

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER
NA AMÉRICA LATINA**

Luciana Soares Ramos

São Bernardo do Campo

Março/2007

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A RECEPÇÃO DA TEOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER
NA AMÉRICA LATINA**

Luciana Soares Ramos

Orientador:
Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às
exigências do Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião, para obtenção do grau de
Mestre.

São Bernardo do Campo
Março/2007

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth
Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg
Universidade Metodista de São Paulo

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante
Universidade Presbiteriana Mackenzie

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Tempos de separação não são tempo perdido e estéril para a convivência; em todo o caso, não o são necessariamente, pois neles pode formar-se – apesar de todos os problemas - uma comunhão singularmente forte.

BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*. 2003, p. 237.

À incomparável e eterna *Família L*

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), agência de financiamento que demonstrou seriedade e respeito no trato com seus bolsistas.

Ao Dr. Lauri Emílio Wirth, não somente pelo irretocável trabalho de orientação, mas, especialmente, por suas características humanas. Serei sempre grata. A todos os professores do curso, pelas discussões proporcionadas nas aulas. Aos Drs. Paulo Barrera, Leonildo Campos, Jung Mo Sung, Geoval da Silva, Dra. Sandra Duarte, pelas contribuições acadêmicas e amistosas de corredor; aos Drs. Rui Josgrilberg e Magali Cunha, pelas valiosas sugestões feitas no meu exame de qualificação. Estendo a minha gratidão ao Dr. Antônio Magalhães, quem, quando ainda “Tom”, serviu de impulso à minha estada por aqui.

Às/aos colegas de curso que, de muitas maneiras, ajudaram-me no processo de construção da pesquisa, seja através das inúmeras e indigestas traduções de texto, tarefa singularmente desempenhada pelo Norbert, mas que também se estendeu à Linda e Emma, seja pela solidariedade com os materiais e com o tempo para discussão. Às/aos colegas do MANDRÁGORA\NETMAL e do Grupo de Pesquisa *Memória religiosa e vida cotidiana: interpretações historiográficas e teológico-literárias*.

À Casa Prócoro Velasques, pelas situações inusitadas e pelos amigos/cúmplices que forneceu, tanto os saudosos dos primeiros tempos (Adriana, Bérnago, Kleber, Lília...), quanto os de novos tempos (os sobrinhos da “tia Lu”, Zeinha, Toninho, Linda; a “turma da sexta-feira”: Hauley, Fê, Vicente, Vitorio... e os meus cubanos prediletos, Mairolet, Pedro e Kenia) e aquele que permaneceu firme comigo pelas madrugadas da vida, Rogério.

À minha mãe (Lindimar), para quem não há suficientes palavras de agradecimento. Agradeço por todos os seus acertos e também por seus erros, agradeço pelas lágrimas e pelos risos, agradeço pelo incentivo e pela admiração mútua... Embora o peito não querendo fazê-lo, a cabeça insiste em querer enumerar motivos de agradecimento, mas sei que para ti é suficiente dizer que agradeço por *ser* e por *estar*. Às minhas irmãs (Lilian e Lídia), porque são o meu ninho. À meu pai (Newton), que já não *está*, mas que *será* sempre na memória. Por último, a Deus com quem brinco e brigo todos os dias.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

Continua sendo uma experiência de valor incomparável termos aprendido a olhar os grandes eventos da história do mundo a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos, dos que estão sob suspeita, dos maltratados, dos destituídos de poder, dos oprimidos e dos escarnecidos, em suma, dos sofrendores...

Dietrich Bonhoeffer. *Resistência e Submissão*, 2003. p. 43.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

RAMOS, Luciana Soares. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. São Bernardo do Campo, 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

RESUMO

Ao escolher o tema *A recepção da teologia de Bonhoeffer na América Latina*, a intenção é problematizar a influência exercida pelo teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer na teologia latino-americana, tratando-se do aporte de seus textos em solo latino-americano, mas também de sua *leitura, seleção e re-escritura* crítica até nossos dias, quando completamos um século de seu nascimento. A investigação propõe-se a visibilizar o que em sua mensagem e/ou biografia, e de que forma, entusiasmou uma geração de jovens teólogos(as) protestantes e católicos latino-americanos(as), a partir de meados do século XX. Tomou-se por *locus* fundamental à Escola Superior de Teologia (EST), da IECLB, ao ecumênico Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET), de Buenos Aires, Argentina, também a um organismo para-eclésiástico, a Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). A base material privilegiada foi a produção teológica registrada em suas coleções de revistas periódicas, respectivamente, *Estudios Teológicos*, *Cuadernos de Teología* e *Cristianismo y Sociedad*. No entanto, também são analisadas algumas obras de teólogos católicos, dentre eles, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo e Frei Betto; textos referenciais que trazem à luz sua influência sobre a teologia caribenha; além de outros materiais que evidenciam os “antigos” e “novos” intérpretes. Os conceitos mobilizadores desta pesquisa são: *discurso*, conforme o expressam Michel Foucault e Eni Orlandi; *memória*, a partir de Maurice Halbwachs e Jacques Le Goff; *dialética*, Leandro Konder; *fenomenologia*, Husserl, Heidegger; *marcas*, Carlo Ginzburg e *imagem/imaginário*, Castoriadis.

Palavras-chave: Bonhoeffer, Teologia da Libertação, Teologia Contextual, História do Protestantismo

RAMOS, Luciana Soares. *The reception of the theology of Bonhoeffer in Latin América*. São Bernardo do Campo, 2007. Masters Dissertation. The Methodist University of São Paulo.

Abstract

To chose the theme the reception of Bonhoeffer in the Latin America, the intention is to problemitize the influence exerted by the german Theologian Dietrich Bonhoeffer in Latin America Theology, treating it as a from of arrival of the texts on the latin american land, but also of its Reading, Selection and Critical re-writing until the day when we complete its birth. The investigation is considered to make it visible to what in its message and or is a biography and in a way enthuses to latin american generation of Young theologians, protestants and catholics from the mid-centuries. It became a basic place for the Superior School of Theology (EST), the IECLB, to the ecumenical Superior Evangelic Institute of Theological Studies of Buenos Aires, Argentina (ISEDET) also to an organization called Church and Society (ISAL). The privileged basic material was the production of registered theology in its collection of periodic magazines respectively. *Theological Studies* and *Theology Books* and *Christianity and Society*. However some of the theological catholics are analyzed, amongst them are Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo and Frei Betto, texts that bring to light the influence of the caribbean theology besides other material that evidence ‘old’ and ‘new’ interpreters. The concepts that mobilizes this research : *speech*, as expressed by Michel Foucault and Eni Orlandi, *memory* from Maurice Halbwacks e Jacques Le Goff, *dialect*., Leandro Konder, *marks*, Carlo Ginzburg, *phenomenology*, Husserl, Heidegger, and *image* and *imaginary*, Castoriadis.

Key-words: Bonhoeffer, Liberation of Theology, Theology Contexts, History of Protestantism.

LISTA DE SIGLAS

AAET - Associação Andina de Educação Teológica
 ABIBET - Associação Brasileira e de Instituições Batistas de Ensino Teológico
 ABWER – Serviço de Contra-Espionagem das Forças Armadas Alemãs
 AETAL - Associação Evangélica de Educação Teológica na América Latina
 ALET - Associação Latino-Americana de Escolas Teológicas
 ASIT - Associação Sul-Americana de Instituições Teológicas
 ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
 BK – Igreja Confessante (*Bekennende Kirche*)
 CEB - Confederação Evangélica do Brasil
 CELA - Conferência Evangélica Latino-Americana
 CELADEC - Comissão Latino-Americana de Educação Cristã
 CIC - Conferência de Igrejas do Caribe
 CLAI - Conselho Latino-Americano de Igrejas
 CMI – Conselho Mundial de Igrejas
 DC – Cristãos Alemães (*Deutsch Cristen*)
 EST – Escola Superior de Teologia
 FET - Fundo de Educação Teológica
 FUMEC - Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos
 IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
 ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina
 ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos
 KPD – Partido Comunista Alemão
 MEC - Movimento Estudantil Cristão
 NSDAP – Partido Nacional-Socialista Alemão
 PCC – Partido Comunista Cubano
 SET - Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas
 SPD – Partido Social-Democrata Alemão
 TdL – Teologia Latino-Americana da Libertação
 ULAJE - União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas
 URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

Sumário

Introdução

Cap. 1 – Dietrich Bonhoeffer e seu contexto

1.1 – Contexto político-social e eclesiástico da Alemanha nazista	23
1.2 - Quem é e quem foi Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945)?	30
1.3 - A teologia de Bonhoeffer	34
1.3.1 - Ética, Política e Igreja em Dietrich Bonhoeffer	38
1.3.2 – Ato e Ser, Fé e Religião	41

Cap. 2 - A Teologia Contextual como base para a Teologia da Libertação

2.1- Para uma teologia contextual, um pouco de contexto	45
2.2 - Os Seminários brasileiros	47
2.3 - Os dilemas da educação teológica	49
2.4 - Teologia Contextual	53
2.5 - Influência da teologia européia na teologia latino-americana	58
2.6 - Os reflexos do <i>Kirchenkampf</i> alemão no Brasil	61

Cap. 3 - A recepção de Bonhoeffer na América Latina

3.1 - Levantamento bibliográfico	67
3.2 - Ernesto Bernhoeft e Prócoro Velasques – os iniciadores brasileiros	79
3.2.1 - Ernesto Bernhoeft	80
3.2.2 - Prócoro Velasques Filho	84
3.3 - A influência sobre os católicos	87
3.3.1 - Gustavo Gutiérrez	89
3.3.1.1 - Método teológico bonhoefferiano: a teologia “a partir de baixo”	90
3.3.2 - Jon Sobrino	96
3.3.3 – Juan Luis Segundo	98
3.3.4 - Frei Betto e suas “cartas da prisão”	100

Cap. 4 – A presença de Bonhoeffer em instituições e organismos na América Latina

4.1 - A influência de Bonhoeffer sobre os protestantes_____	101
4.1.1 - Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e Bonhoeffer_____	101
4.1.1.1 - As marcas de Bonhoeffer na Revista <i>Cristianismo y Sociedad</i> _____	107
4.1.2 - A influência de Bonhoeffer sobre a EST e seus teólogos_____	108
4.1.3 – A influência de Bonhoeffer sobre o ISEDET_____	110
4.1.3.1 – Análise de alguns textos dos <i>Cuadernos de Teología</i> do ISEDET_____	111
4.2 - Nicarágua – uma nova geração bonhoefferiana_____	118
4.3 - A influência de Bonhoeffer em Cuba _____	120
4.3.1 - Relações entre a Igreja e o Estado em Cuba desde a Revolução_____	120
4.3.2 - Seus teólogos_____	122
4.3.3 - Crítica à teologia cubana_____	126
4.3.4 - Relações entre a Igreja cubana e Bonhoeffer_____	127
4.3.4.1 - <i>Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada em Cuba</i> _____	128

Considerações Finais

Referências bibliográficas

Introdução

Em *A recepção da teologia de Bonhoeffer na América Latina*, pretendemos discutir aquilo que Beatriz Melano chamou de “a presença de Bonhoeffer na América Latina”¹, ou seja, a partir da noção de recepção,² queremos saber o que na mensagem ou biografia deste teólogo alemão, que viveu e morreu em condições tão aparentemente diversas das nossas (num campo de concentração da Alemanha nazista), e de que forma, entusiasmou uma geração de jovens teólogos protestantes latino-americanos a partir de meados do século XX,³ o que também pode ser percebido no discurso de alguns teólogos católico-romanos que deram prosseguimento a esse movimento teológico.

Inicialmente, havíamos privilegiado como sujeitos por excelência desta pesquisa aos teólogos e teólogas protestantes, considerados(as), de modo abrangente, como líderes religiosos, além de sua auto-compreensão como “intelectuais orgânicos”, mesmo quando em conflito com as hierarquias denominacionais, e seus grupos de produção/discussão teológica. Por esta razão, tomamos alguns seminários teológicos protestantes latino-americanos por *locus* fundamental para esta pesquisa, precisamente, à Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), ao ecumênico Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET), de Buenos Aires, Argentina, mas também a um outro tipo de organismo para-eclesiástico que comungou diversos egressos dessas mesmas instituições de formação teológica e de tantas outras, cuja característica marcante é o seu ecumenismo e engajamento político-social, a Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). No entanto, a nossa compreensão sobre estas instituições não se deu a partir de um contato físico com o local ou mesmo com seus egressos, mas tomamos por nossa base material a produção teológica registrada em suas coleções de revistas periódicas, respectivamente, *Estudios Teológicos*, *Cuadernos de Teología* e *Cristianismo y Sociedad* (de seus primeiros textos até os do ano 2005), que, segundo nossas impressões, revelam

¹ Título de uma conferência realizada por Beatriz Melano para as Cátedras Carnahan, em 1995, no ISEDET, Argentina, em memória dos 50 anos da morte de Bonhoeffer.

² O termo recepção confunde-se diversas vezes, neste texto, com o de apropriação, pois se trata aqui, muito mais do que a mera recepção, no sentido da chegada dos textos à América Latina e de sua “primeira” leitura, discute-se a sua seleção crítica, re-leitura e re-escritura.

³ Período que pode ser considerado como a “Pré-história” da Teologia da Libertação de cunho protestante, com forte inspiração da Teologia Política européia e do Evangelho Social norte-americano, sob orientação de uma

substancialmente a influência de Dietrich Bonhoeffer sobre a evolução do pensamento teológico protestante latino-americano rumo à Teologia da Libertação.

Mesmo incorrendo no risco de ampliarmos por demais o espaço dessa pesquisa e de não darmos conta suficientemente bem de tão variada gama de informações, decidimos incluir também alguns teólogos católicos de grande relevância na chamada Teologia da Libertação Latino-Americana, pois sentimo-nos impulsionados pela pesquisa mesma que apontava fontes nessa direção, como se verá adiante, tratam-se de Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo e Frei Betto, dentre outros. Também analisamos os Boletins da Sociedade Internacional Bonhoeffer Secção Língua Portuguesa - BR (SIBSLP-BR).

Queremos perceber de que modo os diversos “nomes” (os indivíduos), como os citados acima, e organismos da teologia latino-americana, a exemplo do grupo ISAL, foram se reapropriando tanto do personagem Bonhoeffer quanto da sua teologia diante das novas conjunturas que se foram sucedendo desde a sua “chegada” em solo latino-americano até nossos dias, quando completamos um século de seu nascimento.

Mesmo sendo inquestionável a influência da teologia européia, a contribuição específica de Dietrich Bonhoeffer a esse processo ainda é uma incógnita. Há uma quase inexistência, na América Latina, de estudos pós-graduados que tratem dessa influência teológica e até mesmo que discutam mais seriamente problemas e temas levantados por este teólogo. Esta lacuna sequer esclarece se realmente em algum momento houve uma ascensão generalizada ou não de sua teologia em terras latino-americanas, podendo mesmo este teólogo ter sido sempre marginalizado pela teologia latino-americana, embora vislumbremos o contrário.

Na medida em que demonstrarmos as leituras e os usos feitos pelos teólogos latino-americanos a partir dos escritos do teólogo alemão, inevitavelmente, virá à luz a elaboração e re-elaboração de um discurso teológico fundamentado sobre a crítica ao sistema e às estruturas de opressão, cujo termo-base é *libertação*, que vai se estabelecendo nesse contexto. *Discurso* aqui entendido como prática social não desvinculada dos fatores

econômicos, políticos e culturais, como nos ensina Michel Foucault⁴. Ainda, “na perspectiva da análise de discurso, entretanto, tomar a palavra é ato social com todas as suas implicações: conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidades, etc. A linguagem, assim, não é vista apenas como suporte de pensamento, nem somente como instrumento de comunicação”.⁵ Mesmo considerando o discurso como uma prática social, deve-se sempre perguntar sobre como essa prática se apresenta, ou seja, qual a materialidade do discurso ou dos discursos, em nosso caso, encontra-se nos textos (todo texto é produto de um discurso)⁶ das revistas a que fizemos referência e em algumas obras teológicas.

Apossamo-nos da recente preocupação com a preservação dos diversos suportes de memória, no caso, os registros de revistas teológicas, quase nunca utilizados como fontes primárias, consideramos os textos como muito mais que suporte, sobretudo a dos Movimentos Sociais, e ainda mais precisamente dos Movimentos Sócio-Religiosos, a fim de permitir melhores condições para a pesquisa histórica que vem trazendo à baila alguns pontos interessantes para o debate sobre a documentação. Afinal, como já nos é notório, a memória tem a sua dimensão histórica e a sua dimensão política. Ela não é exata, antes é arbitrária e vinculada a uma dada tradição.⁷ Outra questão que precisamos fazer avançar é sobre a memória individual e coletiva dessas influências teológicas.⁸ Ou seja, o registro dessas idéias pode significar a possibilidade de contribuir para ampliar os horizontes da historiografia no tocante à constituição de sujeitos históricos em momentos de afirmação da cidadania e da fé. Mais ainda, o trabalho com a documentação e a memória nos conduz a afirmar o direito à informação como elemento concretizador da democratização da história. Preservar, recuperar e organizar a memória de movimentos sócio-religiosos pode colaborar no avanço da investigação de dimensões da realidade social até hoje pouco sondadas, muito embora deixem rastros de sua experiência sob registros diversos.

Uma pesquisa como esta tenta dar conta de uma necessidade que se impõe através da observação das vozes e silêncios da historiografia religiosa na América Latina, a

⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

⁵ ORLANDI, Eni Pulcineli. *Discurso e leitura*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000. p. 17.

⁶ Um texto, sendo uma unidade empírica de análise, é uma superfície lingüística fechada nela mesma, ou seja, possui começo, meio e fim.

⁷ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

fim de examinar práticas passadas que se projetam no presente e continuam a interpelá-lo enquanto valores e referências. Esforçando-se, assim esperamos, em colaborar para uma maior compreensão das trajetórias dos movimentos teológicos e sociais cristãos latino-americanos.

Com isto, consideramos possível, ainda, entender o porquê de ter havido um aparente esquecimento ou a perda de relevância de sua mensagem, já que, embora tendo sido feito um esforço inicial para apresentá-lo aos nossos conterrâneos, ele permanece como um teólogo pouco conhecido do grande público e ainda pouco estudado de forma técnica.⁹ Por outro lado, supomos estar havendo uma sutil redescoberta desse teólogo em nossos dias, com o reeditar de algumas de suas obras e pelo surgimento de outros intérpretes.

Já que o objeto desta pesquisa é a influência de Dietrich Bonhoeffer e sua teologia sobre os teólogos e a teologia latino-americana, deixemos claro de antemão, que não examinamos suas obras para fins hermenêuticos, ou seja, visando ao comentário ou explicação de seus temas e interpretação de seus conceitos para que por meio deles demonstremos a relevância e atualidade de seu pensamento. Até porque, somos cômicos de que para que se pudesse desenvolver uma pesquisa nesta direção, seria preciso entrar em contato com fontes originais em alemão, o que não foi possível para nós, dado o distanciamento geográfico, as limitações financeiras da pesquisa e a falta de domínio do idioma alemão por parte da pesquisadora.

Diferentemente, criamos um quadro referencial (conceitual e temático) próprio a partir do qual examinamos nossas fontes para demonstrar tal influência e de que modo ela se processa. É ao pensamento teológico latino-americano que desejamos visibilizar em última instância, mesmo quando mostrarmos as *marcas*¹⁰ da teologia bonhoefferiana em nossas fontes. Buscamos identificar os sentidos pelos quais os latino-americanos a tomam.

⁹ Estamos em concordância com: ZWETSCH, Roberto E. *Comentário sobre Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. In: Instituto Teológico Franciscano. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=conteudo&revistaid=6&fasciculoid=101&sumarioid=1497>>. Acesso em: 23 abr. 2006.

¹⁰ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia

O quadro referencial dentro do qual foi desenvolvida esta pesquisa parte da teoria do materialismo histórico, em sua abordagem dialética,¹¹ na qual o mundo deve ser considerado como um complexo de processos em que as coisas, na aparência estáveis, do mesmo modo que os seus reflexos intelectuais, as *idéias*, passam por uma mudança ininterrupta de devir e decadência. Ressaltando, para a dialética, as coisas não podem ser analisadas na qualidade de objetos fixos, mas em movimento, em vias de se transformar, desenvolver, sob o domínio de forças auto-dinâmicas, já que nada está acabado e o fim de um processo é sempre o começo de outro. E mais, as coisas não existem isoladas, destacadas umas das outras e independentes, elas existem como um todo unido, coerente. Há uma espécie de condicionamento recíproco. Somente a partir dessas premissas é que pode fazer sentido intentar-se descobrir os diferentes processos de formação dos discursos sobre a teologia Bonhoefferiana. Esse quadro exige que, ao se avaliar uma dada situação, no caso, o que se tem produzido sobre Bonhoeffer e sua teologia na América Latina, do início da segunda metade do século até nossos dias, levemos em conta as condições determinantes que contribuem para a explicitação e explicação desse processo de apropriação (leitura e re-leitura/ escrita e re-escrita) intelectual. A investigação deve examinar o tema escolhido, observando todos os fatores que o influenciaram e analisando-o em todos os seus aspectos.

Como já deve estar claro, almejamos visibilizar a influência da teologia de Dietrich Bonhoeffer na Teologia Latino-Americana da Libertação. Para tanto, foi necessário discutir a pregação de Bonhoeffer frente à situação sócio-política de seu tempo, pregação esta, onde aparentemente se tornam inseparáveis um método teológico (a dialética) e um testemunho pessoal; também integrar e comparar as diferentes revistas teológicas selecionadas como fontes visando mostrar o que os teólogos liam e as influências que sobre eles exerciam as opiniões expressas; revisar diversas obras de autores da Teologia Latino-Americana da Libertação de cunho protestante e católico, verificando de que modo e a quais perguntas respondiam quando lançavam mão de Bonhoeffer; verificar deslocamentos possíveis, ou seja, a existência de grupos, correntes teológicas, e intérpretes dentro e fora da noção de TdL, mas que utilizam-se da teologia Bonhoefferiana de modos diversos.

¹¹ Cf. KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981; KOPNIN, P. V. *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978; THALHEIMER, August. *Introdução ao materialismo histórico*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979; ALTHUSSER, L. *Ideologia e*

Preocupamo-nos com a gênese e desenvolvimento das idéias em torno de Bonhoeffer na América Latina, portanto, pretendemos colocar este fenômeno no ambiente social em que surge, entre as suas condições “concomitantes”, para tornar mais fácil e mais fidedigna a sua análise e compreensão, assim também em relação às suas sucessivas alterações, permitindo a comparação entre diferentes leituras em diferentes fontes primárias e secundárias, assegurando a percepção de continuidade e de entrelaçamento, ainda que com suspensões diversas. O conteúdo dessa pesquisa se amplia naturalmente, porque não se trata apenas de um teólogo que influencia outros tantos teólogos, mas estamos obrigados a analisar todo o quadro de condições culturais, sociais, políticas e econômicas que interferem numa espécie de visão protestante da sociedade contemporânea.

Metodologicamente, a captação inicial das fontes seriais deu-se através da técnica de Skimming – captação da tendência geral, sem entrar em minúcias, valendo-se dos títulos, subtítulos e ilustrações, também a leitura superficial de alguns parágrafos, tentando encontrar a metodologia e a essência do trabalho. Leituras posteriores buscaram maior absorção do conteúdo e de seus significados possíveis. Analisamos os textos das revistas teológicas que faziam referência explícita a Bonhoeffer, suas obras ou temas e questões de sua teologia ou que demonstrem apropriação desta.

Mais precisamente, queríamos saber de que forma, quais, quando e por que teólogos latino-americanos se apropriam e se distanciam da teologia de Bonhoeffer. A que questões os nossos teólogos queriam e querem responder quando faziam e fazem referência a este teólogo alemão? Quais pontos são privilegiados e quais são desprezados/ ocultos/ esquecidos em sua teologia? Quais são as diferentes ênfases dadas a esta teologia nos distintos períodos históricos vividos pelos teólogos “libertários”, nosso foco inicial? Por que ainda hoje ele é um teólogo aparentemente marginal na América Latina? Será que o aparente esquecimento ou a perda de relevância de sua mensagem pode vincular-se aos efeitos da chamada pós-modernidade, enquanto fenômeno social, e, mais exatamente, aos seus efeitos sobre a teologia, produzindo novos modelos éticos e pastorais? Por que pode estar havendo uma sutil redescoberta desse teólogo em nossos dias, com o reeditar de algumas de suas obras e pelo surgimento de outros intérpretes, como veremos adiante? Quais os novos interlocutores e a que correntes teológicas podemos associá-los?

Partimos de algumas hipóteses iniciais para tentar responder a questões que, como o leitor perceberá, foram prontamente confirmadas, outras contrariadas e ainda houve outras que permaneceram em aberto, porque não foi possível explorá-las com maior vigor neste espaço, devido à inacessibilidade de fontes e tempo relativamente reduzido diante das questões elaboradas na pesquisa: 1) Consideramos a existência de uma relação intrínseca entre o que poderia ser uma primeira recepção de Bonhoeffer na América Latina e a formação e desenvolvimento da Teologia Latino-Americana da Libertação; 2) Foi uma de nossas hipóteses de trabalho, que, principalmente, nos anos 60 e 70 do século passado, período de generalização e acirramento das ditaduras militares na América Latina, além de eclosões de movimentos sociais por todo o planeta, a biografia de Bonhoeffer, visto como mártir cristão da atualidade, muito mais do que diferentes temas teológicos de suas obras, tenha servido de apoio e impulso para que muitos jovens protestantes, a maioria alunos e ex-alunos de seminários teológicos protestantes (confessionais e ecumênicos) se imbuíssem do espírito militante de esquerda em busca da libertação para este sub-continente terceiro mundista; também esta última visão estava em formação; 3) Supomos o uso da *Teologia da Cruz*, em dados momentos, como chave de leitura da teologia bonhoefferiana; 4) Passado o período de ditaduras, apesar de não haver uma expansão generalizada e imediata de seu pensamento, teria havido uma valorização do conteúdo de sua teologia, com discussões mais aprimoradas. Isto é o que temos chamado de um reencantamento com a sua teologia.

No primeiro capítulo, nos esforçamos por expor o *contexto político-social e eclesiástico da Alemanha nazista*, bem como o próprio personagem Bonhoeffer e alguns aspectos de seu pensamento. Exceto pelo seu *cristocentrismo*, nós lemos Bonhoeffer de “trás para frente”, ou seja, começando a investigação pelo que é chamado por alguns de “o último Bonhoeffer”, tratando do seu pensamento a partir das perguntas e dos conceitos que estão em suas cartas de um período já adiantado na prisão, o que justifica a sua inserção na *Teologia da Secularização*: “Como falar de Deus em um mundo adulto?”; “Quem é Cristo para nós hoje?”; a *maioridade* do mundo; o *cristianismo a-religioso* e a conseqüente *interpretação não religiosa* dos conceitos bíblicos. Depois passamos a tratar de algumas dualidades existentes em sua *Ética*; a relação entre a Igreja e o Mundo, bem como entre ela e o Estado; também fé e obediência e os valores cristãos e “anticristãos”, passando de modo sutil por conceitos outros que se encontram em diversas obras, tais quais os de *graça barata* e *graça preciosa* e a noção de *Igreja*. Esta opção não é casual, ela demonstra aquilo que percebemos como sendo uma

característica da história da leitura das obras e do personagem Bonhoeffer na América Latina, ou seja, uma ênfase sobre estes últimos escritos em vista das possibilidades criativas que oferecem neste subcontinente aos que se enredam por eles, haja vista serem inconclusos.

Porém, sabemos que ao fazermos isto, poderíamos deixar de lado muitos de seus escritos que também foram utilizados pelos latino-americanos (*Discipulado, Vida em Comunhão, Tentação, Sanctorum Communio*, etc.) e que expressam muitas questões anteriormente refletidas pelo autor e por vezes retomadas com maior ou menor ênfase, além de manter o afastamento de alguns de seus escritos, a exemplo de *Akt und Sein* (Ato e Ser), o que decididamente não é do nosso interesse. Metodologicamente, a tarefa de análise dessa obra foi realizada a partir da busca das incidências fenomenológicas,¹² o que trouxe à baila, o seu personalismo e sua dialética revisada, novamente, o seu *Cristocentrismo*, que perpassa praticamente toda a sua produção, a ênfase na *auto-Revelação* de Deus, a diferenciação entre *fé* e *religião*, a comunidade como lugar da *encarnação* de Cristo, e novas dualidades, *Ato e Ser, actus directus* e *actus reflexus, pecado e graça, Adão e Cristo*. Nós entendemos que textos como este que foram “esquecidos” ajudariam a responder a algumas questões claramente formuladas, mas que não puderam ser respondidas pelo último Bonhoeffer sobre quem é Deus no permanente devir do hoje.

Ato e Ser é o seu texto mais filosófico-teológico e menos referenciado, o que é reflexo da imagem do Bonhoeffer que, apesar de teólogo reconhecido, é preferencialmente visto como *pastor*, o que confere com a maneira como ele mesmo se via, mas também como *profeta, conspirador, santo* e, especialmente, *mártir*, contrariando sua auto-imagem.¹³ O que posteriormente será colocado de modo bastante pastoral, aqui é explicitado em linguagem filosófico-teológica.

¹² CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. (Org.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo: UMESP/ SOBAPHE, 2000; GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989; HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e Trad. de Urbano Ziles. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 47. (Coleção Filosofia; 41); ZILLES, Urbano. “Os conceitos Husserlianos de ‘Lebens-welt’ e teleologia”. In SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 510. (Coleção Filosofia; 129); INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

¹³ No esforço de trazer à luz este jogo de imagens e seus possíveis significados, utilizou-se: CASTORIADIS,

Assim como Dietrich Bonhoeffer se questionava sobre as possibilidades e finalidades da educação teológica num contexto conturbado, também os latino-americanos começaram a fazê-lo. Por isso, demonstramos, em nosso segundo capítulo, que, a partir de meados do século passado, num contexto de gestação da futura Teologia da Libertação Latino-Americana, buscava-se uma renovação na concepção de missão dos vocacionados, e da própria educação teológica, sua natureza e fins, desenvolvendo novos métodos e modelos, sob influência da teologia européia na teologia latino-americana, o que nos serve de pano de fundo histórico para que se possa tratar mais objetivamente de sua *recepção* no meio teológico latino-americano.

Diante de todas essas reflexões, impôs-se uma nova maneira de fazer educação teológica ou uma nova maneira de fazer teologia: A *contextualização*. Contextualização teria sido palavra-chave no universo teológico protestante dos anos 70 e 80, isto diz respeito ao despertar dos cristãos para a própria “latino-americanidade”. Diante disso, o teólogo argentino Emílio Castro perguntava qual seria a responsabilidade específica dos seminários teológicos e considerava que a resposta, para ele, óbvia, só poderia dar-se em dois níveis: “O seminário tem que capacitar o aluno para pensar teologicamente”, o que seria, nas palavras de Bonhoeffer, “possuir um conhecimento crente”.¹⁴ Também, como em Bonhoeffer, perguntava-se pelas dimensões demonológica e de irrupção de Deus na história, pela correspondente ética social e por um novo vocabulário apto para encarar os novos interrogantes.

Através do cruzamento dos textos das revistas teológicas e do material secundário com as obras de Bonhoeffer, percebemos o surgimento da Teologia da Libertação a partir da movimentação, desde início dos anos 60, em torno nas noções de contextualidade e

¹⁴ Para Bonhoeffer, Teologia é a ciência que tem suas próprias premissas e seu objeto, que tem seu lugar entre a pregação passada e a pregação futura. Parece que, em princípio, ela não é diferente do pensamento profano. Conhecimento dogmático é conhecimento positivo refletindo sobre a entidade, o que pode ser harmonizado ao grupo dentro de um sistema. A teologia deve ter uma relação íntima com a pregação preparando seu caminho e, de outro lado, submetendo-se humildemente à sua direção. É ciência positiva, porque tem como objeto dado a palavra falada de Cristo na igreja. A partir deste fato, ela tem a autoridade de fazer pronunciamentos gerais e se apóia no sistema, no dogma. Mas é somente dentro da comunhão cristã que tudo isto adquire seu significado. Em primeiro lugar, é conhecimento eclesial, porque a comunidade precisa da teologia, mesmo assim, ela está sempre no perigo da auto-justificação pelas obras intelectuais. Para a pregação, segue que o pregador deve ser um teólogo, sociologicamente, o pregador é primariamente, em essência, em comunhão e somente secundariamente um indivíduo, enquanto o dogmático é primariamente um indivíduo e secundariamente em comunhão. O crente é em essência simultaneamente um indivíduo e membro da comunhão. Baseado em: BONHOEFFER, Dietrich.

de pertinência, o que já demonstra sua relação com as noções bonhoefferianas até mesmo de modo coincidente, pois isto só se deu no âmbito teológico, porque se considerava a América Latina “madura”, “maior de idade” para tal, isto, principalmente, por causa da matriz de Cuba. Cuba era o grande exemplo que deveria ser seguido. A relação inicial que expomos em nosso texto entre a teologia latino-americana e a teologia de Bonhoeffer é aquela que não possui relações diretas, melhor dizendo, é a aquela que dá-se no âmbito da coincidência temática, talvez, como viriam a expor futuramente em seus textos, pela latente proximidade contextual. Percebemos o aparente absurdo do que acabamos de dizer, já que tratamos de América Latina e de Alemanha, mas é justamente aqui que se justifica a exposição do panorama político-econômico-social feito no início do capítulo.

Para demonstrar a recepção de Bonhoeffer na América Latina foram necessários dois capítulos, o terceiro e o quarto. Primeiramente, fizemos um acurado levantamento bibliográfico, somente aqui começam, de fato, a aparecer os resultados mais concretos desta pesquisa, através do arrolamento empírico dos dados e novamente do cruzamento dos textos latino-americanos com os de Bonhoeffer que demonstram mais claramente o esforço por responder a questões por ele suscitadas e o uso sistemático de seus conceitos teológicos com a devida adaptabilidade que o contexto exigia.

Tratamos depois dos iniciadores desse processo de apresentação e tradução de obras e do pensamento de Bonhoeffer para o Brasil, Ernesto Bernhoeft e Prócoro Velasques Filho, com isto, não estamos esquecendo do papel desempenhado por Richard Shaull, como se verá ao longo do texto. Em seguida, começamos a tratar da influência percebida sobre os teólogos católicos Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo e Frei Betto e as respectivas ênfases bonhoefferianas em sua teologia.

No último capítulo, nomeado *A presença de Bonhoeffer em instituições e organismos na América Latina*, trata-se precisamente de sua influência sobre os protestantes do Cone-Sul, visualizada através das marcas de Bonhoeffer encontradas na Revista *Cristianismo y Sociedad*, de ISAL, mas também em *Estudios Teológicos* e *Cuadernos de Teología*, que deixam transparecer a mesma influência sobre os teólogos oriundos da EST e do ISEDET. Além disso, nesse mesmo capítulo, expõe-se sobre o seu aporte em terras

Cubana para todo o “cristianismo de resistência” na América Latina, preferimos nos ater um pouco mais sobre as relações entre a Igreja e o Estado nesse país, tentando mostrar o paralelo esforço feito para um desenvolvimento teológico e só depois mostrar as marcas de Bonhoeffer impressas nessa teologia, o que, como nos foi indicado pelas leituras secundárias, haja vista ainda não termos conseguido acessar tal documento, podem ser vistas de modo especial na *Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada de Cuba*. Ao longo deste, uma outra questão se perceberá imiscuída, é a da utilização ou não de Bonhoeffer para fins de violência.

Capítulo I

Dietrich Bonhoeffer e seu contexto

Em nossa exposição, consideramos de fundamental relevância a antecipação do contexto histórico de produção do discurso teológico que tomamos como objeto de nossa pesquisa para fins de interpretação, já que tratamos de dois contextos aparentemente muito diversos, o que poderia suscitar, para os mesmos temas teológicos, diferentes saídas com distanciamentos e/ou aproximações. Assim sendo, apresentamos o *contexto político-social e eclesiástico da Alemanha nazista*, bem como o próprio personagem Bonhoeffer e alguns aspectos de seu pensamento.

1.1 – Contexto político-social e eclesiástico da Alemanha nazista

A Segunda Grande Guerra, de um modo geral, suas lutas nas trincheiras e as tomadas de poder são bem documentadas e especuladas por muitos. Até mesmo a discussão sobre a Resistência Alemã, num âmbito mais amplo, é já muito fecunda. Mas há um ponto crítico desse período que, apesar de ser também relativamente bastante discutido em outros idiomas, o mesmo não se pode dizer desta questão em língua portuguesa, é o que concerne ao contraponto *cooptação* vs. *resistência* religiosa. Num esforço inicial para perseguir esta questão, muito material em língua portuguesa foi encontrado sobre o evento Segunda Guerra (livros didáticos, biografias, compêndios), uma parte bem menor tratando do movimento de resistência e suas diversas manifestações e alguns poucos tratam exclusivamente da atuação da Igreja frente a doutrinas e práticas que abalaram o mundo.

São muitos e controvertidos os motivos que levaram o mundo a adentrar-se em duas grandes guerras mundiais, mas encontramos chaves de leitura que nos fazem compreender as circunstâncias que produziram o conflito. Até certo ponto, as duas guerras mundiais tiveram quase as mesmas causas: o nacionalismo, como condição de anarquia internacional; contendas em torno do equilíbrio de poder; a revolta das potências

desfavorecidas; problemas desencadeados pela Segunda Revolução Industrial e a Grande Depressão.

As eleições alemãs de 1932 foram progressivamente fazendo do nacional-socialista o maior partido alemão. Em 02 de dezembro, Franz von Papen renunciou à chancelaria alemã, assumindo-a Adolf Hitler, em 30 de janeiro de 1933. Deste modo, ascendia Hitler ao poder, passando a controlar a mídia, oprimir os partidos democráticos de oposição e iniciar a perseguição aos judeus (perseguição que se estenderia a outros povos de “raça inferior”) e aos “esquerdistas”.

É notória a ampla aprovação popular de Hitler na Alemanha quando da tomada de poder, o que não pode ser explicado simplesmente pela intimidação do povo através do despotismo e do terror. Mesmo esses meios tendo sido usados alargadamente, não seriam capazes de, por si só, torná-lo admirado como líder, chefe, “pai da nação”. O enorme êxito dos nazistas nas eleições mostra que grandes grupos da população concordavam basicamente com os objetivos do nazismo e suas práticas racistas.

Contudo, na Alemanha, não havia somente “nazis”. Gradativamente, foram surgindo opositores que iam ficando perplexos perante o terror, a privação de direitos e a perseguição propiciada pelo governo nazista. Peter Steinbach¹⁵ considera que para poder formar a resistência, eles tiveram que, em parte, superar grandes obstáculos interiores inatos, por estarem enraizados nas tradições do poder autoritário do Estado Alemão. Os limites entre “ser partidário” e “resistir” eram flexíveis. Por isso é que se deve analisar a história da resistência contra o nazismo do ponto de vista de uma temporalidade gradual. “Nós só poderemos reconhecer os motivos, os portadores, as formas e os objetivos da luta contra o poder nazista, se colocarmos a amplitude da resistência como ponto de partida para a análise”.¹⁶

¹⁵ Peter Steinbach é professor universitário na área de Fundamentos Históricos da Política na Universidade Livre de Berlim e diretor Científico do Memorial da Resistência Alemã.

¹⁶ STEINBACH, Peter. A resistência alemã contra o nazismo: oposição como símbolo da outra Alemanha. *Deutschland*. Revista de política, cultura, economia e ciência, S.I: Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, P. 2.

Na lógica da sequência dos fatos, como os membros do KPD (Partido Comunista) foram os primeiros a serem perseguidos, foram eles os que formaram a “resistência da primeira hora”,¹⁷ eles, e alguns do SPD (Partido Social-Democrata). Mas também participaram do movimento de resistência jovens estudantes oposicionistas e professores, militares, burgueses insatisfeitos, judeus dos guetos, a exemplo da resistência do Gueto de Varsóvia, e religiosos. Muitos caíram nas mãos dos nazistas, sendo desmoralizados ou mortos.

No que se refere à experiência religiosa alemã, a proclamação humanista de parte do cristianismo europeu serviu para uma acomodação a regimes cuja conformidade com valores cristãos não é demonstrável (nacional-socialismo, fascismo italiano...). Chatelet et al. afirmam que essa aparente anomalia não se explica apenas pela atuação dedicada aos interesses da igreja, mas também pelas próprias características do humanismo cristão, propagador das virtudes da ordem e da autoridade, incitando assim à submissão. Quase sempre, os cristãos se aliaram aos mais “conservadores, defendendo o nacionalismo, o racismo e o colonialismo. O humanismo, contudo, pode levar a uma atitude inversa tanto por parte de cristãos que o tomam ao pé da letra, como inclusive – em certos contextos – por parte das igrejas que podem se tornar instrumentos últimos de oposição à ditadura [...]”¹⁸

Entre protestantes e católicos, assim como aconteceu com os grupos já citados, houve muitas manifestações corajosas de pessoas prontas ao martírio por sua resistência ao regime nazista. No bojo das informações coletadas está uma espécie de consenso quanto à existência e eficácia de um movimento organizado. Mas o que se pode tatear com muito mais avidez são as reações particulares, isso porque atuavam na clandestinidade, não podiam insurgir-se como grupo estabelecido, já que pelo uso do poder, o nazismo os destruiria.

¹⁷ STEINBACH, *A resistência alemã contra o nazismo*, p. 45.

¹⁸ CHATELET, Francois; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das Idéias Políticas*.

Encontramos vestígios desse movimento de resistência religiosa em obras diversas de cunho teológico¹⁹ que sugerem uma participação intensa, por vezes, levadas às últimas conseqüências, de religiosos no amplo movimento alemão de resistência e, de modo mais específico, em suas comunidades de fé. Quando se trata de católicos, os dados que geralmente encontramos sobre uma atuação organizada vinculam-se ao Partido de Centro Católico, quando se trata das atividades de grupos protestantes, quase sempre deparamo-nos com os que estavam sob o signo da *Bekennende Kirche* (Igreja Confessante). A existência de um movimento de resistência protestante organizada já não parece ser tão clara se buscamos informações em obras de ciência política, que quase sempre discutem a resistência alemã sem adentrar esta questão. Isto também ocorre com a leitura de algumas obras historiográficas que comumente mostram a atuação de protestantes como uma reação particular aos desmandos nazistas.

Assim, esta “igreja”, que pode ter sido, durante um certo período, uma espécie de “calcanhar de Aquiles” do nazismo, porque engajada e comprometida não só com a fé que professava, mas também com as questões seculares que a circundavam, ainda carece de uma análise muito mais criteriosa e do desenvolvimento de uma investigação específica, onde se possa perceber a sua estrutura, como e onde atuava, e as diversas linhas teológicas e interesses que a compunham. Porque, por hora, o que se pode é entendê-la por aproximação, já que não tivemos acesso às fontes originais em alemão.

Mesmo em se tratando das reações particulares ao regime nazista, como já foi dito, o registro é escasso, ou melhor, ele é, por demais, fragmentário. No entanto, muitos teólogos oposicionistas daquele período tiveram grande aceitação pelo público latino-americano. É inquestionável a influência da teologia européia sobre os teólogos latino-americanos, principalmente, a partir dos anos 50.

Para se ter uma noção das figuras de relevância que podem ser contadas como partícipes desse movimento, faremos uma breve exposição, em ordem crescente de participação ativista, e em acordo com as informações fornecidas por alguns teólogos.

¹⁹ Em obras originais, como *Resistência e Submissão*, de Bonhoeffer, e em obras de referência, como *O Papa de Hitler*, de Cornwell; *Os Grandes Teólogos do Século XX*, de Mondin; *Xequê Mate ao Ditador*, de Ritter, e

Paul Tillich, teólogo alemão, filho de pastor luterano, foi mandado para a Primeira Guerra como capelão militar, onde viu o horror e, diante de tão grotesca experiência, afirmou que sua crença de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência de seu ser acabara de ruir. De 1919 a 1933, foi livre docente em diversas universidades, mas, ao entrar em conflito com o nazismo imperante, foi demitido da cátedra, tendo sido o primeiro professor não-judeu a sofrer essa vexação. Ainda em 33, emigrou com toda a família para os Estados Unidos, a conselho do amigo, também teólogo, Richard Niebuhr, que o apoiou lá, onde passou o resto de sua vida.

Quando Hitler ascendeu ao poder e desenvolveu-se o movimento dos “Cristãos Alemães”, que fundamentava a doutrina da Igreja Evangélica Alemã Unida nos lemas hitlerianos, Karl Barth, o teólogo da neo-ortodoxia, denunciou abertamente tanto os erros do nazismo como dessa “nova igreja”. Junto com o amigo Eduard Thurneysen fundou uma revista opositora, a *Existência Teológica Hoje*, depois, com Martin Niemöller e outros, redigiu a *Confissão de Barmen*, documento que teria dado origem à Igreja Confessante. Deste modo, foi expulso da Alemanha, indo para a Basiléia, sua cidade natal.

Niemöller, por sua vez, foi pastor em Berlim e, considerado por alguns como representante número um do movimento clandestino da Igreja. Foi aprisionado em 1º de junho de 1937, sendo enviado, em 38, para o campo de concentração de Dachau, só sendo libertado em 1945, após o fim da guerra.²⁰

Consideramos, entretanto, que fazendo tais afirmações, talvez não tenhamos deixado claro quão complexo era o universo religioso na Alemanha nazista. A fim de corrigir esta grave falta, expomos as conclusões a que chegou Richard Steigmann-Gall, em sua obra *O Santo Reich*,²¹ fruto de sua tese de doutoramento na Universidade de Toronto. Ele faz um levantamento sobre os primeiros e os últimos estudos especializados sobre as igrejas durante o domínio nazista, lembrando-nos de que os mais antigos repeliam as sugestões à respeito de uma proximidade entre as igrejas e o nazismo, aferrando-se à afirmação de que a ideologia

²⁰ Baseado em RITTER, Gehard. *Xeque Mate ao Ditador: O que foi a resistência alemã?* São Paulo: Senzala, 1968, p. 46, 50, 51.

²¹ STEIGMANN-GALL, Richard. *O Santo Reich: concepções nazistas do cristianismo, 1919 – 1945*. Trad.

nazista era claramente “pagã” e “ateísta”, postulando o funcionamento do nazismo como uma espécie de “fé substituta” “de um cristianismo defunto” numa era caracterizada pela nietzschiana “morte de Deus”.²² Alguns estudos preferiam enfatizar os clérigos que se opuseram a tal regime e focavam a *Bekennende Kirche*. No entanto, crescente número de pesquisadores tem preferido desenterrar os indícios da conivência das igrejas com o regime e sua tendência anti-semítica, mostrando também, que até mesmo membros da Igreja Confessante assumiam uma posição bastante ambivalente.

Ele afirma que “muitos cristãos da época acreditavam que o nazismo era em certo sentido um movimento cristão”²³ e que muitos líderes nazistas consideravam-se cristãos ou interpretavam seu movimento dentro de uma estrutura de referência cristã. Eles recorriam a essas tradições “para articular o nazismo, não apenas para o povo alemão, e sim, acima de tudo, uns para os outros e para si mesmos. Enquanto faziam isso, esses nazistas tinham desavenças com os pagãos do partido a respeito dos significados religiosos do movimento, uma controvérsia que acabou se tornando parte de um debate mais amplo sobre a própria ideologia do nazismo”.²⁴

Ele não nega, com isto, a crescente hostilidade entre nazismo e instituições cristãs, a partir de 1936, expressa pelo *Kirchnaustritt* (“o abandono da igreja”), um movimento de surgimento espontâneo dentro do NSDAP que sugeria o desligamento das Igrejas por cristãos membros do partido. Por causa disso, o status religioso de uma pessoa, nesta época, poderia ser designado de três maneiras: membro de uma comunidade religiosa, “crente em Deus” (os que haviam cancelado sua associação a uma dada igreja) ou não-crente.²⁵ Tal hostilidade também pode ser expressa pela expulsão de pastores das posições de poder no partido (1937). No entanto, ainda assim, advoga-se que “tanto os líderes cristãos quanto paganistas do partido persistiram em suas convicções e comportamentos, na maioria dos casos sem ser incomodados.”²⁶

²² STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, p. 23.

²³ Id., *ibid.*, p. 21.

²⁴ Id., *ibid.*, p. 19.

²⁵ Id., *ibid.*, p. 270.

Referindo-se a algumas declarações emitidas por membros da Igreja Confessante contra a política nazista, Steigmann-Gall prefere considerar que “Essa foi uma inequívoca objeção contra o estilo totalitário do nazismo, mas não foi, contudo, uma rejeição de aspectos da sua substância ideológica. Nem os dahlemitas repeliem a política nazista extrínseca à esfera direta da igreja, nem mesmo a política do anti-semitismo.”²⁷ E justifica sua afirmação, exemplificando o fato de que “Dibelius, por exemplo, tinha orgulho de ser anti-semita mesmo antes de os nazistas tomarem o poder.”²⁸ Da mesma forma, “Niemöller também não manifestou nenhuma oposição verdadeira ao anti-semitismo nazista. Em 1935, o ano das Leis de Nuremberg, Niemöller disse à sua congregação que ‘os judeus foram responsáveis pela crucificação do Cristo de Deus... Eles sofrem a maldição e, por terem rejeitado o perdão, arrastam consigo, como um temível fardo, a imperdoável culpa de sangue dos seus pais.’”²⁹

Ele alega que a atuação mais efetiva do governo alemão contra a Igreja Confessante, a exemplo do decreto de proibição dos exames teológicos e da ilegalidade dos seminários independentes, atividades que passaram a ser criminosas e passíveis de punição, se deu, na realidade, em relação a uma pequena parte dela, a BK da Antiga União Prussiana, onde os dahlemitas³⁰ eram mais fortes.

Na perspectiva desse pesquisador, a “luta da Igreja” (*Kirchenkampf*) fora, na verdade, muito mais uma disputa entre os DC e os BK sobre quem detinha o poder de afirmar qual era o verdadeiro discurso cristão (oficial) na Alemanha do que propriamente uma luta entre a Igreja e o Estado alemão, com conseqüências para os dois grupos. Até porque, para ele, a intenção do partido era criar uma Igreja do Reich, acima das divergências ideológicas e políticas que dividiam os dois grupos, não necessariamente, ao final do processo, eliminar as igrejas, como alguns supunham. Se assim for, Bonhoeffer estaria totalmente correto em sua crítica contumaz direcionada não só ao partido, nem somente aos “cristãos alemães”, mas, especialmente, aos “confessantes”, que teriam preferido justificar e manter a sua existência

²⁷ STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, p. 224.

²⁸ Idem.

