de uma vida dualista, em duas esferas: mundo e igreja. O imperativo do seguimento torna-se dispensável.

Desse modo, a vida cristã consiste em que eu viva no mundo e como o mundo, sem nenhuma distinção dele; por amor a graça, não é permitido que eu venha a me distinguir dele sequer minimamente. A vida cristã consiste em que eu passe, em um momento determinado, da esfera do mundo a esfera da Igreja para assegurar-me do perdão de meus pecados. Estou dispensado do seguimento a Jesus pela graça barata, que deve ser o inimigo mais feroz do seguimento, que deve odiar e depreciar o verdadeiro seguimento.³¹⁸

Ainda na atualidade a incompreensão da graça pode ser constatada quando aqueles que afirmam professar a fé cristã, mostram-se indiferentes no que diz respeito ao pecado e ao sofrimento humano. Quando a radicalidade do amor de Cristo que convoca ao seguimento é substituída por uma perspectiva edonista corrompida na qual o “eu” torna-se proeminente. Assim se estabelece um privilégio para o qual não há nenhuma exigência moral, o que nos leva a concordar com John MacArthur que comenta Bonhoeffer afirmando que a destituição de Cristo como Senhor retrata a graça como um alvará de soltura ilimitado:

Bonhoeffer falou vigorosamente contra a secularização da igreja. Ele analisou de forma correta os perigos da atitude frívola da igreja para com a graça. [...]A teologia do não-senhório ignora completamente a verdade bíblica de que a graça nos educa “para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos, no presente século, sensata, justa e piedosamente” (Tt 2.12). Em vez disso, ela retrata a graça como um “alvará de soltura” sobrenatural — um pacote ilimitado e irrestrito de anistia, beneficência, indulgência, paciência, caridade, leniência, imunidade, aprovação, tolerância e privilégio autoconferido, divorciado de qualquer exigência moral.³¹⁹

Por outro lado, a graça preciosa é caracterizada pela incondicional entrega da vida a Cristo, é habilitação para o bem: “ela é o que possibilita e fortifica a liberdade humana, facultando-a para o bem abrindo-a para a auto doação, a comunhão participativa, única via possível para a realização pessoal”.³²⁰ Essa

³¹⁸ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p.26.

³¹⁹ MACARTHUR JR. J. F. **O evangelho segundo os apóstolos: o papel da fé e das obras na vida cristã**. Fiel: São José dos Campos. 2011. p. 70.

³²⁰ PEÑA, J. L. R. **El don de dios: Antropología teológica especial**. Santander: Sal Terrae, 1991. p.171

perspectiva acerca da graça apresenta características da vida do próprio Cristo: doação e comunhão participativa, que caracterizam o seguimento do discípulo. É o domínio do reino de Cristo, como diz Bonhoeffer. O valor da graça reside na vida de Cristo como presença de Deus no mundo em sua auto-doação. Decorrendo daí sua preciosidade.

Bonhoeffer também relaciona o surgimento dos mosteiros com a perda da consciência quanto ao significado da graça preciosa. Ele ressalta o papel que os mesmos tiveram no momento histórico em que a expansão do cristianismo e a secularização obscureceram a graça preciosa. O cristianismo como religião oficial do Império Romano admitia inconversos como membros das Igrejas, mas ao comentar sobre a saída de Lutero da vida monástica para o mundo, afirma que dessa forma ele reintroduz no mundo a graça preciosa que todo aquele que crê está desafiado a viver em razão do seguimento a Jesus³²¹. Não é a fuga do mundo que deve possibilitar a graça preciosa, mas uma verdadeira conversão identificada pela obediência a Cristo.

O que até então se praticara em circunstâncias e confortos especiais na vida monástica como sendo um comportamento excepcional, agora passava a ser necessário e ordenado a cada cristão no mundo. A obediência absoluta ao mandamento de Jesus deveria agora ser a norma na vida profissional diária.³²²

Bonhoeffer caracteriza a “graça barata” como princípio que torna desnecessário o discipulado. Essa afirmação situa a graça como um conceito, algo a ser compreendido sem qualquer tipo de incidência sobre aspectos práticos da vida. É perdão sem arrependimento, sem qualquer tipo de mudança. Com isto ocorre uma descaracterização, uma perda de identidade em relação a Cristo. Não é a presença da Igreja como luz mundo, mas uma cooptação do mundo para a Igreja.

O mundo encontra cobertura barata para seus pecados, dos quais não se arrepende e, na verdade, não quer se libertar. Assim a graça barata é a negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação da Palavra de Deus.³²³

Encontramos em Bonhoeffer também uma crítica direta a sua Igreja, o que nos permite perceber em seu posicionamento teológico um comprometimento com seu entendimento da escritura que não lhe permite transigir. Suas convicções são

³²¹ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 23.

³²² BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 24

³²³ BONHOEFFER, D. **El precio dela gracia**. p. 15.

mantidas a despeito de todas as rupturas e enfrentamos que porventura viessem a ocorrer em razão de sua coerência. Se na teologia luterana era possível encontrar fundamentação bíblica deveriam os luteranos ser aqueles que verdadeiramente seguiam a Cristo.

Sempre se repetiam as palavra de Lutero, porém, seu sentido original havia sido modificado, enganado-nos a nós mesmos. [...]. A característica do luteranismo consistia em deixar o seguimento de Jesus aos legalistas, aos reformados, aos iluminados e isto por amor a graça; em justificar ao mundo e converter em hereges aos cristãos que seguiam Cristo.³²⁴

3.5.2.

Decisão, resposta e obediência: prerrogativas essenciais ao discipulado

O chamado está inserido na economia salvífica de Deus através de Cristo e sua efetividade se dá através da palavra. Aquele que chama se faz ouvir de forma simples e objetiva. Sua interpelação exige decisão e resposta. O que está incluído no chamado é atividade relacional, comprometimento de vida e necessidade de plena confiança que conduz à obediência. À primeira vista, o chamado é totalmente desprovido de significado e de uma razão lógica que possa lhe conferir algum sentido. Independentemente das motivações que possam ter contribuído para a decisão dos primeiros seguidores de Jesus, o que sabemos é que foram capazes de deixar o que possuíam para segui-lo estabelecendo vínculo com Cristo. Suas vidas estavam a partir daquele momento comprometidas.

Jesus exige, pois, de seus discípulos que se retirem decididamente de suas famílias. Isso é o que dá a entender o verbo odiar. A convivência com Jesus deve ocupar o espaço dominado anteriormente por suas famílias e por suas relações sociais. Esta comunidade de vida não se limita a estar próximo ao mestre, a escutá-lo, a observá-lo a fim de aprender a Torah através de seus ditos e estilo de vida. A comunidade de vida significa que o discípulo compartilha o mesmo destino de Jesus.³²⁵

O discipulado existe a partir do chamado de Jesus. “O discipulado sem Jesus Cristo é escolha pessoal de um caminho talvez ideal, um caminho quem sabe, de martírio, porém sem a promessa.”³²⁶ As expressões utilizadas para o chamado atestam o estabelecimento de um vínculo relacional: “aprendei de mim”; “segue-me”, “vinde após mim”, “chamou a si os que Ele quiz”, expressam o

³²⁴ BONHOEFFER, D. *El precio dela gracia*. p. 24

³²⁵ LOHFINK, G. *La iglesia que Jesus queria: dimensión comunitaria de la fe cristiana*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986. p. 43.

³²⁶ BONHOEFFER, D. *Discipulado*. p. 34.

envolvimento relacional que se estabelece com Jesus. Esse novo compromisso assumido por aqueles que respondem ao chamado adquire prerrogativa sobre todos as outras relações. Deve haver liberdade plena para o seguimento. O discípulo não deve ceder espaço a situações que estabeleçam conflitos que possam levar a dúvida quanto ao que deve ser prioritário.

Bonhoeffer está ciente da tensão criada a partir do chamado, principalmente no que diz respeito aos relacionamentos, bens, e atividades próprias cotidianas, “nos preocupa o problema de saber, o que pode significar hoje para o trabalhador, homem de negócios, o agricultor, o soldado, a chamada de Jesus ao seguimento.”³²⁷ O que temos como afirmação de Jesus não é o abandono imediato de todas essas coisas, mas deve estar claro para o discípulo que seu apego a elas fatalmente conduzirá ao fracasso da missão. O discípulo deve estar ciente de que, se necessário, deve abrir mão de tudo para prosseguir em seguimento. É exatamente nessa condição que Dietrich Bonhoeffer coloca-se em consequência de sua compreensão de que ele próprio é um discípulo. E por este motivo foi enarcerado e sofreu mantendo-se fiel a partir de sua compreensão do chamado e seguimento de Jesus Cristo.

A resposta dos que são chamados deve ser dada em ato de obediência³²⁸, Evidencia-se que o discipulado não é a recepção de um novo código de doutrinas éticas, é seguimento. Bonhoeffer discorre sobre seguimento como vinculação a Jesus Cristo, pois um cristianismo sem seguimento é um cristianismo sem Jesus.

O seguimento é vinculação a Jesus Cristo; o seguimento deve existir porque Cristo existe. Uma ideia sobre Cristo, um sistema de doutrina, um conhecimento religioso geral da graça ou do perdão dos pecados não fazem necessário o seguimento; de fato, tudo isto exclui o seguimento e lhe é hostil. Ao nos colocarmos em contato com uma ideia, nos situamos em uma relação de conhecimento, de entusiasmo, talvez de realização, porém nunca de seguimento pessoal. Um cristianismo sem Jesus Cristo vivo continua sendo, necessariamente, um cristianismo sem seguimento, e um cristianismo sem seguimento é sempre um cristianismo sem Jesus Cristo; é ideia, mito.³²⁹

A obediência como submissão voluntária à vontade do outro difere do cumprimento da Lei, embora o mesmo possa expressar uma forma de obediência. É notório no ensinamento de Jesus um ultrapassamento a toda formalidade. Jesus não se ocupa apenas das prescrições legais. Vai além delas, ao utilizar-se da

³²⁷ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. P. 11.

³²⁸ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 33.

³²⁹ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p. 29.

expressão: “eu porém vos digo”, utrapassando uma compreensão limitada da Lei. Com ela Jesus adentra aos pormenores da vida, às intenções do coração. A esse respeito, Rudolf Bultmann e Hans Küng contribuem de forma convergente para uma melhor compreensão da obediência no contexto do discipulado. Bultmann acentua que Deus exige obediência radical, que só é possível quando ser humano concorda com ela a partir de si mesmo. É o que se percebe na sua explanação:

Como explicação da vontade, da exigência de Deus, a pregação de Jesus é um grande *protesto contra o legalismo judaico*, isto é, contra uma piedade que vê a vontade de Deus expressa na lei escrita e na tradição que a interpreta, e que se esforça para conquistar a benevolência de Deus por meio de um cumprimento meticuloso das prescrições da lei.[...] Obediência radical é possível somente onde o ser humano compreende a exigência e concorda com ela a partir de si mesmo. E somente dessa obediência faz sentido dizer que cumpre a exigência de Deus no cumprimento da exigência ética, pois Deus exige obediência radical. O erro do legalismo judaico se revela, por fim, no seguinte: uma lei jurídica jamais pode, como a exigência ética, abranger todas as situações de vida individuais; pelo contrário, por natureza, ficam de fora muitos casos para os quais não existe mandamento ou proibição; com isso, porém, abre-se espaço não apenas para todos os desejos e paixões, mas também - e isso novamente é característico do judaísmo - para obras que excedem o dever.³³⁰

Deve-se ressaltar que no sermão da montanha o homem em sua integralidade é colocado diante de Deus. Os que ali estão são chamados de bem-aventurados por estarem sob poder do seu chamado. Entende-se que a pobreza ou a renúncia não se constituem como virtudes meritórias, ali estão como são, pobres, injustiçados, em sofrimento, mas em seguimento, diante da Palavra de Deus. Hans Küng destaca o aspecto interior da obediência, fundado no coração do homem:

A exigência de Deus apela à magnanimidade do homem, tende a algo mais, ao que não pode ser condicionado, ao ilimitado, ao todo. Deus pode estar satisfeito com uma obediência limitada, condicionada, formal, só porque se manda ou se proíbe algo? Nesse caso se deixaria de fora uma questão última, que as prescrições jurídicas e legais mais minuciosas não podem captar e que são decisivas para a atitude da pessoa. Deus quer mais: não apenas a metade da vontade, mas sua totalidade. Ele exige não apenas o exterior controlável, mas também o interior incontrolável, o coração do homem. Não quer apenas bons frutos mas uma árvore boa. Não apenas a atuação, mas o ser. Não algo, mas a mim mesmo por completo.³³¹

Bonhoeffer ligará a obediência com a graça preciosa e a vida eclesial. Se, por um lado, a graça barata é fechamento à Palavra de Deus, permanência na

³³⁰ BULTMANN, R. **Teologia do Novo testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008. p. 49, 50.

³³¹ KÜNG, H. **El cristianismo: esencia e historia**. p.68

desobediência e perdão sem arrependimento por outro lado a graça preciosa é a que está no batismo com “disciplina comunitária”, “a graça preciosa é o evangelho que se deve procurar sempre de novo”; ela é preciosa pela dádiva da vida de Cristo.³³² Ela seria abertura e obediência deste “ser” que Deus quer completamente, não isolado, mas que se realiza na vida em comunidade na qual entra através do batismo, encontrando sua realização na vida eclesial.

3.5.3.

A perspectiva eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer em sua compreensão do batismo

O batismo foi instituído no cristianismo primitivo sendo interpretado de acordo com Theissen como “assumir livremente a morte e um sepultamento simbólico.” Ainda de acordo com este autor, no batismo ocorre uma verdadeira regeneração na vida de cada indivíduo com implicações “éticas que partem das imagens da teologia batismal”³³³. Essa perspectiva estava presente no primeiro período da Igreja de acordo. De acordo com Herman Bavinck era o ponto crítico, a mudança radical:

No primeiro período da igreja, a conversão que foi provocada pela pregação do evangelho no mundo trouxe consigo uma enorme mudança externa na vida de todos os que aceitaram o evangelho. Ela era acompanhada e revelava sua seriedade e verdade por um completo rompimento com o Judaísmo quanto com o paganismo, envolvia o ato de se unir a uma pobre e simples igreja de Cristo.

O batismo era o grande ponto crítico, a mudança radical, a passagem decisiva de um passado pecaminoso para o presente santo. Em certo sentido, ele era o próprio novo nascimento.³³⁴

Dietrich Bonhoeffer, seguindo a mesma tradição de Lutero, afirma que a Igreja é o lugar onde a palavra de Deus é pregada e ouvida e em que os sacramentos são administrados.³³⁵ Além disso Bonhoeffer entendia o batismo como um momento de transição de um passado pecaminoso para um novo estado, no qual se estabelece uma relação de pertencimento a Cristo. Bonhoeffer

³³² BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 10

³³³ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009. p.188, 189.

³³⁴ BAVINCK, H. **Dogmática Reformada v4 – Espírito Santo, igreja e nova criação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 54-55

³³⁵ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p..159.

estabelece uma relação direta entre o batismo, a “graça preciosa”³³⁶ e a disciplina eclesiástica. Critica o ato batismal quando o mesmo é feito sem que se façam perguntas ou imponham condições para sua realização, procedimentos que se faziam presentes na Igreja primitiva e que mostravam com clareza a fronteira entre Igreja e mundo. Battista Mondim afirma a perspectiva luterana acerca do batismo, de que através do mesmo somos introduzidos na comunidade dos salvos, a Igreja³³⁷.

O discípulo deve compreender a gravidade do pecado e suas consequências. O batismo não deve ser entendido como um ritual a que são submetidos aqueles frequentam uma Igreja. Para Bonhoeffer havia a necessidade de conhecimentos fundamentais em razão de seu significado, já que o batismo significava uma mudança de senhorio, de uma nova orientação para a vida. “O rompimento com o mundo é completo. A *morte* do ser humano é requisito e consequência do batismo”.³³⁸ obtida a partir da compreensão da transição era uma forma da palavra de Deus.

Johannes Feiner e Magnus Löhrer compartilham dessa mesma perspectiva que nos ajuda a perceber a assertividade de Bonhoeffer ao posicionar-se de forma antagônica aos que, dizendo-se cristãos, não demonstravam em suas ações compreensão da graça preciosa que convoca ao seguimento e funda à *koinonia* para o mundo. Esses autores mostram o batismo como mudança, libertação e nova existência na Igreja e no (e para o) mundo:

Entendendo o batismo como uma mudança de Senhor, como libertação para uma vida (fecunda) e como incorporação ao serviço [...]

Pela inserção no “corpo de Cristo” (1 Cor 12, 13), a nova existência do batizado passa a ser existência na igreja. A *Ekklesia*, comunidade reunida por Deus através de Cristo no Espírito, é para os crentes chamados à comunhão com Cristo, a forma de existência histórica, configurada na finitude da criação e orientada à consumação. A existência eclesial é, por tanto, “a resposta de toda a comunidade e de cada um de seus membros a ação de Deus, que por e em Cristo convoca e funda a *koinonia* no (e também para o) mundo.”³³⁹

³³⁶ Expressão utilizada por Dietrich Bonhoeffer em relação ao “chamado de Jesus Cristo requerendo a vida de cada indivíduo que deve ser entregue, é preciosa porque condena o pecado, porque custou a própria vida de Cristo filho de Deus, e se custou caro para Deus, porque obriga ao homem a submeter-se ao jugo do seguimento a Jesus.” BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016. P. 20-21.

³³⁷ MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. p.20.

³³⁸ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 181.

³³⁹ FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvacion – tomo V**. Madri: Cristiandad, 1984. p. 74-75.

O batismo é visto como marco divisório entre a antiga forma de viver e a nova vida. Caso contrário, o batismo se tornaria insignificante em seu significado, em nossa identificação com Cristo e como ato de obediência visível. A comunidade de batizados está no mundo, mas já não lhe pertence; está agora ligada a Cristo e assim deve permanecer presente no mundo como sal da terra com seu poder conservador:

Jesus não diz: “Vós deveis ser o sal da terra”, mas “Vós sois o sal da terra”. Não cabe aos discípulos escolher se querem ou não ser sal da terra. Não há um apelo para que seja o sal da terra. Eles o serão, queiram ou não no poder do chamado que lhes foi dirigido.³⁴⁰

Bonhoeffer afirma que, a partir deste momento, ocorre uma total ruptura com a soberania do mundo. Dessa afirmação não se pode afirmar uma proposta para fuga do mundo. Ela situa o indivíduo agora sob a soberania de Cristo, a serviço de Cristo no mundo. O servir a Cristo requer a morte para o pecado, e é no batismo que ao morrer para seu velho mundo vive-se para Deus. Outro aspecto que deve ser enfatizado é o caráter sacramental do batismo e sua vinculação eclesial:

O corpo de Cristo é tanto o fim como a origem dos sacramentos. A única razão de ser dos sacramentos é a existência do corpo de de Cristo. Não é a palavra da pregação por si só que cria nossa comunhão com o corpo de Cristo; deve dar-se também o sacramento. O batismo é a incorporação na unidade do corpo de Cristo, a ceia mantém a comunhão do corpo.³⁴¹

3.5.4.

A identidade da Igreja: uma comunidade de discípulos

Finalmente, o que vemos em Bonhoeffer é o caráter distintivo da Igreja. Percebe-se nesta obra com mais nitidez que não se trata de uma comunidade religiosa, resultante da iniciativa humana, mas sobretudo de uma comunidade cuja pretensão de existência está na iniciativa do próprio Deus, que, ao enviar o Filho, revela-se através dele a fim de que sendo ele o primogênito de toda criação possa ser também o fundador de uma nova humanidade.

A comunidade de discípulos forma-se a partir da resposta ao chamado que nos chega através da palavra.

³⁴⁰ BONHOEFFER, D. **Discipulado**. p. 87.

³⁴¹ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia: el seguimiento**. p. 174

Deve-se atentar para o fato que existem fatores indissociáveis que podemos considerar estruturadores desta comunidade: escuta em estado de responsabilidade e resposta em ato que equivale ao seguimento em obediência à palavra. A comunidade da fé é constituída pelos que crêem. A simplicidade na utilização destes termos não reduz a abrangência e a profundidade dos mesmos como essenciais na constituição da comunidade, pois todas as áreas da vida dos discípulos estão agora redirecionadas: A escuta possibilita rejeição ou acolhimento; este evidencia-se pela compreensão da graça.

Só o obediente crê. Para poder crer, deve praticar a obediência a uma ordem concreta. É preciso dar um primeiro passo de obediência para que a fé não se converta em uma forma piedosa de enganar-se a si mesmo, para que não se converta em graça barata.³⁴²

De acordo com Bonhoeffer, através do sermão da montanha Jesus havia transmitido aos discípulos uma nova maneira de viver, uma reinterpretação da lei, como se pode ver nos diversos momentos em que usa a expressão: “eu porém vos digo”. Desta forma Jesus estabeleceu uma clara distinção que deve caracterizar a vida dos que são chamados para que possam segui-lo. A atenção de Bonhoeffer volta-se para o capítulo VII do evangelho de Mateus por uma razão clara: diante do aspecto distintivo a que seus seguidores estavam chamados a viver, poderiam os mesmos ser tentados a considerarem-se superiores aos demais em razão de sua escala de valores. Por este motivo os discípulos são orientados a não julgar.

O julgamento é incompatível com a necessária abertura devida ao outro, com a oferta de amor e serviço³⁴³ que lhe é devida. O discípulo pode ser segregado por sua fé, mas ele próprio coloca-se em atitude acolhedora. Para ele, o outro é sempre amado por Deus. A riqueza do discenimento de Bonhoeffer encontra paralelismo no pensamento de Garcia Rúbio:

O Deus Amor *não pode congelar o coração humano*, fechando-o para a vivência do amor fraterno! Ao contrário, o encontro vivo com esse Deus só pode estar unido, inseparavelmente, à abertura, à fraternidade e ao amor serviço concretos, tal como aparece, com toda clareza, no caminho percorrido por Jesus de Nazaré. E a prática de todas as pessoas que, no seguimento desse mesmo caminho, levaram a sério o compromisso cristão mostra, sem dúvidas, que a abertura-aceitação do Deus cristão implica sempre o amor concreto aos irmãos e irmãs (cf., especialmente, 1Jo 3,11- 18; 4,7-21).³⁴⁴

³⁴² BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. P. 33

³⁴³ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p. 129

³⁴⁴ RÚBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. p. 151, 152.

As afirmações de Jesus são marcantes, pois expõem o equívoco da tradição judaica que entendia a designação “povo de Deus” como separação, fechados em si mesmos, quando na verdade deveriam compreender-se como separados para o mundo e não separados do mundo. A comunidade de discípulos deve entender-se como Igreja que “cessa de ser povo separado e se faz povo, que coincide com as estruturas das nações, povo co-extensivo com os povos humanos.³⁴⁵” Se o discípulo possui alguma virtude, esta reside apenas em sua abertura a Jesus. Julgar ao outro resulta em afastamento, procurando mensurar suas qualidades, esquecendo ele mesmo que só é aceito em Cristo e não por suas próprias virtudes. A comunidade de discípulos deve adquirir compreensão clara de sua condição, evitando presumir-se justa em si mesma. O amor não pode ser dado de acordo com meu julgamento; deve à semelhança de Cristo ser dado incondicionalmente.³⁴⁶ O julgamento impossibilita a doação incondicional, como se percebe no pensamento de Bonhoeffer:

Julgar é reflexão proibida que se exerce sobre o outro. Desintegra o amor sensível. É verdade que o amor sensível não me proíbe de pensar o outro, de perceber seu pecado, porém as duas coisas ficam livres de reflexão si se convertem para mim, em ocasião de perdoar e amar incondicionalmente, como Cristo faz comigo.³⁴⁷

Decorre destas considerações uma percepção *kenótica* desenvolvida por Bonhoeffer ainda que não use esta palavra como expressão de seu pensamento. Entretanto, a identificação com sofrimento e o fato de que a partir de sua leitura do “sermão da montanha” no Evangelho de Mateus incitam os discípulos à percepção de que não estão dotados de um poder dominador, mas do poder do amor, investidos de um chamado à missão que, ao invés de lhes designar uma função de superioridade, lhes apresenta os limites de sua missão em razão do amor de Cristo derramado em seus corações e da possibilidade de rejeição humana à proposta de Jesus Cristo.

Que devem fazer os discípulos diante dos corações fechados, onde é impossível chegar até o outro? Devem reconhecer que não possuem nenhuma forma de direito nem poder sobre os demais, que não têm nenhum acesso imediato a eles restando-lhes o caminho que conduz àquele em cujas mãos se encontram eles mesmos, assim como os demais homens.

³⁴⁵ COMBLIN, J. **Teologia da Cidade**. São Paulo: Paulinas, 1991. P.198.

³⁴⁶ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p. 129.

³⁴⁷ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p. 130.

Mesmo diante das adversidades concordamos com o comentário de Maloney ao afirmar que a “comunidade de discípulos de Jesus é a nova casa de Deus, que substituirá o templo como “casa de oração para todos os povos”, tendo como pedra fundamental o próprio Jesus Cristo.”³⁴⁸

3.6. Vida em comunhão (1938)

Escrita no ano de 1938, a obra “Vida em comunhão” ressalta a importância da vida comunitária. A relação física com o outro é considerada por Bonhoeffer como uma dádiva de Deus. Os escritos de Bonhoeffer emergem de suas memórias junto a seus alunos seminaristas Finkenwalde, entre os anos de 1935 e 1937. É mais uma obra através na qual Dietrich Bonhoeffer enfatiza sua perspectiva eclesiológica. A interpretação teológica dada pelo autor às experiências ali vivenciadas mostram-se ainda pertinentes como forma de contrapor o acentuado individualismo e conseqüente desvalorização da comunhão cristã nos dias atuais. Desta obra dois aspectos se destacam para os objetivos de nosso trabalho: a comunhão e o serviço. Podemos dizer que o seminário contribuiu para Bonhoeffer também na preservação de uma vida cristã comprometida³⁴⁹.

