

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO  
PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**Cristianismo Arreligioso:  
uma análise do desenvolvimento e  
recepção da teologia de Dietrich  
Bonhoeffer**

por

**Martin Santos Barcala**

**Prof. Dr. Etienne A. Higuét**

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

**São Bernardo do Campo  
janeiro de 2008**

## FICHA CATALOGRÁFICA

B235s

Barcala, Martin Santos

Cristianismo arreligioso : uma análise do desenvolvimento e recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer / Martin Santos Barcala. São Bernardo do Campo, 2008.  
172fl.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Orientação de : Etienne A. Higuét

**1.** Teologia moderna **2.** Teólogos **3.** Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945 – Crítica e interpretação **I.** Título.

**CDD 230.0905**

# BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Etienne A. Higuete – Presidente  
UMESP

---

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante – Titular  
MACKENZIE

---

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg – Titular  
UMESP

# DEDICATÓRIA

Ao meu tio Arthur  
“A saudade é uma estrada longa...”.

## AGRADECIMENTOS

Sempre li esta seção de livros e outros trabalhos com certa suspeita. Não sei o porquê deste tipo de reação. Talvez, seja consequência de minha escassa e insignificante experiência como escritor... A redação de um trabalho, particularmente, sempre me pareceu algo absurdo e, às vezes, insuportavelmente solitário! Apesar de toda discussão precedente, da crítica simultânea aos primeiros rascunhos e da celebração extravasante quando da impressão da última página que, com certeza, é quase sempre compartilhada com pessoas ainda mais importantes do que a tarefa recém-cumprida, a solidão que perpassa o momento da redação do texto é quase sólida!

Entrementes, durante a elaboração deste trabalho, comecei a mudar. Percebi que a solidão representada e quase materializada por teclado e tela, sempre implicava na suspensão de outras atividades também importantes para a manutenção de uma existência digna, saudável, agradável, etc. A suspensão de tais atividades, por sua vez, nunca representou a anulação de sua relevância ou necessidade e, portanto, sempre conduzia os companheiros do dia-a-dia a uma sobrecarga extenuante!

Além disso, o período de redação também impôs a prorrogação de outras celebrações cotidianas, de coisas “pequenas” mesmo, sem valor financeiro, como o desabrochar de uma pequenina florzinha silvestre que a Ana Marta insistia que eu testemunhasse. Infelizmente, algumas flores e pessoas não conseguiram esperar o final da redação... É, sim, necessário agradecê-las! Quando não se tem mais o abraço, o sorriso, a palavra, ou qualquer outro gesto de saudação, ou ainda, quando não se tem mais o momento que se desejava celebrar, o tributo é o consolo que nos resta.

Por isso, desejo aqui expressar minha gratidão aos meus pais, Maria Aparecida Santos Barcala e Benedito Antonio Barcala. Duas pessoas para as quais a

academia não fora prioridade, mas nem por isso relegaram a função de educadores e orientadores ao segundo plano. Aliás, minha mãe tem curso superior completo! Nunca exerceu outra profissão que não fosse de “companheira idônea”. Meu pai tem uma memória... Entre casos e causos, consegue extrair da vida a sabedoria eclesial: “come teu pão, bebe teu vinho e desfruta regaladamente a vida na companhia da mulher que amas...”!

Ah, meu pai tentou me ensinar isso, também! Diminuí um pouco a dose diária do “vinho”, mas não rejeitei sua orientação para desfrutar a vida com a mulher que amo. Obrigado, Ana Marta.

Meus irmãos e primos mais chegados acham que foi difícil fazer o mestrado. Não imaginam, contudo, o quanto! O Danilo foi o primeiro a escrever, numa mensagem eletrônica (mídia que já lhe pregou poucas e boas, mas que ele gosta muito), uma palavra que é a coroação de todo processo: “Mestre”! A Vivi, Gabriel e Letícia têm muitos compromissos, mas, mesmo assim, sempre me incentivaram e também ligaram desejando parabéns. O Márcio diz sempre que eu “puxei a Vivi”. Mas eu gostaria de ter a ingenuidade e a coragem que ele sempre demonstrou em nossa convivência. A Lelê, o Fernando e o Luís Fernando recebiam telefonemas na medida em que eu concluía uma página. O Fernando sempre exerceu, incansavelmente, a função de orientador. Não do tipo acadêmico, mas daqueles que acompanham, cuidam, exortam e incentivam dois adolescentes um tanto quanto, digamos, normais... A Jucimara e a Amanda sempre perguntavam: é difícil? Mas nunca desconfiaram da minha capacidade de concluir satisfatoriamente o curso.

Meu tio Arthur não ficou pra festa. Diria Rubem Fonseca: “é um mal-educado”! Com razão, não há grosseria maior do que morrer.

O Fabio desempenhou, também, a função de orientador. Acadêmico, inclusive! Foi o primeiro que leu os textos. Pobre homem! Nunca poderia chegar, sem a ajuda dele, à compreensão suficiente e à redação clara do trabalho. Nunca poderei retribuir os benefícios que desfruto em sua companhia e por causa dela.

O João Paulo e a Sirley nunca perderam a oportunidade de empolgar-me e estimular o desenvolvimento do trabalho. O Pedro Marcos estabeleceu os prazos que cumpro na conclusão do processo todo. A UMESP e a CAPES permitiriam ainda alguns dias, mas quem se importa com isso, quando ele diz “você tem mais uma semana, termina logo isso”? Sem este tipo de apoio, estaria redigindo outro tipo de texto agora. Talvez uma justificativa de prorrogação, sei lá.

O escritor bíblico diz que “tem amigo tão chegado quanto um irmão”. O Cesinha, o Neném e o Cléber pra mim, encontram nesta afirmação um testemunho fidedigno. Senti certa alegria em cada um deles que me revelou o profundo significado da palavra “simpatia”. Sem eles, tudo ficaria mais chato. O Alexandre também se interessou pela pesquisa e me deu força em momentos complicados.

O professor Antonio Carlos de Melo Magalhães é freqüentador desta seção de monografias, dissertações e teses. Foi ele que inspirou e deu a primeira direção para o trabalho aqui apresentado. Valeu, professor.

O professor Etienne A. Higuete foi meu orientador oficial. Encarnou a paciência. Demonstrou coragem. Que ele é inteligente e competente eu já sabia.

A CAPES financiou a pesquisa, agindo em sintonia com as intenções deste governo que parece insistir em acreditar em pobres, ignorantes, assalariados, tomando-os como gente.

Viram o que eu fiquei fazendo nestes meses? Muito obrigado.

A seção de agradecimentos é estranha. Não existe norma culta para a menção dos nomes. Não tem espaço pra todas as informações. Mas é necessária. Não tenho a memória do meu pai. Se você estiver achando tudo isso muito cansativo, enfadonho, chato, não vá para o primeiro capítulo... Este trabalho não tem nada a ver com você.

## ABSTRACT

This dissertation is the outcome of a research about Dietrich Bonhoeffer's theology, departing from his own works and from the reception and interpretation of his thought by theologians who dedicated themselves to study his theological reflection after his death, especially in which concern to his proposal for a Religionless Christianity. Within this group, names as Eberhard Bethge, author of a detailed biography of Bonhoeffer, besides Robinson and Hamilton, authors who are related to the movement that have been known as Radical Theology, are highlights. The objective of this research is exactly illuminate the meaning of Bonhoeffer's proposal for a Religionless Christianity, as well as to analyze both his criticism of religion and the possibilities found in his Christology for an authentic Christian faith experience in a world come of age.

## RESUMO

Esta dissertação é o resultado da pesquisa sobre a teologia de Dietrich Bonhoeffer a partir de seus próprios escritos e da recepção e interpretação de seu pensamento por teólogos que se dedicaram ao estudo de sua reflexão teológica após sua morte, especialmente no que diz respeito à sua proposta de um cristianismo arreligioso. Dentre estes teólogos destacam-se Eberhard Bethge, autor de uma detalhada biografia de Bonhoeffer, além de Robinson e Hamilton, autores que participam do movimento que ficou conhecido como "Teologia Radical". O objetivo da pesquisa é exatamente esclarecer o significado da proposta de um cristianismo arreligioso em Bonhoeffer, bem como analisar suas críticas à religião e as possibilidades encontradas em sua compreensão cristológica para uma vivência cristã autêntica num mundo que se tornou adulto.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>3</b>
<b>De “Cristo existindo em comunidade” ao “Cristo Senhor do mundo”: uma descrição da trajetória bibliográfica de Dietrich Bonhoeffer. ....</b>	<b>7</b>
<b>1.1. A decisão pela teologia e os primeiros trabalhos acadêmicos.....</b>	<b>9</b>
<b>1.1.1. <i>Sanctorum Communio</i>: a Igreja como Cristo existindo em comunidade. ....</b>	<b>11</b>
1.1.1.1. A insuficiência das definições filosóficas para descrever a Igreja ..	13
1.1.1.2. A crítica à religião a partir da compreensão dogmática e sociológica da Igreja .....	19
<b>1.1.2. <i>Akt und Sein</i> .....</b>	<b>21</b>
1.1.2.1. A Igreja como concretização e atualização da revelação divina ....	22
1.1.2.2. A crítica ao transcendentalismo no conceito de revelação da Teologia Dialética.....	25
<b>1.2. Da academia à <i>Kirchenkampf</i>: o engajamento de Bonhoeffer na realidade de seu tempo .....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.1. <i>Schöpfung und Fall</i> .....</b>	<b>31</b>
1.2.1.1. A crítica à religião como negação do mundo e desconfiança da Palavra de Deus .....	34
<b>1.2.2. Cristologia .....</b>	<b>38</b>
<b>1.2.3. <i>Nachfolge</i> .....</b>	<b>49</b>
1.2.3.1. O contexto histórico do Discipulado .....	50
1.2.3.2. Uma interpretação da decadência do cristianismo: “graça barata” <i>versus</i> “graça preciosa”.....	55
<b>1.3. O engajamento político como reivindicação do mundo para Cristo.....</b>	<b>61</b>
<b>1.3.1. Ética .....</b>	<b>61</b>
1.3.1.1. A reflexão que emana da vida .....	62
1.3.1.2. A ética cristã como supressão de todo conhecimento sobre o “bem” ou o “mal” .....	65
1.3.1.3. Cristo como “Senhor do mundo”.....	67
<b>1.4. Considerações Finais .....</b>	<b>72</b>
<b>O Cristianismo Arreligioso nas cartas e escritos da prisão .....</b>	<b>74</b>
<b>2.1. A crítica à religião na correspondência informal de Bonhoeffer .....</b>	<b>75</b>
2.1.1. O despertar da arreligiosidade em Bonhoeffer.....	78
<b>2.2. O “cristianismo arreligioso” nas cartas da prisão .....</b>	<b>80</b>
2.2.1. A crítica à religião a partir da espiritualidade vetero- testamentária .....	81
2.2.2. Expressões da “mundaneidade” na Idade Média .....	83
2.2.3. A pessoa de Cristo e o a priori religioso do ser humano .....	85
2.2.4. A crítica à religião na teologia do início do século XX.....	88

<b>2.2.5. Cristianismo Arreligioso e Interpretação não-religiosa.....</b>	<b>91</b>
2.2.5.1.A dimensão histórico-antropológica de um cristianismo arreligioso .....	94
2.2.5.2.A dimensão bíblico-teológica da proposta .....	100
<b>2.3. Conclusões Preliminares .....</b>	<b>105</b>
<b>Do Cristianismo Arreligioso à Teologia da Morte de Deus: um possível itinerário da recepção e interpretação da teologia de Dietrich Bonhoeffer .....</b>	<b>109</b>
<b>3.1.O cristianismo arreligioso como proposta de renovação eclesial ...</b>	<b>110</b>
<b>3.1.1.Eberhard Bethge: a teologia de Bonhoeffer como decorrência do envolvimento com Cristo e o mundo .....</b>	<b>111</b>
3.1.1.1. O “cristianismo arreligioso” à luz da Cristologia .....	112
3.1.1.2. O conteúdo antropológico da proposta .....	116
3.1.1.3. As características do conceito de religião em Bonhoeffer.....	117
3.1.1.4. A idéia de uma disciplina arcana .....	121
<b>3.1.2. John D. Godsey: o cristianismo arreligioso como ápice da compreensão cristológica de Bonhoeffer .....</b>	<b>124</b>
3.1.2.1. A teologia de Bonhoeffer como ponto de partida para uma compreensão histórica e teológica do século XX .....	124
3.1.2.2. A cristologia como pista para a compreensão do desenvolvimento teológico de Bonhoeffer .....	126
3.1.2.3. Críticas e contribuições do cristianismo arreligioso de Bonhoeffer .....	128
<b>3.1.3. André Dumas: Bonhoeffer como teólogo da realidade .....</b>	<b>131</b>
3.1.3.1. O cristianismo arreligioso como mudança epistemológica no pensamento de Bonhoeffer .....	131
3.1.3.2. A coerência cristológica, o esquema antropológico e a preocupação com a identidade e identificação do cristão com o mundo...	133
<b>3.1.4. Clifford Green: Bonhoeffer como teólogo da sociedade .....</b>	<b>135</b>
3.1.4.1. Cristo e o uso do poder nas relações humanas .....	136
3.1.4.2. A religiosidade como “postura psíquica” perante o mundo e a vida .....	137
3.1.4.3. O diálogo interdisciplinar na proposta de um cristianismo arreligioso .....	138
<b>3.1.5. Considerações Finais .....</b>	<b>140</b>
<b>3.2. O cristianismo arreligioso e o ateísmo cristão: a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer na Teologia Radical.....</b>	<b>141</b>
<b>3.2.1. A gênese histórico-literária e as expressões da Teologia Radical..</b>	<b>142</b>
3.2.1.1. A Teologia Radical como sucessora da Teologia Dialética .....	142
3.2.1.2. Alguns referenciais teóricos da Teologia Radical .....	144
3.2.1.3. Da Teologia Radical à Teologia da Morte de Deus: discrepâncias e afinidades do movimento teológico radical .....	148
<b>3.2.2. A recepção da teologia de Bonhoeffer pela Teologia Radical .....</b>	<b>151</b>
3.2.2.1. John A. T. Robinson: a arreligiosidade como honestidade para com Deus e os homens .....	152
3.2.2.2. William Hamilton: Jesus Cristo como “lugar” de espera por Deus no mundo moderno .....	155
<b>3.3. Conclusão.....</b>	<b>159</b>
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>163</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>168</b>

# INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo analisar o significado da proposta de um “cristianismo arreligioso” na teologia de Dietrich Bonhoeffer. Para tanto, a pesquisa foi dividida em duas partes.