²⁹ Id., *ibid.*, p. 225.

enquanto instituição eclesiástica, ao invés de lutar para dar verdadeiro significado ao *ser* Igreja numa situação caótica como a alemã desses dias.³¹

Também o nome de Dietrich Bonhoeffer está intimamente relacionado a estes episódios, pois demonstrou desde cedo a sua discordância das idéias hitlerianas. Ao que tudo indica, fez parte do grupo fundador da Igreja Confessante e é a ele e a seu pensamento que dedicamos a primeira parte deste texto.

1.2 - Quem é e quem foi Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945)?³²

Juntamo-nos a José Carlos Souto³³ na afirmação de que é possível encontrar-se dois tipos de relatos a seu respeito. A um relato é dado um tratamento histórico-cronológico, de modo que a vida de Bonhoeffer é concebida por etapas (trabalho com jovens, ministério pastoral, militância ecumênica, militância política, etc). Neste tipo de relato, tende-se a enfatizar o contexto político em nível governamental e político-eclesiástico, além das questões mais próprias a seu respeito, como o seu desenvolvimento acadêmico, as posturas e vacilações por que fora passando ao longo do desenrolar dos acontecimentos, bem como as implicações presentes e futuras de seus atos, além de questões de ordem psicológica.

³¹ “Sob a liderança de Niemöller, a ala radical da BK insistiu em afirmar que a BK era a única legítima representante da Igreja Protestante na Alemanha e que entre ela e os DC não havia nenhuma crença comum.” Cf.: STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, p. 214. Quanto à opinião de Bonhoeffer sobre a BK, temos o seguinte: “Ora, a Igreja Confessante de modo geral esqueceu totalmente a abordagem barthiana e passou do positivismo para a restauração conservadora.” Cf.: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003. p. 438. Também teceu considerações sobre este assunto em suas “Reflexões para o batismo de Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge”, em maio de 1944: “[...] Nossa igreja, que nestes anos lutou apenas pela sua própria preservação, como se fosse um fim em si mesma, é incapaz de ser portadora da palavra reconciliadora e redentora para os seres humanos e para o mundo. Por isso, as palavras anteriores têm de perder a força e ficar mudas, e nossa existência cristã consistirá hoje apenas em duas coisas: em orar e praticar o que é justo entre as pessoas.” No entanto, chegou à profética conclusão: “[...] 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 nova linguagem, talvez totalmente arreligiosa, mas libertadora e redentora como a linguagem 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 do seu reino.” BONHOEFFER, op. cit., p. 397, 398.

³² Paráfrase do título da obra de Bonhoeffer “¿Quién es y quién fue Jesucristo?”. Este tópico baseia-se, especialmente, na biografia: BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: *Teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao: Editorial Española Desclee de Brouwer, 1970. (Nueva Biblioteca de Teología). p. 35 – 92. [Trad. nossa].

³³ SOUTO, José Carlos Soares. *Bonhoeffer e a pregação do evangelho*: uma proposta de comunicação da fé para os dias atuais. Belo Horizonte, outubro de 1997. Monografia (Trabalho de conclusão do curso Bacharel em

A outra concepção de relato, que do nosso ponto de vista, é ainda mais comum, é quase um conto épico³⁴. Apresenta-se Bonhoeffer como um tipo de “herói da fé”, “um mártir cristão”, “um exemplo para a Alemanha e para o mundo”. Neste tipo de abordagem, “a ordem dos acontecimentos é bem delineada pelo embasamento histórico e dá um tom emotivo crescente à medida que vai aproximando-se das considerações finais. A grande importância do segundo relato é a riqueza de detalhes imediatos”³⁵. Quanto mais próximo vai ficando o relato de suas últimas ações mais importante se torna; e é exatamente a partir disso que se passa a ver o desenvolvimento do “menino” e do “homem” Bonhoeffer.

Isto dito, nos esforçamos por apresentá-lo, cruzando as duas versões a seu respeito. Dietrich Bonhoeffer nasceu em Breslau, Alemanha, em 04 de fevereiro de 1906, e viveu ali alguns anos de sua curta vida. Filho de um célebre psiquiatra e neurologista, que começou ensinando em Breslau para depois ser professor e clínico em Berlim, no Hospital da Caridade, cuja postura diante da família criava uma atmosfera doméstica severa, de ordenação impecável, mas também onde se podia sentir ternura. A mãe, Paula von Hase (nome de solteira), originária da Renânia, cuja ancestralidade remetia a teólogos e artistas, assumia a formação religiosa e afetiva das crianças. Esta tornou-se uma grande família de quatro meninos, donde seus três irmãos adentraram o mundo da ciência, de modo que um tornou-se físico (Karl-Friedrich), outro jurista (Klaus), e ainda outro, naturalista (Walter), e quatro meninas, uma delas sua irmã gêmea, Sabine (as outras eram Ursula, Christine e Suzanne), todos sob uma formação cristã, humanitária e liberal. Começada a Primeira Guerra, alguns primos seus que haviam sido mobilizados para os campos de batalha vieram a falecer, seguindo a estes, um de seus irmãos mais velhos (Walter), fato que teve sobre ele grande influência.

Em 1923, matriculou-se na Universidade de Tübingen, dando início à sua formação teológica, passando pelas classes de A. Schlatter, V. Heitmüller, K. Heim. No ano seguinte, tornou-se aluno de Adolf von Harnack, A. Deissmann, H. Leitzmann e E. Sellin. Contrariando o desejo de Harnack, que queria fazer dele um historiador da igreja, interessou-

³⁴ Pode-se incluir aqui o tipo de relato fornecido por LEIBHOLZ, G. Memória. In. BONHOEFFER, Dietrich. *Se não morrer... Fica só*. Lisboa: Livraria Alegria, 1963.

se pela dogmática. Na seqüência, participa das turmas de Karl Holl e Reinhold Seeberg.³⁶ Laureia-se, em 1927, em teologia dogmática, com a dissertação *Sanctorum Communio: eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Em 1928, foi para Barcelona, ficando lá durante um ano como coadjutor e, em 1929, torna-se leitor de Teologia Sistemática, ou seja, habilita-se ao ensino na Universidade de Berlim com o seu *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie* (Ato e Ser: Filosofia Transcendental e Ontologia na Teologia Sistemática, obra ainda não traduzida para o português ou mesmo para o espanhol). Também estudou no Union Theological Seminary, em Nova York. Em agosto, Bonhoeffer ingressa na Faculdade de Teologia de Berlim como professor assistente e, em outubro, assume o posto de pároco universitário na escola Politécnica, o que marca o início de seu trabalho pastoral e catequético com os meninos da vila berlinesa de Wedding.

Em relação à teologia, observa-se uma tendência à Teologia Dialética de Karl Barth, com quem encontra-se, em 1931, e do qual é conhecedor das obras desde 1924. Este encontro fomentou uma amizade marcante e de sérias conseqüências futuras. O real, a “dimensão mundana”, adquire o protagonismo que mais tarde haverá de constituir-se numa das características de sua teologia. Outro dado que vale a pena ser colocado, são suas atividades ecumênicas junto ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI), como secretário juvenil.

Em 1933, quando da ascensão de Hitler ao poder, pastoreava duas comunidades em Londres, Sydenham e St. Paul. Utilizou-se de suas relações ecumênicas para instar, sem muitos resultados, as comunidades do exterior a interferirem nas mutações da Igreja Evangélica Alemã. Paralelamente, atraía-lhe os ensinamentos de Gandhi, na Índia, a quem intentava conhecer. A densidade dos novos acontecimentos, agravando o ambiente político-ecclesial, dá conta de um aprimoramento de concepções em relação à Igreja, de modo que, estando em oposição a ela, nos moldes em que se apresentava na Alemanha daqueles dias, ao mesmo tempo, modificava a sua forma de entendê-la.

³⁶ MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*: Os teólogos protestantes e ortodoxos. Trad. José Fernandes. v. 2. São Paulo: Edições Paulinas. s.d. p. 166. (Teologia hoje, v. 16); BETHGE, *Teólogo, cristiano, homem actual*, p. 103 – 129, 157, 162 – 164, 177 – 197, 248 – 284, 316 – 355, 447 – 459, 571 – 659, 670 – 791.

Em 1935, ingressa no seminário que, com grandes alternativas em diversos lugares e sob distintos nomes, o mais conhecido deles, Finkenwald, haveria de funcionar até ser desfeito pela Gestapo, em 1940, donde vem boa parte das obras a ele atribuídas. Ali se dedicou à tarefa formativa, espiritual e comunitária, num período que pode ser caracterizado como de relativa serenidade e de alta produtividade teológica.

Quanto às restrições que lhe foram aplicadas, sabe-se que, em 1936, teve que deixar a Universidade; em 1938, deixar de residir em Berlim (indo a Schlawa, depois a Munich); em 1940, falar em público; e recebeu a imposição de apresentar-se periodicamente à polícia; finalmente, em 1941, imprimir ou publicar de qualquer forma seus escritos. Não obstante a existência dessas limitações, continuava e até intensificava suas viagens ao exterior, o que, em parte, tem a ver com a sua inserção no movimento ecumênico, mas também com sua atividade conspiratória em conexão com o grupo militar do qual tomam parte o general Oster, o almirante Canaris e seu cunhado Hans von Dohnanyi, responsável pela sua inserção neste. Esperava-se dele o fornecimento e a recepção de informações que vinham, dentre outros lugares, da Suíça, Suécia e Itália.

Quando, em 1939, havendo cedido às pressões de seus amigos norte-americanos, aceitou realizar uma turnê como conferencista nos Estados Unidos, recebeu uma carta sendo informado de que a guerra estava preste a começar, decidiu, então, retornar imediatamente à sua pátria, e sobre isto escreveu a Reinhold Niebuhr³⁷:

Sentado no jardim do Seminário, tive tempo de pensar e orar no que se refere à minha situação e a da minha nação, obtendo algumas luzes sobre a vontade de Deus. Cheguei à conclusão de que fiz um erro em vir para os Estados Unidos. Neste período difícil da história de minha pátria, devo viver junto com o meu povo. Não terei o direito de participar da reconstrução da vida cristã depois da guerra se não tiver compartilhado com o meu povo as provas deste período. Os cristãos alemães terão que desejarem (sic) a derrota de sua pátria para a salvação da civilização cristã ou desejarem a vitória de sua pátria e, conseqüentemente, a destruição de nossa civilização. Eu sei a escolha que devo fazer, porém não posso fazê-la e manter-me ao mesmo tempo em segurança³⁸.

Em 05 de abril de 1943, foi preso em Berlim, na casa de seus pais, por causa de acusações no tocante ao contrabando de 14 judeus para a Suíça, a chamada *Operação 7*,

³⁷ LEIBHOLZ, G. *Memória*. In: Sociedade Internacional Bonhoeffer – Seção Língua Portuguesa. Boletim, n. 3, Ago. 2003. p. 8; BETHGE, *Teólogo, cristiano, homem actual*, p. 873 – 884.

dentre outras questões qualificadas de “crime de alta traição ao país”.³⁹ Foi trancafiado na prisão militar de Tegel, passando 18 meses no cárcere. Mesmo lá dentro, ele continuava a desenvolver atividades pastorais; ocupou parte do seu tempo dando assistência aos companheiros de prisão, lendo a Bíblia para eles, dedicou-se também à correspondência com familiares e amigos, em especial, com Eberhard Bethge, amigo que, futuramente, seria o organizador e editor de boa parte de seus textos e que viria a casar-se com uma sobrinha sua. Foi ainda nesse período que descobriu-se o seu envolvimento no planejamento de um atentado contra Hitler.

Em fevereiro de 1945, foi transferido dessa prisão, em razão de sua destruição por um dos ataques aéreos à Berlim, ao campo de concentração de Buchenwald, onde passou seus últimos dias, sendo, ao final, conduzido a Flössenburg, onde foi enforcado por ordem de Himmler. Com referência ao episódio de sua morte, um companheiro de cela disse o seguinte:

Num domingo, 8 de abril, o pastor Bonhoeffer pronunciou-nos um breve sermão, falando de modo que tocou o coração de todos e encontrando as palavras adequadas para exprimir o espírito de nossa condição e os pensamentos e propósitos que ele determinará em nós. Nem bem ele concluiu a última oração quando a porta foi escancarada; entraram dois homens à paisana e de aspecto malvado, dizendo: “Prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco.” Aquelas palavras – “venha conosco” – já tinham assumido para nós um único significado: a força. Despedimo-nos. Ele se retirou dizendo: “Isto é o fim.” Depois acrescentou prontamente: “Para mim, é o início da vida!” No dia seguinte, 9 de abril, foi enforcado. Estava com 39 anos.⁴⁰

1.3 - A teologia de Bonhoeffer

Se nos detivermos estritamente em sua teologia, nos depararemos também com uma questão para a qual é possível encontrar mais de um caminho, a sua inclusão numa vertente teológica. Dizemos isso, porque, como Francisco Alencar Motta⁴¹, discordamos de

³⁹ BETHGE, *Teólogo, cristiano, homem actual*, p. 1006 – 1013, 1052 – 1064, 1099.

⁴⁰ BONHOEFFER apud MONDIN, *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 170; BETHGE, op. cit., p. 1237 – 1246. Bethge faz alusão apenas ao trecho “Isto é o fim; para mim é o princípio da vida”, afirmando que isto foi dito a Payne Best. p. 1245.

⁴¹ MOTTA, Francisco Alencar. *Igreja: Missão, Testemunho e martírio*. O modelo de igreja em Bonhoeffer para a América Latina. São Bernardo do Campo, SP, 1986. Monografia (Trabalho de conclusão do curso de Bacharel

seu enquadramento na chamada Teologia da Morte de Deus, mas sabemos que alguns grandes nomes da teologia, a exemplo de Thomas Altizer, William Hamilton⁴², deram isto por certo.

O nome de Bonhoeffer se encontra entre aqueles que fazem parte da “teologia da morte de Deus”; e muitos o entendem como um teólogo de tal corrente. O primeiro impacto que nos surge é o risco de tamanha incoerência ao falar de tal teólogo, como é o nosso objetivo para um continente, cuja desestabilidade social precisa de um Deus que seja vivo e atuante, como é o continente latino-americano. Esta aparente contradição talvez seja melhor esclarecida se levarmos em consideração as preocupações últimas que levaram Bonhoeffer à recorrer a esta morte de Deus, que acredito eu, tenha sido para mostrar o quanto Deus está vivo no mundo, na realidade e na histórica. (Sic)⁴³

Outra vertente teológica na qual ele⁴⁴, e também Friedrich Gogarten, é comumente inserido, neste caso com maior propriedade, é a Teologia da Secularização. Essa Teologia pode ser considerada como a confrontação da fé cristã com o mundo secularizado, “o mundo maior de idade” que já não aceita a antiga maneira de falar a respeito de Deus, porque tem chegado à autonomia da razão. Comentando a teologia da secularização, o teólogo Heinz Zahrnt disse:

E assim se tem aberto caminho para a secularização do mundo e a autonomia da razão humana, portanto a dominação e organização do mundo mediante a ciência e a tecnologia moderna [...] o núcleo do moderno processo de secularização que começa agora a fazer-se patente consiste em que a liberdade do homem frente ao mundo se desliga da fé cristã e da liberdade para Deus [...] o homem [...] se basta a si mesmo, é autárquico. Já não é quem depende de Deus, senão mais bem lhe parece que Deus depende dele.⁴⁵

Uma marca de seu pensamento teológico é a crítica contundente à Teologia Moderna, ainda que percebendo e afirmando a sua filiação a esta. No próprio ambiente onde a teologia em moldes “estritamente” modernos foi formulada, após a primeira guerra, este tipo de teologia passa a sofrer duras críticas, especialmente do grupo que afirmava a Teologia Dialética. Ela

foi acusada por uma nova geração de teólogos de ter capitulado diante do pensamento moderno.

⁴² ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William. *A morte de Deus*: introdução à Teologia Radical. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

⁴³ MOTTA, *Igreja: Missão, Testemunho e martírio*, p. 4.

⁴⁴ ROBINSON, John A. *Sincero para con Dios*: Honest to God. Barcelona: Ariel, 1969.

⁴⁵ ZHRNT, Heinz apud NUÑEZ, Emilio. Influencia europea en la teología de la liberación. In: NUÑEZ, Emilio. *A teología de la liberación*. Una perspectiva evangélica. San José, Costa Rica: Editorial Caribe, 1988. p.

Assim, começaram a abrir caminho novas perspectivas teológicas, que pretendiam assumir mais criticamente esses desafios, reafirmando a presença e o juízo da Palavra em um mundo que entrou em crise. Os nomes de Barth, Bultmann e Tillich destacam-se nos esforços tendo em vista romper com o passado teológico imediato e desbravar novas trilhas para a proclamação do Evangelho e a vida da Igreja.⁴⁶

No entanto, Bonhoeffer considera que nenhum deles responde realmente ao “mundo maior”. Para ele, a tentativa de Tillich deve ser repelida por sua ênfase na interpretação religiosa do mundo. “Com efeito, Tillich fez da noção de religião uma chave para compreender o ser humano e fazer frente aos assaltos do mundo moderno”. Mesmo em concordância com Tillich sobre que enfrentavam os mesmos conflitos entre “a tradição religiosa” e o “espírito moderno”, Bonhoeffer era da opinião de que encontraram coisas muito diferentes. À concepção tillichiana de “teonomia” Bonhoeffer chama de “tratar de reservar ansiosamente um espaço para Deus”.⁴⁷

A teologia barthiana, por sua vez, foi mais bem aceita por Bonhoeffer, pois desfraldava “a bandeira do Deus de Jesus Cristo contra a religião”⁴⁸. Mas como nela não é possível encontrar qualquer indicação concreta para a interpretação não-religiosa dos conceitos teológicos, ele a considera também limitada; chegando mesmo a dizer que sua teologia da Revelação passa a ser “positivista”, e que este “positivismo” transforma-se até mesmo numa tentativa de “restauração conservadora”. Acrescente-se às críticas de Bonhoeffer, como afirma Gustavo Gutiérrez, a “frequente censura a Barth por estabelecer uma separação radical entre a fé e o mundo e, portanto, por deixar o mundo entregue às próprias forças, a fim de assegurar a transcendência da Palavra de Deus”.⁴⁹ Mesmo de modo insuficiente, a teologia barthiana foi a mais fecunda para Bonhoeffer.

Ele entende que, de certo modo, Bultmann conseguiu perceber os limites de Barth, mas que os interpretou erroneamente, através da “teologia liberal, reincidindo por isso no típico procedimento liberal da redução (no qual o cristianismo é despido de seus elementos ‘mitológicos’, ficando assim reduzido à sua ‘essência’)”⁵⁰. Também considera que a busca

⁴⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. Os limites da teologia moderna: Um texto de Bonhoeffer (Janeiro de 1979). In: *A força histórica dos pobres*. Trad. Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 317.

⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 318.

⁴⁸ Ibidem. Referência à carta de Bonhoeffer de 8-6-44 para Eberhard Bethge. Cf.: BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*, p. 433 – 441. A citação encontra-se na página 437, com pequena diferença na tradução.

⁴⁹ GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 319; BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 438. Veja também p. 380.

pela “essência” religiosa “não passa de uma resposta pobre às verdadeiras questões do mundo adulto”. Além disso, tomar como ponto de partida o ouvinte da Palavra, simplesmente como um espírito moderno, modelado pela razão científica e consciente de sua capacidade de livre decisão, ao contrário do que se percebe em algumas interpretações a seu respeito, é manter-se numa perspectiva fundamentalmente liberal, e acusa o mundo moderno de tentar determinar “o lugar de Cristo no Mundo”. O que Bonhoeffer tanto chama de “pensar teologicamente, é pensar a partir de Cristo.” (sic.)⁵¹.

Esta insistência em perguntar “como falar de Deus em um mundo adulto?” traz em si o peso de outras questões que lhe são internas, tais quais o próprio mundo adulto em que vivemos, o Deus em que cremos, o que é o cristianismo realmente, ou melhor, o que ele deve ser para este mundo adulto, ou, como ele preferia, “quem é Cristo para nós hoje?”⁵² “E isto, para ele, é pensar teologicamente, é pensar de forma não-religiosa”.⁵³ Ainda, é tentar dar significados aos conteúdos cristãos, ou verificar os seus significados, diante das perguntas do mundo, e não somente tentar adequá-los a esse “novo homem”.

Pela expressão, “maioridade”, ele entendia a nova situação criada a partir do século XVIII, à luz de Kant. Considerava que esta expressão não havia sido tomada adequadamente, que suas verdadeiras questões não foram ouvidas e tampouco respondidas. Para ele, nem mesmo a teologia de Barth responde radicalmente aos desafios do mundo moderno, terminando por esgotar-se em “manter os grandes conceitos da teologia cristã”⁵⁴. O que, afinal, é a sua interpretação não religiosa dos conteúdos cristãos?

Essa tentativa de chegar a Deus pressupõe a recusa da interpretação religiosa do cristianismo, que significa, “por um lado, falar de forma metafísica e, por outro lado, falar de forma individualista”. Ambos os modos de falar nos afastam do mundo: o primeiro porque encerra Deus nas categorias do absoluto e do infinito; o segundo porque coloca Deus “fora do mundo, fora do âmbito público da existência humana” para alojá-lo “no âmbito pessoal, íntimo e privado”.⁵⁵

⁵¹ GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, p. 320. Referência à carta de Bonhoeffer de 5-5-44 para Eberhard Bethge. Cf.: BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*, pp. 378 – 381.

⁵² GUTIÉRREZ, op. cit., p. 321. Referência à carta de Bonhoeffer de 30-4-44 para Eberhard Bethge. Cf.: BONHOEFFER, op. cit., pp. 367 – 374 passim.

⁵³ GUTIÉRREZ, loc. cit. Referência à carta de Bonhoeffer de 30-4-44 para Eberhard Bethge. Ibidem.

⁵⁴ Id., ibid., p. 319.

⁵⁵ Id., ibid., p. 323. Referência às cartas de Bonhoeffer de 5-5-44 e de 8-7-44 para Eberhard Bethge. Cf.: Id., ibid.,

Quem nos fornece uma explicação ainda mais clara do que seja a “interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos”, é, novamente, o teólogo Zahrnt:

A interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos de Bonhoeffer constitui traço por traço na contrapartida exata do que ele tem escrito como essência da “religião”. Se o característico da religião consistia, antes de tudo, em admitir dois mundos, um mundo superior do mais além e um mundo inferior do mais aquém, e, portanto, na preocupação individualista pela salvação pessoal da alma, no desejo de redenção num mais além melhor, em mudança, a interpretação não religiosa *da Bíblia recalca o profundamente deste mundo que é o cristianismo*.⁵⁶

1.3.1 - Ética, Política e Igreja em Dietrich Bonhoeffer

Para bem entendermos como se dá a relação entre a Igreja e o Estado numa perspectiva bonhoefferiana e as implicações disso para a vivência política do cristão, compreendemos que há a necessidade anterior de se explicitar a relação de dualidade, mas não de dualismo, entre Igreja e Mundo que se manifesta em seus escritos. Em fazendo isto, estaremos sutilmente tocando em diversos pontos de sua teologia, a exemplo da noção mesma de Igreja, questão base de seu doutoramento, a centralidade de sua cristologia, a “graça barata” e a “graça preciosa”, sua ética, dentre outros.

Em Bonhoeffer a realidade da relação entre a igreja e o mundo só é possível através de Jesus Cristo, pois pensar esta relação fora do Cristo, ou seja, através das leis naturais ou racionais, seria tentar estabelecer relação entre duas realidades distintas e contrastantes, pois elas possuem escalas de valores diferentes. Nisto constitui-se a dualidade entre a Igreja e o mundo.

Embora com valores diferentes, não cabe à Igreja simplesmente tentar expandir-se nem considerar os valores do cristianismo como superiores aos do mundo, numa apologia da fé. Sua função está em reconhecer o mundo como tendo seu fundamento e sua origem em Jesus Cristo. Outrossim, Cristo não deve ser justificado diante do mundo pelo conhecimento dos valores propriamente cristãos, a exemplo de justiça, verdade e liberdade,

pelo contrário, estes valores necessitam de justificação e esta somente é possível em Jesus Cristo.

Esta concepção terá repercussões diretas na natureza ética do homem, ou seja, o homem bom e o mau. Tal dualismo, diante da realidade de Cristo, será visto de outra maneira: o homem bom não é aquele que se intitula cristão; que somente confessa o nome de Cristo; ou ainda, que é perseguido pela causa de Cristo, visão tradicionalmente bem aceita nos meios protestantes. O homem bom passa a ser aquele que sofre pela causa verdadeira, boa e humana, pois nessa causa é que se encontra a justificação de Cristo; se por homem mau se entendia aquele que não confessa ser cristão, agora, ele será o que sofre numa causa destituída de sua origem, Cristo.

Desta forma é que Bonhoeffer quebra o dualismo radical entre fé e obediência, quando esta requer que não se “ame” ao mundo. “Não é preciso esperar a fé para obedecer, pois a fé se mostra à medida que se vai obedecendo”.⁵⁷ A motivação para a insistência num dualismo entre estas esferas se encontra num descompromisso irresponsável para com o mundo. Aqui, se pode entender seus conceitos de “graça barata” e “graça preciosa”. A primeira, é graça sem discipulado, sem o seguimento, sem compromisso; não passa de simples doutrina, palavras sem efeito prático. A segunda, caracteriza-se pela obediência incondicional a Cristo, que requer do cristão a luta corpórea com o mundo. É o chamado ao discipulado, ao cumprimento da missão do cristão e da igreja no mundo. “Em suma, o que define o homem bom ou mau é o seu empenho na causa e nos valores que tenham seu fundamento e sua origem em Jesus Cristo”.⁵⁸

Isto mostra que sua proposta não é acabar a dualidade entre igreja e mundo, mas o dualismo. Ele acredita que o mundo sem a justificação em Cristo promove valores que não podemos dizer que são cristãos. Mas que na tentativa de redimir o mundo para Cristo, a igreja não deve ficar estranha a ele, pois a estranheza ao mundo se resolve dentro dele. Fugir ao mundo, em última instância, significa amá-lo.⁵⁹ Para Bonhoeffer e Ebeling, bultmanniano e

⁵⁷ MOTTA, *Igreja: Missão, Testemunho e martírio*, p. 53. Referência a: BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. Trad. Ilson Kayser. 8ª ed. rev. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 25, 37.

⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 54. Referência a: BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. BETHGE, Eberhard. Comp. e Ed. e Trad. Helberto Michel. 7ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005, p. 15, 16, 110.

amigo de Bonhoeffer, “o Deus cristão supõe uma supressão da separação habitual do sagrado e do profano que é a principal dicotomia em todas as religiões”.⁶⁰

Ele considerava como “anticristão” o que se caracteriza pelos valores humanos invertidos, isto é, fora de Cristo. Exatamente por isso, não se deve sair do mundo, porque o simplesmente retirar-se sem acusar-lhe é também conformar-se com o mundo. Na ótica Bonhoefferiana, viver no mundo é participar de sua formação, participação esta que de modo algum pode se dar passivamente diante dos valores anticristãos.

A este respeito, Francisco Alencar, interpretando uma das conferências de Bonhoeffer, nos diz o seguinte: “A igreja é a parte do mundo que vai sendo restaurada pela palavra reveladora de Deus. Palavra esta que nesta reconciliação emerge do mundo. Única forma pela qual a igreja será a presença de Deus no mundo. Daí a igreja não ser um santuário consagrado, separado e sim o próprio mundo chamado a Deus por Deus”. Se assim for, a Igreja deverá ser entendida como o espaço em que o mundo se forma em Cristo num processo de reconciliação e salvação em que a Igreja mesma “vai se fazendo mundo à medida em que o mundo vai se fazendo Igreja, tomando assim a forma de Cristo ao mesmo tempo em que Cristo vai tomando sua forma no mundo”.⁶¹

Agora, propriamente com relação à política, seguindo ainda com Alencar, temos que, sendo Dietrich Bonhoeffer luterano, ele a entende como sendo a parcela de responsabilidade que cabe ao Estado em manter a ordem social, administrar a lei e exercer a justiça, assim como o bem estar social de todos os que lhe são subordinados. A igreja está isenta de intrometer-se nesse processo, cabendo a ela somente o anúncio de que esta responsabilidade do Estado é mandamento de Deus para que possa realizá-la em conformidade com Sua vontade. À igreja compete ainda cuidar para que a vontade de Deus se faça presente através do Estado. De modo algum entende que a missão da igreja consista num repúdio à política; ela consiste sim na impossibilidade de aliança da Igreja com uma política “anticristã”, o que não deixa de ser um envolvimento político, mas onde marcadamente se encontra o “fazer a vontade de Deus em Cristo”.

⁶⁰ NUÑEZ, *Influencia europea en la teología de la liberación*, pp. 37.

Somente, e obrigatoriamente, diante de um Estado que se destituiu dos valores de Cristo é que cabe à Igreja lutar contra a hegemonia dos valores anticristãos. “A relação entre Estado e Igreja é tão dialética quanto a relação Igreja-Mundo”. A luta da Igreja não deve ser a exigência de fazer o Estado adotar uma política cristã, nem decretar leis cristãs, mas que o Estado aja de conformidade com sua própria tarefa.⁶²

1.3.2 – Ato e Ser, Fé e Religião

Embora não tendo avisado, já expusemos acima alguns de seus conceitos mais tradicionalmente utilizados nos textos e contexto de uma “nova” teologia latino-americana, como ficará mais claro adiante. Por hora, explicitaremos mais alguns conceitos caros à sua teologia e de grande aceitação em nosso contexto. Com isto, estamos indicando a existência de um distanciamento de alguns outros conceitos e de algumas outras obras. É por isto que ao considerarmos grave a ausência de tradução para o espanhol e para o português de *Ato e Ser*, obra de tenra idade e de cunho marcadamente filosófico-teológico, preferimos partir justamente desta obra em sua relação estreita com *Sanctorum Communio*, bem como sua relação com as questões lançadas em aberto em suas obras finais. Metodologicamente, esta tarefa foi realizada a partir da busca das incidências fenomenológicas nesse texto.

A preocupação motriz da obra *Ato e Ser* é com a epistemologia teológica, por isso mesmo, ela traz à luz pontos metodologicamente cruciais para o ramo do conhecimento que se convencionou chamar Teologia e seu *status* científico. A situação na qual ela foi produzida já nos diz que trata-se de uma preparação para a Teologia ou para o conhecimento teológico. Bonhoeffer não foi só um estudante de teologia, ele fazia e respirava teologia todo o tempo. Isso fazia dele um professor incomum, pois teologia não se fazia só na sala de aula, mas em qualquer espaço e a qualquer tempo. Ele se aproximou da filosofia para entendê-la teologicamente, o que afeta em muito o seu método. É, por isso, que por vezes é considerado como teólogo até quando faz filosofia, ou melhor, ele “teologiza” a Filosofia.

Se a prioridade da filosofia ocidental há tempos encontrava-se no par *Ser e Conhecer*, Bonhoeffer a altera para o par *Ato e Ser*. O ato manifesta o ser. Insististe-se em que o Ato de Deus tem uma precedência, porque Ato criador. Assim sendo, o ser deve ser compreendido pelo ato, já que ele traz em si o particular e o universal, melhor, traz o universal sem deixar o particular. O ato tem muito mais do que uma intencionalidade é capaz. É lugar de criação, de novidade. Quando ele fala de ato, fala de realidades humanas concretas. O ato tem tendência à repetição, mas é novidade, é possibilidade. Se a sua antropologia se centrasse no ser, ele poderia, por exemplo, falar em homem corrompido, mas ao falar em homem em Adão/ em Cristo, a questão posta é o ato.

O ato traz à tona pela presença que não há no pensar. É o ato da pessoa presente que torna alguém conhecido. Há muitas coisas que o ato traz que a consciência não é capaz de pensar. Não há descrição nem definição capaz de dar conta de quem é alguém – o ser. Só a presença mesma é capaz de mostrar quem alguém é – o ato – a manifestação. No caso da Palavra, para Bonhoeffer, ela implica em ato. Deus fala. Se existe Palavra de Deus, existiu a presença de Deus e o ato de Deus que falou a sua Palavra. Não há só a palavra de Deus dita, ela é também habitada, continua sendo ato. Por isso que ela não é simplesmente um livro que pode ser lido, analisado, entendido. O ato da Palavra não está inteiramente ausente do dito. Meditar a Palavra é meditá-la, mas é meditar também uma presença, valendo para todo e qualquer ser humano – judeu, cristão, budista... Não se restringindo à manifestação particular em qualquer cultura. A Palavra Cristo não está presa a uma racionalidade que a prende a um espaço, a uma cultura, continua sendo sempre ato, inclusive em outras leituras. Sendo o Cristo livre, Ele é um ato que assume forma até fora da religião.

A Palavra não necessariamente era produtora de religião. Com relação ao par fé e religião, ele nos diz que fé é o momento do ato e que religião é o estabelecimento do conceito de fé em institucionalização. Diferenciação entre religião e fé, assim como em Barth, não era da essência da fé a forma religiosa. Critica a forma religiosa que a Palavra assume, por isso que sua teologia pode ser definida como um “cristocentrismo a-religioso” ou “irreligioso”, onde o primeiro termo indica o gênero, o conteúdo, e o segundo a diferença específica, a forma.⁶³ Uma das questões que ele queria dar conta era a inserção do ser humano

e da existência no mundo contemporâneo visto, à época, como estando em franca secularização. O ser humano inserido no mundo de forma responsável e adulta. A forma religiosa é tutora da fé, mas quando o homem se torna adulto, já não é mais necessário o tutor da fé. O homem do séc. XX estava buscando a sua autonomia, então já estava na hora de se fazer interpretação não religiosa dos conteúdos da fé. Às vezes, o ser humano era levado a ser dependente das formas religiosas, e era isto que ele criticava. Era preciso assumir os aspectos fundamentais da fé sem ser dependente das formas. Ele antecipa o fato de que o ato da fé pode ser tido como forma de inserção no mundo adulto.

Mais do que discípulo de Barth, ele foi um de seus maiores interlocutores, e esta obra bem o demonstra. O que chama a sua atenção em Barth é que este começou com a Revelação. É ela quem inicia um processo dialético. Para eles, não importava tanto a tradição teológica, mas entender como a Revelação se faz existência. Para tanto, o modelo utilizado foi Kierkegaard. A linguagem que vinha do séc. XIX era a dos conceitos, da razão filosófica da teologia liberal. Eles dois inauguraram uma nova linguagem teológica que, muito mais do que crítica bíblica, é linguagem existencial. Bonhoeffer faz uma teologia essencialmente evangélica em linguagem existencial. Essa preocupação evangélica pode ser a interpretação da Palavra encarnada em Cristo para o ser humano contemporâneo. É uma teologia onde a Bíblia e o evangelho são levados muito a sério.

A Palavra, para Bonhoeffer, é quase que sinônimo do modo de presença de Deus no mundo. Essa presença de Deus no mundo se dá pelo evento, pela palavra que interpreta o evento e pela encarnação do verbo. Portanto, a Palavra não é filosófica e sim teológica. A presença da Palavra tem a capacidade de produzir um modo de ser cristão. Para ele, a Palavra tem a tarefa de dar a forma de Cristo ao ser humano, ou formar o ser humano na forma de Cristo. Na antropologia teológica de Bonhoeffer, ser em Cristo é a categoria fundamental. A outra antena de Bonhoeffer é entender o ser humano na cultura e sociedade contemporânea.

Mais uma questão que norteia ainda hoje preocupações metodológicas em Teologia e que se impõe e ajuda a estruturar a obra *Ato e Ser* é a de como falar de Deus hoje na vida, ou melhor, qual é a percepção de Deus para o tempo presente? Esta pergunta foi

momentos foi levada a extremos: É ainda possível falar sobre Deus? Será o discurso sobre Deus uma metáfora vazia? Ou será que nEle ainda estaria algo de fundo muito forte, de realidade última? O que nos autoriza a falar sobre Deus? O que é que dá significado a esse discurso? Nisto, vemos uma total imersão no método fenomenológico. Afinal, o que se está tentando realizar ao levantar tais questões é uma espécie de retorno às bases receptivas do que se está a falar. Quer-se saber como apontar claramente sobre o que nós estamos falando. Falar de Deus é falar do quê? Por último, é ainda a insistente pergunta clássica: “Quem é Deus?”

Só que também Bonhoeffer percebeu que ao se fazer este retorno não se retorna a Deus e sim aos próprios sentimentos e às coisas do mundo. Isto porque não temos outro mundo além do mundo em que vivemos. Ao dizermos isto, podemos dar a entender que ele alia-se à proposta teológica liberal, onde o sentimento religioso é que dá o tom. O que não é verdade. Subjetividade sem objetividade e vice-versa é uma contradição de termos. Há uma correlação nunca dissolvida. Para que haja possibilidade de se falar de Deus, é preciso ter em mente que a subjetividade é algo sempre presente nesta relação. A teologia, portanto, nunca pode ser um discurso isento de subjetividade, de sentimento. Sentimentos intencionais, porque, de certa forma, objetivados, direcionados a algo, um algo que é Deus.

Capítulo II

A Teologia Contextual como base para a Teologia da Libertação

O nosso interesse neste capítulo é mostrar a relação de “aparente” diversidade dos contextos existentes entre Bonhoeffer/Alemanha nazista e teólogos latino-americanos/período das ditaduras, onde surge a Teologia Latino-Americana da Libertação, que consideramos antecipada por uma Teologia Contextual responsável por uma renovação teológica entre os protestantes a partir dos centros de formação teológica.

2.1 - Para uma teologia contextual, um pouco de contexto

A década de 60 do século passado é tida como um dos momentos mais turbulentos da história recente do Brasil. O marco fundamental disso foi a chamada Revolução de 1964, que deu início à ditadura militar. O final da década foi ainda mais radical no sentido de conter a forte atuação social que se demonstrava através dos avanços no campo educacional, cujo grande nome é Paulo Freire com a sua “educação popular”, “educação para a liberdade”, “pedagogia do oprimido”; da movimentação trabalhista e da atividade político-democrática. Mas o Brasil não estava só, este foi, em verdade, um período de agitações sociais em todo o mundo: movimentação estudantil, trabalhista, feminista, *hippie*, luta contra a segregação racial, contra-cultura, Guerra do Vietnã.

Este também foi o período de surgimento de algumas associações teológicas cujo intuito era o de se criar um padrão de qualidade teológica e o esforço conjunto para a publicação de material específico para a área. Contam-se entre elas, a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos – ASTE, criada em 1961, com a participação de pelo menos doze instituições diferentes, o que evidencia o caráter ecumênico (entre protestantes) da associação; também a Associação Evangélica de Educação Teológica na América Latina – AETAL, e a Associação Brasileira e de Instituições Batistas de Ensino Teológico – ABIBET, que está intrinsecamente ligada ao batistas.⁶⁴

⁶⁴ MARTINS, Edson. *Implantação, marginalidade e reconhecimento formal: um olhar protestante acerca da história da educação teológica superior no Brasil (1969-1999)*. Curitiba, 2001. Dissertação (Mestrado em Educação).

Obviamente, o Golpe de 1964 repercutia na vida das comunidades religiosas e de suas instituições. Alguns documentos da época deixam transparecer as tensões do momento, muito embora usassem de prudência ao tentarem não ser tão claros em seus escritos sobre seus posicionamentos, burlando o sistema de segurança nacional. Segundo Longuini Neto,⁶⁵ a tradição oral atesta que os escritórios da ASTE foram invadidos por policiais do Departamento de Polícia Social, o temido Dops, em busca de material subversivo. Juntam-se a este relatos diversos sobre tantas outras instituições para-eclesiásticas.

No caso estrito do protestantismo brasileiro, seja através da ASTE, da CEB (Confederação Evangélica do Brasil) ou por ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), constata-se a sua contribuição para o surgimento de uma teologia latino-americana que se sistematizaria na Teologia da Libertação, confrontando a situação pela qual passava o país. Por outro lado, largos setores protestantes arvoravam-se na defesa do golpe, tendo-o como providência divina. Apesar da querela, o secretário-geral da ASTE, em 1969, afirmava que, a despeito dos acontecimentos, crescia o número dos que se sentiam vocacionados para o ministério da Palavra, pois as matrículas nos seminários vinculados à ASTE só aumentavam.⁶⁶

A década de 70, por sua vez, foi um período de florescimento do trabalho missionário estrangeiro no Brasil, 80% deles ligados a igrejas norte-americanas, os outros 20% dividiam-se entre igrejas da Inglaterra, Alemanha, Canadá e outros países. Desenvolvia-se o pentecostalismo, e implantavam-se escolas teológicas denominadas de Institutos Bíblicos, entendidos como um ensino teológico de nível médio, através deles se impunha a questão do nível e da qualidade do ensino teológico. “Na maioria dos casos, foram criados como iniciativas pioneiras para treinar evangelistas em áreas rurais e para trabalhos específicos de evangelização entre os indígenas do Brasil.”⁶⁷

Nos anos oitenta e noventa, também a teologia teve de confrontar-se com as conseqüências da chamada “pós-modernidade”. Ela passou a apresentar-se de modo cada vez

⁶⁵ LONGUINI NETO, Luiz. *Educação Teológica Contextualizada*: análise e interpretação da presença da Aste no Brasil. São Paulo: ASTE/ Ciências da Religião, 1991. p. 53.

⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 56.

mais plural, já que condicionada pelas situações teológicas e sociais particulares do lugar onde estava sendo produzida. Assim, surgem muitas teologias contextuais ou teologias da libertação diferentes. Por conta desse fenômeno, como bem nos faz lembrar a professora Lieve Troch,⁶⁸ “nota-se duas mudanças importantes: passa-se das discussões sobre ‘sujeito’ a discussões sobre ‘identidade’ e do conceito de ‘contextualidade’ ao conceito de ‘espaço’.” E ainda, a partir desse instante, “fragmentação e contradição de discursos e ênfase na diferença são as características da maioria das teologias dos últimos anos. Mais que nunca se abandonou a idéia de uma teologia universal, tanto nas teologias feitas por homens como nas teologias feitas por mulheres”.⁶⁹

2.2 - Os Seminários brasileiros

Segundo supõe Adriana de Souza, em sua dissertação de mestrado,⁷⁰ as instituições teológicas ligadas à igreja protestante brasileira podem ter sido, na sua grande maioria, chamadas de Seminários Teológicos, por causa da influência do catolicismo, que já possuía estabelecimento desse tipo para formação do seu clero. Ainda assim, algumas instituições preferiram chamar suas escolas para formação teológica de Faculdade de Teologia. Mas há outras, a exemplo da Escola Superior de Teologia (EST)⁷¹ ligada à Igreja Luterana (IECLB) e da Escola de Teologia do Mackenzie, que fogem à tradição de nomenclatura. Embora com nomes diversos, a função dos Seminários, Faculdades ou Escolas Teológicas é a mesma: “ministrar o ensino teológico”.

Ela elenca algumas questões que têm sido de suma relevância no espaço dos Seminários, quais sejam, o processo que considerou como sendo a saída “da marginalidade”

⁶⁸ TROCH, Lieve. *O desafio das fronteiras e das diferenças*. São Bernardo do Campo, fev. 2000. Palestra proferida na Aula Magna da Pós-Graduação em Ciências da Religião na UMEP. Trad. Angélica Pereira de Almeida. (texto não publicado). p. 4.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Esta autora trabalha com as representações sociais que, no contexto dos seminários, funcionam como ordenadoras das atividades profissionais e estudantis comuns a cada sexo. Através dos estudos de gênero, traz à tona o fato de que até bem pouco tempo era inconcebível uma mulher estudando teologia, assim como também o fora com outras disciplinas acadêmicas. Existiam os cursos para mulheres e os cursos para homens, bem como disciplinas em que as mulheres poderiam lecionar e outras que só cabiam aos homens. Ela verifica que “nada ou pouca coisa mudou nestes últimos anos”, pois às mulheres ainda reservam-se um bloco de disciplinas tidas como femininas, ou aceitáveis para elas, o que define como *disciplinas de não poder*.

⁷¹ Também ela fora anteriormente nomeada Escola e depois Faculdade Teológica da Igreja Evangélica de

acadêmica rumo “ao reconhecimento formal”, passando pelo caráter confessional destas instituições e o modelo francês de universidade brasileira, além da relação imediata entre teologia e igreja. Quanto ao caráter confessional, isto tem a ver, em parte, com o positivismo que permeava a idéia de ciência no Brasil, o qual desconsiderava a teologia como ciência em sentido estrito, haja vista ser considerada em certa medida como o “estudo de Deus”. Há, ainda hoje, mesmo depois do reconhecimento formal uma suspeição por parte da academia de que a teologia esteja apenas a serviço da manutenção do sistema religioso, o que talvez se sustente pelo fato de que ela se localiza academicamente em instituições particulares (os Seminários e Faculdades de Teologia) e raramente em instituições universitárias. Além disso, há a questão da singularidade do seu objeto, tão passível de discussão científica.

Por outro lado, é inegável e, porque não dizer, preferível uma relação intensa entre a igreja e sua instituição de formação teológica. Ainda exige-se, conforme a mesma pesquisa, dos alunos oriundos das diversas igrejas requisitos morais e espirituais para o ingresso no curso e fomenta-se medidas de controle sobre esse processo de formação e de saída para a recomposição dos quadros pastorais. E mais, em geral, “a igreja não vê a teologia como uma ciência que dá conta de um campo de conhecimento como outra ciência qualquer,”⁷² havendo em alguns círculos, geralmente pentecostais e neo-pentecostais, um certo desprezo pela erudição. Já as chamadas igrejas históricas aqui instaladas costumam dar especial valor à formação teológica, abrindo espaço para o que Willaime chamou de “religião de doutores”.⁷³ Segundo Edson Martins,⁷⁴ de fato, desde seus primórdios a preocupação destes centros de formação era realmente endógena, ou seja, visavam preparar pastores e obreiros para a manutenção do protestantismo emergente e do ideal educacional como pré-requisito para uma América pautada nos mais altos valores cristãos.

Na realidade a igreja tem as suas formas de controlar a entrada nos Seminários, mesmo que agora, com reconhecimento formal, não se tenha mais um controle total, mas ela o tem sobre quem lhe interessa, ou seja, sobre os seus próprios candidatos, que em relação aos outros alunos têm um diferencial, são os “candidatos oficiais”, “indicados”,

⁷² SOUZA, Adriana de. Gênero e poder: *Mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo*. São Bernardo do Campo - SP, 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, UESP. p. 53

⁷³ WILLAIME, Jean-Paul. O protestantismo como objeto sociológico. REVISTA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO. *Por uma sociologia do protestantismo brasileiro*. São Bernardo do Campo, ano XIV, n.18, p. 30, jun. 2000.

⁷⁴ MARTINS, *Implantação, marginalidade e reconhecimento formal*, p. 37. Em pesquisa de cunho histórico

"comissionados" e que na sua grande maioria depende financeiramente da Instituição religiosa a qual está ligada confessionalmente.⁷⁵

O Seminário Teológico Presbiteriano do Sul foi o primeiro Seminário Teológico protestante a ser criado no Brasil.⁷⁶ Levemos em consideração, entretanto, que, em 1867, Ashbel Simonton, A. L. Blackford, Schneider e o luterano Carlos Wagner dedicaram-se a ensinar teologia a Miguel Torres, Antonio Trajano e Modesto Carvalhosa, e, no ano seguinte, Antônio Pedro de Cerqueira Leite, no que ficou conhecido como *Seminário Primitivo*, que durou até 1870. Depois disso veio a fase que Júlio Ferreira de Andrade⁷⁷ chamou de *seminaristas sem seminários*, pela existência de “vocacionados”, mas não de centros de formação para tal. Esta carência era suprida pelo acompanhamento e estudos particulares realizados por missionários americanos, prática comum, por exemplo, entre os batistas.⁷⁸

Embora os cursos de teologia começassem a ser implantados no Brasil em finais do século XIX, apenas a partir das últimas décadas esses cursos começaram a receber maior visibilidade, especialmente pelo esforço do reconhecimento e pelo surgimento de pós-graduações em Teologia e em Ciências da Religião.⁷⁹ É bem verdade que o mestrado e posteriormente o doutorado autorizado e reconhecido pelo MEC em teologia, em alguns Seminários, é anterior ao reconhecimento da graduação, que só veio a acontecer em 1999, quando foi promulgado o parecer CES 241/99. Até este ano os cursos de teologia eram denominados cursos livres. Portanto, apesar de considerados cursos superiores não gozavam de reconhecimento formal.⁸⁰

2.3 - Os dilemas da educação teológica

Havia graves temores por parte das igrejas em relação ao reconhecimento formal, em boa medida, também por isso o processo de reconhecimento demorou tanto sob o poder do Ministério de Educação. Talvez tenha havido falta de um esforço conjunto com vistas à aceleração de tal processo. Adriana de Souza nos propicia uma listagem de alguns

⁷⁵ SOUZA, *Mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo*, p. 53.

⁷⁶ É de 1888 a decisão de criá-lo, período de nascimento do Sínodo Presbiteriano do Brasil, depois de inúmeras discussões a respeito de sua localização por alas vinculadas às missões americanas e pela tendência nacionalista. Foi fundado na cidade de São Paulo, em 1894, e atualmente localiza-se na cidade de Campinas. Cf.: SOUZA, *ibid.*, p. 55.

⁷⁷ ANDRADE apud SOUZA, *ibidem*.

⁷⁸ MOON, John. Batista. In: MATEUS, Odair Pedroso (ed.). *Situação da educação teológica*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 16.

⁷⁹ O ano de 2006 marcou o trigésimo aniversário do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), que foi o primeiro instituído no país.

desses motivos: o medo da secularização dos espaços teológicos, o que implicaria na perda de controle sobre quem entra nessas instituições; o medo de que o MEC pudesse interferir nos objetivos, currículos e na administração das casas de ensino teológico; além da possibilidade de perda do domínio confessional.

Não obstante o problema do reconhecimento formal, mas também ligado a ele, o espaço de discussão teológica por excelência imergiu, ainda segundo Adriana de Souza, numa crise com relação à escolha de seu corpo docente: brilhantismo intelectual e titulações ou vida particular de acordo com as prescrições de determinada linha confessional à qual vincula-se o referido centro de formação?