Com o objetivo de distanciar-se da ideologia nazista, a Igreja Confessante decide formar seus próprios pastores. Entre 1936 e 1937 Bonhoeffer dirige o seminário de Finkenwalde, onde colocou em prática algumas novidades pastorais no seio do protestantismo alemão, que se relacionavam sobretudo com a vida comunitária.³⁵⁰

3.6.1. A vida comunitária

Pensar a Igreja em termos práticos é uma das características marcantes de Dietrich Bonhoeffer. A vida em comunhão é uma experiência em alteridade na realidade concreta. Não há espaços para utopias. Não podemos imaginar uma comunidade sem problemas. É uma experiência face-a-face com outros cristãos como graça de Deus. Apesar de reconhecer a privação da vida comunitária a que muitos estão submetidos, Bonhoeffer afirma a importância da experiência eclesial

³⁴⁸ MALONEY, E. C. **Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 2008. p.158

³⁴⁹ BONHOEFFER, D. **Escritos essenciais**. Santander: Sal Terrae, 2001. p.29

³⁵⁰ BONNHoeffER, D. **Ética**. P. 12

não apenas como uma relação com uma instituição, mas em relação com o outro como fonte de alegria e fortalecimento³⁵¹.

É importante notar que a alteridade na vida cristã não é apenas comportamento ético. É presença de Cristo na vida do outro e através do outro.

Na proximidade do irmão cristão, o preso, o doente, o cristão na diáspora reconhece um gracioso sinal físico da presença do Deus triúno. Na solidão, visitante e visitado reconhecem um no outro o Cristo presente na carne, recebem e se encontram como se com o Senhor se encontrassem – em reverência, humildade e alegria.³⁵²

Bonhoeffer deu grande ênfase à unidade cristã, acentuando que para a preservação da mesma era fundamental a capacidade da Igreja para discernir entre idealização humana e realidade divina. Deve haver clara distinção entre ambas. Entendemos que humanamente idealizamos a perfeição, e que somos estimulados pelas próprias Escrituras a uma caminhada de aperfeiçoamento. Porém, em nossa realidade comunitária, nossas imperfeições se fazem sentir de formas variadas gerando um estado de tensão. O discernimento está na percepção de que Deus se faz presente entre pessoas imperfeitas e age através delas. A busca por um perfeccionismo humanamente idealizado tende a produzir divisões, a seletividade baseada no demérito ou inferioridade do outro.

A pessoa cristã é aquela que reconhece que sua salvação depende de Cristo, que não há justiça própria ou ações meritórias que possam lhe reconciliar com Deus. Dessa forma não há espaço para uma pretensa superioridade entre os irmãos. Todos dependem de Cristo; nEle fomos aceitos por Deus. Desse fato decorre que não se espera nas comunidades cristãs perfeição, mas aceitação. Das pessoas imperfeitas recebemos a palavra de Deus, a companhia e o amor, que possibilitam cuidado mútuo, a consolação e o fortalecimento.

A possibilidade da formação de grupos separatistas na Igreja foi por ele combatida, a partir de sua percepção de que qualquer grupo que se afirme como Igreja de Cristo e que não se compreenda como parte da una, santa e universal igreja cristã, pode ser apenas uma expressão de ideais humanos afastando-se do propósito de Deus revelado em Cristo³⁵³; seria união anímica e não comunhão espiritual.

³⁵¹ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão.** p.10

³⁵² BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão.** p.11

³⁵³ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão.** p.27

Os argumentos de Bonhoeffer poderiam ser entendidos de forma paradoxal, já que o seminário de Finkenwalde surge após uma divisão da Igreja. Bonhoeffer porém abre precedentes que se mostrariam válidos para a separação em razão de circunstâncias específicas: “trabalho conjunto, circunstâncias locais ou relações familiares”³⁵⁴. Quanto à Igreja confessante e ao Seminário, Bonhoeffer não se considerava dissidente ou separatista, mas afirmava que a Igreja do Reich era a dissidência por afastar-se das Escrituras, enquanto a Igreja Confessante deveria ser considerada como verdadeira Igreja Alemã, como expressa Metaxas em seu comentário:

Para Bonhoeffer, por causa da Declaração de Barmen, a Igreja confessante havia se tornado a Igreja Alemã, e ele acreditava que os verdadeiros cristãos reconheceriam que a Igreja do Reich dos cristãos alemães estava oficialmente excomungada.³⁵⁵

A seriedade com que Bonhoeffer centralizava a comunhão cristã e seu aspecto anti-segregacionista percebe-se com clareza no fato de que ele a utiliza como critério para diferir entre a verdadeira e a falsa Igreja: “convencera-se de que uma Igreja que não se dispusesse a se posicionar pela presença de Judeus em seu meio não era uma verdadeira Igreja de Jesus Cristo³⁵⁶.” Deste modo, afirma suas convicções quanto às Escrituras. Bonhoeffer permanece em todo tempo em uma posição ortodoxa que conduz a uma ortopraxia. Neste aspecto sua eclesiologia cristocêntrica é demonstrada em sua denúncia da segregação que se expandia na construção de uma “igreja” racialmente pura, mas distanciada de Cristo. “A exclusão do fraco e do desprezível pode até mesmo significar a exclusão de Cristo, que bate à nossa porta na forma de irmão pobre.”³⁵⁷

Consideramos que a citação feita por Antonio Hortelano das palavras de Dietrich Bonhoeffer aos estudantes de teologia expressam sua prática de vida e a ênfase prática que permeia sua teologia e o objetivo do estudo teológico: refletir sobre a palavra e a vontade de Deus para colocá-la em prática:

Antes de tudo, só deve estudar teologia quando pense honradamente que não pode estudar outra coisa. A vocação à teologia será o que lhe capturou e não lhe deixa. Contanto que quem lhe tenha capturado seja a causa da teologia, ou seja a disposição para refletir sobre a palavra e a vontade de Deus (Sal 1, 2), para aprendê-la e colocá-la em prática.

³⁵⁴ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p.27

³⁵⁵ METAXAS, E. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. Posição, 4433.

³⁵⁶ METAXAS, E. **Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião**. Posição, 3669.

³⁵⁷ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p. 27.

Pode integrar em seu estudo teológico todos os meios humanos: filosóficos, éticos, pedagógicos, sociais, tudo o que lhe pertence como homem. Pois sendo teólogo deve ser pleno como homem. Porém deve saber que o motor de sua vida e pensamento como teólogo não pode ser outra coisa que não seja a paixão de Jesus Cristo, o Senhor Crucificado.³⁵⁸

Não podemos deixar de enfatizar que a ortopraxia não se constitui através de ações legalistas. A ortopraxia só pode ser entendida a partir da pessoa de Cristo, sendo por este motivo um referencial ao seguimento. Esta conclusão se faz possível através do comentário de Schillebeeckx:

A “ortopraxia” é a manifestação ou reprodução consequente do amor salvífico universal de Deus em termos de praxis humana. Se manifesta onde o amor não conhece divisões nem sectarismos e acolhe inclusive os inimigos, aos “publicanos e pecadores”, ou seja, a todos os que, na sociedade judia da época, estavam excluídos da mesa dos fariseus e dos essênios.³⁵⁹

A compreensão da comunhão requer na opinião de Bonhoeffer que se tenha discernimento para que a Igreja não se transforme em um ideal humano a ser alcançado. Para ele a comunhão é vida em comum sob a Palavra, não é movimento, ordem ou associação. Mas fé na fraternidade, que não espera perfeição, mas certeza de que Deus age em todos. O valor que Bonhoeffer atribuía a vida comunitária pode se notar em uma afirmação feita após um grupo de crianças com o qual ele havia passado dois anos e elas terem orado por ele: “Onde um povo ora, há a igreja, e onde há a igreja, nunca há solidão.”³⁶⁰

3.6.2. O serviço mútuo

As instituições religiosas não estão imunes a possíveis disputas internas. Esta afirmação de Bonhoeffer foi precedida da citação localizada no Evangelho de Lucas sobre uma discussão ocorrida entre os discípulos, sobre qual deles seria o maior³⁶¹. Embora Bonhoeffer tenha classificado esta conduta como autojustificação, percebe-se neste comportamento a propensão humana de busca por reconhecimento e superioridade. O texto é apropriado, pois expõe a

³⁵⁸ HORTELANO, A. **Problemas actuales de moral I: introducción a la teologia moral – la conciencia moral**. Salamanca: Sígueme, 1979. p.116.

³⁵⁹ SCHILLEBEECKX, E. **Jesus: la historia de un viviente**. p.140.

³⁶⁰ BONHOEFFER, D. **Barcelona, Berlim, New York – 1928 – 1931** Dietrich Bonhoeffer works, Volume 10. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p.58.

³⁶¹ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p. 27

ambiguidade comportamental que pode se fazer presente na Igreja, prejudicando a comunhão.

A comunhão não se produz automaticamente, ela é fruto de esforços permanentes de cada membro da Igreja. Bonhoeffer sinaliza com a necessidade da disciplina pessoal, que envolve a inadmissibilidade de comentários velados sobre os irmãos, ainda que com a melhor das intenções. Para ele, este tipo de comportamento tende a estabelecer comparações ou cerceamento de expressão individual. Para a aceitação mútua não há necessidade de uma relação de domínio sobre o outro:

Agora terá condições de deixar o irmão como ele é, da maneira como Deus colocou à sua frente. Abre-se o horizonte e, para sua admiração, pela primeira vez, reconhece nos irmãos a riqueza da magnificência criadora de Deus. Deus não fez o outro como eu teria feito, não me deu o irmão para que eu o dominasse, mas para encontrar nele o Criador. Em sua liberdade de criatura, o semelhante se torna motivo de alegria para mim, enquanto antes somente me causava dificuldades e problemas, Deus não deseja que eu molde o outro conforme a imagem que eu considere boa, portanto, à minha própria imagem.³⁶²

A participação de cada membro da comunidade para Bonhoeffer é fundamental em dois aspectos: em primeiro lugar proporciona a cada pessoa a percepção de seu valor na comunidade; possibilita a realização do desejo de servir de todo aquele que já experienciou a misericórdia de Deus; desenvolve a solidariedade e a humildade.³⁶³ O funcionamento do corpo propicia seu desenvolvimento em amor. As percepções de Bonhoeffer destacam a importância do funcionamento de todo corpo para sua edificação. De forma similar, o Documento de Aparecida vê na participação do leigo contribuição inestimável para o desenvolvimento da Igreja no presente:

Os leigos também são chamados a participar na ação pastoral da Igreja, primeiro com o testemunho de sua vida e, em segundo lugar, com ações no campo da evangelização, da vida litúrgica e outras formas de apostolado segundo as necessidades locais sob a orientação de seus pastores. Eles estarão dispostos a abrir para eles espaços de participação e a confiar ministérios e responsabilidades em uma Igreja onde todos vivam de maneira responsável seu compromisso cristão.³⁶⁴

³⁶² BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p.81.

³⁶³ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p.83

³⁶⁴ DOCUMENTO DE APARECIDA: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007 – 211

Deve-se salientar que a comunhão com Cristo é fundamental para o serviço. Consideramos que dessa relação emerge uma humildade decorrente da autopercepção que cada cristão é capaz de desenvolver. Retomando a questão da graça preciosa, podemos afirmar que, quando alcançados pela palavra, nos apercebemos da realidade de nossa condição pecaminosa. Essa percepção nos possibilita a reflexão de que devemos olhar o outro, conscientes de nossas debilidades e da gravidade de nossos pecados, pois se “meu pecado ainda me parecer pequeno, menos condenável, em comparação com o pecado de outras pessoas, ainda estarei longe de reconhecer meu pecado”³⁶⁵.

Para Bonhoeffer não há serviço sincero quando consideramos que o pecado do outro é de maior gravidade que o nosso. A tendência à comparação mostra-se neste aspecto extremamente prejudicial à vida comunitária, já que a mesma estabelece um tipo de hierarquização situando o observador em uma relação de superioridade ou inferioridade em relação ao outro. Nessa perspectiva torna-se inviável a expressão fraternal de amor que possibilita o serviço sincero.

Quando as comparações com vistas à seletividade são suprimidas da comunidade, a disponibilidade para o serviço torna-se manifesta. Bonhoeffer listou três principais formas de servir na comunidade: a escuta, a ajuda prática e carregar(sofrer) o outro³⁶⁶. A escuta requer atenção, paciência e interesse pelo outro, permitindo-lhe expressar-se, sem coibi-lo, sem ter respostas prontas antes mesmo que sua fala termine; a ajuda prática é quando nos permitimos ser interrompidos em nossas atividades para sermos presença de Cristo para o outro em situações concretas. O mundo globalizado requer cada vez mais nossa ocupação em busca da satisfação de nossas necessidades pessoais. Não há tempo para o outro em uma época marcadamente individualista. Todavia, a partir de uma experiência com Cristo, é possível a interrupção de atividades cotidianas em favor do outro. Bonhoeffer diz que “somente quando não se poupam as mãos no serviço de amor e de misericórdia na disposição diária de ajudar, pode a boca anunciar com alegria e credibilidade a palavra de amor e da misericórdia de Deus.”³⁶⁷

Dentre as formas de serviço citadas por Bonhoeffer, lidar com a liberdade alheia parece ser uma das mais difíceis, pois requer maturidade e abertura ao

³⁶⁵ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p. 84

³⁶⁶ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p. 87

³⁶⁷ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p. 84.

outro: “levar o fardo do outro significa aqui suportar a realidade do outro em sua condição de criatura, aceitá-la, e, sofrendo-a, chegar ao ponto de alegrar-se com ela.”³⁶⁸ A perspectiva eclesiológica aqui encontrada vincula-se a uma simples proposição cujos desdobramentos permeiam o pensamento de Bonhoeffer: “uns aos outros” (mutualidade). Lohfink verificou a utilização desta expressão nas cartas paulinas a fim de localizar através delas a perspectiva da comunidade reconciliada pretendida por Jesus na Igreja pós-pascoal, concluindo que ao associa-lá à palavra edificação, se produz boa parte da eclesiologia paulina³⁶⁹.

Podemos concluir que a experiência de Bonhoeffer no seminário de Finkenwalde foi sobretudo enriquecedora. Apesar de sua função docente, sentia-se gratificado por conviver com seus alunos e procurar transmitir à Igreja um dos aspectos mais importantes dos ensinamentos de Jesus: a vida em comunhão. Sinal do verdadeiro discipulado e sacramento. Nas palavras de Carlos Mesters, somos chamados de forma semelhante a Jesus a usufruir do amor trinitário aceitando diferenças e criando comunhão na alteridade:

Jesus bebía da fonte do amor trinitario, o qual dinamizava toda sua vida e missão. Também nós, seus seguidores e seguidoras, estamos convocados a beber desta fonte e a nos deixarmos levar pelo dinamismo trinitário:

- Criar comunhão na alteridade.
- Aceitar as diferenças sem estabelecer divisões e nem marginalizar³⁷⁰

As atividades do seminário de Finkenwalde foram encerradas por intervenção da Gestapo em 1 de Julho de 1937. No entanto, as experiência junto aos alunos vividas por Dietrich Bonhoeffer contribuíram para o aprofundamento de suas reflexões sobre a vida comunitária e sua aplicação na Igreja.

3.7. A questão ética: o paradigma de Cristo (1939-1943)

A obra “Ética” foi publicada postumamente em 1949 a partir de fragmentos dos manuscritos de Dietrich Bonhoeffer. Na introdução desta obra, Luis Duch, monge do Mosteiro de Mont Serrat, comenta que a experiência de Bonhoeffer nos Estados Unidos contribuiu para que ele se posicionasse criticamente sobre sua

³⁶⁸ BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. p.89.

³⁶⁹ LOHFINK, G. **La iglesia que Jesus queria**. p. 110

³⁷⁰ MESTERS, C. **Seguir a Jesus: los evangelios**. Navarra: Verbo Divino, 2000. p. 312

herança cultural e religiosa no contexto da Alemanha no período entre a primeira e a segunda guerras mundiais.

Em seu posicionamento ético, Bonhoeffer critica a “ética acadêmica” por considerá-la uma teorização abstrata e supérflua³⁷¹. Não são os postulados éticos que ocupam suas reflexões, mas uma ética prática. Ele percebe na evolução do nazismo o estabelecimento de uma situação crítica que não poderá ser enfrentada apenas com boas intenções. A falta de discernimento da ética teórica não é capaz de perceber a realidade do mal, fato que Bonhoeffer classifica como “fracasso dos inteligentes”³⁷²:

Dada sua incapacidade de percepção querem fazer justiça a ambas as partes e acabaram triturados em meio ao colapso dos poderes sem haver restaurado o mínimo. Desenganados amargamente da irracionalidade do mundo se veem condenados à infrutuosidade, se retiram resignados caindo nas mãos dos mais fortes.³⁷³

A ética de Bonhoeffer está vinculada à “revelação”. O autor não segue uma vertente filosófica em busca de respostas sobre “como fazer o bem”; ou “como posso me fazer bom”. Para ele, a ética cristã está arraigada na vontade de Deus. Por este motivo sua questão inicial para o desenvolvimento da ética é: qual a vontade de Deus?³⁷⁴ A resposta a esta questão situa a ética cristã no âmbito da fé.

O cristianismo não busca formular princípios e normas para o tempo atual, mas iluminar de forma cristã os problemas presentes: não partindo do homem, como faz a ética, mas pelo caminho que se inicia em Deus indo além do bem e do mal.³⁷⁵

É importante ressaltarmos que os fragmentos foram escritos em um momento de grandes tensões e questionamentos na Igreja alemã: de um lado Hitler, a ideologia nazista e os “cristãos alemães” e em posição antagônica, a Igreja confessante que afirma a fé em Cristo como essência da verdadeira Igreja.

³⁷¹ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 63

³⁷² BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 64

³⁷³ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 64-65.

³⁷⁴ BONHOEFFER, D. *Ética*. P. 41

³⁷⁵ ALONSO, B. A. *Honestidad intelectual y compromiso político de Dietrich Bonhoeffer*. 1990. 617 f. Tese Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1990. p. 78

3.7.1. Ética a partir da revelação

A reflexão filosófica ocidental sobre a ética desenvolve-se em um percurso histórico cujas origens localizam-se na Grécia antiga. A vida em sociedade fez surgir a necessidade de definições quanto às normas de convivência, capazes de possibilitar soluções para os problemas básicos das relações entre os homens. Sócrates e Aristóteles enfatizaram a justiça e a virtude respectivamente, enquanto que para a filosofia cristã Deus é a referência última. Na modernidade a reflexão ética adquire um novo paradigma: o homem, passando por este motivo a se desenvolver dentro de uma corrente racionalista.³⁷⁶

Nesse novo paradigma a razão torna-se o referencial último para se pensar a virtude aristotélica: fazer o bem.

A virtude, repete-se desde Aristóteles, é uma disposição adquirida de fazer o bem. É preciso dizer mais, porém: ela é o próprio bem, em espírito e verdade. Não o Bem absoluto, não o bem em si, que bastaria conhecer ou aplicar. O bem não é para se contemplar, é para se fazer. Assim é a virtude: é o esforço para se portar bem, que define o bem nesse próprio esforço.³⁷⁷

Na perspectiva ética de Bonhoeffer, não é fundamental que o homem se faça bom. Para o autor, a reflexão ética deve partir do princípio de que Deus como realidade última é verdadeiramente bom, e em relação a Ele o homem é mau. Nesse sentido, o viver ético está atrelado à revelação: “autotestemunho do Deus vivo.” Distanciado de todo conhecimento produzido exclusivamente pelo desenvolvimento humano, Deus se dá a conhecer, se manifesta e se revela em Jesus Cristo, no qual encontramos repostas para as questões acerca do bem.³⁷⁸

A resposta deve ser buscada sempre mantendo a relação com Deus, sempre por decisão pessoal da consciência, sempre imersos na situação concreta desta terra e deste tempo, nunca como um caminho que vá do homem a Deus, senão como oferta da graça de Deus ante a debilidade do homem, esperando que chegue o Reino de Deus sobre o reino da ética e da consciência.³⁷⁹

³⁷⁶ SILVA, A. W. C. O pensamento ético filosófico: da Grécia Antiga à Idade Contemporânea. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/conteudo/o-pensamento-%C3%A9tico-filos%C3%B3fico-da-gr%C3%A9cia-antiga-%C3%A0-idade-contempor%C3%A2nea>> Acesso em: 12 ago/2017

³⁷⁷ COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. São Paulo : Martins Fontes : 1999.

³⁷⁸ BONHOEFFER, D. **Ética**. P. 42

³⁷⁹ ALONSO, B. A. **Honestidad intelectual y compromiso político de Dietrich Bonhoeffer**. p.78

O caráter distintivo da ética cristã está situado em sua origem. Distinguindo-se do próprio eu, da realidade do mundo e da realidade de normas e valores³⁸⁰ a única referência para o nosso “fazer o bem” é a Revelação de Deus em Jesus Cristo. Diante dele, a consciência, os princípios, a ordem da criação e a tradição mostram-se insuficientes como referências últimas. Bonhoeffer aponta para o fato de que individualmente cada ser humano está diante de uma questão a que deverá necessariamente responder: se de um lado há uma revelação através da qual Deus nos apresenta a realidade e de outro temos como referência as imperfeições terrenas, de qual delas nos serviremos em nossas decisões?³⁸¹

As interpelações originadas nos argumentos de Bonhoeffer impossibilitam a passividade. Ele não deixa espaço para fugas: Hitler ou Cristo. É possível fazer o bem contrapondo-se a Cristo? “O problema da ética cristã é a realidade da revelação de Deus em Cristo entre suas criaturas.”³⁸² A Igreja está convocada a esta realidade, a uma ética cuja credibilidade fundamenta-se na revelação e se torna expressiva através da prática. Essa perspectiva da ética cristã foi também pensada por Hans Küng. Também para o teólogo suíço o fator distintivo da ética cristã é o seguimento ou seja uma vinculação à pessoa de Jesus. A esse respeito faz o seguinte comentário:

O seguimento distingue os cristãos de outros discípulos e adeptos de grandes mestres da humanidade enquanto que para os cristãos se dá uma referência última a esta pessoa; não somente sua doutrina, mas também a sua vida, morte e nova vida. [...]: em todo Novo Testamento sua doutrina é indissociável de sua pessoa.³⁸³

Enquanto Aristóteles afirma que a busca do bem é aquilo a que se dirige toda ação,³⁸⁴ a partir da própria consciência e da vontade racional, para Bonhoeffer o bem não pode ter como origem o ser humano e só pode ser pensado como participação na realidade de Deus revelada em Cristo³⁸⁵. Nesse aspecto a ética se constitui em um viver responsável no mundo, anulando qualquer possibilidade de pensar a vida cristã de forma dualista ou em “dois âmbitos: um

³⁸⁰ BONHOEFFER, D. *Ética*. P. 43

³⁸¹ BONHOEFFER, D. *Ética*. P. 43

³⁸² BONHOEFFER, D. *Ética*. P. 43

³⁸³ KÜNG, H. *El cristianismo: esencia e história*. p. 66

³⁸⁴ ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 36

³⁸⁵ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 43.

divino, santo, sobrenatural e cristão; outro mundano, profano, natural e não cristão.”³⁸⁶

3.7.2. Ética e responsabilidade

Como vimos anteriormente no tópico sobre iluminismo, o mundo adulto mencionado por Bonhoeffer refere-se à autonomia kantiana e conseqüentemente à liberdade que confere a cada indivíduo a possibilidade do viver responsável. Neste aspecto, a crítica de Bonhoeffer é direcionada àqueles que se desresponsabilizam, refugiando-se no que ele chama de “caminho da obrigação”³⁸⁷.

Aqui se aceita o ordenado como mais certo; a responsabilidade do ordenado recai sobre aquele que dá a ordem, não em quem executa. Mas ao limitar-se a cumprir a obrigação nunca se chega ao risco da ação livre, realizada sob a própria responsabilidade, sendo esta a única ação que pode perceber o centro do mal e vencê-lo³⁸⁸.

Para Bonhoeffer, a Igreja alemã buscava justificar sua desresponsabilização a partir da separação em duas esferas: uma pertencente ao poder secular e outra ao espiritual, de acordo com o pensamento de Lutero. No entanto, as afirmações de Lutero não possibilitavam esta interpretação. Ele objetivava tratar estas questões considerando os limites do poder secular no que diz respeito à fé: não se pode obrigar uma pessoa a crer ou coibir a heresia pela força da espada³⁸⁹. Ao afirmar que existem aspectos de nossa existência que estão submetidos exclusivamente às Leis de Deus.

Em outras palavras, o homem pode ter poder a partir de Deus no que diz respeito a tudo aquilo que seja da terra e pertença ao reino temporal, terreno. Mas tudo aquilo que pertencer ao céu e ao reino eterno estará submetido exclusivamente à Lei do céu.³⁹⁰

Porém, quando cristãos buscam compatibilizar – viver separadamente – estas duas esferas produzem um duplo efeito: conflito e acomodação. Essas duas situações resultam em uma total incompatibilidade com as Escrituras. De acordo com Lohfink, desde a antiga aliança a perspectiva monoteísta de Israel requeria

³⁸⁶ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 48.

³⁸⁷ BONHOEFFER, D. *Ética*. p.65.

³⁸⁸ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 65.

³⁸⁹ LUTERO, M. *Sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

p. 51

³⁹⁰ LUTERO, M. *Sobre a autoridade secular*. p.47-48

um viver para Deus em todos os aspectos da vida. Era impossível aos israelitas que uma determinada área da vida não estivesse submetida à orientação divina.

Como ele é o único Senhor e como devem servir só a ele, todos os âmbitos da vida devem orientar-se para Ele. Se a sua competência se restringisse apenas a determinados âmbitos, situações ou tempos, ele deixaria de ser único Senhor. Nesse caso, o povo de Deus teria outros senhores ao lado dele.³⁹¹

No novo testamento também encontramos nos discursos de Jesus a necessidade de agir em conformidade com seus ensinamentos em todas as áreas da vida, além das duras críticas feitas aos fariseus pela dissociação entre o que ensinavam e o que praticavam. Ele incita os discípulos à percepção da realidade e a tomar iniciativas compatíveis. Ainda de acordo com Lohfink, nas palavras de Jesus não se pode pregar o reino de Deus e abandonar a sociedade a si mesma. Os discípulos são chamados à responsabilidade e não à comodidade.