A primeira parte, que compreende os dois primeiros capítulos, é uma tentativa de apresentar um possível itinerário bibliográfico da reflexão teológica de Bonhoeffer, destacando o conteúdo de seus escritos, desde a primeira fase de sua teologia até o período final de sua vida, no qual ele escreve suas “cartas teológicas” da prisão de Tegel.

No primeiro capítulo procurou-se analisar as principais obras de Bonhoeffer, tendo em vista não apenas o conteúdo teológico que elas encerram, mas, além disso, o contexto histórico, social, cultural e político com o qual elas dialogam e ao qual pretendem oferecer alternativas para a vivência concreta e autêntica da fé cristã.

Nesta empreitada, a pesquisa debruçou-se, além dos escritos do próprio Bonhoeffer, sobre a detalhada narrativa biográfica elaborada por Eberhard Bethge após a morte do teólogo alemão pelo regime nazista. A obra de Bethge, apesar de não ser a única, constitui-se numa ferramenta fundamental e indispensável especialmente para aqueles que desejam analisar a profícua relação existente entre a reflexão teológica de Bonhoeffer com os eventos que marcaram o momento histórico em que ele viveu.

A análise desenvolvida neste capítulo demonstrará, dentre outras coisas, como a cristologia ocupa gradativamente a reflexão teológica de Bonhoeffer e sofre, no processo de desenvolvimento do teólogo alemão, uma significativa ampliação da compreensão do significado da pessoa de Jesus Cristo, que vai desde a fórmula de “Cristo existindo em forma de comunidade”, em *Sanctorum Communio*, até a noção de “Cristo como Senhor do mundo”, na *Ética*.

Em seguida, a pesquisa dedica-se exclusivamente à discussão da proposta de um “cristianismo arreligioso” no pensamento de Bonhoeffer, especialmente a partir de suas cartas e escritos da prisão. Este é o tema do segundo capítulo. Aqui se procurou analisar a ocorrência da temática do cristianismo arreligioso especialmente na correspondência informal de Bonhoeffer, material que nem sempre é considerado pelos estudiosos de sua teologia, mas que, como poderá ser notado, representa uma fonte riquíssima de informações, especialmente sobre a evolução da crítica da religião em seu pensamento muito antes do período da prisão. Em certos sentidos, a última fase do pensamento de Bonhoeffer, contida nas cartas e escritos da prisão, representa uma reorganização profunda de seus conceitos e sistema teológicos. Não obstante, esta reorganização não deve ser entendida como ruptura absoluta com a reflexão teológica que precede o período da prisão, pois, como será demonstrado, a concentração cristológica das cartas estabelece a continuidade com o conteúdo apresentado no primeiro capítulo desta pesquisa.

A segunda parte da pesquisa, composta pelo terceiro capítulo, trata da recepção e interpretação do pensamento de Bonhoeffer pela reflexão teológica que se seguiu à sua morte. Neste capítulo procurou-se identificar as principais ênfases que os intérpretes da teologia de Bonhoeffer fizeram ao seu pensamento. No primeiro momento, dedicou-se à análise dos estudos sobre a teologia de Bonhoeffer produzidos por teólogos que se dedicaram à totalidade de sua obra teológica. Em seguida, a pesquisa também considerou a apropriação da teologia de Bonhoeffer, especialmente da cristologia contida nas cartas da prisão, pelos teólogos que constituíram o movimento conhecido como Teologia Radical.

O resultado desta análise ratificou a centralidade da cristologia para a reflexão teológica de Bonhoeffer e revelou que, mesmo que alguns dos mais respeitados intérpretes de sua teologia, como Bethge, por exemplo, insistam na tese de que não se deve interpretar a última fase de seu pensamento isoladamente de suas obras anteriores, é possível, sim, apreender as contribuições de sua teologia para a temática do processo de secularização da modernidade ou da teologia da morte de Deus, desde que não se ignore a sua cristologia nem a idéia de uma “disciplina arcana” conforme esboçada na *Ética* e nas cartas e escritos da prisão. O grande equívoco da Teologia Radical, no que diz respeito à apropriação da teologia de Bonhoeffer, não foi tanto a desconsideração de suas obras teológicas anteriores ao período da prisão, como pensa Bethge e também foi afirmado por um dos únicos teólogos brasileiros que se

dedicaram ao estudo da evolução do pensamento de Bonhoeffer, professor Prócoro Velásquez Filho. Conforme será demonstrado no terceiro capítulo, este equívoco reside exatamente na desconsideração da idéia de uma “disciplina arcana” como possibilidade da existência da Igreja num mundo que se tornou “autônomo”, “arreligioso” ou “secularizado”, idéia que, por sua vez, manifesta-se já no período considerado derradeiro da vida e pensamento de Bonhoeffer.

Com isso, anunciam-se já algumas importantes conclusões que serão apresentadas no final da pesquisa, a saber: que Bonhoeffer é um teólogo da Igreja e, exatamente por isso, pode falar de Jesus Cristo como único fundamento da Igreja ao mesmo tempo em que crítica seus elementos religiosos, ampliando a abrangência e relevância de Cristo para muito além das querelas eclesiais.

O interesse pela pesquisa surgiu da observação de que a teologia de Bonhoeffer não ocupa um lugar tão proeminente na reflexão teológica brasileira, como se pode dizer de Karl Barth e Paul Tillich. Os diversos artigos que existem sobre este teólogo focalizam, sobretudo, os aspectos biográficos mais dramáticos do final de sua vida, ou seja, sua resistência passiva ao nazismo, como pode ser observada no livro *Discipulado*, e, posteriormente, seu engajamento na resistência política ativa, que resultou no seu aprisionamento e execução pelo regime nazista.

Partindo desta perspectiva, Bonhoeffer é constantemente evocado como *testemunha* ou *mártir* do protestantismo no século XX, servindo como inspiração para a conduta daqueles que vivem em situações de opressão e injustiça das formas mais variadas. Entretanto, o conteúdo teológico de sua reflexão não acompanha a evocação de seu martírio, fato que constitui um “silêncio” um tanto quanto suspeito, ainda mais se considerado a partir da reação da Igreja na Alemanha após a informação de sua morte no campo de concentração em Flössenburg.

Diante da recusa da igreja naquele país em arrolar o nome de Bonhoeffer entre os mártires do período nazista, pelo fato dele ter morrido por circunstâncias “políticas”, a insistência no seu “martírio” pode representar uma tentativa de “purificar” a reflexão teológica engajada do último período de sua vida.

Mesmo que este não pareça ser o caso entre os teólogos latino-americanos, esta pesquisa pretende pelo menos suprir uma lacuna importante na recepção da teologia deste impressionante teólogo, atentando, principalmente, para a crítica da religião em seu pensamento e para a centralidade e criatividade de sua cristologia.

# I – De “Cristo existindo em comunidade” ao “Cristo Senhor do mundo”:

uma descrição da trajetória bibliográfica de Dietrich Bonhoeffer

O século XX testemunhou significativas mudanças em diversos aspectos da cultura e sociedade humanas. Duas guerras mundiais transformaram radicalmente o cenário sócio-político e econômico do mundo inteiro, especialmente do Ocidente. No que diz respeito à reflexão teológica as transformações também foram bastante sensíveis.

O início do século foi marcado principalmente pela influência da Teologia Liberal. Especialmente no continente Europeu, teólogos como Adolf Von Harnack, Reinhold Seeberg, dentre outros, destacavam-se na docência teológica e tratavam de preservar e continuar o legado teológico, iniciado por Friedrich Schleiermacher, que perpassou todo século XIX. O interesse pela “essência do cristianismo”, tão característico da reflexão teológica de Troeltsch, e o significado e as implicações éticas do movimento e ensino de Jesus Cristo, presentes abundantemente no pensamento de Ritschl, por exemplo, eram os temas predominantes nas discussões e publicações teológicas do período.

Entretanto, ainda nas primeiras décadas do século em questão, o teólogo suíço Karl Barth, então pastor de uma pequena comunidade interiorana, insatisfeito com os efeitos que sua pregação produzia na vida dos fiéis que freqüentavam sua igreja,

rompeu com o método teológico liberal e, com isso, deu início a uma corrente de pensamento que ficaria, posteriormente, conhecida como Teologia Dialética<sup>1</sup>.

Devido à grande importância desta escola teológica para a Teologia do século XX, o espaço de que dispõe este trabalho não seria suficiente para descrevê-la detalhada nem adequadamente. Não obstante, é importante observar pela menos a “reviravolta” que Barth provocou nos rumos da reflexão teológica.

A centralidade da Palavra de Deus – revelada na Bíblia, encarnada em Cristo e anunciada na comunidade de fé – bem como a insistência na diferença radical e absoluta entre Deus e o ser humano foram os dois temas mais proeminentes no pensamento de Barth e na Teologia Dialética. Em comparação com a Teologia Liberal, pode-se afirmar que Barth fez com que a reflexão teológica se ocupasse novamente com a revelação divina, ao invés da história ou dilema humanos. De acordo com a explicação do teólogo alemão Heinz Zahrnt, Barth “opôs o deslumbramento pela palavra de Deus ao deslumbramento pela história, e opôs a teologia da revelação divina à teologia da consciência humana”.<sup>2</sup> Desta forma, ao invés de “fazer do ser humano e da maneira como ele fala e pensa sobre Deus seu ponto de partida, Barth inicia com Deus e a maneira como ele fala e pensa sobre o ser humano”.<sup>3</sup>

Além disso, Zahrnt enumera alguns elementos que foram responsáveis pelas transformações do pensamento teológico no início do século passado, como:

a redescoberta do sagrado, iniciada por Rudolf Otto, a redescoberta do caráter escatológico da pregação de Jesus, por Johannes Weiss e Albert Schweitzer, a redescoberta da natureza do evangelho como documentos de fé e recordações da pregação de Jesus pelo estudo das categorias literárias, e a redescoberta da teologia de Lutero por Karl Holl e outros”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Devido aos objetivos deste trabalho não se ocupará aqui de descrever as importantes transformações que ocorreram no interior da escola teológica iniciada por Karl Barth, como, por exemplo, a sutil modificação na concepção antropológica e teológica do movimento que fez com que a Teologia da Crise se tornasse Teologia Dialética.

<sup>2</sup> Heinz ZÄHRNT. *The Question of God*. p. 19

<sup>3</sup> idem.

<sup>4</sup> Ibid. p. 54

Não obstante a diversidade dos elementos supracitados, Zahrnt explica que “o foco oculto através do qual todas estas redescobertas convergem é a redescoberta da divindade de Deus (...) o tema central para Karl Barth e a Teologia Dialética”.<sup>5</sup>

De certa forma, a temática deste trabalho está vinculada a ambas escolas teológicas mencionadas acima. O que se pretende aqui é analisar o pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer.

## 1.1. A decisão pela teologia e os primeiros trabalhos acadêmicos

Bonhoeffer nasceu em Breslau, na Alemanha, em 1906. Filho de um respeitado psiquiatra alemão, Karl Bonhoeffer, mudou-se para Berlim quando seu pai fora convidado para assumir a cátedra de Psiquiatria da Universidade daquela cidade. Decidiu-se por estudar teologia em Tübingen, em 1923, depois de algumas experiências pessoais com a igreja e movido por intensos desejos de transformá-la.

Ele foi o único de sua família a demonstrar algum interesse pela teologia e pela participação na Igreja. Sua decisão por tornar-se um teólogo ocorreu enquanto ainda era bem jovem e, por mais que seus irmãos mais velhos tentassem persuadi-lo do fato que a igreja pela qual ele gostaria de devotar-se era uma instituição burguesa à beira da falência, sempre ouviam a mesma resposta: “Neste caso, eu devo reformá-la!”.

Durante seus estudos, foi aluno de Adolf von Harnack e Reinhold Seeberg. Portanto, em sua formação acadêmica, Bonhoeffer recebeu uma refinada instrução de acordo com os postulados da Teologia Liberal. De fato, ele jamais abandonaria completamente tais postulados, mesmo que posteriormente, à semelhança de muitos teólogos de seu tempo, fosse profunda e definitivamente impactado pela reflexão teológica de Karl Barth, tornando-se, assim, intensamente crítico de seus próprios professores.

O desempenho acadêmico de Bonhoeffer é caracterizado pela excelência e precocidade. Aos vinte e um anos de idade, em 1927, sob a orientação de Seeberg, Bonhoeffer obtém o grau de doutor com a publicação de *Sanctorum Communio*. Em 1930, obtém a livre docência com a publicação de *Akt und Sein*.

---

<sup>5</sup> Ibid.

Na verdade, a precocidade é a característica mais evidente em sua biografia, haja vista sua morte pelo regime nazista em 1945, quanto tinha apenas trinta e nove anos de idade.