Estas observações são determinantes sobretudo para situar os temores do reconhecimento, num horizonte de crise identitária causada pelas incongruências de duas forças que interagem entre si: “tradição e modernidade.” Veja-se a escolha do corpo docente que era e ainda é um aspecto de muita importância para o Seminário ou Faculdade de Teologia. Todavia nota-se uma suspeita, ainda hoje, com o teólogo-pesquisador, o que parece contraditório, uma vez que o protestantismo é uma religião racional e elitizada. Normalmente os professores são também pastores em exercício de sua atividade pastoral. O resultado desta alquimia pode ser visto em suas práticas, como no exemplo citado,⁸¹ o brilhantismo intelectual e a titulação são preteridos à confissão, a vida de acordo com a teologia e com a moral da Igreja. Diria-nos Foucault (2004) que estas são evidências dos mecanismos para se controlar a produção da “vontade de verdade”. É necessário selecionar bem o corpo docente para o Seminário cumprir seu papel funcional, ou seja, continuar como um organismo que faz parte de um todo orgânico como deve ser a igreja. Determinar o *modus vivendi* de um docente e preferir que este seja pastor a teólogo-pesquisador deixa claro o medo que a igreja tem das inovações teológicas. Nesse sentido, Bourdieu e Passeron (1975:205) chamam a atenção para a “tendência à auto-reprodução que caracteriza as instituições escolares e a recorrência própria das práticas ligadas às exigências próprias da instituição ou das tendências próprias a um corpo de docentes profissionais”.⁸²

O dilema suscitado pelas novas escolas teológicas (os institutos) frente aos já estabelecidos Seminários Teológicos, ao qual já fizemos referência, tinha como pressupostos um pretense academicismo teológico nos seminários que traria como consequência o despreparo dos obreiros para a Missão. Os representantes do ensino teológico desenvolvido nos seminários, por outro lado, consideravam a educação teológica dos institutos como um treinamento de “técnicos”, “formação deficiente, que rompe o diálogo com a cultura e cria

⁸¹ A autora fazia alusão a uma observação de Jean-Paul Willaime: “É precisamente porque o protestantismo, em uma certa perspectiva, foi uma ‘religião moderna’, que a sua pertinência se encontra hoje profundamente questionada”. Cf.: SOUZA, *Mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo*, p. 66.

esquemas teológicos rígidos, bem ao gosto dos fundamentalistas”.⁸³ Mas Longuini Neto considera que este dilema não se situava entre academicismo e não academicismo.⁸⁴ Relacionava-se, antes, com a concepção de Educação Teológica, sua natureza e fins, a concepção de Missão e o preparo dos obreiros para desempenhá-la. Motivados pela realização de uma consulta sobre educação teológica, convocada para agosto de 1970 pela Associação Sul-Americana de Instituições Teológicas (ASIT), Associação Andina de Educação Teológica (AAET), Associação Latino-Americana de Escolas Teológicas (ALET) e ASTE, teólogos brasileiros iniciam um processo de reflexão sobre a natureza da educação teológica.

A busca da renovação passava pelo questionamento das estruturas da educação teológica, relacionando algo que se podia considerar como falhas do sistema com o transplante que se fazia das igrejas européias e norte-americanas, a reprodução de esquemas teológicos do passado e a criação de comunidades artificiais para educar teologicamente tirando o jovem teólogo do mundo em que vivia. Outro grupo preocupava-se mais com o preparo pastoral: praticidade, consagração pessoal, incentivo ao fervor evangelístico. Entretanto, surgiu uma questão muito mais radical: a necessidade de se fazer uma “teologia da educação teológica”. Era preciso discutir a educação teológica naquilo que até então ela tinha julgado ser sua essência, métodos e modelos.

Falando sobre o conceito tradicional de educação teológica Rubem Alves destaca que a mesma baseia-se em dois fundamentos. O primeiro relaciona-se com o fato da teologia ser uma função da Igreja. O segundo fala que a função da teologia tem valor permanente, regenerador e crítico, faz-se educação teológica em função da edificação, expansão e reforma da Igreja. Busca-se com ela a criação de um tipo especial de homem, determinado pela Igreja na qualidade de profissional da fé, de clérigo, teólogo, especialista e burocrata eclesialístico.⁸⁵

Como o que está por trás destas duas idéias é a consideração de que a Igreja é o instrumento mediador da atividade libertadora de Deus na história, a sua limitação, conforme Rubem Alves, está no fato de que ela não conseguiu relacionar-se estruturalmente com a realidade da secularização. “Discutir sobre este problema significa influenciar os

⁸³ LONGUINI NETO, *Educação Teológica Contextualizada*, p. 61.

⁸⁴ *Idem.*

caminhos de uma teologia da educação teológica, fazendo com que esta não tenha a igreja como seu fim e sim como mediadora para novos horizontes.”⁸⁶ Para ele,

o alvo da educação teológica é a criação de uma consciência crítica inserida no presente, destinada a negar tudo o que for desumano em qualquer tipo de sociedade, seja ela conservadora ou revolucionária. Partindo da negação do presente, ela se dirigiria à exploração do caráter inacabado do mundo, na busca das possibilidades criativas que até o momento permanecem agrilhoadas. Deve, portanto, determinar-se pela esperança. E vemos pelo exame da consciência profética que essa consciência só pode ser criada no contexto de profundo envolvimento no mundo secular, com suas dores e esperanças. Nesse contexto a educação teológica poderia vir a ser uma prática de liberdade.⁸⁷

Podem-se colocar mais duas questões pertinentes: O fato de que àquele a quem é concedida uma educação teológica transformadora é, contraditoriamente, vedada a possibilidade de pô-la em prática em seu ambiente eclesial, pois os seminários são atrelados a um sistema eclesiástico que exige o enquadramento dos alunos à sua estrutura. Outro dado é a “elitização pastoral”, como percebida por Sapsezian,⁸⁸ a produção pelos seminários de uma elite intelectualizada e profissionalizada em franca ascensão social, se comparada à realidade social de boa parte da membresia de suas igrejas. Isto forja líderes e comunidades perfeitamente adaptados às camadas sociais financeiramente e “culturalmente” mais elevadas.

Diante de todas essas reflexões, de posse das conclusões da Consulta mencionada acima e sob orientação dos mantenedores do Fundo de Educação Teológica (FET), impôs-se uma nova maneira de fazer educação teológica e uma nova maneira de fazer teologia: A *contextualização*. Contextualização foi a palavra-chave no universo teológico dos anos 70 e 80. Concordamos com Longuini Neto sobre que tanto a abordagem quanto o conteúdo da reflexão teológica que até este momento se fazia tendiam “a limitar-se pelo esquema fornecido pelos problemas e pressupostos culturais estritamente ocidentais, deixando de relacionar de forma vigorosa o Evangelho de Jesus Cristo com a situação particular,”⁸⁹ com o contexto.

⁸⁶ LONGUINI NETO, *Educação Teológica Contextualizada*, p. 65.

⁸⁷ ALVES apud LONGUINI NETO, *ibid.*, p. 66.

⁸⁸ SAPSEZIAN apud LONGUINI NETO, *ibidem*.

2.4 - Teologia Contextual

Antes mesmo do marco dos anos 70, Hermann Brandt, a partir de sua experiência pessoal como estudante de teologia nos anos 60, conta-nos que foi por este período que se ouviu falar pela primeira vez sobre o conceito “contexto” nos estudos de exegese e de homilética.

Para entender um segmento de texto devia-se levar em consideração o “contexto” anterior e posterior, e as instruções para elaboração de prédicas continham os seguintes passos: tradução e exegese do texto de pregação, contexto, meditação, redação da prédica. Portanto, aqui o contexto era, em ambos os casos, “texto”; o contexto na acepção atual era tematizado – se é que o era – no marco da pregação de prédicas sob “meditação”.⁹⁰

Como se vê, tratava-se de relações intertextuais, no máximo assumia-se a situação específica dos receptores imediatos da mensagem bíblica a seu próprio tempo, não se trabalhava ainda com o universo dos receptores atuais. Brandt afirma que a nova concepção, à maneira de Longuini Neto, surgiu no final dos anos 60 e início da década de 70, sendo utilizada “por diversos autores e grêmios sem que houvesse uma dependência mútua: em 1967 teve lugar no Canadá um congresso sobre renovação teológica sob o tema ‘Teologia em contexto’ e em 1971 realizou-se em Bossey uma consulta sobre ‘Teologia dogmática ou teologia contextual’”.⁹¹

Para entender o que se passou a compreender como contextualização, vejamos a interpretação feita pelos mantenedores do FET, nas palavras de Longuini Neto, a esse respeito:

Contextualização é a capacidade de responder de modo coerente ao Evangelho dentro do esquema fornecido pela situação específica de cada um. [...] É antes uma necessidade provocada pela natureza “encarnacional” (sic) da Palavra de Deus.

A contextualização inclui tudo o que é inerente ao conceito, já agora familiar, de “indigenização”, mas procura ir mais além. Ela se relaciona com o modo pelo qual avaliamos a peculiaridade dos contextos no Terceiro Mundo. O conceito de “indigenização” tende a ser usado no sentido de responso ao Evangelho em termos de uma cultura tradicional. A contextualização, embora não ignore essa noção, leva em consideração o processo de secularização, a tecnologia e a luta pela justiça humana, características do momento histórico por que atravessam as nações do Terceiro Mundo.

⁹⁰ BRANDT, Hermann. O povo como portador da promessa de Deus: A contribuição da teologia contextual. *Estudos Teológicos*, v. 39, 1999, p. 169.

A agenda de uma teologia contextualizante para o Terceiro Mundo apresentará prioridades específicas. É possível que tenha de expressar sua auto-determinação optando incondicionalmente por uma “teologia da mudança” ou atribuindo importância teológica inconfundível a problemas tais como a justiça, a libertação, o diálogo com homens de outras crenças e ideologias, o poder econômico etc.

A contextualização não implica na fragmentação ou isolamento de povos e culturas. Permanece a interdependência dos contextos, por mais que se admita que, dentro de cada situação cultural específica, os povos tenham de lançar-se à luta pela reconquista de sua identidade e tornarem-se sujeitos de sua própria história.

O conceito de contextualização significa, assim, que as possibilidades de renovação devem ser descobertas, antes de mais nada, nas situações locais, mas sempre dentro da estrutura de interdependência contemporânea, que nos vincula tanto aos elementos do passado e do presente como às possibilidades do futuro.⁹²

Demonstram-se neste texto duas concepções de contexto que convivem quase como se fossem a mesma: “a situação específica de cada um”, ou o particular, o local, o territorial, tendo uma relação muito tênue com a noção de nação, de etnia, trata-se de grupos muito específicos. A outra diz respeito ao chamado “Terceiro Mundo”, que é um macro-contexto, onde a identidade se constrói na base da semelhança de seus problemas sociais e da expoliação sofrida pelo que se convencionou chamar “Primeiro Mundo”, ou a relação Norte-Sul. Entende-se que este “lugar” pode ser tido como espaço privilegiado para o fazer teológico por suas constantes lutas, contradições, porque nele os povos “resistem a morrer”⁹³.

Em se tratando de contexto, alguns teólogos meso-americanos encontram sua missão em meio à incerteza do empobrecimento crescente, das crises de sobrevivência e de luta, como se demonstra na obra *Una Introduccion a la teología contextual mesoamericana*. Realidades como a paz, reconciliação, o novo papel da sociedade civil, a solidariedade cristã, a esperança e outros aspectos se constituem parte do contexto e preocupações dos povos da região,⁹⁴ sendo assimilados pela teologia. Pretende-se refletir teologicamente a partir do momento e da dinâmica das comunidades cristãs e da realidade regional. Nessa obra, o biblista Jorge Pixley tenta mostrar um itinerário da TdL, refletindo os impulsos, conteúdos e sujeitos que vêm constituindo a teologia latino-americana. Incluímos aqui esta discussão, porque consideramos que só se pode falar numa teologia latino-americana, seja ela qual for, passando pela noção de teologia contextual, no caso, diz respeito ao despertar dos cristãos para a sua “latino-americanidade”.

⁹² LONGUINI NETO, *Educação Teológica Contextualizada*, p. 74.

⁹³ PICADO, Miguel et al. *Una Introduccion a la teología contextual mesoamericana*. S.l.: CIEETS, s.d. [Trad. Nossal].

Tentando definir teologia latino-americana, Pixley passa pela noção mesma de teologia, afirmando ser esta “uma reflexão crítica da fé para orientação pastoral dos crentes”. A partir disso, ele considera que

fazer teologia cristã latino-americana é refletir a fé desde um continente conquistado, expoliado e submetido. E desde um continente periférico no mundo unipolar atual. Fazer teologia desde aqui é também fazer teologia como orientação pastoral de cristãos que vivem neste continente periférico, alguns aproveitando-se de suas conexões com o norte e a maioria sofrendo sua expulsão de um mercado global que aspira a absorver toda a produção e distribuição de bens para a vida.⁹⁵

Emilio Castro chegava às mesmas conclusões, já em 1961, quando afirmava que nos seminários, escritórios de muitos pastores e nos lugares dos laicos estava em marcha uma reflexão teológica que não poderia ser evitada, uma “teologia pertinente”, “relacionada com as situações locais”, uma “teologia nacional”, e que a sua concretização na América Latina poderia ser chamada de “teologia latino-americana”. Através de um professor do ISEDET está lançado claramente o tema da teologia latino-americana que, pelo que se pode perceber, foi contextual, situacional, autóctone, antes mesmo de ser “da libertação”, como bem se vê nesse texto.⁹⁶

Se a reflexão teológica exigia uma reflexão local, ainda segundo Castro, na América Latina, à época, as igrejas evangélicas estavam sendo levadas a definir-se frente aos problemas da sociedade por duas linhas paralelas. Uma, era o estado mundial de revolução, de descontentamento, tão seriamente dramatizado por Cuba. A outra, era a própria obra evangélica. Ele compreendia que ao pregar o evangelho se dava ao índio, por exemplo, um novo sentido de dignidade, e inevitavelmente isto o levava a reclamar seus direitos de cidadania; ao estabelecer escolas se abria a porta a novas idéias; e ao anunciar a vontade de Deus para a vida do homem inevitavelmente se semeava uma inquietude que demandava resposta.⁹⁷

Num artigo de Flavio Barbieri, em 1964, temos um exemplo claro que segue a primeira linha, de modo que o autor une-se àqueles que percebem o despertar do continente,

⁹⁵ PICADO, Miguel et al, *Una Introduccion a la teología contextual mesoamericana*, p. 124.

⁹⁶ CASTRO, Emilio E. El pensamiento teológico en America Latina. *Revista Cuadernos de Teologia*. Argentina: ISEDET. n. 38, Tomo X, n° 2, p. 95 – 105, abr.-jun. 1961.

ou que ele tornara-se maduro, pronto para uma revolução em que os direitos individuais deveriam subordinar-se em benefício das maiorias e que estas mudanças deveriam acontecer rapidamente e, na concepção deste autor, provavelmente de forma violenta. Esta revolução caracterizava-se ainda como nacionalista, anti-clericalista, através do impulso ideológico de esquerda, sob o signo do marxismo.

Esta revolução de que falamos representa forças autênticas e genuínas que estão lutando para a transformação de uma sociedade que não satisfaz às necessidades e realizações da grande maioria. É a força de um continente que desperta, torna-se maduro. É a luta de gente esquecida, para conseguir seus direitos e oportunidades na vida e na sociedade. É a força que representa a milhões de latino-americanos que desejam romper com estruturas sociais e estilos de vida que tem sido até agora instrumentos em mãos de uma minoria, para injustiça, opressão, exploração e embrutecimento das massas. É um novo “espírito” que deseja alcançar o desenvolvimento do mundo técnico moderno, que deseja saltar do atraso atual para as novas possibilidades de um mundo científico. É um intento de oferecer aos seres humanos a oportunidade, até agora negada a grande maioria, de ser humanos outra vez, e viver em condições que assim o permitam.⁹⁸

Diante disso, Castro perguntava qual seria a responsabilidade específica dos seminários teológicos e considerava que a resposta, para ele, óbvia, só poderia dar-se em dois níveis. “O seminário tem que capacitar o aluno para pensar teologicamente”, dizia, não se poderia continuar com um sistema de alimentação que variava entre o dar “leite para o bebê” ou “coma ou morra”. Para ele,

as bibliotecas, os trabalhos em equipe, os ensaios, as teses, devem capacitar ao graduado para esta tarefa de martelar teologicamente seus problemas. O pastor é no fim das contas quem expressa a teologia viva da Igreja domingo a domingo. E isto será real na medida em que os seminários cumpram este labor formador. O segundo nível em que o seminário pode ajudar é através do trabalho sério de seus professores. Quem senão eles estão consagrados *fulltime* ao estudo, a reflexão, ao labor criador? As revistas teológicas devem enriquecer-se com o fruto de seu labor. Não pode conceber-se que a riqueza de material que se acumula para as classes fique fechada a um pequeno grupo que pode chegar até a aula. Essa publicação e as reações que há de produzir contribuirão para manter o professor encarnado na vida da Igreja e da comunidade, e permitirá a Igreja pensar em seus próprios problemas com uma calma e profundidade nem sempre acessíveis ao escritório pastoral.⁹⁹

Foi na tentativa de atender a este tipo de solicitação e levar adiante a crítica aos “tradicionalistas”,¹⁰⁰ que se limitavam a tradução de certos manuais de países de origem

⁹⁸ BARBIERI, Flavio. Las iglesias evangelicas frente a la revolucion latinoamericana. *Revista Cuadernos de Teologia*. Argentina: ISEDET. n. 52, Tomo XIII, nº 4, p. 263, 264, oct.-dic. 1964.

⁹⁹ CASTRO, *El pensamiento teológico en America Latina*, p. 104, 105.

¹⁰⁰ Shuurmann considerava “tradicionalistas” aos professores que lecionavam matérias dedicadas ao “passado

dos missionários ou de igrejas irmãs, que os “radicais” enfatizavam a “conjuntura histórica”, ou seja, o papel dos fatores sócio-político-culturais da América Latina como fundo para a orientação teológica e a política eclesiástica, novamente, tratava-se prioritariamente do caráter revolucionário da sociedade, se fazia necessária a formulação de uma sociologia da religião para a América Latina, “a correspondente ética social e um novo vocabulário apto para encarar os interrogantes completamente novos desta nova situação”,¹⁰¹ entendia-se a encarnação como modelo da verdadeira cristandade e trabalhava-se com um conceito de história muito dinâmico, consciência de um Deus histórico, onde a “conjuntura histórica” podia ter um elemento de revelação.

Schuurmann traça uma crítica tardia contundente a esta forma de trabalho teológico perguntando se para “os radicais” o conceito de “conjuntura histórica” não seria demasiado otimista. “É realmente tão fácil ver nos acontecimentos históricos a Palavra do Senhor? A história não tem sempre algo de ambigüidade? É somente o Senhor que está atuando historicamente? Onde fica a dimensão demonológica?”¹⁰² Além de sua crítica contumaz à noção de “pertinência”, a qual prefere substituir pela “sucessão apostólica na interpretação protestante”, ou seja, a possibilidade de que qualquer teologia esteja sempre aberta à crítica de uma confrontação com a Bíblia.

Se poderia falar da pertinência como um filtro que não permite a presença daqueles elementos tradicionais (da Bíblia ou da História doutrinal da Igreja) que não cabem no marco de referência anelado. A conjuntura histórica recruta aquelas tropas bíblicas que poderiam ajudar a interpretar a situação existente e muda-la. Efetivamente se trata de uma pura preponderância da atualidade como chave hermenêutica na seleção dos materiais tradicionais.¹⁰³

A Teologia da Libertação Latino-Americana passa a discutir sobre quem se beneficia e quem se vitima com a teologia ocidental que frisa o sofrimento, ou seja, passa-se a pensar no poder, em sua manifestação política e econômica, usa-se o marxismo. Deste modo, ela desconstruiu a universalidade do discurso cristão ocidental. Mas a preocupação contextual não gerou somente a Teologia da Libertação Latino-Americana, ela também foi responsável por tantas outras teologias da libertação: Teologia da Libertação Asiática, Africana, Teologia

conjunturais próprias da América Latina. Cf. SCHUURMAN, Lambert. La relacion entre el elemento. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Educacion Teologica*. Argentina: ISEDET. v. II, n. 1, p. 15 – 28, jun. 1972.

¹⁰¹ SCHUURMAN, *La relacion entre el elemento*, p. 18.

¹⁰² Id., *ibid.*, p. 21.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

Feminista, dentre outras. Um mosaico de teologias. É por isso que para Brandt pode-se falar em teologia contextual no singular, destacando-se a relevância do texto bíblico para o presente, e em teologias contextuais, frisando-se as lutas pelo próprio contexto, o que se concretiza no desenvolvimento teológico da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM), fundada em 1976.

Para tanto, há que se levar em consideração a forte relação existente entre estas teologias e a teologia política que se produziu na Europa de meados do século passado.

2.5 - Influência da teologia européia na teologia latino-americana

A partir da noção contextual, toda a reflexão teológica realiza-se num dado contexto de processos históricos, estando, portanto, ligada a eles. Por isso é que a teologia liberal representava, com palavras de Gustavo Gutiérrez, “uma aceitação mais clara e franca do mundo moderno e burguês no qual nasceu e se desenvolveu”.¹⁰⁴ Mais ainda, “essa teologia fez da mentalidade moderna a norma da fé e da teologia, aceitando, na expressão de Bonhoeffer, ‘a paz ditada pelo mundo’”.¹⁰⁵

Mesmo em se tratando das reações particulares ao regime nazista, como já foi dito, o registro é escasso. No entanto, muitos teólogos oposicionistas daquele período tiveram grande aceitação pelo público latino-americano. É inquestionável a influência da teologia européia sobre os teólogos latino-americanos, principalmente, a partir dos anos 50.

Segundo Míguez Bonino, os “rostos do protestantismo latino-americano” podem ser caracterizados dentro de quatro grandes grupos: o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico. O primeiro desses “rostos” viu-se em intenso sofrimento diante do “fracasso do projeto liberal”,¹⁰⁶ projeto este introduzido na América Latina desde meados do século 19, cujos sinais de crise já se mostravam por volta de 1930. A crise do modelo econômico desenvolvimentista e da ideologia burguesa do progresso conduzem à formulação

¹⁰⁴ GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*. p. 315.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. Trad. Luís Marcos Sander. São

de novas perspectivas de leituras e busca de outros modelos teóricos para a resolução dos problemas próprios da América Latina, como vimos acima. Desta forma, abria-se espaço para a séria discussão do social, seja nos meios políticos governamentais ou através dos movimentos sociais.

Com efeito, a crise do capitalismo mundial de 1929 teve consequências decisivas para a vida social, econômica e política da América Latina. A recessão econômica expulsou milhares de trabalhadores rurais, que buscaram um espaço nas cidades e nos novos centros mineradores e industriais. O desemprego, a anomia social e a pobreza das massas despertaram o projeto social e abriram as portas aos movimentos socialistas.¹⁰⁷

Se a resposta política às novas exigências conjunturais foi, de um modo geral, o “populismo”, no protestantismo latino-americano, cuja maior corrente advinha do influxo do movimento missionário, que em parte era fruto dessa inserção liberal e em parte era de linha evangélica, ouviam-se vozes que demonstravam a busca por uma identidade e definição “da missão” nessa nova situação através de “uma via humanizante que instaurava os valores fundadores numa sociedade distorcida”. Isto era, obviamente, “preferível” diante da relação “entre a brutalidade de um capitalismo desalmado” e do “materialismo de um comunismo que pregava a luta de classes”. Alguns viam “o protestantismo como a guarda avançada dessa democracia verdadeira, socialmente progressista, modernizante e participativa [...] A ênfase do ‘evangelho social’ na redenção social e a dos evangélicos na transformação da pessoa pareciam, assim, encontrar sua unidade”.¹⁰⁸

Com este intuito é que entre as décadas de 1930 a 1950, surgiram inúmeros “conselhos” ou “federações” de igrejas na maior parte dos países do continente, cujos propósitos eram a cooperação na publicação de literatura, representação comum ante as autoridades públicas, defesa da liberdade religiosa, cooperação na evangelização e na educação cristã. A fundação de seminários com tendência “interdenominacional” e o revigoramento de antigos seminários denominacionais nutriria “uma geração de líderes latino-americanos com mentalidade ecumênica e preocupação social que haveriam de emergir nas décadas de 1950 e 1960”.¹⁰⁹ A primeira Conferência Evangélica Latino-Americana (I CELA), convocada e orientada a partir do próprio continente, reúne-se, em Buenos Aires, em 1949.

¹⁰⁷ BONINO, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, p. 23.

¹⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 23, 24.

Outros chegaram mesmo a uma crítica mais decidida ao próprio modelo burguês capitalista e a uma simpatia pelo socialismo democrático, requerendo uma política mais radical e uma fundamentação ideológica mais sólida. Isto pode ser percebido nos movimentos ecumênicos de jovens, a exemplo da União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), que nasceu em 1941, nos Movimentos Estudantis Cristãos (MEC's), também da década de 1940, inspirados pela Federação Mundial Cristã de Estudantes, de orientação francesa. Estes grupos mobilizaram-se ecumenicamente, fizeram releitura, em grande medida, de uma teologia mais européia, e em seu seio foram geradas as novas lideranças das décadas de 1950 e 1960.

Se a crise do projeto desenvolvimentista já dava seus sinais desde a década de 1930, é por volta de 1960 que ela chega a seu ápice, como é comum considerar.¹¹⁰

O rosto faminto das maiorias mostra-se nos cinturões de miséria que começa a formar-se em torno das grandes capitais. Faz-se necessária uma nova forma de analisar a dinâmica das sociedades “periféricas”. A “teoria [sócio-econômica] da dependência” propõe uma versão própria da análise marxista, mudanças radicais das estruturas da relação entre mundo desenvolvido e mundo dependente e um projeto socialista adequado às condições do Terceiro Mundo.¹¹¹

Como bem nos afirma Emilio Nuñez, na busca por novos caminhos, “a dívida do libertacionismo teológico latino-americano com a teologia política européia é evidente; como o é também a influência de Karl Marx e seus seguidores nos teólogos da libertação”.¹¹² Tanto assim, que “Enrique Dussel indica que a teologia latino-americana começou a gestar-se ‘graças ao estudo de muitos professores de seminários e faculdades de teologia latino-americanos na Europa’” e que, segundo Nuñez, “um estudo biográfico dos principais expoentes da teologia da libertação confirma este asserto”.¹¹³ De qualquer sorte,

os teólogos da libertação adotam uma atitude crítica ante as idéias européias, ainda quando as assimilam de uma maneira ou outra. A teologia da libertação pode ter seiva européia em

¹¹⁰ Prién chama de “a crise dos estados oligárquicos nacionais”, Dussel de “a crise dos estados independentes” e “a crise da libertação” e Bastian de “a crise do capitalismo dependente: entre a resistência e a submissão”. In: BONINO, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, p. 25.

¹¹¹ Id., *ibid.*, p. 25.

¹¹² NUÑEZ, *Influencia europea en la teología de la liberación*, p. 48. Joseph L. Hromadka é considerado pelos argentinos como o teólogo que propiciou o encontro entre o marxismo e o cristianismo na América Latina, através de publicações como as revistas *Cuadernos Teológicos* e *Testimonium*. Cf. EDITORIAL. *Revista Cristianismo y Sociedad*. Iglesia y Sociedad na América Latina – JLAIS, ano III, n. 7, 1965, p. 48.

suas raízes, porém se nega a ser européia e europeizante. Há relação e ruptura entre os teólogos latino-americanos da libertação e os teólogos europeus, sejam estes católicos ou protestantes.¹¹⁴

Como já afirmamos acima, diante da problemática econômica, social e política específica do povo latino-americano tornou-se urgente um “novo modo de fazer teologia”. Nele perguntava-se o que é ser Igreja numa sociedade “conflitiva” como a nossa. Segundo Nuñez, mais do que “uma teologia da revolução”, almejava-se “uma revolução da teologia mesma”, ou seja, “a mudança profunda do fazer teológico, resultante da transformação social proposta pelos porta-bandeiras deste sistema de pensamento”.¹¹⁵ A nova liderança que surge assume essa perspectiva, “apoiada numa visão teológica de inspiração barthiana, que procura combinar uma teologia bíblica de redenção numa ótica histórica com um chamado à militância ativa nos movimentos sociais e políticos de libertação”.¹¹⁶

A ênfase da teologia existencial bultmanniana no presente, e o interesse da Teologia da Secularização na sociedade contemporânea – “a cidade secular” – preparam, por assim dizer, o terreno para a Teologia Política, cujos grandes nomes serão Jurgen Moltmann, protestante, e J. B Metz, católico. Todas essas correntes teológicas européias, querendo-se ou não, influíram nos teólogos latino-americanos da libertação. Maldonado, através das palavras de Nuñez, nos diz que “a linha seguida desde Barth pela teologia é descendente, ‘como um progressivo aterrizar-se nas realidades humanas, mundanas, temporais’”.¹¹⁷ Desde a Europa se começava a fazer relação da colonização/ decolonização com a teologia.

2.6 - Os reflexos do *Kirchenkampf* alemão no Brasil¹¹⁸

Segundo Martin Dreher, não houve, na Igreja Evangélica brasileira, conflitos diretos, como os que ocorreram na Alemanha entre as igrejas e o regime nacional-socialista. Entretanto, os conflitos, denominados *Kirchenkampf* (luta da Igreja), para bem da verdade, como já intentamos demonstrar no capítulo anterior, foram provavelmente muito mais

¹¹⁴ NUÑEZ, *Influencia europea en la teología de la liberación*, p. 34.

¹¹⁵ Id., *ibid.*, p. 33.

¹¹⁶ BONINO, *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, p. 24, 25.

¹¹⁷ NUÑEZ, *op. cit.* p. 38.

¹¹⁸ A discussão travada neste tópico baseia-se, em grande medida, na obra: DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo:

“conflitos internos da cristandade germânica”, do que propriamente luta da Igreja contra o Estado, tiveram reflexos no Brasil, havendo representação das duas facções da Igreja Evangélica Alemã: “Teuto-Cristãos” e “Igreja Confessante” no Brasil. Algumas revistas e as Igrejas Territoriais Alemãs eram responsáveis pela circulação da informação a esse respeito, a despeito da postura do responsável pelo Departamento para o Exterior da Igreja Evangélica Alemã, Bispo Theodor Heckel, que procurava evitar a transferência do *Kirchenkampf* para as comunidades no exterior.¹¹⁹

Os primeiros registros encontrados a respeito da existência de grupos de pastores adeptos dos ideais nazistas no Brasil, dizem respeito ao Pastorado Nacional Socialista, datando de julho de 1933, e ao Movimento dos Teuto-Cristãos do Brasil. Agrupadamente, encontravam-se sob a liderança de Erich Knäpper, então pastor em Villa Tereza, e abrangiam 33 pastores,¹²⁰ o equivalente a 2/3 de todos os pastores como correligionários, uma classe do Partido, dos quais fazia parte o Representante Permanente da Igreja Evangélica Alemã, o Prepósito Funcke. Eles vislumbraram a possibilidade de introduzir o *Führerprinzip* na administração dos sínodos do Brasil, o que não foi admitido, porque muitos já almejavam uma maior autonomia do Sínodo. Knäpper acumulou funções no Sínodo Riograndense (Diretor do Serviço de Missão Interna do Sínodo, colaborador do Centro de Impressos e da Imprensa Sinodal) até se tornar membro da Diretoria Sinodal.

Em 1934, o Pastor Gustav Reusch, pertencente ao Pastorado Nacional-Socialista no Brasil e que se encontrava em férias, na Alemanha, teve contatos com círculos da Igreja Confessante, filiando-se, posteriormente, abertamente a ela. Após o seu regresso ao Brasil, passaram a existir praticamente três grupos no Rio Grande do Sul. O Pastorado Nacional-Socialista; a Igreja Confessante, sob sua liderança; e o grupo que se reunia em torno do Pastor Hermann Dohms, Diretor do Instituto Pré-Teológico, cujo objetivo era o de manter neutralidade no *Kirchenkampf*. Esses três grupos compareceram, em 1935, no Concílio Sinodal de Cachoeira do Sul para a eleição da nova Diretoria Sinodal. Para evitar maior conflito, foi eleita uma Diretoria de coalizão, ficando Dohms como presidente, Reusch, vice-presidente, e Käpper, tesoureiro.¹²¹

¹¹⁹ DREHER, . *Igreja e Germanidade*, p. 129.

¹²⁰ Id., *ibid.*, p. 131 – 133.

A gestão de Dohms, além de manter uma postura de neutralidade, trabalhava em direção à autonomia da Igreja. No entanto, Hitler significava, para ele, a possibilidade de soerguimento da Alemanha diante das vexações do pós-guerra e da situação de miséria na qual se encontrava através do fortalecimento da unidade do “povo” (*Volksgedanke*) alemão. Embora cresse que o conceito de Estado estivesse subordinado ao conceito de povo, não admitia a intervenção alemã nas comunidades de colonos no Brasil. Isto porque, “era da opinião que uma pura e simples transferência da revolução nacional alemã para o grupo étnico teuto no Brasil teria conseqüências catastróficas, pois os pressupostos sociológicos aqui encontrados seriam de natureza totalmente diversas dos encontrados na pátria mãe.”¹²²

Segundo Dohms, a existência nacional dos teuto-brasileiros seria caracterizada pelo fato de, para eles, a pertinência a povo e a Estado serem duas coisas distintas. É por isso que Dohms se volta contra as tendências coordenacionistas, vindas da Alemanha, que não queriam ver estas diferenças, advertindo e implorando: “não destruais com insensatez o que foi criado e o que é portador de um futuro cheio de vida”.¹²³

Em princípios de maio de 1936, o Pastorado Nacional-Socialista teria deixado de se apresentar como grupo, o mesmo aconteceu com os Teuto-Cristãos, embora ainda tenha havido um episódio com três Teuto-Cristãos da Turíngia em 1937. “Aparentemente ambos haviam se constituído para prestar uma declaração de solidariedade desde o Rio Grande do Sul ao ‘Terceiro Reich’. Seu surgimento ficou sendo um episódio na vida do Sínodo Riograndense.”¹²⁴ Sua influência é constatada em suas publicações, a exemplo das mutações que promoveram nos textos do *Evangelisches Volksblatt für Brasilien*, na alteração da concepção de Missão da Igreja e no trabalho que desenvolveram entre a juventude. Kapper havia feito, em 1935, sugestões para a aquisição de livros de ideologia nazista para bibliotecas públicas, dentre os quais constava o *Mein Kampf*, de Hitler. Por causa do processo de uniformização da juventude, houve discussões entre a Juventude Evangélica e o Círculo Juvenil Teuto-Brasileiro (*Detschbrasilianischer Jugendring*), organização afiliada à *Juventude Hitlerista* no Brasil.

¹²² DREHER, . *Igreja e Germanidade*, p. 128.

¹²³ *Ibidem*.

No referido Concílio Sinodal, Gustav Hahn, falando em nome dos confessantes, afirmou: “Somos forçados a refletir novamente a respeito das mais elementares e básicas questões de nossa fé e examinar a firmeza de nossa posição. Quando há poucos anos entre nós não se discutia a respeito de certas questões, porque eram tidas por naturais, temos que dizer: Nada é natural. Tudo está sendo questionado.”¹²⁵ Além dos contatos mantidos por Reusch, em 1934, com a Igreja Confessante, o “Caso Ilsenburg” tem especial importância no surgimento do Grupo de Trabalho da Igreja Confessante no Brasil. Isto porque, era de lá, de Ilsenburg, que saíam os candidatos ao ministério pastoral desenvolvido no exterior, por isso mesmo era chamado de Seminário para a Diáspora da Igreja Territorial, que viajavam com a esperança de retornarem a seu país depois de doze anos de ministério pastoral, o que, após 1925, deixou de acontecer. Com esta situação, foi criado um impasse com o Bispo Heckel que em seu desenrolar acabou por levar ao fechamento de tal Seminário. Em fins de 1934, o Seminário volta a funcionar subordinando-se, agora, à Igreja Confessante, porém sem bolsas de estudos e custeio com a viagem ao exterior. O Seminário veio a ser novamente fechado, a 30 de setembro de 1936 e, em outubro, seguiu-se o despejo violento, passando a existir na clandestinidade.¹²⁶ “As discussões em torno de Ilsenburg foram, pois, o motivo que levou a Igreja Confessante a intervir na América do Sul.”¹²⁷ Em 1938, o Grupo de Trabalho da Igreja Confessante, formalizada em 15 de janeiro de 1937, já contava com 38 membros, pouco mais que um terço dos pastores do Sínodo que, em agosto de 1937, tinha 103 pastores na ativa.¹²⁸

Em 1937, é estabelecida a obrigatoriedade do ensino em Língua Portuguesa; em 1939, exige-se que os sermões sejam proferidos no vernáculo do país. Após breve período de calma houve o rompimento das relações diplomáticas entre Brasil e Alemanha e a declaração de guerra, em 1942.¹²⁹ O acirramento dos acontecimentos políticos, como reflexo da Segunda Guerra sobre o Brasil, e o “incidente Ilsenburg” foram o impulso necessário para o início da formação teológica entre os luteranos brasileiros, haja vista a ida de estudantes brasileiros à Alemanha e a vinda de pastores de lá para cá estar suspensa.

Para Dreher, desde o início, a Escola de Teologia teria sido de “inestimável importância para a aproximação dos sínodos e sua união na Federação Sinodal. A formação

¹²⁵ DREHER, *Igreja e Germanidade*, p. 148.

¹²⁶ Id., *ibid.*, p. 149 -155.

¹²⁷ Id., *ibid.*, p. 156.

¹²⁸ Id., *ibid.*, p. 159.

de pastores era a primeira grande tarefa comum em torno da qual os sínodos se uniram, ainda antes de se constituírem, em 26 de outubro de 1949, oficialmente, ‘em Igreja Evangélica no Brasil’ (Federação Sinodal).”¹³⁰

Esforçando-nos por elaborar um breve histórico da Escola Superior de Teologia, ficamos sabendo, através da obra *Formação Teológica em Terra Brasileira*¹³¹, que, em 1º de julho de 1921, Hermann Dohms abriu, em sua casa pastoral, um curso de formação humanística de 2º Grau, preparatório para a formação teológica. Desse curso, nasceu o Instituto Pré-Teológico (IPT), que se localizaria, a partir de 1927, em São Leopoldo-RS e viria a possuir, desde 1931, um prédio próprio no Morro do Espelho, onde seria oficializado o curso teológico, sob o nome de “Escola de Teologia”, em 26 de março de 1946. Esta era uma instituição pertencente ao Sínodo Riograndense, mas também aberta a estudantes dos outros Sínodos. Dohms, agora presidente do Sínodo Riograndense e diretor do IPT, tornou-se seu primeiro diretor. A alteração do nome da instituição para “Faculdade de Teologia” se daria em março de 1958.

No final da década de 50, estabeleceu-se como meta a formação de um corpo docente com professores de tempo integral e, na medida do possível, com estudos de pós-graduação. Já nesta fase, tomavam-se as primeiras medidas, ainda tímidas, para proporcionar a jovens pastores brasileiros estudos de pós-graduação e especialização teológica no exterior, sobretudo a República Federal da Alemanha.¹³² A entrada desses teólogos no magistério teológico marcou o início do processo de “abrasileiramento” do corpo docente da instituição. “Em março de 1960, o Pastor Dr. Ernesto Th. Schlieper, presidente da Federação Sinodal, assumiu, cumulativamente, a direção da Faculdade de Teologia. Iniciou-se a fase em que crescimento e fortalecimento da Federação Sinodal, IECLB (desde 1962, somente IECLB), e da Faculdade de Teologia andavam de mãos dadas.”¹³³ Ainda neste período, sai uma nova seqüência da revista *Estudos Teológicos*, publicada a partir do 2º semestre de 1961, cujo redator fora o Pastor Dr. Von Waldow. Em termos gerais, o modelo e os conteúdos do ensino teológico continuavam vindo das Escolas Superiores de Teologia alemãs.

¹³⁰ HOCH, Lothar (Ed.). *Formação Teológica em Terra Brasileira*: Faculdade de Teologia da IECLB 1946 – 1986. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1986. p. 23.

¹³¹ Id., *ibid.*, p. 20.

¹³² Id., *ibid.*, p. 25.

Dando prosseguimento, a década de 70 caracterizou-se por um primeiro impulso de aumento do Corpo Docente, particularmente de professores brasileiros recém-formados em cursos de pós-graduação no exterior, e pela implementação interna de uma reforma na educação teológica. Será, no dia 19 de outubro de 1984, por decisão do XIV Concílio Geral da IECLB, que se alterará mais uma vez o nome da instituição educacional para o, ainda vigente, Escola Superior de Teologia.¹³⁴ Por esta época, desenvolve-se a “linha do engajamento sócio-político” na IECLB, que, conforme os autores da obra citada, partiu de três motivações iniciais: a) o agravamento da situação sócio-política no Brasil; b) a transferência da Assembléia da Federação Luterana Mundial de Porto Alegre para Evian (França) e o Manifesto de Curitiba, em 1970; c) o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina.

Capítulo III

A recepção de Bonhoeffer na América Latina

Depois de havermos analisado o contexto da *recepção* de Bonhoeffer na América Latina, procedemos agora a uma espécie de inventário das obras latino-americanas que dialogam com a teologia bonhoefferiana, fruto do levantamento empírico dos dados, mas também da sugestão dos autores pesquisados. Tratamos posteriormente dos iniciadores desse processo de apresentação e tradução de obras e do pensamento de Bonhoeffer para o Brasil, Ernesto Bernhoeft e Prócoro Velasques Filho, que, do nosso ponto de vista, acabam por tornar-se também eles mediadores da interpretação. Em seguida, começamos a tratar da influência percebida sobre os teólogos católicos Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo e Frei Betto e as respectivas ênfases bonhoefferianas em sua teologia.

3.1 - Levantamento bibliográfico

Esforçando-nos por fazer um inventário das obras latino-americanas que dialogam com a teologia bonhoefferiana encontramos um número significativo delas que demonstram influências deixadas por Bonhoeffer em teólogos latino-americanos da Libertação tanto de matriz protestante quanto católica. Antes de fazermos um levantamento histórico do esforço de tradução das obras de Bonhoeffer em ordem cronológica de seu surgimento e da apresentação de alguns autores que participaram do projeto de análise, adaptação e de diálogo com a teologia bonhoefferiana frente aos desafios da realidade brasileira, mostraremos que ele de fato já esteve por aqui. Neste intuito, unimo-nos a José J. Alemany¹³⁵ para dizer que estabelecer a “recepção” da obra bonhoefferiana na América Latina não é um feito dos mais simples, não só devido à polivalência do termo “recepção”, sob o qual acolhem-se graus muito distintos de conhecimento e penetração indo, como já

¹³⁵ ALEMANY, José J. La recepción de Dietrich Bonhoeffer en Latinoamerica. *Revista Teología y Vida*, v. 17, n. 3, p. 163 – 185, 1976. Este texto se repete em: *Revista Cuadernos de Teología*, v. 4, n. 3, p. 149 – 152, 1976. Pode-se encontrar algumas referências do mesmo autor em: *Miscelanea Comillas*. Revista de Estudios

apontamos, desde a mera tradução de suas obras, passando pela seleção e desenvolvimento temático de seus escritos até às consequências de sua teologia para o cristianismo atual.

Iniciaremos com o que, em 1976, Alemany chamou de “contatos biográficos” de Bonhoeffer na América Latina, melhor dizendo, sua sucinta e restrita passagem pelo solo latino-americano. Muito antes que seu pensamento se fizesse presente na América Latina, o próprio teólogo alemão teve contato físico com a realidade de alguns países deste continente, o que aconteceu em razão de sua passagem pelo Union Theological Seminary nos Estados Unidos. Lembremos que ele tivera uma experiência pastoral em Barcelona, onde aprendera castelhano.

Fez uma curta viagem a Cuba, no Natal de 1930, sob a companhia de seu amigo suíço Erwin Sutz, na qual ministrou algumas aulas na escola alemã de Havana e pregou duas vezes para a pequena comunidade evangélica de origem germânica. Deste período, conserva-se uma carta enviada de Cuba a seu superior em Berlim, o superintendente Diestel, onde relata sua impressão de elementos como a temperatura e a vegetação local, e outra a seu irmão Karl-Friedrich, em razão de seu aniversário. Ele chegou a visitar também o México, onde observou monumentos arqueológicos astecas, além de algumas comunidades e seminários evangélicos.¹³⁶

Há um texto da *Estudos Teológicos*, revista da Escola Superior de Teologia (EST), de 1948, que demonstra emblematicamente uma outra forma de aporte de Bonhoeffer na América Latina, qual seja, através dos inúmeros imigrantes europeus, mais especificamente de origem alemã, tanto pró quanto anti-nazistas que tiveram contato direto com sua teologia ou que traziam obras de Bonhoeffer, em alemão, influência mais claramente exposta nos centros de formação teológica restritos aos imigrantes e seus descendentes, cujas aulas e publicações realizavam-se também em alemão.¹³⁷

¹³⁶ Breves referências feitas pelo próprio Bonhoeffer a estes episódios podem ser encontradas em passagens de duas de suas cartas (a de 03 de agosto de 1943 e a de 30 de junho de 1944). BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*, p.119, 457; em sua biografia: BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*. Teólogo, cristiano, hombre actual, p. 217; e em ALEMANY, José J. *La recepción de Dietrich Bonhoeffer em Latinoamérica*, p. 165.

¹³⁷ BONHOEFFER, Dietrich. Tagung der Lehrer an den Wuerttembergischen Theologischen Seminaren: am 27.

Afora isto, segundo Beatriz Melano¹³⁸, no Cone Sul Latino-americano (através do ISEDET), nas décadas de 50 e 60, muitos teólogos eram discípulos de Paul Lehmann, que houvera sido amigo íntimo de Bonhoeffer, no Seminário Teológico de Princeton, nos Estados Unidos¹³⁹. Da mesma forma, o também americano Richard Shaull fazia da América Latina o seu novo lar e aqui disseminava seus conhecimentos teológicos, dentre os quais se encontravam os ensinamentos de Bonhoeffer. Assim, segundo esta pesquisadora, através de sua recepção inicial nos Estados Unidos, é que, em primeira instância, haveria Dietrich Bonhoeffer desembarcado em solo latino-americano.

A primeira vez que se houve falar em Bonhoeffer de modo mais consistente na América Latina está associada ao fato de que, em 1952, Richard Shaull, no Seminário Teológico Presbiteriano em Campinas, aqui no Brasil, começa a ensinar as obras de Bonhoeffer *Preço do Discipulado* (cujo título original era *Nachfolge*, editado em 1937, e que significava, precisamente, o *seguimento*), *Vida em Comunhão* (fruto de um curso dado aos futuros pastores no Seminário clandestino de Finkenwald da Igreja Confessante) e algumas *Cartas da Prisão*, que, ainda segundo Melano, já andavam em circulação naquela época. De modo ainda mais preciso, diz-nos Julio de Santa Ana: “Foi durante um de seus seminários no Sítio das Figueiras, Brasil, em 1952, que Richard Shaull começou a falar da obra de Bonhoeffer. Até esse momento apenas seu *Nachfolge* havia sido mencionado”.¹⁴⁰

As temáticas percorridas nos seminários de Shaull tiveram grande influência em seus estudantes, gerando em todos eles o desejo cada vez mais forte de conhecer a vida e o trabalho do teólogo (mártir) alemão. Melano ainda nos faz saber que em diversos livros de Shaull aparecem referências numerosas a Bonhoeffer, ocorrendo o mesmo com os escritos de Paul Lehmann, especialmente em sua *Ética Contextual* e em *Transfiguração da Política*. Para ela, foram as ações de Shaull e Lehmann em conexão com o Movimento Estudantil Cristão (MEC) e jovens estudantes de teologia que foram tornando conhecido a Bonhoeffer.

¹³⁸ COUCH, Beatriz. La presencia de Bonhoeffer en América Latina. In: CÁTEDRAS CARNAHAN. *Dietrich Bonhoeffer: a 50 años de su ejecución por el tercer reich*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 1995. pp. 6 -23 passim.

¹³⁹ Em seus cursos de *Ética, Fé e Mundo contemporâneo, Cristianismo e Comunismo* no Princeton Theological Seminary, além de encontros informais com alguns de seus estudantes em sua própria residência.

¹⁴⁰ SANTA ANA, Julio de. The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation. *Ecumenical Review* (WCC/ Geneva), v. XXVII, n. 2, abr. 1976. p. 189. Trata-se da edição de uma conferência realizada por Santa Ana em Genebra, de 4 a 7 de fevereiro de 1976, comemorando com outros palestrantes o 70º aniversário de

Dois momentos importantes desse processo de apresentação de Bonhoeffer à América Latina foram as presenças como palestrantes nas Cátedras Carnahan do Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET), na Argentina, do Dr. Paul Lehmann, em 1961, e de Eberhard Bethge, o amigo, biógrafo e grande difusor do pensamento de Bonhoeffer, em 1970.

Ernesto J. Bernhoeft, professor alemão de origem judaica (inicialmente luterano, tornou-se sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil), que foi obrigado a abandonar a Alemanha com a ascensão de Hitler ao poder, conforme seu depoimento em *Estudos Teológicos*,¹⁴¹ tomou contato com a obra e a vida de Bonhoeffer já aqui no Brasil, como veremos mais detalhadamente em outro tópico, tornando-se então um entusiasmado divulgador do (mártir) alemão entre nós. Em 1966, publicou uma biografia de Dietrich Bonhoeffer, intitulada *No caminho da liberdade*¹⁴², obra prefaciada por Eberhard Bethge. Seguindo seu projeto, Bernhoeft publicou, em 1968, duas obras de Bonhoeffer que marcaram a geração de teólogos protestantes das décadas seguintes no Brasil: *Resistência e Submissão*¹⁴³ e *Tentação*¹⁴⁴. Embora Bernhoeft seja comumente considerado o primeiro tradutor para a língua portuguesa, já em 1959, a revista *Testimonium* expunha traduzido para este vernáculo um capítulo de *Vida em Comunhão*¹⁴⁵ e há ainda o texto produzido em Portugal, mas que pode ser encontrado no Brasil, *Se não morrer... Fica só*, de 1963.¹⁴⁶

Mais cedo ainda, deu-se a conhecer a publicação de uma seleção de cartas do cárcere traduzidas para o espanhol na revista *Cuadernos Teológicos*, em 1956, por Rodolfo Obermüller,¹⁴⁷ além do texto de Godsey, *Teología forjada em um calabozo*.¹⁴⁸ Novamente, a revista *Testimonium* saiu na frente com a publicação, em 1963, de um número especial onde

¹⁴¹ DIA DE Bonhoeffer – Contribuições de Nélio Schneider, Walter Altmann, Albérico Baeske e Ernesto J. Bernhoeft. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo, RS: EST, ano 35, n. 3, p. 221 – 257, 1995.

¹⁴² BERNHOEFT, Ernesto J. *No caminho da liberdade*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1966.

¹⁴³ Contendo cartas da prisão e baseada na edição de 1962, publicada pela Chr. Kaiser Verlag, de Munique. BONHOEFFER, D. *Resistência e Submissão*. Trad. Ernesto Bernhoeft. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.

¹⁴⁴ BONHOEFFER, D. *Tentação*. Porto Alegre: Editora Metrópole, 1968.

¹⁴⁵ Id. O dia sozinho. *Testimonium* 7, n. 2, p. 7 – 15, 1959.

¹⁴⁶ Id., *Se não morrer... Fica só*.