O que fascina é a maneira como Jesus acaba com esta distinção que parece tão objetiva e realista, pronunciando uma única frase simplíssima: *Dai-lhes vós mesmos de comer!* Com isso ele descarta de vez o caminho confortável que consiste em pregar pregar o reino de Deus à sociedade para depois deixá-la entregue a si mesma.³⁹²

É no “Sermão da Montanha” proferido por Jesus que Bonhoeffer fundamenta sua ética. Para ele Jesus não promulga uma lei a ser imposta aos homens e tão pouco se isola distanciando-se da realidade humana. Mas se faz participante dela com todas as suas contradições e sofrimento. Nesse espaço de interações Jesus em ação acolhedora se dá aos homens vive a experiência entre eles. A encarnação é um agir a favor dos homens, estar com eles na realidade concreta possibilitando um encontro com o Pai.

A responsabilidade de Jesus, consiste no livre amor ao homem real (de forma alguma na realização de uma idéia de homem qualquer); seu amor puro se manifesta pelo fato de que se introduz na culpa dos homens (de forma alguma por se afastar desta culpa).³⁹³

Neste ponto é importante ressaltar a interpretação de Dietrich Bonhoeffer no que diz respeito aos dois reinos ou duas esferas presentes no pensamento de Lutero. O pensamento equivocado a esse respeito sugere uma não intervenção entre essas duas instâncias. O que de fato podia ser constatado no posicionamento

³⁹¹ LOHFINK, G. **Deus precisa da Igreja?: teologia do povo de Deus.** p.143

³⁹² LOHFINK, G. **Deus precisa da Igreja?: teologia do povo de Deus.** p.255

³⁹³ BONHOEFFER, D. **Ética.** p. 186.

de grande parte dos cristãos alemães. Uma conduta dualista que em termos práticos situa o indivíduo em um dos dois extremos: fanatismo ou mundanização; sagrado ou profano. São posturas excludentes e ineficazes no que diz respeito à presença da Igreja no mundo. A alternativa de Bonhoeffer utiliza uma articulação de ideias a partir dos conceitos último e penúltimo. Battista Mondim comenta esta abordagem de Bonhoeffer da seguinte forma:

Prefere este par de idéias aos tradicionais, porque não insinua, como aqueles, a idéia de que a realidade seja dividida em dois compartimentos ou esferas, idéia que ele critica vivamente, na medida em que "cria a possibilidade de existir numa só dessas esferas — de haver, por exemplo, uma existência espiritual que não participe absolutamente da existência secular, ou um a existência secular que reclame autonomia para si e possa exercer esse direito de autonomia em relação à esfera espiritual."³⁹⁴

Essa perspectiva de Bonhoeffer ilumina a questão ética da presença da Igreja no mundo. A palavra de Deus se faz presente na vida humana possibilitando uma nova concepção existencial. O ser humano alcançado por Cristo não está radicado em uma posição secular ou santa, está em ambas simultaneamente. Nesta condição desfruta de liberdade; “é livre para Deus e para o irmão.” Acolhido pela graça de Deus percebe que o outro assim como ele é também amado por Deus. Embora em seu pensamento Bonhoeffer não tenha se utilizado dos escritos vetero testamentários os mesmos mostram-se úteis para de forma análoga expressar a intenção de Deus para a presença de seu povo no mundo.

Na fusão entre as duas esferas de vida secular e religiosa, a vida é expressa de maneira impressionante pela promessa divina de que Israel será um reino de sacerdotes e uma nação santa [Êx 19.6], Como sacerdotes, eles não estão no reino, mas constituem o reino.³⁹⁵

Podemos então retomar a relação último e penúltimo. Último para Bonhoeffer é a graça de Deus, “palavra que perdoa e justifica mediante o perdão”.³⁹⁶ Para além dela não há nenhuma outra. O penúltimo é realidade na qual nos encontramos, tudo que precede o último, incluindo juízo pronunciado pelo último. Desta forma último e penúltimo são realidades coexistentes,

³⁹⁴ MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003. p.262

³⁹⁵ VOS, G. **Teologia Bíblica: antigo e Novo Testamentos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 158

³⁹⁶ BONHOEFFER, D. **Ética**. p. 120

interdependentes e não excludentes. Por este motivo a vida cristã é participação do encontro de Cristo com o mundo.

A vontade de Deus se distingue do bem humano não como contrário em um mesmo nível, mas se trata de uma “última” realidade, isto é, uma realidade transcendente. O humano, tanto como tudo que pertence ao mundo, é sómente realidade “penúltima”. Refere-se ao último mas não é o último.³⁹⁷

Na ética cristã o bem não pode ser alcançado pela razão mas pela dialética entre o último e penúltimo. Temos então um comportamento ético responsável presente, que assume o desafio de viver no mundo que Deus ama preparando o caminho do Senhor, ou seja, possibilitando a escuta da palavra. Podemos notar que não é apenas participação social buscando resolver todos os problemas sociais, mas uma inter-relação, como podemos ver nas palavras de Bonhoeffer:

Quando se trata da preparação do caminho para Cristo não nos referimos à criação de certas situações desejadas e práticas, quer dizer à realização de um programa de reforma social. [...]. Só a uma preparação espiritual seguirá a vinda de Cristo. Mas isso significa que as ações visíveis devem ali suceder, para predispor os homens para receber a Cristo; devem ser ações de humildade ante o Senhor que vem, e isto significa que são ações de penitência.³⁹⁸

As implicações da concepção ética cristã para a vida da Igreja são interpeladoras na medida em que nos convocam a vivência do bem em forma de ações concretas a partir da pessoa de Jesus. O bem para o cristão não é uma idealização resultante das conjecturas de sua razão. É decorrência de sua plena consciência de que através da vinda do Senhor que há de vir e que já veio “já se pode saber o que é ser homem e o que é ser bom”.³⁹⁹ E que a vida cristã é o romper do último em mim, a vida de Jesus Cristo em mim. Trata-se sempre de vida instalada no último que aguarda o último.

A perspectiva eclesiológica de Bonhoeffer nesta obra proporciona um novo olhar através do qual a presença da Igreja no mundo é ressignificada. A encarnação de Cristo como realidade “kenótica” no mundo convoca a Igreja a esvaziar-se de toda pretensa superioridade. Paulo relata na Epístola aos Filipenses que esta ação “*kenótica*” (humildade e amor) estava presente em Cristo Jesus e

³⁹⁷ PRÜLLER-JAGENTEUFEL, G. M. “Poner palos en la rueda”: la actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120712012751/palos.pdf> Acesso em 05 mai. 2017.

³⁹⁸ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 132

³⁹⁹ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 132

deve ser o paradigma para o desempenho da missão confiada à igreja e para a vivência comunitária.⁴⁰⁰

Ainda que não seja nosso objetivo discorrer sobre a teoria kenótica, não podemos deixar de considerá-la importante em nossas considerações ao pensamento teológico de Bonhoeffer. Encontramos em duas de suas obras menção à palavra *kenosis*: em “Act und Sein” fala sobre abstenção voluntária de usurpação do poder;⁴⁰¹ sobre a obra “Ética”, Lluís Duch comenta a perspectiva kenótica de Bonhoeffer a partir da debilidade de Deus em Cristo que subvertem as imagens de Deus baseadas na onipotência.

A debilidade de Deus em Cristo não somente é o caminho que propõe Bonhoeffer para reconhecer e afirmar a autonomia do homem e do mundo, mas sobretudo serve para subverter as imagens de Deus baseadas na onipotência, afirmando desta maneira o *Deus paciente*, que amorosamente participa no destino, incluído na ambiguidade, do ser humano, assumindo a história e todas as suas consequências.⁴⁰²

Com isso Bonhoeffer possibilita repensar o papel da Igreja no mundo como instância através da qual Cristo atua no mundo não como um poder de conquista ou domínio, mas em amor, em acolhimento e atitude empática. Por este motivo Queiruga cita Bonhoeffer em razão de seu discernimento no que diz respeito à *kenosis* pelo fato do próprio Deus através de Jesus Cristo fazer-se participante do sofrimento humano:

Dietrich Bonhoeffer, grande diagnosticador desde o próprio olho do furacão, anunciou a resposta que está exigindo nosso tempo: “Só o Deus sofredor pode salvar-nos”⁴⁰³

3.8. Resistência e submissão⁴⁰⁴ (1943-1945)

Resistência é um conceito originariamente ético, e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força

⁴⁰⁰ BÍBLIA, Portugues, N.T. Fil. 2, 5-8

⁴⁰¹ BONHOEFFER, D. *Act un sein*. p.50

⁴⁰² DUCH, L. Introducción. In. BONHOEFFER, D. *Ética*. p.25.

⁴⁰³ QUEIRUGA, A. T. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 18.

⁴⁰⁴ “Este oitavo volume da coleção de Obras de Dietrich compreende, quanto ao tempo, os dois últimos anos de vida do autor. Trata-se dos 23 meses de detenção que Bonhoeffer cumpriu em prisão preventiva no cárcere das Froças Armadas em Berlim - Tegel e na prisão subterrânea da Rua Prinz-Albrecht em Berlim – ele foi preso no dia 5 de Abril de 1943, acusado de desmoralização das Forças Armadas pelo Coselho de Guerra do Reich no dia 21 de setembro e removido de Berlim no dia 7 de fevereiro de 1945.

da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia. O cognato próximo é *in/sistir*; o antônimo familiar é *de/sistir*.

Alfredo Bosi

“Resistência e Submissão” é uma obra na qual estão compiladas as cartas escritas por Dietrich Bonhoeffer durante seu período de encarceramento. Embora não seja uma obra teológica ou dogmática, nos permite localizar elementos de seu pensamento teológico ainda que de forma incompleta. Alguns tópicos nela mencionados podem ser encontrados em obras anteriores do autor, outros porém emergem de forma inovadora e inconclusiva gerando por este motivo algumas especulações e divergências.

Nessa obra encontramos as expressões “cristianismo arreligioso” e “estar aí para os outros”, que nos motivaram desenvolver a presente tese. Por este motivo, além das obras anteriores de Bonhoeffer também nos permitiremos aproximações conceituais junto a outros teólogos que contribuam para uma melhor compreensão das referidas expressões.

Mesmo em meio ao sofrimento que o encarceramento proporciona, Dietrich Bonhoeffer não entendia este período de sua vida como um fim em si mesmo. Os editores da obra descrevem o legado de Dietrich Bonhoeffer com o seguinte comentário:

[...] o prisioneiro faz uso da “força que jamais cede o futuro ao adversário, mas o reclama para si”, e assim os registros de Tegel também devem ser lidos a partir da perspectiva com que foram formulados - “com vistas à geração vindoura”, como “trabalho em favor de um futuro melhor”, a serviço “do futuro da igreja”⁴⁰⁵

Na obra referida foram compiladas as cartas enviadas por Dietrich Bonhoeffer a seus familiares, à sua noiva e a Eberhard Bethge – seu aluno e amigo. A esse último destinatário Bonhoeffer endereça cartas de conteúdo teológico, que começaram a ser enviadas em 18 de novembro de 1943, contendo reflexões, questionamentos e afirmações.

Eberhard Bethge considera que uma das questões mais importantes da vida de Bonhoeffer era: quem é de fato Cristo para nós hoje. A relevância desta questão pode ser percebida em todas as suas obras pela forte ênfase cristológica que marca sua teologia. Nela podemos notar que suas reflexões convergem para Cristo ou se

⁴⁰⁵ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p.12.

originam em Cristo. Por este motivo seus argumentos adquirem consistência e atualidade, já que, ao nos reportarmos à revelação de Deus em Cristo, não estamos circunscritos ao tempo histórico, mas em uma constante atualização.

Merece destaque nesta obra o texto intitulado “esboço para uma obra”. De acordo com Bethge, trata-se de uma interpelação eclesiológica que requer da igreja um posicionamento concreto no mundo.⁴⁰⁶

3.8.1. Reflexões introdutórias

As primeiras reflexões de Bonhoeffer na obra “Resistência e Submissão” estão situadas em um ensaio intitulado “Dez anos depois: uma prestação de contas na virada do ano 1943”. De acordo com Eric Metaxas trata-se de:

uma avaliação do que eles atravessaram e aprenderam nas experiências incomuns dos dez anos desde a ascensão de Hitler, e nos ajuda a visualizar um pouco mais o modo de pensar que os encaminhou para as medidas extraordinárias que eles executaram e continuavam a executar contra o regime nazista.⁴⁰⁷

Na avaliação feita por Dietrich Bonhoeffer deste período ele não trata apenas das experiências pessoais que por ele foram vividas. Pode-se notar a valorização dada pelo autor à experiência comunitária. Apesar de todas as contradições e ambiguidades inerentes ao seguimento e de parte da Igreja compactuar com a ideologia nazista, Bonhoeffer expressa gratidão e reconhecimento por aqueles com os quais se manteve em comunhão. “Não se pode escrever sobre essas coisas sem que uma sensação de gratidão por todos esses anos de comunhão conservada e comprovada de espírito e vida acompanhe cada uma destas palavras.”⁴⁰⁸

Esse período foi considerado extremamente crítico. A expansão da política totalitária cerceava cada vez mais toda tentativa de resistência; diante desta realidade, a fé precisava estar apoiada sobre fundamento sólido. Em meio à escassez de alternativas no presente, Cristo se faz fundamento sempre atual quando ao olhar o passado, sua fidelidade pode ser constatada possibilitando uma abertura ao futuro em renovada esperança e fé; como diz Bonhoeffer: “pessoas

⁴⁰⁶ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p. 18.

⁴⁰⁷ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião.**

⁴⁰⁸ **Rsistência e submissão.** pg. 27

que buscaram, para além de todas as alternativas presentes, a fonte de sua força tão radicalmente no passado e no futuro”. Encontramos no pensamento de Mario de França uma grande similaridade ao pensamento de Bonhoeffer a esse respeito quando afirma que a fé e a confiança devem ser demonstradas ao longo da história.

A fé ou confiança na fidelidade de Deus se demonstra ao longo da história e implica uma abertura ao futuro, quando Deus se comprovará fiel em outras situações. Naturalmente essa fé se apóia também na história passada da fidelidade divina, garantia de sua continuidade no futuro (Ex 14,31; Dt 4,35ss). No Novo Testamento a fé se apoia na pessoa de Jesus Cristo pelo qual temos acesso a Deus e à salvação, desde que acolhamos sua proclamação e vivamos sua existência. Como Jesus Cristo ressuscitou dos mortos, também nós viveremos para sempre (2Cor 4,13s).⁴⁰⁹

No decorrer de dez anos Bonhoeffer pôde constatar a grande dificuldade em enfrentar o nazismo. A razão era o apoio interno e externo dado a Hitler por diversos setores incluindo parte da Igreja alemã. Para Bonhoeffer o caminho para o enfrentamento desta realidade por aqueles que mantinham-se fiéis a Cristo não deveria basear-se em um fanatismo ético, que pretende enfrentar o mal baseado em princípios. Essa atitude foi comparada por Bonhoeffer como a de um touro que ao invés de atingir o toureiro atinge a capa vermelha, já que a realidade não se estrutura por princípios.⁴¹⁰

Mostram-se também insuficientes a consciência moral e o cumprimento do dever, já que a dissimulação do mal pode conduzir tanto ao engano como a uma insegurança quanto às decisões que precisam ser tomadas; e o cumprimento do dever implica em transferir a responsabilidade de seus atos para quem os ordenou desresponsabilizando-se de suas consequências.⁴¹¹

Na fuga da confrontação pública, esta ou aquela pessoa alcança o refúgio de uma virtuosidade particular. Mas então terá de fechar os olhos e a boca à injustiça ao seu redor. Somente à custa de uma auto-ilusão ela poderá conservar-se pura da mácula advinda de um agir responsável. Não obstante tudo que faz, aquilo que deixa de fazer não a deixará em paz. Ela será destruída por essa inquietação ou então se tornará o mais hipócrita de todos os fariseus.⁴¹²

⁴⁰⁹ MIRANDA, M. F. **A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos.** p.198

⁴¹⁰ **Resistência e submissão.** pg. 27

⁴¹¹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão.** p. 28-30.

⁴¹² BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão.** p. 30.

Para o autor o discernimento deve produzir ação realmente eficaz, viver responsabilmente assumindo livremente o chamado de Deus, sacrifica sua razão, sua consciência moral submetendo-se a Cristo e, assumindo o risco da fé.⁴¹³

3.8.2.

A carta de 30/04/1944

A carta 30/04/1944 dirigida a Eberhard Bethge constitui-se na mais complexa de todas as cartas de Dietrich Bonhoeffer em razão da variedade de expressões e questionamentos por ele apresentados. É um documento de relevância destacada na formulação da presente tese, pois nesta carta encontramos também a palavra “arreligoso(a)” aplicada ao cristianismo, a uma “época” e a “uma interpretação da realidade”. Os tópicos serão analisados utilizando-se as obras anteriores de Bonhoeffer e de outros autores que possam contribuir para uma melhor compreensão dos mesmos.

3.8.2.1.

Cristo e o cristianismo

O que é cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje? Nesta interpelação encontrada na carta de 30.04.1944 adentramos ao ponto central do pensamento de Bonhoeffer. É uma pergunta direcionada à Igreja; cabe a ela responder qual a consequência prática de sua relação e pertença a Cristo. Por este motivo, não podemos deixar de notar a especificidade da pergunta no contexto em que a mesma é feita, como também sua atualidade, já que pode ser aplicada a outros contextos no decorrer da história. Podemos parafrasear esta questão sem perder a intenção do autor, da seguinte forma: em termos práticos, o que é seguimento a Jesus no contexto em que vivemos?

Quanto ao contexto no qual esta questão é formulada, nos reportamos à introdução da obra “Ética”, na qual Lluís Duch comenta a percepção de Dietrich Bonhoeffer da situação da Alemanha: Um período de grandes mudanças e de adaptação do cristianismo às conveniências do momento por grande parte dos cristãos alemães. É nessa perspectiva que a pergunta referente ao cristianismo requer resposta em ato: se a recuperação econômica, o orgulho dos povos

⁴¹³ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. P. 35

germânicos e a expansão do *Reich* são mais importantes que todo sofrimento imposto às pessoas, se estabelece um processo de desumanização no qual Cristo e o cristianismo não encontram qualquer vinculação.

Apesar da diversidade de interpretações e avaliações, não cabe a menor dúvida de que Bonhoeffer foi um dos primeiros que, em meio à situação altamente desumanizadora do “Terceiro Reich”, se deu conta do giro copernicano que a cultura ocidental estava dando em seu conjunto, e particularmente o cristianismo ocidental.⁴¹⁴

O questionamento de Bonhoeffer justifica-se também pela visão progressista do pensamento prussiano liberal, ao afirmar que “o Reino de Deus sobre a terra se estabeleceria progressivamente na medida em que os cristãos em consonância com os avanços da sociedade moderna adquirissem maior dignidade ética.”⁴¹⁵ Cabe ressaltar que a razão, quando utilizada como instância última da qual devem emanar os elementos da reflexão cristã, relega a segundo plano a revelação e a fé. Sendo assim, a pergunta “o que é cristianismo,” tendo como pano de fundo a adesão ou a desresponsabilização dos cristãos diante do avanço do nacional-socialismo, está atrelada a uma segunda questão: “Quem é Cristo para nós hoje?”⁴¹⁶.

A centralidade desta questão foi comentada por Otto Dudzus no prólogo da obra “*¿Quién es y quién fue Jesucristo?*”, expondo os efeitos que esta interpelação suscitou nos alunos que estavam presentes nas conferências de Bonhoeffer:

Como sentíamos que aquí, nesta questão, se decidia nossa existência teológica, cristã e humana, quase nenhum dos assistentes perdeu nenhuma das conferencias: nunca, nem antes ou depois, temos vivido no âmbito acadêmico uma tensão, tão inaudita como a que estava sobre todos nós.⁴¹⁷

Eberhard Bethge comenta a questão sobre “Quem é Jesus Cristo?”, afirmando tratar-se de uma pergunta pelo transcendente. De fato, em sua conferência, Bonhoeffer se refere ao Logos para o qual a razão destronada direciona seu questionamento: o logos humano cala-se diante dele, pois se trata da revelação de Deus. Se Cristo fosse apenas um objeto de demonstração, seria apenas imanência da razão que se compreende a si mesma. Bonhoeffer afirma

⁴¹⁴ DUCH, L. Introdução, In. Bonhoeffer, D. *Ética*. p. 9

⁴¹⁵ DUCH, L. Introdução, In. Bonhoeffer, D. *Ética*. P.15

⁴¹⁶ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão**. P. 369

⁴¹⁷ DUDZUS, O. Prólogo. In. BONHOEFFER, D. *¿Quién es y quién fue Jesucristo?* p. 10.

Cristo como postulado do pensamento, Logos. É necessário, portanto, acolher a revelação de Deus em Cristo, possibilitando que ela nos fale por si mesma.

Por possuir o homem um logos. Deus lhe sai ao encontro por meio daquele Logos que é a verdade em pessoa. Em Cristo o Logos divino penetrou no logos humano. Porém, é importante observar que o Logos de Deus não se pode identificar com o logos humano.⁴¹⁸

Nesse contexto ele percebe a insuficiência das palavras para responder à questão sobre “quem é Cristo para nós hoje?”: por esse motivo, na sequência a esta pergunta, conjectura que: “foi-se o tempo em que se podia dizer isso para as pessoas por meio de palavras.”⁴¹⁹ “As antigas palavras religiosas são impotentes e ininteligíveis”⁴²⁰. Cristo não é um conceito. Achamos então importante recorrer ao ensaio “Esboço para uma obra”, visando a encontrar pistas que possibilitem formular uma resposta a esta questão.

No texto acima referido Bonhoeffer afirma que Jesus é “aquele que existe em favor dos outros”, e que é considerada por ele como verdadeira experiência de transcendência.⁴²¹ Essa afirmação de Bonhoeffer foi citada por Paulo VI⁴²² durante uma audiência geral em 29 de março de 1972 e posteriormente por J. Ratzinger, que descreve Cristo como aquele que “via o sentido da existência humana não no poder e na auto-afirmação, mas no existir-radical para os outros; que era, aliás, a existência para os outros.”⁴²³

Retomando o pensamento de Bonhoeffer percebemos a tensão que se estabelece para a formulação de uma possível resposta na realidade concreta em que se encontrava. Não se trata de conceituar o Logos, e sim de pensar a possível relação que estabelece conosco e quais são os resultados práticos desta relação. A relação com o Logos é experiência que conduz ao agir. Assim Moltmann com propriedade estabelece uma relação entre experiência e conceito, que pensamos ser aplicável como resposta à pergunta “Quem é Cristo para nós hoje?”

[...] uma coisa é definir conceitos corretos acerca da vida e outra muito distinta é viver corretamente. Uma coisa é aprender uma definição de felicidade e outra muito distinta é ser feliz. Assim, uma coisa é “conceituar” [...] e outra bem distinta é

⁴¹⁸ SEGURA, E. D. **Dietrich Bonhoeffer: un teólogo a contratiempo**. Ebook Kindle

⁴¹⁹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p. 369.

⁴²⁰ KASPER, W. **El dios de Jesucristo**. Salamanca: Sigueme, 1986 p.18.

⁴²¹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p. 510.

⁴²² PAULO VI, *Gesù: L'uomo per gli altri* Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiencias/1972/documents/hf_p-vi_aud_19720329.html> Acesso em: 30/10/2017.

⁴²³ RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. P.100.

experienciar, [...]. Não é o conceito o que deve definir a experiência, mas ao contrário a experiência deve determinar o conceito.⁴²⁴

A interpelação de Bonhoeffer requer uma resposta em forma de ação que incide em uma realidade concreta. A resposta deve ser dada na vida através de uma práxis que possibilite traduzir em palavras quem ele é para nós hoje. Citamos mais uma vez Moltmann, pois seu discernimento expressa plena concordância com o que entendemos sobre as questões suscitadas por Bonhoeffer.

A resposta a esta pergunta não é somente resposta da razão, mas também deve sempre ser uma resposta da vida. Confessar a Cristo e segui-lo são duas faces de uma mesma moeda: da vida de comunhão com Cristo. Como consequência, toda cristologia está ligada à cristopraxia e deve examinar sua credibilidade à luz desta.

3.8.2.2.

O tema religião: a influência de Karl Barth no pensamento de Dietrich Bonhoeffer

Antes de adentrarmos ao pensamento de Dietrich Bonhoeffer não podemos prescindir, ainda que de forma breve, a uma consideração conceitual sobre a religião⁴²⁵. Germán Marquinez Argote afirma que o termo religião é tipicamente latino, não possuindo correspondência exata com palavras gregas ou hebreias⁴²⁶. Tomando inicialmente a compreensão retomada por Agostinho a partir de Lucio Celio Lactâncio, a palavra religião tem seu sentido em razão do vínculo que estabelece entre o homem e Deus: *religare*. “Com este vínculo de piedade estamos atados e ligados a Deus: daí o termo religião, que não toma seu significado, como interpreta Cícero, de *relegere*.”⁴²⁷

Na utilização da palavra religião feita por Bonhoeffer somos remetidos ao termo *religare*, que de acordo com Argote possui enfoque ético⁴²⁸. Ainda que

⁴²⁴ MOLTAMANN, J. **Cristo para nosotros hoy**. Madri: 1997

⁴²⁵ Destacamos o termo *religare* por entendermos ser este o entendimento de Dietrich Bonhoeffer na obra “Resistência e Submissão. De acordo com Argote outras possíveis origens para a palavra religião possuem ênfases que se distanciam do pensamento bonhoefferiano: *Relegere* (ênfase cultural), *relinquer* (ênfase ao numinoso) e *e religere* (ênfase ascética), por este motivo as mesmas não serão discutidas em nossa tese.