As interpretações que se fizeram de seu pensamento desde então são significativamente diversas. Conforme Peter Vorkink, editor de uma coletânea de ensaios sobre a vida e pensamento de Bonhoeffer publicada pelo Union Theological Seminary, em 1967, nenhum intérprete de seu pensamento observa exatamente as mesmas coisas:

bultmannianos vêem sua obra como uma criativa aplicação da demitologização; tillichianos percebem que o ‘mundo autônomo’<sup>6</sup> tem afinidades com uma ‘cultura teônoma’; barthianos, apesar da crítica de Bonhoeffer sobre o ‘positivismo da revelação’, encontram em seu pensamento a extensão da crítica de seu mestre sobre a ‘religião’; a teologia radical estabelece as cartas e escritos da prisão como seu *textus classicus*; os secularistas se regozijam em seu – de Bonhoeffer – anti-clericalismo; e a cultura de massa norte-americana encontra em sua vida e morte o mártir necessário para seu discurso.<sup>7</sup>

No Brasil, a vida de Bonhoeffer, especialmente sua morte trágica no campo de concentração nazista, sobrepuja sua reflexão teológica. Durante as décadas de 1960 e 1970, a reflexão teológica latino-americana, ainda nos primórdios de seu desenvolvimento, fez constante referência a Bonhoeffer como testemunho cristão a ser seguido nos países da América Latina. Entretanto, apenas um estudo substancialmente dedicado ao conteúdo de sua reflexão teológica foi publicado em língua portuguesa<sup>8</sup> e os artigos que faziam referência direta ao seu nome destacavam quase exclusivamente os eventos que permearam a última fase de sua vida. Resumidamente, na interpretação brasileira de Bonhoeffer, o mártir sobrepujou o teólogo.

No entanto, quais contornos assumiriam a reflexão teológica de Bonhoeffer se interpretada a partir de seus próprios escritos? Quais seriam as conclusões possíveis se sua obra teológica, literária e epistolar fosse analisada a partir de sua crítica à

---

<sup>6</sup> A expressão inglesa “world come of age” será traduzida sempre por “mundo autônomo” no decorrer desta dissertação, salvo indicação em contrário.

<sup>7</sup> Peter VORKINK (ed.). *Bonhoeffer in a World Come of Age*. p. ix.

<sup>8</sup> Trata-se da tese de doutorado do professor Prócoro Velásquez Filho.

religião conforme elaborada nas cartas da prisão de Tegel? Que elementos poderiam indicar a continuidade e/ou as descontinuidades temáticas de seu pensamento?

Tais questões constituem a problemática central deste capítulo. Assim sendo, procurar-se-á apresentar aqui uma descrição da trajetória bibliográfica de Bonhoeffer que considere não apenas seus escritos acadêmicos como *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, mas, além deles, seus diversos cursos sobre a Bíblia, sobre a ética cristã e também suas cartas e poemas.

Este procedimento, espera-se, fará jus à orientação de estudiosos de seu pensamento como Eberhard Bethge, por exemplo, para quem uma correta assimilação da reflexão teológica de Bonhoeffer deve articular vida e pensamento.

Além disso, é interessante observar as afirmações de José J. Alemany – editor de uma coletânea<sup>9</sup> em castelhano de cartas e trechos de diários de viagem de Bonhoeffer – sobre a importância da comunicação epistolar para o teólogo alemão, segundo o qual “o primeiro e mais forte impacto produzido pelo pensamento de Dietrich Bonhoeffer a ser conhecido mais além das fronteiras de seu país e de sua igreja foi exercido precisamente por um punhado de cartas”.<sup>10</sup> Ademais, Alemany chama a atenção para o fato de que a correspondência por cartas tinha um significado bastante peculiar para Bonhoeffer, uma vez que lhe proporcionavam a clareza sobre conceitos e idéias sobre os quais discutia com seus pares.<sup>11</sup>

Portanto, no desenvolvimento deste capítulo, as cartas serão interpostas aos escritos mais sistematizados de Bonhoeffer, com o intuito de esclarecer o sentido de algumas expressões ou afirmações, bem como identificar a origem das mesmas em sua reflexão teológica.

Após estas considerações, pode-se, enfim, iniciar a análise dos escritos de Bonhoeffer, sempre atentos à crítica da religião que está presente, mesmo de forma incipiente, já nos primeiros textos.

### 1.1.1. *Sanctorum Communio*: a Igreja como Cristo existindo em comunidade

---

<sup>9</sup> José J. ALEMANY (ed.). *Redimidos para lo humano*.

<sup>10</sup> Idem. p. 11

<sup>11</sup> Ibid.

A primeira consistente publicação teológica de Bonhoeffer foi dedicada ao estudo do significado sociológico da comunidade eclesial a partir de sua definição dogmática. O resultado desta dissertação foi tão significativo para a reflexão teológica da época que mereceu, quase trinta anos depois, um elogio do aclamado teólogo Karl Barth.

Em sua *Dogmática da Igreja*, o teólogo suíço reconheceu que:

se for possível qualquer justificação de Reinhold Seeberg, esta deve ser procurada no fato que sua escola pôde revelar este homem – Bonhoeffer – e sua dissertação, que não apenas desperta o respeito pela amplitude e profundidade de sua intuição (insight), quando relembramos a situação existente, mas possibilita uma leitura muito mais instrutiva, estimulante e genuinamente edificante hoje que muitas das mais famosas obras que têm sido escritas sobre o problema da igreja... Eu abertamente confesso que tenho dúvidas se sou capaz de manter o alto nível alcançado por Bonhoeffer, dizendo exatamente as mesmas coisas em minhas próprias palavras e em meu próprio contexto, com a mesma persuasão com que fez este jovem tantos anos atrás.<sup>12</sup>

Entretanto, a escolha do tema e do orientador para a pesquisa não foi tão previsível quanto poderia ter sido, a julgar pelo interesse e desempenho acadêmico anterior de Bonhoeffer. De acordo com Bethge, os estágios que antecederam a decisão de Bonhoeffer pelo tema até mesmo “desapontaram e frustraram as expectativas de algumas pessoas”, por causa do foco escolhido por ele.<sup>13</sup>

Isto porque Bonhoeffer já havia demonstrado muita competência em suas pesquisas sobre a História da Igreja com o método histórico-crítico e conquistado a admiração de seu professor nesta disciplina, Adolf von Harnack.

Também havia conseguido um desempenho muito bom escrevendo sobre a teologia de Lutero para o professor Karl Holl. Desta forma, muitos de seus professores e amigos esperavam que ele fosse escolher entre um dos dois temas e optar pela orientação dos referidos professores.

Ao invés disso, a opção de Bonhoeffer recaiu sobre a Dogmática, seu assunto predileto, mas cujos trabalhos iniciais, segundo Bethge, “beiraram o fracasso”.<sup>14</sup> A

---

<sup>12</sup> Karl BARTH. *Church Dogmatics*. IV/2, 1960, p. 641, *apud* Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 84

<sup>13</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 78

<sup>14</sup> *Idem.* p. 79

escolha de Seeberg como seu orientador também foi precedida por certa relutância, mas, afinal, Bonhoeffer dedicou-se por dezoito meses à redação de sua dissertação.

Em *Sanctorum Communio*, ele

procurou nada menos que conjugar suas divergentes heranças: harmonizar a sociologia e a tradição crítica com a teologia da revelação, isto é, reconciliar Troeltsch e Barth. Aplicando o irreconciliável para a igreja concreta, ele usou uma frase do livro de Hegel, *A Religião Absoluta*. As palavras de Hegel eram ‘Deus existindo como comunidade’; em Bonhoeffer elas se tornaram ‘Cristo existindo como igreja-comunidade’. Para Hegel, a comunidade era a habitação do Espírito Santo na forma de espírito absoluto. Para Seeberg era a habitação do Espírito Santo na forma de vontade absoluta. Bonhoeffer reformulou tudo cristologicamente, acreditando que tinha alcançado um terceiro estágio que transcendia a antítese entre Troeltsch e Barth.<sup>15</sup>

Bethge lembra ainda que “as críticas subseqüentes consideraram esta abordagem mais ousada do que bem-sucedida”.<sup>16</sup>

#### 1.1.1.1. A insuficiência das definições filosóficas para descrever a Igreja

Na primeira parte de *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer apresenta a metodologia que aplicará no decorrer da pesquisa. Trata-se de um estudo no qual “se utilizam a Filosofia Social e a Sociologia em proveito da dogmática”.<sup>17</sup> Não se trata de um trabalho de Sociologia da Religião, mas de uma tentativa de se analisar o conteúdo e a dimensão dos conceitos teológicos cristãos numa perspectiva sociológica, isto é, buscando elucidar seu significado concreto.

Após esta breve elucidação, Bonhoeffer apresenta a distinção entre o objeto de estudo da Filosofia Social e da Sociologia. De acordo com ele, a Filosofia Social tem como objeto as “leis originárias” das relações sociais no espírito humano e sua relação com ele. Ela é a “norma permanente” da sociologia e se preocupa com elementos sociais que antecedem o “saber” e o “querer” dos indivíduos. Dito de outro modo, a filosofia social se debruça sobre o motivo da relação entre as pessoas.

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 83

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Sanctorum Communio*. p. 13

No tocante ao objeto de estudo da Sociologia, Bonhoeffer afirma que se trata das “estruturas das comunidades empíricas”, isto é, das diferentes configurações que as relações humanas assumem na realidade. Assim sendo, para ele, “fazer sociologia da religião significa investigar fenomenologicamente o caráter estrutural próprio das comunidades religiosas”.<sup>18</sup>

A proposta de Bonhoeffer em *Sanctorum Communio* transcende, portanto, a problemática simplesmente sociológica da configuração da comunidade eclesial. Além disso, ela pretende analisar a essência da Igreja como comunidade empírica a partir de sua revelação no evangelho. Isto significa que, para o teólogo alemão, a compreensão do significado concreto da comunidade religiosa exige mais do que a adoção dos postulados filosóficos ou sociológicos: é preciso incluir os conceitos da dogmática, ou seja, a revelação bíblica sobre esta comunidade. A Igreja possui um fundamento teológico. Por isso, a temática é abordada a partir de três enfoques: a Filosofia Social, a Sociologia e a Dogmática.

No segundo capítulo da dissertação, Bonhoeffer procura distinguir o conceito cristão de “pessoa” dos esquemas filosóficos da “relação fundamental”. O objetivo desta distinção é demonstrar que, na concepção cristã, o indivíduo possui uma existência independente e autônoma, mas que, todavia, só adquire consciência desta existência na relação com seus semelhantes.

Para tanto, Bonhoeffer analisa quatro “esquemas” ou teorias filosóficas presentes na história da filosofia que dizem respeito à relação entre as pessoas.

O primeiro esquema analisado é denominado por ele de “metafísico-aristotélico”. Neste caso, a pessoa só reconhece sua essência na medida que participa da razão universal. O indivíduo é um “ser político”. “Destá forma – explica – o ser essencial se encontra mais além do ser individual-pessoal”. Por isso, a concepção de Deus a partir dos pressupostos desta teoria é impessoal.

O segundo esquema foi elaborado a partir da filosofia estoica para a qual a pessoa é algo “terminado em si mesmo, completo, último” e, portanto, capaz de atingir a plenitude da razão individualmente, não como consequência de sua participação na espécie. Bonhoeffer explica que, “sob o ponto de vista da Filosofia Social, este esquema é a relação de uma pessoa moral com outra pessoa moral,

---

<sup>18</sup> Idem. p. 20

concebida sempre como uma relação entre seres semelhantes” que, apesar desta semelhança, não se exigem mutuamente.

Além destas teorias sobre a relação entre os indivíduos, Bonhoeffer analisa, também, o esquema “epicurista” do estranhamento fundamental pela busca do máximo prazer e pela vinculação apenas utilitarista dos indivíduos. De acordo com estes pressupostos, não há nenhum sentido espiritual, essencial ou originário de sociedade no ser humano. As relações são decorrentes de interesses particulares.

O quarto e último esquema analisado por Bonhoeffer é o esquema “metafísico cartesiano-kantiano-hegeliano” no qual o “eu consciente” adquire sua essência pela participação no “Eu absoluto”. Portanto, pela superação de fronteiras individuais. Desta forma, a aquisição da essência do ser exige, ao mesmo tempo, a aniquilação da existência individual. Por isso, ao analisar a filosofia idealista, Bonhoeffer afirma que seus postulados constituem “uma metafísica do Espírito que carece de ‘socialidade’”.<sup>19</sup>

Para Bonhoeffer, “o que une todos estes sistemas é, no fundo, o conceito de espírito e, concretamente, o conceito de espírito da imanência”.<sup>20</sup> Mas o mais importante para a compreensão da qualidade das relações entre as pessoas na comunidade eclesial é que a simples união de seres semelhantes, conforme descrita pelos quatro esquemas filosóficos acima, “não leva nunca ao conceito de comunidade; senão ao conceito de ‘mesmice’, da unidade apenas”.<sup>21</sup>

De acordo com Bonhoeffer, o conceito de “pessoa” no cristianismo está relacionado com a concepção do tempo como momento em que um valor está comprometido, daí que “a pessoa se origina e desaparece sempre no tempo. Não é algo que exista atemporalmente, não tem caráter estático, mas dinâmico, somente subsiste enquanto o homem se mantém na responsabilidade ética; produz-se de novo em todo momento, na troca eterna do ser vivente”.<sup>22</sup>

Em sua interpretação do conceito cristão de “pessoa”, Bonhoeffer acrescenta que toda pessoa “nasce” “no momento do ser movido, do encontrar-se sob a responsabilidade, da luta ética apaixonada, da tribulação do homem pela exigência que lhe subjuga”.<sup>23</sup> Isto é, no encontro concreto com seu semelhante.

---

<sup>19</sup> Ibid. p. 149

<sup>20</sup> Ibid. p. 27

<sup>21</sup> Ibid. p. 28

<sup>22</sup> Ibid. p. 33

<sup>23</sup> Ibid.