¹⁴⁷ Id. Cartas y apuntes de la prisión. *Revista Cuadernos Teológicos*, v. 05, n. 17, p. 42 – 61, 1956. Este mesmo texto foi, posteriormente, mimeografado e difundido no Chile. Cf. *El mundo mayor de edad*. Santiago: Consejo de Acción Social de la Iglesia Metodista, 1965, p. 11 – 23.

¹⁴⁸ GODSEY, J. D. Teología Forjada en un calabozo. *Revista Cuadernos de Teología* 7. Argentina: ISEDET, n.

traduzia para o espanhol um capítulo da *Ética*,¹⁴⁹ bem como o fez a revista *El Predicador evangélico* ao lançar os textos *Reminiscencias de Finkenwalde*¹⁵⁰ e *El pastor e la Biblia*.¹⁵¹ Paralelamente à tradução primeira de Bernhoeft, lança-se, na Argentina, a obra *Vida em comunidad*¹⁵² e, no Uruguai, a obra *Tentación*.¹⁵³ Em 1968, temos *La teología de la “muerte de Dios”*¹⁵⁴ e, em 1969, sai *Yo he amado a este pueblo*.¹⁵⁵

Já na década de 70, em espanhol, temos a publicação das traduções da referencial biografia de Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Teólogo. Cristiano. Hombre actual*,¹⁵⁶ e da famosa obra de André Dumas,¹⁵⁷ além de um texto anônimo, *Dios sin religión*,¹⁵⁸ e um de Julio de Santa Ana;¹⁵⁹ outro, de Félix Casa, sobre o significado da Páscoa para um cristianismo secular¹⁶⁰; uma seleção de poemas da prisão, *?Quién soy?*¹⁶¹; um texto

¹⁴⁹ BONHOEFFER, D. La ética cristiana como conformación. *Testimonium* 11, n. 1, p. 48 – 70, 1963; na mesma edição: HENVEL, A. H. van den. La secularización como libertad y como yugo. p. 11-25; MÍGUEZ BONINO, J. ¿Por qué nos interesa Bonhoeffer? p. 1-10; também dele: Id., *Espacio para ser hombres*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1965.

¹⁵⁰ BUSING, P. F. W. Reminiscencias de Finkenwalde. *El Predicador evangélico* 19, p. 186-193, 1962.

¹⁵¹ BONHOEFFER, D. El pastor y la Biblia. *El Predicador evangélico* 21, n. 82, p. 93-95, 1963/64.

¹⁵² Id. *Vida em comunidad*. Buenos Aires: La Aurora, 1966.

¹⁵³ Id. *Tentación*. s. l. [Montevideo]: Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, 1966. Edición Mimeografiada; também deste ano: KUHN, William. El atractivo de Bonhoeffer para los católicos. *Revista Cuadernos Teológicos* 16, n. 61, p. 65-71, 1966.

¹⁵⁴ MUÑOZ, R. La teología de la “muerte de Dios”. *Teología y Vida* 9, p. 285-295, 1968; pela mesma revista saía um ano antes: OCHAGAVÍA, J. El proceso de secularización: luces y sombras. *Teología y vida* 8, p. 267-290, 1967; novamente em 1968: JÁLICS, F. El cristianismo a-religioso de D. Bonhoeffer. *Stromata* 24, p. 3-14, 1968; MARLÉ, René. *Dietrich Bonhoeffer: testigo de Jesucristo entre sus hermanos*. Trad. A. Morales. Bilbao: Mensajero, 1968, 222 p. (Frontera); BOSCH, Jean. *Teólogos Protestantes contemporáneos*. Trad. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme, 1968, 189 p.

¹⁵⁵ BONHOEFFER, D. *Yo he amado a este pueblo*. Testimonio de responsabilidad. Buenos Aires: La Aurora, 1969; neste mesmo ano: MARLÉ, R. El apremiante mensaje de D. Bonhoeffer. *Estudios Centroamericanos* 24, p. 222-228, 1969; RIVAS, M. Pérez. *Estímulo y respuesta*. Itinerario de la teología protestante durante el siglo XX. Buenos Aires: La Aurora, 1969.

¹⁵⁶ BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*. Teólogo. Cristiano. Hombre actual; do mesmo autor: BETHGE, E. Cristología y cristianismo “no religioso”. In: D. Bonhoeffer. Trad. Alfredo Somolinos. *Selecciones de Teología*, v. 9, n. 36, p. 291-302, 1970.

¹⁵⁷ DUMAS, André. *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971, 312 p. (Nueva Biblioteca de Teología; 15). Há um texto dele em português que é anterior: DUMAS, André. Dietrich Bonhoeffer: uma teologia para os não religiosos. In: DUMAS, André; BOSCH, Jean; CARREZ, Maurice. *Novas fronteiras da teologia*. Trad. Jaci Correa Maraschin. São Paulo: Duas Cidades, 1969. p. 99 – 115.

¹⁵⁸ DIOS sin religión. *Revista del Domingo*, 18 octubre 1970, 15 (suplemento dominical de “El Mercurio”). É deste mesmo ano: RUNIA, K. En torno a Bonhoeffer. *Pensamiento cristiano* 17, p. 274-281, 1970; LLANO, A. La secularización desde una perspectiva cristiana. *Revista Javeriana* 73, p. 594-616, 1970; ROSA, G. De. Fe cristiana y mundo secularizado. *Criterio* 42, p. 367-372, 1970.

¹⁵⁹ SANTA ANA, Julio. Um cristianismo no religioso. In: *Protestantismo, cultura y sociedad*. Problemas y perspectivas de la fé evangélica en América Latina. Buenos Aires: Aurora, 1970, p. 95-107; também deste autor: *Cristianismo sin religión*. Montevideo: Alfa, 1969, 137p.

¹⁶⁰ CASÁ, Félix. ¿Pascua significa todavía hoy una resurrección? *Revista Bíblica* 33, p. 303-319, 1971. Neste mesmo ano: WEILAND, J. Sperna. *Dietrich Bonhoeffer, en la nueva teología protestante*. Buenos Aires:

sobre as “novas teologias”;¹⁶² discussões a respeito da Teologia da Morte de Deus;¹⁶³ ainda, *Nietzsche, Feuerbach y el “cristianismo no religioso”* e *El mundo, lugar de la fe*;¹⁶⁴ uma crítica ácida a Bonhoeffer;¹⁶⁵ uma introdução a seu pensamento teológico;¹⁶⁶ além das bibliografias desenvolvidas por David Arcaute¹⁶⁷ e José Alemany, cujo esforço historiográfico é impecável.¹⁶⁸ Há ainda textos da Revista *Cuadernos Monásticos*¹⁶⁹ e um texto desenvolvido em comemoração aos trinta anos da morte de Bonhoeffer,¹⁷⁰ bem como discussões em torno da concepção da responsabilidade cristã.¹⁷¹ Em 1976, apareceu por ocasião do aniversário de

¹⁶¹ BONHOEFFER, D. ¿Quién Soy? In: MÍGUEZ BONINO, J. *Ama y haz lo que quieras*. Una ética para el hombre nuevo. Buenos Aires: Escatón/ La Aurora, 1972, p. 54. Também em DOCUMENTOS DE RAPIDAS. *Boletín anglicano de información y doctrina*. San Salvador, julio 1973; também de 1973: D’EPINAY, Lalive. *Religión y ideología en una perspectiva sociológica*. Puerto Rico: Seminario Evangélico, 1973; CONDAMINES, C. ¿Es el cristianismo una religión? *Criterio* 46, p. 27-31, 1973; SCHWARZ, Joachim. La iglesia del arcano en Dietrich Bonhoeffer. Trad. Maria Dolores Escrivá. *Selecciones de Teología*. v. 12, n. 46, p. 100-107, 1973.

¹⁶² PASCUAL, A. Las nuevas Teologías. *Actualidad Pastoral* 9, p. 60-63, 1976.

¹⁶³ REMOLINA, G. Reflexiones sobre la secularización y la teología de la muerte de Dios. *Revista Javeriana* 74, p. 438-449, 1970.

¹⁶⁴ BENTUÉ, A. Nietzsche, Feuerbach y el “cristianismo no religioso”. *Teología y vida* 12, p. 47-57, 1971; NAVEILLÁN, C. El mundo, lugar de la fe. *Mensaje* 21, p. 309-318, 1972; ainda neste ano: STROEHER, E. Algunos teólogos protestantes do século XX: Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). REVISTA PERSPECTIVA TEOLÓGICA. *A decisao ética na Teología de Helmut Thielicke*. n. 4, p. 82-83, 1972; ESCOBAR, S. *Decadência de la religión*. Buenos Aires: Certeza, 1972, 72 p.; SPERNA WEILAND, Jos. *El fin de la religión: siguiendo las huellas de Bonhoeffer*. Trad. Enrique Bernárdez. Bilbao: Desclée de Brower, 1972, 189 p. (Nueva Biblioteca de Teología).

¹⁶⁵ PODAROWSKI, M. Dietrich Bonhoeffer – um “tonto útil”. *Verbo*, n. 141-142, p. 101-115, 1976; também: *Sobre la teología de la liberación*. S. I. [Santiago]: Gabriela Mistral, s. f. [1975].

¹⁶⁶ ROBERTSON, Edwin Hanton. *Dietrich Bonhoeffer*: introducción a su pensamiento teológico. Trad. John David Parker. s.l: Mundo Hispánico, 1975, 92 p.

¹⁶⁷ ARCAUTE, David. Bibliografía D. Bonhoeffer. *Revista Cuadernos de Teología* 1, n. 4, p. 67-71, (1972); Id., Una generación en el encuentro con Bonhoeffer, p. 26-33.

¹⁶⁸ ALEMANY, José J. Bibliografía hispánica de D. Bonhoeffer: suplemento 1974-1976. *Miscelânea Comillas* 34, n. 65, p. 267-272, 1976; também: La teología barcelonesa de D. Bonhoeffer. *Estudios Eclesiásticos*, v. 49, n. 188, p. 59-77, 1974; Epistolário de D. Bonhoeffer. *Miscelânea Comillas*, v. 33, n. 63, p. 251-310, 1975; Dietrich Bonhoeffer em Português. *Miscelânea Comillas*, v. 42, n. 81, 1984, p. 299-303; CHENLO, Mauricio. Lecciones de Bonhoeffer para la iglesia em America Latina. *Misión* 12. San Rosé, Costa Rica, 1984, p. 144 s.; Actualidad de Dietrich Bonhoeffer. *Miscelânea Comillas*, v. 45, n. 86, p. 197-238, 1987; *Realidad y fé cristiana*: uma aproximación desde la teología de D. Bonhoeffer, v. 28, n. 1, p. 7-98, 1977. (Anales de la Facultad de Teología); *Dimensiones de la responsabilidad cristiana*. Santiago: ILADES, 1976 (ed. mimeografiada); o já citado *La recepción...* (Cf. nota 236); Dietrich Bonhoeffer: responsabilidad cristiana em um mundo adulto. *Sal Terrae*. n. 1004, pp. 675-685, 1997.

¹⁶⁹ BONHOEFFER, D. El servicio. *Cuadernos Monásticos*, v. 9, n. 31, p. 571-582, 1974; Vida en comunidad. *Cuadernos Monásticos*, v. 6, n. 19, p. 155-184, 1971;

¹⁷⁰ ZURITA, L. *Treinta años de la muerte de Bonhoeffer*. Buenos Aires: Sociedad Estudiantil, s. d. [1975]. p. 1-6. (ed. Mimeografiada). De mesma autoria: *D. Bonhoeffer visto desde América Latina*. Breve vistazo a sus diversas recepciones. Buenos Aires: ISEDET, 1976. No ano seguinte: GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La teología de cada día*. Salamanca: Sigueme, 1977, 418 p. (Estudios Sigueme; 19)

¹⁷¹ TINAO, D. E. D. Bonhoeffer: situación última y penúltima. In: TINAO, D. E.; LAGOS, H. *Comprometidos con Cristo*. Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1973, p. 39-42; SOLLE, D. La dialéctica entre la dependencia y la responsabilidad. (Polémica con D. Bonhoeffer). In: *El representante*. Hacia una teología después de la “muerte de Dios”. Buenos Aires: La Aurora, 1972, p. 115-121; MCCORNACK, C. R. Schmid. *El concepto de disciplina em el cristianismo rsponsable de D. Bonhoeffer*. Santiago, 1973, 67 p. (mecanografiado); VALDÉS, J. *La ética em el compromiso vital y em la concepción de D. Bonhoeffer*.

70 anos de Bonhoeffer um número temático dos *Cuadernos de Teología*,¹⁷² cujo título era *La aventura cristiana de D. Bonhoeffer*, com contribuições de Míguez Bonino, Luis Farré e Rodolfo Obermüller.

No Brasil, outros vieram a somar-se ao projeto de Bernhoeft.¹⁷³ Em 1977, o teólogo e professor Prócoro Velasques Filho, metodista, publicou *Uma ética para nossos dias*.¹⁷⁴ Na Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), no Rio Grande do Sul, o professor Richard Wangen organizou um caderno em forma mimeografada com dois artigos de Per Frostin e Helmuth Gollwitzer sobre o tema *Marx e o mundo emancipado de Bonhoeffer*.¹⁷⁵ Seguem-se as publicações de duas outras obras fundamentais de Bonhoeffer, em projeto da Editora Sinodal: *Discipulado*, obra que foi traduzida por Ilson Kayser¹⁷⁶, cuja aparição no Brasil, em outros idiomas, é indicada como sendo anterior, e *Ética*, texto compilado e editado por Eberhard Bethge, e que foi traduzido por Helberto Michel¹⁷⁷. Estas obras tiveram tamanha aceitação que foram reeditadas várias vezes.¹⁷⁸

Prosseguindo neste levantamento histórico, discutiremos a respeito dos textos lançados dos anos 90 a nossos dias, privilegiando as atividades e publicações em comemoração aos 50 anos de sua morte e dos 100 de seu nascimento. No início da década, Himkelammert publicou *Teología alemana y teología latinoamericana da liberación: um*

¹⁷² MÍGUEZ BONINO, J. Discernimento de fé; FARRÉ, Luis. Violencia y libertad; OBERMÜLLER, Rudolf. Piedad cristiana y madurez humana. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *La aventura cristiana de D. Bonhoeffer*. Argentina: ISEDET, n. 3, p. 149-160, 1976.

¹⁷³ KLOPPENBURG, B. Perante Deus ontem e hoje. *Revista Eclesiástica Brasileira* 29, p. 513-549, 1969; SILVA, João Artur Mueller. *A contribuição de Bonhoeffer para a fé no contexto da secularização*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1975. 51 p.; Há referência a Bonhoeffer em: JÜNGEL, Eberhard. *Magnun Opus*. Dios como mistério del mundo. Salamanca: Sígueme, 1984.

¹⁷⁴ VELASQUES, Prócoro. *Uma ética para nossos dias*: Origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer. São Bernardo do Campo: Editeo, 1977.

¹⁷⁵ WANGEN, Richard (Org.). *Marx e o mundo emancipado de Bonhoeffer*. v. 2. São Leopoldo: EST, 1985. (Série Ciências da Religião).

¹⁷⁶ BONHOEFFER, D. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

¹⁷⁷ Id. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. Há duas edições em espanhol que são bem anteriores, ambas da Espanha, uma publicada em Barcelona pela Estela e outra em Salamanca pela Sígueme, de 1968.

¹⁷⁸ Em espanhol, na década de 80, temos: Id. Navidad de um solitário. *Base firme*, n. 25, p. 13-14, 1984. Nessa mesma revista: Id. El servicio fraternal dentro de la comunidad cristiana. *Base Firme*, n. 99, p. 4 -5, 1978. Novamente na década de 80: Id. Confesión y Santa Cena. *Compromiso cristiano*, n. 25, p. 2-7, 1985; ATAS – Bonhoeffer. São Leopoldo: EST, 1987. 95 p.; GAISER, Thomas. *A compreensão eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer a partir de Sanctorum Communio*. São Leopoldo-RS, 1989. 44p. Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Teologia) – Escola Superior de Teologia; MEIER, Edson. *Dietrich Bonhoeffer e o centro da sua vida e obra: o Jesus Cristo vivo, o encarnado, crucificado e ressuscitado*. São Leopoldo, 1988. 75

esfuerzo de diálogo,¹⁷⁹ dois anos depois, a teóloga Marcela Bosh torna público o seu *Del Dios sacrificador de la doctrina de la seguridad nacional al Dios de la vida*.¹⁸⁰

Em abril de 1995, a EST dedicou um “Dia de Bonhoeffer” para trazer à memória a vida e o testemunho de Dietrich Bonhoeffer, na passagem dos 50 anos de sua morte por enforcamento, ocorrida, como já afirmamos, em 09 de abril de 1945, no campo de concentração de Flössenburg, um dos cárceres do Regime Nazista na Alemanha de Hitler. Naquela oportunidade, estudantes e docentes da instituição puderam conhecer melhor a vida e a teologia de Bonhoeffer e debater vários aspectos de sua obra. Partindo da espiritualidade vivida por ele, registrada especialmente em poemas escritos na prisão, através das contribuições de Walter Altmann, que, vale salientar, faz referência à teologia de Bonhoeffer em uma de suas mais conhecidas obras (*Lutero e Libertação*), Albérico Baeske e Nélío Schneider¹⁸¹ que destacaram sua biografia, suas idéias e seu posicionamento ético. Também esteve presente ao evento programado pela EST o anteriormente citado Ernesto J. Bernhoeft. “Debilidado, em cadeira de rodas, o Reverendo Ernesto [foi àquela instituição] e deixou uma contribuição inestimável, registrada na revista *Estudos Teológicos*”.¹⁸² Foi ainda por ocasião dos 50 anos da morte de Bonhoeffer, que o Departamento Histórico-Sistemático da EST decidiu lançar a tradução da obra completa de *Resistência e submissão*,¹⁸³ o que se concretizou em 2003.

¹⁷⁹ HINKELAMMERT, Franz. *Teología alemana y teología latinoamericana da liberación: um esfuerzo de diálogo*. San José: DEI, 1990, 123 p. (Historia de la Iglesia y de la teología).

¹⁸⁰ BOSH, Marcela. *Del Dios sacrificador de la doctrina de la seguridad nacional al Dios de la vida*. Buenos Aires: ISEDET, 1992, 289 p. É também deste período: BONHOEFFER, Dietrich. Comunhão. *Revista de Liturgia*. n. 123, p. 30-31, 1994. HAMMES, Érico J. Cristologia e seguimento em Dietrich Bonhoeffer. *Teo Comunicação*. v. 21, n. 94, p. 497-515, 1991. KIRCHNER, Renato. Estações no caminho para a liberdade: reflexões a partir de um texto de Dietrich Bonhoeffer. *Grande Sinal*. v. 48, n. 5, p. 631-638, 1994. BAADE, Rolf. *O itinerário do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Leopoldo, 1993. 54 p. Monografia (Trabalho de conclusão) de curso em Teologia – Escola Superior de Teologia. Ver também: SCHMIDT, Ervino. Um encontro com Dietrich Bonhoeffer. *Contexto Pastoral*, Campinas/Rio de Janeiro. n. 13. mar./abr. 1993, p. 11s.

¹⁸¹ ZWETSCH, *Comentário sobre resistência e submissão*. Cf. Referência integral na p. 15.

¹⁸² DIA DE Bonhoeffer. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo, RS: EST, ano 35, n. 3, p. 221-257, 1995. Esse artigo contém uma *Introdução à vida e à teologia de Bonhoeffer*: Esquema biográfico. p. 240-241. Também são encontradas ainda as palestras proferidas no mencionado evento, bem como informações sobre a vida, a teologia e as obras publicadas por Dietrich Bonhoeffer. BERNHOEFT, Ernesto J. *Testemunho de Ernesto J. Bernhoeft*. p. 235-239; BAESKE, Albérico. *A obra literária de Bonhoeffer*: Introdução esquemática. p. 242-244; também *Teses sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer*. p. 244-245; SCHNEIDER, Nélío. *Sinais da teologia e do testemunho de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. p. 246 – 257.

¹⁸³ A obra original é fruto do esforço conjunto de uma equipe especializada na obra de Bonhoeffer: Christian Gremmels, Eberhard Bethge e Renate Bethge, Ilse Tödt. Chr. Kaiser Verlag, Munique 1998. A tradução em língua portuguesa coube ao teólogo luterano Dr. Nélío Schneider. O Professor Roberto E. Zwetsch fez comentários à tradução portuguesa na *Revista Estudos Teológicos*. ZWETSCH, Roberto E. Dietrich Bonhoeffer.

Entre 30 de outubro e 03 de novembro de 1995, a Cátedra Carnahan¹⁸⁴ do ISEDET, sob a organização dos Departamentos de Teologia Sistemática e de História, teve como tema “*Dietrich Bonhoeffer: a 50 anos de sua execução pelo Terceiro Reich*”.¹⁸⁵ Os próprios professores da instituição deram os mais diversos tratamentos a esse tema: Beatriz Melano, como já discutimos anteriormente, falou da “presença de Bonhoeffer na América Latina”; Nancy Elizabeth Bedford, do “Bonhoeffer íntimo: reflexões em torno da correspondência com Maria von Wedemeyer (1943–1945)”;¹⁸⁶ Christophe Zenses, “Finkenwald: a homilética de Bonhoeffer frente à situação sócio-política de seu tempo”; Ekkahard Heise, “a espiritualidade de Dietrich Bonhoeffer”; Guillermo Hansen, “a crítica cristológica de Bonhoeffer à hermenêutica das duas esferas”;¹⁸⁷ Arturo Blatesky “somente o que vive em obediência crê” e Alejandro Zorzín “a Igreja ante o Estado: Dietrich Bonhoeffer e a questão judia (março/ abril de 1933)”.¹⁸⁸

Ainda em 1995, Werner Wiese escreveu, na *Vox Scripturae*, sobre “a cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer”. Levando-nos à confirmar nossas suspeitas, ele afirma que “católicos e protestantes, os ecumenistas e os evangélicos em geral, conservadores e progressistas, os teólogos da libertação, todos encontram em Bonhoeffer subsídios para seus projetos teológicos. Também na América Latina, Bonhoeffer tornou-se respeitado, sendo

EST, ano 35, n. 3, p. 137-139, 1995. Recensão de: BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

¹⁸⁴ A Cátedra Carnahan é o departamento do ISEDET que promove, anualmente, a apresentação de Conferências realizadas por um(a) teólogo(a) mundialmente destacado(a). Ela se realiza desde 1951, e seu nome advém da Sr^a Carrie Carnahan, doadora de um fundo permanente para a instituição. Baseado em: INSTITUTO UNIVERSITÁRIO ISEDET. *Um espacio ecumênico dedicado a la educación teológica*. Disponível em: <http://www.isedet.edu.ar/DEFAULT.HTM>. Último acesso em 10/01/07.

¹⁸⁵ CÁTEDRAS CARNAHAN. *Dietrich Bonhoeffer: a 50 años de su ejecución por el tercer reich*. Buenos Aires – Argentina: ISEDET, 1995. É também deste ano: TECHERA MARSET, Walter. Entre la resistencia y la sumisión: el discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad sócio-política argentina (1955-1982). Buenos Aires: ISEDET, 1995, 481 p.

¹⁸⁶ Sob a mesma temática temos: BONHOEFFER, D. (1906-19045); WEDEMEYER, María von. *Cartas de amor desde la prisión*. Dietrich Bonhoeffer y María von Wedemeyer. Ruth-Alice von Bismarck y Ulrich Kabitz (Ed.). Dionisio Mínguez (Trad.) Madrid: Trotta, 1998, 318 p. (Estructuras y procesos, Religión); BETHGE, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: esbozo de una vida*. Constantino Ruiz-Garrido (Trad.). Salamanca: Sígueme, 2004, 87 p.

¹⁸⁷ Ele discute novamente esta questão em: HANSEN, Guillermo. La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenêutica “pseudoluterana” de las dos esferas. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora: UFJF, v. 6, n.1, 1º sem., p. 31-78, 2003.

¹⁸⁸ Outras obras de ZORZIN, Alejandro. Dietrich Bonhoeffer: a cinquenta años de su ejecución por el nazismo. *Encuentro y fe*, n. 37, p. 9-16, jul. 1995. La violencia y la paz em las teologías de Thomas Müntzer y Dietrich Bonhoeffer. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Paz y violencia; matrimonio, familia y divorcio y homenaje a B. Foster Stockwell*. v. VII, n. 4, p. 281-301, 1986. *Perspectivas protestantes en la historia: Ensayos y documentos*: Martín Lutero – Felipe Melancton – Dietrich Bonhoeffer. Buenos Aires: Edición del

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

abordado e citado em centenas de artigos e livros”.¹⁸⁹ Num texto técnico e preciso, ele trata da cristologia bonhoefferiana tomando cuidado com a diversidade de gêneros de seus escritos, separando aqueles de natureza eminentemente científica daqueles de natureza pessoal, e com a terminologia, por vezes contraditória, usada por Bonhoeffer. Há ainda um texto de Paul Gerhard Schoenborn em que Dietrich Bonhoeffer é tratado como o mártir, Paulo Siepierski trata da “resistência e submissão na Alemanha nazista” e Alberto Roldán afirma que “o teólogo se faz morrendo”, ambos os textos exaltam a memória do cinquentenário de sua execução.¹⁹⁰

Tratamos, agora, do surgimento de um novo grupo de estudos em torno de Bonhoeffer no Brasil, A Sociedade Internacional Bonhoeffer – Seção Língua Portuguesa – BR.¹⁹¹ Há um projeto de publicação das “Obras de Bonhoeffer”, edição crítica de todas as obras para estudo (17 volumes), publicado em alemão desde 1998; existem 7 volumes em inglês. A Seção Língua Portuguesa – BR, cuja sede encontra-se em Niterói – RJ, nasceu há 04 anos, por iniciativa particular de seu atual presidente, o Pastor presbiteriano Luis Eduardo P. Cumaru, leitor assíduo de Bonhoeffer, participe dos encontros internacionais, autor de artigos sobre sua teologia¹⁹² e organizador do sítio desta Sociedade na internet (<<http://www.sociedadebonhoeffer.org.com>>).

Já se somam 13 boletins desde sua fundação. 1º) traz informações gerais sobre a Associação; 2º) trata do registro oficial da Sociedade no Brasil e traz diversos artigos, dos quais ressaltamos a “Aplicação do Sermão do Monte por Bonhoeffer no contexto

¹⁸⁹ WIESE, Werner. A cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer. *Vox Scripturae*. Revista Teológica Latino-Americana, VS/AETAL: São Paulo, v. V, n. 2, p. 211-226, set. 1995. Ele cita um texto que ainda não tivemos acesso. SCHMIDT, Ervino. Um encontro com Dietrich Bonhoeffer. *Contexto Pastoral*. n. 11, mar/abr. 1993.

¹⁹⁰ SCHOENBORN, Paul Gerhard. Dietrich Bonhoeffer: el martir. *Presencia Ecumenica*. n. 35, p. 27-31, 1995. SIEPIERSKI, Paulo D. Resistência e submissão na Alemanha nazista: cinquentenário da execução de Dietrich Bonhoeffer. *Simpósio*. n. 38, p. 181-184, 1995. ROLDÁN, Alberto F. El teólogo se hace muriendo: reflexiones sobre a los 50 años de su muerte. *Vox Scripturae*. v. 6, n. 1, p. 143-150, 1996. Além desses, BONHOEFFER, Dietrich. Fidelidade ao mundo: meditações de Dietrich Bonhoeffer. *Grande Sinal*. v. 49, n. 6, p. 773-783, 1995.

¹⁹¹ A Sociedade Internacional Bonhoeffer – SIB - foi fundada em 1971. Seu principal propósito é promover a pesquisa sobre a teologia, ética e vida do teólogo Dietrich Bonhoeffer. Formada por seções em diversos países, onde cada seção se reúne periodicamente para congressos, que acontecem a cada 04 anos (1980 – Genebra, 1984 – Oxford, 1988 – Amsterdã, 1992 – Nova York, 1996 – Cidade do Cabo, 2000 – Berlim, 2004 – Roma), troca de boletins e correspondências, como também a participação em projetos de estudo. Outras atividades desta entidade são: publicação de três boletins por ano, contendo a bibliografia, artigos de estudos e informações sobre congressos.

¹⁹² CUMARU, Luís E. P. A importância do legado de Dietrich Bonhoeffer para a Igreja no Brasil. *Boletim 1*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR. p. 2-3. Disponível no site da SIB na internet; Bonhoeffer e o cristianismo no mundo emancipado. *Boletim 5*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR, fev. 2004. p. 1-4; Herança e decadência do Ocidente na Ética

pluralístico da Conspiração”.¹⁹³ 3º) comenta sobre os vídeos “Bonhoeffer: O agente da graça”,¹⁹⁴ lançado, no Brasil, em junho de 2003, e “Bonhoeffer: Um santo que conspirou”,¹⁹⁵ dublado em espanhol. Verificam-se aí os seguintes artigos: “Bonhoeffer, o bom pastor” de Joel Fontenelle Macedo, dentre outros, “Um gigante diante dos homens, uma criança diante de Deus”. 4º) destacamos o “Estudo sobre herança e decadência do ocidente na ética de Bonhoeffer”.¹⁹⁶ 5º) “Bonhoeffer e o cristianismo no mundo emancipado”,¹⁹⁷ também “O legado da resistência alemã contra Hitler”. 6º) “O legado de Dietrich Bonhoeffer e os valores humanistas”. 7º) traz reflexões sobre os Congressos Internacionais e um artigo de Rubem Alves, “Dietrich Bonhoeffer; Teólogo da vida”.¹⁹⁸ 8º) Relatório da Conferência de 2004, em Roma; 9º) Neste número, anunciava-se o Centenário de nascimento de Bonhoeffer que se realizaria em 2006, em Breslau (Polônia), além disso, chamou a nossa atenção o artigo “A cruz da realidade: o papel da *Theologia Crucis* de Lutero no desenvolvimento da cristologia de Dietrich Bonhoeffer” por H. Gaylon Barker; 10º) comenta sobre o lançamento do documentário: “Bonhoeffer”, produzido por Martin Doblemeier; 11º) sobre as comemorações do aniversário de cem anos de nascimento de Dietrich Bonhoeffer, sob o título *Compreendendo o passado, construindo um futuro*. As comemorações ocorreram de 03 a 04 de fevereiro de 2006; 12º) sob o mesmo título, traz novas informações relacionadas ao Centenário e uma bibliografia sobre Bonhoeffer em língua portuguesa; 13º) novas informações sobre atividades da Sociedade no ano do Centenário.

Sobre essa associação e a participação de seu presidente em encontros internacionais, saiu uma reportagem na revista *Enfoque Gospel*, em novembro de 2003, com o título *Em memória do mártir*¹⁹⁹ e outra, na mesma revista, em junho de 2006, com o título *Igreja lembra centenário do mártir Bonhoeffer*.²⁰⁰ Há também uma reportagem na revista

¹⁹³ Comentários sobre o artigo: STASSEN, Glen Harold. Boletim. SIB-Seção Língua Inglesa. edição 79, verão de 2002. (não consta o título).

¹⁹⁴ BONHOEFFER: o agente da graça. Gateway Films: VISION VÍDEO. São Paulo: COMEV Vídeo. Jun. 2003. Videocassete, VHS, sonoro, colorido. Dublado. Português.

¹⁹⁵ Este filme faz parte da biblioteca do Instituto Goethe do Rio de Janeiro. Ainda não tivemos acesso.

¹⁹⁶ Estudo apresentado pelo Pr. Luís Cumaru no Seminário Teológico Escola de Pastores em Niterói, no dia 11 de agosto de 2003.

¹⁹⁷ Artigo apresentado pelo Pr. Luis Camuru no encontro da SIB –BR em 22 de novembro de 2003.

¹⁹⁸ Artigo anteriormente publicado no *Suplemento* de CEI, out. 1970. Cedido por Carmen Bernhoeft, membro da Associação.

¹⁹⁹ MACEDO, Joel Fontenelle. Em memória do Mártir. Revista *Enfoque Gospel* 28, MK Publicitá – Produções e Propaganda Ltda, p. 15-17, nov. 2003.

²⁰⁰ Id. Igreja lembra centenário do mártir Bonhoeffer. *Enfoque Gospel* 59, MK Publicitá – Produções e

Novo Olhar, da editora Sinodal, na Secção “Nossos mártires”, cujo título é *Memorial de Bonhoeffer*.²⁰¹

Queremos citar, ainda, as obras mais recentes, em língua portuguesa. Algumas reforçam a suspeita de uma certa persistência do “testemunho do mártir”. Uma delas é uma tradução lançada em 2002, a obra *Vítima e vencedor do nazismo*, de título sugestivo, em que o autor, Georges Hourdin exalta a atualidade de Bonhoeffer, porque, para ele, “seu pensamento encontra-se, como o nosso, em um universo irreligioso senão ateu”,²⁰² além de ter sido precursor em relações internacionais, pacifistas e ecumênicas. Ele aproxima Bonhoeffer às noções de democracia e universalismo e confronta o princípio da não-violência com a questão da legitimidade do tiranicídio, ambos presentes em Bonhoeffer, chegando à conclusão de que ao adaptar sua posição política à moral, não o fizera como parte de sua função pastoral, mas a partir do entendimento do exercício da responsabilidade individual, ligando fé e engajamento político. Outra, de Harald Malschitzky, é ainda mais recente, 2005. Trata-se de uma seleção de textos de Bonhoeffer e da construção de meditações sobre os mesmos, também o título diz muito sobre o caráter real da obra: “Dietrich Bonhoeffer: Discípulo, testemunha, mártir”.²⁰³

Por último, resta-nos comentar sobre as obras que foram lançadas no ano do centenário de nascimento de Bonhoeffer (2006), sendo que, no caso da primeira, trata-se provavelmente de uma coincidência, já que seu autor não faz referência a isto. O artigo “*A Igreja dos cristãos no crivo das interpretações*. Diálogo com a teologia de Dietrich Bonhoeffer”, do professor Antônio Magalhães, parte de uma obra que discorre sobre uma temática persistente em Bonhoeffer, a Igreja. De antemão, ele nos adverte para que não caíamos nas “pré-compreensões” existentes em relação a ela, “tais como tradição, estrutura, associações, agremiações, poder, hierarquia (...)”,²⁰⁴ ou, como trata em seu artigo,

²⁰¹ RIBEIRO, Antônio Carlos. Revista *Novo Olhar* 4, n. 12, São Leopoldo, RS: Sinodal, set.-nov. 2006. p. 35.

²⁰² HOURDIN, Georges. *Vítima e vencedor do nazismo*: Dietrich Bonhoeffer. Trad. Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 117. (Coleção Testemunhas. Série Heróis). Neste mesmo ano, publicava-se CORBIC, Arnaud. Dietrich Bonhoeffer: Cristo Señor de los no-religiosos. Trad. Márius Sala. *Selecciones de Teología*. v. 41, n. 161, p. 51-58, 2002.

²⁰³ MALSCHITZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: Discípulo, testemunha, mártir: Meditações*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. Deste mesmo ano é o artigo: PRIETO VALLADARES, Jaime Adrián. Gracia, discipulado y resistencia en Dietrich Bonhoeffer (1901-1945). *Vida y Pensamiento*, v. 25, n. 1, p. 57-83, 2005.

²⁰⁴ MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. A Igreja dos cristãos no crivo das interpretações. Diálogo com a teologia de Dietrich Bonhoeffer. In: MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. *Uma Igreja com teologia*. São

“compreensões errôneas em torno dela”. Ele tenta restabelecer um equilíbrio diante da tendência que percebe haver nos estudos em se acentuar outros aspectos de sua teologia, como no caso da secularização, em detrimento de seus escritos sobre a igreja. Em sua leitura sobre Bonhoeffer, a complementação e interação entre o Espírito de Deus e o anúncio da Palavra são os fundamentos da Igreja. Por fim, produz uma profícua discussão sobre a relação “Igreja, mundo e reflexão teológica”.

Há também um pequeno livro traduzido por Harald Malschitzky, “*Dietrich Bonhoeffer: Vida e pensamento*”,²⁰⁵ fazendo referência aos 100 anos de seu nascimento, cujo objetivo é mostrar a relação de interdependência existente entre a vida cristã e a produção teológica de Bonhoeffer. O texto de tom narrativo e em linguagem acessível tem como aspecto interessante uma boa quantidade de imagens do personagem e daqueles que participaram de seu círculo de relações.

Consideramos importante pontuar estes eventos e escritos por entendermos que é através deles que se narra a trajetória de leituras e releituras feitas em torno dessa personalidade no centro das discussões nos ambientes teológicos, além do surgimento de novas obras, com as quais ainda estamos entrando em contato ou que ainda nem mesmo tivemos acesso.

3.2 - Ernesto Bernhoeft e Prócoro Velasques – os iniciadores brasileiros

Ao que nos parece, os primeiros “tradutores” brasileiros, que, do nosso ponto de vista, tornam-se mediadores da leitura, tinham em comum a preocupação com a *disciplina arcana* e com a responsabilidade social da Igreja. Afinal, tanto Bernhoeft quanto Velasques tratam longamente desta questão em seus textos e deixam claro ser esse o objetivo para a Igreja brasileira.

²⁰⁵ MILSTEIN, Werner. *Dietrich Bonhoeffer: vida e pensamento*. Trad. Harald Malschitzky. São Leopoldo, RS:

3.2.1 - Ernesto Bernhoeft

Ernesto Bernhoeft nasceu em 14 de maio de 1917, em Güstrow, Alemanha. Havendo seu pai sido demitido do cargo de desembargador e de docente de jurisprudência por não aderir ao nazismo e por não aceitar renegar sua esposa “meio-judia”, mas sendo-lhe franqueado emigrar, a família decidiu vir ao Brasil, em 1936, pois seu irmão mais velho já residia em Porto Alegre, desde antes da ascensão de Hitler. Seu primeiro emprego no Brasil foi no Instituto Pestalozzi, em Canoas-RS, um educandário onde ficavam internados adolescentes “de índole difícil, rebeldes e mal-educados”,²⁰⁶ filhos de fazendeiros da fronteira, cujos pais, eram, na maioria, portugueses de posses. Deixou o Instituto para matricular-se no Seminário para Professores, em São Leopoldo-RS, pois “precisavam-se de professores nas escolas do interior, onde eram grandes as colônias habitadas pelos descendentes alemães. Mais ainda, fazia-se necessário enfrentar a situação política, com a exigência urgente de ensinar melhor o português, o que se constituiu em grande chance para mim.”²⁰⁷ Trabalhou, em 1937, no Colégio Teuto-Brasileiro, em Porto União, cidade tipicamente colonial e, depois, na Escola da Comunidade, em Hamburgo Velho (hoje, Novo Hamburgo), centro industrial e urbano. Com estas experiências, ele afirma que havia aprendido “que era tempo de se dar à língua portuguesa e aos costumes sul-americanos o devido espaço e respeito.”²⁰⁸

Em 1942, período em que se casou com Carmen Selinke, era sua intenção fazer o curso de teologia no “Pró-Seminário de São Leopoldo”, mas ao tratar de sua matrícula na instituição, recebeu uma resposta negativa para seu intento, sendo sugerido que procurasse outra denominação evangélica. “Logicamente, fiquei profundamente magoado, já que eu havia prestado, e ainda o fazia, muitos serviços à comunidade evangélica da cidade”.²⁰⁹ Nessa ocasião, conheceu o Rev. George Upton Krischke, da Igreja Episcopal do Brasil que lhe abriu as portas para o novo grupo ao qual se afiliaria. Em 1943, mudou-se para Porto Alegre, onde iniciou os estudos teológicos.

²⁰⁶ BERNHÖEFT, Ernesto J. *Caminhante entre dois mundos*: Ensaio autobiográfico. S.l: Metrópole, s.d (1995?). p. 23.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 25.

²⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 29.

Em 1950, foi a Montenegro (passaria ali os próximos 12 anos), onde fundou o Lar Nestor Bender e o Colégio e Escola Normal Jacob Renner. Segundo lhe parecia, “Montenegro, centro industrial, apresentava todos os problemas e conflitos sociais e, portanto, um desafio para o trabalho da Igreja unindo cuidados aos desafios de assistência material”.²¹⁰ A partir dessas novas experiências, chegou às seguintes conclusões:

À primeira vista, o trabalho assistencial parece ser mais urgente. Eu também pensei assim, de modo que apelei para o Abrigo [Nestor Bender], mas este tipo de assistência nunca cumprirá ou resolverá o problema. A tendência deste serviço sempre será um paliativo que facilmente vicia os carentes. Descobri que nosso grande problema é a educação, e esta acessível a todos indistintamente. Mas tal obra educacional também deve caracterizar-se por certos elementos e providências que a capacitem a ser eficientes em todos os sentidos. A educação precisa ser gratuita, deve oferecer-se no sentido de uma consciente coeducação (ambos os sexos, como em família), deve, desde cedo, apelar para a cooperação do educando, qualquer que seja a classe à qual ele pertence, não em teoria ou em doutrinação, mas na prática honesta e consciente.²¹¹

Este texto expressa muito claramente a sua não filiação à Teologia da Libertação Latino-Americana, pois muito mais próximo da compreensão democrático-liberal de que a educação poderia transformar a situação de carência e miséria da população brasileira. Bernhoeft não chega, como os teólogos libertacionistas, à crítica das estruturas político-econômicas opressoras, portanto, teríamos, já aqui, embora sendo este o “primeiro tradutor”, um “desvio” da perspectiva com a qual estamos trabalhando, melhor dizendo, uma outra utilização da teologia de Bonhoeffer que ultrapassa os limites da Teologia da Libertação.

Ele passou por Londrina-PR, de 1962 a 1964, onde se tornou “Rotariano” e naturalizado brasileiro; depois, no Rio de Janeiro, 1965 a 1970, à frente da Paróquia da Ss. Trindade do Méier-RJ e da Escola da Comunidade. Lá, deu um curso de seis palestras sobre a Ética de Bonhoeffer (s.d.). Já, em Brasília, em 1971, ensinou no Ginásio Tiradentes, no Instituto Cultural Brasil-Alemanha (ICBA), além das atividades pastorais, ficaria nessa cidade até o fim de sua vida. Também suas experiências em Brasília lhe causaram bastante impressão, pois teve contatos tanto com políticos eminentes vinculados ao regime ditatorial quanto com famílias de jovens desaparecidos que acusavam tal regime.

²¹⁰ BERNHOEFT, *Caminhante entre dois mundos*, p. 40.

o presidente Médici, acusado por muitos de desumano no período do domínio militar e do terrorismo, por ocasião da primeira entrevista que eu conseguira com ele para discutir o problema das prisões e do tratamento dados aos terroristas presos e banidos, após a minha prece final, acompanhou-me até a porta e me disse: “Hoje ganhei o meu dia, reverendo. Muito obrigado.” Com isso começaram para mim dias tumultuosos e difíceis, quando, como Presidente do Conselho de Pastores, tive que agir como poder conciliador diante dos conflitos que se esboçavam tão sérios. Meu diário daquele período retrata fielmente a luta e os problemas que afligiam a todos os brasileiros, envolvendo especialmente a mocidade agitada e em revolta. Do surgimento dos tóxicos ao excesso freqüente dos militares, e a situação precária do ponto de vista econômico, ideológico e político.

Procurei, sem cessar, contato com as autoridades, recebia pais e parentes de estudantes envolvidos e desaparecidos, tentei apaziguar as partes e ofereci assistência espiritual aos governantes, promovendo Cultos Divinos realizados em nossa Igreja da 309/310 Sul. Momentos de oração nas oportunidades de encontros e audiências em palácio, com os Presidentes Médici, Geisel e Figueiredo e Ministros do Exército e da Justiça.²¹²

Outro trecho de sua obra auto-biográfica, que nos serve de fonte para esta pesquisa e que demonstra as convicções deste pastor e o modo como lidava com a tensa situação vivida nos anos 70, é o que expõe o seu *Sermão do Ofício Vespertino* do dia 22 de fevereiro de 1976, cujo título era *Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: Onde estás? Gênesis 3: 9*, do qual extraímos uma pequena parte:

Estas palavras, mais uma vez, foram extraídas do magistral poema de Gênesis, e elas abordam um tema de assustadora atualidade. É Deus, andando pelo mundo, a perguntar ao homem: Onde estás? Sentimos aí toda a angústia desta interrogação.

A pergunta nos é familiar hoje em dia. Há pais que a repetem, indagando pelo filho, pela filha: Onde estás? [...] ²¹³

Sobre o seu contato com a teologia de Bonhoeffer, ele nos diz que, desde 1933, não só acompanhara, em sua terra natal, a luta da Igreja sob as ameaças do regime nazista, mas se pusera firme ao lado da Igreja Confessante.²¹⁴ No entanto,

Ainda que já conhecesse em seus detalhes a luta de resistência dos pastores da Igreja Confessante na Alemanha, nada soubera, até então, sobre Dietrich Bonhoeffer, e nem o saberia tão ligeiro. Somente após o término da guerra, quando eu mesmo me tornara ministro do Evangelho, na Comunhão Anglicana, comecei a me inteirar melhor acerca do movimento de franca conspiração contra o regime, no qual se envolvera o jovem teólogo que aqui recordamos. Em 1959, a convite, lecionei durante 4 meses na cidade de Enden, pôrto do Mar do Norte, num Colégio para Rapazes, quando encontrei numa livraria um livrinho com título DEZ ANOS DEPOIS. Tratava-se de uma compilação de escritos sugestivos de DB, editada em sua homenagem. Aquêlê livro me impressionou sobremaneira. Guardei-o como uma preciosidade. Mas mesmo assim ainda não tomara melhor contato com o seu autor, até que em 1962, no mês de janeiro, na Casa Santa Hilda, em São Paulo, passando uns dias de

²¹² BERNHOEFT, *Caminhante entre dois mundos*, p. 93.

²¹³ Id., *ibid.*, p. 95.

²¹⁴ Id. *No caminho para a liberdade: Vida e obra de Dietrich Bonhoeffer*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora

férias, encontrei na biblioteca daquela instituição a mais conhecida obra de DIETRICH BONHOEFFER, em versão inglesa: DISCIPULADO. Li o livro todo e tomei, então, o propósito de conseguir tôdas as obras do jovem teólogo mártir, estudá-las e propagá-las no Brasil. (sic.)²¹⁵

Na obra *No caminho para a liberdade*, a sua primeira a fazer referência a Bonhoeffer, ele dá um panorama histórico da situação da Alemanha, em dias de Hitler, período de “conflitos e reações diversas”, que iam desde a fuga dos acontecimentos, passando pela “resistência” silenciosa, apenas na consciência; pelo refúgio no suicídio; na resistência passiva diante do holocausto; até àqueles, cuja resistência e disposição ao martírio, levaram à franca rebeldia, caso de Bonhoeffer. Ele também deixa transparecer o interesse primeiro da obra com:

O que aconteceu sob o regime nazista, na Alemanha, pode e deve servir-nos, de séria advertência em nossos dias, quando ainda não parecemos ter entendido qual a verdadeira missão da Igreja, razão porque nos vemos cercados de um número muito grande de cristãos desiludidos e afastados da participação no trabalho, que é hoje não menos importante e que, em verdade, só a Igreja pode executar.²¹⁶

Bernhoeft deixa clara, nessa obra, a visão tradicional alemã a respeito do valor da família, cultura e tradição, como base para a constituição de um ser humano “responsável”, por isso, dá ênfase às relações afetivas de Bonhoeffer, e apresenta algumas “faces/fases” de Bonhoeffer: o homem, o teólogo, o “pastor de almas”, o “rebelde”. É clara a sua preocupação com a adequação da mensagem de Bonhoeffer às igrejas brasileiras, ele considera que a Igreja seria o tema central das obras de Bonhoeffer, portanto, dá ênfase à *disciplina arcana* e ao fato de que a “Igreja só é Igreja quando existe para os outros”, marca de sua perspectiva totalmente social do trabalho da Igreja.

Em seu prefácio a *Resistência e Submissão*, ele afirma estar num tempo de “diálogo”, seja do homem para com Deus, da Igreja para com o mundo, ou entre “crentes” e “incrédulos”, que denuncia um estado ao mesmo tempo de incertezas e possibilidades. Fala também sobre que as grandes idéias de uma teologia orientada pela metodologia moderna que se vêem na essa obra de Bonhoeffer não nasceram da tranquilidade de uma cátedra, mas “de

²¹⁵ BERNHOEFT, *No caminho para a liberdade*, p. 16, 17.

uma cela apertada de uma prisão em Berlim”.²¹⁷ E expressa a atualidade de Bonhoeffer como uma voz que atenderia aos anseios da sociedade latino-americana: “DIETRICH BONHOEFFER proclamou a realidade do mundo em que vivemos, como a de um mundo pelo qual Deus sacrifica tudo. Talvez a Europa cansada já não mais entenda o que o seu jovem profeta e mártir lhe tem a dizer, mas nós nesta Terra ainda em adolescência, ouvimos a voz que responde aos nossos anseios.”²¹⁸

A conclusão a que chegamos é a de que há um empenho existencial em tornar conhecidas as obras de Bonhoeffer por parte deste autor, já que, com sua trajetória de vida, como demonstração dos desmandos nazistas, facilmente se identificaria com um teólogo que criticou o regime de modo tão aberto e que permaneceu todo o tempo ao lado dos “oprimidos pelo sistema”, os judeus. Além disso, como vimos, ele assistiu muito de perto o funcionamento da política ditatorial brasileira que o indignava, embora fosse obrigado pelas circunstâncias a manter-se numa posição ambígua.

3.2.2 - Prócoro Velasques Filho

A obra de Prócoro Velasques Filho que ajudou a disseminar o pensamento bonhoefferiano foi a anteriormente citada *Uma ética para nossos dias*.²¹⁹ Motivações particulares e denominacionais casaram-se para a elaboração desta obra. Velasques expressa suas motivações pessoais para a escrita do texto afirmando o desejo de trilhar “os árduos caminhos da busca de um cristianismo adulto, livre da religiosidade pietista na qual foi formado”.²²⁰ Já a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista que ansiava a bastante tempo ampliar o alcance de seu trabalho, visando chegar “às bases da Comunidade Cristã para mútuo enriquecimento”, aproveitou a oportunidade para divulgar a sua Editora Teológica – EDITEO. Com isto expunha-se a palestra do Rev. Dr. Prócoro Velasques Filho na Semana Wesleyana de 1975. Ele era ex-aluno desta faculdade e pastor metodista na 2ª Região Eclesiástica (Rio Grande do Sul), dirigia, na época, o Instituto Educacional de Passo Fundo-RS e era membro

²¹⁷ BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*, 1968, p. 4.

²¹⁸ Id., *ibid.*, p. 10.