⁴²⁶ ARGOTE, G. M. **Qué es en esencia la religión?** Disponível em: <<http://studylib.es/doc/7012464/%C2%BFqu%C3%A9-es-en-esencia-la-religi%C3%B3n%3F-germ%C3%A1n-marqu%C3%ADnez-argote>> Acesso em: 25/10/2017.

⁴²⁷ LACTÂNCIO, L. C. F. **Instituciones Divinas: Libros IV-VII** Madri: Gredos, 1990. Ebook Kindle.

⁴²⁸ ARGOTE, G. M. **Qué es en esencia la religión?** Disponível em: <<http://studylib.es/doc/7012464/%C2%BFqu%C3%A9-es-en-esencia-la-religi%C3%B3n%3F-germ%C3%A1n-marqu%C3%ADnez-argote>> Acesso em: 25/10/2017.

anteriormente Agostinho houvesse defendido a interpretação de Cícero que identifica a palavra religião com o termo *reeligere*, na obra “Retractaciones” opta por *religare*. Argote afirma também que Tomás de Áquino e posteriormente Immanuel Kant destacam o compromisso ético implícito na palavra religião “reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”.⁴²⁹

Em suas obras, Bonhoeffer não desenvolve um conceito de religião mas ocupava-se com este tema procurando uma distinção entre a verdadeira e a falsa religião. Pode-se notar a este respeito uma aproximação ao pensamento Karl Barth quando refere-se a religião como criação humana. Para isso de acordo com Metaxas Bonhoeffer utilizou-se algumas vezes da analogia barthiana da torre de Babel. Esta refere-se ao esforço humano, à independência diante de Deus, à chegar aos céus pelos próprios meios.

Outro tema trabalhado em muitos sermões foi a idéia barthiana de Deus no papel de iniciador, aquele que se revela a nós, uma vez que nada podemos fazer para alcançá-lo. Diversas vezes Bonhoeffer usou a imagem de Barth para a torre de Babel como um retrato da “religião”, do esforço humano, sempre fracassado, em tentar alcançar o céu.⁴³⁰

Bonhoeffer parece intencionar um emprego da palavra religião em concordância com seu significado etimológico. É preciso que a palavra religião torne perceptível que aquele que se diz religioso expresse através de sua vida o que é estar ligado a Deus. O tema religião não era objeto de reflexões isoladas de Bonhoeffer, era abordado em suas reuniões, em conferências e pregações. Metaxas afirma que era um tema recorrente e mais sugerido por Bonhoeffer, como fazia nas reuniões do Círculo da quinta-feira: “Voltaram a discutir um dos temas mais sugeridos por Bonhoeffer: a diferença entre a “religião” enquanto criação humana e aquilo que ele chamava de “a verdadeira essência do cristianismo”.⁴³¹

O “Cristianismo” sempre foi uma forma (talvez a verdadeira) da “religião”.⁴³² A frase de Bonhoeffer é acompanhada de uma nota que faz menção a Karl Barth e a obra “Carta aos Romanos”, nela o caráter distintivo da religião cristã é enfatizado como contraponto à religião natural ou religião da razão (considerada por ele falsa). Se o iluminismo havia mitigado o sentido comunitário e eclesial e questionava a religião revelada, inclinando-se a uma religião da

⁴²⁹ ARGOTE, G. M. **Qué es en esencia la religión?**.

⁴³⁰ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle.

⁴³¹ METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. Ebook Kindle

⁴³² BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão**. p.369

razão⁴³³, Barth enfatiza a revelação e a “superação do imanentismo, do experiencialismo, do moralismo, do humanismo e do religiosismo”⁴³⁴. Para este autor a mensagem transmitida pelo Apóstolo Paulo é a verdade de Deus. Não é produto da imaginação ou especulação humana; trata-se da mensagem daquele que é totalmente Outro, do qual vêm a salvação⁴³⁵. “Por isso, a revelação única e verdadeira é a do Deus Trinitário através do Logos feito carne.”⁴³⁶ Fato que nos permite, em articulação com conceito de Lactâncio, inferir o cristianismo como verdadeira religião.

A relação entre nós e Deus, entre nosso mundo e o mundo de Deus, entre os dois planos que se interceptam, não é evidente por si só, porém se revela no ponto de destaque da linha de interseção: Jesus! [É Jesus que torna visível a relação entre nós e Deus; é apenas em Jesus que esse relacionamento pode ser visto]. É o Jesus de Nazaré; o Jesus “histórico” que nasceu da linhagem de Davi, segundo a carne, e que, em sua função histórica, significa o ponto de divisão [o ponto de tangência] entre um mundo nosso conhecido e outro, nosso desconhecido.⁴³⁷

A revelação de Deus advinda através de Cristo e transmitida nos evangelhos, referenda a vida cristã, mensagem viva e atual, que salvaguarda a religião revelada em Cristo. Caso contrário, o evangelho estaria em condição similar às demais religiões estabelecidas aquém da ressurreição.⁴³⁸ Sem nenhum compromisso com Cristo.

Nestas condições, deixariam os cristãos de ser uma comunidade cristã para serem uma cristandade compromissada com a oscilante realidade mundial, de aquém ressurreição (portanto sem o Cristo vivo, ressurrecto). Tal cristandade, praticando com o mundo um pacífico e cômodo MODUS-VIVENDI, não pode ter parte com o Poder de Deus.⁴³⁹

O que diferencia na concepção de Karl Barth a verdadeira religião é a autoridade última advinda através da revelação de Cristo Jesus. Fato lhe confere exclusividade, um caráter distinto. Não objetivam Barth ou Bonhoeffer pleitear superioridade em relação às demais religiões, mas reafirmam a singularidade da fé cristã. Tendo em vista, como diz Tillich, que: “O teólogo não precisa decidir sobre verdades ou falsidades da religião em geral e do cristianismo em particular. O

⁴³³ BARTH, K. **Carta a los romanos**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p.5

⁴³⁴ BARTH, K. **Carta aos romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 6

⁴³⁵ BARTH, K. **Carta aos romanos**. p. 28

⁴³⁶ BARTH, K. **Carta a los Romanos**. p.21.

⁴³⁷ BARTH, K. **Carta aos romanos**. p. 29

⁴³⁸ BARTH, K. **Carta aos romanos**. p. 41

⁴³⁹ BARTH, K. **Carta aos romanos**. p. 41.

cristianismo é um fato histórico empírico. Precisamos, apenas, descrever o significado dos símbolos que ele usa.”⁴⁴⁰

Na verdade, o caráter absoluto do cristianismo, como Troeltsch diz, não é da religião cristã, mas do Cristo acima de todas as religiões. A superioridade do cristianismo estaria na sua capacidade de testemunhar contra si mesmo e contra todas as outras religiões em nome do Cristo. Barth percebeu muito bem essa dificuldade. Por essa razão preferia evitar o conceito de religião e não aplicá-lo ao cristianismo.⁴⁴¹

Para Barth a fé entendida como acolhimento à revelação caracteriza a verdadeira religião. Consideramos a esse respeito a pesquisa de Adriani Milli Rodrigues pelo detalhamento acerca da crítica à religião feita por Karl Barth. Nesta pesquisa evidencia-se que o racionalismo do período moderno com sua ênfase antropocêntrica, à semelhança do panteão grego antigo, constroi deuses à semelhança humana. Em tal pretensão idolátrica localiza-se a crítica de Barth.

Barth percebe a ausência de fé da religião principalmente na sua contradição à revelação de Deus. Isso significa que enquanto Deus se oferece e se apresenta ao ser humano religioso, este procura se antecipar à revelação de Deus e conhecê-lo a partir de sua própria perspectiva ou esforço. [...]. Isso representa idolatria, pois o ser humano coloca no lugar de Deus um deus feito à sua própria imagem e semelhança, isto é, coloca a si mesmo.⁴⁴²

3.8.2.3. Cristianismo: uma forma da religião

A questão da religião permeia o pensamento de Dietrich Bonhoeffer em seu percurso teológico. Para ele, não se trata apenas de questão teórica, conceitual, mas de que o conceito possa de fato exprimir em termos práticos o que é religião ou uma pessoa religiosa. Enfatizamos mais uma vez que não há em Bonhoeffer uma intenção comparativa entre as religiões, mas direciona sua interpelação ao cristianismo à sua religiosidade. Para Bonhoeffer naquele momento, existiam duas possibilidades: a religião significa estar ligado a Deus devendo na realidade concreta evidenciar essa relação do homem com Deus ou a palavra religião tem outro significado do qual deve o cristianismo distanciar-se.

⁴⁴⁰ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 122-123.

⁴⁴¹ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p. 127.

⁴⁴² RODRIGUES, A. M. *A crítica teológica da religião: Um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer*. 2009. 187 f. Dissertação de Mestrado Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 144

“as pessoas, sendo como são, simplesmente não conseguem mais ser religiosas. Também aquelas que sinceramente se dizem “religiosas” de modo algum praticam o que dizem; portanto é provável que com o termo “religioso” estejam referindo-se a algo bem diferente”⁴⁴³

Vemos nestas afirmações a ratificação das convicções teológicas de Bonhoeffer, que, em uma conferência promulgada em Barcelona para a comunidade evangélica alemã no ano de 1928, falava sobre o equívoco quanto ao significado da palavra “religião”: uma religião circunscrita a momentos pontuais, distanciada de Cristo, da vida e da realidade. Sem o comprometimento inerente à fé e sem a preocupação em ser presença de Cristo no mundo, refugia-se dentro de si mesma se auto-justificando. Bonhoeffer faz ver que a religião deve ser um assunto vital.

Todos sabemos que Cristo foi eliminado de nossas vidas. Naturalmente, lhe construímos um templo, mas nós vivemos em nossas casas. Cristo se converteu em coisa da Igreja ou da eclesialidade de um grupo de pessoas, mas não um assunto vital. A religião desempenha para a psique dos séculos XIX e XX o papel de um acolhedor quarto de estar, para o qual alguém se retira de boa vontade por um par de horas, mas só para voltar imediatamente para o quarto onde trabalha.⁴⁴⁴

A questão para Bonhoeffer está no viver ou não, a verdadeira fé e religião. Os sinais desta autenticidade devem se fazer presentes no mundo. A verdadeira religião fundamentada em Cristo convoca ao seguimento, não se restringindo a formulações de conceitos.⁴⁴⁵ A fé cristã autêntica caracteriza-se por atuar em todo tempo em plena coerência entre fé e praticar. Não há meio termo: ou se diz sim ou não para Cristo na centralidade da vida. Mostra-se incompatível com a verdadeira religião, que aqueles que se dizem cristãos continuem a viver de forma egocêntrica, pretendendo-se receptores do amor de Deus, mas incapazes de doá-lo.

A decisão pela indiferença é uma escolha egoísta, contradição à verdadeira religião. Em 1928 Bonhoeffer havia questionado se Cristo tem algo a nos dizer, ou seja, qual a participação de Cristo em nossas decisões, em nossas vidas? Essa é uma questão de Bonhoeffer:

A questão que hoje abordamos é se Cristo em nosso tempo pode ocupar todavia o lugar onde tomamos as decisões sobre os assuntos mais profundos que conhecemos, sobre nossa vida e a vida de nosso povo. O tema sobre o qual

⁴⁴³ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p.369.

⁴⁴⁴ BONHOEFFER, D. **Escritos esenciales**. Santander: Sal Terrae. 2001. p. 58.

⁴⁴⁵ BONHOEFFER, D. **Redimidos para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)**. p. 13

queremos falar é se o Espírito de Cristo tem algo final, definitivo e decisivo a nos dizer.⁴⁴⁶

Bonhoeffer retoma essa questão com uma constatação lamentável em 1944 na prisão, ao afirmar que: “passou igualmente o tempo da interioridade e da consciência moral, ou seja, o tempo da religião de maneira geral”⁴⁴⁷. Hegel, um dos filósofos mais citados por Bonhoeffer, afirma que, quando a virtude do ser humano é intencional i.e. interior e sua exterioridade não corresponde a esta intenção, tanto seu interior como o exterior são vazios.⁴⁴⁸ Quando aplicamos esse pensamento hegliano em relação à religião, como Bonhoeffer a compreendia, percebemos a diluição de seu significado. Bonhoeffer afirma sobre as pessoas que se dizem religiosas que: “aquelas que se dizem religiosas de modo algum praticam o que dizem”. As ações humanas devem corresponder ao que está no interior de cada indivíduo.

A consciência moral e a interioridade permeavam o pensamento filosófico alemão, podendo ser localizadas nos textos de Kant, Friedrich Schleiermacher e Hegel, dentre outros e eram entendidas por Bonhoeffer como premissas da religião⁴⁴⁹. Para Bonhoeffer, a consciência moral implica em responsabilidade (dever) para com o outro. Pode-se então compreender a relação que Kant estabelece com a religiosidade; para ele, é impossível falar sobre religiosidade sem responsabilidade. Kant afirmava o dever moral da religião como forma de cumprimento dos mandamentos divinos:

Não lhes entra na cabeça que, ao cumprirem os seus deveres para com homens (eles próprios e outros), executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer e deixar, na medida em que tem relação com a moralidade, estão *constantemente no serviço de Deus*, e que é também absolutamente impossível servir de mais perto a Deus de outro modo (pois os homens não podem ter qualquer ação e influência sobre outros seres exceto os do mundo, mas não sobre Deus).⁴⁵⁰

E Bonhoeffer se aproximava do pensamento de Kant na exigência da ação responsável:

⁴⁴⁶ BONHOEFFER, D. **Escritos essenciais**. Santander: Sal Terrae. 2001. p. 58.

⁴⁴⁷ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p.369.

⁴⁴⁸ HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p.231

⁴⁴⁹ BONHOEFFER, D. **Escritos essenciais**. Santander: Sal Terrae. 2001. p.151

⁴⁵⁰ KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. p. 120-121

Não somos Cristo, mas se quisermos ser cristãos, importa que participemos da grandeza do coração de Cristo por meio da ação responsável, que com liberdade aproveita a oportunidade e se expõe ao perigo, e por meio do compadecer-se autêntico, que não brota do medo, mas do amor libertador e redentor de Cristo para com todos os que sofrem. A espera passiva e a assistência indiferente não são atitudes cristãs. Não são as experiências no próprio corpo que chamam a pessoa cristã a agir e a compadecer-se, mas a experiência no corpo dos irmãos, pelos quais Cristo sofreu.⁴⁵¹

Embora Kant não desenvolva suas reflexões tomando como referência a revelação, mas a partir da própria razão, Bonhoeffer concorda com ele quanto à decisão responsável a que está submetida cada pessoa que se afirma religiosa. Entendendo que o agir ético, em responsabilidade, é constitutivo da religião. Se as evidências da verdadeira religião deixam de ser evidentes, Bonhoeffer pronuncia uma época arreligiosa.

Podemos então compreender a afirmação de Bonhoeffer quanto a uma época arreligiosa. Para ele, se não há consciência moral e a interioridade aproxima-se do que Scheleiermacher chama de sentimento⁴⁵², que conduz a um solipsismo⁴⁵³ que despreza o corpo de Cristo⁴⁵⁴, e se não há um agir a favor do outro, de que religião estamos falando? Se os chamados “não arianos” estão submetidos a humilhação e ao sofrimento sem uma ação religiosa efetiva suficiente no sentido de impedir totalmente a propagação do mal, nesse caso a palavra religião deve possuir outro significado.

... se portanto as pessoas tornarem-se radicalmente arreligiosas – e acredito que em maior ou menor grau esse já seja o caso (p.ex., porque esta guerra, diferente de todas as demais, não provoca uma reação “religiosa”?) – então que isso significa para o “cristianismo”? Tiram-se as bases de todo nosso “cristianismo da maneira como existiu até agora;⁴⁵⁵

⁴⁵¹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p.40

⁴⁵² Paul Tillich comenta que o sentimento em Scheleiermacher, não deveria ser entendido como emoção subjetiva. Em vez disso, era o impacto produzido pelo universo sobre nós nas profundezas do nosso ser, capaz de transcender sujeito e objeto. [...] Portanto, em vez de ter falado de sentimento, poderia ter falado de intuição do universo, e essa intuição poderia ser descrita como divinação. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. p.59

⁴⁵³ Quando a religião passou a ser pregada como sentimento, os homens deixaram de ir aos cultos. Reagiram, pois, ao ouvir que a religião não era assunto de conhecimento claro nem de ação moral, mas sentimento. Posso lhes falar disso a partir de minha própria participação na situação do século dezenove. As igrejas se esvaziaram. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**.b p.119

⁴⁵⁴ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. p.212.

⁴⁵⁵ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p. 370.

3.8.2.4. A arreligiosidade na perspectiva de Dietrich Bonhoeffer

O tema “arreligiosidade” não foi concluído por Bonhoeffer, mas permaneceu como objeto de suas reflexões. Sendo assim, em nossas considerações utilizamos os apontamentos deixados em suas correspondências em articulação com seus pressupostos teológicos anteriores. Fernando Sebastián comenta que existem interpretações equivocadas acerca de Bonhoeffer que atribuem a este autor afirmações que sequer tangenciam seu pensamento.

Desde que tomei contato com seus escritos me incomoda ver como se abusa de sua figura e de sua obra constituindo-lhe como o padrão de um movimento de negação de Deus e de dissolução do cristianismo que se move em uma direção muito distinta da que ele seguiu.⁴⁵⁶

O que identificamos em Bonhoeffer é um chamado à vivência da fé. No entanto essa perspectiva pode ser mal compreendida e associada a ideologias que nada têm a ver com o que objetivava Bonhoeffer. Podemos citar como exemplo Miguel Paradowski, que, em seu artigo “*La escalonada marxistización de la teología*”, Associa o pensamento de Bonhoeffer ao combate à religião marxista. Citando a Marx, que afirmava a religião como “o ópio do povo,” Paradowski afirma que a distinção entre religião e fé é uma estratégia que objetiva conquistar a “grande massa” de crentes em Deus.⁴⁵⁷ Ainda segundo Paradowski, os marxistas buscam convencer os cristãos de que o verdadeiro cristianismo de Jesus era somente uma “fé”.

Nos últimos anos apareceram muitos estudos que tratam sobre este cristianismo puro e que pretendem convencer aos cristãos (antes de tudo os que anelam colaborar com os marxistas) de que o cristianismo primitivo, o de Jesus e seus apóstolos, este cristianismo “verdadeiro” era arreligioso, era somente uma fé, e só depois, quando se propagou entre os gregos, pelo contato com as religiões pagãs, assimilou muitos “mitos” e assumiu um caráter de religião.⁴⁵⁸

O equívoco de Paradowski foi assemelhar o “cristianismo arreligioso” ao que ele chama de saduceísmo. Isso se dá pela forte ênfase à terra, à vida neste

⁴⁵⁶ AGUILAR, F.S. **Dietrich Bonhoeffer ¿un testigo mal interpretado?**. Iglesia viva, n.17-18, p.539-544, 1968.

⁴⁵⁷ PARADOWSKI, M. **La escalonada marxistización de la teología**. Disponível em: <<http://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1974/121-122/documento-4122>> Acesso em: 13/06/2017

⁴⁵⁸ PARADOWSKI, M. **La escalonada marxistización de la teología**.

mundo, o que para ele significa abdicar da transcendência silenciando o que é relativo à vida eterna.⁴⁵⁹ Ele afirma que o saduceísmo⁴⁶⁰ está no pensamento de diversos teólogos protestantes, e entre eles está Dietrich Bonhoeffer⁴⁶¹. Esta afirmação mostra-se insustentável, já que Bonhoeffer não abdicava da transcendência, mas a interpretava como experiência de relação com o outro.

O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana! Não como nas religiões orientais, em figuras de animais, como o monstruoso, caótico, distante, terrível, mas tampouco nas figuras conceituais do absoluto metafísico, infinito, etc; mas do “ser humano para os outros”! Por isso o crucificado. O ser humano que vive o transcendente.⁴⁶²

Antes de tratarmos da arreligiosidade, lembramos que no tópico anterior abordamos uma dupla acepção para religião: uma, atrelada ao conceito da palavra religião e aplicada ao cristianismo, que pode identificá-lo como a verdadeira religião. E outra, ligada a uma utilização comum: iniciativa humana de busca pelo sagrado (Deus) com uma maior ocorrência na perspectiva de Bonhoeffer em momentos de necessidade ou em relação a questões para as quais Deus ainda se faz necessário: morte e culpa.

A análise deste tema por Bonhoeffer não está restrita ao tempo de seu encarceramento. Podemos observar em um de seus escritos datado de 16 de junho de 1939, quando estava em Nova York, que Bonhoeffer ocupava-se de leituras sobre as mudanças que ocorriam no mundo, refletindo sobre elas, e em sua análise faz menção à arreligiosidade.⁴⁶³ Suas leituras diárias na biblioteca durante esse período incluíam a revista “*The Christian Century*”⁴⁶⁴, contendo uma série de artigos sob o título “*How my mind has changed in the last decade*”⁴⁶⁵, textos que,

⁴⁵⁹ PARADOWSKI. M. **La escalonada marxistización de la teología**. P.55.

⁴⁶⁰ Saduceísmo. Esta palavra tem possivelmente sua origem em Zadoque, sumo sacerdote: Ez 40, 46. Saduceísmo designava a doutrina de um partido político-religioso de cunho liberal e cético existente nos tempos de Jesus Cristo, oposto ao farisaísmo, e formado por classes sociais superiores, sacerdotes e patrícios. O saduceísmo queria somente fazer prevalecer a teologia contida nos escritos mais antigos do AT. Rechaçava a ressurreição da carne (Mt 22, 23), a existência dos anjos (At. 23, 8), e colocava em destaque a liberdade e autorresponsabilidade do homem. RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. **Diccionario teológico**. Barcelona: Herder, 1966.

⁴⁶¹ PARADOWSKI M. **La escalonada marxistización de la teología**. 57

⁴⁶² BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão**. p. 510-511.

⁴⁶³ BONHOEFFER, D. **Redimidos para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)**. Salamanca: Sígume, 1979. p.138

⁴⁶⁴ BONHOEFFER, D. **Theological Education Underground: 1937-1940**. Minneapolis: Fortpress, 2001. p.226

⁴⁶⁵ Abordavam a Grande Depressão, o Facismo na europa e o grande desafio à teologia liberal pela neo-ortodoxia de Karl Barth e de Reinhold Neibuhr.

em razão da temática que abordavam, contribuíam para as formulações de Bonhoeffer e para sua percepção das mudanças que se processavam no mundo.

O termo arreligiosidade e suas variações foram utilizados nos textos de Bonhoeffer a partir do estabelecimento de dois vínculos: a “uma época” e ao cristianismo. Bonhoeffer projetou a possibilidade de uma época totalmente arreligiosa, e o fundamento de sua projeção estaria no fato de que o homem moderno não vê necessidade de Deus, pois segundo Bonhoeffer, “fica evidente que tudo funciona também sem Deus”⁴⁶⁶ e por este motivo “Deus está sendo empurrado para fora deste mundo”⁴⁶⁷, que atingiu a maioria.

a. A arreligiosidade de um mundo em maioria.

Não podemos falar da “arreligiosidade” de forma isolada, esse tema está entrelaçado com a autonomia no sentido kantiano, e ao avanço da ciência. Rubem Alves menciona que “a ciência criou um problema habitacional para Deus.”⁴⁶⁸ não se fazia mais necessário buscar respostas em Deus quando a ciência fosse capaz de propiciar as respostas. Pode-se perceber que a abrangência das respostas científicas engloba cada vez mais o espaço no qual anteriormente Deus era visto como a única possibilidade de solução.

Para tratar a questão da arreligiosidade seguindo a ordem cronológica das cartas de Dietrich Bonhoeffer na obra *Resistência e Submissão*, podemos identificar que a primeira menção a este tema está situada na carta de 30/04/1944 com as seguintes palavras: “Rumamos para uma época totalmente arreligiosa”.⁴⁶⁹ Para ele, a “consciência moral”, a “interioridade”, e a “religião” não faziam mais parte da realidade das pessoas. Para J.J. Alemany, Bonhoeffer pensava que o cristianismo ocidental estava esgotado.⁴⁷⁰

Agora quero tentar dar continuidade ao tema teológico recentemente interrompido. Meu ponto de partida era de que Deus está cada vez mais sendo empurrado para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioria, do âmbito do nosso conhecimento e da nossa vida e, desde Kant, só lhe restou o espaço além do mundo.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ BONHOEFFE, D. *Resistência e submissão*. p.435.

⁴⁶⁷ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. p. 458.

⁴⁶⁸ ALVES, R. A. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 36.

⁴⁶⁹ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. p. 369.

⁴⁷⁰ ALEMANY, J.J. *Resistencia sumisión: El testimonio de Dietrich Bonhoeffer*. Disponível em: <<http://un-legado-de-alemany.blogspot.com.br/>> Acesso 30/03/2017.

⁴⁷¹ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. p. 458.

Gustave Thils concorda com este pensamento afirmando sua aplicabilidade “no que se refere às questões científicas, artísticas, e mesmo as éticas”.⁴⁷² Ele também faz uma aproximação à *Gaudium et Spes* na qual encontramos a seguinte afirmação: “Acontece assim que muitos bens que o homem noutro tempo esperava sobretudo das forças superiores, os alcança hoje por seus próprios meios.”⁴⁷³

O progresso humano é constatável, e com ele a independência humana questiona a utilidade de Deus. Robinson afirma que esta percepção é compartilhada por historiadores católicos e protestantes:

Os historiadores protestantes e católicos coincidem em considerar esta evolução como a grande deserção que nos distancia de Deus e de Cristo, e quanto mais recorrem e maior uso fazem de Deus e de Cristo para opor-se a ela, mais anti-cristã se declara esta evolução.⁴⁷⁴

Todo esse processo é irreversível; por isso, Bonhoeffer afirma que é impossível voltar à época da heteronomia na forma do clericalismo da Idade Média, e isso só poderia ser conseguido com o sacrifício da honestidade intelectual.⁴⁷⁵ A autonomia no processo evolutivo da humanidade é uma conquista incontestável, desejável de acordo com a *Gaudium et Spes*.