Tal concepção também se aplica a Deus, pois “Deus também é um ‘tu’ impenetrável, cuja personalidade metafísica concebida como a posição absoluta de auto-consciência e auto-atividade não expressa nada”.<sup>24</sup> Assim sendo, é somente na relação com o próximo que se abre a possibilidade do encontro com o divino, pois, “todo ‘tu’ humano é imagem do ‘tu’ divino” e é precisamente “o caráter de ‘tu’, a forma sob a qual se experimenta o divino”.<sup>25</sup>

De acordo com Bethge,

esta organização preliminar de suas idéias serviram como uma barreira contra a especulação metafísica e a evaporação transcendental da idéia de Deus. Embora distante, Deus estava no encontro concreto com o companheiro. A fé era o vínculo com a comunidade; ser humano era possível por meio do companheirismo.<sup>26</sup>

Em toda argumentação de Bonhoeffer em *Sanctorum Communio* se evidencia o diálogo com a filosofia transcendental e o idealismo, especialmente em Kant e Hegel, apesar da influência da teologia dialética de Karl Barth permanecer como pano de fundo de toda obra. O ponto de discórdia com a filosofia idealista reside no fato de que esta une origem e “telos” sem considerar as alterações qualitativas introduzidas pelo pecado, tornando, desta forma, “pecado e redenção fatos que não alteram a essência da história”.<sup>27</sup>

É exatamente por causa da doutrina bíblica do pecado que não se pode conceber a Igreja em categorias puras ou ideais. O pecado corrompeu as relações sociais fundamentais entre o ser humano e seu próximo e entre ele e a humanidade: “com o pecado, entra na história o atomismo ético”<sup>28</sup>, afirma Bonhoeffer. Para ele, o pecado original se fundamenta e expande sempre desde uma ação egocêntrica que não aceita afirmar o outro como valor.<sup>29</sup>

Este conceito, que será desenvolvido mais detalhadamente nos seus escritos sobre ética, significa o isolamento do indivíduo de seu próximo e, conseqüentemente, de Deus, e a sua orientação apenas pela própria consciência, informada pelo conhecimento do bem e do mal.

---

<sup>24</sup> Ibid. p. 37

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 84

<sup>27</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Sanctorum Communio*. p. 223

<sup>28</sup> Ibid. p. 80

<sup>29</sup> Ibid. p. 235

Portanto, a compreensão do significado sociológico da Igreja passa pelo estado originário do ser humano na criação, mas deve considerar também a sua queda e a restauração revelada na Bíblia.

Bonhoeffer enumera oito princípios sobre a concepção da Igreja no Novo Testamento, que servirão como pilares para sua argumentação subsequente. São eles: a) a Igreja é concebida como *ecclesia* que, por sua vez, é a plenitude de *qahal* – termo pelo qual era designada a reunião do povo de Israel no Antigo Testamento. Bonhoeffer assinala que Paulo pensa que é uma comunidade total instituída por Deus e que ocorre concreta e completamente nas comunidades particulares; b) existe pela ação de Cristo; c) existe uma identificação de Cristo com a comunidade de forma que “ser em Cristo” equivale a “ser em comunidade”; d) a comunidade assim constituída existe como pessoa coletiva de Cristo, sem que isso seja uma plena identificação, pois Cristo “subiu ao céu” e a comunidade permanece vinculada concretamente ao mundo; e) a Igreja é “Cristo existente como comunidade”, isto é, a Igreja é a presença de Cristo no mundo do mesmo modo que Cristo é a presença de Deus; f) é o “corpo de Cristo”, mas não no sentido de pureza atual, mas, sim, como anúncio escatológico da nova comunidade das pessoas; g) a Igreja recebe sua visibilidade como um ente coletivo social no culto e na ação de uns para os outros; h) no conceito neo-testamentário de Igreja, apenas Cristo está antes e acima das pessoas. Desta forma, o conceito paulino de “organismo” é diferente do totalitarismo que impõe o todo sobre o indivíduo. Ao invés desta imposição, o que ocorre é a regência pelo serviço mútuo.

Para Bonhoeffer, “a Igreja é a nova vontade de Deus com respeito aos homens” e, por isso, “toda relação com Cristo inclui necessariamente a relação com a Igreja”.<sup>30</sup> Neste momento, é importante observar os contornos da sua concepção de Igreja e a especificidade das relações que ocorrem entre seus membros, haja vista a importância que lhe é concedida na sua reflexão.

Primeiramente, é necessário observar que, para Bonhoeffer, a Igreja é composta por indivíduos concretos e livres que voluntariamente assumem suas relações uns com os outros. Conforme afirma em *Sanctorum Communio*: “Deus não quer uma história de homens individuais, mas a história da comunidade dos homens.

---

<sup>30</sup> Ibid. p. 95-102

Deus não quer, sem dúvida, uma comunidade que absorva em si mesmo os indivíduos, mas uma comunidade de homens”.<sup>31</sup>

Dentro das tipologias das organizações sociais, Bonhoeffer aplica o conceito de “comunidade” para descrever a Igreja, ao invés de “instituição” ou “sociedade”. Isto porque, para ele, comunidades são compostas por “vontades orientadas reciprocamente”. Aqui reside a diferença, segundo ele, entre “comunidade” e “massa”, que é composta por “vontades paralelas orientadas por um estímulo exterior”. A partir desta distinção, seria muito interessante analisar a dinâmica das relações que atualmente compõem muitas “igrejas cristãs”, pois é consideravelmente difícil encontrar “comunidade” nos grandes ajuntamentos que caracterizam os cultos cuja temática gira em torno da prosperidade e do sucesso material.

É interessante observar, ainda, a diferença que Bonhoeffer indica entre os tipos de “comunidade” e “sociedade”. A partir das obras de Max Weber e Ernst Troeltsch, ele explica que nas “comunidades” prevalecem as “vontades de sentido”, nas quais a reciprocidade das vontades valoriza a comunidade como tal; enquanto que nas “sociedades” prevalecem as “vontades racionais de um fim”, cujo valor é conferido pelo objetivo exterior às relações.<sup>32</sup>

Na comunidade prevalece um “querer conjuntamente, sentir conjuntamente e ser responsável conjuntamente” e uma postura na qual prevalece a busca por interesse mútuo. Na sociedade, diferentemente, é exigido o máximo de entendimento daquele que se torna voluntário para ser um de seus membros no que se refere à busca e consecução de objetivos. Aqui, prevalece o interesse próprio.<sup>33</sup> Finalmente, para demonstrar a pertença da Igreja ao tipo “comunidade”, Bonhoeffer recorre a um argumento singelo: “apenas uma comunidade (...) é capaz de admitir crianças”.<sup>34</sup>

Entretanto, mesmo o conceito de “comunidade” não é suficiente para descrever as relações existentes no seio da Igreja, apesar de esclarecer bastante o tipo destas relações. Dentre os limites deste conceito, Bonhoeffer observa que a Igreja é “uma comunidade do Espírito que vai além de toda comunidade humana possível” e que “o amor cristão não é primeiramente idêntico à vontade de sentido, não consiste em reconhecer o valor da comunidade, mas é orientado a reconhecer a vontade de

---

<sup>31</sup> Ibid. p. 58

<sup>32</sup> Ibid. p. 64-65

<sup>33</sup> Ibid. p. 67

<sup>34</sup> Ibid. p. 196

Deus com relação ao outro e, portanto, o valor do outro como querido por Deus”.<sup>35</sup> Mais do que o apego por uma instituição, o amor cristão é o reconhecimento da autonomia e valor do outro como criação divina.

Portanto, para ele o conceito mais apropriado para descrever a Igreja empírica é o de “família de irmãos”.<sup>36</sup>

Nesta definição estão presentes os dois elementos que, de acordo com Bonhoeffer, constituem a “particularidade material das relações cristãs”, a saber: o vínculo entre o membro e a comunidade no Espírito e o amor que motiva e orienta o “agir vicário”(Stellvertretung), isto é, o agir no lugar de outros, como substitutos, à semelhança do que fez Jesus Cristo pela humanidade.

Paralelamente a esta definição, Bonhoeffer apresenta duas falsas concepções da Igreja: uma de tipo “historicizante” e outra de tipo “religioso”:

No primeiro caso, confunde-se a Igreja com a comunidade religiosa; no segundo, com o Reino de Deus. No primeiro tipo não se leva em consideração o caráter real das novas relações fundamentais que têm sido instituídas por Deus além dos ‘motivos religiosos’ (...) no segundo, não se considera seriamente a contingência histórica do ser humano, isto é: ou se diviniza a historicidade, tornando-a objeto, como no catolicismo, ou se lhe concebe simplesmente como acidental, que se encontra sob as leis da morte e do pecado; desta maneira não se aceita ou se ignora a vontade de Deus de revelar tudo o que nos está oculto sob a dimensão da vida histórica, tanto em Cristo como na Igreja.<sup>37</sup>

#### 1.1.1.2. A crítica à religião a partir da compreensão dogmática e sociológica da Igreja.

Na afirmação acima já é possível encontrar uma “sutil” crítica da religião no pensamento de Bonhoeffer. Para ele, “o conceito de religião não conhece intenção social específica alguma”.<sup>38</sup> De fato, a esta altura ele ainda admite que a Igreja possa ser descrita como “comunidade religiosa”, apesar de rejeitar esta definição como sendo a mais adequada. Influenciado pela teologia dialética, ele faz a distinção entre religião e revelação, considerando a primeira como esforço humano para se relacionar com a divindade ou para recuperar seu estado original sem pecado.

---

<sup>35</sup> Ibid. p. 200-201

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid. p. 93

<sup>38</sup> Ibid. p. 239

Diferente do que acontece na Igreja, a comunidade religiosa não reconhece o valor das relações entre os indivíduos como um fim em si mesmas, mas sempre como uma necessidade para a manutenção de seus ritos e práticas. Não se trata de reconhecer o valor do outro e amá-lo como indivíduo criado por Deus e digno de existir livremente, mas, sobretudo, de realizar atos de purificação e aperfeiçoamento pessoais que não exigem nem transformam a relação com os semelhantes. Em suma, a religião é a expressão mais refinada do individualismo do ser humano que pretende permanecer sozinho na presença de Deus e, por isso, não percebe que se tornou o seu próprio deus.<sup>39</sup>

Mas, o argumento definitivo de Bonhoeffer contra a identificação da Igreja com qualquer comunidade religiosa fundamenta-se em sua compreensão cristológica. Para ele, “Jesus Cristo foi essencialmente o fundador da comunidade religiosa cristã, da mesma maneira que tampouco foi fundador de uma religião”. O movimento iniciado por Cristo não deve ser entendido como “uma nova religião que busca partidários (...) não é religião, mas revelação; não é comunidade religiosa, mas Igreja”.<sup>40</sup>

Bethge explica que “havia uma preocupação pessoal por trás do conceito de Igreja de Bonhoeffer que estabelecia a palavra de Deus numa comunidade sociológica de pessoas. Na Igreja vivente, a salvação adquiria seu *pro me* em um *extra me*, sem que um desaparecesse em favor do outro”.<sup>41</sup> Além disso, em *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer “estava desenvolvendo o conceito de ‘amizade’ ou ‘companheirismo’ (*Mitmenschlichkeit*) que mais tarde se tornou tão importante. Aqui estão as raízes da fórmula que ele desenvolveu em Tegel de ‘ser-para-os-outros’”.<sup>42</sup>

De acordo com Bethge, o que mais inquietava Bonhoeffer neste momento era desenvolver um conceito de revelação que não negligenciasse a igreja, como ele julgava acontecer na teologia de Barth. Seus críticos “afirmavam que isto levou Bonhoeffer, no poder de sua descoberta, a abandonar a diferença entre Cristo e a comunidade a ponto dos dois serem identificados um com o outro, e que com sua

---

<sup>39</sup> Ibid. p. 241

<sup>40</sup> Ibid. p. 113

<sup>41</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 83

<sup>42</sup> Idem.

função crítica da escatologia ele também desprezou o caráter provisional da igreja, perdendo de vista sua ‘historicidade’”.<sup>43</sup>

Mas, apesar desta idealização da igreja, às vezes, estar presente na reflexão teológica de Bonhoeffer, é importante observar que ele “nunca concebeu sua fórmula de ‘Cristo existindo como igreja-comunidade’ como sendo verdadeira em reverso”, isto é, como se a igreja pudesse pretender qualquer valor salvífico para o ser humano. Mesmo assim, Bethge afirma que “à eclesiologia dominou a teologia de Bonhoeffer em seus primeiros estágios, absorvendo a cristologia”.<sup>44</sup>

### 1.1.2. *Akt und Sein*:

Dois anos após a conclusão de *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer iniciou a redação de seu trabalho de pós-doutorado (*Habilitationschrift*).<sup>45</sup> À semelhança do que ocorreu na preparação de sua tese de doutorado, ele teve que lidar com algumas dificuldades antes de dedicar-se efetivamente ao trabalho. Dentre estas dificuldades encontram-se a demora na publicação de *Sanctorum Communio* e a mudança de orientador devido à aposentadoria de Reinhold Seeberg.

No que diz respeito à temática da pesquisa, Bonhoeffer dedicou-se ao aprofundamento de questões abordadas em *Sanctorum Communio*, especialmente sobre a possibilidade de concretização da revelação cristã.

Apesar de sua afinidade com a teologia de Barth, ele suspeitava de sua insistência na transcendência divina como argumento de defesa da majestade de Deus. Segundo Bethge, ele suspeitava que o calvinismo de Barth negasse a completa imersão da majestade de Deus neste mundo e percebeu isso quando observou que “Barth tentava estabelecer a majestade divina pelos métodos do transcendentalismo kantiano”. Assim sendo, Bethge resume o objetivo de *Akt und Sein* afirmando que, “enquanto o primeiro Barth, desejando proclamar a majestade de Deus, começou por removê-lo para uma distância remota, o ponto de partida de Bonhoeffer, inspirado pelo mesmo desejo de proclamar a majestade divina, trazia Deus para uma íntima proximidade”.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ibid. p. 84

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> A tradução do título *Akt und Sein* para o português seria “*Ato e Ser*”.

<sup>46</sup> Ibid. p. 134

Percebe-se, no comentário de Bethge, a reafirmação de posições defendidas por Bonhoeffer em *Sanctorum Communio*, bem como o anúncio de temas que permearão suas reflexões na última fase de sua vida, registrados nas cartas e escritos da prisão, como, por exemplo, a crítica à metafísica que fundamentou o discurso teológico cristão por dezenove séculos.

#### 1.1.2.1. A Igreja como concretização e atualização da revelação divina

Semelhantemente ao que aconteceu com *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer pretende que seu trabalho de livre docência fosse tanto uma crítica ao transcendentalismo e à filosofia idealista, que tinham se tornado o paradigma filosófico da reflexão teológica de seu tempo, quanto uma “correção” metodológica à teologia dialética.