²¹⁹ VELASQUES FILHO, Prócoro. *Uma ética para nossos dias*. Origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer. São Bernardo do Campo – SP: EDITEO, 1977.

do Conselho Diretor do Instituto Metodista de Educação Teológica de Porto Alegre-RS. Este texto é fruto de sua tese de doutorado apresentada para a obtenção do grau de “Docteur ès Sciences Religieuses” na Universidade de Estrasburgo, França,²²¹ sob orientação do Prof. Roger Mehl, da Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo, que, segundo o próprio autor, o iniciou nos estudos de Dietrich Bonhoeffer.

Logo, na introdução, o autor fala de um suposto “declínio da influência de Karl Barth, Rudolf Bultmann e Paul Tillich”, diante dos quais, Bonhoeffer ainda seria “um dos poucos teólogos contemporâneos universalmente respeitados”. Ele é um dos que advoga que teria sido a obra do Bispo J. A. T. Robinson (*Honest to God*) a principal divulgadora e popularizadora do nome de nosso autor e do pensamento contido em sua *Ética* e em suas cartas da prisão. No entanto, para ele, Robinson teria misturado e confundido o seu pensamento com os de Bultmann e Tillich.

O problema inerente à obra é a própria dificuldade de compreensão e expressão do pensamento de Bonhoeffer. Problema este que o autor pensa resolver lendo o próprio Bonhoeffer e não seus muitos intérpretes, e seguindo suas próprias sugestões de leitura, ou seja, ler todo o material e perceber que há mutação, ou como ele prefere, evolução, no pensamento de Bonhoeffer. Ao que nos parece, de fato há grande rigor e riqueza na interpretação oferecida por Velasques, ressaltando-se que também nele, como não poderia deixar de ser, há chaves de interpretação - Bethge e Dumás.

Como dissemos, ele considera o pensamento de Bonhoeffer difícil de ser bem compreendido e expresso, de modo a prestar-se a diversas interpretações. “Os bultmanianos e os barthianos interpretam Bonhoeffer segundo suas próprias tendências teológicas. Os discípulos de Tillich tentam descobrir afinidades entre o *mundo adulto* (de Bonhoeffer) e a *cultura teônoma* (de Tillich). Os apóstolos da teologia radical pensam poder encontrar bases para suas idéias nas cartas que Bonhoeffer escreveu na prisão. Por outro lado, os secularistas regozijam-se com o seu anticlericalismo. A cultura de massas inspira-se na vida e morte deste mártir.”²²²

²²¹ VELASQUES, *Uma ética para nossos dias*, p. 11.

Mesmo afirmando a dificuldade de compreensão do pensamento de Bonhoeffer e havendo exposto esta vasta quantidade de interpretações que se associam, melhor dizendo, que se identificam com a teologia bonhoefferiana, Velasques dá sugestões para que se leia “corretamente” os escritos de Bonhoeffer: 1º) “ler tudo o que ele escreveu, para evitar, assim, o risco de parcialidade e o de ater-se a alguma de suas muitas ênfases, deixando de lado outras e perdendo, então, o equilíbrio e a sobriedade”; 2º) “reconhecer que houve uma evolução em seu pensamento. A sua maneira de encarar Cristo, a Igreja, a ética e o mundo alterou-se no decorrer de sua vida e de suas experiências.”²²³ Ele concebe como temas recorrentes em Bonhoeffer: Cristo, a Igreja, a ética e o mundo.

A despeito de importantes classificações da evolução do pensamento de Bonhoeffer, John Godsey, Bethge e Mary Bosanquet, Velasques também propõe uma classificação temático-cronológica:

a primeira, vai de 1927 a 1931, quando toda a ênfase é dada à eclesiologia (que chega a subordinar a cristologia); a segunda, vai de 1931 a 1933, quando ele liberta a cristologia da eclesiologia e desenvolve a sua posição referente à relação Igreja-Estado; a terceira, vai de 1934 a 1935, quando ele se entrega, inteiramente, à Igreja Confessante e procura definir o seu *status* e missão; a quarta, é a de 1935, quando ele assume a direção do Seminário de Finkenwalde e volta sua atenção para a vida comunitária, imitação de Cristo e o Sermão da Montanha; a quinta, é a de 1939, quando ele começa a escrever a obra de sua vida, a *Ética*, e também se engaja na *Abwehr*;²²⁴ a última, começa com sua célebre carta dirigida a Bethge, em 30 de abril de 1944, onde inverte os postulados da teologia tradicional.

Embora tenha dividido desta forma as diversas etapas de pensamento e vida, não considera a existência de rupturas, mas uma evolução, de modo que em cada uma delas, um elemento novo seria acrescentado aos que já se encontravam presentes anteriormente, gerando apenas uma mudança temática.

Quanto aos temas abordados e ao plano da obra, o autor começa o texto expondo os principais problemas geradores de sua pesquisa e as respostas a que chegou frente a eles; já adentrando ao pensamento de Bonhoeffer propriamente dito, discorre sobre o que considera como sendo as principais influências em Bonhoeffer (Lutero e Barth); indo às

²²³ VELASQUES, *Uma ética para nossos dias*, p. 16.

²²⁴ “ABWEHR era o serviço de contra-espionagem da WEHRMACHT (Forças Armadas Alemãs), sob a direção do Almirante Walter-Wilhelm Canaris, mas, na realidade, foi o principal centro de conspirações contra Hitler e o

principais temáticas que envolvem a ética bonhoefferiana, o que ultrapassa os limites da própria obra *Ética*; também de seu cristocentrismo; do que chamou de “uma ética concreta” em que analisou a referenciação bíblica da ética bonhoefferiana e a participação política da igreja; além da atualidade desse pensamento diante do processo de secularização e sua proposta de *disciplina arcana*, ante a recusa à religiosidade pietista.

3.3 - A influência sobre os católicos

O católico William Kuhns, tratando sobre a popularidade de Bonhoeffer entre aqueles a quem chama de católicos “liberais”, sugere três razões para a apreciação católica de Bonhoeffer: a autoridade, a antropologia e a natureza da comunidade cristã. De modo geral, considera que os católicos lêem fundamentalmente a dois tipos de teólogos protestantes: os “teólogos de umbral”, aqueles que antes mesmo de serem realmente internalizados passam por um umbral crítico, ou seja, “o católico deve poder aceitar suas premissas e a linguagem com que trabalha esse teólogo”²²⁵ – Barth, Tillich, Altizer, Hamilton e van Buren seriam exemplos destes -, e outros, a exemplo do próprio Bonhoeffer que, não sendo teólogo de umbral, suas obras falariam diretamente aos católicos *como tais*, apesar de emergirem de fontes da tradição protestante.

Mesmo sendo um dos aspectos menos conspícuos da teologia de Bonhoeffer, pois desenvolvido durante os conturbados debates da Igreja Confessante, a noção de autoridade da Igreja teve reflexo sobre toda a sua obra a partir de seu discurso na Conferência Juvenil de Paz (Checoslováquia, julho de 1932) e do seu *O Custo do Discipulado*. Ele pergunta com que autoridade fala a Igreja quando declara o direito de Cristo sobre todo o mundo, ao que responde que a fonte dessa autoridade é Deus, porém só quando o mandamento da Igreja fala concretamente ao presente, o que demonstra um conceito existencial de autoridade, dependente tanto do ato de relacionar-se com o presente e a estrutura quanto com a fonte tradicional da autoridade da Igreja: Deus. Kuhns entende que a relevância desse pensamento para os católicos reside nas discussões sobre a autoridade eclesial, especialmente a autoridade papal, e a subordinação de tal autoridade à

²²⁵ KUHNS, William. El atractivo de Bonhoeffer para los católicos. *Revista Cuadernos Teológicos* 16, n. 61,

responsabilidade diante das necessidades presentes, ou seja, o compromisso da Igreja com o mundo.

Porém, a maior razão de atração seria a imagem de homem que surge de seu pensamento e de sua vida, mais claramente na *Ética*, embora a preocupação com a identidade do cristão tenha o seguimento até sua morte. Ser cristão é ser realmente homem e isto é ser conformado ao Cristo encarnado, conseqüentemente a Igreja deve ter a forma da humanidade. Teologicamente, Cristo é o homem paradigmático. Também aqui, há convergência entre responsabilidade, entrega ao mundo e paixão pelo presente. Neste caso, os conceitos que chamariam a atenção seriam o *cristianismo irreligioso*, a *mundanidade santa* e a *polifonia da vida*. Ele justifica esta atração pela necessidade da busca de um padrão de santidade adequado a nossos dias.

A razão do atrativo especial da antropologia de Bonhoeffer para os católicos, provavelmente se encontra em sua relação com a busca instintiva católica de um modelo de santidade. A tradição de santos, de que está tão fortemente imbuída a cultura católica, faz com que os católicos sintam a necessidade de seguir um padrão de santidade. Os velhos padrões, construídos em sua maior parte sobre o monasticismo, estimulam mais ao retiro do mundo que a participação nele.”²²⁶

A sua vez, a concepção da natureza da Igreja como comunidade atrai aos católicos pelo próprio sentido de comunidade como base da identidade católica. As ordens religiosas tem sido a maior fonte desse sentido de comunidade, mas, para Kuhns, “há uma necessidade vital de redescobrir a comunidade cristã no coração da Igreja”,²²⁷ as obras de Bonhoeffer se prestariam a esse redescobrimento (*Sanctorum Communio*, *Ato e Ser*, *Vida em Comunhão*). A estas razões soma-se o fato de que, “os católicos que intentam enumerar os “santos” do século XX geralmente incluem a Bonhoeffer, não só porque sua vida terminou no martírio, senão porque a herança que deixou é indiscutivelmente a de um homem e um pensador cristão – e um homem cujos pensamentos originais se refletiram em sua vida”.²²⁸

Somamos à contribuição fornecida por Kuhns a perspectiva do também católico Gustavo Gutiérrez sobre a teologia de Bonhoeffer e sua influência sobre a Teologia Latino-Americana.

²²⁶ KUHNS, *El atractivo de Bonhoeffer para los católicos*. p. 69.

²²⁷ Id., *ibid.*, p. 70.

3.3.1 - Gustavo Gutiérrez²²⁹

Um dos grandes intérpretes da teologia bonhoefferiana para a América Latina é, sem dúvidas, o católico Gustavo Gutiérrez. Com Gutiérrez dizemos que, no fundo, as críticas de Bonhoeffer à “teologia moderna” ou “burguesa” consistiam em dizer que “os questionamentos da Ilustração e do mundo moderno não foram assumidos frontal e radicalmente”.²³⁰ A crítica de Gutiérrez a Bonhoeffer é ainda mais contundente:

sua própria tentativa [a de Bonhoeffer], possivelmente o maior esforço realizado por esse tipo de teologia, nos permite apalpar os limites de um caminho que, respondendo aos desafios do mundo moderno, não o critica em sua base econômica e em seus níveis social e ideológico. Com efeito, como veremos, não pode haver uma verdadeira superação da mentalidade moderna e burguesa quando permanecemos em seu próprio interior. É isso o que parece nos dizer o testemunho de Bonhoeffer – e talvez ele próprio tenha chegado a vislumbrá-lo mais ou menos explicitamente.²³¹

Gutiérrez queixa-se de que mesmo no propósito de tratar do mundo adulto, ou seja, da forma como o mundo mesmo se apresenta, Bonhoeffer não teria observado em nenhum momento que a própria “sociedade e a ideologia têm como sujeito histórico a classe burguesa”,²³² e que ela gerou novas formas de exploração e novas classes sociais. Ele considera que o “fato de que a maioria se construiu sobre este mundo de pobreza e espoliação não é alcançado por seus horizontes”. Tanto assim, que considera “notável que o fenômeno do nazismo contra o qual lutou com tanta coragem não tenha levado Bonhoeffer a uma fácil e satisfeita análise da ‘crise’ da sociedade contemporânea; pelo contrário, isso parece ter provocado uma posição sobre o dado definitivo dos valores da modernidade”. E ainda, “talvez por estar atento ao inimigo fascista, que atacava por trás a sociedade liberal, mostrou-se menos sensível ao mundo de injustiça sobre o qual ela se apoiava concretamente”.²³³

Embora Gutiérrez pense assim, ele mesmo chega a citar, o que facilmente se pode comprovar, que outros autores sempre associam as tomadas de posição de Bonhoeffer

²²⁹ Nascido em 1928, no Peru, estudou em Lima, Löwen, Lyon e Roma, teólogo e cientista social.

²³⁰ GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, p. 316. Fora anteriormente publicado como artigo: GUTIÉRREZ, G. Os limites da Teologia moderna: a respeito de um texto de Dietrich Bonhoeffer: *Concilium* 15, p. 291-297, 1979.

²³¹ Id., *A força histórica dos pobres*, p. 316.

²³² Id., *ibid.*, p. 323.

com uma nova compreensão do mundo a partir do misto de suas atividades como pastor de um bairro operário em Berlim e em outros lugares, além de sua relação com os estudantes de bairros pobres na Alemanha; ao que acrescentaremos, segundo o relato de Beatriz Melano,²³⁴ suas viagens aos Estados Unidos, que lhe proporcionaram um encontro com pobreza e miséria parecidas com a realidade que via em seu país; também o enriquecimento proporcionado pelo aprendizado com amigos do *Social Gospel*. Estes elementos somados contribuíram para a formação da nova proposta de Bonhoeffer de fazer Teologia: a teologia “a partir de baixo”.

3.3.1.1 - Método teológico bonhoefferiano: a teologia “a partir de baixo”

Aqui começa um método novo de fazer teologia: ‘Teologia desde baixo’, desde o contexto, e com uma visão ecumênica da igreja. A igreja universal e toda a humanidade e não só um setor dela, porque este é o mandamento de Jesus Cristo.²³⁵

Um elemento importante do pensamento de Bonhoeffer que se pode perceber imiscuindo-se na teologia que por aqui se passou a desenvolver é o esforço de superação de um dualismo sempre presente na vida protestante e na igreja daquele tempo; a separação entre igreja e mundo. “Bonhoeffer aparecia como o teólogo mais verdadeiramente entregue a Cristo e a sua igreja, porém ao mesmo tempo mui lúcido acerca das realidades de seu mundo contemporâneo”.²³⁶

O que pretendemos neste ponto é destacar aquilo que foi mais propriamente “absorvido” pela Teologia Latino-Americana da Libertação da teologia de Bonhoeffer, ressaltando, que o que se fez não foi mera cópia, portanto, os intérpretes de Bonhoeffer em solo latino-americano eram também críticos severos dos “limites” de sua teologia. Pode-se fazer isto porque, como afirmava Gutiérrez, também na América Latina se passou a vislumbrar uma “maioridade do mundo” que exigia novas posturas teológicas onde não cabia mais a distinção não dialógica de dois planos.

O homem latino-americano também chegou a uma maturidade tal que quer tomar parte em sua própria libertação, tomando as rédeas de sua iniciativa histórica e sentir-se dono de seu próprio destino, razão pela qual a igreja percebe uma forma de secularização

²³⁴ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 6-23.

²³⁵ Id., *ibid.*, p. 8.

latino-americana e tenta travar com o mundo uma relação mais conjunta como única forma de concretizar as potencialidades do Evangelho e da Igreja no processo de libertação.²³⁷

Aquilo que será o futuro enfoque teológico libertário, “a teologia desde baixo”, era uma perspectiva que já se esboçava em Bonhoeffer; mais que isto, este construto frasal parece ser uma criação sua.

Constitui uma vivência de valor incomparável o fato de termos aprendido a contemplar os grandes acontecimentos da história universal a partir de baixo, da perspectiva dos marginalizados, dos suspeitos, dos maltratados, dos pobres, dos oprimidos, dos ultrajados e escarnecidos, em uma palavra, a partir da perspectiva dos que sofrem.²³⁸

Gutiérrez considera que “pode-se discutir até que ponto essa perspectiva influenciou suas reflexões teológicas, mas é evidente, pelo menos, que ela não teria influenciado em nada se não tivesse sido vista primeiro como elemento que permitia um novo modo de ver a história da humanidade”.²³⁹ Nem por isso, ele entende que já se pudesse estar fazendo uma crítica real aos moldes pelos quais se formou e estruturou a sociedade moderna. Este é um ponto crucial da análise do seu “mundo adulto”, para o qual Gutiérrez afirmou, considerando apenas os extremos, que dois desenvolvimentos teológicos seriam possíveis a partir daí:

Ou destaca-se a maioria do mundo e se continua extraindo entusiasmamente as consequências disso, sem ver sobre que bases históricas concretas esse mundo foi construído; nesse caso, teremos um prolongamento infecundo e sem saída do caminho tomado por Bonhoeffer. Ou então entende-se o seu esforço final como tendo levado a teologia moderna a um ponto culminante, que exige dialeticamente uma mudança de perspectiva.

Gutiérrez considera que Bonhoeffer não conseguiu pensar além da “concepção da mentalidade moderna”, por isso foi incapaz de ver que ela mesma “acompanhou e justificou um processo histórico criador de um novo mundo de espoliação e injustiça”.²⁴⁰ Como Gutiérrez escreve isso justamente num momento e como parte integrante de um contexto em que há um “despertar” para os problemas próprios de parte do mundo em

²³⁷ GUTIÉRREZ apud MOTTA, *Igreja: Missão, Testemunho e martírio*, p. 57.

²³⁸ BONHOEFFER apud GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, p. 325, 326. A perícopes original e integral, com pequenas diferenças de tradução, encontra-se em: BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*. Trad. Nélcio Schneider, p. 43.

²³⁹ GUTIÉRREZ, op. cit. p. 326.

que esta “espoliação” e “injustiça” ficam mais do que evidentes, para ele, mostrava-se totalmente insuficiente criticar “o espírito moderno” da teologia, mas esquecer-se de criticar a “ideologia da sociedade capitalista e burguesa”, ou, nos atrevendo a dizer, “a idolatria do capital”, como se vê em Hinkelammert.²⁴¹

Ignorar na reflexão teológica que o chamado “espírito moderno”, interlocutor da teologia progressista, é em boa parte reflexo da ideologia da sociedade capitalista e burguesa só permite combates de retaguarda com os restos de um mundo em decomposição; no máximo, só permite forjar – como viu Bonhoeffer – um discurso sobre a fé para “pequenos e grandes burgueses”. A coragem de Bonhoeffer levou-o a uma atitude da qual ele vislumbrou outros caminhos, embora não tenha chegado a penetrar francamente neles.²⁴²

Partir do emprego dos termos “pobre” e “oprimido”, entre outros, para deduzir que estamos diante de uma análise e que estamos diante de uma crítica da sociedade moderna com base no que ela produziu de injustiça e exploração seria certamente forçar as coisas.²⁴³

Feitas as ressalvas quanto ao que Gutiérrez percebeu como limites da visão bonhoefferiana, ele também salientou os indícios de um importante avanço rumo à perspectiva “dos de baixo”, de modo que escreveu: “Jesus não chama a uma nova religião, mas sim à vida”.²⁴⁴ Gutiérrez nos diz que é preciso interpretar a expressão “vida” em Bonhoeffer em toda a sua força e integridade.

É preciso dar a essa expressão todo o seu conteúdo e não reduzi-la a uma interpretação espiritualista que ele repele explicitamente em várias ocasiões. Com efeito, à medida que avança em suas reflexões, Bonhoeffer torna-se mais sensível aos aspectos concretos e materiais da vida humana: saúde, felicidade, vigor, etc. – ou seja, aquilo que os marginalizados da sociedade frequentemente não possuem ou lhes é negado. Isso faz com que ele medite sobre a noção de “bênção” no Antigo Testamento e sua vigência hoje. Ela abrange os bens terrenos, é “a reivindicação da vida terrena para Deus e contém todas as promessas” (28-7-44). É necessário recuperar todo o significado da afirmação de que “nada falta” aos discípulos.²⁴⁵

Esta reflexão só é possível partindo-se da sua “nova” concepção de Deus, o Deus de Jesus Cristo, o Deus sofredor; aquele para o qual crer nEle é participar de sua fraqueza exposta na cruz. Por isso é que se poderia e deveria perguntar “o que é o sofrimento

²⁴¹ ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado*: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989. Sobre a perspectiva bonhoefferiana de idolatria: Bonhoeffer, *Resistência e Submissão*. Trad. Nélcio Schneider. p. 455, 480.

²⁴² GUTIÉRREZ, loc. cit.

²⁴³ Id., ibid., p. 326.

²⁴⁴ BONHOEFFER apud GUTIÉRREZ, ibidem. Diversas passagens demonstram a preocupação de Bonhoeffer com a integralidade da vida, a exemplo de sua carta de 08 de julho de 1944. Bonhoeffer, *Resistência e Submissão*. Trad. Nélcio Schneider. p. 464-466.

hoje” e “quem são os sofrendores?”²⁴⁶ A afirmação desse Deus conduzia-o à recusa ao “sofrimento injusto experimentado pelos de baixo” e ao postulado do “direito à vida, em todas as suas dimensões, como uma exigência bíblica”.²⁴⁷ Rapidamente se percebe que ao chegar a esta conclusão, Gustavo Gutiérrez já não está mais a falar exclusivamente da teologia de Bonhoeffer, mas da “nova” teologia da qual era partícipe em terras latino-americanas, que, pelo visto, considerava haver uma certa identificação entre ambas, embora esta fosse bem mais adiante nas críticas às estruturas modernas. Tanto assim, que diz: “Mais uma vez, um profundo sentimento de Deus conduz a uma nova sensibilidade para com o pobre, suas carências e inclusive as expressões de sua fé em Deus”.²⁴⁸

Ainda, sobre Bonhoeffer diz-nos Gutiérrez em *A força histórica dos pobres*:

Bonhoeffer não chegou a fazer dessa intuição o centro de seu discurso teológico, que permaneceu atento sobretudo para os grandes desafios do mundo moderno. Mas ele soube aceitá-los frontalmente, atingindo assim, os limites dessa empresa. Assim, sua reflexão toma um sentido que procede de uma experiência pessoal muito profunda. Por isso é que ela dá o testemunho e indica pistas de grande fecundidade.²⁴⁹

Gutiérrez, como outros, considera que Barth já se havia adiantado a Bonhoeffer nesse campo, de modo que estava sensível às novas formas de miséria e exploração criadas pela sociedade capitalista. E que isso o teria levado “a uma noção de Deus como aquele que opta pelo pobre e contra o poderoso e a ver o papel da igreja na luta pela justiça social, em favor do oprimido”, o que, segundo ele,

à primeira vista, pode parecer surpreendente: Barth, o teólogo da transcendência de Deus, que – contrariamente a Bultmann, por exemplo – dá pouca atenção ao ouvinte da Palavra, é sensível à situação de exploração vivida por amplos setores da humanidade! Em contrapartida, Bultmann, o teólogo que parte das questões daquele que considera o ser humano de hoje, o teólogo preocupado com as dificuldades que o homem tem de compreender a mensagem evangélica, ignora as questões procedentes do mundo de opressão criado precisamente pela pessoa que constitui seu ponto de partida! O que parte do “céu” é mais sensível àqueles que vivem no inferno deste mundo; o que parte da “terra” mostra-se pouco atento à situação de exploração sobre a qual ela está construída. Para muitos, isso parecerá paradoxal.²⁵⁰

²⁴⁶ GUTIÉRREZ. *A força histórica dos pobres*, p. 324.

²⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 326.

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ *Ibidem.*

Esta questão é colocada, a nosso ver, com vistas muito mais a esclarecer à comunidade cristã latino-americana acostumada a uma separação radical entre o “Reino de Deus” e o “mundo” sobre esta que seria uma “errônea, mas freqüente interpretação das categorias [teológicas] em jogo” do que propriamente colocar a discussão existente entre os teólogos “modernos”. Assim sendo, seria este um “falso paradoxo”, pois “um autêntico e profundo sentido de Deus não somente não se opõe a uma sensibilidade ao pobre e ao seu mundo social, como também, em última instância, só pode ser vivido na solidariedade com eles. O espiritual não se opõe ao social. A verdadeira oposição está entre o individualismo burguês e o espiritual segundo a bíblia”.²⁵¹

Ainda que Barth e Bonhoeffer tenham chegado a essa noção, como já foi dito, não “superam a mentalidade moderna e burguesa”, pois, para os teólogos libertacionistas, isto “não se realiza no debate ideológico com ela, mas na oposição dialética ao que representa no mundo real da história, nas contradições sociais que têm lugar nessa história”. Daí adiante há um “legislar em causa própria”, ou melhor, em favor da causa latino-americana: “Somente a partir de fora do mundo moderno e burguês é que será possível responder aos seus desafios. Ou, mais exatamente, somente a partir daquilo que esse mundo gera de pobreza e exploração na história”. Por isso é que se permite dar uma definição muito específica do que seja uma teologia “a partir dos de baixo” no contexto latino-americano:

No contexto em que nos colocamos, a partir “dos de baixo” não significa do ser humano para Deus (como quando se fala de uma cristologia a partir de baixo), mas sim a partir do universo de opressão e anseio de libertação em que vivem os pobres. A partir da fé vivida e pensada na situação das classes sociais exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. É a partir daí que os, hoje, ausentes da história fazem seu o dom gratuito do amor do Pai, criando novas relações sociais, relações de fraternidade. Esse é o ponto de partida do que chamamos uma teologia “a partir do reverso da história”.²⁵²

Além das questões que apontamos acima, matizadas em sua obra *A força histórica dos pobres*, também em seu escrito fundamental *Teologia da libertação*²⁵³ encontramos diversos vestígios da presença de Bonhoeffer. Com sua concepção da salvação de Deus como libertação histórica concreta, Gutiérrez afirma que em Cristo a liberdade é experimentada e ser libertado por ele é um acontecimento de graça que nos derruba, pois

²⁵¹ GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, p. 328.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Trad. Yvone M. de C. T. da Silva e Marcos

Cristo quebra todas as estruturas egoísticas e leva à opção pela outra pessoa humana. Na seqüência, Gutiérrez mostra as três dimensões do termo libertação. A libertação social, política e econômica; a libertação para as próprias possibilidades; e a libertação por Cristo do pecado que nos separa de Deus. O conjunto das três possibilita a realização da opção pelos outros. Como Paul Gerhard Schoenborn²⁵⁴ chama a nossa atenção, Bonhoeffer²⁵⁵ é citado justamente nesta parte fundamental da obra de Gutiérrez onde a compreensão bíblica da libertação é oposta ao pensamento da libertação liberal e da práxis liberal da libertação. Depois começam as partes especificamente de teologia da libertação do livro. Ele tematiza as conseqüências do pensamento a respeito da liberdade bíblica, criticando uma religião alienante cuja única finalidade seja sustentar a ordem estabelecida.

As passagens anteriores encontram-se no capítulo *Encontro com Deus na história*, nele, Bonhoeffer é usado, de um lado, para demonstrar que a Palavra revelada não é somente discurso sobre Deus e sobre o homem, mas, em primeiro lugar, Palavra que se fez carne, assim a história humana seria o espaço no qual nos encontramos em Cristo com Deus. Numa nota, ele cita André Dumas com o seu *Uma teologia da realidade*. Neste ponto, Gutiérrez baseia-se na *Ética* de Bonhoeffer, afirmando que “em Cristo, a realidade de Deus ingressou na realidade do mundo”,²⁵⁶ portanto há que se participar ativamente na realidade de Deus no mundo. Mas ele também foi capaz de perceber o Bonhoeffer místico:

O único Deus crível, diria com razão Bonhoeffer, é o dos místicos. Mas não se trata de um Deus sem relação com a história humana, ao contrário. Se é verdade [...] que é necessário passar pelo ser humano para chegar a Deus, é igualmente certo que a “passagem” para esse Deus de gratuidade me despoja, me desnuda, universaliza e torna gratuito meu amor pelos outros. Ambos os movimentos exigem-se dialeticamente e convergem numa síntese que se dá em Cristo; no Deus-homem encontramos Deus e o homem.²⁵⁷

Por último, sob a influência do preço da graça, questão fortemente sublinhada em Bonhoeffer, ele afirma que estamos diante de algo muito profundo: “não ter outro alimento que a vontade de Deus. É a atitude de Cristo; a ele se referem primordialmente todas as bem-aventuranças”²⁵⁸

²⁵⁴ SCHOENBORN, Paul Gerhard. *Bonhoeffer in Lateinamerika*: Beziehungen Zwischen Dietrich Bonhoeffer und Christen und Theologie in Lateinamerika – ein Werkstattbericht. s.l., s.n., 1993. p. 419.

²⁵⁵ GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, p. 94.

²⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 242.

²⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 263.

3.3.2 - Jon Sobrino²⁵⁹

Em sua *Cristologia a partir da América Latina*, Jon Sobrino afirma que o conhecimento de Jesus Cristo não é possível sem sua concretização no discipulado. Desenvolve seus pensamentos cristológicos sempre com referência expressa ao contexto latino-americano especialmente ao sofrimento injusto dos pobres e oprimidos. Encarnação, para ele, acontece ainda hoje. Jesus deixa-se encontrar entre os pobres latino-americanos, pois aqui seu sofrimento continua, e é assim que Ele encoraja os crucificados a que a nova existência do Reino de Deus se torne experienciada, embora sempre escatológica. Com isto, já estamos demonstrando o encontro temático existente entre Sobrino e Bonhoeffer que se concretiza na imagem do “Servo sofredor”. Assim, ele expressa: O pensamento baseado na lógica grega não pode imaginar o sofrimento como modo de existir de Deus, porque seria uma contradição em si. Os homens e as mulheres na América Latina parecem sentir como evidente o que Dietrich Bonhoeffer expressou em palavras intuitivas e poéticas, assim: “Somente um Deus que sofre pode nos salvar”.²⁶⁰

Outro ponto em que se aproximam é a crítica da religião expressa através de seu comentário a *Cristãos e pagãos*:²⁶¹

A primeira coisa que a cruz revela sobre Deus é a hibris do homem para se fazer imagens de Deus que nunca correspondem ao Deus real, pelo contrário, estão em estreita contradição. A teologia natural, como mecanismo de aproximação do homem a Deus não é senão o modo de o homem se auto-justificar diante do verdadeiro Deus, o modo de contornar a situação para não encontrar-se com o Deus crucificado (k. Barth). Segundo expressou D. Bonhoeffer intuitivamente em alguns versos famosos, a cruz é a crítica a todo o acesso natural do homem a Deus. A alternativa não se apresenta entre teísmo e ateísmo, mas entre duas formas diferentes e irreconciliáveis de ir a Deus.²⁶²

²⁵⁹ Basco, nascido em 1938. Viveu, desde 1957, em El Salvador e se naturalizou salvadorenho. Passou a ensinar teologia fundamental, desde 1975, na universidade jesuíta Jose Simeón Canas em San Salvador. É tido como o cristólogo mais importante da Teologia da Libertação. Sua obra principal é (original): no original: SOBRINHO, Jon. *Cristologia desde América Latina*: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Rio Hondo, México: Centro de Reflexión Teológica, 1976.

²⁶⁰ SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*: Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Trad. Orlando Bernardi. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. p. 207. Também pode ser encontrado em: SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*: A história de Jesus de Nazaré. Trad. Jaime A. Clasen. Tomo III. São Paulo: Vozes, 1994. p. 337. (Coleção Teologia e Libertação, Série II – O Deus que liberta seu povo).

²⁶¹ Poema *Cristãos e Pagãos*. Cf.: BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*. Trad. Nélio Schneider. p. 469, 470.

Em Sobrino, o Deus de Jesus Cristo se revela como o Deus dos pobres através da cruz. Neste sentido, a cruz não é resposta a nossa pergunta por Deus, mas é ao contrário, a pergunta radical por nós mesmos quando nós perguntamos por Deus. Como a cruz rompe nosso interesse pelo conhecimento de Deus, isso aparece nos versos clássicos de Dietrich Bonhoeffer.²⁶³

Sobrino, em seu *Jesus, o libertador*, numa passagem que atribui a Leonardo Boff, em citação de Bonhoeffer, “falar de Cristo significa calar”,²⁶⁴ expressa que a cristologia está sempre diante de um mistério, pois é conhecimento imerso em luminosidade e escuridão. Segundo Schoenborn, que leu a edição de 1991, em espanhol, nessa mesma obra de Sobrino, novamente apareceriam estrofes do poema *Cristãos e Pagãos*. Tal passagem não foi encontrada na edição em português a que tivemos acesso. De qualquer modo, expomos o trecho referido por Schoenborn, onde Sobrino interpretaria as primeiras estrofes do poema da seguinte forma:

Estes versículos merecem uma boa reflexão, eles permitem um modo de leitura brutal e outro cristão. O modo de leitura brutal seria anular a primeira estrofe como expressão de uma possibilidade impossível ou de interpretá-la como expressão da Hybris humana. Mas os homens precisam daquilo que estão pedindo e mais ainda os pobres. A leitura cristã significaria olhar para os crucificados deste mundo, porque eles se aproximam de Deus não com intenções ilegítimas, mas porque eles precisam do pão, porque eles querem ser reconhecidos na sua dignidade, porque eles imploram que Deus lhes ajude a descer da cruz (uma outra coisa é daqueles que os crucificam, quando estes querem ainda mais riqueza e mais poder e procuram a Deus por causa disso).

A segunda estrofe é a que está numa medida especial, isso porque ela, falando polemicamente, desmascara os interesses que a primeira poderia expressar, ela o é especialmente, porque reafirma, atesta, a realidade, também Deus está no sofrimento. Também quando a gente encontra Deus assim isso pode significar o questionamento, o consolo, a alienação, o encorajamento para o engajamento, maldição ou bênção e, em última instância, depende daquele que se aproxima da cruz. Na América Latina, o egoísmo dos explorados o levou a recitar a primeira estrofe sem se cansar, enquanto para eles, a segunda estrofe parece um absurdo absoluto, apesar de que se eles a entendessem de maneira certa, eles iriam vivenciá-la como o maior questionamento de si. Os pobres recitam necessariamente a primeira estrofe, mas muitos deles aceitam também aquilo que está sendo falado na segunda estrofe, sem que isto exija deles alienação. Eles aceitam porque eles enxergam na cruz o seu próprio Deus. E este Deus na cruz lhes dá de maneira paradoxal esperança e coragem. A poesia de Bonhoeffer termina assim: “cristãos estão ao lado de Deus no sofrimento dele”. Conhecimento de Deus tem sempre um lugar concreto. E o lugar concreto do sofrimento de Deus são sempre os crucifixos, as cruzes deste mundo que funcionam mesmo apesar de funcionarem mecanisticamente ex opere operato quer dizer são auto-evidentes para os cristãos. Assim se conserva o NT ao expor de qual tipo é o sofrimento que o Deus cristão está presente, não em qualquer sofrimento, mas no sofrimento das vítimas deste mundo. Deus está presente na cruz de Cristo, disse Paulo. Deus está presente

²⁶³ SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 231, 232.

no empobrecido deste mundo diz o 25º capítulo de São Mateus. As vítimas deste mundo são o lugar do conhecimento de Deus, mas eles o são de uma maneira sacramental. Deus se revela aí porque ele está presente aí. Como na cruz de Cristo assim está escondido, como diz Inácio nas suas meditações das paixões, citando “a divindade esta aí”, Deus está aí escondido nas pessoas que se tornam vítimas. Estar ao pé da cruz de Jesus e estar ao pé da cruz da história é absolutamente necessário para reconhecer o Deus crucificado.²⁶⁵

Voltando à obra *Cristologia a partir da América Latina*, Sobrino, ao tentar expressar *O significado soteriológico da ressurreição de Jesus*, seguindo o pensamento bonhoefferiano exposto em *Discipulado*, refletiu sobre o fato da graça de Deus ser anunciada no Jesus sofredor, mas também na mensagem da ressurreição do Cristo e sobre como ela é apreendida somente no seguimento daquele que é “o homem para os outros”.²⁶⁶ Por seguimento, ele entende a tomada crente e engajada da graça cara que custou a Deus o seu Filho,²⁶⁷ pois fé é mais do que *sacrificium intellectus* é *sacrificium vitae*.

3.3.3 – Juan Luis Segundo

Se Gustavo Gutiérrez é tido como aquele que proporcionou a mudança metodológica da teologia na América Latina, ou “um novo modo de fazer teologia”, por sua vez, é Juan Luis Segundo quem proporciona a inovação temática, o que faz dele um dos grandes pilares da Teologia da Libertação Latino-Americana.

Para Segundo, o ateísmo torna-se tema entre os católicos a partir do Vaticano II e entre os protestantes desde Bonhoeffer com sua proposta de interpretação não religiosa dos conteúdos bíblicos, o clímax desta questão teria sido a Teologia da Morte de Deus. De certa forma, Segundo também acaba por colocar Bonhoeffer entre os teólogos de tal vertente. Gutiérrez considera este um erro de seu colega, pois a Teologia da Morte de Deus, em sua concepção, fazia oposição diametral com respeito à hermenêutica centrada na cruz, que é o que fundamenta a interpretação não-religiosa. Para Gutiérrez,²⁶⁸ esta interpretação não assinala uma hermenêutica secularizada, senão que constitui um questionamento radical das noções correntes de Deus estruturadas em torno de concepções de poder e transcendência alheios ao sofrimento do mundo. Relevância material da cruz para a concepção de Deus.

²⁶⁵ SOBRINO apud SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 430, 431.

²⁶⁶ SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 281.

²⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 273, 274.

Assim, os teólogos de tal acepção teriam errado ao elevar a motivo estruturante de sua proposta o fenômeno moderno da inteligibilidade do divino, descartando Deus como entidade não funcional no mundo auto-referido e instrumentalmente mediado. A questão que deveria ser colocada é: “Que está fazendo ou buscando este homem que aceita ou nega a Deus?” Pergunta referente às tendências idolátricas humanas, lugar ao qual chegou com propriedade, através de sua concepção trinitária, Juan L. Segundo. É preciso perceber o movimento crítico e irruptivo de Deus até a criatura, o que desautoriza a acomodação aos desejos da consciência moderna. Novamente, a idolatria deve estar no centro da preocupação teológica.

A raiz dual da crítica de Segundo, quer dizer, a crítica teológica fundada na natureza da identidade divina revelada nas Escrituras, e a crítica sociológica baseada na metodologia da suspeita conformam o aparato crítico de sua aproximação hermenêutica que coloca o problema da idolatria no centro da preocupação teológica. A negação contemporânea de uma presença transcendente na história reflete, para Segundo, a consciência de uma hegemonia instrumental que tem expulsado a deidade daquelas esferas que a humanidade já tem aprendido a “controlar”. É a práxis que isto supõe, com suas respectivas estruturas de opressão e numinosidades justificantes, o que a teologia deve questionar.”²⁶⁹

Segundo adverte que entre os teólogos deste século, Dietrich Bonhoeffer foi o primeiro a perceber a necessidade da crítica da religião. Segundo teve consciência que Bonhoeffer foi muito além de Barth, que chegou à distinção analítica entre religião e fé. Para Santa Ana,²⁷⁰ isto o coloca numa posição diferencial em relação a outros teólogos da libertação, que davam alto valor a práticas religiosas populares, como se estas fossem portadoras inequívocas de germens da libertação, enquanto aquele mantinha-se firme na crítica da religião como alienação, condição indispensável para a fé. Talvez por isso tenha sido considerado por alguns como teólogo elitista. Santa Ana prefere considerá-lo como teólogo de minorias, mas não de elites.

²⁶⁹ Ele faleceu em fevereiro de 1996, era sacerdote jesuíta, ensinou em Harvard e outras universidades norte-americanas. Este tópico baseia-se em: SEGUNDO, Juan Luis. Essa comunidade chamada Igreja. In: *Teologia aberta para o laico adulto*. Trad. Francisco N. A. Arrais e Francisco da Rocha Guimarães. v. 1. São Paulo: Loyola, 1976. p. 48, 50, 67, passim.

²⁷⁰ SANTA ANA, Julio. La reflexión teológica de Juan Luis Segundo: dogmática, rigurosa y pastoral. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *En memoria de Juan Luis Segundo*. v. XVI, n. 1 y 2, p. 69-85, 1997. Importante também: HEISE, Ekkhard. La diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias. *Revista Cuadernos de Teología*. v. XV, n. 1 y 2, p. 7-22, 1996. HANSEN, Guillermo. La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo. REVISTA CUADERNOS DE

3.3.4 - Frei Betto e suas “cartas da prisão”²⁷¹

Estamos em completa concordância com Paul Gerhard Schoenborn²⁷² sobre que as cartas de Bonhoeffer da prisão tiveram um efeito especial entre aqueles cristãos que por causa da acusação de subversão durante a era das ditaduras foram encarcerados. Este é o caso do teólogo (católico) da libertação Frei Betto, que fora preso em Porto Alegre em 1969, passando vinte e dois meses de prisão preventiva até ser condenado, em 14 de setembro de 1971, a quatro anos de prisão, sob a acusação de participação em ações hostis contra o Estado. Suas experiências no cativeiro geraram sua obra *Cartas da Prisão*.²⁷³

O paralelo que Schoenborn faz entre as *Cartas da Prisão* de Frei Betto e *Resistência e Submissão* de Bonhoeffer não é sem razão, porque Frei Betto era conhecedor de alguns textos de Bonhoeffer, tanto que o cita em duas de suas cartas,²⁷⁴ onde ressalta as grandes tendências da vida espiritual no século XX.

Esta analogia demonstra que ambos estando em condições semelhantes tecem um diálogo teológico com amigos confidentes de fora da prisão que abre novos horizontes, na direção da renovação da linguagem e da teologia da Igreja. Segundo Schoenborn, no esforço por responder à pergunta “quem é Cristo para nós hoje?” Frei Betto oferece o seu credo “*Ao Deus em quem acredito*”.²⁷⁵ Bonhoeffer considera que a Igreja tem que se tornar pobre para ser Igreja de verdade, Frei Betto diz que precisamos fazer transformações radicais sendo igreja com e para os pobres.

²⁷¹ Carlos Alberto Libânio Christo, dominicano, nascido em 1944, cujo nome religioso é Frei Betto, foi preso quando ainda era estudante de teologia e membro líder do Movimento Estudantil Católico.

²⁷² SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 399.

²⁷³ Carta de 14 de março de 1973 e Carta para Frei João - sem data. Cf.: FREI BETTO. *Cartas da Prisão*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977. p. 170, 177.

²⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 170, 177.

Capítulo IV

A presença de Bonhoeffer em instituições e organismos na América Latina

4.1 - A influência de Bonhoeffer sobre os protestantes

Havendo demonstrado a relação existente entre os dois contextos, os iniciadores do trabalho de tradução e a influência exercida por Bonhoeffer sobre católicos, prosseguiremos na tentativa de expor a questão sobre o modo como a biografia e a teologia de Bonhoeffer contribuíram para o desenvolvimento do movimento ecumênico entre os protestantes na América Latina e a produção teológica aí forjada, o que pode ser percebido do Cone-Sul ao Caribe, através de suas marcas impressas nas revistas de ISAL, EST, ISEDET e na *Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada de Cuba*.

4.1.1 - Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e Bonhoeffer

A teologia de Bonhoeffer mostrou-se também fecunda em sua contribuição para a formação da geração de jovens protestantes posterior aos anos 50 que foi se tornando uma “geração ecumênica”, o que se pode notar, sobretudo, através da fundação de organizações como a FUMEC (Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos) e das tarefas que se desenvolviam a partir da antiga Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires (futuro ISEDET), e do já referido Seminário Presbiteriano de Campinas, dentre outras instituições. Além destes organismos, começou a gestar-se a ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), importante contribuição da igreja protestante ao mundo do pensamento e da ação evangélica.

Esta entidade (ISAL) nasceu em 1959, sediada em Montevidéu, Uruguai, mas logo se foi estendendo pela Argentina, Brasil, Chile, Peru, Porto Rico, Cuba e Bolívia. Melano crê não ser possível explicá-la sem a influência bonhoefferiana. “Sobretudo [para] aqueles de nós que estávamos concentrando nossa atenção em uma sociedade

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

subdesenvolvida, explorada e em necessidade de libertação”.²⁷⁶ Para ela, no pensamento de ISAL e dos MEC’s latino-americanos, sobretudo do Brasil, Argentina e Uruguai, “não havia outro teólogo ocidental que influíra mais nas discussões e no compromisso que Bonhoeffer”.²⁷⁷

Em 1961, na II Consulta Evangélica de ISAL, em Huampaní, perto de Lima (Peru), se lançou o Movimento pró Unidade Evangélica na América Latina (UNELAM). Ali, também estavam presentes alguns representantes da União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE). Em 1962, em Huampaní, Peru, surge a Comissão Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC). Estas e outras organizações não citadas enfatizavam também a responsabilidade do cristão pela unidade da igreja para a unidade latino-americana e a importância da educação nos processos de transformação.²⁷⁸

Em 1966, Shaull pronunciou as seguintes palavras com respeito ao movimento que se estava formando em setores da Igreja na América Latina: “O Deus que derruba as velhas estruturas para criar condições de existência mais humana está Ele mesmo no meio desta luta. Sua presença no mundo pressiona as estruturas que são pedras no caminho para a fundação de um processo dinâmico [...] Podemos observar o que Deus está fazendo”.²⁷⁹ Este tipo de discussão levou a ISAL ao umbral da Teologia da Libertação. Neste mesmo ano, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) demonstra preocupação com a “transformação estrutural” dos “países em via de desenvolvimento” na Conferência de Genebra. No ambiente católico, por sua vez, a renovação teológica e eclesial é possibilitada pelo Vaticano II, sob a ótica da “transformação da sociedade” na Assembléia Episcopal de Medellín, em 1968.

Como, em 1960, Richard Shaull e um grupo de estudantes, dentre os quais Rubem Alves, haviam sido expulsos do Seminário Presbiteriano de Campinas, este episódio terminou por servir de fator motivador para que Rubem Alves viesse a escrever *Da Esperança*.²⁸⁰ Esta obra, que fora entregue ao mundo sob o título em inglês *A Theology of*

²⁷⁶ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 16.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Id., ibid., p. 18.

²⁷⁹ SHAULL apud COUCH, op. cit. p. 19.

²⁸⁰ ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad. João Francisco Duarte Jr. Campinas, SP: Papirus, 1987. As

Human Hope, em 1969, era fruto de sua tese de doutoramento no também já mencionado Princeton Theological Seminary, em 1968, intitulada *Para uma Teologia da Libertação* (*Towards a Theology of Liberation*), como a formulação mesma que nomeia o “novo” modo de fazer teologia na América Latina. Este título foi alterado a pedido dos editores e do próprio Seminário. Por conta disso, é que, ainda hoje, é motivo de uma sutil querela entre protestantes e católicos a paternidade do nome Teologia da Libertação, já que sua tese é anterior à famosa e inaugural obra de Gustavo Gutiérrez, igualmente *Teologia da Libertação*²⁸¹. Esta obra é anterior até mesmo à Assembléia de Medellín, também em 1968. Não se deve ter por irrelevante o fato de que um número significativo de obras teológicas de Rubem Alves façam referência à Bonhoeffer.

Em seu *Dogmatismo e Tolerância* (1984), Rubem Alves afirma que, por volta de 1970, ele se perguntava se haveria algum futuro para o protestantismo na América Latina.²⁸² Sua pergunta se pautava nas crises que “fraturavam as igrejas protestantes históricas” e era a reformulação da questão anteriormente posta por Tillich sobre um possível fim da “Era Protestante”, referindo-se, à sua vez, à Europa e à América do Norte. Para Alves, nessa obra, “a condição mais característica do protestantismo histórico na América Latina” é “o triunfo dos critérios estruturais sobre a vitalidade das comunidades humanas”.²⁸³ Deveria existir, no entanto, a dialética “comunidade-estrutura”, mas, na prática, ou vive-se sob “repressão”, dentro das estruturas eclesiais dominantes, ou opta-se pela liberdade, em “dispersão”.

Utilizando a terminologia tillichiana, ele afirma que o “princípio protestante” seria a comunidade, ou seja, a comunidade seria o antídoto contra o enrijecimento da estrutura eclesial. Para ele, a Igreja é essencialmente comunidade, o cristão só existe em comunidade e o homem experimenta Deus como comunidade, o que traz à tona “o Cristo existindo como comunidade” de Bonhoeffer. Esta interpretação da significação da comunidade tem uma importante consequência para a articulação da relação entre comunidade e estrutura. Se, na Igreja medieval, as estruturas eram a lei da comunidade, agora, elas perdem a sua densidade ontológica e a sua validade ética. Passam a ser entendidas como

²⁸¹ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 22, 23.

²⁸² ALVES, Rubem. *Dogmatismo & Tolerância*. São Paulo: Edições Lovola, 2004. p. 135.

funções da comunidade, como instrumentos de sua liberdade. Passam a ter o caráter de evento: subordinadas, funcionais, provisórias, abertas para o futuro.²⁸⁴

Nesse texto ele afirmava a existência de uma certa “ingenuidade” do movimento ecumênico que tentaria reconciliar duas essências irreconciliáveis do que se chama Igreja: “comunidades essencialmente messiânico-proféticas”, por isso mesmo, voltadas para o futuro, e “comunidades de essência sacerdotal”, voltadas para o passado. Então, ele se perguntava: “como reconciliar o amor ao futuro com a preservação do passado?”²⁸⁵ Este jogo entre passado e futuro sugere um “choque de gerações” que conduziu a que não poucos protestantes concluíssem que “para achar a comunidade é necessário sair das estruturas eclesiais tradicionais”.²⁸⁶

Se seguirmos desta discussão diretamente a um outro texto exclusivamente dedicado a Bonhoeffer (*Dietrich Bonhoeffer: Teólogo da vida*), perceberemos que há um crescente em seu pensamento que vai da ênfase na comunidade, como crítica às estruturas repressoras, questão que acompanhou Rubem Alves em bom número de seus textos, até o anúncio de que a comunidade faz brotar a liberdade do indivíduo para a vida, estabelecendo aqui, tão somente, a defesa da vida. Tratando da percepção de Bonhoeffer a respeito dessa temática a partir dos escritos da prisão de Tegel, ele diz:

Parece-me que, para Bonhoeffer, este tema é a simples **afirmação da vida**. Talvez tenha sido sua condição de prisioneiro, numa situação em que qualquer planificação era irrealista, em que a morte era experimentada diariamente, que o tenha levado a descobrir a bênção de simplesmente estar vivo. Viver por viver, vida como dádiva, como graça, como sacramento.²⁸⁷

Deus e a vida não podem, portanto, se separar. Este é, realmente, o sentido da encarnação; Deus existe **para** o homem e **com** o homem. Consequentemente, o cristão nunca pode colocar a alternativa ou amor a Deus ou amor ao mundo.²⁸⁸

Em nenhum desses textos, ele trata da questão da libertação do “pobre” ou da América Latina em relação ao sistema econômico opressor, ou coisa parecida, o que o

²⁸⁴ ALVES, *Dogmatismo & Tolerância*. p. 146.

²⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 149.

²⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 151.

²⁸⁷ ALVES, Rubem. Dietrich Bonhoeffer: Teólogo da Vida. *Boletim* 7, Niterói, RJ: SIB/SLP-BR, 2004. p. 1. Este artigo é cópia do *Suplemento* de CEI de Outubro de 1970 e foi gentilmente cedido pela Sr^a Carmen Bernhoeft, membro da SIB/SLP-BR.

preocupa em ambos parece ser a questão da defesa da vida humana como sacramento diante da tentativa de domesticação feita pelo próprio ambiente religioso; é a defesa da transcendência humana, transcendência que não se dá num além qualquer, mas na própria imanência.