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador.⁴⁷⁶

A autonomia e o desenvolvimento científico não deveriam prescindir do reconhecimento de Deus como criador. É nesse aspecto que Bonhoeffer percebe os sinais de uma arreligiosidade. O que nos permite conjecturar que, para Bonhoeffer, o processo de desumanização, a indiferença e a vida autocentrada são evidências de uma arreligiosidade do mundo. Posteriormente, no Concílio Vaticano II há uma constatação ainda mais grave, que Luis Romera reafirma à luz da *Gaudium et Spes*:

... há um elemento que o Concílio considera característico do ateísmo contemporâneo: “a negação de Deus ou da religião não constituem, como em

⁴⁷² THILS, G. **Cristianismo sem religião?** Petrópolis: Vozes, 1969. p.133.

⁴⁷³ CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual.** Nº 33

⁴⁷⁴ ROBINSON, J. A. T. **Sincero para con Dios.** Barcelona: Ariel, 1968. p.23.

⁴⁷⁵ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p. 487

⁴⁷⁶ Constituição Pastoral Gaudium et Spes: **sobre a Igreja no mundo atual.** Nº 33

épocas passadas, um ato insólito e individual; hoje em dia, com frequência é uma exigência do progresso científico e de um certo humanismo novo.⁴⁷⁷

Essa transição ocorrida no mundo – da minoridade à maioria – não ocorre sem que haja algumas reações teológicas infrutíferas:

- I. criar a necessidade de Deus ou realizar abordagens oportunistas: nos momentos de sofrimento das pessoas, aproveitar de suas fragilidades para vender-lhes uma opção religiosa como forma de solução⁴⁷⁸; se estiverem felizes, afirmar que na verdade não estão bem, que não podem ser verdadeiramente felizes sem religião.
- II. atacar a maioria do mundo⁴⁷⁹: opor-se a todo desenvolvimento tentando manter o homem em um estado de involução, impedindo que desfrute de soluções que apenas Deus poderia proporcionar.
- III. Transformar Deus em um deus *ex-machina* para as questões últimas: a morte, culpa, e demais questões insolúveis da existência humana.⁴⁸⁰

Nenhum desses artifícios mostrou-se capaz de impedir o processo que torna sem sentido “Deus e a religião”. O diálogo entre a projeção de Bonhoeffer sobre a arreligiosidade do mundo e a constatação de Romera de que falar sobre Deus mostra-se um discurso cada vez menos compreensível para o homem comum, faz ver o que estamos procurando mostrar nesta tese quanto ao pensamento de Bonhoeffer: de que Deus está sendo cada vez mais empurrado para fora do mundo. Podemos também utilizar o pensamento de Ratzinger a este respeito, diante da incompreensão do homem atual em falar sobre Deus:

Quem tentar falar hoje sobre o problema da fé cristã diante de homens não familiarizados com a linguagem eclesial por vocação ou convenção, depressa sentirá o estranho e surpreendente de semelhante iniciativa. Provavelmente depressa descobrirá que a sua situação encontra uma descrição exata no conhecido conto de Kierkegaard sobre o palhaço e a aldeia em chamas, conto que Harvey Cox retomou há pouco em seu livro *A Cidade do Homem*, no qual o palhaço já vestido para sua apresentação, grita “fogo” e, ao invés de colocar seus ouvintes em estado de alerta, só consegue provocar risos.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ ROMERA, L. **Experiência humana e abertura religiosa a Deus**. Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/2585>> . Acesso em 26/08/2017.

⁴⁷⁸ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p. 370.

⁴⁷⁹ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p. 436.

⁴⁸⁰ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p. 373.

⁴⁸¹ RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Herder, p.9.

Há ainda mais uma constatação feita por Romera aplicável à nossa exposição, quando *comenta* que na perspectiva de Heidegger a ausência de Deus não é sentida como ausência.

Mas o grau de pobreza de nossa época se mostra em um fenômeno ainda mais inquietante a seus olhos: “na ausência de Deus se manifesta algo pior. Não somente os deuses e Deus fugiram, também se apagou o esplendor de Deus na história universal. O tempo da noite do mundo é tempo de pobreza porque se faz cada vez mais pobre. E chegou a tal pobreza, que já não pode reconhecer a ausência de Deus como ausência.”⁴⁸²

Embora Rubem Alves, afirme que, contrariando todas as expectativas, Deus sobreviveu à sua própria morte pelo fato de que atualmente se pode constatar uma infinidade de expressões religiosas,⁴⁸³ estas não nos possibilitam afirmar um equívoco em Bonhoeffer quanto à arreligiosidade do mundo. Essas novas expressões nada têm a ver com o que ele considerava religião. Esse retorno do sagrado em forma de novas religiosidades ou reconfiguração religiosa apenas atestam as projeções de Bonhoeffer. Assim concordamos com Fabiana Luci de Oliveira, que cita Pierucci afirmando que esse ressurgimento nada mais é do que redução da religião.

Assim, o surgimento dessas novas religiosidades (não-tradicionais) se explica pelo próprio avanço do processo de secularização, pois são a expressão de um declínio geral do compromisso religioso. Esses novos movimentos representariam, na visão de Pierucci, tão somente a redução da religião a mais um item de consumo, e eles só podem conviver entre si porque a secularização continua seguindo seu ritmo. (1997, p. 113)

Transformada em item de consumo, a religião passa a restringir-se à esfera individual e, provoca Pierucci, “Desde quando a sociedade moderna repousa sobre as relações pessoais? Delírio microssociológico do mais puro”, afirma (1997, p. 113). Suas provocações continuam, afirmando serem neoconservadores, carolas, inocentes, quando não patéticos os que acreditam que a religião ainda tem um papel cultural considerável. (1997, p. 108). Segundo ele, os acadêmicos que defendem a ressacralização estariam cometendo um auto-engano ao tentar manter vivo o objeto de sua ciência.⁴⁸⁴

Finalizando, as mudanças ocorridas no mundo e que Bonhoeffer identifica como arreligiosidade, aparecem de forma sintética no comentário de Eusebio Colomer:

⁴⁸² ROMERA, L. **Experiência humana e abertura religiosa a Deus**. Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/2585>>. Acesso em 26/08/2017.

⁴⁸³ ALVES, R. A. **O enigma da religião**. p. 20.

⁴⁸⁴ OLIVEIRA, F. L. O campo da sociologia das religiões. Interthesis. Florianópolis, v.2, n.2, p. 1-14. 2005.

Em outro tempo houve um Deus ao qual os homens se dirigiram por fé, a oração, a adoração. Mas agora já não existe esse Deus. Os homens são incapazes de fé e adoração. Se fizeram como se diz, arreligiosos. [...]. Deus pode muito bem existir, mas os homens já não creem nele.⁴⁸⁵

b. Cristianismo arreligioso

Ao vincular a arreligiosidade ao cristianismo, Bonhoeffer não rompe com sua teologia anterior, marcadamente cristológica e eclesiológica. O que temos nesta proposta é uma evolução em razão de um desafio ao cristianismo, que de acordo com os editores da obra “Resistência e Submissão,” pergunta-se: como poderá Cristo tornar-se Senhor dos arreligiosos?⁴⁸⁶

A religião, havia dito Bonhoeffer, talvez seja “apenas uma roupagem do cristianismo – e como essa roupagem teve aspectos muito diferentes em diferentes épocas – o que seria então um cristianismo arreligioso?”

A aparência exterior do cristianismo difere de sua essência, possuindo características diversas já mencionadas por Bonhoeffer, como constata Adriani Milli Rodrigues: “Várias são as características dessa roupagem: piedade, individualidade, consciência moral, pensamento metafísico, interioridade, privilégio e parcialidade.”⁴⁸⁷ Além de outras, atreladas aos diversos contextos históricos e culturais nas quais o cristianismo se desenvolveu.

Despido o cristianismo de suas roupagens, permanece sua essência. Nesse mundo adulto e arreligioso a oposição Igreja-mundo deve ser superada. “A espiritualidade de hoje é profundamente encarnacional e arreligiosa.”⁴⁸⁸ Por este motivo as expressões “cristianismo arreligioso”, “interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos” não significam aceitar a secularização da Igreja, mas afirmar que mesmo em meio às circunstâncias da modernidade a Palavra de Deus não deve ser silenciada.⁴⁸⁹ Perceber este mundo como destinatário da ação salvífica de Deus e agir responsabilmente tornando Cristo presente no mundo. E assim como

⁴⁸⁵ COLOMER, E. **Estudio Preliminar**. In. La nueva esencia del cristianismo. Salamanca: Sigueme. 1969. p. 51-52.

⁴⁸⁶ GREMMELS, C.; BETHGE, E. ; BETHGE, R. **Pós-fácio dos Editores**. In. Resistência e Submissão: cartas e anotações da prisão. p.594.

⁴⁸⁷ RODRIGUES, A. M. A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer. Dissertação de Mestrado. p.149

⁴⁸⁸ LARKIN, E. **El ascetismo en la vida moderna**. In: Concilium: Revista internacional de teologia. Madrid: Cristiandad, 1996. p. 286.

⁴⁸⁹ RUBIO, Ana. **Control nazi de las iglesias**. Ars Brevis, n.14, p.225-242, 2008.

ocorreu na encarnação de Cristo, que adentra a realidade espaço temporal humana, a fé tem seu campo de ação no mundo⁴⁹⁰ e uma nova linguagem deve ser utilizada,⁴⁹¹ que proclame a reconciliação de Deus com as pessoas.

Não é de nossa alçada prever o dia – mas esse dia virá – no qual pessoas serão novamente vocacionadas para expressar a palavra de Deus de tal maneira que o mundo seja transformado e renovado por ela. Será uma linguagem, talvez totalmente arreligiosa, mas libertadora e redentora como a mensagem de Jesus, diante da qual as pessoas se assustam e, ainda assim, são dominadas pelo seu poder, a linguagem de uma nova justiça e verdade, a linguagem que proclama a paz de Deus com as pessoas e a aproximação de seu reino.⁴⁹²

Para Bonhoeffer, falar de forma religiosa significa falar tanto de forma metafísica como de forma individualista. Bonhoeffer percebe que a forma individualista é centrada no indivíduo: Deus como solução para seus problemas pessoais. A forma metafísica produz um distanciamento da realidade do indivíduo, o homem moderno não tem tempo para pensar a salvação da alma, existem questões de maior importância do que o “além”. Objetivando sustentar sua afirmação, Bonhoeffer toma como referência o Antigo Testamento, no qual a realidade imediata ocupa lugar privilegiado: o Reino de Deus e a justiça na terra⁴⁹³. Assim como Velasco pensa, essa nova linguagem expressa uma maneira de viver que faça o amor de Deus presente, conferindo maior credibilidade ao nome “cristão”.⁴⁹⁴

Para que Cristo seja Senhor dos arreligiosos como refletia Bonhoeffer, seria necessário superar um dilema radical que afeta inúmeras consciências cristãs que Sebastián descreve como um conflito polarizado: “como viver e anunciar o cristianismo em um mundo que está se tornando totalmente secular, totalmente autônomo e dono de si”? Devemos nos refugiar em um pseudomundo que nos distancia da vida real ou abandonar a fé entrando decididamente no mundo real dos homens? Queremos então utilizar duas contribuições que Sebastián nos fornece para a interpretação da proposta de Bonhoeffer ao utilizar a expressão “cristianismo arreligioso”.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ ROLDÁN, A. F. **El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teología cristiana**. Enfoques, n.1, p. 53-69, 2010.

⁴⁹¹ RUBIO, A. Control Nazi de las Iglesias. n.14, 2008.

⁴⁹² BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão**. p. 398

⁴⁹³ BONHOEFFER, D. **Resistência e Submissão**. p. 380

⁴⁹⁴ VELASCO, J. M. **La transmisión de la fé en la sociedad contemporánea**. Santander: Sal Terrae, 2002. p. 141

⁴⁹⁵ AGUILAR, F.S. **Dietrich Bonhoeffer ¿un testigo mal interpretado?**

Bonhoeffer nunca pensou em um cristianismo sem Deus. Seus pensamentos eram mais complexos e sensatos. Seu problema é como apresentar o cristianismo aos homens que construíram um mundo adulto no qual já não sentem a necessidade de Deus para resolver seus problemas.

A palavra religião é empregada por Bonhoeffer em um sentido histórico e sociológico; entende por religião o recurso a Deus para preencher os vazios de nossa existência na terra e remediar nossas necessidades. Para conseguir de Deus esta parcela de favor, o homem religioso lhe oferece como tributo certas áreas de sua vida nas quais abre mão de seu domínio e liberdade.

Bonhoeffer afirma que suas colocações não se baseiam em uma perspectiva antropocêntrica, mas na importância que Deus deu ao mundo “no sentido bíblico da criação, e da encarnação, da crucificação e da ressurreição de Jesus Cristo”. Nestas afirmações está implícito o amor de Deus pelo mundo, e não o desprezo e o abandono. Podemos afirmar que o mundo em maioridade é amado por Deus.

O fato de Bonhoeffer procurar evitar o subjetivismo significa que esta atitude pode nos distanciar da realidade, fazendo com que permaneçamos no campo das ideias. Essa atitude era considerada por ele como fuga do mundo. Sua ênfase está no eclesial-existencial.⁴⁹⁶ Sendo assim, Bonhoeffer pensa nas implicações diretas da vida de Jesus como aquele que vivendo no mundo experiencia a transcendência no viver para o outro.

Essa perspectiva foi também compartilhada por Urbano Zilles e Johan M. H. Konings. Eses autores discutem a perspectiva de Bonhoeffer nas palavras secularização e secularismo. Embora sejam palavras cujo significado não pretendemos discutir, apenas mencionamos as definições destes autores, procurando observar que de forma elucidativa auxiliam à compreensão da transcendência em Bonhoeffer.

Ora, para chegar a este entendimento mais puro do transcendente, o homem precisa, primeiro, tomar consciência do caráter simbólico de certa maneira de falar de Deus. Por exemplo, quando fala de um Deus “lá de cima”. É claro que o homem, falando do transcendente, daquilo que “ultrapassa”, aponta espontaneamente para o céu. [...]

Ora, este Deus que vive, por assim dizer, numa reserva e só intervém como um intruso, não interessa ao homem do século XX, tão pouco ao ateu como ao cristão “secularizado”. O cristão secularizado acha que, se Deus é Deus, ele está presente de maneira transcendente na vida secular com sua coerência própria, pois Ele a fundamenta e lhe dá o ser! Inclusive, já nas primeiras páginas da Bíblia. Deus

⁴⁹⁶ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p.37

aparece como Aquele que organiza o mundo para e com o homem, e não como um intruso. Deus não é alheio ao mundo. Por isso, ninguém jamais foi mais "homem" do que Jesus, a quem os cristãos reconhecem a natureza divina.⁴⁹⁷

Podemos então concluir, tomando como referência as palavras de C. J. Geffré. Para ele, o “cristianismo arreligioso” pode favorecer o redescobrimto de uma religiosidade especificamente cristã:

Se nos pedissem para emitir uma avaliação sobre o projeto de um cristianismo arreligioso no sentido de Bonhoeffer, diríamos que: O processo irreversível de dessacralização a que está submetido o mundo moderno pode favorecer o redescobrimto da religiosidade especificamente cristã na medida em que a essência da fé cristã consiste em uma tendência de superação da separação do sagrado e do profano comum a todas as religiões. A fé é um ato que compromete a totalidade da existência humana e não deixa fora dela nenhuma zona profana ou neutra do ponto de vista moral.⁴⁹⁸

A proposta de Bonhoeffer é encontrar Deus no centro da vida e não nos limites. Esse Deus sobre o qual Bonhoeffer fala não é entendido por ele como Deus ausente, mas solidário, ainda que não solucione todos os problemas de sua vida, é presente, possibilita a ele afirmar que: “Estou certo da mão e da condução de Deus.”⁴⁹⁹ Segundo ele, não é necessário sofrimento, dor, perdas ou situações insolúveis para se falar de Deus; pode-se falar dele quando tudo vai bem, quando há alegria. Portanto, o desafio para o cristianismo a ser vencido é falar de forma “arreligiosa” sobre Deus em um mundo que se julga autosuficiente em relação a Deus.

Finalmente, é preciso compreender que como cristãos adultos em um mundo adulto somos chamados a um viver responsável. A “arreligiosidade cristã” é o despojamento de uma concepção religiosa equivocada à luz da Escrituras. Por isso uma correta compreensão das afirmações de Bonhoeffer reiteram a necessidade de reconhecermos em nossa maioria que “O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc. 15. 34)! O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese do trabalho de Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente.”⁵⁰⁰ Essas afirmações ainda que pareçam contraditórias, expressam uma ocorrência simultânea: nos dando a entender que sua presença não nos

⁴⁹⁷ KONINGS, J; ZILLES, U et al. **Religião e Cristianismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1977. p. 76-77

⁴⁹⁸ GEFFRÉ, C. J. **Desacralizacion y santificacion**. In: Concilium: Revista internacional de teologia. V.19, p.292-308. Madrid: Cristiandad. 1966.

⁴⁹⁹ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p.526

⁵⁰⁰ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p.487-488.

desresponsabiliza. Está conosco mas não fará o que está ao nosso alcance e é nossa responsabilidade.

c. Deus ex machina: uma concepção equivocada sobre de Deus.

Chegamos agora a um ponto crucial para a compreensão do “cristianismo arreligioso” no pensamento de Dietrich Bonhoeffer. Vimos anteriormente que Bonhoeffer constata uma arreligiosidade presente no mundo e projeta que em algum momento chegaria a uma total arreligiosidade; vimos também que Bonhoeffer fala sobre um “cristianismo arreligioso”, proposta que sugere uma depuração de uma religiosidade considerada por ele equivocada. A questão que se apresenta é: de que tipo de religião deve o cristianismo se distanciar?

Em um manuscrito datado de 1944 pelos editores da obra “Resistência e submissão”, Bonhoeffer afirma estar se aproximando de forma gradativa de uma interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos. Essa aproximação realizava-se através da articulação religião, moral, filosofia e política, que enfocavam a autonomia da sociedade humana. Nesta articulação destaca-se a formulação: “*etsi deus non daretur*”, “mesmo que Deus não existisse”.⁵⁰¹

Bonhoeffer afirma que quando Grotius utiliza esta formulação, expressa sua percepção da progressiva autonomia da sociedade humana para qual a vigência do direito natural independe da existência de Deus⁵⁰². Adolphe Gesché em concordância com Bonhoeffer comenta que a tese de Grotius possibilita concluir “que o direito e a moral não são válidos porque foram emitidos por um legislador universal. Tem valor ainda que o legislador não exista.”⁵⁰³

Analisando a formulação “*etsi deus non daretur*”, em uma perspectiva teológica, Adolphe Gesché reconhece em seu enunciado a responsabilidade humana em fazer uso de seus recursos pessoais:

Encontramos a formulação “como se Deus não existisse” em contextos práticos e de ação. “Sempre em tudo devemos atuar lançando mão de nossos recursos pessoais, de maneira que, ainda que creiamos em Deus e em seu auxílio, temos que

⁵⁰¹ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p. 485

⁵⁰² BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. p.484-485

⁵⁰³ GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»*: Revue Théologique de Louvain, 33-2 (2002) 187-210. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_2_3218?_q=gesche+%22le+christianisme+comme%22>. Acesso em: 22/11/2017

atuar como se ele não existisse, sem nos apoiarmos unicamente em sua intervenção.⁵⁰⁴

Esta forma de agir e estar no mundo, aponta para a realidade que também o cristão atingiu a maioridade: sabe que tem um “Pai”, no entanto aprendeu com o Pai que deve agir. A analogia com a figura paterna mostra-se pertinente. Na medida que a criança aprende a andar equilibrando-se em suas próprias pernas, desenvolverá seu equilíbrio e coordenação motora alcançando a possibilidade de correr sem que seus pais precisem segurá-los pelas mãos.

Gesché amplia sua discussão sobre a utilização desta formulação no cristianismo ao constatar que para alguns teólogos (Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren, etc.) ela foi utilizada no desenvolvimento da “teologia da morte de Deus” e de uma ênfase humanista na qual o cristianismo é um ateísmo: o homem emancipado e sem pai é responsável por seu destino.⁵⁰⁵

Essas afirmações distaciam-se do pensamento de Bonhoeffer e ainda de acordo com Gesché se aproxima do que ele nomeava como graça barata.⁵⁰⁶ Nesse caso, o perdão e o arrependimento seriam decorrentes da racionalidade humana. O homem poderia justificar-se sem a mediação de Cristo. Podemos concluir através da abordagem de Gesché o paradoxo desta formulação, como disse Bonhoeffer: “na presença de Deus vivemos em Deus”. e “o Deus que está conosco é o Deus que nos abandona”.⁵⁰⁷ “Não precisamos recorrer a Deus para respaldar ou contradizer uma resposta científica”⁵⁰⁸.

O caminho da maturidade cristã requer a admissão deste aparente paradoxo que não deixa de ser interpelador diante do mal. E assim como pensava Bonhoeffer diante do mal, devemos ser capazes de nos posicionarmos. “Pois é evidente que ainda que Deus não existisse, o desafio do mal exige ser afrontado

⁵⁰⁴ GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”*

⁵⁰⁵ GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”*

⁵⁰⁶ GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”*

⁵⁰⁷ BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. p. 487

⁵⁰⁸ GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”*

por todo pensamento que busque uma configuração com sentido para a existência humana como tal.”⁵⁰⁹

A compreensão desta formulação nos auxilia na compreensão de uma concepção de Deus da qual Bonhoeffer procura se desvencilhar: “*Deus ex-machina*”⁵¹⁰. Uma das razões para esse desvencilhamento reside no fato de que este Deus está perdendo seu espaço na medida em que as descobertas científicas solucionam ou descobrem soluções para os problemas que Deus deveria resolver. Este “Deus” é portanto descartável e sua “religião” irrelevante.

A religiosidade que é rejeitada, como Bonhoeffer entende, é simbolizada por uma transcendência domesticada - uma abordagem teológica que permitiu ao mundo o direito de atribuir a Cristo um lugar privilegiado (lembramos que para Kant, Deus funciona como uma pequena base necessária para uma sociedade moral). O Deus domesticado (o deus *ex machina*) é um mero recurso para ser utilizado nos casos em que o conhecimento humano falha, onde o conceito de razão universal parece acabar – a ironia é que o deus concebido na estrutura racional é cada vez mais irrelevante à medida que o próprio racionalismo progride.⁵¹¹

Essa transcendência domesticada coloca Deus a serviço da vontade humana. Condicionando à ação de Deus ao preenchimento das lacunas. Esse “Deus” tem tido seu espaço progressivamente reduzido no mundo, pois a medida que o conhecimento avança ele se faz cada vez menos necessário.⁵¹² Essa “função de Deus” é uma característica da religião que explora os limites do homem criando a necessidade de um deus *ex-machina*.⁵¹³ Para Bonhoeffer o “cristianismo arreligioso” significa o fim da religião do deus *ex machina*, o deus no qual as pessoas se refugiam desresponsabilizando-se.

Podemos dizer então que a afirmação de que Deus nos ajuda em sua debilidade, isto é, ao não fazer nada, remete ao fato de que esse Deus nos faz crescer assumindo nosso papel na história da humanidade. Contrapondo a idéia de onipotência, Bonhoeffer afirma que somos comclamados a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus:

⁵⁰⁹ QUEIRUGA, A. T. **Repensar el mal**. Madrid: Trotta, 2011. p. 34

⁵¹⁰ Um artifício utilizado no antigo teatro grego que fazia entrar em cena um personagem capaz de redolover problemas emergenciais mantendo a ordem.

⁵¹¹ BONIFACE, Jesus, *Transcendence and Generosity: Reading the Christologies of Hans Frei and Dietrich Bonhoeffer Together*, Durham University. 2016 P..219. Disponível em Durham E-Theses Online. Disponível em: <http://etheses.dur.ac.uk/11682/>. Acesso em: 11/11/2017.

⁵¹² BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Rio Grande do Sul: Sinodal, 1980. p. 152.

⁵¹³ THILS, G. **Cristianismo sem religião?**. p. 38.

“Cristãos ficam ao lado de Deus em Sua paixão”, é isto que distingue cristãos e pagãos. “Vocês não conseguem vigiar comigo nem por uma hora?”, pergunta Jesus no Getsêmani . Isto é a inversão de tudo que o ser humano religioso espera de Deus. O ser humano é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus. Portanto, ele realmente tem de viver no mundo sem Deus e não deve procurar encobrir ou idealizar em termos religiosos essa ausência de Deus; ele tem de viver “de forma mundana” e justamente assim participa dos sofrimentos de Deus; ele pode viver “de forma mundana”, isto é, estar liberto dos falsos vínculos e bloqueios religiosos.⁵¹⁴

⁵¹⁴ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p.489.

4 A presença da Igreja no mundo

Vimos no segundo capítulo desse trabalho que a Igreja é para Dietrich Bonhoeffer a presença de Cristo existindo no mundo como comunidade. A questão que se apresenta neste novo capítulo é elucidar, em termos práticos, a concretização dessa afirmação de Bonhoeffer no mundo em maioridade. Sendo a teologia de Bonhoeffer radicalmente prática, pressupõe uma Igreja que através de sua práxis se torne perceptível no mundo. Ela está chamada a “brilhar”. O ocultamento da luz significa a inação, seja por medo ou conformidade ao mundo; é deixar de agir em obediência, fugindo ao chamado.⁵¹⁵

Não queremos tratar a esse respeito sobre a questão de uma Igreja falsa ou verdadeira. Nossa abordagem não é dogmática. Optamos neste aspecto pela recomendação escrita por Bonhoeffer em uma nota, de que a dogmática recente procura evitar esta temática prevenindo-se de possíveis confusões. De forma sintética, Bonhoeffer nos diz que “podemos falar de uma configuração da forma empírica que corresponda mais ou menos “à essência”⁵¹⁶; e acrescentamos o comentário de Antonio José de Almeida de que “a visibilidade da Igreja é exigida em virtude do conceito de mistério, que significa uma comunicação da salvação envolta em formas visíveis.”⁵¹⁷

Como vimos anteriormente, Bonhoeffer não convoca a Igreja a uma fuga do mundo, mas a estar nele sem se tornar “mundana” no sentido de distanciar-se da orientação de Cristo. Também verificamos que deve ser superada a separação igreja-mundo no sentido de que não vivemos em duas instâncias separadas. No entanto, é preciso que a identidade da Igreja esteja definida. Estar no mundo não significa ser mundo. “É no mundo concreto e em situações reais que a vontade de Deus deve ser vivida.”⁵¹⁸ Por esse motivo ao pensar a Igreja no mundo

⁵¹⁵ BONHOEFFER, D. *El precio de la gracia*. p. 79-80.