No primeiro caso, ele tentou denunciar o “pecado original do idealismo a partir de seu confinamento no ‘eu’” (*self*). No que tange à teologia dialética, *Akt und Sein* procura “advertir a Barth e seus discípulos sobre os perigos de sua filosofia transcendental e, desta forma, torná-los mais luteranos”.<sup>47</sup> Ou seja, alertá-los quanto aos perigos de se desprezar a imanência da revelação divina em Jesus Cristo, considerando o “finito incapaz de manifestar o infinito”.

Para Bonhoeffer, tanto o isolamento do indivíduo em si mesmo, quanto sua radical negação não correspondem ao conteúdo da revelação cristã. Apenas a comunidade proporciona, simultaneamente, a auto-consciência e a salvação de uma pessoa, pois é nela que Deus se revela em Jesus Cristo como “ser-para-os-outros”. Em *Akt und Sein*, pela primeira vez, Bonhoeffer elabora sua teoria da transcendência na imanência, defendendo a tese de que a única concepção de transcendência adequada ao pensamento cristão é a “transcendência que se manifesta no próximo”.

De acordo com Bethge,

os sentimentos mais profundos de Bonhoeffer estavam envolvidos em sua insistência no *extra nos* e *pro nobis* da salvação. Suas próprias dificuldades aguçaram sua sensibilidade a qualquer brecha no sistema pela qual a reflexão fatal poderia invadir seu próprio ego e estabelecer sua dominação secreta. Assim, ele criticou tanto a Barth quanto a Bultmann por introduzirem na fé um perigoso elemento de reflexão permanente: Barth por fazer o “eu” (*self*) crédulo constantemente refletir sobre seu ‘não-ser’, e

<sup>47</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Akt und Sein*. p. 133

Bultmann por referir-se à fé, quando tratou de sua ‘potencialidade’, como ponto de decisão. Bonhoeffer objetou apaixonadamente que isto era precisamente o que matava a fé. A fé não deveria ser guiada por si mesma, mas totalmente orientada para Cristo. A reflexão era uma abstração de Cristo e deixava o indivíduo numa absoluta solidão. Mas, ao invés disso – Bonhoeffer afirmava – a fé é a experiência da presença concreta de Cristo que foi feito carne, crucificado e ressuscitado. Em todos os sentidos, ela é “socialidade” dialógica – uma “socialidade” que é permanentemente e prontamente preenchida, mesmo que permanentemente preenchendo-se novamente (...) Este era o ponto com o qual Bonhoeffer estava comprometido com todo seu coração.<sup>48</sup>

Na primeira parte desta obra, Bonhoeffer analisa a epistemologia presente na filosofia transcendental e no idealismo. Nesta análise, ele procura esclarecer de antemão seu pressuposto de que “a questão do conhecimento é a questão do homem”, portanto, “o significado da epistemologia é a antropologia”.<sup>49</sup> Esta definição é indispensável para a compreensão do que significa “ser em Adão” e “ser em Cristo”, categorias que Bonhoeffer empregará para descrever a diferença entre o paradigma antropológico da filosofia de seu tempo e a revelação cristã. Assim sendo, sua preocupação aqui não está relacionada apenas com uma “simples” teoria do conhecimento, mas com a interpretação da existência humana.

Para Bonhoeffer, o idealismo é vizinho do materialismo; Hegel é vizinho de Marx, pois, em ambos sistemas filosóficos o conhecimento é resultado do cíclico partir e retornar do “Eu”. Não há, nestes casos, conhecimento que venha de fora e inclusive o próprio Deus “está em mim, Ele é esta suprema e absoluta personalidade que eu sou”.<sup>50</sup>

Por isso, o idealismo, especialmente no pensamento de Hegel, pode ser entendido como a radicalização do transcendentalismo kantiano, porque, enquanto neste último “o mundo, isto é, os objetos do meu conhecimento, têm referência a mim”, naquele o mundo “existe em seu ser por meio de mim”.<sup>51</sup>

A principal crítica de Bonhoeffer ao sistema idealista é exatamente o encadeamento de toda realidade, inclusive do próprio Deus, na consciência do sujeito. Portanto, o idealismo é o ateísmo disfarçado de religião. Neste ponto emerge

---

<sup>48</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 135

<sup>49</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Akt und Sein.* p. 14

<sup>50</sup> *Idem.* p. 26-27

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 29

novamente a crítica de Bonhoeffer à religião como elaboração humana individualizante que tenta substituir a comunidade do Espírito, mencionada pela primeira vez em *Sanctorum Communio*.

Se nada pode superar o sistema do “Eu absoluto sobre si mesmo”, então, “Deus é o deus da minha consciência”: ele existe apenas em minha consciência religiosa.<sup>52</sup> E “fazer de Deus o conteúdo de minha consciência significa entendê-lo como uma entidade”, uma coisa entre outras que compõem o mundo da existência humana. Por isso, continua Bonhoeffer, “a fé nunca pode ser entendida como essencialmente um acontecimento psíquico, embora ela seja isso também, mas como puro dado de Deus e de Deus apenas”.<sup>53</sup> Enquanto o idealismo identifica a revelação com a religião ao imaginá-la como identificação entre o Eu e o Ser original, o transcendentalismo distingue estas duas esferas. Daí decorre que, da “não-objetividade” de Deus segue necessariamente a “não-objetividade” do que quer que seja que eu sei de Deus – mas isto implica a “não-objetividade” da fé.<sup>54</sup>

Em ambos os casos, negligencia-se a comunidade cristã como lugar privilegiado da revelação divina. No caso do idealismo, porque o “eu” está enclausurado em si mesmo, no tocante ao transcendentalismo, porque o “eu” não reconhece a si mesmo, nem ao próximo.

Evidentemente, tais concepções não estão de acordo com o conteúdo dogmático da revelação cristã. Bonhoeffer as considera até mesmo como “intoleráveis”, haja vista que “não é porque o ser humano é segundo a natureza de Deus que Deus vem a ele. Pelo contrário, Ele não precisaria vir se fosse assim, mas porque ele é ultimamente diferente de Deus e nunca forma seu conceito de Deus de acordo com sua própria imagem. É porque Deus se dá ao ser humano, que este pode percebê-lo e, então – somente então – o homem pode de fato percebê-lo”.<sup>55</sup> É importante observar aqui a proximidade entre o pensamento de Bonhoeffer e a teologia dialética. Entretanto, não se pode concluir apressadamente que ele assumiu sem nenhuma crítica os postulados daquela escola, pois, para ele, o doar-se de Deus ao ser humano não acontece numa dimensão metafísica e abstrata, mas exatamente na comunhão empírica daqueles que crêem em Jesus Cristo.

---

<sup>52</sup> Ibid. p. 39

<sup>53</sup> Ibid. p. 93

<sup>54</sup> Ibid. p. 95

<sup>55</sup> Ibid. p. 41

Discutindo a posição de seu antigo professor, Seeberg, sobre o assunto que, naquele momento, era determinado pela influência de Schleiermacher e, principalmente, de Rudolf Otto sobre a fenomenologia do sagrado, Bonhoeffer assinala que “o *a priori* religioso é concebido como sendo fundamentalmente aberto à vontade divina, como sendo uma fôrma na qual o conteúdo divino da revelação pode ser derramado no ser humano (...) em outras palavras, a revelação é religião”.<sup>56</sup>

Objetando-se a esta identificação, Bonhoeffer explica que “tudo que pertence à apropriação pessoal do fato de Cristo não é apriorístico, mas é decorrente da ação contingente de Deus sobre o ser humano”.<sup>57</sup> Isto é, não se assimila a revelação cristã individualmente, pela reflexão ou introspecção. Ela é um evento e, portanto, permanece exterior ao indivíduo até que este tenha acesso a ela pela fé em Jesus Cristo existindo como comunidade.

Em seguida, Bonhoeffer analisa o problema da concepção do Ser na ontologia, especialmente conforme a filosofia heideggeriana do *Dasein*. De acordo com ele, a principal limitação desta filosofia é não ter deixado espaço para a revelação. Disto segue que “o conceito de Heidegger sobre o Ser – *Dasein* – apesar de sua poderosa expansão de filosofia pela descoberta da esfera da existência, não pode ser adaptado para os propósitos da teologia”.<sup>58</sup>

#### 1.1.2.2. A crítica ao transcendentalismo no conceito de revelação da Teologia Dialética

Na segunda parte do livro, Bonhoeffer dedica-se à análise e discussão das teorias sobre a revelação em termos de “ato” e “ser” na teologia dialética. A problemática fundamental que perpassa todo livro e que vai vagarosamente se anunciando à medida que a argumentação de Bonhoeffer avança está relacionada com a maneira em que a revelação cristã pode ser acessada pelo ser humano. Ou, em outras palavras, de que modo o ser humano pode situar-se na “verdade”.

Seu objetivo é demonstrar como o transcendentalismo de Barth resulta numa ruptura insuperável entre a existência concreta e a revelação divina, concebida em termos de “ser”.

---

<sup>56</sup> Ibid. p. 46

<sup>57</sup> Ibid. p. 47

<sup>58</sup> Ibid. p. 66

De acordo com Bonhoeffer, Barth só pode conceber a revelação como “não-revelação”, portanto, “como negação do velho homem, o novo homem pode, de fato, ser entendido em continuidade com o Eu absoluto”.<sup>59</sup> Esta crítica a Barth reaparecerá de forma ainda mais contundente nas cartas e escritos da prisão, onde Bonhoeffer denuncia um “positivismo da revelação” na teologia barthiana. Com isto, ele quer dizer que, para Barth, na verdade, todos os dilemas humanos já foram resolvidos no céu e, portanto, não merecem nenhuma atenção.

Como alternativas ao transcendentalismo da teologia dialética, Bonhoeffer apresenta três possibilidades para o entendimento da revelação em termos de “ser”: como doutrina; como experiência psíquica e como uma instituição.

Para ele, “quando a revelação é entendida apenas como doutrina, a idéia cristã de revelação escapa à compreensão, porque tem sido uma tentativa de se apropriar de Deus com um aparato ontológico que é adequado somente para o humano”.<sup>60</sup> A cristalização dogmática não é portadora da revelação divina e pode resultar em totalitarismos por parte daqueles que controlam o magistério na igreja. Além disso, a revelação cristã é mais do que assimilação intelectual de um conteúdo dogmático. É um evento que confronta a natureza humana pervertida pelo pecado e estabelece a comunidade entre as pessoas.

A explicação da revelação cristã como experiência psíquica também não esgota o conteúdo e significado desta revelação e, semelhante ao idealismo, afirma que “Deus está presente em minha experiência e, portanto, é concebível e passível de classificação no sistema de experiências humanas”.<sup>61</sup> Mas, por não afetar a experiência, esta compreensão também não consegue perceber o “novo Ser”, revelado em Jesus Cristo. O resultado disto é a elaboração de uma divindade íntima e pessoal, que não confronta o individualismo humano e, desta forma, não cria a comunidade da Palavra e do Espírito, *locus* privilegiado da revelação divina.

Conceber a revelação como instituição divina significa entender o “novo Ser” como procedente de fora da experiência humana. Um exemplo desta concepção é a doutrina sobre a inspiração verbal da Bíblia, segundo a qual as ambigüidades da linguagem e os dilemas da existência humana são inoculados pela ação imediata do Espírito divino. A Igreja, então, passa a ser detentora do conteúdo da revelação

---

<sup>59</sup> Ibid. p. 102

<sup>60</sup> Ibid. p. 109

<sup>61</sup> Ibid. p. 110

ocorrido definitivamente no passado, que deve ser exata e incessantemente repetido no presente.

É evidente que este “engessamento” da revelação não corresponde à pregação da Palavra, nem à atualização da Igreja pelo Espírito, conforme Bonhoeffer as concebia. Para ele, “embora seja correto fazer a transição da ontologia da revelação para o conceito de Igreja, esta não deve ser entendida num sentido institucional, mas em termos de pessoas”.<sup>62</sup>

Novamente, a constituição da comunidade é fundamentada em Cristo e atualizada na e pela pregação da Palavra e presença do Espírito no interior desta comunidade, na qual as pessoas tomaram a decisão de viverem umas para as outras. É nesta relação que a revelação cristã é concebida. Porém, não se trata de uma revelação descomprometida com o passado, que possibilitaria sempre a reinvenção da comunidade a partir de fundamentos individualistas, personalistas ou totalitários. Trata-se, isto sim, da revelação de Jesus Cristo, o “ser-para-os-outros”.

A revelação é sempre atualização da Palavra anunciada na Bíblia e encarnada em Jesus Cristo. Aliás, Bonhoeffer insiste na tese de que esta é a função da teologia. A teologia é a “memória da Igreja”.<sup>63</sup>

Portanto, a teologia não pode ser resumida ao puro conhecimento existencial, nem falar “criativamente”, isto é, acrescentando novos conteúdos à revelação que foi entregue à Igreja. Ao contrário, a teologia se distingue de outras ciências humanas exatamente pelo fato de pensar seu objeto em obediência à pregação da Igreja.<sup>64</sup>

Evidentemente, Bonhoeffer não defende a submissão nem a castração da reflexão teológica em benefício da instituição eclesial. O que ocorre é que, na tradição teológica alemã, especialmente durante o século XIX e início do século XX, a reflexão teológica acontecia na academia e estava bastante desvinculada da realidade concreta dos indivíduos, lidando quase exclusivamente com conceitos abstratos apenas.

Além disso, muitas vezes esta tradição teológica desprezava um dado fundamental da revelação bíblica, amplamente conhecido pelas pessoas da Igreja, a saber: que o ser humano em seu estado original tornara-se inacessível por causa do pecado. Isto é o que significa, para Bonhoeffer, “ser em Adão”.