Quais as novas perspectivas assumidas por ISAL e pelas outras entidades evangélicas que podem ser consideradas influências diretas da teologia bonhoefferiana a partir da análise desses textos? Já afirmamos que a própria formação dessas entidades, como significando o surgimento de uma geração ecumênica, ou melhor, a disseminação da preocupação com o ecumenismo; bem como o esforço de superação da concepção dualista entre igreja e mundo, além da discussão sobre a unidade da Igreja e sobre a educação teológica; outra característica bonhoefferiana marcante que não se pode deixar de notar é a luta pelos direitos humanos.

Além disso, “sob a influência de ISAL, seus integrantes se relacionavam com a juventude evangélica e com uma posição muito pertinente e atual, desde o ponto de vista social, econômico, político e racial”.²⁸⁹ Suas bases bíblicas e teológicas e seu propósito eram “estimular a reflexão sobre a realidade latino-americana em todos os seus aspectos – político, social, econômico e religioso – e meditar sobre as conseqüências da responsabilidade da igreja evangélica neste contexto”.²⁹⁰ Com esta finalidade, ISAL começaria a editar a revista *Cristianismo e Sociedad*, cujos artigos tratavam sobre a responsabilidade social do cristão, sobre o cristianismo e a política, a ação do ser humano e sua responsabilidade, e também ação e protestos sociais de vários autores, entre eles, Richard Shaull, Rubem Alves, Julio de Santa Ana, Ricardo Couch, etc.²⁹¹

Quanto à forma de fazer teologia, esta era contextual e também a ética era contextual, o que Melano chama de “uma teologia feita desde a práxis, que anos mais adiante se chamaria teologia da libertação”,²⁹² em acordo com o que já expressamos.

²⁸⁹ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 16.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Id., *ibid.*, p. 17.

Todos éramos alunos de Paul Lehmann, repetimos, o íntimo amigo de Bonhoeffer. O que Paul Lehmann nos ensinou – com base na ética de Bonhoeffer – foi não somente fazer teologia a partir do contexto, senão seguir uma ética que não fora normativa, senão contextual e relacionada com a mutante realidade do mundo. Citando a Bonhoeffer, que a sua vez alude a palavras de Cristo “... não somos do mundo, porém estamos no mundo e existimos para os demais assim como existiu Cristo”.²⁹³

Em resumo, como bem nos esclarece Beatriz Melano, o que se buscava era:

a presença encarnada com espírito de amor, de solidariedade, de respeito mútuo e de vocação comunitária, o que nos indica a presença do pensamento de Bonhoeffer, cujas bases bíblicas e teológicas nos levam a pensar [...] na ética contextual, em uma teologia pertinente para a América Latina e no compromisso com a sociedade em sua totalidade e sua relação com a igreja universal e a unidade das igrejas latino-americanas.²⁹⁴

Com a disseminação dos desmandos efetivados pelas ditaduras militares que se espalharam por diversos países latino-americanos, fez-se imprescindível a participação de cristãos em movimentos que lutassem em defesa da vida. Por isso, nos testemunha Beatriz Melano: “Foi o exemplo de Bonhoeffer, através de Lehmann, o que nos deu fé e valentia quando a polícia nos interrogou em nossas casas, na cadeia e fiscalizou nossas bibliotecas pessoais. Muitos fomos acusados falsamente de ‘subversivos’ e ‘comunistas’”.²⁹⁵ Assim sendo, naqueles “dias de medo” a atuação cristã em defesa da vida podia ser percebida através do ensino teológico em relação ao momento histórico que se vivia, em marchas de protesto em forma “ativa” e “pacífica”, na Assembléia Permanente pelos Direitos Humanos; no Movimento Ecumênico pelos Direitos Humanos, no Serviço Paz e Justiça, acompanhando as Mães da Praça de Maio e em outros mais.

Numa obra recém lançada, o brasileiro Martin Dreher também aponta para a biografia de Bonhoeffer como tendo sido essencial para a reflexão dos cristãos protestantes de sua geração naqueles dias difíceis. “Na difícil situação de 1964, um livro se nos tornou livro de cabeceira e nos fazia refletir: *Resistência e submissão*, as cartas de Dietrich Bonhoeffer em seu cativeiro”.²⁹⁶

²⁹³ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 17.

²⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 18.

²⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 20.

²⁹⁶ DREHER, Martin N. Milton Schwantes: um perfil biográfico. In: DREHER, Carlos A. et al. (Org.). *Profecia*

Os Golpes de Estado que se foram espalhando pelo Cone Sul Latino-Americano alteraram, em grande medida, o cenário que aí se descortinava. Rapidamente, o ISAL foi identificado pelos “poderes de plantão” como algo “subversivo”. Tanto assim que, depois desses Golpes teve que deixar de existir oficialmente no Cone Sul, embora não se deva desprezar sua produção posterior (a última reunião de ISAL foi em Nana, Peru, 1971). Outro dado significativo, é que até meados da década de 60, no debate em torno das formas de comprometer-se com a mudança social na América Latina, alguns cristãos também começaram a considerar a possibilidade de recorrer à violência armada revolucionária. Melano considera isto como sendo uma confusão do testemunho de Bonhoeffer com a guerrilha armada, tanto assim que diz: “E todos os que pensaram em empregar a violência armada no processo de libertação da América Latina [...] não entenderam que Bonhoeffer jamais houvera defendido a nenhum grupo guerrilheiro”.²⁹⁷ Consideramos a percepção de Melano dessa relação entre a teologia bonhoefferiana e a luta armada de muita perspicácia, independentemente das conclusões a que chega.

O uso da violência teria seduzido a muitos cristãos que viam na morte de Dietrich Bonhoeffer pelas mãos dos carrascos nazistas, e em sua participação no complô contra Hitler, uma certa inspiração e legitimação para a violência como um possível recurso cristão. Ainda Melano: “Creio que não conheciam seus escritos sobre a paz e tampouco que aquela decisão foi uma opção que Bonhoeffer tomou sabendo que não era cristã”.²⁹⁸

4.1.1.1 - As marcas de Bonhoeffer na Revista *Cristianismo y Sociedad*

Um artigo de José Antonio Ruíz,²⁹⁹ que faz o sobrevôo panorâmico dos temas tratados na Revista *Cristianismo y Sociedad*, nos ajuda a visualizar qual era o complexo de problemas a que ISAL se esforçava para responder de seus primeiros anos até um período já adiantado de sua atividade (de 1962 a 1980), o que pode ser apreendido não somente com o

²⁹⁷ COUCH, *La presencia de Bonhoeffer en América Latina*, p. 20.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ RUÍZ, José Antonio. Cristianismo y Sociedad: Un instrumento de Isal. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *Asel: 20 anos de ecumenismo en América Latina*. Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XX, n. 71, 1ª entrega, T. E, p. 11 – 25, 1975. Quem deseje mais informações pode consultar também um panorama anterior: ISAL: Un intento de “encarnacion”. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *El servicio social en América Latina*. Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS.

auxílio desse texto, mas também a partir das leituras diretas que fizemos em diversos textos da revista, e de modo significativo através de Julio de Santa Ana. Perseguindo o pensamento deste último autor, ficamos sabendo que durante os anos 1962 e 1963, foi trabalhado o fenômeno da secularização;³⁰⁰ entre 1964 e 1965, houve um esforço no sentido de estabelecer a relação correta entre a fé cristã e as ideologias, o que se fez utilizando a contribuição de Bonhoeffer em sua *Ética sobre o último e o penúltimo*;³⁰¹ de 1966 a 1968, a ISAL tentou chegar até as massas e mobilizá-las. Travou-se em seu seio uma discussão acalorada em torno das possibilidades cristãs de recorrência à luta armada. As opiniões iam da defesa da utilização da força para a libertação, passando pelo direito à contra-violência, até à resistência passiva.

Era completamente normal que nestas condições alguns membros de Isal trataram de lidar com o problema a luz da vida de Bonhoeffer. A tensão entre os diversos motivos na vida de Bonhoeffer não ajudou a resolver o problema. Neste tempo o Isal começou a ler com seriedade o Sermão da Montanha e de novo o livro do seguimento, Discipulado. A distinção entre graça barata e graça cara ajudou a enxergar o problema a partir de uma perspectiva teológica com mais nitidez.³⁰²

Conforme ensina a perspicácia de Bonhoeffer, nem o uso nem a referência a violência se justificam *a priori*, no entanto, cabe aos discípulos de Jesus arriscarem-se ao discipulado, ao seguimento, o que leva a situações de decisões de fé cujas respostas éticas não estão dadas de antemão.

4.1.2 - A influência de Bonhoeffer sobre a EST e seus teólogos

Schoenborn nos diz que o encontro de Nélcio Schneider,³⁰³ ex-aluno da EST, com Bonhoeffer deu-se já no tempo da abertura política no Brasil, a partir de 1980, período de agravamento dos problemas sócio-econômicos das massas do país. Apesar da formação

³⁰⁰ SANTA ANA, Julio. Teología para un mundo maduro. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *Pensamiento cristiano y situación contemporánea*. Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año III, n. 7, p. 36 – 48, 1965.

³⁰¹ Id. Planteo Teológico. Fe cristiana y ideologias (1). *Revista Cristianismo y Sociedad*. Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año I, n. 3, p. 3 – 15, 1963.

³⁰² SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 412.

³⁰³ Luterano, pesquisador do Novo Testamento, nascido em 1960, e que, entre 1984 e 1989, estudou na

“evangelical-fundamentalista”, segundo suas palavras, desejava conhecer quais as “forças impulsoras deste mundo pecador”.³⁰⁴

Ele teria estranhado, de início, o engajamento político de Bonhoeffer por razões teológicas, mas com o tempo, a teologia deste alemão o ajudou a superar algumas noções dualistas da vida cristã: corpo-alma, domingo-dia a dia, igreja-mundo. O ser “Igreja pelos outros” de Bonhoeffer o ajudou a compreender a situação e tarefa de sua igreja no Brasil. Marcou-lhe, especialmente, o livro *Discipulado*, pois aprendeu que “a fé tem algo a ver em primeiro lugar com experiência prática ao chamado de Jesus Cristo. A maneira incondicional desta obediência infantil ela inclui a via do solo político e exige uma via responsável do cristão no seu contexto de vida atual”.³⁰⁵ Ele teria aprendido também com Bonhoeffer o seguinte:

Com uma posição supostamente equilibrada, a própria igreja dá seguimento a seriedade, a radicalidade, do chamado de Jesus Cristo. Ela precisa tomar partido e correr o risco de ser mais falada, de ser perseguida. No tempo de Bonhoeffer, as vítimas do regime nazista exigiram uma clara intervenção da igreja e assim a pergunta da paz era um desafio claro aos cristãos. Agora há lugar, no Brasil, quando a igreja deve exercer claramente sem dúvidas na realidade sócio-econômica catastrófica do nosso país, ela tem que exercer a solidariedade com as vítimas desse sistema injusto. Ela é chamada a dizer palavras proféticas contra aqueles que defendem neste sistema assassino seus próprios interesses. Ela tem a obrigação de defender os humildes e aqueles que não tem poder nenhum e às vezes resistir e se organizar contra a ordem econômica perversa que aniquila devagar, mas sem dúvida nenhuma as pessoas e a vida neste planeta. Assim, a minha tentativa de ser radical ao seguimento de Jesus Cristo, a minha procura da concretude do discurso teológico e a exigência do engajamento radical da igreja na realidade que a cerca foi usado de maneira reflexiva o pensamento de Bonhoeffer a respeito deste tema.³⁰⁶

Schneider, apesar de ser partidário do uso da não-violência, reconhece que há situações razoáveis para a aplicação da contra-violência. A vantagem de não usar violência é mediada pelo evento de Cristo, considerado como um homem livre de violência. Mas para tornar compreensível a contra-violência que é usada em poucos casos de exceção para dar fim à matança criminoso e à morte sem nenhum sentido, ele argumenta com uma colagem de pensamentos de Bonhoeffer em *Resistência e Submissão*.³⁰⁷

³⁰⁴ SCHNEIDER apud SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 406.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Ibidem.

O luterano Arteno Spellmeier,³⁰⁸ por sua vez, relata o seguinte numa carta de 08 de fevereiro de 1993:

Na minha vida pessoal, Bonhoeffer teve um papel importante enquanto que eu li vários de seus livros e participei de seminário sobre sua teologia. Tudo isso era muito importante, mas não decisivo, mas sua posição pessoal, sua coerência, estes me impressionaram sempre e continuam fazendo isso. Querer viver e ter que morrer é também a realidade de muitos e muitos na América Latina.

Outra demonstração da influência marcante de Bonhoeffer sobre os luteranos brasileiros é a existência da tradução portuguesa do poema de Bonhoeffer *Por bons poderes*³⁰⁹ transformado em hino. Ele é cantado em muitas comunidades luteranas. Para Schneider, ao fazer isto, o autor do canto é lembrado como o lutador da resistência.³¹⁰

4.1.3 – A influência de Bonhoeffer sobre o ISEDET³¹¹

Carlos Valle, analisando o desenvolvimento teológico do ISEDET, em Buenos Aires, na Argentina, percebeu a diferenciação de quatro fases, que começariam em 1948, com as conferências de M. Gutiérrez Marín, introduzindo o pensamento de Kierkegaard, Brunner e Barth, fase que chegou ao seu apogeu em 1955,³¹² segundo o autor. A

³⁰⁸ Luterano, nascido em 1942, pastoreou regiões de novos habitantes da Amazônia. De 1983 a 1991, trabalhou como secretário-geral da obra de Gustav-Adolf em Kassel e coordenou o Conselho de Missão entre Índios da IECLB.

³⁰⁹ BONHOEFFER, *Resistência e Submissão*. Trad. Nélío Schneider. p. 556, 557.

³¹⁰ Referência feita numa carta de 18 de maio de 1993. SCHNEIDER apud SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 407.

³¹¹ No dia 20 de julho de 1969, o Conselho Diretivo da Fundação Interconfessional de Estudos Teológicos, que congregava oito igrejas protestantes da área do Rio da Prata decidiu reunir todos os recursos de que dispunha para o ensino teológico, unificando a Faculdade Evangélica de Teologia e a Faculdade Luterana de Teologia numa só Faculdade de Teologia do Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos, a partir de 1º de janeiro de 1971.

As origens da Faculdade Evangélica de Teologia remontam a 1884, quando, no Uruguai, na Colônia Valdense, as comunidades valdense e metodista iniciaram juntas a preparação de seus pastores nacionais. Anos depois, devido a seu crescimento, esta obra mudou-se para Buenos Aires, Argentina. Em 1917, houve a adesão da Faculdade da Igreja dos Discípulos de Cristo. Por sua vez, a Faculdade Luterana de Teologia nasceu em 1955, no Bairro José C. Paz, em Buenos Aires, com a tarefa de preparação teológica endógena do luteranismo da região. Atualmente, as Igrejas que compõem o ISEDET são: Igreja Anglicana (Diocese Argentina); Igreja Evangélica Discípulos de Cristo; Igreja Evangélica do Rio da Prata; Igreja Evangélica Luterana Unida; Igreja Evangélica Metodista Argentina; Igreja Evangélica Valdense; Igreja Luterana Dano-Argentina; Igreja Presbiteriana San Andrés; Igrejas Reformadas na Argentina. Estas informações baseiam-se no site da instituição: INSTITUTO UNIVERSITARIO ISEDET. *Um espacio ecuménico dedicado a la educación teológica*. Disponível em: <<http://www.isedet.edu.ar/DEFAULT.HTM>> Último acesso em 10/01/07.

³¹² Beatriz Melano ressalta o fato de que, em 1956, tenha saído um número de *Cuadernos de Teología* dedicado a

outra fase é a que começa em 1960, ele afirma que várias décadas foram “devoradas” em cinco anos. Nela, a neortodoxia teria sido relegada e Dietrich Bonhoeffer sendo descoberto e abraçado com paixão.

Começamos a passar de uma igreja sagrada a um mundo sagrado. Pouco a pouco, todo o crente se põe sobre o mundo e afloram as preocupações de tipo social, por certo de uma forma completamente alheia ao chamado “evangelho social”. Se produz assim, uma defasagem que os jovens que almejavam ao ministério possuem e as esperanças que as igrejas se têm forjado sobre seus futuros pastores. Se produz um choque de imagens entre um pastor “para dentro” (para a Igreja) e um pastor “para fora” (para o mundo).³¹³

Atribuindo o terceiro período ao ano 1965, localizam-se uma conjunção de diversas vertentes teológicas que ganham status e logo são descartadas numa velocidade vertiginosa. Parece haver uma maior aproximação entre eclesiásticos de origem protestante e católica do que entre alguns grupos protestantes. Também há uma identificação política nos grupos para-eclesiásticos. O quarto momento estava sendo gestado em início dos anos 70, período de edição do texto citado. Há uma ênfase ainda maior na produção de uma teologia autóctone, ainda que esta terminologia trouxesse algum mal estar, que se sistematiza na Teologia da Libertação. “No plano político, a radicalização se dá muito mais marcada, mais nítida. Se suscita o Encontro dos Cristãos pelo Socialismo que ninguém, em 1955, houvera sequer sonhado e que marca uma etapa inédita em todo este desenvolvimento.”³¹⁴

4.1.3.1 – Análise de alguns textos dos *Cuadernos de Teología* do ISEDET

A revista do ISEDET *Cuadernos Teológicos* cujo nome alterou-se para *Cuadernos de Teología*, a partir de 1972, tem sido uma das pioneiras e das mais importantes no sentido de sua capacidade de irradiação pelo subcontinente na divulgação das obras, do pensamento e da ação de Dietrich Bonhoeffer, desenvolvendo uma conseqüente adaptabilidade da mesma a este ambiente novo. Exporemos o conteúdo básico de alguns poucos artigos selecionados num crescente histórico que priorizam diferentes aspectos e ênfases da teologia de Bonhoeffer.

caminhos de compromisso político. COUCH, Beatriz Melano. Teología de la liberación y misión de la Iglesia en América Latina: Un punto de vista protestante. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Teología de la liberación*. Riesgo y promesa. v. VI, n. 4, p. 21 – 44, 1985.

³¹³ VALLE, Carlos. *El pastorado para la crisis*. Encoesta y discusión sobre la función actual del pastor. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 1, v. III., Set. 1973. p. 6.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

Já expressamos o quanto os ex-alunos de Richard Shaull demonstram-se devedores ao mestre por seus ensinamentos das obras de Bonhoeffer. Agora, vejamos mais concretamente algumas de suas elaborações ainda nos anos 50, onde privilegia a noção de que Deus falou em Jesus e de que sua Palavra se atualiza.

A vitalidade da obra de qualquer teólogo, em dado momento da história, depende de sua capacidade de manter, num estado de viva tensão, os dois fatos seguintes: primeiro, que Deus nos falou em um momento histórico, na pessoa de Jesus Cristo, e esta revelação é completa, “once-for-all”, e, portanto, a base única de nosso pensamento teológico; segundo, que este mesmo Deus que falou ao mundo em Jesus Cristo nos dá hoje, através de Jesus Cristo, uma palavra atual, relacionada com a situação em que nos encontramos.

O pensamento teológico dos últimos anos serviu para estabelecer a centralidade absoluta e última de Deus. Em Jesus Cristo, Deus falou; nele, Deus mesmo veio ao mundo. Nele, e somente nele, encontramos a verdade que poderá servir como base de todo o nosso pensamento de Cristãos e de teólogos. Portanto, todo esforço teológico tem um fundamento estável, dado por Deus, que jamais poderá ser superado ou substituído.³¹⁵

Como podemos perceber através desta passagem, ele alia-se à teologia dialética na medida em que discute a validade ou, como já dissemos, a pertinência do trabalho teológico afirmando a permanente “tensão” que existe na Revelação que se deu de uma vez por todas em Jesus, mas que se atualiza na história.

Se este é o pressuposto da elaboração teológica, qual seria então o seu conteúdo? Entendendo o mundo de sua época como um mundo onde o homem havia “perdido toda a esperança no futuro” e a vida “se tornado sem sentido” (1953), ele considerava que o cristianismo tinha “uma oportunidade como poucas vezes na sua historia: de oferecer uma palavra de esperança no futuro e falar com confiança da nossa fé no que Deus está fazendo através da história”.³¹⁶ Esta esperança no futuro e o verdadeiro sentido para a vida só seriam possíveis mediante o seguimento fiel, a obediência diária a Cristo, demonstração de graça cara e não graça barata. Ele extrai do *Discipulado*:

Esta graça custa, porque nos chama a seguir, mas é graça porque nos chama a seguir Jesus Cristo. Custa porque exige a nossa vida, mas é graça porque dá ao homem a única vida verdadeira. Custa porque condena o pecado, mas é graça porque justifica o pecador. Antes de tudo, custa porque custou a Deus a vida do seu Filho, e o que custou tanto para Deus, não pode ser barato para nós. Mas antes de tudo, é graça, porque Deus não considerou a morte um preço demasiado alto pela salvação da nossa vida. (...) A graça custa porque exige que o

³¹⁵ SHAULL, Richard. Verdade eterna e teologia atual. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 7, P. S., 1953. p. 23.

homem se submeta ao jugo de Cristo para segui-lo, mas é graça porque Jesus diz – O meu jugo é suave e o meu fardo é leve.³¹⁷

Considera a vida de Bonhoeffer como a encarnação de suas próprias palavras. “Creio que a vida do autor destas palavras é a encarnação dessa nova vida que Cristo nos oferece hoje. (...) Esta foi a vida do homem que compreendeu o significado da graça de Cristo que custa e que, ao mesmo tempo, nos oferece a única vida verdadeira.”³¹⁸

No ano seguinte, ainda sob o mesmo peso do pós-guerra, Rudolf Obermüller, partindo de uma referência ao Manifesto da Igreja Confessante da Alemanha de 19 de outubro de 1945, Documento de Stuttgart, inspirado em Bonhoeffer (“Nos acusamos porque não havemos proclamado nossa fé com mais coragem, não oramos com mais perseverança, não temos crido com mais gozo, e não havemos amado com mais fervor. Assim rogamos em um momento no qual o mundo inteiro necessita de um novo começo: Vem, Espírito Criador”), e citando Max Warren e o próprio Bonhoeffer, advoga uma íntima relação de solidariedade da Igreja para com o mundo em seus gemidos e esperança à semelhança (imitação) de Cristo.³¹⁹

Em 1958, saía o artigo *Teologia Forjada en un calabozo*³²⁰ de John Godsey, que tornou-se um dos mais importantes intérpretes da teologia de Bonhoeffer para o mundo, cujo propósito, segundo o próprio autor, era apresentar o pensamento de Bonhoeffer tal como se desenvolveu e aguçou durante sua vida na prisão, chamando atenção para o caráter fragmentário e inconcluso do material e sua natureza *íntima*, apesar de tocar questões fundamentais para a teologia. São as perguntas, hoje, clássicas que lhe chamam a atenção. Com relação aos textos da prisão, ele diz:

Lendo-os, se pode ver intimamente a mente de um cristão sensível que se viu forçado a considerar questões fundamentais. Que é o cristianismo, ou ainda, quem é Cristo, para nós hoje - realmente? Que creio eu – realmente? Como pode Cristo chegar a ser senhor ainda do mundo não religioso? Alguém poderia atribuir a análise de nossa situação atual que faz Bonhoeffer, e sua proposta de solução, ao choque da vida na prisão: solidão, privação, interrogatórios intermináveis, bombardeios aliados, encontro com a vida em bruto. Porém não é essa a impressão que fica de uma cuidadosa leitura de suas cartas. Seus pensamentos

³¹⁷ BONHOEFFER apud SHAULL, *Verdade eterna e teologia atual*, p. 32.

³¹⁸ SHAULL, *ibid.*, p. 33.

³¹⁹ OBERMÜLLER, Rudolf. Bases teológicas para la renovacion de la Iglesia. *Revista Cuadernos de Teologia*. Argentina: ISEDET, n. 12, C. T., 1954. p. 33.

³²⁰ GODSEY, John D. *Teologia Forjada en un calabozo*. *Revista Cuadernos de Teologia*. Argentina: ISEDET, n.

parecem mais bem brotar de um persistente empenho no estudo bíblico, especialmente do Antigo Testamento; e um afundar do apreço por nossa cultura ocidental, provocado por uma intensa leitura de obras que iluminam nossos antecedentes históricos; um genuíno sentido de responsabilidade pelo futuro, com o rechaço consciente de toda forma de “escapismo” ultraterreno; e uma paixão pela honradez intelectual da parte dos cristãos. Porém, Bonhoeffer nos fala desde o passado, chama a igreja do presente a uma teologia do futuro.³²¹

Neste fragmento já damos conta da noção de secularização, mas precisamente da ênfase de que os pensamentos de Bonhoeffer não eram mero fruto imediato das circunstâncias, e sim da reflexão apurada com base nas Escrituras, especialmente do Antigo Testamento, além de sua tendência sempre crescente à mundanidade em contraposição a um escapismo teológico. Mais à frente, Godsey afirma categoricamente em seu texto que Bonhoeffer estava convicto da maioria do mundo, que se havia passado da época da religião e chegado ao tempo da autonomia do homem e do mundo e que rumava-se rapidamente à época da irreligiosidade radical.

A partir dos impulsos seculares já do século XIII, o homem se foi capacitando mais e mais para responder suas perguntas importantes sem recorrer a Deus como “hipótese de trabalho”. À medida que as fronteiras do conhecimento têm retrocedido o que chamamos “Deus” tem perdido mais terreno. O homem tem descoberto as leis que governam a existência do mundo, leis que seriam válidas, *etsi deus non daretur*, ainda que não houvesse Deus – para empregar uma frase de Hugo Grocio. Que “Deus” se tem feito supérfluo como resposta às perguntas dos campos da ciência, da arte, da política e até da ética, é coisa que hoje quase não se discute, e Bonhoeffer crê que isto está se tornando cada vez mais certo até com respeito a questões religiosas.³²²

Num mundo que não depende da “hipótese Deus”, o maior problema a que se confronta o cristianismo não é tanto o da irreligiosidade, senão precisamente o da *religião*, então, que significa tudo isso para a Igreja que tem se comportado de modo trágico perante o mundo moderno, haja vista estar sempre tentando manter a tutela de Deus sobre o mundo ao menos atrás das chamadas questões últimas? Na opinião de Bonhoeffer, a Igreja não possui mais o monopólio das respostas a estas questões, ela disputa espaço com os filósofos existencialistas e os psicoterapeutas.

Bonhoeffer crê que aqui há um duplo erro teológico: primeiro, a idéia de que ao homem só se pode falar como pecador sobre a base de sua debilidade; segundo, a noção de que a natureza essencial do homem consiste em sua vida interior. Jesus não fez do homem em primeiro lugar um pecador; ele os chamou *de* seus pecados, não *a* seus pecados. Ademais, a Bíblia não reconhece nossa distinção entre interior e exterior, senão que lhe

³²¹ GODSEY, *Teologia Forjada en un calabozo*, p. 29.

interessa o homem inteiro em sua relação com Deus. Bonhoeffer crê que é imperativo que a Igreja abandone todo “subterfúgio clerical” e a consideração da psicoterapia e o existencialismo como “precursores de Deus”. Deve acercar-se de forma inteiramente diferente a um mundo maior de idade.³²³

Ele discorre ainda sobre os modernos desenvolvimentos teológicos³²⁴ criticados por Bonhoeffer em sua carta de 08 de junho de 1944 (Barth e Bultmann); sobre a *justificação* e o *senhorio de Cristo*; a *interpretação não religiosa dos conceitos cristãos*, sugerindo que eles sejam capazes de comunicar a profundidade do envolvimento de Deus com o mundo; a necessidade do redescobrimento da *disciplina arcana* ou *secreta* que preservaria da profanação os mistérios da fé cristã.

Isto é, na vida de todo cristão deve haver um tempo de retiro do mundo para a oração e a meditação e a devoção, uma disciplina secreta que não tem similar no mundo visível. Porém isto não deve ser considerado como uma concessão ao misticismo e ao “ultramundano”, pois para Bonhoeffer o único propósito desta secreta devoção no coração do indivíduo é envia-lo de volta ao mundo para participar vicariamente em suas aflições. Assim, a “mundanidade” do cristianismo e a disciplina arcana formam os pólos dialéticos da existência cristã, o que significa que o antigo conceito do cristão como alguém que “está no mundo porém não é do mundo” deve dar espaço ao conceito de alguém que está “por e sem embargo contra o mundo”.³²⁵

Em continuação, ele trata do pensamento de Bonhoeffer acerca de alguns conceitos tradicionais da teologia sistemática, e assinala sua diferença das interpretações “religiosas”: *Deus*, que através de sua teologia da Revelação não pode ser conhecido como um objeto por nossas faculdades perceptivas de modo separado do mundo. “Deus é uma *transcendência deste mundo*, que só se experimenta em um viver concretamente para os outros, em uma participação no ser de Jesus por outros”.³²⁶ O autor afirma isto baseando-se na carta de 03 de agosto de 1944 e na de 16 de junho de 1944; a *salvação*, que, para a pessoa religiosa, é entendida como a redenção pós-morte, em mudança, Bonhoeffer acentua que em toda a Bíblia e mais ainda no Antigo Testamento a salvação vincula-se à justiça e ao Reino de Deus, acentuando o caráter ultraterreno da fé cristã, instaurada sobre o Cristo crucificado e ressurreto; a *vida cristã*, participação no ser de Jesus que envolve toda a vida (*polifonia da vida*); a *Igreja*, simplesmente deve existir para os demais. Não foi o caso da Igreja Confessante, na acepção de Bonhoeffer.

³²³ GODSEY, *Teologia Forjada en un calabozo*, p. 33.

³²⁴ BONHOEFFER, *Cartas e apuntes de la prisión*.

³²⁵ GODSEY, *op. cit.*, p. 36.

Bonhoeffer opina que a Igreja Confessante, que começou com uma atitude tão valente, resistindo aos “cristãos alemães”, terminou lutando por sua própria conservação como se fosse um fim em si mesma, e, portanto, “perdeu sua oportunidade de dizer uma palavra de reconciliação à humanidade e ao mundo em geral”. Como resultado, sua linguagem tradicional, a “fé da Igreja” detrás da qual se entrincheirou, perdeu seu poder.³²⁷

De 1963, é o texto de Farris que faz referência a preceitos da *Ética* de Bonhoeffer. “Compreendemos primeiramente a verdade obedecendo-a e só depois desentranhamos teologicamente o significado de tal ação”.³²⁸ A Bíblia está desprovida de princípios gerais de ética social que possam ser aplicados logo a cada situação particular. A Igreja não se confunde com o Reino, ela continua o ministério sofredor do Servo de Deus. Há um texto anterior e outro posterior de Paul Lehmann,³²⁹ o amigo de Bonhoeffer, em que são feitas colocações parecidas sobre ética cristã. Ainda sobre que ação levada a cabo com Cristo é ação de acordo com a realidade.³³⁰

Ainda sobre o tema da ética, em *Qué significa ser cristiano hoy*,³³¹ é afirmado que esta pergunta é uma pergunta ética, porque leva em consideração o dever ser. Aqui o autor trata a respeito da conferência de Bonhoeffer, de 1928, sobre *Que é uma ética cristã?* Ele examina a problemática ética contemporânea à luz das realidades fundamentais da fé cristã. Agimos eticamente quando, renunciando toda pretensão egoísta de fazer nossa própria vontade, nosso objetivo é fazer Sua vontade. E novamente. É impossível regular atos de amor mediante um sistema de normas ou princípios. O ponto de partida de nossa concepção de uma ética será nossa visão dos quatro integrantes principais da realidade: Cristo, a Igreja, o mundo e nós mesmos. A ética cristã é uma ética cristológica e uma ética da humanização (da formação de Cristo em mim e em todos os seres humanos).

Julio Sabanes privilegia o debate teológico surgido na Inglaterra a partir de *Honest to God*, obra na qual retoma-se o conceito de maioridade do mundo, a necessidade de

³²⁷ GODSEY, *Teologia Forjada en un calabozo*, p. 39.

³²⁸ FARRIS, W. J. S. La teología en relacion. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 45, año XII, nº 1, p. 24 – 32, ene.-mar. 1963.

³²⁹ LEHMANN, Paul. La estructura de la renovación humana. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 58, Tomo XV, nº 2, p. 94 – 112, abr.-jun. 1966. (faltam as primeiras páginas); Que esta haciendo Dios en el mundo. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET; n. 40, Tomo X, nº 4, p. 243 – 268, oct.-dic. 1961.

³³⁰ APRILE, Orlando C. La filosofía latinoamericana y la teología. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 58, Tomo XV, nº 2, p. 113 – 125, abr.-jun. 1966.

³³¹ PÉREZ RIVAS, Marcelo. Qué significa ser cristiano hoy. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina:

uma nova linguagem teológica e o Cristianismo sem religião. Se Deus é a “realidade fundamental” do universo, sua existência não pode ser discutida, mas o “Deus além acima pode ser discutido”. Se essa “realidade final” é graça e amor, então, o Deus de graça e amor do cristão é real. O homem se tem separado dessa “realidade” (raiz de seu ser), por isso a salvação consiste em reconciliar-se com dito “terreno de nosso ser”. Conceitos tomados do existencialismo e da psicanálise mostram que o pensamento atual tem substituído a imagem de Deus “acima” pela imagem da profundidade. O dito “terreno de nosso ser” fala da “transcendência”, porque aponta o sinal mais além de si mesmo. Deve-se tomar cuidado com este tipo de interpretação que mescla diferentes teólogos de meados do século passado para não deturparmos o pensamento Bonhoefferiano, por exemplo, com a imagem de profundidade de Deus como numa religiosidade intimista ou a utilização de alguns conceitos citados, aqui, que pertencem, na verdade, a Paul Tillich.³³²

Outro texto de Julio Sabanes que nos interessa é aquele em que discute a obra *Sanctorum Communio*,³³³ explicando que trata-se de um estudo da natureza sociológica da Igreja, como uma sociedade com características únicas e distintivas, contra a Teologia Liberal para a qual a Igreja não era mais do que uma associação de crentes. Parte do intento de analisar o significado da comunidade humana, onde cada *tu* humano recebe seu caráter do *tu* divino. A categoria social básica é a relação *eu-tu*. A sociologia de Bonhoeffer é estritamente personalista.

Já aludimos, diversas vezes, à relação de amizade que existia entre Paul Lehmann e Dietrich Bonhoeffer, pois estudaram juntos nos Estados Unidos em 1930 e estiveram novamente juntos em 1939. No *Dietrich Bonhoeffer*, Lehmann o apresenta como o aluno, o amigo, suas experiências no Harlem, fala de sua disciplina pessoal, da liberdade de seu ser e de sua abertura ao diferente, ao outro, ao mundo.³³⁴

³³² RÚBEN SABANES, Júlio. Consideraciones sobre el panorama teológico británico en el momento actual. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 52, Tomo XIII, nº 4, p. 282 – 301, oct.-dic. 1964. Outro texto sobre o mesmo tema (*Honest to God*) é: HARKNESS, Georgia. ¿Es nuestra época de ansiedad una era postcristiana? *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 53, Tomo XIV, nº 1, p. 3 – 11, ene.-mar. 1965.

³³³ RÚBEN SABANES, Júlio. Recensión sobre *Sanctorum Communio*. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, n. 57, Tomo XV, nº 1, p. 76 – 78, ene.-mar. 1966. Outro texto que advoga a respeito do personalismo de Bonhoeffer é: FARRÉ, Luís. El fundamento irreligioso de la Iglesia. Recensión. *Revista Cuadernos de Teología*. Argentina: ISEDET, v. III, n. 1, p. 32 – 34, set. 1973.

³³⁴ LEHMANN, Paul. Dietrich Bonhoeffer. Algunos testimonios de recordacion e interpretacion. REVISTA

Na década de 80, Alejandro Zorzín fez uma análise da compreensão de violência e paz em Thomaz Müntzer e Bonhoeffer, tomando as semelhanças existentes entre eles, pois ambos eram alemães, partícipes de movimentos eclesiais contestatórios (Igreja da Reforma e Igreja Confessante) e mártires. O autor justifica as ações de seus personagens que terminaram por trilhar um caminho rumo ao uso da violência explicando que há momentos em que há densidade dos acontecimentos, em que a história acontece mais rápido, por isso urgem respostas rápidas.³³⁵

4.2 - Nicarágua – uma nova geração bonhoefferiana³³⁶

Segundo as pesquisas de Paul Gerhard Schoenborn, no 20º Dia da Igreja Evangélica, em Hannover, Alemanha, no dia 05 de maio de 1983, aconteceu um Fórum da América Latina, sendo que um dos convidados foi o pastor batista Miguel Torres, nascido em 1945, o qual relatou a influência que Bonhoeffer teve sobre ele. Miguel Torres afirmou que nos tempos da ditadura somozista, os cristãos liam o Antigo Testamento a partir do testemunho dos profetas, mas que nem mesmo isto frente ao enraizamento da “tradição evangélica” foi capaz de fazê-los dar o passo que os levou à resistência organizada e ativa. Foi justamente o estudo dos livros de Bonhoeffer que produziu este efeito numa parte dos protestantes nicaragüenses.

Conforme o relato, nas prisões de Somoza, a memória da poesia de Bonhoeffer teria dado coragem, como se confirma em seus próprios termos: “Eu me lembro que essas palavras de um homem que sofreu muito mais do que eu e que no dia 9 de abril de 45 foi executado por servos fascistas me acalmaram muito.”³³⁷ Outra demonstração do frescor e da força deste testemunho de vida para os nicaragüenses foi o episódio do retorno de Bonhoeffer dos Estados Unidos à Alemanha, em 1939, através da carta enviada a Niebuhr.

³³⁵ ZORZIN, Alejandro. La violencia y la paz en las teologías de Thomas Müntzer y Dietrich Bonhoeffer. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Paz y violencia; matrimonio, familia y divorcio y homenaje a B. Foster Stockwell*, v. VII, n. 4, p. 281 – 301, 1986. Um texto próximo tematicamente deste, porque gera um diálogo entre anabatismo e Teologia da Libertação é: GARCÍA, Daniel. El debate historiográfico em torno al movimiento Anabatista. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Historia de la Iglesia. Enfoques desde el Río de la Plata*, v. XII, n. 2, p. 73 – 97, 1992.

³³⁶ Baseamos esta discussão integralmente no texto de Schoenborn, devido à nossa impossibilidade momentânea de acesso às fontes primárias. SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 396, 404, 405.

“Ele entendeu que tinha que voltar para sua pátria nesses tempos difíceis senão não teria direito de participar da reconstrução. E influenciados por este testemunho muitos de nós entendemos que aqueles de nós que tiveram que sair de nosso país deveríamos voltar mesmo se fôssemos presos, e de fato fomos presos, para conquistar o direito agora para participarmos da reconstrução do nosso país.” Miguel Torres termina seu “Testemunho” com estas palavras: “Este pastor escreveu algumas linhas que pertencem ao mais bonito que ele jamais escreveu: ‘Se esta vida vale a pena ser vivida, então porque foi Jesus Cristo que achou que valia a pena viver esta vida e esta história.’ E eu quero dizer que justamente nos tempos quando há tentação do procurar refúgio em outras coisas podem ser as palavras de Bonhoeffer que nos amarram nas lutas e isso vale também para a luta aqui na Alemanha.”³³⁸

Schoenborn teve a seguinte impressão do impacto causado pelo relato de Torres sobre os participantes do Fórum da América Latina:

Os participantes deste Fórum da América Latina, em todo caso ouviram e deixaram-se acodir bastante pelo fato do que este teólogo político Bonhoeffer, este lutador de resistência prusso e este pastor evangélico piedoso com sua mística de Cristo significou para os batistas nicaraguenses, de 1983: ter sido motivador de um engajamento político cristão, exemplo na luta como na prisão, testemunho de fé e garantia teológica.³³⁹

Além das palavras de Torres no Fórum da América Latina, a grande estima que os sandinistas sentiam por Bonhoeffer deixa-se comprovar pelo fato de que, neste mesmo ano, o primeiro livro da editora do governo nicaraguense tenha sido *Resistencia y Sumisión*. Esperava-se que a tradução em espanhol dessa obra codeterminasse a reconstrução espiritual do país que foi levado pelo Somozismo e pela guerra civil à ruína.

Sergio Ramírez, membro da Frente Sandinista levado ao exílio, sob a ditadura de Somoza, e que, a partir de 1979, tornou-se membro da Junta Governamental Sandinista e, entre 1984 e 1989, vice-presidente da Nicarágua, afirmou que: “É simbólico que exatamente 50 anos depois da queima dos livros em Berlim, 1933, tenha sido reeditado o livro que foi escrito nos cárceres nazistas.”³⁴⁰ Schoenborn nos diz que um terço dos exemplares desta edição em espanhol foi comprado nesta parte da América Central.

³³⁸ TORRES apud SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 404, 405.

³³⁹ SCHOENBORN, *ibid.*, p. 405.

4.3 - A influência de Bonhoeffer em Cuba

Ativemo-nos de modo um pouco mais pormenorizado sobre as relações entre Igreja e Estado em Cuba para só depois discutirmos mais especificamente a influência de Bonhoeffer sobre a teologia cubana, porque, como sabemos, Cuba foi o grande modelo revolucionário para toda a América Latina e, do nosso ponto de vista, a utilização de Bonhoeffer naquele espaço diferencia-se da utilização em outros lugares. No entanto, suspeitamos de que aqueles que olhavam para Cuba como o seu grande marco e, ao mesmo tempo, liam as obras de Bonhoeffer e também sentiam-se motivados por elas, criam que o fizessem da mesma forma.

4.3.1 - Relações entre a Igreja e o Estado em Cuba desde a Revolução

Segundo investigações,³⁴¹ no ano de 1959, 95% da população cubana apoiava a Revolução. Ao mesmo tempo, esse era o percentual dos que se afirmavam religiosos. Logo, certa quantidade de sacerdotes se assustou com a linha socialista radical assumida por Castro e a Igreja Católica começou a considerar a relação entre Cuba e União Soviética como algo negativo, além do fato de boa parte de suas propriedades terem sido nacionalizadas em Cuba. Os anos 60 foram um período de restrição das atividades religiosas: eliminou-se o Natal do calendário civil; os religiosos não poderiam afiliar-se ao Partido Comunista Cubano (PCC); não poderiam fazer reunião de massas em áreas públicas, dentre outras restrições. Nos anos 70, diminuiu um pouco a discriminação direta. No entanto, Cuba e a URSS aproximavam-se ainda mais, o que produziu um ensino escolar de base ateuista, onde religião igualava-se à ideologia. Em fins dos anos 70, o governo cubano e a ala progressista da Igreja identificaram um inimigo comum: as ditaduras latino-americanas apoiadas pelos Estados Unidos.

³⁴¹ MOOR, M. J. Aguantar, condescender y criticar: La Iglesia cubana y el régimen revolucionario (1959-2000). In: Las teologías cubanas: de buena fe en el futuro. El rol (potencial) de las iglesias en el proceso de democratización en Cuba. *Pax Christi Holanda*. 7 de oct. 2005. Disponível em: <http://www.cubacenter.org/media/recent_briefs/rapport%20definitief%20spaans.pdf> Último acesso em:

Em Cuba, tem-se liberdade de culto, porém não se tem liberdade religiosa. Não há livre acesso ao sistema publicitário, nem aos periódicos. Desde 16 de abril de 1961, quando declarou-se o caráter socialista da Revolução, forçado pelo episódio da Baía dos Porcos, os colégios católicos e protestantes passaram às mãos do governo Revolucionário que privou a Igreja do domínio da prática educacional e hospitalar, sobrou-lhes, entretanto, os Seminários. Por conta das querelas entre Igreja e Estado, diversos sacerdotes católicos, pastores protestantes e leigos das diversas igrejas exilaram-se no exterior ou foram expulsos.

A situação inicial no ambiente religioso logo após a Revolução foi a de uma divisão em três grandes grupos, como nos diz Noel Collot:

os que não podiam viver sob este fenômeno revolucionário, porque não se podia ser cristão em uma sociedade socialista e preferiram debandar-se para outros espaços; os que preferiram abandonar a fé e as igrejas e somar-se à corrente ateísta em voga e que lhes brindaria, assim diziam muitos, oportunidades de estudo e trabalho sem contratempos nem discriminações. Afortunadamente, houve um terceiro grupo [...] que preferiu permanecer dentro da Igreja e manter firmes suas convicções. Não passou muito tempo para que este “remanescente” se fragmentasse em dois. Uns que converteriam a Igreja em um grande gueto, isolando-se das debilidades do mundo, da participação social e assumindo a fé como “ópio”. Os outros, os que preferíamos enxergar “do sol a luz” e fazer tudo o que fosse possível para que “a Igreja fosse a Igreja” e assumisse seu papel profético ao lado do bem, da justiça e do progresso, tomando partido.³⁴²

O mesmo autor nos diz que nesta empreitada de nada serviam os antigos manuais fornecidos à Igreja. A nova perspectiva viria pelas mãos do MEC e da Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), através do envio de textos teológicos que foram repartidos em todo país, assim foi com o pensamento de Bonhoeffer, Brunner e Barth, dentre outros, além da entrada via professores que estudaram no exterior. São exemplares os textos que circularam ainda nos anos 60: *El Evangelio para Ateos*, de J. Hromadka, *Honestos para con Dios*, do bispo Robinson e *Un pastor en la Alemania Oriental*, que tornou conhecido o esforço teológico desenvolvido em outra sociedade socialista, a República Democrática Alemã.³⁴³

³⁴² COLLOT, Noel Fernández. La teología cubana: una mirada a sus aportes y desafíos desde la segunda generación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Ciego de Ávila, 12 de abril de 2005. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>> Último acesso em: 09.12.06

³⁴³ REYES, Adolfo Ham. Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante. In: *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos*. Disponível em: <<http://www.ensavistas.org/critica/cuba/fornet/ham.htm>> Último

Com a Revolução na Nicarágua, Cuba teve um novo aliado. Por conta da proximidade geográfica, começou um vivo intercâmbio de pessoas entre estes países, e os cubanos puderam observar que revolução e Igreja podiam colaborar. Em 1985, sai publicada a entrevista de Fidel Castro realizada por Frei Betto sobre *Fidel y la Religión*.³⁴⁴ No mesmo período, Fidel deixou-se mostrar com a Bíblia na mão em seu encontro com Jesse Jackson, proeminente político afro-americano e pastor batista.

A desintegração da União Soviética trouxe graves conseqüências em todas as esferas da vida cubana. A teologia não esteve ausente deste terrível momento. Segundo Collot, alguns pensaram em reviver a Teologia da Esperança, porém outros fizeram nascer o que ele chama de uma teologia da desesperança, forjada sobre os “apagões”, falta de transporte, carência de alimentação, etc. Diante da situação vivida no chamado “período especial”, a Igreja tem adquirido cada vez mais um enorme prestígio perante o povo, porque ela tem se ocupado de atender aos pobres: cuidando dos doentes, através da oferta de medicamentos, etc. Porém, desde 1990, percebe-se uma aproximação entre a Igreja e o Estado Cubano. Contudo, somente a partir de 1991, as pessoas religiosas poderiam afiliar-se ao PCC e, em 1992, se eliminaram da constituição todas as referências ao ateísmo.

4.3.2 - Seus teólogos

Os esforços teológicos vindos do universo protestante cubano mais notáveis estão representados por teólogos afiliados, principalmente, à Igreja Presbiteriana-Reformada de Cuba, como no caso de Sergio Arce³⁴⁵ e seu filho Reynerio Arce, Adolfo Ham e Rafael

³⁴⁴ FREI BETTO. *Fidel e a religião*: conversas com Frei Betto. 5ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1985.

³⁴⁵ Sergio Arce Martínez, que além de teólogo de renome e articulador do movimento ecumênico é membro da Assembléia Nacional do Poder Popular, seria o responsável pelo desenvolvimento de uma teologia para os cristãos revolucionários, a partir da nova visão do fenômeno religioso cubano após os acontecimentos de janeiro de 1959, que desafiou a igreja a realizar mudanças em sua concepção evangelizadora, sua práxis e seu compromisso com o povo. Arce Martínez, nascido em 1924 e formado pela Universidade de Havana, pelo Seminário Evangélico de Teologia em Río Piedras, Porto Rico, e pós-graduado no Seminário Presbiteriano de Princeton, Nova Jersey, além de seu doutorado Honoris Causa em Teologia da Universidade Carolina, de Praga, na antiga República Checa, regressou a Cuba em 1961. Em 1968, Arce foi nomeado vice-presidente da Conferência Cristã Pela Paz. Ele foi reitor do SET, secretário-geral da IPRC, criou as jornadas nacionais de teologia Camilo Torres, destinadas a análises, à luz da realidade cubana, do exemplo deixado pelo sacerdote guerrilheiro assassinado na Colômbia. Cf: PAZ, José Aurélio. *Teólogo cubano é homenageado pelos 80 anos de vida*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 31.03.04. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2040&lanCode=3>> Último acesso: 09.12.06. Obras de Arce:

Cepeda. Estes e outros são professores do Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas (SET), fundado em 1946. Este centro teológico é considerado o de mais alto nível na ilha caribenha.³⁴⁶ A Junta Diretiva do SET é integrada por representantes das igrejas Episcopal e Presbiteriana, fundadoras da instituição em conjunto com a Igreja Metodista, que decidiu recentemente retirar-se do Seminário e continuar a formação de seus pastores de maneira independente.³⁴⁷

O pensamento teológico do Dr. Arce constitui uma experiência de reflexão humanista cristã, de raiz martiana e marxista, no contexto da integração nacional cubana. Para ele, a teologia cubana não existiu até depois do triunfo da Revolução, pois não existiam as condições propícias para tal. Seu pensamento teológico está de acordo com as mudanças que se operam na educação teológica em Cuba, a partir de 1940, período no qual se funda o SET e se inicia um processo internacional de “politização da teologia”, segundo María Dominguez Matos.³⁴⁸ Portanto, ele recebeu influência dos modernos programas teológicos norte-americanos e europeus, precisamente a teologia neo-ortodoxa ou da “crise”, e posteriormente da Teologia Latino-Americana da Libertação.

Sua originalidade teológica se expressa através da sua “Teologia em Revolução”, que se desenvolveu a partir de 1965, e que buscava responder à questão de qual a missão da Igreja em uma sociedade socialista, além de buscar fundamentos bíblicos para uma

Contestando un diccionario. Entrevista inédita. Camagüey, 1993, p. 2; *La teología como testimonio.* Quito: FUMECALC, 1992; *Las siete y las setenta veces siete palabras.* Quito: CLAI/Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, 1997; *The Church and Socialism.* New Cork: Circus, 1985; *Teología en revolución.* Matanzas: Centro de Información y Estudios “Augusto Catto”, v. I-II, 1988; *Marxismo y Cristianismo. Cuadernos de Estudios.* Matanzas: Centro “Augusto Cotto”, v. I, 1992.