⁵¹⁶ BONHOEFFER, D. *Sanctorum Communio*. p. 167

⁵¹⁷ ALMEIDA, A. J. *Lumen Gencium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 76.

⁵¹⁸ FEINER, J. ; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvación*. Tomo V. p. 27

consideramos que seja importante identificá-la. E de acordo com Mario de França a identidade da Igreja deve ser buscada na pessoa de Jesus Cristo. “A identidade da Igreja deve ser buscada na pessoa e na obra de Jesus Cristo e, mais precisamente; naquilo que constitui a razão de ser de sua vida: a proclamação e realização do “Reino de Deus” tal como afirma o Vaticano II”,⁵¹⁹

Bonhoeffer afirma a identidade da Igreja como uma aquisição de progresso em progresso, claridade em claridade, até uma imagem cada vez mais perfeita com a imagem do filho de Deus. Cristo existindo em comunidade é decorrência de sua presença no coração daqueles que creem.⁵²⁰ Não se pode pensar em identidade da Igreja sem entrega de vida a Cristo. Feiner e Löhrer afirmam que a atitude de entrega da vida “se ajusta à mensagem ética de Jesus e da Igreja primitiva, cujo conteúdo nuclear é a exigência religiosa de entregar-se a Deus..⁵²¹” Não estamos falando de atos formais, mas de decisões cujos desdobramentos afetam a existência de cada Cristão em toda sua dimensão existencial.

Entregar a vida a Cristo é um ato de resposta a ação interpeladora da palavra de Cristo, que alcançando o coração humano convoca a uma decisão. É fato que essa decisão não se restringe a um momento; deve-se tomar a cada dia a cruz para a vida em seguimento Aquele que chama. Feiner e Löhrer afirmam ser esta é a exigência com a qual Deus vem ao homem: “Com efeito a conversão é exigência básica e geral com a que Deus sai ao encontro dos homens e os convida a responder ao evangelho de Jesus Cristo, a mensagem salvífica no tempo oportuno.”⁵²²

Ainda de acordo com estes autores, a mensagem requer resposta prática: arrependam-se e sejam batizados. É uma identidade que se constroi através de ações evidenciando a metanóia: voltar-se para Deus. Não apenas a adesão a um código de ética ou a práticas culturais embora as mesmas tenham sua importância e devam ser valorizadas. Nos referimos ao fato de que a identidade da Igreja não pode ser produzida por ela própria, mas que depende inteiramente do homem concreto chamado Jesus de Nazareth.

⁵¹⁹ MIRANDA, M. F. Igreja em uma sociedade fragmentada. p. 144.

⁵²⁰ BONHOEFFER, D. **El precio de la gracia**. 234

⁵²¹ FEINER, J. ; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvación*. Tomo V. p. 81

⁵²² FEINER, J. ; LÖHRER, M. *Mysterium Salutis* P.109

Com efeito, a experiência salvífica nos responsabiliza diante do mundo criado. Nossa ruptura com o mundo não é abandono ao mundo ou fuga. Mas uma resignificação do amor agora compreendido como doação e não como submissão ou tentativa de agradar aos homens. São precisas a esse respeito as palavras de Bonhoeffer.

“Não há relação genuína com as realidades circunstanciais do mundo criado, não há responsabilidades genuínas no mundo, sem o reconhecimento do rompimento que já nos separou do mundo. Não há amor genuíno pelo mundo a não ser aquele amor com que Deus amou este mundo em Jesus Cristo”⁵²³

Bonhoeffer afirma que “o que se entrega plenamente a Jesus Cristo, levará necessariamente sua imagem. Se converte em filho de Deus, se mantém junto com Cristo como seu irmão visível, semelhante a Ele, como imagem de Deus.”⁵²⁴ A entrega da vida define o lugar de Cristo na existência humana. Bonhoeffer afirma que só podemos entregar nosso coração com todo seu amor apenas a um Senhor.

A entrega de vida a um único Senhor é seguimento que se evidencia pela obediência, fé, oração, vida comunitária. Tais práticas são meios de crescimento e doação na medida em que as experiências comunitárias nos despertam para a importância que o outro tem para Deus e para nós. Assim manifestamos a presença de Cristo no mundo, através do testemunho dado com a própria vida, e que Velasco entende como fazer presente a presença de Deus:

Eu estou seguro de que todos cohecemos a pessoas e a grupos cristãos sem atributos especiais, inclusive sem nome, cuja maneira de viver está fazendo presente a Deus e seu amor e difunde assim o bom aroma de Cristo, fazendo mais crível o nome cristão e, desse modo, colabora na transmissão em nosso tempo do cristianismo. Oxalá cada um de nós seja um deles!⁵²⁵

4.1.

Estar aí para os outros:

É preciso viver algum tempo em uma comunidade para compreender como “Cristo ganha forma nela.”

(Dietrich Bonhoeffer)

⁵²³ BONHOEFFER, D. Discipulado. p.73

⁵²⁴ BONHOEFFER, D. *El precio de la gracia*. p.229

⁵²⁵ VELASCO, J. M. *La transmisión de la fé en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002. p.142

A afirmação de Bonhoeffer: “A Igreja só é Igreja quando está aí para os outros”,⁵²⁶ demonstra evolução e continuidade em seu percurso teológico. Em sua Tese doutoral “*Sanctorum communio*”, Bonhoeffer havia dito que: não somente Cristo é para os homens ao mesmo tempo “*donum e exemplum*”, mas cada homem é isto mesmo para os demais.⁵²⁷ Essa é uma afirmação que ratifica uma questão central para Bonhoeffer: a responsabilidade. De acordo com ele, a ênfase a esse respeito está localizada no sermão da montanha:

O sermão da montanha situa o homem em responsabilidade para com os demais: não conhece nenhum indivíduo como indivíduo. Porém não se dá por satisfeito com a preparação do indivíduo para que cumpra com sua missão na comunidade, mas compromete o indivíduo em sua própria ação responsável. O convoca para o amor, que se acredita na ação responsável para com o próximo e cuja a origem é o mesmo amor de Deus, o qual inclui em si toda a realidade.⁵²⁸

Walter J. Hollenweger resume em seis afirmações o significado de “estar aí para os outros,” que utilizamos por entender que contribuem para uma melhor compreensão desta expressão:

- a. A igreja está aí para os outros porque eles existem. Bonhoeffer os considera arreligiosos e adultos.⁵²⁹ Nesta perspectiva o fato da maioria e da arreligiosidade não provoca na Igreja uma retração. Na relação com os outros “a Igreja deve participar das tarefas mundanas da vida social humana, não dominando, mas auxiliando e servindo.”⁵³⁰ À semelhança de Cristo, a Igreja está desafiada a ser Igreja nesta realidade mundana em ação diaconal. Essa forma de ação da Igreja concretiza a afirmação de Bonhoeffer de que a Igreja é Cristo existindo em forma de comunidade. Parafraseamos esta afirmação seguindo o pensamento de Gerson Lourenço Pereira: “A comunidade dos fiéis que concretiza a imanência de Cristo no mundo, é a que decifrará o amor de Deus em ações dignificantes do ser humano.”
- b. A Igreja pode ser para os outros porque Jesus é “um homem para os outros”: A Igreja doa-se assim como Cristo se doou. Essa referência a

⁵²⁶ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p.512

⁵²⁷ BONHOEFFER, D. *Sociologia de la Iglesia.* p.189.

⁵²⁸ BONHOEFFER, D. **Ética.** p.192.

⁵²⁹ HOLLENWEGER, W. “*Die Kirche für andere*” - ein Mythos. *Evangelische Theologie*, n. 37 p.425-443, 1977.

⁵³⁰ BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão.** p.512

Cristo é importante pelo fato de que Bonhoeffer mantém a vida da Igreja referenciada à atrelada a Ele. É também pertinente nesse aspecto pensar a Igreja como sacramento. David Bosch considera que o uso desse termo contribui para descrever o lugar e a vocação da Igreja; citando o arcebispo William Temple ao descrever a Igreja “como a única sociedade no mundo que existe por causa dos que não são membros dela.”⁵³¹

Boch reconhece a atração que a frase de Bonhoeffer exerce, mas adverte para os perigos desta utilização, já que na realidade concreta a ausência de comunhão entre cristãos compromete a veracidade das afirmações “Igreja para os outros” e “Igreja sacramento”. Por outro lado, entendemos que Bonhoeffer tinha em mente apontar em sua afirmação para um sinal identificatório ou uma característica da Igreja de Cristo. É também significativa sua contribuição propondo que também se utilize a expressão “Igreja com os outros”. A esse respeito citamos Moltmann por seu entendimento de que existir para o outro é um caminho para a verdadeira liberdade da coexistência:

O amor que sofre ao ver o outro sofrer e promove a felicidade dos outros é na realidade a forma atualmente obrigatória de liberdade em meio a servidão e do abandono; mas existir para o outro não é nem o último nem o objetivo, nem sequer a liberdade. É o caminho, isso sim o único caminho, que conduz a existir com o outro.⁵³² [...] o existir para o outro é o modo de redenção da vida. O existir com o outro é a forma de vida salva e livre.

- c. A Igreja “está aí para os outros,” quando não vai ao mundo “como um trem que trafega rapidamente por um país estrangeiro,” mas mantém suas portas abertas – o que de acordo com a essência da Igreja, pode ser uma viagem perigosa: Essa interpretação do pensamento de Bonhoeffer feita por Hollenweger, expressa dois aspectos fundamentais: encarnação e *kenosis*. Na avaliação de Luis Duch, Bonhoeffer partia da realidade de Deus na história, quer dizer, da encarnação de Jesus Cristo.⁵³³ O aspecto *kenótico* da Igreja caracteriza-se pela saída ao encontro, humildade, a ação solidária

⁵³¹ BOSCH, D. J. **Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión.** Grand Rapids: Libros desafio, 2000. p. 249

⁵³² MOLTAMANN, J. **Sobre la libertad, la alegría y el juego: los primeros libertos de la creación.** Salamanca: Siguem, 1972. p. 100.

⁵³³ DUCH, L. Introdução. In: BONHOEFFER, D. **Ética.** p.15

e empatia.⁵³⁴ Essa perspectiva faz com que a realidade de Deus e realidade do mundo estejam co-implicados⁵³⁵.

O trem com as portas abertas é atitude acolhedora da Igreja que à semelhança da encarnação de Deus em Cristo, acolhe, inclui e leva todos os homens. Esse fato coloca a comunidade dos fiéis em posição de responsabilidade: cabe a ela anunciar através da palavra e do testemunho de vida⁵³⁶. A Igreja neste sentido atua percebendo o valor da vida humana a partir da encarnação. É o valor de cada vida que deve ser amada e acolhida que trouxe ao mundo Jesus Cristo. Doação de Deus em plenitude reconciliadora para a humanidade.

O desprezo pela vida humana é oposição à realidade kenótica de Deus em Cristo; é pretensa superioridade diante do outro, abandoná-lo à própria sorte. O desprezo pelo outro é desprezo aos que Deus ama, desprezo ao próprio Deus. Por outro lado a Igreja encarnada, presente no mundo se faz mundana: se faz participante da realidade sem ser mundo na medida em que seu referencial é Cristo. Para Bonhoeffer mundanidade significa renúncia ao ideal de pureza.

A mundanidade genuína consiste em que a Igreja possa renunciar a todo privilégio, a toda possessão, exceto a palavra de Cristo e ao perdão dos pecados. Com Cristo e o perdão dos pecados em sua retaguarda, se faz livre para abandonar todo restante.

Como a Igreja está no mundo e é, ela mesma, uma parte do mundo, não pode pretender se apresentar visivelmente uma comunidade de santos. Mundanidade significa renúncia ao ideal de pureza. O que não tem nada a ver com secularização. A Igreja como mundana que é, nunca foi pura desde sua origem. Tão pouco a cristandade primitiva! A não ser que se confunda a Igreja com comunidade religiosa, e evangelho com o ideal de uma vivência.

O sectarismo perfeccionista, desde a mística grega até Tolstói, tem tentado arrebatar o reino de Deus (Mt 11,12), Se pretende descobri-lo, fazê-lo visível na santidade dos homens. Mas a Igreja como forma mundanizada de revelação, não pode submeter-se a este intento.⁵³⁷

⁵³⁴ PEREIRA, G. L. **Uma Igreja cristocêntrica, diaconal e koinônica: estudo teológico-pastoral sobre o metodismo na Cidade do Rio de Janeiro.**

⁵³⁵ DUCH, L. Introdução. In: BONHOEFFER, D. *Ética*. p.21.

⁵³⁶ BONHOEFFER, D. *Ética*. p. 57.

⁵³⁷ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. p. 81.

- d. A Igreja “está aí para os outros” quando lhe deixa viver a sua maneira e não tenta assimilá-los. Temos então nesta afirmação de Hollenweger a compreensão do amor libertador de Jesus. O amor é o oposto a toda forma de dominação. No amor está incluída a liberdade inclusive para deixar de seguir Jesus, Cristo não se impõe sobre as pessoas violando a liberdade individual de cada um, por este motivo entendemos que não é atribuição da Igreja estabelecer relações de domínio; devemos como nos diz Bonhoeffer reconhecer a alteridade e valorizá-la.

Quanto mais aprendemos a ouvir a palavra do outro, inclusive a aceitar humildemente e agradecidos advertências duras, tanto maiores serão nossa liberdade e objetividade no uso da palavra. Quem rejeita a palavra fraterna por impertinência e vaidade também não poderá dizer a outro a verdade em humildade, porque teme a rejeição, sentindo-se ofendido com isso. A pessoa impertinente sempre vira adulator e logo desprezará e caluniará o irmão. O humilde, porém, atém-se à verdade e ao amor. Permanece na palavra de Deus e por ela se deixa conduzir ao irmão. Por não procurar para si mesmo nem temer nada, pode ajudar o outro através da Palavra.⁵³⁸

Ele também aborda o fato de que no abuso da liberdade está a possibilidade do pecado, fato que dificultaria a comunhão e exigiria da Igreja a capacidade de suportar o outro, e revelando dessa forma a graça de Deus. Aquele que erra pelo uso indevido da liberdade não deve ser desprezado, pode ser aceito e a comunhão mantida pelo perdão dos pecados.⁵³⁹

- e. A Igreja pode ser radicalmente Igreja para os outros, porque estes pertencem a Jesus Cristo. Olhar o “outro” como alvo do amor de Deus, e do serviço, faz com que deixemos de vislumbrar a Igreja no mundo como instituição poderosa e influente; estas características no pensamento de Luis Gonzales Carvajal resultariam em um equívoco. Para este autor, ter influência no mundo significa envolver-se na lógica capitalista adquirindo uma visibilidade e estrutura de poder que nada tem a ver com o Reino de Deus. Ele cita Josep Vives, que, em nossa opinião, descreve

⁵³⁸ Bonhoeffer, D. **Vida em comunhão**. p. 93.

⁵³⁹ Bonhoeffer, D. **Vida em comunhão**. p. 89, 90.

em termos práticos encarnação e kenosis em sua percepção do Reino de Deus:

O Reino de Deus não está ali onde há poder, pretígio e glória, ainda que seja o poder, o pretígio e a glória da Igreja, de suas instituições e hierarquias. O Reino de Deus está ali onde há alegria para os pobres, onde João de Deus recolhe os atormentados pelas ruas, onde o Padre Damián cuida de leprosos, onde Teresa de Calcutá alimenta os miseráveis, onde José de Calasanz ou Juan Bosco dão instrução gratuita a crianças de rua, ou onde Monsenhor Romero e o P. Rutilio, como tantos outros, lutam e morrem pelos direitos dos pobres.⁵⁴⁰

- f. Ser Igreja para os demais não é meramente uma reinterpretação da eclesiologia, mas algo que inclui consequências quanto ao pressuposto, da atividade construtiva, da organização dos atos religiosos, da formação teológica. Vemos nesse sentido a propriedade da afirmação de Luis Gonzales Carvajal: “onde há um cristão, há uma nova humanidade; o que era velho passou, tudo se fez novo.”⁵⁴¹

Concluimos que a expressão “estar aí para os outros,” relativa à Igreja, nos mostra uma Igreja que não está fechada em si mesma, mas à semelhança de Cristo se abre ao mundo em acolhimento de diversidades indo ao encontro de cada ser humano anunciando o Reino de Deus e manifestando-o com suas próprias vidas. Ser uma Igreja para os outros será sempre uma interpelação que aponta para a atualidade da teologia de Bonhoeffer. Em 15 de abril de 2008, quando ainda era Arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio menciona esta questão na primeira reunião do conselho presbiteral: “como ser Igreja hoje em Buenos Aires”.⁵⁴²

⁵⁴⁰ CARVAJAL, L. G. **Los cristianos del siglo XXI: Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio**. Santander: Sal Terrae, 2000. p.111.

⁵⁴¹ CARVAJAL, L. G. **Los cristianos del siglo XXI: Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio**. p.111

⁵⁴² PRIMERA REUNIÓN CON EL CONSEJO PRESBITERAL 2008. Palabras del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires. (15 de abril de 2008)

4.2.

A atualidade da teologia prática de Dietrich Bonhoeffer: aproximações aos aspectos do pontificado de Francisco

Todo nosso percurso careceria de sentido se a teologia de Dietrich Bonhoeffer tivesse se encerrado com ele. Sua teologia ainda vigente após mais de sessenta anos de sua morte nos possibilita realizar aproximações que contribuem para que continuamente possamos repensar seu tema mais atual: a presença da Igreja em mundo adulto.

Considerando o pontificado de Francisco e sua preocupação com a transmissão do evangelho no mundo atual, consideramos oportuno realizar uma aproximação sucinta entre ambos, objetivando estabelecer convergências que nos possibilitem enfatizar a missão da Igreja em meio às adversidades do momento presente.

4.2.1.

Uma Igreja frente as transformações de um mundo em maioria

Assim como Bonhoeffer durante sua vida, Francisco identifica no tempo presente mudanças que continuam se processando em nossa realidade social. É constatável que na história das sociedades, os momentos de transição são geradores de sentimentos de ansiedade, de uma certa tensão e de variadas expectativas. Afinal somos fruto de uma formação racionalista, que acostumou-se a trabalhar com conceitos pré-definidos, e modelos explicativos, para todos os fatos que nos envolvem.

Na análise do momento vivido pela sociedade hodierna, diversos pensadores sociais têm apresentado múltiplas abordagens e visões do momento de transição que vivemos. Michel Maffesoli é um desses pensadores que em seu livro “Elogio da razão sensível,” de forma muito propícia convidando-nos à saída, ao recuo para que possamos circunscrever⁵⁴³ esta nova socialidade emergente. Nosso olhar que busca essa circunscrição, não pode e não deve dar-se a partir de nosso padrão formativo racional, com nossos conceitos pré-estabelecidos; precisamos nos permitir um reaprendizado interpretativo. O recuar que Maffesoli se refere não é isolacionista ou distante; é um recuar em nossas idéias pré-concebidas permitindo-

⁵⁴³ MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*, p. 8.

nos uma aproximação em abertura a este novo momento. Essa mesma forma de abordar o atual momento é compartilhado por Victor Codina:

[...]. Porém, às vezes se experimenta uma ruptura epistemológica com o que foi anteriormente aprendido, há uma mudança de paradigma que nos obriga a abriremos a algo qualitativamente novo, inesperado, que não se pode justapor ao anterior. Isto que sucede em momentos de grandes mudanças culturais, acontece também dentro da igreja. Neste caso é preciso começar por desaprender o que até agora foi aprendido e abrir-se à novidade e, a reaprender.[...] ⁵⁴⁴

Essa percepção também compartilhada por Bergoglio foi vista por ele como uma mudança de alcance global e com consequências em todas as dimensões da vida. Para ele essa mudança diferencia-se de todas as outras porque atualmente modificam-se os paradigmas. Ele menciona V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe realizado em Aparecida como evento no qual ocorre uma tomada de consciência quanto a essas mudanças, afirmando a necessidade de sermos guiados pelo Espírito Santo, para que possamos discernir como nos colocarmos a serviço do Reino no tempo presente.

Provavelmente o que nos parecia normal da família, da Igreja, da sociedade e o mundo, parece que não voltará a ser mas assim. O que estamos vivendo não é algo que ilusoriamente podemos esperar que passe para que as coisas voltem a ser como sempre foram.

Com grande dor se constata que a fé, que por mais de cinco séculos tem animado a Igreja na América Latina, sofreu uma erosão. Já não se transmite de geração em geração com a mesma fluidez. Mas ao invés de lamentar ou condenar esta situação, Aparecida reconhece que não tem as respostas para os problemas e por isso é um convite a discernir com a luz do Espírito Santo de que maneira colocar-se a serviço nesta realidade. ⁵⁴⁵

A afirmação de Bergoglio quanto à possibilidade de que esse momento passe, é muito similar ao que Bonhoeffer havia afirmado sobre a impossibilidade de voltar atrás, a uma realidade anterior. Essa nova realidade requer uma nova maneira de analisar os fatos que se processam entre nós principalmente no que diz respeito às relações humanas: familiares, afetivas, institucionais (igreja, escola), lazer, relações virtuais e religiosas. Nessa nova realidade a pergunta quanto ao ser Igreja ou pelo cristianismo está ligada a uma realidade concreta e não podemos nos esquecer que a igreja faz parte de cada momento histórico em uma constante

⁵⁴⁴ CODINA, V. **Desaprender, uma tarefa Cristiana urgente.** www.buenastareas.com/ensayos/aprender-a-desaprender/3900623.html, acessado em 12/03/2013.

⁵⁴⁵ PRIMERA REUNIÓN CON EL CONSEJO PRESBITERAL 2008. Palabras del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires. (15 de abril de 2008)

interação, e depara-se agora com um novo ambiente, no qual as transformações processam-se de forma inigualável na história da humanidade. A igreja sobreviveu às perseguições, às guerras, às transformações sociais, às crises institucionais, aos cismas e às influências políticas. Precisamos então pensar suas possibilidades, sem que sua relevância e identidade diluam-se ante a esta nova fase da história humana.

Bonhoeffer como vimos anteriormente mencionava a necessidade de mudanças na forma de viver a fé cristã em um mundo adulto. Este é um dos pontos de aproximação com o pontificado de Francisco. Encontramos na *Evangelii Gaudium* a menção à necessidade de uma urgente renovação eclesial que seja capaz de possibilitar uma evangelização mais eficiente:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo actual que à auto-preservação.⁵⁴⁶

As mudanças esperadas e pretendidas por Bonhoeffer incluíam também uma nova linguagem, libertadora, compreensível, atrelada à verdade. O discernimento de Francisco é resultante de um constante *aggiornamento* que percebe a necessidade de mudanças fundamentais. Obviamente a linguagem neste aspecto ocupa lugar de destaque.

Ao mesmo tempo, as enormes e rápidas mudanças culturais exigem que prestemos constante atenção ao tentar exprimir as verdades de sempre numa linguagem que permita reconhecer a sua permanente novidade; é que, no depósito da doutrina cristã, «uma coisa é a substância (...) e outra é a formulação que a reveste».45 Por vezes, mesmo ouvindo uma linguagem totalmente ortodoxa, aquilo que os fiéis recebem, devido à linguagem que eles mesmos utilizam e compreendem, é algo que não corresponde ao verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo.⁵⁴⁷

4.2.2.

Uma Igreja em seguimento alicerçada na verdade

Em seu artigo sobre a opção teológico-pastoral do Papa Francisco, Rafael Luciani afirma que o eixo central da teologia de Francisco é por uma Igreja que assuma o povo pobre. No mesmo artigo Luciani de forma sintética define os

⁵⁴⁶ EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*

⁵⁴⁷ EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*. 41, p. 36

pobres como aqueles que estão condenados a viver nas periferias socio-econômicas e existenciais.⁵⁴⁸

É interessante notar que Francisco e Bonhoeffer mostram-se inseridos e atentos à realidade social de seu tempo. Ambos mostram-se intensamente interessados nos excluídos, vítimas de diferentes formas de poder e dominação. Esse posicionamento requer uma “hermenêutica evangélica da cultura,” assumindo a práxis de Jesus como referente principal de todas as iniciativas teológico-pastorais.⁵⁴⁹

A práxis de Jesus só pode ser traduzida como seguimento. Francisco assim como Bonhoeffer norteiam suas teologias a partir de uma pessoa concreta: Cristo. Jesus não é uma teoria ou projeção de nossa racionalidade. Neste aspecto Francisco chama a atenção para a necessidade de um conhecimento experiencial: não há cristianismo ou seguimento sem um encontro pessoal Jesus⁵⁵⁰. Somente a partir de Cristo esse seguimento se realiza no transcorrer do tempo; adquire-se conhecimento que gera a fé⁵⁵¹.