---

<sup>62</sup> Ibid. p. 111

<sup>63</sup> Ibid. p. 143

<sup>64</sup> Ibid. p. 144

Este modo de ser “em Adão” é caracterizado pelo isolamento do indivíduo de seu próximo e de Deus e pela conseqüente reificação destes. “Porque o ser humano está sozinho, o mundo é ‘seu’ mundo, seus companheiros têm imergido no mundo das coisas, Deus tem se tornado um objeto religioso e apenas o próprio ser humano tem sido seu criador, seu mestre e sua propriedade”.<sup>65</sup>

Deste modo, a conseqüência mais nefasta do pecado é a dissolução da comunidade entre o ser humano e seu próximo e com Deus. Esta conseqüência não pode ser desprezada pela reflexão teológica, pois é um dado antropológico fundamental.

Estar “em Adão” significa estar na “não-verdade”. Mesmo quando segue sua própria consciência, o ser humano “em Adão” não consegue se colocar na verdade, porque está em pecado. “Estar no pecado corresponde ao ato de auto-engano através da usurpação do *Dasein* pelo *Wiesein*, no ato pecaminoso de pretender o poder absoluto sobre si mesmo”.<sup>66</sup>

A negação da “criaturalidade” é o efeito do pecado, que resultará no *nihilismo* moderno, analisado por Bonhoeffer em seus escritos sobre ética.

A “criaturalidade” só é reconhecida pela fé, quando o ser humano deixa de encontrar-se isolado em si mesmo e passa a procurar-se em Cristo. Ao “ser em Adão”, dominado pelo amor próprio e guiado pela própria consciência, Bonhoeffer contrapõe o “ser em Cristo”, que é caracterizado pelo “ser-para-os-outros” e orientado pela fé. Ele emprega a imagem da criança como símbolo do “novo Ser” em Cristo, pois entende que na existência da criança manifesta-se a união entre “ato” e “ser”, na qual a reflexão não é pré-condição para a ação concreta e responsável.

De acordo com Bethge, do ponto de vista biográfico,

a importância de *Akt und Sein* era que – tomado em conjunto com *Sanctorum Communio* – continha muitas das idéias que estavam para ser aplicadas à ‘interpretação não-religiosa’ das cartas da prisão quinze anos depois. Este fato desmente seu caráter supostamente fortuito e indicam que elas foram mais bem preparadas do que geralmente se reconhece. As idéias de 1930 que parecem desaparecer nos anos subseqüentes reaparecem surpreendentemente em 1944. *Akt und Sein* fornece a transcendência ética e social do próximo (que já tinham sido mantidas em *Sanctorum Communio* contra a transcendência filosófica e metafísica): a formulação magnificente

---

<sup>65</sup> Ibid. p. 156

<sup>66</sup> Ibid. p. 162

‘Jesus, o homem para os outros’. Aqui, é claro, isto é aplicado apenas à igreja. Eventualmente, Bonhoeffer percebeu que isto estava essencial e permanentemente livre de qualquer fronteira e aplicou também ao mundo como domínio apropriado de Cristo.<sup>67</sup>

Da mesma forma que *Sanctorum Communio, Akt und Sein* também não encontrou acolhida satisfatória entre aqueles aos quais se destinava. Os seguidores da teologia dialética não lhe deram a consideração esperada por Bonhoeffer e os filósofos idealistas e existencialistas criticaram a compreensão dele sobre suas teorias. Segundo Betghe, “para seus críticos, a tentativa de Bonhoeffer de manter a epistemologia teológica estritamente dentro da doutrina da justificação foi filosoficamente unilateral; ele havia simplificado demais e, assim, violado o problema epistemológico por repetidamente vinculá-lo ao idealismo”.<sup>68</sup> Os discípulos de Heidegger e Bultmann acusaram-no de não ter reconhecido a superação da metafísica presente já em *Ser e Tempo* e, desta forma, ter se equivocado na segunda e terceira seções de seu trabalho.

De qualquer forma, estas duas obras compõem o conjunto acadêmico mais sistematizado dos escritos de Bonhoeffer. É interessante observar, contudo, que o engajamento do teólogo com a Igreja, evidente em toda sua argumentação, não o impede de forma alguma de dialogar com os complexos e polêmicos seguidores de Heidegger, por um lado, nem com os apaixonados discípulos de Karl Barth, por outro.

Ainda sobre estas duas obras, cabe destacar alguns elementos que constituem uma continuidade na reflexão teológica de Bonhoeffer. Dentre eles, a importância dada à Igreja como comunidade que representa concretamente a presença de Cristo no mundo; a transcendência no interior da imanência possibilitada pelo encontro com o semelhante na comunidade de fé e condensada no conceito de “ser-para-os-outros” como modo de existir de Jesus Cristo e dos cristãos; e a crítica à religião como tentativa humana de recuperar seu estado original por meio de rituais e práticas individualizantes e especulações metafísicas.

De certa forma, estes elementos estarão sempre presentes na reflexão teológica ulterior deste fascinante teólogo alemão, conforme se pretende demonstrar no decorrer desta dissertação.

---

<sup>67</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 135

<sup>68</sup> Idem. p. 136

## 1.2. Da academia à *Kirchenkampf*<sup>69</sup>: o engajamento de Bonhoeffer na realidade de seu tempo

No início da década de 1930, Bonhoeffer sentiu-se cada vez mais impulsionado a compartilhar as experiências que estavam ocorrendo no âmbito das igrejas na Alemanha. Este impulso provocaria algumas mudanças em sua reflexão teológica, especialmente porque a partir de agora elas seriam motivadas não apenas pela discussão conceitual do caráter da Igreja, mas principalmente pelas demandas que a própria Igreja encontrava em sua tarefa de pregar o evangelho a uma sociedade que testemunha a ascensão do líder do partido Nacional-Socialista, Adolf Hitler.

Bethge observa que a decisão de Bonhoeffer em se afastar do cargo de professor que lhe estava sendo oferecido na Universidade de Berlim, para enfileirar-se junto àqueles que resistiam ao nazismo fez com que o “teólogo” assumisse definitivamente sua vocação “cristã”.

Este período também é marcado pela “redescoberta” da Bíblia por Bonhoeffer. Em carta ao seu irmão Karl-Friedrich ele confessa:

Quando comecei com a teologia, tinha imaginado sob esta palavra algo distinto: talvez um assunto de caráter preferencialmente acadêmico. Porém, ela tem se convertido em algo completamente diverso para mim (...) Parece-me que na realidade só encontraria a clareza interior e uma autêntica sinceridade quando começasse a tomar verdadeiramente a sério o sermão da montanha.<sup>70</sup>

Em outra ocasião, escrevendo para uma jovem senhorita, Bonhoeffer admite que apenas nestes dias havia se achegado pela primeira vez à Bíblia. Diz ele: “Eu havia pregado já muitas vezes, visto muitas coisas da igreja, falado e escrito sobre elas... e, todavia, não havia chegado a ser cristão, mas unicamente senhor de mim mesmo de uma maneira totalmente selvagem e indomável”. Entretanto, ao ler a Bíblia em nova perspectiva, ou seja, a partir da realidade do nazismo, ele se deu conta de que “a vida de um servo de Jesus Cristo deve pertencer à igreja”.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Literalmente: “Luta da Igreja”. A expressão é usada para designar a resistência de grupos cristãos ao nazismo na Alemanha a partir da década de 1930, que resultou na organização da *Igreja Confessante*.

<sup>70</sup> José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 92

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 95

Desta forma, a leitura da Bíblia a partir da experiência de resistência ao nazismo e da participação na luta da Igreja contra o partido de Hitler constituirão a principal fonte da reflexão teológica de Bonhoeffer até o final da década de 1930.

### 1.2.1. *Schöpfung und Fall*

Este livro surgiu como resultado de um seminário ministrado por Bonhoeffer na Universidade de Berlin, durante o semestre de inverno, entre 1932 e 1933, sobre os três primeiros capítulos do livro de Gênesis. Trata-se de uma interpretação teológica do livro, que não se enquadra na metodologia exegética de sua época e que, segundo o próprio autor, procura se aproximar da reflexão teológica de Lutero. Em português, o título pode ser traduzido por “Criação e Queda”.

Jordan J. Ballor, ao comentar este estudo de Bonhoeffer, procura contextualizá-lo dentro do debate teológico da época e apresenta a tese de que a posição de Bonhoeffer com relação à Teologia Natural constitui-se numa “terceira via” entre as posições de Karl Barth – para quem não existia nenhuma possibilidade de se admitir uma teologia natural que estivesse fundamentada nas “ordens da criação” ou em “ordens de preservação” pelas quais seria possível discernir a presença de Deus no mundo – de um lado, e as posições de Emil Brunner – que defendia a permanência das “ordens da criação” mesmo após o pecado e insistia na possibilidade de conhecer a Deus a partir de tais “ordens” – de outro lado.<sup>72</sup>

De acordo com Ballor, “um bom entendimento de como exatamente Bonhoeffer usa os termos ‘ordem da criação’ e ‘ordens de preservação’” é imprescindível para compreender sua posição no debate teológico da época. Enquanto

Barth rejeita completamente a linguagem de ‘ordens’ e Brunner afirma a existência tanto das ordens da criação quanto das ordens de preservação após a queda (...) a posição de Bonhoeffer não coincide exatamente nem com Barth nem com Brunner, mas, ao invés disso, encontra uma ‘terceira

---

<sup>72</sup> Jordan J. BALLOR. *Christ in Creation: Bonhoeffer’s orders of preservation and natural theology*. p. 1. Sobre esta temática no pensamento de Karl Barth, cf. “*No! Answer to Emil Brunner*”. Para o pensamento de Emil Brunner, cf. especialmente “*Nature and Grace*”. Ambos artigos estão publicados em inglês no livro “*Karl Barth and Emil Brunner: Natural Theology*”.

via' – ao rejeitar as ordens da criação, mas afirmar as ordens de preservação.<sup>73</sup>

Logo no início de sua argumentação, Bonhoeffer afirma que a Igreja de Cristo testemunha o novo mundo e o fim do velho mundo a partir do seu conhecimento de Jesus Cristo neste mundo. Assim como em *Sanctorum Communio*, o elemento escatológico perpassa a compreensão eclesiológica de Bonhoeffer.

Por conhecer a Jesus Cristo, a Igreja testemunha a revelação plena de Deus aos seres humanos e ao mundo. Entretanto, a revelação divina também se manifesta em outros âmbitos da existência humana e da criação, mesmo que não seja possível aos seres humanos discernir um conhecimento “objetivo” ou “positivo” sobre Deus a partir destas fontes, pois, ao mesmo tempo em que Deus se revela, Ele também se esconde. Eis uma afirmação importante para compreender a posição de Bonhoeffer com relação às “ordens de preservação” do mundo criado por Deus. Trata-se da possibilidade, absolutamente negada por Barth, de se perceber a presença de Deus neste mundo, mas, ao mesmo tempo, reconhecer que o “fim” de todas estas ordens é Jesus Cristo.

Jesus Cristo é apresentado como o “início”, a “novidade” e o “fim” deste mundo. Por isso o mundo não tem prazer nele e, conseqüentemente, na Igreja.<sup>74</sup>

Na verdade, Bonhoeffer interpreta os relatos bíblicos da criação e da queda do ser humano como resumos da desconfiança humana para com a Palavra de Deus e do seu intenso desejo de colocar-se no “centro” da criação, orientando-se a partir desta posição.

Ao tentar insurgir como o “centro” da criação, o ser humano rompe com seu “início”, isto é, com a vontade de Deus. Assim sendo, o ser humano não vive mais no “início”, mas, está cindido de sua origem e vive no “centro” ou no “meio” do mundo e da criação e está consciente disso. Viver separado do “início” e em direção ao “fim” de sua existência, sem, contudo, saber nada a respeito destas realidades é o principal motivo da revolta orgulhosa do ser humano contra tudo que se refere ao “início” e ao “fim” da vida, fato que não pode ser observado em nenhuma outra criatura.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> Dietrich Bonhoeffer. *Creation and Fall: a theological interpretation of Genesis 1-3*. New York: MacMillan, 1965. Todas as referências sobre a obra serão retiradas desta versão.

<sup>75</sup> Idem. p. 14-15

O que Bonhoeffer procura demonstrar a partir dos relatos de Gênesis é a condição existencial do ser humano. Viver no “meio” significa não ter acesso à origem, pois esta foi perdida no momento da queda; nem controle sobre o fim de tudo o que existe, mesmo que se saiba em direção a ele. Portanto, a causa do desespero humano e a principal característica de sua existência é a transitoriedade.

Por maior que seja o desejo e por mais desenvolvidas que sejam as capacidades humanas, o controle definitivo sobre sua existência lhe escapa e, com ele, também o sentido desta existência. Não é a imaturidade ou a infantilidade, como pode pensar o positivismo, aquilo que impõe limites à existência humana. O limite do ser humano não se encontra nas fronteiras de sua existência, mas no seu “centro”. “Os limites que procuramos nas fronteiras dizem respeito à condição humana, suas tecnologias e possibilidades. O limite do centro é o limite de sua verdadeira realidade”.<sup>76</sup>

Bonhoeffer observa que o ser humano é parte da criação e não o seu autor. A criação sem forma e vazia já rendia glórias ao seu Criador. Não é o ser humano que prepara a glória de Deus, ela já está lá na criação e, portanto, não desaparece totalmente com a queda humana.<sup>77</sup>

Neste ponto, Bonhoeffer explica que, diferentemente dos mitos cosmogônicos nos quais o mundo é criado a partir do auto-sacrifício da divindade, sendo, portanto, um fragmento desta divindade, o Deus da Bíblia nunca se confunde com sua própria criatura. Por isso, “a única continuidade entre Deus e sua criação é a sua Palavra”.<sup>78</sup> Não faz sentido, portanto, negar a presença de Deus na criação, como o fez Barth, nem afirmá-la de maneira objetiva ou definitiva, como pretendia a Teologia Natural. Esta posição é de importância central na interpretação bonhoefferiana da queda do ser humano e também na gênese da religião, que será analisada em seguida.