³⁴⁶ PAZ, José Aurélio. *Novo reitor do SET toma posse na sexta.* In: CUBA – Igrejas, Havana, Cuba: Adital, 26.05.04. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2195&lanCode=3>> Último acesso: 09.12.06.

³⁴⁷ EL Editor. *Solucionan conflicto en Seminario Teológico de Matanzas.* Blog Religión en Revolución. 27.09.06. Disponível em: <http://religionrevolucion.blogspot.com/2006_09_01_religionrevolucion_archive.html> Último acesso em: 09.12.06.

³⁴⁸ DOMÍNGUEZ MATOS, María del Carmen. *El pensamiento teológico-revolucionario de Sergio Arce Martínez.* Algunas consideraciones preliminares para su estudio. (Colección Pensadores Cubanos de Hoy. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara, enero de 1998). Disponível em: <<http://www.filosofia.cu/contemp/mariadelc001.htm>> Último acesso em: 09.12.06. Também em: MATOS, María del Carmen Domínguez. *La Teología en Revolución: Una obra para reflexionar.* Consideraciones preliminares acerca del pensamiento teológico revolucionario de Sergio Arce Martínez. (Colección Pensadores Cubanos de Hoy. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara, enero de 1996). Disponível em:

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

antropologia. Ainda segundo María D. Matos, ele buscava a “concordância essencial entre os objetivos programáticos da Revolução Cubana e a opção cristã revolucionária”. Fazia isto a partir de sua concepção de homem livre e atribuindo aos fatores produtivos e sociais o caráter de fundamento e ação da própria espiritualidade do sujeito teológico no processo de transformação revolucionária da sociedade até o socialismo.

A autora nos informa que Arce considera a existência de uma clara distinção entre Marxismo dogmático e Marxismo criador, o que faz com que haja Marxismo revolucionário e Marxismo reformista e reacionário. Esta distinção permite a interpretação de que também há Cristianismo revolucionário e Cristianismo contra-revolucionário, Cristianismo reformista e reacionário. “Para ele, o único ateísmo válido é o Marxismo moderno que nega a um Deus identificado idolatricamente com o fetichismo anti-humano, quer dizer capitalista. Por isso, o Marxismo é essencial para desmistificar esse pensamento teológico construído na justificação do status da sociedade capitalista moderna”.

Reinério Arce³⁴⁹ é conhecido por seus textos sobre José Martí, o grande ícone da história de Cuba, que depois de haver sido deportado para a Ilha de Pinos, hoje Ilha da Juventude (mesmo local para onde foram enviados, em 1953, os integrantes do fracassado assalto ao Quartel Moncada, dentre os quais contava-se Fidel Castro, então líder do grupo), cunhou o termo *Nossa América*, nome de sua famosa obra. Como afirma Werner Altmann, este termo “pressupõe a diferença, pressupõe a consciência da emergência do imperialismo”. “Assim, a Nossa América se distingue da América que não é nossa”.³⁵⁰ Este termo carrega em si um potencial internacionalista que foi assimilado pelos cubanos não só a partir dos ensinamentos martianos, mas também dos escritos de Marx, Engels e Lenin, pois almejava-se uma América Latina unida em contraposição à América imperialista. Entretanto, paradoxalmente, com Martí os cubanos também aprenderam que se deveria realizar o melhor estudo possível dos fatores do país em que se vive para que se possa resolver seus problemas, já aqui insuflava-se o espírito nacionalista, cuja melhor demonstração foi a própria

³⁴⁹ Reinério Arce Valentín tem larga trajetória ecumênica, foi presidente do Conselho de Igrejas de Cuba (CIC), diretor do Centro de Estudos do CIC, foi professor no SET e na Universidade de Havana, fez seu doutoramento em Teologia na Alemanha. Algumas obras: ARCE, Reinério. *Religión: Poesía del Mundo Venidero. Implicaciones Teológicas en la obra de José Martí*. Quito: Ediciones CLAI, 1996; ARCE, Reinério. *José Martí: sólo el amor construye. Signos de Vida*, 2TM Época, Quito, n. 27, mar. 2003.

³⁵⁰ ALTMANN, Werner. *O Pensamento Político e Religioso de José Martí*. p. 7. Disponível em:

Revolução. Não foi à toa que a memória de José Martí foi amplamente suscitada pelos revolucionários cubanos.

Werner Altmann vê similaridades entre a Teologia da Libertação Latino-Americana e o pensamento religioso de José Martí, na medida em que este faz uma “opção pelos pobres”, como derivação de sua conceituação de amor. Para ele, o cristianismo seria, em essência, “a religião dos pobres e para os pobres: a verdade se revela melhor aos pobres que padecem”.³⁵¹ Isto se contraporía ao marxismo, pois esta opção seria fruto de seu sentimento religioso.

Adolfo Ham, por sua vez, com sua formação fundamentalmente filosófica, como ele mesmo afirma, tem escrito sobre “questões fronteiriças”: a relação entre filosofia e fé cristã; seu vínculo com a cultura e identidade nacional; sua relação com as ciências e arte e a ética social cristã. Também ele tem ocupado importantes cargos no Conselho de Igrejas de Cuba (CIC), na Conferência de Igrejas do Caribe e no Conselho Mundial de Igrejas.

O Dr. Rafael Cepeda foi um dos fundadores e presidente do CIC, antigo Conselho de Igrejas Evangélicas, e ficou conhecido no mundo ecumênico mundial por suas contribuições e seu amplo pensamento teológico de vanguarda. Numerosos e profundos foram seus textos referidos ao pensamento de José Martí, o “apóstolo de Cuba”, vinculados à ética cristã. A vigência de suas idéias é marcada pelo alto sentido de patriotismo que sempre acompanhou sua ação e testemunho como pastor da Igreja Presbiteriana-Reformada da ilha, função que exerceu por muitos anos, e como professor e líder de várias gerações de cubanos. Seu mais recente livro, editado pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), *O tempo e as palavras*, recolhe o mais significativo de seu pensamento teológico.³⁵²

³⁵¹ ALTMANN, *O Pensamento Político e Religioso de José Martí*, p. 19.

³⁵² PAZ, José Aurélio. *Rafael Cepeda internado em estado grave*. In: CUBA – Igrejas, Havana, Cuba: Adital 09.10.06. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=4946&lanCode=3>> Último acesso:

4.3.3 - Crítica à teologia cubana

Ary Fernández elabora uma interessante discussão a respeito do caráter político da teologia cubana, primeiro ressaltando o fato de que tratava-se da devolução do conteúdo político, entendido como as relações de poder, de confrontação e a luta de classes, de ordem ou de estruturação social, aos conceitos e dogmas fundamentais da fé cristã, conteúdo este por vezes ocultado por teologias de corte intimista. Ele considera que este tenha sido um aporte educativo fundamental para uma Igreja que aprendia sua missão num contexto sócio-político e econômico radicalmente diferente. Em seu juízo, a limitação deste aporte teológico deu-se na concentração da crítica ao capitalismo, especialmente ao imperialismo norte-americano, em detrimento do “esquecimento” de que o socialismo é também um sistema sócio-econômico suscetível de ser criticado. Em suas palavras:

Quer dizer, no socialismo também se dão relações de poder que geram e expressam pecaminosidade não só desde o ponto de vista individual, senão social e estruturalmente falando. No socialismo se dão também conflitos de classes e grupos sociais, existem contradições, em minha opinião, antagônicas, desde o ponto de vista econômico e sem dúvida alguma não temos chegado tampouco com ele ao fim da história.³⁵³

Faltou, para ele, uma crítica teológica construtiva a partir de “dentro” que houvesse feito mais contundente e crível a crítica “de fora”.

Ele nos ensina que o “lugar teológico por excelência” da teologia cubana, diferentemente do que afirmam outros teólogos conterrâneos seus, não é o mesmo da Teologia da Libertação, ou seja, não é *o pobre* ou *a vítima*, e sim o próprio processo de transformação social, *a Revolução*, cujo intento é eliminar a existência da condição de pobre ou de vítima. Reencontram-se na noção de que somos pobres e vítimas como resultado da agressão de um sistema que não aceita que haja uma alternativa a ele. A teologia cubana, especialmente nas primeiras três décadas do processo revolucionário, nos moldes como a escreveu a escola teológica em torno de Arce, assumiu um discurso positivo, não no que se queria negar, mas a partir do que se queria construir.

³⁵³ FERNÁNDEZ, Ary. Quehacer teológico cubano. Una mirada a sus aportes y desafíos desde la tercera generación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. (Ponencia presentada en el Encuentro Intergeneracional de Teología, celebrado en La Habana los días 14 y 15 de abril de 2005). Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA>>

4.3.4 - Relações entre a Igreja cubana e Bonhoeffer

Paul Gerhard Schoenborn chama a nossa atenção para o fato de que, em 1978, tenha sido publicado no Editorial Orbe, Havana, o Documento de Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada de Cuba,³⁵⁴ filha da missão da United Presbyterian Church dos USA, que tinha sido formulada e aceita no Sínodo de Matanzas, em 1977. Ele, que teve acesso à edição em alemão deste documento, afirma que o teólogo cubano Reinério Arce o introduz descrevendo o caminho traçado por esta igreja e expressa a relevância de Bonhoeffer neste processo:

A partir do início da Revolução se formaram, porém, grupos de cristãos, protestantes e católicos, que se decidiram a não deixar Cuba e a viver a sua fé no meio dessas novas circunstâncias e condições sociais. Eles encontraram no início a organização da Comunidade Estudantil Cristã, uma organização que motivada pela sua fé cristã se colocou alinhada com os objetivos da Revolução. Ali, tiveram importância nos períodos primordiais os escritos de Bonhoeffer (naquele tempo Bonhoeffer era praticamente desconhecido), tanto quanto os escritos de Hromádka³⁵⁵

Em artigo a respeito da *Teología en Cuba a partir de 1959* (na revista *Mensaje* de abril de 77) e depois em *Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante*³⁵⁶, Adolfo Ham Reyes mostra quais os teólogos ou correntes teológicas que teriam sido mais importantes para a nova tomada de consciência pós-revolucionária do protestantismo na ilha do Caribe. Primeiramente, ele seleciona seis: K. Barth, J. Hromádka, D. Bonhoeffer, R. Shaull, Maurício López, assim como a Teologia da Libertação. No texto seguinte, acrescenta os nomes de J. A. Mackay, P. Lehmann, G. Casalis, G. Girardi, L. Boff e F. Betto. Com sua ajuda teria sido possível superar a dependência da teologia conservadora, ocidental, evangelical e anti-católica que veio dos Estados Unidos. Com palavras de Schoenborn: Bonhoeffer, portanto, pertence ao grupo de parceiros da nova teologia protestante na Cuba socialista. Por isso encontram-se também seus vestígios no documento de Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada de Cuba de 1977.

³⁵⁴ Este documento foi o resultado do trabalho de três anos desenvolvido por Adolfo Ham, Francisco Norniella, Carlos Camps, Lois Kroehler e Sergio Arce.

³⁵⁵ ARCE apud SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 413.

³⁵⁶ HAM REYES, Adolfo. *Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante*. In: *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos*. Disponível em: <<http://www.ensavistas.org/critica/cuba/fornet/ham.htm>> Último

Segundo Ham, o recorte que se fazia na teologia de Bonhoeffer em Cuba era precisamente:

No caso de D. Bonhoeffer, influi mais o da prisão e seus últimos escritos, com sua interpretação positiva do processo de secularização, a chamada “maturidade” do mundo e não se precisava “da hipótese de um Deus tapa buracos”, que era necessário encontrar uma expressão não-religiosa da fé cristã, que se haveria de viver a fé na realidade do mundo e da história, e de sua firme atitude anti-fascista que finalmente o levou ao martírio.³⁵⁷

4.3.4.1 - Confissão da Igreja Presbiteriana-Reformada em Cuba

“Na realização histórica da revelação de Jesus Cristo Deus tange a realidade concreta do ser humano não somente do lado de fora, externamente, mas ao contrário, Ele vai para dentro da história e a aceita como a sua própria, e Ele chama a nós todos para nos realizarmos como pessoas humanas nos planos concretos históricos da salvação.” “Quando a Igreja proclama a sua fé em Jesus Cristo, ela reforça que conhecer a Deus significa reconhecer a Jesus Cristo e isto significa reconhecer realmente a pessoa humana. Por isso o divino se realiza dentro da realidade histórica e concreta da vida do oprimido na sua magnitude maior possível e mostra o sentido da vida, incondicionalmente junto aos outros, por causa dos outros e pelos outros”. “Se a Igreja vive seu amor a Jesus Cristo, o crucificado (I Cor. 2,2), ela aceita em toda responsabilidade a solução que Deus encontrou para o problema do ser humano no amor pronto para o sacrifício e solidário que efetua a justiça e restabelece a paz”.³⁵⁸

Nestes fragmentos da Confissão de Fé da Igreja Presbiteriana-Reformada em Cuba encontramos diversos aspectos do pensamento bonhoefferiano aplicado: a tentativa de expressar adequadamente quem é “Cristo para nós hoje”, e, conseqüentemente, o *cristocentrismo* bonhoefferiano; a ênfase na *encarnação*; a existência *com, por causa e pelos* outros; o *Cristo crucificado*; a *mundanidade radical*.

Este “existir para os outros” de Bonhoeffer é retomado em outra passagem do credo presbiteriano cubano da seguinte maneira:

“A dignidade de Jesus Cristo liga a Igreja ao engajamento histórico do seu Senhor de salvar a pessoa humana pelo amor sacrificial, solidário e incondicional”. “A Igreja reconhece o amor incondicional, solidário, como característica necessária a sua existência como Igreja de Jesus Cristo.” “Seguir a Deus em Jesus Cristo e amá-lo significa para a Igreja concentrar seu interesse, sua preocupação e sua avaliação de todas as coisas na pessoa humana, porque a forma de ser de vida por Jesus Cristo é a única forma na qual Deus se

³⁵⁷ REYES, Adolfo Ham. Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante. In: *Filosofía, teología, literatura*: aportes cubanos. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/ham.htm>> Último acesso em: 09.12.06.

torna acessível à criatura e a única forma na qual a Igreja se torna aceitável a Deus e às outras pessoas humanas”.³⁵⁹

Sobre a *mundanidade radical* expressa neste documento, percebemos que o credo cubano quer, à maneira de Bonhoeffer, realizar a fé hoje no mundo em que a plausibilidade da visão de mundo cristã não pode ser mais aceita como dado *a priori*, expressão máxima de sua secularização.

A pessoa humana aprendeu a ser auto-suficiente em todas as perguntas importantes sem precisar da hipótese de trabalho de Deus. [...] Há mais de cem anos isto vale também para as questões religiosas, mostra-se que tudo aí vai sem Deus e tão bem como antes. Da mesma maneira como no campo científico Deus é afastado sempre mais também do campo humano, tirado para fora da vida, ele perde o chão, escreve Bonhoeffer para a sua pregação batismal para Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge: “Mas nós também somos de novo julgados bem ao início da compreensão. O que significa renascimento, reconciliação e salvação, renascimento e Espírito Santo, amor ao inimigo, cruz e ressurreição, vida em Jesus Cristo e discipulado ou seguimento de Jesus Cristo, tudo isso é tão difícil que mal ousamos falar disso.”³⁶⁰

O uso desse pensamento teológico de origem européia neste contexto específico só pode ser bem compreendido se levarmos em consideração o fato de que disseminava-se em Cuba a ideologia marxista-leninista que via a Deus não somente como hipótese de trabalho desnecessária, mas também a Igreja como fonte do “ópio do povo”, o que obrigava a Igreja a buscar uma nova fonte de credibilidade e plausibilidade nesta sociedade socialista sul-americana. Como já demonstramos, anteriormente, este respaldo público foi conseguido justamente porque ela se colocou como serviçal pela causa de Jesus Cristo a pessoa humana e a seu bem, aplicando-se à mundanidade radical, que, neste contexto, é melhor expressa pela secularização. Dizemos isto, porque em outros momentos esta mundanidade radical exigiria um modo de participação social impossível de ser praticado em Cuba em dias de repressão religiosa.

“A Igreja procura na maior medida possível a secularização de seus compromissos que ela recebeu de Deus, de servir a Jesus Cristo e amá-lo, porque Deus mesmo se secularizou de maneira radical e incondicional às custas da sua obra salvífica, de procurar a dignidade plena de todas as pessoas humanas”. “A Igreja proclama, anuncia, que também um fenômeno de uma sociedade totalmente secularizada e secularizante não significaria que Deus estaria ausente nela, bem ao contrário, acreditar no ensino da encarnação significa

³⁵⁹ SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 415, 416.

acreditar num Deus que se secularizou em Jesus de Nazaré como o único caminho possível da salvação da pessoa humana.”³⁶¹

Schoenborn nos instrui, ainda, sobre que assim como na teologia de Bonhoeffer também nos autores do credo cubano o pensamento da encarnação e o pensamento teológico radicalmente kenótico é expresso com muita força, o que constatamos no trecho acima. Não há nenhum limite entre aquilo que define a obra de salvação de Jesus Cristo e o que pessoas humanas realizam na sua orientação a Jesus Cristo, no amor à pessoa humana idêntico com a estrutura do sacrifício do Cristo. Além disso, há no credo cubano uma consonância impressionante com a pregação de paz de Bonhoeffer na ilha de Fanö, em 28 de agosto de 1934.³⁶²

³⁶¹ SCHOENBORN, *Bonhoeffer in Lateinamerika*, p. 416, 417.

Considerações Finais

Ao longo do texto, foi se confirmando que a partir dos anos 50 e, especialmente, anos 60 e 70 do século passado, período de generalização e acirramento das ditaduras militares na América Latina, também de eclosões de movimentos político-sociais por todo o planeta, a obra e a biografia de Bonhoeffer, visto como *mártir* cristão da atualidade, tenha servido de apoio e impulso para que muitos jovens protestantes, a maioria alunos e ex-alunos de seminários teológicos protestantes (confessionais e ecumênicos) se imbuíssem do espírito militante de esquerda em busca da libertação para este sub-continente terceiro-mundista, o que, a partir das noções de *contextualidade* e *pertinência*, o despertar para a própria “latino-americanidade”, se sistematizaria na Teologia da Libertação Latino-Americana, desenvolvida por jovens católicos.

O desenvolvimento teológico que se sistematizou na Teologia da Libertação Latino-Americana só foi possível com o processo político de descolonização da América e do mundo (não esqueçamos que existem alguns lugares que permanecem sendo colônia ou protetorado), levando-se em consideração, entretanto, o paralelo processo de neo-colonização econômica. Na era colonial, a cultura da colônia era destruída ou considerada menor, inferior, havia uma imposição da cultura ocidental (masculina, branca, européia, cristã), da qual eram parte um cristianismo tipo exportação, com sua religião de conversão, uma humanidade pecadora e um Cristo, único salvador do mundo – em todos os lugares e em todos os tempos. Com a crítica pós-colonial e o processo de de-colonização era necessário construir ou reconstruir uma identidade que não simplesmente tentasse fazer um retorno a uma “cultura pura”, como no caso da “indigenização”, e que também não simplesmente continuasse a digerir a cultura ocidental. Com ela surge a necessidade de contextualizar a teologia – nosso lugar, nosso tempo-, pois entram em cena as noções de auto-determinação dos povos e de libertação particular. Noções de vínculo temporal como história, passado, tradição, sempre foram fundamentais para a “teologia universal”, mas a noção de história também é muito importante para a teologia contextualizada, só que agora direciona-se a preocupação para um espaço e tempo próprios.

Em nosso inventário das obras latino-americanas que dialogam com a teologia bonhoefferiana, demonstrou-se que um número significativo delas expressam “marcas” deixadas por Bonhoeffer em teólogos latino-americanos tanto de matriz protestante quanto católica, que tiveram acesso a seu material teológico via seu aporte primeiro em terras norte-americanas, por intermédio de Richard Shaull e Paul Lehmann; através dos textos trazidos por imigrantes; ou ainda, porque muitos foram estudar na Europa. Através deste mesmo levantamento bibliográfico, ficamos sabendo quem foram seus primeiros divulgadores no Brasil para novas gerações, ou seja, os que desenvolveram trabalhos um pouco mais técnicos de tradução e interpretação, caso de Ernesto Bernhoeft e Prócoro Velasques Filho, e quem são os mais novos a assumir tal empreitada, caso da SIBSLP-BR e de autores independentes, demonstração de que, não somente durante os “dias difíceis” de repressão, não só política, mas também intra-eclesiástica, Bonhoeffer houvera tido relevância, mas também dos anos 80 até nossos dias, ele continua sendo evocado.

Através do cruzamento dos textos das revistas teológicas e do material secundário com as obras de Bonhoeffer, evidenciou-se que a primeira relação a ser estabelecida entre a teologia bonhoefferiana e a teologia latino-americana deve ser a de coincidência temática, pois os teólogos latino-americanos estavam a considerar este sub-continente como estando “maduro”, “maior de idade”, pronto para a Revolução, principalmente por causa do exemplo de Cuba. Portanto, a relação inicial que fizemos foi a indireta, sob indicação dos próprios teólogos, forjada pela “latente proximidade contextual”. Tentamos justificar isto que chamamos de “latente proximidade contextual” expondo a situação sócio-político-econômica da América Latina e da Alemanha nazista; também a conseqüente necessidade de renovar os métodos, a linguagem e os conteúdos teológicos, dada a situação, o que se evidencia no discurso dos Seminários e nas querelas produzidas em torno da Educação Teológica; também através dos reflexos da “luta da Igreja Alemã” no Brasil, sendo esta última, uma questão restrita ao Sínodo Riograndense da IECLB.

Não bastasse a persistente influência exercida sobre os teólogos do Cone-Sul Latino-Americano, como expusemos acima, visualizada pelas “marcas” de Bonhoeffer encontradas nas Revistas *Cristianismo y Sociedad*, de ISAL, *Estudos Teológicos*, da EST, e *Cuadernos de Teología*, do ISED, e nas diversas obras de teólogos católicos imprescindíveis para a elaboração do discurso libertacionista cristão, que foram examinadas, deixa-se mostrar

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

o mesmo poder de influência sobre teólogos das terras caribenhas, caso da Nicarágua e de Cuba.

Acima, foi dito que a primeira relação possível é a de coincidência temática, a segunda, é propriamente a de escolha temática. Quais são, então, os primeiros temas selecionados? Nossa opção, como foi indicada em outro local, foi lê-lo “de trás para frente”, porque, independentemente de serem os leitores “de ontem” ou “de hoje”, é “o último Bonhoeffer”, o das *cartas da prisão*, o de *Resistência e Submissão*, o da solidão criadora do poema “*Quem sou eu?*”, que parece ser o mais abordado, se não mais pela referência ao “mundo maior de idade”, ainda pela biografia e pelas questões teológicas formuladas no cárcere, em grande medida, ainda em aberto. Dito isto, pode-se tentar mapear alguns conceitos e a alocação teológica com a qual se associariam, porque, como dissemos, o estabelecimento da inserção teológica de Bonhoeffer é um caminho de muitas vias: *Teologia Política e/ou da Secularização*: “Como falar de Deus em um mundo adulto?”; “Quem é Cristo para nós hoje?”; a *maioridade* do mundo; o *cristianismo a-religioso* e a conseqüente *interpretação não religiosa* dos conceitos bíblicos. *Ética Cristã*: relação Igreja/Mundo, Igreja/Estado; fé e obediência. *Teologia Dialética ou Sistemática*: *graça barata* e *graça preciosa*, a noção de *Igreja, Deus, Cristo, Mundo, homem em Adão/homem em Cristo*. A própria *Teologia da Morte de Deus*, apesar das críticas, pois há grandes teólogos que assim o compreendem. Até da *Mística Cristã*, não só por sua vivência comunitária em Finkenwald, que o levou a desenvolver o conceito de *disciplina arcana*, mas, de modo especial, pelo seu enfoque na luterana *Teologia da Cruz* e sua *imitação* ou *conformação a Cristo*, como expressão da compreensão de Sua morte vicária. Esta última, de reflexos absolutamente fecundos sobre a Teologia Latino-Americana.

O enfoque dado pela Teologia da Libertação à *imitação* faz saber que, enquanto a realidade do mundo e da vida continuarem marcadas pelo poder do mal e da injustiça, a nova vida dos resgatados em Cristo assumirá a mesma forma da vida do Cristo encarnado. Isto é, a marca provisória da nova vida não é a *glória*, mas a *cruz*, em conformidade com a cruz de Cristo, no mesmo movimento descendente de Deus até às profundezas do mal e do sofrimento, no mesmo esvaziamento de misericórdia, no mesmo carregar as cargas alheias; também aqui manifesta-se o ser *com, para e pelos* outros. A grande

aceitação da imagem de “Servo sofredor” é totalmente plausível num ambiente que conhece de perto a realidade do sofrimento, porque “Somente um Deus que sofre pode nos salvar”.

Para os que possuem a preocupação pastoral com implicações éticas a respeito da complexa relação entre a Igreja e o mundo, Bonhoeffer oferece Jesus Cristo. Isto porque, o mundo sem a justificação em Cristo promoveria valores “anticristãos” caracterizados, por ele, como valores humanos invertidos, desumanos. E é exatamente por isso, que a igreja não deveria sair do mundo, porque o simplesmente retirar-se sem acusar-lhe, sem mostrar as tendências idolátricas humanas, seria conformar-se com o mundo. Seria dever dela lutar pela causa verdadeira, boa e humana, estando impossibilitada de aliar-se com poderes “anticristãos”. Assim, latino-americanos encaravam sua atividade junto a movimentos sociais e políticos diversos como obra da Igreja que faz “a vontade de Deus em Cristo” para levar o Estado a agir de conformidade com sua tarefa, além de criticarem toda e qualquer tentativa de restabelecimento de uma “cristandade”, para o caso dela não conseguir relacionar-se estruturalmente bem com a realidade da *secularização*.

Agora, estritamente em relação ao que foi apropriado pela Teologia da Libertação Latino-Americana da teologia de Bonhoeffer, temos a sua contribuição para a formação do novo método de fazer teologia - a “Teologia desde baixo” -, com sua ênfase na defesa da “vida” que, em Bonhoeffer, deve ser tomada em toda a sua força e integridade, sensível aos aspectos concretos e materiais da vida humana, e não reduzida a uma interpretação espiritualista qualquer. Esta concepção ele adquire a partir de suas leituras vétero-testamentárias, justamente em um período em que até mesmo alguns membros da Igreja Confessante rechaçavam os Escritos Hebraicos. Também isto teve reflexos por aqui.

Para os teólogos latino-americanos, à semelhança de Bonhoeffer, a antropologia teológica, o ser em Cristo é categoria fundamental e, sendo assim, a Cristologia também é fundamental. A outra antena de Bonhoeffer é entender o ser humano na cultura e sociedade contemporânea. Incrivelmente atuais são as questões colocadas claramente na prisão, mas apontadas em diversas obras, e que são as que realmente parecem mover os teólogos libertacionistas que liam Bonhoeffer: “É ainda possível falar sobre Deus?” “Será o discurso sobre Deus uma metáfora vazia?” Ou “será que nEle ainda estaria algo de fundo

significado a esse discurso?” Afinal, “falar de Deus é falar do quê?” Tudo concorre para a insistente pergunta clássica: “Quem é Deus?” Pelo visto, Deus é Aquele que se Revela em sua Palavra, que se dá a conhecer todos os dias na relação com o homem, que se encarna na história humana.

Também o uso da violência teria seduzido a muitos cristãos que viam na morte de Dietrich Bonhoeffer pelas mãos dos carrascos nazistas, e em sua participação no complô contra Hitler, uma certa inspiração e legitimação para a violência como um possível recurso cristão, enquanto outros aferravam-se sobre seus escritos pacifistas, de modo que as opiniões variavam entre a defesa da utilização da força para a libertação, passando pelo direito à contra-violência, até à resistência passiva.

Conforme expressamos, a renovação da educação teológica visava a criação de uma consciência crítica inserida no presente, destinada a negar tudo o que fosse desumano em qualquer tipo de sociedade e a buscar novas possibilidades criativas. No entanto, o senso comum em torno do caráter de maturidade do tempo presente fez com que para alguns “radicais” o conceito de “conjuntura histórica” tivesse sido demasiado otimista. Foi por isso que ativemo-nos de modo um pouco mais pormenorizado sobre a experiência da renovação teológica em Cuba. Afinal, quando muitos cristãos ainda liam Bonhoeffer e se sentiam impulsionados pelo seu exemplo a participar ativamente do processo revolucionário na América Latina, os cristãos da Ilha caribenha preocupavam-se em manter-se cristãos num regime pós-revolucionário com tendências ateístas. Portanto, como já afirmamos, do nosso ponto de vista, a utilização de Bonhoeffer naquele espaço diferencia-se da utilização em outros lugares. Temos a impressão de que em Cuba, mais do que em outros países latino-americanos, que também estariam imersos na secularização, a Igreja teve que legitimar-se através de sua atuação, embora sua inserção social estivesse exteriormente cerceada, o que deixava espaço para uma participação mais assistencialista de base ecumênica, ainda mais no “período especial”.

Os esforços teológicos vindos do universo protestante cubano mais notáveis estão representados pelo Seminário Evangélico de Teologia de Matanzas (SET). Professores desta instituição, como Sergio Arce, são responsáveis pela originalidade da *Teologia em*

socialista em concordância com os objetivos programáticos da Revolução. Dado o contexto, é realmente possível que o “lugar teológico por excelência” da teologia cubana não tenha sido o mesmo da Teologia da Libertação, *o pobre* ou *a vítima*, e sim o próprio processo de transformação social, *a Revolução*, cujo intento é eliminar a existência da condição de pobre ou de vítima. Mas afirmar isto, quando há teólogos experimentados que dizem o contrário, é ainda prematuro, precisaria de uma outra pesquisa mais aprofundada sobre esta questão.

Foi apontada a possibilidade de que a grande limitação deste aporte teológico tenha sido a concentração da crítica ao capitalismo, especialmente ao imperialismo norte-americano, em detrimento do “esquecimento” de que o socialismo é também um sistema sócio-econômico suscetível de ser criticado, esquecimento este que não ocorrera só em Cuba, e nem por todos os cristãos cubanos. De qualquer sorte, esta polêmica faz vir à tona outra questão posta pela teologia bonhoefferiana e também aceita por latino-americanos menos otimistas em relação aos regimes políticos: a necessidade de perceber o movimento crítico e irruptivo de Deus na história, o que desautoriza a acomodação a quaisquer regimes conservadores ou revolucionários, fazendo lembrar que a história tem sempre algo de ambigüidade, logo, uma dimensão demonológica. Permaneça, portanto, a possibilidade de que qualquer teologia esteja sempre aberta à crítica de uma confrontação com a Bíblia.

Como já afirmamos numa passagem anterior, a contextualização não deu origem somente à Teologia da Libertação na América Latina, ela forjou também a Teologia da Libertação na Ásia, que passou a criticar o próprio conteúdo do discurso religioso e a Teologia da Libertação na África, que também passou a assim fazer, de modo a evidenciar a diversidade religiosa e cultural. Ela pretende destruir o branqueamento da teologia e sua inculturação dentro da África. Ambas questionam o postulado de Jesus como único salvador universal. Os africanos e os asiáticos não aceitam que a religiosidade de seus ancestrais não tenha tido nenhum valor. Além disso, com a entrada de mulheres na academia para estudar teologia, por volta dos anos 60, nasce uma outra teologia crítica de base contextual, a crítica às teologias anteriores como discurso masculino e androcêntrico, as teologias feministas e/ou mulheristas.

Esse processo de desconstrução do discurso universal e de construção do discurso contextual trouxe consigo um certo inconveniente ao construir um mosaico de

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

teologias, porque elas não se coadunam. Cada teologia contextual é perigosa e bate frontalmente num discurso que se pretende universalizante, mas elas o fazem dando contribuições tão diversas e sob distintas linguagens que é preciso criar relações para poder existir diálogo. Pode-se somar a isto uma outra questão ainda de maior vulto. O fato de que estamos na chamada “era da globalização”. Normalmente, esse processo é interpretado teologicamente à luz do conceito de “pós-modernidade”, no entanto, a teóloga Lieve Troch chama a nossa atenção para a insuficiência deste tipo de análise diante das novas relações espaço/ tempo no mundo “global”. A noção de globalização está para além do contexto, porque em todo o mundo há economia única, impactos ambientais que alteram o clima, o relevo e poluem de modo irrestrito e generalizado, há querelas em torno das relações de gênero, raça e etnia, permanece a distribuição desigual e polarizada das riquezas, desemprego ou subemprego, miséria, violência, a tecnologia e a comunicação vêm comprimindo o tempo e o espaço. Por tudo isso, há que se criar uma teologia global, que não é mais universal, mas há que se levar em consideração que a relação tempo/ espaço não é mais a mesma da teologia do contexto.

O rompimento das fronteiras tradicionais produz “identidades multifacetadas”, onde um mesmo sujeito é parte, ao mesmo tempo, de diversos grupos sociais com díspares relações de poder. Essa identidade multifacetada possibilita novas opções estratégicas para ultrapassar ou respeitar fronteiras sem negar as diferenças de poder. “Como consequência destas discussões, percebemos, na área da teologia, temas como: insider/outsider (o que está dentro do grupo/ o que está fora do grupo); o ‘estrangeiro residente’; a tensão entre lar e margem; ser vítima, cúmplice e resistir, para descrever as possibilidades e impossibilidades de mudança e cooperação.” Dentro disso, “os conceitos mais utilizados são: mestiçagem, hibridez, sincretismo, zonas fronteiriças, globalização, marginalidade, nomadismo, diáspora, espaço e metáfora da viagem”.

Fizemos esta digressão temática a fim de discorrermos precisamente sobre qual seria então a atual relevância de Bonhoeffer neste ambiente já tão diverso do que fez eclodir teologias contextuais, para as quais ele serviu de base e impulso. Consideramos que, em boa medida, esta pergunta já está respondida de antemão com muitas questões teológicas apropriadas pela Teologia da Libertação que viemos expondo até aqui, afinal, algumas são permanentemente revisitadas. O que gostaríamos de acrescentar ainda, é o persistente poder

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

de sua biografia, a nossa terceira e última relação possível entre Bonhoeffer e os latino-americanos. Como se pôde ver no texto, encontramos dois tipos de relatos a seu respeito: um, histórico-cronológico, onde sua vida é concebida por etapas, enfatizando-se o contexto político em nível governamental e político-eclesiástico; outro, bem mais comum, quase um conto épico, onde Bonhoeffer é apresentado como um tipo de *herói da fé*, um *mártir cristão*, “um exemplo para a Alemanha e para o mundo” e o “último Bonhoeffer” é sempre o primeiro a ser apresentado. *Ato e Ser* é o seu texto menos referenciado, o que é reflexo da imagem do Bonhoeffer que, apesar de teólogo reconhecido, é preferencialmente visto como *pastor*, *profeta*, *santo*, *mártir*. Muitas questões que foram recolocadas de modo bastante pastoral em obras futuras, nesta, são explicitadas em linguagem filosófico-teológica.

Conforme lemos em Ginzburg, “[...] a leitura de uma imagem nunca é óbvia, na medida em que o observador se depara sempre com uma mensagem ambígua – ‘a ambigüidade’, escreve ele, a um certo ponto, ‘é evidentemente a chave de todo problema da leitura da imagem’ – e é forçado a escolher entre várias a interpretação correta.”³⁶³ Imagem, ícone, símbolo, Bonhoeffer pode ser considerado assim, pois assume a imagem de *profeta*, do *santo*, do *mártir*, ou melhor, elas vão sendo atribuídas a ele. Em todos os períodos, precisa-se de imagens, de símbolos e em uns, aparentemente, mais que em outros, seria o caso do período das ditaduras? O estranho é que, no caso de Bonhoeffer, há um crescente neste sentido. Cada vez mais ele vai sendo compreendido como *mártir*, o que se comprova pelos últimos textos coletados, embora se possa colocar em questão o fato de isto poder estar associado mais aos textos de abrangência mais popular, das magazines evangélicas, do que aos de origem e destinação mais acadêmica, as revistas periódicas sobre as quais nos debruçamos. Isto ainda precisa ser melhor avaliado, embora também os últimos livros tenham, a grosso modo, títulos bastante sugestivos. Isto chama atenção especialmente por estarmos imersos na chamada pós-modernidade, na era da queda dos símbolos tradicionais. Permaneceria a pergunta sobre o que é, então, o santo, o profeta, o mártir neste novo tempo?

Sua vida, ao que nos parece, tanto quanto seus textos contribuem para a formação do símbolo, mas ambos têm uma autonomia relativa. A atribuição das imagens de profeta, santo e mártir a Bonhoeffer não se dá sem razão, para além das necessidades

³⁶³ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia

históricas da elaboração deste tipo de símbolo num dado contexto, vale lembrar que elas não são vazias. Há todo um conteúdo de seu pensamento, o que supomos ter feito vir à tona, neste trabalho, e, acima de tudo, a representatividade de sua vida que sustentam o símbolo. Por isso, esperamos não ter deixado a impressão de que ensinamos esvaziar o símbolo, “demitologizá-lo”. Consideramos inquestionável o valor das obras e exemplo de vida de Bonhoeffer em dias passados e para nossos dias. Há que se aprofundar em diversas questões por ele propostas que permanecem com uma atualidade espantosa.

Se tentarmos abstrair mais propriamente qual a função do ícone Bonhoeffer nos diversos contextos históricos, perceberemos que ele se prestará a funções diversas. Estamos levando em consideração dois panoramas mais amplos na América Latina: um contexto de ditadura (o problema político da criação de mártires através da efetiva perseguição a alguns e da conseqüente criação de um ambiente hostil a outros, que mesmo não sendo efetivamente perseguidos, sentiam como se o fossem), sob a auto-imagem da modernidade, onde entendia-se estar em “tempos maduros” para o esforço conjunto, e outro de democracia, pós-modernidade e marcado pelo individualismo, no qual nos encontramos. Para contextos tão diversos, como é possível utilizar o mesmo símbolo? Ou ainda, se uma mudança de função geralmente dá lugar a uma mudança de forma, como pôde ele permanecer e se fortalecer como *o mártir* numa sociedade democrática que não mais precisaria de mártires?

Talvez isto se explique pensando-se na renovação percebida por Hinkelammert da “idolatria do capital” que continua produzindo sacrifícios, o que sugere a permanente necessidade de ícones, de mártires. Afinal, há ainda que libertar-se de um sistema político, econômico e social que se nos impõe “discriminações e marginalizações, acompanhadas de sacrifícios impostos cada vez mais severos, a ponto de o clamor pela vida ser cada vez mais sufocado pela estrutura de poder da morte”.³⁶⁴ Ou talvez seja simplesmente por sentir-se a carência deles, porque na tal “pós-modernidade” com sua ambigüidade inerente, ao mesmo tempo em que se está a “demitologizar” o universo religioso, paralelamente, está-se, em outros espaços, todo o tempo a produzir novos ícones, que, por serem, muitas vezes, desprovidos de suficiente conteúdo mobilizador, interrogam o universo religioso quanto ao

³⁶⁴ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo:

que ainda tem a oferecer em termos simbólicos. Além disso, uma outra questão que poderia justificar a sua força simbólica é o fato de que ele é um mártir do Século XX, historicamente muito próximo. Próximo dos protestantes por ser um “mártir” protestante, o que facilita a aceitação num meio conhecido por sua “iconoclastia”, o que já suscitaria uma outra discussão; próximo também dos católicos, porque além de historicamente muito próximo, suas características pessoais o acomodam bem à tradição de santos católica, como sugerido por Kuhns. Um mártir muito “real”, porque historicamente comprovado, além de ser “igual” a nós, empático, com nossos questionamentos, idiossincrasias, ambigüidades. Não foi à toa que Rubem Alves escreveu:

A leitura das cartas que escreveu a alguns de seus amigos nesse período nos dá a singular sensação de ser um deles. Como se o seu mundo fosse o nosso: mesmas perguntas, mesmos problemas, mesmas dúvidas. Essa é a razão porque não podemos lê-lo sem nos envolvermos, ainda que não concordemos com suas soluções. Isto acontece porque Bonhoeffer é um daqueles casos raros de um homem que ao viver e articular a sua experiência pessoal, viveu e articulou também a experiência de uma geração toda. Lê-lo, por isso, é quase como ler a nossa própria autobiografia. A decorrência mais importante desse fato é que suas idéias nunca são simples curiosidades a serem examinadas, mas ferramentas que nos ajudam a organizar nossa própria experiência e o nosso relacionamento com o mundo.³⁶⁵

Diz-nos José Murilo de Carvalho, ao tratar das lutas em torno do processo de “heroificação” de Tiradentes:

Heróis são símbolos poderosos, encarnações de idéias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva. São, por isso, instrumentos eficazes para atingir a cabeça e o coração dos cidadãos a serviço da legitimação de regimes políticos. Não há regime que não promova o culto de seus heróis e não possua seu panteão cívico. Em alguns, os heróis surgiram quase espontaneamente das lutas que precederam a nova ordem das coisas[...] Herói que se preze tem de ter, de algum modo, a cara da nação. Tem de responder a alguma necessidade ou aspiração coletiva, refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado.³⁶⁶

Estabelecendo-se uma relação possível entre, permitam-nos assim chamar, esses dois “heróis” populares, embora o ícone Tiradentes tenha sido posteriormente cooptado pela República, uma primeira questão que emerge é a de que, ao se exaltar aos heróis, quando são heróis populares sacrificados e não heróis construídos pelo poderio político em voga, condena-se automaticamente seus algozes e o sistema político que os martirizou. Também há

³⁶⁵ ALVES, *Dietrich Bonhoeffer: Teólogo da vida*, p. 1.

³⁶⁶ CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. 1ª reimp. São

contrastes interessantes entre os dois “heróis”: 1) Diferentemente de Tiradentes, Bonhoeffer não foi imposto por nenhum poder específico, mas foi sendo simplesmente assimilado, talvez pelo “conflito de gerações” e a necessária e espontânea formação de novos ícones que se dá aí; 2) Embora ambos tenham sido “mártires que souberam morrer”, porque não sucumbiram ao temor, Tiradentes teria sido sacrificado “por uma idéia”, interpretação típica de um revolucionário à moda francesa, o verdadeiro herói cívico. Este não foi bem o caso de Bonhoeffer, que além de manter seu ideário, sustentou-se em sua fé. Aqui, talvez esteja a diferença entre o *herói cívico* e o *mártir cristão*, ardor patriótico/fervor religioso.

Eles se reencontram em suas resoluções políticas sólidas, símbolo de resistência e resignação, e no fato de, apesar delas, não haverem derramado sangue algum, motivo pelo qual pode-se ainda, no caso de Bonhoeffer, debater sobre o seu pacifismo declarado e sua incitação à violência. Ele poderia, até apoiou a ação violenta como instância última a que se recorreria em defesa da vida, sob a justificativa de que se deveria “tirar o louco do volante de um carro em movimento que estivesse a matar pessoas”, mas ele mesmo não o fez, “não sujou as mãos”. Consideramos que isto possa ter uma certa relevância para a manutenção ilibada da imagem do *santo moderno* que persiste, apesar das querelas.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

1 - Coleção de obras de Bonhoeffer

- BONHOEFFER, Dietrich. *Act and Being*. New York: Harper & Row, 1956.
- _____. *Creer y vivir*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1974. (Cubierta: Luis de Horna).
- _____. *Discipulado*. Trad. Ilson Kayser. 8 ed. rev. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.
- _____. *Ética*. BETHGE, Eberhard. Comp.; Ed. e Trad. Helberto Michel. 7 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.
- _____. *Yo he amado a este pueblo*. Trad. Greta Mayena. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Aurora, 1969. (Testimonio de responsabilidad con una introducción de Hans Rothfels).
- _____. *Orando com os Salmos*. Trad. Martin Weingaertner. Curitiba, PR: Encontro, 1995.
- _____. *¿Quién es y quién fue Jesucristo?* Su historia y su misterio. Barcelona, España: Ediciones Ariel, 1971. (Libros del Nopal).
- _____. *Redimidos para lo humano*: Cartas y diarios (1924 – 1942). ALEMANY, José J. (Ed.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1974. (Cubierta: Luis de Horna; Estudios Sígueme, 12).
- _____. *Resistência e Submissão*. Trad. Ernesto J. Bernhoeft. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. (Série Ecumenismo e Humanismo, v. 8).
- _____. *Resistência e Submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- _____. *Se não morrer... Fica só*: a vida em comum. Lisboa: Livraria Alegria, 1963.
- _____. *Sociología de la Iglesia*: Sanctorum Communio. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1969. (Cubierta: Jesús Galdeano Echarri; Colección Dialogo).
- _____. *Tentação*. Trad. Ernesto J. Bernhoeft. 4 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995.
- _____. *Vida em Comunhão*. Trad. Ilson Kayser. 2 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1986.

2 – Artigos das coleções de revistas teológicas periódicas

- A DECLARAÇÃO Teológica de Barmen (1). *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST. ano 24, n. 2, p. 93 – 97, 1984.
- ALEMANY, José J. La recepción de Dietrich Bonhoeffer em Latinoamérica. *Revista Teologia y Vida*, v. 17, n. 3, 1976, p. 165.
- _____. Hispanica de D. Bonhoeffer. Recensión. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Señales del Espiritu*. Suplemento 1974 – 1976. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. V, n. 1, 1977. p. 77.
- ALREDEDOR del Mundo. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v. V, n. 18, p. 163-164, octubre-diciembre 1947.
- _____. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v. XXI, n. 84, p. 301-302,

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

- ALTMANN, Walter. Evangelização: reflexão a partir de Lutero e no contexto ecumênico protestante mundial. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 16, n. 1, p. 18 – 29, 1976.
- _____. Não à dúvida – sim à paz. Contribuições e notas a dois encontros ecumênicos. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 29, n. 2, p. 153 – 173, 1989.
- _____. Teologia da Libertação. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 19, n. 1, p. 27 – 35, 1979.
- ALVES, Rubem A. Institución y comunidad. Apuntes sobre los caminos de la Iglesia. *Revista Cristianismo y sociedad*. Montevideo, Uruguai: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XIV, n. 49, 3ª entrega. S.E. p. 3-13, 1976.
- APRILE, Orlando C. La filosofía latinoamericana y la teología. *Revista Cuadernos de Teología*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 58, Tomo XV, nº 2, p. 113 – 125, abr.-jun. 1966.
- BAESKE, Albérico. Catecumenato permanente – Depoimento pessoal sobre momentos da “História de Vida”. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 34, n. 3, p. 249 – 254, 1994.
- _____. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 42, n. 2, p. 85 – 107, 2002.
- BAKKEN, Norman K. Uma nova criação. O Cristo para o nosso tempo. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo-RS: EST, ano 24, n. 2, p. 118 – 128, 1984.
- BARBIERI, Flavio. Las iglesias evangelicas frente a la revolucion latinoamericana. *Revista Cuadernos de Teología*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 52, Tomo XIII, nº 4, p. 263 – 275, oct. – dic. 1964.
- BARREIRO, Julio. Iglesia y poder político. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *Libre, JesuCristo nos libera y une (una aproximacion latinoamericana)*. Montevideo, Uruguai: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XIII, n. 45, 3ª entrega, S. E., p. 27 – 37, 1975.
- BARTH, Karl. La situación actual de Europa y el mensaje cristiano. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v.V, n. 18, p. 110-114, octubre-diciembre 1947.
- BOLIOLI, Oscar. Una historia de unidad. *Revista Cristianismo y sociedad*. Montevideo, Uruguai: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XV, n. 52 y 53, 2ª y 3ª entregas, E.E. p. 35 – 44, 1977.
- BONHOEFFER, D. Cartas y apuntes de la prisión. *Revista Cuadernos Teológicos*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET. v. 5, n. 17, p. 42 – 61, 1956.
- _____. El pastor y la Biblia. *El Predicador evangélico* 21, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 82, p. 93 - 95, 1963/64.
- BOUCHARD, Giorgio. Testimonio de la Iglesia Confessante em Alemania: Transfondo Barthiano. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *El Reino de Dios*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET. v. IV, n. 2, p. 108 – 115, 1976.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Batismo e fé – sobre uma relação polêmica. Réplica a Marcos Kruse. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 41, n. 2, p. 39 – 58, 2001.
- _____. Profecia – seu significado na tensão entre Antigo e Novo Testamento. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 22, n. 2, p. 146 – 169, 1982.
- BRANDT, Hermann. As tensões como uma oportunidade: a importância dos conflitos na Teologia e na Igreja. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 12, n. 1, I Semestre, N.S, p. 10-26, 1972.
- _____. Jesus Cristo Libertador. Quanto à compreensão da “cristologia crítica” em Leonardo Boff. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 14, n. 2, II Semestre, N.S. p. 36-55, 1974.

- _____. O povo como portador da promessa de Deus: A contribuição da teologia contextual. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, v. 39, p. 167 – 185, 1999.
- BRUMMEL, Lee. La nueva teología protestante. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Educacion Teológica*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. II, n. 1, p. 73 – 75, jun. 1972.
- BRUNO, Daniel A. Ecclesiola in Ecclesia: crítica y renovación de la iglesia. El pietismo del s. XVII y las comunidades de base. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XX, p. 315 – 342, 2001.
- CASTRO, Emilio E. El pensamiento teológico en America Latina. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 38, Tomo X, nº 2, p. 95 – 105, abr.- jun. 1961.
- CESAR, Waldo A. Problemas e tendencias do Protestantismo contemporaneo. REVISTA CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. *Pensamiento cristiano y situación contemporanea*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año III, n. 7, p. 16 – 25, 1965.
- COMUNIDADES cristianas de base. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *Comunidades Cristianas populares: logros y desafíos*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XVIII, n. 64, 2ª entrega. T. E. p. 14 – 25, 1980.
- COTTO, Augusto. Teología para America Latina. *Revista Cristianismo y sociedad*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XIV, n. 49, 3ª entrega. S.E. p. 15 – 35, 1976.
- COUCH, Beatriz Melano. El reino de Dios y la ética: Estudio Bíblico. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Teología de la liberación*. Riesgo y promesa (continuación), Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VII, n. 3, p. 177 – 196, 1986.
- _____. Teología de la liberación y misión de la Iglesia en América Latina: Un punto de vista protestante. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Teología de la liberación*. Riesgo y promesa, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VI, n. 4, p. 21 – 44, 1985.
- CRISTIANISMO y política. Recensión de Iglesia y Sociedad. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v. XXI, n. 85, julio-setiembre 1964 (capa)/ julio 1964 – junio 1965 (contra-capa). pp. 76 – 77.
- D'EPINAY, Christian Lalive. Sociología y Iglesia. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 57, Tomo XV, nº 1, p. 3 – 15, ene.-mar. 1966.
- DIA DE Bonhoeffer – Contribuições de Nélio Schneider, Walter Altmann, Albérico Baeske e Ernesto J. Bernhoeft. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 35, n. 3, p. 221 – 257, 1995.
- DOBBERAHN, Friedrich E. O método histórico-crítico entre idealismo e materialismo. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 28, n. 1, p. 35 – 56, 1988.
- DREHER, Martin. Visão – Luta – Herança: Hermann Gottlieb Dohms e a Identidade da IECLB. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 18, n. 3, p. 121 – 134, 1978.
- EL PASTORADO para la crisis: Encuesta y discusión sobre la función actual del pastor. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *El pastorado para la crisis*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. III, n. 1, p. 5 – 31, set. 1973.
- EVERSOLE, Finley. La renovación del ministerio laico. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v. XXI, n. 85, p. 27-31, julio-setiembre 1964 (capa)/ julio 1964 – junio 1965 (contra-capa).
- FARRÉ, Luís. El fundamento irreligioso de la Iglesia. Recensión. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. III, n. 1, p. 32 – 34, set. 1973.