Encontro e seguimento a Jesus: alegria e liberdade. Encontramos em Jesus a força e a alegria para o percurso, para sairmos ao encontro daqueles que se encontram em sofrimento decorrentes das injustiças e da exclusão. Deixar-se guiar pelo Espírito de Cristo é fazer Cristo presente para o outro e ver Cristo no outro. Imprescindível para a missão da Igreja no mundo. Assim se expressa Francisco a esse respeito:

Convido todo o cristão, em qualquer lugar e situação que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar. Não há motivo para alguém poder pensar que este convite não lhe diz respeito, já que «da alegria trazida pelo Senhor ninguém é excluído»¹.⁵⁵²

Esse é o passo inicial como resposta ao chamado possibilita a experiência confiante no amor de Deus mediante nossa decisão responsável. Assumir esse compromisso pode parecer algo sem sentido para aqueles cuja mentalidade egocêntrica aprisiona em uma lógica na qual a exclusão se justifica. A

⁵⁴⁸ LUCIANI, R. **La opción teológico-pastoral del Papa Francisco**. Perspectiva Teológica., Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 81-115, Jan./Abr. 2016

⁵⁴⁹ LUCIANI, R. **La opción teológico-pastoral del Papa Francisco**. Perspectiva Teológica., Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 81-115, Jan./Abr. 2016

⁵⁵⁰ PAPA FRANCISCO EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*

⁵⁵¹ PAPA FRANCISCO CARTA ENCÍCLICA *LUMEN FIDEI*

⁵⁵² PAPA FRANCISCO EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*

transformação do ser humano não pode se dar por ele mesmo; a escuta à interpelação de Deus que é amor nos resgata de nossa centralidade em nós mesmos e nos remete ao outro. Por isso Bonhoeffer também nos fala de alegria e solidariedade decorrentes do seguimento.

Em nossos dias, parece tão difícil trilhar a senda estreita da decisão eclesial a passo firme, e, no entanto, permanecer com os fracos e os sem-Deus em toda a amplitude do amor de Cristo para com todos os seres humanos, em toda a amplitude da paciência, da misericórdia, da “filantropia” de Deus (Tt 3.4)! Todavia, estas duas coisas devem ficar lado a lado; do contrário estaremos percorrendo caminho humano. Que Deus nos dê, em toda a seriedade do discipulado, a alegria, em todo “ não” ao pecado, o “ sim” ao pecador, em toda defesa contra os inimigos, a palavra convincente e cativante do Evangelho:

Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para a vossa alma. Porque o meu jugo é suave, e o meu fardo é leve. (Mt 11.28-30).⁵⁵³

Podemos considerar que a ênfase ao seguimento é uma necessidade de nosso tempo, no qual percebemos uma liquefação dos compromissos e valores. Bonhoeffer demonstra um discernimento importante para compreensão de que o discipulado evitando equívocos que deixem de evidenciar o amor de Deus e submeta as pessoas a um fardo pesado e insuportável. Por isso entatiza que os mandamentos de Jesus são suaves para quem se submete a eles e duro para aqueles que se opõem.⁵⁵⁴

É preciso portanto que a mensagem possua clareza e mantenha-se centrada nos ensinamentos do evangelho. No tempo presente, também é possível perceber mensagens cujo teor constroi uma distorcida visão de Jesus. Por esse motivo, Francisco adverte quanto à criação de um falso deus ou ideal humano que distânciam-se de Cristo.

Com a santa intenção de lhes comunicar a verdade sobre Deus e o ser humano, nalgumas ocasiões, damos-lhes um falso deus ou um ideal humano que não é verdadeiramente cristão. Deste modo, somos fiéis a uma formulação, mas não transmitimos a substância. Este é o risco mais grave. Lembremo-nos de que “a expressão da verdade pode ser multiforme. E a renovação das formas de expressão torna-se necessária para transmitir ao homem de hoje a mensagem evangélica no seu significado imutável”.⁵⁵⁵

Os homens devem vir a Cristo não por que lhes vendemos promessas, sonhos irrealizáveis ou por que nos aproveitamos de seus momentos de dor para

⁵⁵³ BONHOEFFER, D. Discipulado. p.8

⁵⁵⁴ BONHOEFFER, D. Discipulado. P. 7

⁵⁵⁵ PAPA FRANCISCO EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*

fazer nosso proselitismo com a mensagem de um “deus *ex machina*”; por isso, como perguntou Bonhoeffer: “Devemos assaltar um punhado de pessoas infelizes num momento de fraqueza e, por assim dizer, violentá-las religiosamente?”⁵⁵⁶ A Igreja de Cristo no tempo presente está desafiada a permanecer na verdade, principalmente, como diz Francisco, pela tendência contemporânea em aceitar como verdade o que pode ser verificado cientificamente.

Lembrar esta ligação da fé com a verdade é hoje mais necessário do que nunca, precisamente por causa da crise de verdade em que vivemos. Na cultura contemporânea, tende-se frequentemente a aceitar como verdade apenas a da tecnologia: é verdadeiro aquilo que o homem consegue construir e medir com a sua ciência; é verdadeiro porque funciona, e assim torna a vida mais cômoda e aprazível. Esta verdade parece ser, hoje, a única certa, a única partilhável com os outros, a única sobre a qual se pode conjuntamente discutir e comprometer-se; depois haveria as verdades do indivíduo, como ser autêntico face àquilo que cada um sente no seu íntimo, válidas apenas para o sujeito mas que não podem ser propostas aos outros com a pretensão de servir o bem comum.⁵⁵⁷

4.2.3. Uma Igreja atuante

“Se não se vive para os demais, a vida carece de sentidos”

Madre Teresa de Calcutá

A evangelização não pode ocorrer separadamente da libertação. A vinda do filho de Deus ao mundo é manifestação do propósito salvífico de Deus. A salvação não deve ser entendida em uma perspectiva dualista que objetiva apenas a salvação da alma, mas deve alcançar a totalidade da pessoa humana. Quando falamos de salvação, devemos considerar a realidade concreta na qual cada povo está situado. Nessa perspectiva, somos levados a perceber que além da pregação do evangelho, a igreja deve ser atuante no mundo, a favor da libertação integral de todas as estruturas desumanizantes, sejam elas espirituais, sociais ou econômicas.

As estruturas causadoras do sofrimento humano, que mantêm um estado de injustiça, marginalização e miséria, são contrárias aos propósitos de Deus. Todos os abusos e violações de direitos, todo estado de abandono deve ser enfrentado

⁵⁵⁶ BONHOEFFER, D. Resistência e submissão. p. 370

⁵⁵⁷ PAPA FRANCISCO CARTA ENCÍCLICA *LUMEN FIDEI*

pela igreja que deve trabalhar pelo bem comum. Os desafios enfrentados pela igreja têm duplo objetivo: a conversão e a libertação.

Podemos notar também que tanto Bonhoeffer como Francisco não se propõem apenas a teorizar sobre as questões injustas presentes no mundo. Mas preocupam-se em intervir na realidade. Francisco identifica que na raiz do problema da violência que se expande em diversas partes do mundo está a segregação decorrente da injustiça que, ao abandonar os menos favorecidos, os expõe à violência.

Mas, enquanto não se eliminar a exclusão e a desigualdade dentro da sociedade e entre os vários povos será impossível desarraigá-la a violência. Acusam-se da violência os pobres e as populações mais pobres, mas, sem igualdade de oportunidades, as várias formas de agressão e de guerra encontrarão um terreno fértil que, mais cedo ou mais tarde, há-de provocar a explosão. Quando a sociedade – local, nacional ou mundial – abandona na periferia uma parte de si mesma, não há programas políticos, nem forças da ordem ou serviços secretos que possam garantir indefinidamente a tranquilidade. Isto não acontece apenas porque a desigualdade social provoca a reacção violenta de quantos são excluídos do sistema, mas porque o sistema social e económico é injusto na sua raiz.⁵⁵⁸

A constatação da situação degradante em que vivem os excluídos não se resume a um discurso, mas impulsiona-nos a uma práxis. Francisco não apenas enfatiza o *kerigma*, mas destaca seu aspecto prático, sua incidência na realidade concreta. O fruto de toda pregação evangélica não está situado em sua eloquência ou argumentação lógica, mas está em sua repercussão, nos efeitos reais, perceptíveis que produz. A fé produzida pelo *kerigma* não é abstracção ou sentimento restrito à subjetividade humana. Thils descreve a fé como “um compromisso, que, sob pena de ser irreal, deve soerguer a vida, dirigir a atividade concreta e traduzir-se em ações concretas.”⁵⁵⁹

Também neste aspecto aproximam-se as teologias de Bonhoeffer e Francisco. Ambos buscam expressão real da fé, ou seja, um cristianismo cuja religiosidade não diga respeito apenas à vida privada de cada indivíduo. As práticas devocionais e litúrgicas devem traduzir-se em uma atuação que, de acordo com Martínez e Vila, fazem de cada cristão em um colaborador de Deus.

Por outro lado, a oração converte o crente em colaborador de Deus. O fato de que Deus tenha propósitos não significa que estes tenham que se cumprir sempre pela intervenção direta da mão divina. O Deus ex machina não é a explicação cristã do

⁵⁵⁸ PAPA FRANCISCO EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*. 41, p. 36

⁵⁵⁹ THILS, G. *Cristianismo sem religião*. p. 105.

modo de agir de Deus. Ele, em seu governo do universo, decidiu concretizar muitos de seus desígnios através de meios humanos.⁵⁶⁰

Essa teologia encarnada, prática e atuante, podemos ver no discurso de Francisco no “Encontro Mundial de Movimentos Populares.” Vemos neste evento através de suas palavras a expressão de conhecimento da realidade a que estão submetidos os que sofrem as consequências da desigualdade e da exclusão. Francisco não apenas faz um diagnóstico da situação em que se encontram, como também não alimenta falsas esperanças. Denunciando a subversão da justiça e iniciativas ineficazes que ele classifica de anestesiadoras ou domesticadoras. Ao ampliar o significado da palavra solidariedade, Francisco nos faz perceber que há ainda muito por fazer em termos de atuação da Igreja:

Solidariedade é uma palavra que nem sempre cai bem, eu diria que algumas vezes nós temos transformado em uma palavra ruim, não se pode dizer; mas é uma palavra que significa muito mais do que alguns atos de generosidade esporádicos. É pensar e atuar em termos de comunidade, de prioridade de vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. Também é lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a moradia, a negação dos direitos sociais e trabalhistas. É enfrentar os efeitos destruidores do Império do dinheiro: os deslocamentos forçados, as migrações dolorosas, o tráfico de pessoas, a droga, a guerra, a violência e todas essas realidades que muitos de vocês sofrem e que todos estamos chamados a transformar. A solidariedade, entendida em seu sentido mais profundo, é um modo de fazer história e isso é o que fazem os movimentos populares.⁵⁶¹

Diante da atual situação não é nossa pretensão oferecer soluções ou propostas, chamar a atenção para situações reais e angustiantes que requerem das Igrejas um novo olhar para as comunidades nas quais estão inseridas para que lhes saiamos ao encontro. A criatividade, o interesse pelo outro e o amor de Cristo derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, deve permear todas as nossas ações nos impulsionar a atuação responsável onde estivermos. Finalizamos este tópico com as palavras de Rafael Lucinai, que citando a *Laudato Si*, afirma que podemos ter consciência do sofrimento humano fazendo deste o nosso sofrimento. Assim poderemos atuar de forma mais eficiente no mundo:

“As reflexões teológicas ou filosóficas sobre a situação da humanidade e do mundo podem soar como uma mensagem repetida e vazia, se não forem apresentadas novamente a partir dum confronto com o contexto

⁵⁶⁰ MARTINEZ, J. M.; VILA, P. M. **Abba, padre: teologia y psicología de la oración. El Padrenuestro.** Barcelona: Clie, 1990. p. 81.

⁵⁶¹ PAPA FRANCISCO. **Discurso aos participantes no encontro mundial de movimentos populares.** 28 de outubro de 2014.

atual no que este tem de inédito para a história da humanidade.” Somente assim podemos evitar o “abstracionismo espiritual” e deixarmos confrontar com a realidade sócio-econômica na qual estamos inseridos para “considerar o que está acontecendo em nossa casa comum.” Deste encontro com o real nascerá em cada pessoa uma consciência sofredora, essa de que o mundo globalizado se distancia quando favorece a “cultura do descarte da indiferença”. Ser sofredor significa converter em sofrimento pessoal o que acontece ao mundo, e assim reconhecer qual é a contribuição que cada um pode oferecer.

Francisco e Bonhoeffer confrontam dada um em seu tempo a injustiça, o sofrimento e colocam-se ao lado dos que sofrem, ousam confrontar as estruturas de dominação. Ambos, ao tomarem como referência a Jesus, iluminam através da fé cristã um mundo que não está abandonado mas continua sendo amado por Deus.

4.3.

Sugestões pastorais no contexto da Igreja Evangelica Comunidade Vida a partir da eslesiologia de Dietrich Bonhoeffer

Na oração de Jesus localizada no capítulo 17 do evangelho de João, Jesus diz: “não peço que os tire do mundo”. Nessa simples petição está claro que os discípulos devem permanecer após sua partida. Podemos então pensar sobre essa oração de Jesus, inquirindo por que os discípulos devem permanecer, porque não poderiam ir com Ele? Obviamente o fato de term sido deixados no mundo está atrelado à missão, há algo a fazer por este mundo que é amado por Deus.

Bonhoeffer nos atrai e nos inspira, e isso por que sua teologia é provocativa, nos desafiando a provar com nossas ações nossas formulações teológicas. Vemos também a importância dada por Bonhoeffer à Igreja: nela a fé se faz possível, ela deve brilhar, e através dela Cristo se faz presente no mundo. Kurt Appel e Nicolleta Capozza resumem de forma convergente com nosso pensamento a relevância de Bonhoeffer para a reflexão teológica hoje:

Para poucos teólogos a unidade entre vida e pensamento serve de tal forma como chave hermenêutica quanto para Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer pensou o que viveu e viveu o que pensou. Isso vale de modo especial para seu pensamento sobre a Igreja e sua forma. A questão eclesiológica de fato se põe em Bonhoeffer, de um lado, no contexto de um engajamento pessoal profundo e, de outro, esse

engajamento se espelha em suas reflexões sobre a Igreja, das quais se ocupou desde seu tempo de estudo.⁵⁶²

Como sugestão pastoral no âmbito da Igreja Evangélica Comunidade Vida, destacamos os seguintes aspectos da teologia de Bonhoeffer: Ênfase na ação responsável, principalmente as que dizem respeito aos mais fragilizados e à prática da comunhão em seus diversos aspectos.

4.3.1. Ênfase à ação responsável

“Orar como se tudo dependesse de Deus, agir
como se tudo dependesse de nós”

Inácio de Loyola

Em tópicos anteriores foi possível perceber a forma enfática com Bonhoeffer enfatizava a ação responsável no mundo, distanciando-se da idéia de “um deus tapa furos” (deus da lacunas): que converte a ação de Deus em intervencionismos pontuais, o que, de acordo com Queiruga ao comentar Bonhoeffer, pretende mover Deus com oferendas e petições.

Na prática seguem rogando a Deus para pedir a chuva, pedem milagres, a cura para uma enfermidade ou para canonizar os santos, e, em geral, se pretende mover a Deus com petições e oferendas para que intervenha pontualmente, a fim de ajudar aos pobres, acabar com a fome no mundo ou, o que é mais difícil fazer com que os governantes sejam justos e generosos.⁵⁶³

As afirmações de Queiruga são pertinentes para o momento atual, como se pode constatar em mensagens televisivas, redes sociais e vídeos amplamente divulgados na internet, através das quais muitos grupos neopentecostais adotam a lógica capitalista do consumo e do sucesso. Com uma construção teórica egocêntrica, através de campanhas, correntes e outras práticas equivocadas que tem mantido vivo o “deus ex machina”. O comércio da fé encontra entre os desfavorecidos espaço para sua expansão a partir da exploração das adversidades da vida a que estão submetidos e de um segmento que espera enriquecer negociando com Deus. Temos muita dificuldade em nos aproximarmos de tais

⁵⁶² APPEL, K. ; CAPOZZA, N. “Estar-aí-para-os-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer.

⁵⁶³ QUEIRUGA, A. T. *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000. p. 204,205

grupos porque em um sentido estrito sequer possuem fundamentação teológica que sustentem suas práticas. Por outro lado, nos sentimos agraciados com a teologia de Bonhoeffer, para o qual a interpretação dos conceitos bíblicos deve ser feita em termos de envolvimento responsável com a vida.

“interpretação dos conceitos bíblicos não deveria ser feita em linguagem metafísica ou psicológica, nem em termos de um sistema de doutrinas metafísicas abstratas, ou da experiência interna dos indivíduos, mas em termos de um envolvimento responsável com a vida.”⁵⁶⁴

Temos procurado ressaltar em nossas prédicas e através de nossa Igreja, a referência a Cristo como aquele que viveu reponsavelmente no mundo. Pretendemos através do ensino em diálogo com a realidade de nosso tempo, desenvolver em nossos membros ação consciente, assumindo responsabilidades inerentes ao seguimento. Assim pretendemos que nosso olhar seja direcionado ao mundo na perspectiva de Cristo como comentou Jean-Marie Glé sobre Bonhoeffer: “Bonhoeffer se expressava assim de uma forma premonitória: Temos que aprender a considerar as pessoas, não em função do que fazem ou deixam de fazer, mas em função do que estão sofrendo.”⁵⁶⁵ Podemos concluir que a submissão da vontade humana à vontade de Deus levar a resistência⁵⁶⁶: atitude responsável contra o que se opõe à vontade de Deus em razão de seu amor pela vida humana.

4.3.2. Ênfase a fé eclesial: Sentido a vida comunitaria

É interessante notar como a expressão “cristianismo arreligioso” foi interpretada incorretamente, gerando conclusões que se distanciam do pensamento de Bonhoeffer. Na opinião de José L. Sánchez Nogales, Bonhoeffer com esta expressão dá suporte teológico uma atitude confusa de um cristianismo sem comunidade e sem instituição:

Este confuso cristianismo sem comunidade, sem instituição, vai desde Rousseau e os deístas e “iluministas” do século XVIII, passando por Kant y Lessing, até chegar em nosso século a Bonhoeffer, que com seu “cristianismo sem religião” deu o último suporte teológico a esta atitude. Denotam uma perda progressiva da fé

⁵⁶⁴ RODRIGUES, A. M. *A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer*. p. 22.

⁵⁶⁵ GLÉ, JEAN-MARIE *El retorno de la escatología*.

⁵⁶⁶ RODRIGUES, A. M. *A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer*. p. 172

eclesial, ficando aberto um caminho para tornar os conteúdos da fé de acordo com os critérios pessoais.⁵⁶⁷

De forma oposta, a teologia de Bonhoeffer tem nos estimulado em nossa comunidade a enfatizar a importância da fé eclesial. Pensamos que a afirmação de Bonhoeffer de que a Igreja é o local onde a fé se faz possível,⁵⁶⁸ permanece vigente pois através da pregação e do cuidado mútuo podemos ser para o outro presença de Cristo.

Patrício Eugênio Muñoz, afirma que Bonhoeffer considerava membro da Igreja toda pessoa que confesse pertencer a ela, independente de sua afiliação eclesiástica, pessoas que vivem a fé e os ensinamentos de Jesus, filhos de Deus que confessam Jesus como Senhor e Salvador. Seu trabalho consiste em servir ao próximo, e se necessário desobedecer às autoridades estabelecidas para cumprir este propósito.⁵⁶⁹

Para pensar a possibilidade da fé na sociedade pós-moderna, precisamos admitir a necessidade de mudanças na construção de uma nova mentalidade eclesial, que nos permita interagir, dialogar, sem abrimos mão do que consideramos verdades essenciais da fé cristã. A abertura ao diálogo ecumênico, filosófico e científico não significa uma capitulação da fé, mas uma compreensão mais ampla e atualizada que nos conduz à aproximação.

4.3.3. Ênfase ao acolhimento: ir ao encontro do outro em amor, a fé em Cristo não é uma mercadoria a ser comercializada ou imposta

Para envolver-se de forma participativa na realidade atual, a igreja não olha apenas para teologia, mas torna-se observadora da realidade social, porque, se nela vive e dela participa, deve buscar discernir no tempo presente como desempenhar sua vocação sacerdotal. A igreja é uma inédita possibilidade de amar, convidada a perceber os desafios colocados pela realidade em cada momento histórico, os “sinais dos tempos” e a se apresentar de uma maneira aberta e coerente, disposta a enfrentar os problemas de cada época.

⁵⁶⁷ GONZALES, JOSÉ L. SÁNCHEZ. *Cristianismo y cultura: cinco temas pipientes* Proyección 41 (1994) 201-218

⁵⁶⁸ BONHOEFFER, D. B *Sociologia de la Iglesia: Sanctorum Communio*. p. 153

⁵⁶⁹ MUNÓZ, P. E. G. *La practica de la justicia como parte del seguimiento a Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer*. P. 15

A Igreja de Cristo como povo de Deus não instala marcos fronteiros em torno da mensagem do reino, nem se torna reclusa em relação à sociedade pós-moderna, mas nela se insere não em busca de acolhimento, mas em atitude acolhedora, instando de forma criativa que os homens se reconciliem com Deus, cumprindo de forma criativa a *Missio Dei*.

As soluções devem ir sendo buscadas, não existem respostas prontas, pré-fabricadas ou fabricadas de uma vez por todas, mas as respostas se vão forjando, na história, na medida em que se trabalha junto, se vive o acolhimento e o respeito, em que se olham os problemas de frente buscando soluções, onde se busca irradiar a experiência do amor e da comunhão (cf. 1 Jo 1, 1-5). Por isso, a igreja é um grupo de pessoas com vocação e atividades comuns que deve apontar para a comunhão. É uma comunidade que deve ser sinal, capaz de manifestar atos concretos de amor, a serviço das pessoas, no processo de humanização, tornando visível desta forma a *Basileia tou Theou*.

Ela não pode se colocar como detentora da verdade. A verdade é buscada pelos cristãos dentro de uma caminhada histórica concreta, junto com as demais pessoas que procuram realizar o projeto de amor e solidariedade de Deus para o mundo (cf. Mt 25, 31-46).

Essa sensibilidade da eclesiologia de comunhão preenche a lacuna deixada pelo racionalismo, é o “raciovitalismo” capaz de congregar os opostos. Esse novo pensar exige não apenas a supressão dos pré-conceitos mas também a abertura para que se possa respirar essa nova realidade. A razão surge então na busca de compreensão e não na reafirmação do que deve ser. Tais reflexões nos fazem lançar um novo olhar sobre o momento que vivemos retirando-nos do obscurantismo para um momento de possibilidades.

Enquanto a vida permanecer subjugada ao capitalismo alienante, que estimula o hedonismo e o consumo, teremos como resultado pessoas cada vez mais fragilizadas, perdidas e doentes, que podem e devem ser acolhidas por nós contribuindo para que o Reino se torne perceptível.

Creemos que a Igreja de Cristo, tem ainda uma grande tarefa para realizar e o potencial necessário para cumprir sua missão, que é, na verdade, a continuação da *Missio Dei*. A igreja como sal e luz, pode e deve continuar propagando a mensagem de Cristo, porque hoje ainda existem muitos que estão cansados e sobrecarregados que precisam ser aliviados. O projeto iniciado por Jesus não era a

realização de um desejo pessoal, mas a realização do plano salvífico do Pai. Não poderia findar-se com sua morte, precisava propagar-se no decorrer da história, e hoje, por mais que nossa tecnologia tenha se desenvolvido, por mais que tenhamos acesso a uma grande quantidade de informações, que o conhecimento esteja tão difundido, a igreja pelo poder do Espírito Santo pode ser voz que se faça ouvir, vida geradora de vida e luz para os povos cumprindo sua vocação em Cristo.

A mensagem do Reino não é expectativa futurista dos profetas do Antigo Testamento, mas lhes anuncia um Reino que já chegou. Podemos depreender esta afirmação em razão da tradução mais acertada, para a expressão “*basileia tou theou*” que segundo Joachin Gnilka deve preferencialmente ser traduzida como reinado de Deus, fazendo ainda a seguinte observação: “Para as sentenças denominadas “de entrada no Reino”, que falam de ser admitidos na *basileia*, e a outras expressões metafóricas, se recomenda a tradução Reino de Deus.”⁵⁷⁰

O Reinado de Deus: se opõe ao reinado injusto dos homens. Está desvencilhada das práticas rituais. Apresenta o Pai e não um Deus ameaçador. Percebe o homem em seu estado real.

A igreja é antes de tudo a comunidade do povo de Deus, muito mais do que uma instituição, e não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político, nem com ideologias humanas.

⁵⁷⁰ GNILKA, J. *Jesús de Nazaret: Mensagem e história*, Barcelona, Herder, 1993 p. 110

5. Conclusão

Ao concluir este trabalho, esperamos contribuir proporcionando elementos de reflexão, para que a igreja continue a cumprir sua missão no projeto histórico salvífico de Deus: ser presente e atuante no mundo, distanciando-se de concepções equivocadas acerca de Deus e de uma religiosidade restrita às situações insolúveis da vida ou às necessidades imediatas.

Buscamos compreender duas principais formulações localizadas nas “cartas da prisão” de Dietrich Bonhoeffer: “cristianismo arreligioso” e “estar aí para os outros”. Percorrendo sua obras em busca de compreensão das formulações acima citadas, foi possível perceber em suas obras a presença constante de sua Cristologia e Eclesiologia. Certamente ele mostrou grande preocupação com esses temas, ao cunhar suas formulações.

A Igreja é, para Bonhoeffer, Cristo existindo em forma de comunidade e exatamente por isso só pode ser inteiramente compreendida quando relacionada à pessoa de Jesus de Nazaré. Não é possível isolar suas formulações de toda a sua teologia anterior. Este equívoco foi cometido por alguns autores, que acabaram por equivocar-se a respeito dessas formulações. Na primeira parte deste trabalho, pudemos observar justamente o contexto no qual a vida e a teologia de Bonhoeffer se desenvolvem inicialmente. Entendemos que toda reflexão, embora possa projetar-se ao futuro, está situada em um contexto histórico social, a partir do qual Bonhoeffer buscou propor mudanças que fossem capazes de aproximar a conduta da Igreja ao ideal pretendido por Cristo para Bonhoeffer. Para Bonhoeffer, é imprescindível a busca de respostas que visavam a definir fundamentos essenciais para a Igreja: Quem é Cristo para nós hoje?. E mesmo as possíveis respostas daí decorrentes, para que possam ter algum significado, exigem obediência e fé, posicionamentos concretos no mundo à luz da palavra de Cristo.