É a palavra de Deus que sustenta, preserva e determina o valor da criação. Eis o significado da expressão “ordens de preservação” no pensamento de Bonhoeffer. Opondo-se mais uma vez ao transcendentalismo kantiano que concebe a realidade concreta como “velamento” da verdade, ele afirma que não apenas a vontade ou a intenção de Deus são boas, mas o mundo “em si”, como expressão desta vontade e intenção, é bom. Para ele, “o tema de toda Bíblia revela que a coisa criada, a

---

<sup>76</sup> Ibid. p. 52

<sup>77</sup> Ibid. p. 20

<sup>78</sup> Ibid. p. 22

condição, a encarnação da vontade deveriam tornar-se fato”. Assim sendo, “toda fuga do mundo criado para um ‘espírito sem corpo’, na mente, é proibida”.<sup>79</sup> Conhecer a Deus é conhecê-lo neste mundo, no “meio” da existência, como “centro” de tudo que existe.

Percebe-se nesta afirmação a reincidência temática da “transcendência a partir do encontro com o outro”, desenvolvida por Bonhoeffer em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*.

Disto decorre que a semelhança entre Deus e o ser humano não é uma *analogia entis*, mas uma *analogia relationis*. Por isso, qualquer tentativa de se chegar à divindade por categorias individuais é religião. Apenas na relação com seu semelhante o ser humano se descobre como imagem de Deus e, portanto, conhece a Deus na presença do seu próximo.

#### 1.2.1.1. A crítica à religião como negação do mundo e desconfiança da Palavra de Deus

A terceira e última parte do livro é a que mais interessa aos objetivos desta pesquisa. Nesta seção, Bonhoeffer apresenta sua interpretação da queda humana como desconfiança da palavra de Deus que dá origem à religiosidade.

De acordo com ele, o ponto decisivo da tentação é que o ser humano deve seguir mais além da palavra de Deus e estabelecer o que deve ser por ele mesmo, a partir do seu entendimento do ser de Deus. Eis a gênese da religião! Em consonância com o pensamento de Barth, neste aspecto, Bonhoeffer descreve o início da religiosidade como insatisfação do ser humano para com a palavra de Deus. A religião é o acréscimo, a complementação humana daquilo que Deus falou.

Em sua interpretação do diálogo entre a serpente e o ser humano no paraíso, Bonhoeffer observa que, na questão colocada pela serpente

o ser humano é induzido a olhar para uma profundidade, até agora desconhecida, a partir da qual o ser humano estará em condição de fundamentar ou impugnar uma palavra de Deus. A princípio, a serpente mesma supõe apenas a possibilidade de que, talvez, o ser humano tivesse mal-entendido a orientação de Deus, já que Deus não pode ter desejado

---

<sup>79</sup> Ibid. p. 25

dizer isso. Deus, o bom criador, não poderia impor à sua criatura uma proibição assim, porque equivaleria a uma limitação de seu amor.<sup>80</sup>

No entanto, Bonhoeffer chama a atenção para o fato de que

o decisivo nesta passagem é que, com sua pergunta, sugere-se ao ser humano que retroceda à palavra de Deus para que assim possa fundamentá-la desde sua própria inteligência da essência de Deus. Se a palavra contradiz à inteligência humana, então é seguro que o ser humano tem escutado equivocadamente e, em consequência, servirá unicamente à causa de Deus se estas palavras errôneas de Deus, se este mandamento equivocadamente percebido, for demolido a tempo. Eis aqui, pois, o fundamento desta pergunta: pretende trabalhar tão só e abertamente em prol de Deus. Quer derrubar a palavra dada por Deus, baseando-se no amor verdadeiro de Deus.<sup>81</sup>

Outra afirmação muito semelhante a esta pode ser encontrada na comparação que Bonhoeffer faz entre a “obediência simples” e a “resistência interpretativa” no tocante à palavra de Deus, em seu livro intitulado *Discipulado*, que será analisado posteriormente. O equívoco desta postura, expressa tanto na religiosidade humana quanto na pretensão da Teologia Natural, é pretender “saber algo acerca da profundidade do autêntico Deus, indo mais além da palavra dada por Deus”.<sup>82</sup>

A perversidade da pergunta feita pela serpente, no entanto, está camuflada pela sua aparência de piedade. “A serpente só é má como serpente piedosa”.<sup>83</sup> Eis uma descrição do comportamento da serpente que possui profundas semelhanças com a crítica da religião que Bonhoeffer elabora em suas cartas e escritos da prisão, na última fase de sua vida:

Ela que, em sua pergunta, extrai da força de Deus sua existência; ela que só pode ser má quando se faz de piedosa, se apresenta como a força que está inclusive mais além da palavra de Deus, essa força da qual o mesmo Deus extrai sua força. Foi uma pergunta certamente piedosa a que a serpente formulou. Porém, com esta primeira pergunta piedosa do mundo, irrompeu o mal no mundo. Quando o mal se mostra em sua impiedade, é totalmente impotente, é um terror de crianças; não precisamos temê-lo quando se

---

<sup>80</sup> Ibid. p. 66.

<sup>81</sup> Ibid. p. 67

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid. p. 68

apresenta desta forma (...) mas, na maioria das vezes só nos desorienta quando (...) se oculta sob o manto da piedade.<sup>84</sup>

Para Bonhoeffer o verdadeiro mal deste tipo de questionamento, que resume a prática religiosa, não está no fato de ser mal formulado, mas, sim,

no fato de que contém nele mesmo uma resposta falsa; de que ataca a atitude fundamental da criatura com respeito ao seu criador. Com isto se induz ao ser humano que se converta em juiz da palavra de Deus, em vez de escutá-la e cumpri-la simplesmente. Isto sucede porque o ser humano, fundamentando-se em uma idéia, um princípio ou em qualquer saber previamente adquirido acerca de Deus, quer julgar a palavra concreta de Deus. E quando o ser humano, com a arma de um princípio, de uma idéia sobre Deus, se lança contra a palavra concreta de Deus, crê ter razão de antemão e se transforma em senhor de Deus, emancipando-se de sua obediência e subtraindo-se de sua palavra.<sup>85</sup>

Ao tomar tal atitude, o ser humano pressupõe que em seu relacionamento com Deus e sua palavra existam possibilidades. No entanto, “no relacionamento do ser humano com Deus não há possibilidade, só existe realidade”, afirma Bonhoeffer. A religião, deste modo, é “o ataque do possível sobre o real”.<sup>86</sup>

A religião é produto do ser humano que deixou de ser a “*imago dei*” e tornou-se “*sicut deus*”. “Ser religioso é tentar encontrar uma nova forma de ‘ser para Deus’ que vá além da palavra de Deus e se origina do conhecimento humano sobre Deus e sobre o bem e o mal”.<sup>87</sup>

Ao usurpar a posição de Deus como centro de sua existência, o ser humano perde também a noção de sua “criaturalidade”, tornando-se seu próprio deus. Neste momento, surgem a consciência e a vergonha na existência humana que, conforme Bonhoeffer afirma em seus escritos sobre ética, são sinal da cisão do ser humano com sua origem e tentativa de orientar-se a partir de seus próprios postulados. Antes do pecado, afirma Bonhoeffer, não havia consciência. “A consciência leva o ser humano de Deus para o ser lugar escondido” para que, sentindo-se seguro em seu próprio saber do bem e do mal, o ser humano “se erija como juiz e anule, assim, o juízo de Deus”. “A consciência é esta vergonha diante de Deus, na qual se oculta a

---

<sup>84</sup> Ibid. p. 69-70

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid. p. 68

<sup>87</sup> Ibid. p. 73

própria maldade, na qual o ser humano se justifica a si mesmo (...) A consciência não é a voz de Deus no ser humano pecador, senão que é precisamente a defesa contra esta voz”.<sup>88</sup> Estas afirmações ressurgem em outra fase da vida de Bonhoeffer, em seus escritos sobre a ética e, então, serão incluídas na crítica que ele faz sobre a religião como esconderijo do ser humano que foge da presença de Deus e se recusa a viver “diante de Deus”, expressão recorrente também nas cartas e escritos da prisão.

Após a queda, a relação entre Deus e o ser humano passa a ser mediada pela consciência humana e, portanto, já não é possível conhecer a Deus como “origem” da existência. Apenas a revelação de Deus em Jesus Cristo é capaz de desvelar esta origem. Jesus Cristo é concebido como “*agnus dei*”: “a vítima sacrificada pelo ‘*sicut deus*’, o que mata seu falso ser-Deus no autêntico ser-Deus, o Deus-homem restaurador da ‘*imago dei*’”.<sup>89</sup> Assim sendo, “o final da história do paraíso é a cruz!”.<sup>90</sup>

Apesar de não admitir que as “ordens” criadas por Deus permanecessem as mesmas após o pecado humano, isto é, que fossem ainda capazes de revelar a presença do Criador, ele reconhece que ainda existem as “ordens de preservação”, que “são os meios pelos quais Deus impede que a criação mergulhe na não-existência por causa do pecado”.<sup>91</sup> Ballor explica que “a rejeição de Bonhoeffer da linguagem das ‘ordens da criação’ é certamente compreensível, uma vez que o uso de tais doutrinas era como um suporte para o nazismo”.<sup>92</sup> Juntamente com Barth, ele tentou resistir ao equívoco de alguns teólogos germânicos ao interpretarem a doutrina luterana das “ordens da criação” para apoiar a ideologia nazista de “sangue e solo”.<sup>93</sup>

Mas, diferentemente de Barth, Bonhoeffer admitia que, apesar do pecado ter desfigurado a imagem de Deus na criação, ainda seria possível identificar, mesmo que obscuramente, traços da bondade de Deus deixados na criação. Estes traços são exatamente as “ordens” que preservam a criação e, dentre eles, encontra-se, por exemplo, o Estado.

Aqui é possível identificar a profunda relação entre as “ordens de preservação” e a cristologia de Bonhoeffer, bem como encontrar o pressuposto de sua interpretação da legitimidade da existência do Estado como autoridade delegada

---

<sup>88</sup> Ibid. p. 81-82

<sup>89</sup> Ibid. p. 71

<sup>90</sup> Ibid. p. 91

<sup>91</sup> Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 3

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> Ibid.

por Deus. Ballor observa que, para Bonhoeffer, “as criaturas ou as ordens da criação não possuem autonomia”, mas “encontram seu fim em Cristo”.<sup>94</sup> Portanto, “Bonhoeffer reconhece a presença de Cristo tanto no âmbito da igreja quanto no Estado, mas insiste que a presença de Cristo só é perceptível do ponto de vista da igreja”.<sup>95</sup> O Estado, como uma das “ordens de preservação” do mundo, deve estar a serviço da proclamação de Cristo. A partir destas afirmações, é bastante compreensível a posição assumida por Bonhoeffer no movimento de resistência contra o nazismo, assim como sua participação efetiva nos planos para tirar a vida de Hitler.

Finalmente, pode-se dizer que os escritos de Bonhoeffer em “Criação e Queda”, juntamente com seus escritos sobre cristologia, que serão analisados em seguida, constituem a reafirmação de algumas posições esposadas por ele em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, especialmente no que diz respeito à sua crítica da religião como elaboração humana que substitui a obediência à palavra de Deus e nega o valor da realidade concreta.

### 1.2.2. *Cristologia*

Durante o semestre de verão do ano de 1933, Bonhoeffer ministrou um curso sobre cristologia na Universidade de Berlim. Nas anotações deste curso, encontram-se os contornos mais nítidos da concepção cristológica anunciada nas obras anteriores e mencionada também nos escritos posteriores, especialmente em *Discipulado* e nas cartas e escritos da prisão.

É importante ter em mente que os estudos de Bonhoeffer sobre cristologia que foram publicados após sua morte não correspondem exatamente aos seus manuscritos, mas foram reconstituídos a partir das anotações de seus alunos sobre suas aulas.<sup>96</sup>

Na primeira parte de seu curso, Bonhoeffer elabora sua crítica à metodologia aplicada pela Teologia Liberal à pesquisa e reflexão teológica. Para ele, a Teologia Liberal foi corajosa ao tentar interpretar a revelação de Jesus Cristo de forma

---

<sup>94</sup> Ibid. p. 9

<sup>95</sup> Ibid. p. 10

<sup>96</sup> Sobre isso, cf. Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 215-216 e Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 8, bem como o prólogo à edição espanhola destes textos, intitulada *Quién es y quién fue Jesucristo?*, escrito por Otto Dudzus.

compreensível para o mundo moderno, mas fracassou ao ceder às exigências do mundo, reduzindo a revelação a um fato puramente histórico.

O cerne da crítica de Bonhoeffer está fundamentado na inadequação da pergunta que se faz sobre Jesus Cristo. Para ele, o acesso a Jesus Cristo não é garantido na pergunta pelo “como” se deu sua encarnação, nem pelo “o que” ele fez e ensinou durante sua vida. Tais questionamentos, de acordo com John J. Ballor, têm o mesmo significado para Bonhoeffer do que as perguntas feitas pela serpente aos seres humanos no paraíso, conforme descrita em *‘Criação e Queda’*. “A questão ‘como?’ é a questão sobre a imanência. E porque quem está sendo questionado é o Filho, a questão imanente é inadequada. Não ‘como você é possível?’, isto é, a questão sem deus (*godless question*), a questão da serpente, mas ‘quem é você?’” é a questão adequada.<sup>97</sup>

Bonhoeffer explica que, no caso da pergunta pelo “como” foi possível a encarnação, o equívoco está em se pensar que seja possível conceber o significado de Jesus Cristo para a história, o ser humano e a criação apenas lidando com conceitos humanos e lógicos. A pergunta pelo “como” pretende seqüestrar o significado de Jesus Cristo e esgotá-lo na esfera das possibilidades humanas, eliminando sua transcendência.