- _____. La religiosidad de Spinoza y los contemporáneos (1677 – 1977). REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Reflexiones ecuménicas*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. IV, n. 4, p. 229 – 231, 1977.
- _____. Violencia y libertad. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *La aventura cristiana de D. Bonhoeffer*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 3, p. 156-160, 1976.
- FARRIS, W. J. S. La teología en relacion. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 45, año XII, nº 1, p. 24 – 32, ene. – mar. 1963.
- FISCHER, Joachim. Jesus Cristo, a única palavra que devemos ouvir. Reflexões sobre a 1ª tese da Declaração Teológica de Barmen. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 24, n. 2, p. 98 – 117, 1984.
- FUCHS, Werner. El representante – Hacia una teología después de la “muerte de Dios” – Cuadernos de Contestación Polémica. Recensão de Dorothee Sölle. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 13, n. 2, II Sem., N.S. p. 92 – 94, 1973.
- GARCÍA, Daniel. El debate historiográfico em torno al movimiento Anabatista. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Historia de la Iglesia. Enfoques desde el Río de la Plata*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XII, n. 2, p. 73 – 97, 1992.
- GODSEY, J. D. Teología Forjada en un calabozo. *Revista Cuadernos de Teología* 7. Buenos Aires, Argentina: ISEDET. n. 25, P. T., p. 28 – 39, 1958.
- GRIJP, Klaus van der. Protestantismo brasileiro à procura de identidade. Preleção inaugural. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 14, n. 1, I Sem., N.S. p. 14 – 26, 1974.
- HABLAN los mártires modernos. *Revista El Predicador Evangélico*. Argentina: ISEDET. v. IV, n. 15, p. 238-243, enero-marzo 1947.
- HANSEN, Guillermo. Justificación, cruces y sanación. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XXI, p. 123 – 142, 2002.
- _____. La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *En memoria de Juan Luis Segundo*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XVI, n. 1 y 2, p. 43 – 67, 1997.
- _____. La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenêutica “pseudoluterana” de las dos esferas. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFJF, v. 6, n.1, 1º sem. p. 31-78, 2003.
- HARKNESS, Georgia. ¿Es nuestra época de ansiedad una era postcristiana? *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 53, Tomo XIV, nº 1, p. 3 – 11, ene. – mar. 1965.
- HEISE, Ekkhard. La diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XV, n. 1 y 2, p. 7 – 22, 1996.
- HROMÁDKA, J. L. La crisis de la comunidad Ecumenica. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 29, Tomo VIII, n. 1, ene. – mar., p. 33 – 45, 1959.
- ISAL: Un intento de “encarnacion”. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *El servicio social en América Latina*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año V, n. 14, 2ª entrega. P. E., p. 113 – 119, 1967.
- JESUDOSS, Devasahayam W. Justificação pela fé e missão num contexto multirreligioso e multicultural. REVISTA ESTUDOS TEOLÓGICOS. *Releitura da teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo*, São Leopoldo-RS: EST, ano 30, p. 67 – 80, 1990. (Número Especial).
- KILLINGER, John. El secularismo en la literatura moderna. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 58, Tomo XV, nº 2, p. 134 – 156, abr. – jun. 1966. (as páginas estão misturadas com as do texto anterior).

- KUHNS, William. El atractivo de Bonhoeffer para los católicos. *Revista Cuadernos Teológicos* 16, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 61, p. 65-71, 1966.
- LA IGLESIA en el mundo. Noticias extractadas del Internacional Christian Press and Information Service, de Ginebra, de Junio y Julio de 1945. *Revista El Predicador Evangélico*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET. v. III, n. 11, p. 253-255, enero-marzo 1946.
- LAISER, Naaman. Reação à palestra de D. W. Jesudoss. REVISTA ESTUDOS TEOLÓGICOS. *Releitura da teologia de Lutero em contextos do Terceiro Mundo*, São Leopoldo-RS: EST, ano 30, p. 81 – 82, 1990. (Número Especial).
- LEHMANN, Paul. Dietrich Bonhoeffer. Algunos testimonios de recordacion e interpretacion. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Aniversarios Memorables*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VII, n. 2, p. 83 – 91, 1985.
- _____. La estructura de la renovación humana. *Revista Cuadernos de Teologia*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 58, Tomo XV, nº 2, p. 94 – 112, abr. – jun. 1966. (faltam as primeiras páginas).
- _____. Que esta haciendo Dios en el mundo. *Revista Cuadernos de Teologia*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 40, Tomo X, nº 4, p. 243 – 268, oct. – dic. 1961.
- MEINCKE, Sílvio. Justificação por graça e fé: um novo espaço para a vida. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 23, n. 3, p. 205 – 230, 1983.
- MÍGUEZ BONINO, José. Discernimento de fé. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *La aventura cristiana de D. Bonhoeffer*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 3, p. 149-152, 1976.
- _____. ¿Fundamento bíblico de la responsabilidad de la Iglesia en la sociedad? *Revista Cuadernos de Teologia*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 40, Tomo X, nº 4, p. 231 – 242, oct. – dic. 1961.
- _____. Mirando desde otro horizonte... com los mismos ojos! REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Que hacer teológico en el ISEDET*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VI, n. 2, p. 19 – 22, 1982.
- MOBBS, Arnold. Reconocimiento a Karl Barth. *Revista El Predicador Evangélico*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. IV, n. 16, p. 328 – 329, abr. – jun. 1947.
- MÜNTER, Pablo. Proclamación evangélica y nacionalsocialismo: Un estudio de caso: los “sermones patrióticos” del pastor Emil Gottfried Hagldorn en Rosário. (Santa Fé) 1933 – 1945. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Investigación teológica. En tesis de licenciatura: 1992 – 1994*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XIII, n. 2, p. 39 – 54, 1994.
- NEGRE, Pedro R. Evangelio y mision. *Revista Cristianismo y sociedad*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XVI, n. 56 y 57, 2ª y 3ª entregas. S.E., p. 43 – 50, 1978.
- NEGRO RIGOL, Pedro. La tematica de la liberación en la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *Libre, JesuCristo nos libera y une (una aproximacion latinoamericana)*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS. año XIII, n. 45, 3ª entrega, S. E., p. 5 – 13, 1975.
- NIEMÖLLER, Martin. Cristiano y pacifista. *Revista El Predicador Evangélico*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 90, p. 113 – 116, oct. – dic. 1965.
- OBERMÜLLER, Rudolf. Bases teologicas para la renovacion de la Iglesia. *Revista Cuadernos de Teologia*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 12, C. T., p. 27 – 38, 1954.
- _____. Piedad cristiana y madurez humana. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *La aventura cristiana de D. Bonhoeffer*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 3, p. 153-155, 1976.

- PAGURA, Federico J. Una Brecha en el horizonte. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. X, n. 1, p. 5 – 8, 1989.
- PÉREZ RIVAS, Marcelo. Qué significa ser cristiano hoy. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 59, Tomo XV, n° 3, p. 163 – 169, jul. – sep. 1966.
- PAULY, Evaldo Luis. Mãos à obra: porque Deus nos amou primeiro. Uma reflexão da teologia luterana sobre o “assistencialismo”. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 42, n. 1, p. 42 – 57, 2002.
- PIETRANTONIO, Ricardo. Mundo, Iglesia y ética em el evangelio de San Juan: su interdependencia. *REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. Para una lectura del evangelio de Juan*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VI, n. 3, p. 5 – 17, 1983.
- R DE PUR. La biblioteca del pastor. Calvino, precursor de Hitler. *Revista El Predicador Evangélico*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v.V, n. 18, p. 187 – 189, oct. – dic. 1947.
- ROLDÁN, Alberto Fernando. La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XX, p. 191 – 220, 2001.
- ROLDÁN, David A. Emmanuel Lévinas y la trito-teología: Dios, el prójimo y yo. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XXI, p. 229 – 243, 2002.
- RUÍZ, José Antonio. Cristianismo y Sociedad. Un instrumento de Isal. *REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. Asel: 20 anos de ecumenismo en América Latina*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año XX, n. 71, 1ª entrega, T. E., p. 11 – 25, 1975.
- SAARNIVAARA, Uuras. La Iglesia de Cristo segun Lutero. *Revista Cuadernos de Teología*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 27 y 28, S. T., p. 67 – 86, 1958.
- SABANES, Carlos M. The Precarious organization. Recensión. *REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. Señales del Espiritu*. Suplemento 1974 – 1976, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. V, n. 1, p. 81 – 83, 1977.
- SABANES, Júlio Rúben. Consideraciones sobre el panorama teológico británico en el momento actual. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 52, Tomo XIII, n° 4, p. 282 – 301, oct. – dic. 1964.
- _____. Recensión sobre *Sanctorum Communio*. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 57, Tomo XV, n° 1, p. 76 – 78, ene. – mar. 1966.
- SANTA ANA, Julio. El cristianismo y la historia universal. Recensión. *REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. Tendencias religiosas en America Latina*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año III/IV, n. 9/10, p. 104-107, 1965/1966.
- _____. La reflexión teológica de Juan Luis Segundo: dogmática, rigurosa y pastoral. *REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. En memoria de Juan Luis Segundo*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XVI, n. 1 y 2, p. 69- 85, 1997.
- _____. Notas para una etica de la liberacion. A partir de la Biblia. *REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. Numero Doble*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año VIII, n. 24 y 25, 3ª y 4ª entregas, p. 43-60, 1970.
- _____. Planteo Teológico. Fe cristiana y ideologias (1). *Revista Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año I, n. 3, p. 3-15, 1963.
- _____. Teología para un mundo maduro. *REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. Pensamiento cristiano y situación contemporanea*, Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año III, n. 7, p. 36-48, 1965.
- SAYRE, John Kevin. La responsabilidad de la Iglesia por la paz. *Revista El Predicador Evangélico*. Buenos Aires. Argentina: ISEDET, v.V, n. 18, p. 115 – 121, oct. – dic. 1947.

- SCHMIDT, Ervino. Autoridade da Sagrada Escritura e interpretação científica. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 19, n. 2, p. 85-94, 1979.
- _____. Igreja Missionária e Libertação. *Revista Estudos Teológicos*. São Leopoldo, RS: EST, ano 28, n. 2, p. 179-186, 1988.
- SCHOENBORN, Ulrich. “Crucificado sob Pôncio Pilatos”. A busca de sentido na interpretação da morte de Jesus no Novo Testamento. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 35, n. 1, p. 52-66, 1995.
- _____. Da projeção alienante à metáfora cristológica. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 20, n. 2, p. 61-87, 1980.
- _____. Experiência e interpretação: ensaio a partir de Mateus 8. 5 – 13. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 17, n. 2, p. 77-92, 1977.
- _____. Solidariedade dos crucificados. Eclesiogênese e credibilidade contextual. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 25, n. 3, p. 225-247, 1985.
- SCHUURMAN, Lambert. La relacion entre el elemento. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Educacion Teologica*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. II, n. 1, p. 15-28, jun. 1972.
- SHAULL, Richard. La forma de la Iglesia en la nueva diaspora. REVISTA CRISTIANISMO E SOCIEDAD. *La Iglesia en revolución*, Montevideo, Uruguai: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, año II, n. 6, p. 3-17, 1964.
- _____. Verdade eterna e teologia atual. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, n. 7, P. S., p. 23-33, 1953.
- SOSA, Adam F. Vivir sin religión. Recensión. *Revista El Predicador Evangélico*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XXII, n. 88, abr. – jun. 1965, p. 314.
- SOSA, Raúl. La oración: encuentro com um Dios que nos sorprende. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XVIII, p. 79-106, 1999.
- STRECK, Danilo R. Conflito – Reflexões sobre sua natureza e potencial criativo. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 28, n. 3, p. 227-238, 1988.
- STUMME, Juan R. Cuatro libros de 1932. Por Juan R. Stumme. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Que hacer teológico en el ISEDET*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VI, n. 2, p. 40-46, 1982.
- TEOLOGIA Contextual. Simpósio de docentes e estudantes. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 14, n. 2, II Sem., N.S. p. 18-28. 1974.
- TIEL, Gerhard. O processo conciliar de mútuo compromisso (pacto) para justiça, paz e integridade da criação. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 28, n. 2, p. 153-170, 1988.
- VALLADARES, Jaime A. P. Gracia, discipulado y resistencia em Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945). *Revista Vida y Pensamiento*, San Jose : Editada por la Universidad Bíblica Latinoamericana, v. 25, n. 1, 2005. p. 57 – 83.
- VEIT, Marie. 1ª Conferência: Uma visão crítica da piedade luterana. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 19, n. 3, p. 123- 133, 1979.
- _____. 2ª Conferência: Uma visão crítica da ética luterana. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 19, n. 3, p. 134-142, 1979.
- _____. A pergunta por Deus em uma era pós-teísta. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 20, n. 1, p. 19- 28, 1980.
- VIVIERS, Gerardo. El pueblo como sujeto en el discurso teológico. REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. *Medios & comunicaciones*, Posibilidad e incidencia en la educación teológica y las iglesias evangélicas, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XII, n. 1, p. 27 – 50, 1992.

- WEDEL, Teodoro Otto. El triple testimonio evangelizador: Kerigma, Koinonía, Diakonía. *Revista El Predicador Evangélico*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XV, n. 60, p. 251 – 264, abr. – jun. 1958.
- WEGNER, Uwe. A dialética entre lei e evangelho à luz do Novo Testamento: inferências éticas e homiléticas. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 45, n. 2, p. 141 – 165, 2005.
- WIESE, Werner. A cristologia na obra de Dietrich Bonhoeffer. *Vox Scripturae: Revista Teológica Latino-americana*, v. 5, n. 2, p. 211 – 256, set. 1995.
- ZORZIN, Alejandro. La violencia y la paz em las teologias de Thomas Müntzer y Dietrich Bonhoeffer. *REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGIA. Paz y violencia; matrimonio, familia y divorcio y homenaje a B. Foster Stockwell*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. VII, n. 4, p. 281 – 301, 1986.
- _____. Paul Gerhardt (1607 – 1676). Una vivencia de fe en tiempos de dolor y guerra. *Revista Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Argentina: ISEDET, v. XI, n. 1, p. 15 – 36, 1990.
- ZWETSCH, Roberto E. Dietrich Bonhoeffer. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. Recensão. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 43, n. 1, p. 137 – 139, 2003.
- _____. Espiritualidade na vertigem do tempo. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo-RS: EST, ano 40, n. 2, p. 40 – 52, 2000.

3 - Artigos dos Boletins da SIB/SLP-BR

- ALVES, Rubem. Dietrich Bonhoeffer: Teólogo da Vida. *Boletim 7*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR, 2004, p. 1 – 4. (Este artigo é cópia do Suplemento de CEI de Outubro de 1970 e foi gentilmente cedido pela Sr^a Carmen Bernhoeft a SIB/SLP-BR).
- CUMARU, Luís E. P. A importância do legado de Dietrich Bonhoeffer para a Igreja no Brasil. *Boletim 1*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR. s. d. p. 2-3. Disponível em: <<http://www.sociedadebonhoeffer.org.com>>.
- _____. Bonhoeffer e o cristianismo no mundo emancipado. *Boletim 5*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR, fev. 2004. p. 1-4.
- _____. Herança e decadência do Ocidente na Ética de Bonhoeffer. *Boletim 4*, Niterói-RJ: SIB/SLP-BR, out. 2003. p. 5-8.

4 – Obras de teólogos católicos

- FREI BETTO. *Cartas da Prisão*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Os limites da teologia moderna: um texto de Bonhoeffer (Janeiro de 1979). In: *A força histórica dos pobres*. Trad. Álvaro Cunha. Petrópolis-RJ: Vozes, 1981. p. 314-328.
- _____. *Teologia da libertação: perspectivas*. Trad. Yvone M. de C. T. da Silva e Marcos Marciolino. 9^a ed. São Paulo-SP: Loyola, 2000.
- SEGUNDO, Juan Luis. Essa comunidade chamada Igreja. In: *Teologia aberta para o laico adulto*. Trad. Francisco N. A. Arrais e Francisco da Rocha Guimarães. v. 1. São Paulo-SP: Loyola, 1976.

- SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*: Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Trad. Orlando Bernardi. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983. p. 231, 232.
- _____. *Jesus, o libertador*: A história de Jesus de Nazaré. Trad. Jaime A. Clasen. Tomo III. São Paulo-SP: Vozes, 1994. (Coleção Teologia e Libertação, Série II – O Deus que liberta seu povo).

Fontes secundárias

- ALMEIDA, Maria Herminia Tavares de ; Weis, Luiz. Carro-zero e pau-de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.-geral da Coleção); SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org. do volume). *História da vida privada no Brasil*: Contrastes da intimidade contemporânea. v. 4, 4ª reimp. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2006. p. 319 - 409. (Coleção História da Vida Privada no Brasil).
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1974.
- ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William. *A morte de Deus*: introdução à Teologia Radical. Trad. Maria Luíza César. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1967. (Série Ecumenismo e Humanismo, v. 2).
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo-SP: Ática, 1994.
- ALTMANN, Werner. *O Pensamento Político e Religioso de José Martí*. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1162403435.74pdf.pdf>>. Último acesso em: 09.12.06.
- ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte-MG: Ed. UFMG, 2000. p. 15 – 57.
- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad. João Francisco Duarte Jr. Campinas-SP: Papirus, 1987.
- _____. *Dogmatismo & Tolerância*. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2004. p. 135 – 174.
- ARCE MARTÍNEZ, Sergio Arce. La teología latinoamericana de la liberación, el Éxodo y el becerro de oro. Una reflexión teológico-bíblica sobre un tema que pudiese ser altamente polémico. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1989, p. 17-110.
- ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado*: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo-SP: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série V: Desafios da Vida na Sociedade).
- BAADE, Rolf. *O itinerário do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Leopoldo-RS: EST, 1993. 54p. Monografia (Trabalho de conclusão do curso de Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia.
- BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1989. p. 84
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia Del protestantismo en América Latina*. México, D.F.: Ediciones CURSA, 1990. [Colección “Historia Mínima” de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) n. 25, 26].
- _____. *La mutación religiosa de América Latina*: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección

- BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Trad. Pedrinho A. Guareshi. 4 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BEEVOR, Antony. *Berlim – 1945 (A Queda)*. Rio de Janeiro: Record, s. d.
- BEOZZO, José Oscar. *Brasil 500 anos de migrações: povos indígenas, escravos africanos e brasileiros, imigrantes europeus e asiáticos*. São Paulo-SP: Paulinas: Centro de estudos migratórios, 1992. (Coleção conscientizar).
- BERNHOEFT, Ernesto J. *Caminhante entre dois mundos: Ensaio autobiográfico*. s.l: Metrópole, s.d (1995?).
- _____. *No caminho para a liberdade: Vida e obra de Dietrich Bonhoeffer*. Rio de Janeiro-RJ: Casa Publicadora Batista, 1965/66.
- BEROS, Daniel. Dietrich Bonhoeffer in der Evangelischen Kirche am La Plata: Wirkungen seines Zeugnisses und seiner Theologie. In: *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit*. Hauptabteilung III. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), 2006. p. 31 – 40.
- BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: *Teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1970. (Nueva Biblioteca de Teología).
- BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico: (versão didática)*. 3 ed. Tomo VI. São Paulo: Vozes, 1999. (Série I: Experiência de Deus e Justiça).
- BOLETIM DA SIB/SLP-BR. Niterói-RJ: SIB/SLP-BR, 2003 -. Trimestral.
- BONHOEFFER: o agente da graça. Gateway Films : VISION VÍDEO. São Paulo: COMEV Vídeo. Videocassete, VHS, sonoro, colorido. Dublado. Português.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. [Introd.; Org. e seleção Sergio Miceli]. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Estudos; 20 / dirigida por J. Guinsburg).
- BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. (Org.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2004.
- BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã: um esboço histórico desde a Idade Média até o presente*. Trad. Gordon Chown . São Paulo-SP: Vida Nova, 1983.
- BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. (Biblioteca Básica).
- BURNS, Edward Monall. *História da Civilização Ocidental*. Trad. Lourival e Lurdes Machado e Leonel Wallandro. v. 2, 3 ed., São Paulo-SP: Globo, 1975, p. 931 – 963.
- CEPEDA, Rafael. Creer y crecer. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Templo, teatro e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis-RJ: Vozes/ São Paulo-SP: Simpósio Editora/ São Bernardo do Campo-SP: UMESP, 1997.
- CANCLINI G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo-SP: EDUSP, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 5 ed. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. (Org.). *Fenomenologia e análise do existir*. São Bernardo do Campo-SP: UMESP/ SOBAPHE, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 4 ed. Rio de Janeiro-RJ: Campus, 1997.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. 1 reimp. São Paulo-SP: Companhia das Letras. 1990.

- CÁTEDRAS CARNAHAN. *Dietrich Bonhoeffer: a 50 años de su ejecución por el tercer reich*. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 1995.
- CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Org.). *História da leitura no mundo ocidental* 1. Trad. Fulvia M. L. Moretto; Guacira Marcondes Machado e José Antônio de Macedo Soares. São Paulo-SO: Ática, 1998. p. 5 – 40.
- CERTEAU, Michel de. Introdução geral. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- CESAR, Constança Marcondes (Org.). *Paul Ricoer: Ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaios Filosóficos).
- CHATELET, Francois; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das Idéias Políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas: de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Christina. 2 ed. Rio de Janeiro-RJ: AGIR, 1966. (Coleção do Instituto de Estudos Políticos e Sociais da PUCRJ, n. 3).
- CHAVES, Irenio Silveira. *Ética Protestante e Pós-Modernidade: A formulação de uma proposta ética a partir de Dietrich Bonhoeffer*. Rio de Janeiro, 29 de agosto de 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
- COGGIOLA, Oswaldo. *Governos militares na América Latina*. São Paulo-SP: Contexto, 2001. (Repensando a História do Brasil).
- COLOMBÁS, Garcia M. *Diálogo com Deus: Introdução à Lectio Divina*. Paulus, 1996. p. 37, 38, 72. (Collección Espiritualidade Monástica – fuentes y estudios, n. 6).
- COLOMER, Eusebi S. J. *A Morte de Deus*. Trad. Manuel V. de Figueiredo, S. J. Porto: Livraria Tavares Martins, 1972. (Filosofia e Religião, v. 18).
- COLLOT, Noel Fernández. La teología cubana: una mirada a sus aportes y desafíos desde la segunda generación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- CORNWELL, John. *O Papa de Hitler: A História Secreta de Pio XII*. Trad. A. B. Pinheiro Lemos. 2 ed. Rio de Janeiro-RJ: Imago, 2000.
- CYTRYNOWICZ, Roney. *Memória da Barbárie: A história do genocídio dos judeus na Segunda Guerra Mundial*. 2 ed. São Paulo: Nova Stella, 1990.
- DEPARTAMENTO DE ESTUDOS DA FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *O culto luterano: Material de Estudo*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1982. p. 34, 37.
- DOMÍNGUEZ MATOS, María del Carmen. *El pensamiento teológico-revolucionario de Sergio Arce Martínez*. Algunas consideraciones preliminares para su estudio. (Colección Pensadores Cubanos de Hoy. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara, enero de 1998). Disponível em: <<http://www.filosofia.cu/contemp/mariadelc001.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *La Teología en Revolución: Una obra para reflexionar*. Consideraciones preliminares acerca del pensamiento teológico revolucionario de Sergio Arce Martínez. (Colección Pensadores Cubanos de Hoy. Ponencia presentada al VI Simposio de Pensamiento Filosófico Latinoamericano, UCLV, Santa Clara, enero de 1996). Disponível em: <http://www.cenit.cult.cu/sites/revista_islas/pdf/132_09_Maria_Del_Carmen.pdf>. Último acesso em: 09.12.06.
- DREHER, Luís H. (Org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora-MG: Editora UFJF, 2003.
- DREHER, Martin Norberto. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. v. 4. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1999, p. 177-182. (Coleção História da Igreja).
- _____. *História do novo luterano*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2005.

- _____. *Igreja e Germanidade*: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo-RS: Sinodal/ Porto Alegre-RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Caxias do Sul: EDUCS, 1984.
- _____. Milton Schwantes: um perfil biográfico. In: Dreher, Carlos A. et. Al. (Org.). *Profecia e esperança*: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo-RS: Oikos, 2006.
- DUETTO EDITORIAL. Hitler e Stalin: um pacto sinistro: a costura do acordo que precipitou e moldou a Segunda Guerra. *Revista História Viva*. ano III, n. 29, p. 28-47, mar. 2006.
- DUMAS, André. Dietrich Bonhoeffer: uma teologia para os não religiosos. In: DUMAS, André; BOSC, Jean; CARREZ, Maurice. *Novas fronteiras da teologia*. Trad. Jaci Correa Maraschin. São Paulo-SP: Duas Cidades, 1969. p. 99 – 115. (Teologia Hoje, n. 3).
- _____. *Una teología de la realidad*: Dietrich Bonhoeffer. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971, 312 p. (Nueva Biblioteca de Teología; 15).
- DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (Comp. e Dir.). *História: Novas abordagens*. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro-RJ: Francisco Alves, s.d. p. 83 – 105.
- DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia geral. Trad. Helder Godinho. 3 ed. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2002.
- EL Editor. *Solucionan conflicto en Seminario Teológico de Matanzas*. Blog Religión en Revolución. 27.09.06. Disponível em: <http://religionrevolucion.blogspot.com/2006_09_01_religionrevolucion_archive.html>. Último acesso em: 09.12.06.
- ELWELL, Walter. *A Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Trad. Gordon Chown. v. I. A-D. São Paulo-SP: Vida Nova, 1988. p. 144 – 147, 205 – 207; v. III, N-Z, 1990, p. 532-533.
- FÁBIO, Caio. Seguir Jesus: *O mais fascinante projeto de vida*. S.l.: Betânia, 1994. p. 94, 95.
- FALCON, Francisco José Calazans. *História Cultural*: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro-RJ: Campus, 2002.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Richard Shaull, renovador do pensamento teológico evangélico no Brasil*. São Bernardo do Campo-SP, 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da FAFIR - UMESP
- FENELON, Dea. Pesquisa em história: Perspectivas e abordagens. In: FAZENDA, I. *Metodología da pesquisa educacional*. 4 ed. São Paulo-SP: Cortez, 1997. p. 117-136.
- FREI BETTO. *Fidel e a religião*: conversas com Frei Betto. 5 ed. São Paulo-SP: Brasiliense, 1985.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Heidegger e os modernos*. Trad. Alexandra Costa e Sousa. Lisboa, Portugal: Editorial Teorema, 1989.
- FERNÁNDEZ, Ary. Quehacer teológico cubano. Una mirada a sus aportes y desafíos desde la tercera generación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. (Ponencia presentada en el Encuentro Intergeneracional de Teología, celebrado en La Habana los días 14 y 15 de abril de 2005). Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- FEST. Joachim C. *Hitler*. Trad. Ana Lúcia Teixeira et al. 3 ed. Rio de Janeiro-RJ: Nova Fronteira, 1976.
- FISCHER, Joaquim. *Dietrich Bonhoeffer*: Um mártir evangélico. Anuário Evangélico da IECLB. São Leopoldo-RS: Sinodal. p. 51-52.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Los caminos de la sabiduría*: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Maliano: Sal Terrae, 2004. p. 137-270.
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo-SP: EDUC. 2003.

- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1972.
- _____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12 ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2005.
- FROSTIN, Per; GOLLWITZER, Helmut. *Marx e o Mundo Emancipado de Bonhoeffer*. São Leopoldo-RS: Setor de Publicações da Faculdade de Teologia da EST, 1985. (Série: Ciências da Religião, v. 2).
- GAISER, Thomas. *A compreensão eclesiológica de Dietrich Bonhoeffer a partir de Sanctorum Communio*. São Leopoldo-RS: EST, 1989. 44p. Monografia (Trabalho de conclusão do curso de Teologia). Faculdade de Teologia da Escola Superior de Teologia.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 12 ed. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1981.
- GARCÍA-MENOCAL, Carlos Manuel de Céspedes. Teología y tradiciones nacionales: una visión católica. In: *Filosofia, teología, literatura: aportes cubanos*. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/cespedes.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- GIBELINI, Rosino. Teologia da Modernidade. In: *Teologia do Século XX*. S.l.: Loyola, 1998. p. 105-121.
- GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo-SP: EPU, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo-SP: Cia das Letras, 1999.
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah. *Os carrascos voluntários de Hitler: O povo alemão e o holocausto*. S.l.: Companhia das Letras, 1997. p. 121, 127.
- GONZÁLEZ, Justo L. *A Era Inconclusa: Uma História Ilustrada do Cristianismo*. v. 10. São Paulo-SP: Vida Nova, 1998, p. 66-75.
- GONZÁLEZ BACALLAO, José Siro. *En Cuba hay libertad de culto, pero no religiosa*. Blog Religión en Revolución. 15.09.06. (Bispo de Pinar del Río). Disponível em: <http://religionrevolucion.blogspot.com/2006_09_01_religionrevolucion_archive.html>. Último acesso em: 09.12.06.
- GUERREIRO, SILAS (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2 ed. São Paulo-SP: Paulinas, 2004. (Coleção Estudos da ABHR).
- GUNDRY, Stanley. *O homem que atingiu a maioria: Teologia Contemporânea*. S.l.: Mundo Cristão, 1983. (Coleção Pensadores cristãos).
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Os limites da teologia moderna: Um texto de Bonhoeffer (Janeiro de 1979). In: *A força histórica dos pobres*. Trad. Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: GIBELINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida-SP: Santuário, 2005. p. 85 – 100.
- HACKETT, David A. (Org.). *O Relatório Buchenwald: O Dia-a-dia de um Campo de Extermínio nos Depoimentos dos Sobreviventes*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro-RJ: Record, 1998.
- HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Trad. Mário L. e Gládis Knak Rehfeldt. 3 ed. Porto Alegre-RS: Concórdia, 1986.
- HALBWACKS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo-SP: Edições Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na Pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 6 ed. Rio de Janeiro-RJ: DP&A, 2001.
- HAM REYES, Adolfo. Cronología del Movimiento Ecueménico Cubano. *Palabra*. Periódico ecuménico cubano. Miami, Florida, out. 2005. Disponível em: <<http://www.palabracobana.org/Ecumenismo/cronologia.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.

- _____. La doctrina cristiana de la santificación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante. In: *Filosofia, teología, literatura*: aportes cubanos. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/cuba/fornet/ham.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- HINKELAMMERT, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1978. (Ágora – Crítica Religión Sociedad).
- HITLER, Adolf. *Minha Luta*. Trad. J. de Matos Ibiapina. 7 ed. Porto Alegre-RS: Edições Globo, 1941.
- HOBBSAWN, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914 – 1991*. Trad. Marcos Santarrita; 2 ed., 25 reimp. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Sobre história*. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2001.
- HOCH, Lothar (Ed.). *Formação Teológica em Terra Brasileira*: Faculdade de Teologia da IECLB 1946 – 1986. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 1986.
- HORDERN, William E. Dietrich Bonhoeffer e o Cristianismo Secular. In: *Teologia Contemporânea*. Trad. Roque Monteiro Andrade. São Paulo-SP: Hagnos, 2003. p. 253 – 276.
- HOUDIN, Georges. *Vítima e vencedor do nazismo*: Dietrich Bonhoeffer. Trad. Magno Vilela. São Paulo-SP: Paulinas, 2002. (Coleção Testemunhas. Série Heróis).
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e Trad. Urbano Ziles. 2 ed. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2002. p 47. (Coleção Filosofia; 41).
- INSTITUTO UNIVERSITÁRIO ISEDET. *Um espacio ecumênico dedicado a la educación teológica*. Disponível em: <<http://www.isedet.edu.ar/DEFAULT.HTM>> Último acesso em 10/01/07.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 2002.
- JOSUTTIS, Manfred. *Prática do Evangelho entre Política e Religião*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1982.
- JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (Comp. e Dir.). História: *Novas abordagens*. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro-RJ: Francisco Alves, s.d. p. 106-131.
- KEELING, Michael. *Fundamentos da ética cristã*. Trad. Aharon Sapsezian. São Paulo-SP: Aste, 2002.
- KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 2. ed. São Paulo-SP: Brasiliense, 1981.
- KOPNIN, P. V. *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 1978.
- KRAUS, Heinz-Martin. Bonhoeffer als Brückenbauer in Bolivien. In: *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit*. Hauptabteilung III. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), 2006. p. 48 – 49.
- LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo-SP: Atlas, 1991.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. 5 ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- LIBÂNIO, J. Batista. *Pastoral numa sociedade de conflitos*. Petrópolis-RJ: Vozes/ Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1982. (Coleção Vida Religiosa: Temas Atuais, 11).
- _____. *Teologia da libertação*: roteiro didático para estudo. São Paulo-SP: Loyola, 1987. (Fé e realidade: 22).

- LONGUINI NETO, Luiz. *Educação Teológica Contextualizada*: análise e interpretação da presença da Aste no Brasil. São Paulo-SP: ASTE/ Ciências da Religião, 1991.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3 ed. Campinas-SP: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005. (Coleção CLE; v. 41).
- LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo-SP: Contexto, 2005. p. 111 – 153.
- LUTZER, Erwin. O discipulado no Terceiro Reich. In: *A cruz de Hitler*. S.l.: Vida, 2003.
- LUZ, Renato Curty Monteiro. Igreja reflete sobre centenário de Bonhoeffer. *O Jornal Batista*, Convenção Batista Brasileira. 23 abr. 2006. p. 12.
- LYOTARD, Jean-François. *Heidegger e “os judeus”*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.
- MACEDO, Joel Fontenelle. Em memória do Mártir. Revista *Enfoque Gospel* 28, MK Publicitá – Produções e Propaganda Ltda. p. 15 – 17, nov.2003.
- _____. Igreja lembra centenário do mártir Bonhoeffer. *Enfoque Gospel* 59, MK Publicitá – Produções e Propaganda Ltda. p. 40 – 41, jun. 2006.
- MAGALHÃES, Antônio. C. M. *A religião e suas ciências*: Uma introdução. p. 1 – 8. (texto não publicado).
- _____. *Uma igreja com teologia*. São Paulo-SP: Fonte editorial, 2006.
- MALSCHITZKY, Harald. Die Rolle Bonhoeffers in der IECLB. In: *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit*. Hauptabteilung III. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), 2006. p. 41 – 43.
- _____. *Dietrich Bonhoeffer*: Discípulo, testemunha, mártir: Meditações. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2005.
- MANDEL, Ernest. *O significado da Segunda Guerra Mundial*. Trad. de Lolio Lourenço de Oliveira. São Paulo-SP: Ática, 1989, p. 42-43.
- MANVELL, Roger. Os conspiradores: atentado contra o Führer. *História Ilustrada da 2ª Guerra Mundial*. S.l.: Renes Ltda, 1974. p. 62, 34, 35, 64, 141, 154. (Política em ação 2)
- MARLÉ, René. *Dietrich Bonhoeffer*: testigo de Jesucristo entre sus hermanos. Trad.. A. Morales. Bilbao: Mensajero, 1968, 222 p. (Frontera)
- MARQUES, Adhemar Martins; BERUTTI, Flávio Costa; FARIA, Ricardo de Moura. *História do tempo presente*. São Paulo-SP: Contexto, 2003. (Textos e documentos; 7)
- MARRERO, Cira María Díaz. Desafíos a las teólogas y a los teólogos de mi generación. *Selecciones de Cuba teológica*. Revista del Seminario Evangélico de Teología. Disponível em: <<http://www.cuba-theological-seminary.org/SELECCIONES-DE-CUBA-TEOLOGICA.htm>>. Último acesso em: 09.12.06.
- MARTELLI, Stefano. A secularização entre mito e eclipse. In: *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo-SP: Paulinas, 1995. p. 271 – 336.
- MARTINI, Luciano. Cristianismo, Historia, Igreja – Desafio 3º Milênio. *Revista Globo*, 2002. p. 44.
- MARTINS, Edson. *Implantação, marginalidade e reconhecimento formal*: um olhar protestante acerca da história da educação teológica superior no Brasil (1969-1999). Curitiba, 2001. Dissertação (Mestrado em Educação).
- MATOS, Alderi Souza de. O Reino, o Poder e a Glória: As igrejas evangélicas alemães e o Regime Nazista. *Revista Ultimato* 281, S.l.: Editora Ultimato. p. 34-37, mar. – abr. 2003.
- MEIER, Edson. *Dietrich Bonhoeffer e o centro da sua vida e obra*: o Jesus Cristo vivo, o encarnado, crucificado e ressuscitado. São Leopoldo-RS: EST, 1988. Monografia (Trabalho Semestral).

- MÍGUEZ BONINO, José. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. Trad. Getúlio Bertelli. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1987. (Teologia Sistemática a-11).
- _____. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. Trad. Luís Marcos Sander. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2002.
- MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Trad. Waltensir Dutra. 3 ed. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1972.
- MILSTEIN, Werner. *Dietrich Bonhoeffer: vida e pensamento*. Trad. Harald Malschitzky. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2006.
- MOLULO, Cristiane. Graça: relação entre merecimento e esforço. *A Coluna da verdade*. Informativo da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. n. 20, 2006, p. 3.
- MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século XX*. Trad. José Fernandes; Rev. Luis Antônio Miranda. São Paulo-SP: Teológica/Paulus, 2003. (Teologia Contemporânea).
- _____. *Os teólogos da libertação*. Trad. Hugo Toschi. São Paulo-SP: Paulinas, 1980. (Libertação e teologia; 4).
- MONTEIRO, Marcos Adoniram Lemos. *A Existenz como afirmação da liberdade: um estudo sobre o livro filosofia da existência de Karl Jaspers*. Recife, 2000. p. 15-26. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.
- MOON, John. Batista. In: MATEUS, Odair Pedroso (Ed.). *Situação da educação teológica*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1989, p.11-23.
- MOOR, M. J. Aguantar, condescender y criticar. La Iglesia cubana y el régimen revolucionario (1959-2000). In: *Las teologías cubanas: de buena fe en el futuro*. El rol (potencial) de las iglesias en el proceso de democratización en Cuba. Publicación de: Pax Christi Holanda. 7 de octubre de 2005. <http://www.cubacenter.org/media/recent_briefs/rapport%20definitief%20spaans.pdf>. Último acesso em: 09.12.06.
- MOTTA, Francisco Alencar. *Igreja: Missão, Testemunho e martírio*. O modelo de igreja em Bonhoeffer para a América Latina. São Bernardo do Campo-SP, 1986. Monografia (Trabalho de conclusão do curso de Teologia) – Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – UMESP.
- MOURA, Gerson. *Estados Unidos e América Latina*. 2 ed. São Paulo-SP: Contexto, 1991. (Repensando a história).
- NUÑEZ, Emilio. Influencia europea en la teología de la liberación. In: *A teología de la liberación*. Una perspectiva evangélica. San José, Costa Rica: Editorial Caribe, 1988. p. 33 – 48.
- ORLANDI, Eni Pulcineli. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 5 ed. Campinas-SP: Pontes, 2003.
- _____. *Discurso e leitura*. São Paulo-SP: Cortez; Campinas-SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000.
- PARSSINEN, Terry. *A conspiração Oster: a história do complô militar para matar Hitler em 1938*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2005.
- PAZ, José Aurélio. *Escritor espanhol apresenta livro de líder evangélico revolucionário*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 27.05.05. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=3288&lanCode=3>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *Intención pura y valor en 60 años. 1946 – 2006.1*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 20.10.03. Disponível em: <http://www.cuba-theological-seminary.org/boletin_abril_2006.htm#historia>. Último acesso em: 09.12.06.

- _____. *Novo reitor do SET toma posse na sexta*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 26.05.04. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2195&lanCode=3>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *Presidente do Conselho de Igrejas visita o Uruguai*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 02.10.03. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=9168>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *Rafael Cepeda internado em estado grave*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 09.10.06. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=4946&lanCode=3>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *Religiosos cubanos entregam Bíblia a líder comunista*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 20.10.03. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=9442>>. Último acesso em: 09.12.06.
- _____. *Teólogo cubano é homenageado pelos 80 anos de vida*. In: CUBA – Igrejas. Havana, Cuba: Adital, 31.03.04. Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2040&lanCode=3>>. Último acesso em: 09.12.06.
- PEIXOTO, Paulo Matos. *Atentados políticos: De César a Kennedy*. 2 ed. Guarulhos-SP: Germape, 2003.
- PEREIRA, Mabel Salgado & SANTOS, Lyndon A. (Org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo-SP: Paulinas, 2004. (Coleção Estudos da ABHR).
- PICADO, Miguel; et. Alii. *Una Introduccion a la teología contextual mesoamericana*. s.l.: CIEETS, s.d.
- RAMOS, Luciana Soares. Dietrich Bonhoeffer na América Latina: ontem e hoje. *Fragments de Cultura*, Goiânia: Editora da UCG, v. 16, n. 3/4, p. 331 - 350, mar. – abr. 2006. ISSN 1414-1924.
- REICH, Wilhelm. *Psicologia de massa do fascismo*. Trad. de J. Silva Dias. Porto: Escorpião, 1974.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo-SP: Aste, 2003.
- REVISTA CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en América Latina – JLAIS, 1963-. Trimestral.
- REVISTA CUADERNOS DE TEOLOGÍA. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 1950-. Anual.
- REVISTA EL PREDICADOR EVANGELICO. Argentina: ISEDET, 1943 – (?). Trimestral.
- REVISTA ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo-RS: EST, 1961-. Quadrimestral.
- RIBEIRO, Antônio Carlos. Agarrar valentemente o real: dos 60 anos de martírio ao centenário de nascimento. *Revista Atualidade Teológica*, v. 10, n. 22, p. 131-143, 2006. Disponível em: <<http://buscatextual/visualiacv.jsp?id=761111>>. Último acesso em: 08.12.06.
- _____. *Graça barata é desgraça*. Informativo Mensal da Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro. n. 79, abr. 2006.
- _____. Memorial de Bonhoeffer. *Revista Novo Olhar* 4, São Leopoldo-RS: Sinodal, n. 12, set. – nov. 2006. p. 35.
- RICOER, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro-RJ: Imago, 1978. (Série Logoteca).

- _____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria Piedade Eça de Almeida. Campinas-SP: Papirus, 1988.
- RITTER, Gehard. *Xequê Mate ao Ditador: O que foi a resistência alemã?* São Paulo-SP: Senzala, 1968, p. 43-57.
- ROBINSON, John A. *Sincero para con Dios: Honest to God*. Barcelona: Ariel, 1969.
- RODRIGUES, André Figueiredo. *Como elaborar citações e notas de rodapé*. 3. ed. ampl. São Paulo: Humanitas, 2005.
- _____. *Como elaborar referência bibliografia*. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Humanitas, 2004. (Coleção Metodologias, v. 1).
- ROLDÁN, Alberto Fernando. *Para que serve a teologia? Método – História – Pós-modernidade*. Trad. Hans Udo Fuchs. 2 ed. Curitiba: Descoberta, 2000.
- SAID, Edward W. O papel público de escritores e intelectuais. In: SAID, Edward W.; SADER, Emir (Org.). *Cultura e política*. Trad. Luiz Bernardo Pericás. S.l.: Boitempo Editorial, s.d.
- SALINAS, Daniel; ESCOBAR, Samuel. *Pós-modernidade: Novos desafios à fé cristã*. São Paulo-SP: ABU Editora, 1999.
- SANTA ANA, Julio de. The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation. *Ecumenical Review*, Geneva: WCC, v. XXVII, n. 2, abr. 1976. p. 189.
- SCHMITT, Stefanie. *Dietrich Bonhoeffer in London 1933 – 1935*. London: Church Council of the German Church Sydenham, 2006.
- SCHOENBORN, Paul Gerhard. *Bonhoeffer in Lateinamerika: Beziehungen Zwischen Dietrich Bonhoeffer und Christen und Theologie in Lateinamerika – ein Werkstattbericht*. S.l., s.n., 1993. p. 395 – 446.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. São Leopoldo-RS: Sinodal/EST – IEPG, 1992. (Série Teses e Dissertações).
- SHEDD, Russel. *Alegrai-vos no Senhor: Uma exposição de Filipenses*. Sociedade Religiosa Vida Nova, 1984. p. 63-64.
- SHIRER, William L. Invasão da Europa Ocidental pelos aliados e tentativas para matar Hitler. In: *Ascensão e queda do Terceiro Reich*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. v. IV. 5 ed. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 1967. p. 117 – 218.
- SIEPIERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito M. (Org.). *Religião no Brasil: Enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo-SP: Paulinas, 2003. (Coleção Estudos da ABHR).
- SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. S.l.: Vozes, 1996, p. 25.
- SOUTO, José Carlos Soares. *Bonhoeffer e a pregação do evangelho: uma proposta de comunicação da fé para os dias atuais*. Belo Horizonte-MG, out. 1997. Monografia (Trabalho de conclusão do curso de Teologia) - Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – UMESP.
- SOUZA, Adriana de. Gênero e poder: *Mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo*. São Bernardo do Campo-SP, 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da FAFIR - UMESP.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: Revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC/SP/ Edições Simpósio/ UMESP, 1998.
- SOUZA, Carlos Alberto. A. de. Recensão sobre: TEIXEIRA, Faustino (org.): *A(s) Ciências(s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2001. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>. ISBN: 85-356-0740-4. Último acesso em: 04/04/06.

- SOUZA, Gildásio. Dietrich Bonhoeffer: O jovem teólogo que desafiou Hitler. *Compromisso*. Revista do Adulto Cristão, S.l.: JUERP – Editora Eclésia, p. 55 – 57, 2º Sem. 2000.
- SOUZA, Mauro Wilton de (Org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo-SP: Brasiliense, 1995.
- SOUZA, Novos olhares sobre práticas de recepção em comunicação. In: LOPES, Maria Immacolata de Vassalo (Org.). *Temas contemporâneos em comunicação*. São Paulo-SP: Edicon/Intercom, 1997. p. 277 – 290.
- SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo-SP: Editora Mackenzie, 2005.
- SOUZA, Washington Rodrigues. A Ética de Bonhoeffer. *O Jornal Batista*, Convenção Batista Brasileira. 20-26/2001, p. 10.
- STEIGMANN-GALL, Richard. *O Santo Reich*: concepções nazistas do cristianismo, 1919 – 1945. Trad. Claudia Gerpe Duarte. Rio de Janeiro-RJ: Imago, 2004.
- STEINBACH, Peter. A resistência alemã contra o nazismo: oposição como símbolo da outra Alemanha. *Deutschland*. Revista de política, cultura, economia e ciência, S.l: Frankfurter Societäts-Druckerei Gmbh. P. 2, n. 3, p. 45, jul. 1994.
- STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Trad. Max Altmann. São Paulo-SP: Editora 34, 2002.
- STOTT, John. *A Cruz de Cristo*. S.l: Editora Vida. 1991, p. 254.
- _____. Contracultura Cristã: A mensagem do Sermão do Monte. S.l.: ABU Editora, 1991. p. 44, 54, 211.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia e Economia*: repensando a teologia da libertação e utopias. 2 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.
- THALHEIMER, August. *Introdução ao materialismo histórico*. São Paulo-SP: Ciências Humanas, 1979.
- TROCH, Lieve. *O desafio das fronteiras e das diferenças*. São Bernardo do Campo, fev. 2000. p. 1 – 4. Palestra proferida na Aula Magna da Pós-Graduação em Ciências da Religião na UMESp. Trad. Angélica Pereira de Almeida. (texto não publicado).
- WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *De pastores a feiticeiros*: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950 – 1990). São Bernardo do Campo-SP, 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da FAFIR – UMESp.
- WEINGAERTNER, Martin. Welchem Bonhoeffer begegnen wir im brasilianischen Kontext? In: *Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit*. Hauptabteilung III. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD), 2006. p. 44 – 47.
- WILLAIME, Jean-Paul. O protestantismo como objeto sociológico. *REVISTA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO. Por uma sociologia do protestantismo brasileiro*. São Bernardo do Campo-SP, ano XIV, n.18, jun. 2000, p. 30.
- WIRTH, Lauri Emilio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. *Revista Estudos de Religião*. Revista semestral de estudos e pesquisas em religião. São Bernardo do Campo-SP: UMESp, ano XVII, n. 25, p. 171 – 183, jul. – dez. 2003.
- _____. Novas metodologias para a história do cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (Org.) *Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001. p. 23 – 34.
- _____. Protestantismo e etnia. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Revista Estudos de Religião*: Revista semestral de estudos e pesquisas em Religião. São Bernardo do Campo-SP: UMESp, ano. XI, n. 13, dez. 1997.
- WOODHEAD, Linda. Mulheres e Gênero: uma estrutura teórica. Trad. Deborah Pereira. *Revista Eletrônica Rever*: Revista de Estudos de Religião, São Paulo-SP: PUC/SP, ano 2, n. 1. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever>>. Último acesso em: 12/07/06.

- ZERNER, Ruth. *Bonhoeffer*, Dietrich. Enciclopédia Histórico Teológica da Igreja Cristã. v. I, 205. Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1998.
- ZILLES, Urbano. Os conceitos Husserlianos de “Lebens-welt” e teleologia. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 2001. p. 510. (Coleção Filosofia; 129)
- ZORZIN, Alejandro. Dietrich Bonhoeffer: a cinquenta años de su ejecución por en nazismo. *Encuentro y fe*, n. 37, jul. 1995.
- _____. *Perspectivas protestantes en la historia: Ensayos y documentos*: Martín Lutero – Felipe Melanchton – Dietrich Bonhoeffer. Buenos Aires, Argentina: Edición del Autor, 1997, 184 p.
- ZWETSCH, Roberto E. *Comentário sobre Resistência submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. In: Instituto Teológico Franciscano. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=conteudo&revistaid=6&fasciculoid=101&sumarioid=1497>>. Acesso em: 23 abr. 2006.