Como indicamos em nossa introdução, as expressões “estar aí para os outros” e “cristianismo arreligioso” são centrais no desenvolvimento de nossa tese. Para uma melhor compreensão das referidas expressões, nossa pesquisa no

terceiro capítulo centralizou-se nas obras de Dietrich Bonhoeffer. Suas principais obras apresentam temas relevantes que contribuíram para nossa compreensão da teologia de Bonhoeffer: “Sociologia da Igreja”, “Ato e Ser”, “Crer e Viver”, “Discipulado”, “Vida em comunhão”, “Quem é, e quem foi Jesus Cristo”, “Ética” e “Resistência e Submissão”. A partir delas foi possível articular eclesiologia e cristologia, considerando as reiteradas afirmações de Dietrich Bonhoeffer sobre Cristo e a Igreja, e como seu pensamento adquire maior profundidade e consistência.

Como se pode perceber no desenvolvimento de nosso trabalho, é inegável que para Bonhoeffer Cristo e a Igreja estão inseridos na realidade concreta da existência humana. Nesta concepção há uma ênfase aos aspectos kenótico, encarnacional e de serviço da Igreja como presença de Cristo no mundo. São aspectos que orientam nosso pensar teológico, pois se fazem presentes nas obras de Bonhoeffer e iluminam nossa interpretação de suas formulações.

Foi também importante refletir sobre o que Bonhoeffer entendia como religião, para que pudéssemos pensar a arreligiosidade, e os dois aspectos em que esta palavra foi pensada pelo autor. Concluímos que a sua formulação de arreligiosidade, associada por Bonhoeffer ao cristianismo, é esclarecida em razão de uma prática religiosa equivocada da qual Bonhoeffer busca distanciar o cristianismo.

Torna-se claro que a proposta formulada por Bonhoeffer: “cristianismo arreligioso” tem um sentido restrito em oposição a uma noção de religião, que concebe um deus poderoso interventor que deve resolver nossas causas pessoais e também as causas do nosso próximo, assumindo nossas responsabilidades. Para Bonhoeffer, a noção de Deus todo poderoso não é capaz de atender às demandas de um mundo em maioria, mas continua vigente como tentativa de resguardar espaço para a “religião” em um “mundo adulto.”

A presença atuante e responsável da Igreja no mundo deve ser capaz de apresentar Cristo não como um tapa buracos da existência humana, mas deve de forma atualizada apresentar sua mensagem, atrelada a uma práxis de libertação e serviço em amor. Citamos nessa perspectiva uma advertência de Bonhoeffer que deve estimular a Igreja ao anúncio da palavra libertadora de Cristo de forma atualizada e comprometida com a verdade.

“... quanto som estranho, quantas leis humanas, duras, quantas esperanças falsas e falsos consolos turvam ainda a cristalina mensagem de Jesus, dificultando a decisão autêntica! A culpa não deve ser procurada exclusivamente nos outros, quando acham dura e difícil a pregação mesmo que esta pretenda ser tão-somente pregação de Cristo – por estar carregada de fórmulas e conceitos estranhos aos ouvintes.”⁵⁷¹

Como já vimos, Bonhoeffer lança seu olhar ao futuro em esperança de que o mundo em maioridade arreligioso seja alcançado por uma nova proposta de cristianismo que, assentado sobre a fé fundamentada na pessoa de Cristo, proporcione uma forma autêntica de ser Igreja no mundo. É nesse ponto, como vimos, que nosso autor considera seriamente a possibilidade de que a religião de seu tempo seja descartada juntamente com o “deus das lacunas”.

Felizmente, Bonhoeffer não abdica de Deus, não nos fala de um Deus morto nem de um Deus transcendente que teria se refugiado nos céus abandonando o mundo à sua própria sorte. A frase “O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona,” pode ser para fraseada a seguinte forma: O Deus que está conosco é o Deus que deseja nosso crescimento para que possamos assumir nossas responsabilidades, e por este motivo não quer estar conosco apenas em momentos esporádicos.

Desse modo, Bonhoeffer, permanece cristão e pertencente à Igreja, mas com um horizonte mais amplo, no qual o Deus de Jesus Cristo tem, através da Igreja, a possibilidade de se fazer presente no mundo. Para cada cristão diante de uma questão inescapável, viver ou não viver a fé em Cristo, não há uma posição intermediária na qual possa se refugiar desresponsabilizando-se.

A vida de Dietrich Bonhoeffer retrata uma experiência de fé e responsabilidade, elementos imprescindíveis na vida da Igreja. E nos desafiam a pensar que em cada momento da história esses aspectos não devem ser negligenciados, mas vividos. Finalizamos com palavras de Bonhoeffer que nos ajudam a pensar a presença da Igreja no mundo:

É muito grande o perigo de nos deixarmos arrastar à desprezar o gênero humano. Bem sabemos que não temos o direito de fazê-lo, pois nos conduzirá a relação mais estéril com o homem (ser humano). Com o desprezo ao outro homem incorremos precisamente no erro fundamental de nossos adversários. O que despreza um ser humano jamais será capaz de fazer algo por ele. Nada daquilo que desprezamos no outro é completamente alheio a nós mesmos. A única relação frutífera com os homens (seres humanos) e precisamente com os débeis é amor, quer dizer a

⁵⁷¹ BONHOEFFER, D. **Discipulado**, p. 5

vontade de manter comunhão com eles. O próprio Deus não desprezou os homens, mas se converteu em homem por amor a eles.⁵⁷²

⁵⁷² BONHOEFFER, D. **Yo he amado a este pueblo**. Buenos Aires: Aurora, 1969. p. 32

6. Referências Bibliograficas

6.1. Obras de Dietrich Bonhoeffer

- BONHOEFFER, D. **Act and Being**. New York: Harper & Brothers, 1961
- _____. **Creer y vivir**, Salamanca: Sigueme, 1974.
- _____. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- _____. **El precio de la gracia: el seguimiento**. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. **Escritos esenciales: introducción y edición de Robert Coles**. Santander: Sal Terrae, 2001.
- _____. **Ética**. Madri: Trotta, 2000.
- _____. **Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio**. Buenos Aires: Nopal, 1971.
- _____. **Redimidos para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)**.
- _____. **Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- _____. **Sociologia de la iglesia: sanctorum communio**. Salamanca: Sigueme, 1969.
- _____. **Works, Vol. 10: Barcelona, Berlim, New York – 1928 – 1931**,. Minneapolis:Fortress Press, 2008.
- _____. **Works, Vol. 14: Theological Education at Finkenwalde: 1935-1937**. Minneapolis: Fortress. 2013.
- _____. **Works Vol. 15. Theological Education Underground: 1937-1940**. Minneapolis: Fortpress, 2001.
- _____. **Yo he amado a este pueblo**. Buenos Aires: Aurora, 1969
- _____.**Verdad abstracta y acontecida**. Disponível em: <<http://verdad-y-libertad.blogspot.com.br/>> Acesso em: 17 abr. 2017.

6.2. Obras sobre Dietrich Bonhoeffer

AGUILAR, F.S. **Dietrich Bonhoeffer ¿un testigo mal interpretado?**. Iglesia viva, n.17-18, p.539-544, 1968.

ALEMANY, J.J. **Resistència o sumisión: el testimonio de Dietrich Bonhoeffer**. Disponível em: < <http://un-legado-de-alemany.blogspot.com.br/>> Acesso em: 23 jun. 2017.

ALONSO, B. A. **Honestidad intelectual y compromiso político de Dietrich Bonhoeffer**, 1990. 617 f. Tesis doctoral. Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1990.

APPEL, Kurt; CAPOZZA, Nicoletta. **“Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: Sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer**. Revista Eletrônica da PUCRS, v. 36, nº 153, setembro, 2006. P.584, acesso em: 25/09/2017.

BARCALA, M. S; **Cristianismo arreligioso: uma análise do desenvolvimento e recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer**. 2008, 172 f. Dissertação de Mestrado Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

BONIFACE, Jesus, **Transcendence and Generosity: Reading the Christologies of Hans Frei and Dietrich Bonhoeffer Together**, Durham University. 2016 P..219. Disponível em Durham E-Theses Online. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/11682/>>. Acesso em: 11/11/2017.

FELDMANN, C. **Tendriamos que haber gritado: la vida de Dietrich Bonhoeffer**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

GREMMELS, C.; BETHGE, E. ; BETHGE, R. **Pós-fácio dos Editores**. In. Resistência e Submissão: cartas e anotações da prisão.

METAXAS, E. **Bonhoeffer: Pastor, Martir, Profeta, Espião**. São Paulo: Mundo Cristão, 2010. Ebook Kindle.

MILLER, Ed. L.; GRENZ, S. J. **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003.

PRÜLLER-JAGENTEUFEL, G. M. “Poner palos en la rueda”: la actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120712012751/palos.pdf> Acesso em: 28 set 2017.

RAMOS, L. S. **A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina.** 2007. 161 f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2007.

RODRIGUES, A. M. **A crítica teológica da religião: Um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer.** 2009. 187 f. Dissertação de Mestrado Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009.

SEGURA, E. D. **Dietrich Bonhoeffer: un teólogo a contratiempo.** Wheaton: Tyndale House, 2015. Ebook Kindle.

SVENSSON, M. **Resistencia y gracia cara: vida y pensamiento de Dietrich Bonhoeffer.** Barcelona: CLIE, 2011. Ebook Kindle.

TUNES, Suzi Magalhães. O cristianismo não religioso em Bonhoeffer e Vattimo. **Horizonte**, v.6. n. 12. p.157-168. Jun. 2008.

6.3.

Outras obras

AGOSTINHO, S. **A verdadeira religião.** São Paulo: Paulinas, 1987.

ALMEIDA, A. J. **Lumen Gencium: a transição necessária.** São Paulo: Paulus, 2004.

ALVES, R.. **O enigma da religião.** Campinas: Papyrus, 1988.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARGOTE, G. M. **Qué es en esencia la religión?** Disponível em: <<http://studylib.es/doc/7012464/%C2%BFqu%C3%A9-es-en-esencia-lareligi%C3%B3n-3F-germ%C3%A1n-marqu%C3%ADnez-argote>> Acesso em: 25/10/2017.

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUER, J. ; RATZINGER, J. **Curso de teologia dogmática: Dios, uno y trino. Tomo II.** Barcelona: Herder, 1982.

BARBAGLIO, G. **Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica.** Salamanca: Cervantes, 2003.

BARTH, K. **Carta a los romanos.** Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

_____. **Esboço de uma dogmática.** São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BAUMAN, Z. **Por uma política social crítica: um ensaio sobre o senso comum e emancipação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

BAVINCK, H. **Dogmática Reformada v3 – O pecado e a salvação em Cristo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

_____. **Dogmática Reformada v4 – Espírito Santo, igreja e nova criação**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERGOGLIO, J. M. **Palabras del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires**. In: PRIMERA REUNIÓN CON EL CONSEJO PRESBITERAL 2008. (15 de abril de 2008).

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém (Ed. Revista). São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. São Paulo: Ática, 1994. _____. **Jesucristo y la liberacion del hombre**, Madri, Cristiandad, 1981.

BOSCH, D. J. **Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión**. Grand Rapids: Libros desafio, 2000.

BOUREL, D. Os mandarins contra a democracia. In: RICHARD, L (Org.). **Berlim, 1919-1933: a encarnação extrema da modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CADAVID, A. La investigación sobre la vida de Jesús. **Teologia y Vida**. v.43, n.4, p. 512-540, 2002.

CARVAJAL, L. G. **Los cristianos del siglo XXI: Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio**. Santander: Sal Terrae, 2000.

CODINA, V. **Desaprender, uma tarefa Cristiana urgente**. Disponível em: <www.buenastareas.com/ensayos/aprender-a-desaprender/3900623.html>, acessado em 12/03/2013.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO – (CELAM). **DOCUMENTO DE APARECIDA: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

COLOMER, E. **Estudio Preliminar**. In. La nueva esencia del cristianismo. Salamanca: Sigueme. 1969.

COMBLIN, J. **Teologia da Cidade**. São Paulo: Paulinas, 1991.

COMTE-SPONVILLE, A. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. São Paulo: Martins Fontes : 1999.

CONCÍLIO VATICANO II, **Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual.**

COX, H. **A cidade do homem: a secularização na perspectiva teológica.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1968.

CRAIF, W. L. **Reasonable Faith: christian truth and apologetics.** Wheaton: Crossway Books, 2008.

CULLMANN, O. **Cristologia del nuevo testamento.** Salamanca: Siguem, 1998.

_____. **Del evangelio a la formación de la teologia cristiana.** Salamanca: Sigueme, 1972.

DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro.** São Paulo: Loyola, 2004.

DREHER, Luís .H. Dependência e Liberdade: Schleiermacher, Schelling e os Modos da Relação com o Absoluto. **Numen**, v.7, n.2, p. 59-77. 2004.

ECO, U. **Como se faz uma tese,** São Paulo: Perspectiva, 2008.

FARRIS, J. O que é Teologia Prática?. **Caminhando**, v.6, n.1, p.56-68, 2010.

FARRIS, James. Teologia prática: identidade passada e atual. **Ciências da Religião – História e Sociedade**, v.10, n.1, p. 84-112, 2012.

FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvacion – tomo I.** Madri: Cristiandad, 1984.

_____. **Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvacion – tomo V.** Madri: Cristiandad, 1984.

FUELLENBACH, J., **Igreja Comunidade para o Reino.** São Paulo: Paulinas, 2006.

FUENTE, E. **Eclesiologia.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

GESCHÉ, A. *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»:* Revue Théologique de Louvain, 33-2 (2002) 187- 210. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_2_3218? q=gesche +%22 le+christianisme+comme%22>. Acesso em: 22/11/2017.

GEFFRÉ, C. J. **Desacralizacion y santificacion.** In: Concilium: Revista internacional de teologia. V.19, p.292-308. Madrid: Cristiandad. 1966.

GEORGE, T. **Teologia dos Reformadores**, São Paulo: Vida Nova, 1993.

GIBELLINI, G. **La teologia del siglo XX**. Santander: Sal Terrae, 1998.

GLÉ, JEAN-MARIE **El retorno de la escatología**. Disponível em: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol36/144/144_gle.pdf > Acesso em: 29/10/2017.

GNILKA, J. **Jesús de Nazaret: Mensagem e história**, Barcelona, Herder, 1993.

GONZALES, J.L. **Historia del cristianismo: desde la era de a reforma hasta la era inconclusa (Tomo 2)**. Miami: Unilit. 1994.

_____ **Historia del cristianismo: desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte (Tomo 3)**. Miami: Unilit. 1994.

_____ **Bosquejo de Historia dela Iglesia**. Decatur: AETH, 1995.

_____ **História del pensamiento cristiano: desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte. (Tomo 3)**. [S.l.:s.n.].

GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino: una teologia de la Trinidad**. Barcelona: Herder, 2001.

HÄGGLUND, B. **História da Teologia**, Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HENRICH, F. **Aspectos de La iglesia**, Madri: Cristandad, 1965.

HOLLENWEGER, W. "Die Kirche für andere" - ein Mythos. *Evangelische Theologie*, n. 37 p.425-443, 1977.

HORTELANO, A. **Problemas actuales de moral I: introducción a la teologia moral – la conciencia moral**. Salamanca: Sígueme, 1979.

ILLANES, J. L.; SARANYANA, J. I. **História de la Teología**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

JOÃO PAULO II, **Carta Encíclica *Redemptoris missio***. (Sobre a validade permanente do mandato missionário). São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Audiencia Geral, Miércoles 31 de mayo de 1995.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KASPER, W. **Jesus, el Cristo**. Salamanca: Sigueme, 1978.

_____. **El dios de Jesucristo.** Salamanca: Sigueme, 1986.

KAUFFMANN, E. **O Sucesso científico da Alemanha nos séc. XIX e XX,** “In:”, *Identidades*, XIII Encontro de História ANPUH-Rio, 2008, Rio de Janeiro, tópico temático.

KLEIN, C. J. **A teologia liberal e a modernidade.** Disponível em: <<http://www.centroestudosanglicanos.com.br/portal/arquivos/banco-detextos/historia-da-igreja.html>>. Acesso em: 17 jan 2017.

KLEMPERER, V. **LTI: a linguagem do Terceiro Reich.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KONINGS, J; ZILLES, U et al. **Religião e Cristianismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1977.

KÜNG, H. **Ser cristiano.** Madri: Cristiandad. 1975.

KÜNG, H. **La Iglesia,** Barcelona: Herder, 1968,

_____. **El cristianismo: esencia e historia.** Madrid: Trotta, 2006.

LACTÂNCIO, L. C. F. **Instituciones Divinas: Libros IV-VII** Madri: Gredos, 1990. Ebook Kindle.

LADARIA, L. F. **Introducción a la antropología teológica.** Navarra: Vero Divino, 1993.

LARKIN, E. **El ascetismo en la vida moderna.** In: *Concilium: Revista internacional de teologia.* Madrid: Cristiandad, 1996.

LÍBANIO, J. B. **Curso de Hermenêutica.** Disponível em: <<http://repositorio.ucb.br/jspui/handle/10869/955>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

_____. **O Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão.** São Paulo: Loyola, 2005.

_____; MURAD, A. **Introdução a teologia: perfil, enfoques, tarefas.** São Paulo: Loyola, 1996.

LOHFINK, G. **Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus.** São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **La iglesia que Jesus queria: dimensión comunitaria de la fe cristiana.** Bilbao: Desclee de Brouwer, 1986.

LUCIANI, R. **La opción teológico-pastoral del Papa Francisco.** *Perspectiva Teológica.*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 81-115, Jan./Abr. 2016.

- LUTERO, M. **Sobre a autoridade secular**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MACARTHUR JR. J. F. **O evangelho segundo os apóstolos: o papel da fé e das obras na vida cristã**. Fiel: São José dos Campos, 2011.
- MCGRATH, A. E. **Teologia Sistemática, histórica e filosófica: Uma introdução a teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.
- MACKINTOSH, H. R. **Corrientes teológicas contemporâneas: de Scheleiermacher a Barth**. Buenos Aires: Methopress, 1964.
- MAFFESOLI, M. **A república dos bons sentimentos**: São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.
- MALONEY, E. C. **Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MARTINEZ, J. M.; VILA, P. M. **Abba, padre: teologia y psicología de la oración. El Padrenuestro**. Barcelona: Clie, 1990.
- MESTERS, C. **Seguir a Jesus: los evangelios**. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- MENDOZA-ALVAREZ, C. **El Dios escondido de la posmodernidad: deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna**, México: Sistema Universitario Jesuita, 2010.
- MIRANDA, M. F. **A igreja em uma sociedade fragmentada: ensaios eclesiológicos**. São Paulo, 2006.
- MOLTMANN, J. **Que es teologia hoy?: dos contribuciones para su actualizacion**. Salamanca: Sígume, 1992.
- _____ **La iglesia fuerza do espírito: hacia una eclesiologia messiânica**. Salamanca: Sigueme, 1977.
- _____ **Cristo para nosotros hoy**. Madri: Trotta, 1997.
- _____ **Sobre la libertad, la alegría y el juego: los primeros libertos de la creación**. Salamanca: Siguem, 1972.
- NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã**, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000.
- OLSON, R. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, J. **História como sistema. Mirabeau ou o político**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

_____. **História como sistema**, Madri: Revista de Occidente S. A., 1970.

OTT, L. **Manual de Teologia dogmática**. Barcelona: Herder, 1966.

OLIVEIRA, F. L. O campo da sociologia das religiões. *Interthesis*. Florianópolis, v.2, n.2, p. 1-14. 2005.

PANNEMBERG, W. **Teologia Sistemática I**. São Paulo: Academia Crisã; Paulus, 2009.

_____. **Teologia Sistemática II**. Madri: UPCO. 1996.

_____. **La fé de los apóstoles**. Salamanca: Sigume, 1975.

PARADOWSKI, M. **La escalonada marxistización de la teología**. Disponível em: <<http://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1974/121-122/documento-4122>> Acesso em: 13/06/2017.

PAPA FRANCISCO. **Carta encíclica *Lumen Fidei***. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acesso em: 30/10/2017.

_____. **Discurso aos participantes no encontro mundial de movimentos populares**. 28 de outubro de 2014.

_____. **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium***. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html> Acesso em 30/10/2017.

PAULO VI, ***Gesù: L'uomo per gli altri*** Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_pvi_aud_19720329.html> Acesso em: 30/10/2017.

PEREIRA, G. L. **O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer**. 2009. 121 f. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. **Uma Igreja cristocêntrica, diaconal e koinônica: estudo teológico-pastoral sobre o metodismo na Cidade do Rio de Janeiro**. 2014. 256 f. Tese (doutorado). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

PEÑA, J. L. R. **El don de dios: Antropología teológica especial**. Santander: Sal Terrae, 1991.

PIO XI. CARTA ENCÍCLICA ***Mit Brennender Sorge***. Sobre la situación de la Iglesia Católica en el Reich Alemán Disponível em: <<http://w2.vatican.va/>

content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html> Acesso em: 17 fev 2017.

QUEIRUGA, A.T. **Fin del cristianismo premoderno: retos hacia um nuevo horizonte**, Cantabria: Sal Terrae, 2000.

_____. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Repensar el mal**. Madrid: Trotta, 2011.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Herder. 1970.

RAUSCHING, H. **Hitler me dijo . . .: confidencias del Führer sobre suas planes de domínio del mundo**. Madri: Atlas, 1946.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant, v.4**. São Paulo: Paulus, 2005.

RICHARD, L. **Berlim, 1919-1933: A encarnação extrema da modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993.

RINGER, F. K. **O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica almã, 1890-1933**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

ROBINSON, J. A. T. **Sincero para con Dios**. Barcelona: Ariel, 1968.

ROLDÁN, A. F. **El carácter ambivalente de los conceptos carne y carnalidad en la teologia cristiana**. Enfoques, n.1, p. 53-69, 2010.

ROMERA, L. **Experiência humana e abertura religiosa a Deus**. Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/2585>> . Acesso em 26/08/2017.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da f'e da reflexões cristãs**. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

RUBIO, Ana. **Control nazi de las iglesias**. Ars Brevis, n.14, p.225-242, 2008.

SANTANA FILHO, M. B. **Palavra de Deus e ação profética na teologia de Karl Barth: a renovação da igreja a partir de sua vocação para o serviço á comunidade**. 2007. 175 f. Dissertação de Mestrado em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS M. A. **Povo de Deus uma sociedade contrastante: do movimento de Jesus à sociedade pós-modernidade**. 2013. 134 f. Dissertação de Mestrado Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2013.

SCHILLEBEECKX, E. **Revelacion y teologia**. Barcelona: Sígueme, 1969.

_____. **Jesús: la historia de un viviente**. Madri: Trotta, 2002.

SCHILLEBECKX, E **Cristo, sacramento del encuentro con Dios**. San Sebastián: Dinor, 1963.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados**. Madri: Tecnos, 1990.

SCHNAKENBURG, R. **Reino y reinado de Dios**, Madri: Fax, 1967.

SESBOÛÉ, B **Crer: invitación a la fé católica para ls mujeres y los hombres del siglo XXI**. Madri: San Pablo, 2000.

SILVA, A. W. C. O pensamento ético filosófico: da Grécia Antiga à Idade Contemporânea. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/conteudo/opensamento-%C3%A9tico-filos%C3%B3fico-da-gr%C3%A9cia-antiga-%C3%A0-idade-contempor%C3%A2nea>> Acesso em: 12 ago/2017.

SHIRE, W. L. **Ascensão e queda do Terceiro Reich, volume 1: triunfo e consolidação (1933-1939)**. Rio de Janeiro: Agir. 2008.

SPYKMAN, G. J. **Teologia Reformacional: um novo paradigma para fazer dogmática**. Jenison: The Evangelical Literature League, 1994.

STACKELBERG, R. **A Alemanha de Hitler: origens, interpretações e legados**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

STRONG, A. H. **Teologia sistemática: a doutrina de Deus – Vol I**. São Paulo: Hagnos, 2003.

THEISSEN, G. **O movimento de Jesus: História social de uma revolução de valores** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **El Jesus histórico: manual**. Salamanca: Sígueme, 1999.

THILS, G. **Cristianismo sem religião?** Petrópolis: Vozes, 1969.

THORNTON, M. J. **El Nazismo: 1918-1945**, Barcelona: Printer industria gráfica, 1985.

TILLARD, J.-M. R. **Iglesia de iglesias: eclesiologia de comunión**. Salamanca: Sígueme, 1999.

TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

_____. **Teologia sistemática: la razón y la revelación El ser y Dios. V. I.** Barcelona: Ariel, 1972.

VELASCO, J. M. **La transmisión de la fé en la sociedad contemporánea.** Santander: Sal Terrae, 2002.

VILANOVA, E. **História de la teologia cristiana II: prerreforma, reformas, contrarreforma.** Barcelona: Herder, 1989.

_____. **História de la teologia cristiana III: siglos XVIII, XIX y XX.** Barcelona: Herder, 1992.

VOS, G. **Teologia Bíblica: antigo e Novo Testamentos.** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

ZILSE, R. S. **No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher** 2016. 156f. Dissertação de Mestrado. Faculdades EST, São Leopoldo, 2016.

6.4.

Obras de referência

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia,** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COENEN, L.; BEYEREUTHJER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento v.4.** Salamanca: Sigueme, 1994.0

ELWELL, W. A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

FERGUSON, S.B.; WRIGHT, D.F. **Novo Dicionário de Teologia,** São Paulo: Hagnos. 2011.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.** Madrid: Alianza Editorial, 2005.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. **Diccionario teológico.** Barcelona: Herder, 1966.

SANTIDRÁN, P. R. **Breve dicionário de pensadores cristãos.** Aparecida: Santuário. 1997.

VAN GEREMEN, W. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VINE, W. E. **Diccionario expositivo de palabras del antiguo y del nuevo testamento exhaustivo.** Nashville: Editorial Caribe, 1999.