Na pergunta pelo “o que” Jesus ensinou, pressupõe-se que a relevância de Jesus Cristo esteja naquilo que ele fez ou ensinou. O objetivo desta indagação é a identificação e encarnação de valores, idéias e doutrinas ensinadas por Jesus de Nazaré. Mas, para Bonhoeffer, Jesus Cristo não deve ser identificado apenas com seus ensinamentos. Ele não foi apenas um compêndio divino de princípios éticos. “Cristo também é natureza e história”, afirma.<sup>98</sup>

O acesso a Jesus Cristo acontece apenas quando se pergunta por “quem” ele é. Somente a resposta a esta pergunta é capaz de confrontar a existência humana e revelar o significado de Jesus Cristo. Portanto, a primeira consideração que Bonhoeffer faz em sua cristologia é a necessidade do deslocamento da questão sobre Jesus Cristo. Ballor observa, com razão, que “a questão sobre quem é Jesus Cristo

---

<sup>97</sup> Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 7

<sup>98</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Quién es i quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*. Tradução de Sergio Vences e Úrsula Kilfitt. Barcelona: Libros Del Nopal de Ediciones Ariel, S.A., 1971. p. 35. Todas as referências serão citadas a partir desta edição.

constitui-se o *cantus firmus* do desenvolvimento teológico de Bonhoeffer do início ao fim”.<sup>99</sup>

Em seguida, ele apresenta a Cristo como “sacramento” e “comunidade”. Para ele, “o sacramento é o Verbo e oferece integralmente o Verbo”. Argumentando contra a compreensão de Lutero sobre a presença de Cristo na ceia, ele afirma que “Cristo existe de tal modo que se acha presente existencialmente no sacramento”.<sup>100</sup> O sacramento não é apenas um ritual praticado pela igreja, nem um símbolo da presença de Jesus Cristo, como entendia Lutero, mas é a presença existencial de Cristo em meio à comunidade.

No tocante a Cristo existindo como comunidade, Bonhoeffer explica que “a comunidade que se situa entre a ascensão e a parúsia é a única figura de Cristo”.<sup>101</sup> Novamente, a Igreja não é concebida como uma instituição responsável pela manutenção de um conteúdo doutrinário, nem é “apenas receptora de uma revelação, mas ela mesma se torna revelação e Palavra de Deus”, isto é, “Verbo que deseja se encarnar”.<sup>102</sup>

Assim como em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, Bonhoeffer insiste na relação intrínseca entre Cristo e a comunidade concreta que participa de sua ação no mundo. “A comunidade é o corpo de Cristo. Corpo não é aqui unicamente uma imagem ou um símbolo; a comunidade não *significa* o corpo de Cristo, mas *é* o corpo de Cristo”.<sup>103</sup> Esta afirmação demonstra a insistência de Bonhoeffer numa cristologia que tenha como ponto de partida a Palavra, os sacramentos e a comunidade, ao invés de conceitos metafísicos. Cristo está presente no mundo em forma de comunidade, não como ideal ético ou princípios religiosos.

A conclusão de Bonhoeffer sobre quem é Jesus Cristo reafirma algumas de suas posições defendidas nas obras anteriores. Na cristologia, ele afirma que Jesus é o “ser-para-mim”. A peculiaridade da existência de Jesus Cristo é “ser-para-os-outros” e, portanto, a vocação daqueles que se reúnem em torno da Palavra e dos sacramentos é encarnar este modo de existir para os outros. A definição de quem são os “outros” de que se trata nesta afirmação é anunciada já em *Sanctorum Communio* e se desenvolve até as cartas da prisão. Nos primórdios da reflexão de Bonhoeffer o

---

<sup>99</sup> Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 6

<sup>100</sup> Idem. p. 38

<sup>101</sup> Ibid. p. 39

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid. p. 40

“outro” é aquele que participa comigo da comunidade da Palavra e do Espírito; mas, devido às suas experiências em meio à perseguição nazista aos judeus e aos horrores da Segunda Guerra Mundial, esta noção do “outro” será ampliada para todo aquele que sofre injustamente no mundo, conforme está presente nas cartas da prisão.

A seguir, Bonhoeffer dedica-se a analisar o lugar de Cristo na história, na existência humana e na natureza. Além da pergunta por quem é Jesus Cristo, a cristologia deve atentar para o lugar, isto é, perceber “onde” Ele se manifesta. De acordo com Bonhoeffer, Jesus Cristo é o “centro” da história, da vida humana e da natureza. Ser “centro” significa ser mediador.

Mais uma vez, a temática do “centro da vida”, que surge pela primeira vez em “*Criação e Queda*”, revela sua importância no pensamento de Bonhoeffer. Conhecer a Deus significa conhecê-lo no “centro” da vida. A rejeição das “ordens da criação” não representa a impossibilidade de se conhecer a Deus neste mundo. Diferentemente de Barth, Bonhoeffer percebe que Deus não é apenas o criador de todas as coisas, mas também é aquele que preserva e redime todas as coisas.<sup>104</sup> Na cristologia, as “ordens de preservação”, que mesmo após o pecado testemunham a presença de Deus no mundo de forma obscura, são superadas pela revelação de Jesus Cristo, Deus-homem presente concretamente no mundo.

Este tópico da reflexão cristológica de Bonhoeffer também está, em grande parte, relacionado à sua crítica da religião, pois esta impede que o ser humano perceba o “centro” real e verdadeiro de sua existência e se restringe a determinadas áreas da vida. A religião, conforme a afirmação de Bonhoeffer nas cartas e escritos da prisão, é intensamente provinciana; procura um lugar na existência humana nem que seja apenas em sua mente, como resposta às suas limitações. Jesus Cristo, pelo contrário, é a expressão do amor de Deus que assume o mundo e o ser humano concreto; Ele não é um ideal divino-humano; não é um projeto ético-religioso; “Jesus não foi a perfeição consumada, mas sempre esteve em luta”; Ele é o ser humano real e concreto; não se trata de uma fronteira, mas habitou o centro da existência humana.

Na segunda parte de seus estudos sobre cristologia, Bonhoeffer apresenta suas críticas ao tratamento deste tema na História da Teologia e na Teologia Sistemática.

Para ele, o equívoco do historicismo da Teologia Liberal é pressupor que a fé em Cristo dependa da confirmação histórica. Neste ponto, Bonhoeffer se aproxima

---

<sup>104</sup> Cf. Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 5

consideravelmente de Bultmann por não considerar ser possível a reconstituição da vida terrena de Jesus de Nazaré.

Assim como Bultmann, ele também observa que os relatos neo-testamentários sobre Jesus Cristo são resultado da fé e pregação dos primeiros cristãos. “Não podemos retornar ao estágio anterior ao nascimento da fé no Cristo-Kyrios”, portanto, Jesus de Nazaré é, inseparavelmente, o Cristo histórico. Todavia, este reconhecimento é possibilitado exclusivamente pela fé:

Para a fé, não é obrigatório o acesso histórico ao Jesus histórico. Alcançar a certeza histórica não é unir-se com Jesus – não é mais do que qualquer encontro com uma figura do passado. Podemos ‘passar horas’ com Cristo, da mesma forma que podemos ‘passar horas’ com Goethe. Porém, tampouco se trata de uma união mística com uma figura histórica, mas se trata de uma pessoa que dá testemunho de si mesma. Não se trata nem sequer (...) de que a consciência consternada chegue em sua vida interior a um encontro com Jesus e de que, por este encontro, se forme o convencimento da figura histórica de Jesus. Muito pelo contrário, é o Ressuscitado quem possibilita a fé e indica deste modo o caminho até Ele como acontecimento histórico. Assim, a fé já não precisa de nenhuma confirmação da história. Ante o testemunho que de si mesmo nos dá Cristo na atualidade, a confirmação da história é irrelevante. Na fé se conhece a história desde a eternidade, não desde dentro ou desde ela mesma. Este é, pois, o acesso imediato da fé à história.<sup>105</sup>

Nesta explicação de Bonhoeffer, é possível perceber a reincidência da temática abordada em *Akt und Sein*, bem como da tese defendida por ele naquela ocasião, a saber, de que a revelação propicia uma epistemologia peculiar à reflexão teológica, que não precisa necessariamente estar de acordo com pressupostos filosóficos. Aqui, ao invés da filosofia, é a pesquisa histórica que é considerada “irrelevante” para a fé, tendo em vista a mesma peculiaridade epistemológica propiciada pela revelação. Crer em Jesus Cristo também altera a compreensão da própria história.

A esta discussão se segue uma longa descrição das diversas heresias cristológicas na História da Igreja, tais como o docetismo; o ebionismo; o monofisismo e o nestorianismo; o subdinalismo e o modalismo. De acordo com Bonhoeffer, todas estas heresias possuem um equívoco em comum: a tentativa de se

---

<sup>105</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Quién es e quién fue Jesucristo?* p. 50-51

falar objetivamente de Jesus Cristo, ou seja, de entender o “como” se deu a encarnação.

O Concílio de Calcedônia, realizado no ano de 451, foi o primeiro a perceber tal equívoco e, como resultado de suas discussões, foi elaborada a fórmula cristológica clássica, segunda a qual Jesus Cristo é uma única pessoa com duas naturezas.

Para Bonhoeffer, após o Concílio de Calcedônia tornou-se impossível discutir o “como” Jesus Cristo pôde possuir duas naturezas sendo apenas uma pessoa, pois o Concílio determinou esta “constituição” como pressuposto de qualquer pensamento cristológico que está, inclusive, além de desenvolvimentos posteriores.

Mas a principal contribuição do Concílio foi a afirmação da cristologia “crítica” ou “negativa”, isto é, o reconhecimento de que qualquer proposição a respeito de Jesus Cristo deve ser paradoxal. “Na cristologia, o ‘ser homem’ de Deus e o ‘ser Deus’ do homem devem ser considerados igualmente, mesmo que isto fira a racionalidade de nossa afirmação”, explica Bonhoeffer.<sup>106</sup>

O elemento comum observado por Bonhoeffer em todas as heresias cristológicas que permeiam a história da Igreja é a pretensão de “univocidade”; a tentativa de se pensar objetivamente a pessoa de Jesus Cristo, pressupondo, com isto, que seja possível ao pensamento humano esgotar seu significado.

Aliás, para Bonhoeffer o próprio conhecimento humano só é possível *a posteriori*, ou seja, após a revelação de Deus em Jesus Cristo. Neste sentido, a cristologia é “o centro de todas as disciplinas”, pois ela oferece a base antropológica segura para qualquer significação da verdade. Assim sendo, a relação entre Deus e o ser humano não é uma relação de objetividades, mas de pessoas. “Nada se pode saber nem de Deus nem do ser humano, antes que Deus se torne ser humano em Jesus Cristo”.<sup>107</sup>

Neste aspecto, a cristologia de Bonhoeffer se apresenta como uma alternativa metodológica tanto à Teologia Dialética de Karl Barth, quanto à Teologia da Cultura de Paul Tillich.

Relativamente à teologia de Barth, a cristologia de Bonhoeffer é uma advertência contra a negação do ser humano e do mundo criado em prol da transcendência divina. Cristo não é uma idéia, mas um ser humano; “nada humano

---

<sup>106</sup> Ibid. p. 61

<sup>107</sup> Ibid. p. 77

lhe falta”. De acordo com Bonhoeffer, a cristologia deve “ver a totalidade do homem Jesus histórico e afirmar que ele é Deus”. Ela não atenta “primeiro para uma natureza humana e logo, por cima dela, para a natureza divina, mas tem que se haver com um ser humano, Jesus Cristo, que é integralmente Deus”.<sup>108</sup>

O ser humano e o mundo não devem ser desprezados pelo “simples” fato de que o próprio Deus se encarnou. Eis aqui o amor pela vida e pelo mundo concreto que caracteriza toda reflexão teológica de Bonhoeffer. Numa afirmação impressionante, ele observa que “a humanidade, em Jesus Cristo, tem adentrado à Trindade, não desde a eternidade, mas de agora para toda a eternidade; a humanidade contempla ao Deus trinitário como Encarnado”.<sup>109</sup> A partir disso, qualquer tentativa de negar o valor do ser humano concreto em função da alteridade divina constitui-se o que, posteriormente, Bonhoeffer chamará de “positivismo da revelação”.<sup>110</sup>

No tocante à Teologia da Cultura de Paul Tillich, a cristologia de Bonhoeffer pode fazer importantes considerações sobre o método da correlação. Devido ao objetivo e problemática desta pesquisa, no entanto, não se dará atenção minuciosa à riquíssima reflexão nem à abundante produção teológica de Paul Tillich. Entretanto, é importante descrever sucintamente – inclusive para contextualizar algumas das críticas de Bonhoeffer – os contornos do “projeto de uma Teologia da Cultura” e do método da correlação.

Primeiramente, é necessário observar que se tratam de dois momentos distintos na vida e no pensamento de Tillich.

O “projeto para uma Teologia da Cultura” foi elaborado por Tillich ainda na “primeira fase” de sua teologia, isto é, no período em que ele era professor universitário na Alemanha. Diz respeito à tentativa de Tillich de dialogar teologicamente com a cultura de seu tempo. A pressuposição básica deste projeto está contida na afirmação clássica de Tillich de que “a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”. Portanto, a religião não deve ser concebida apenas como um departamento subjetivo da existência humana, mas, sim, como expressão de sua angústia, decorrente da cisão entre sua existência e sua essência e,

---

<sup>108</sup> Ibid. p. 79

<sup>109</sup> Ibid. p. 80

<sup>110</sup> Sobre isso cf. Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 371. Todas as referências a esta obra serão fundamentadas nesta edição.

portanto, como manifestação de sua “preocupação última”, sua pergunta pelo “fundamento do ser”.

O “método da correlação”, por sua vez, foi elaborado por Tillich na “segunda fase” de sua reflexão teológica, quando se encontrava nos EUA, vinculado ao Union Theological Seminary. Pode-se resumir o significado deste método a partir das afirmações de Tillich em sua *Teologia Sistemática*. De acordo com ele, a mensagem cristã nunca se refere apenas ao passado, mas deve ser proclamada considerando-se dois pólos: “a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal na qual a verdade eterna deve ser percebida”.<sup>111</sup> É a teologia que oferece as respostas aos dilemas contemporâneos de um indivíduo. Entretanto, as questões mais profundas levantadas pela existência humana devem ser procuradas especialmente na reflexão filosófica. É tarefa do teólogo, portanto, “correlacionar” as questões da existência com a mensagem cristã que revela a essência, ou, dito de outro modo, a reflexão filosófica com a teologia.

Bonhoeffer chama a atenção para o fato de que o ser humano não possui, por si mesmo, *a priori*, uma correta compreensão de sua existência, quanto mais de sua essência. Como já foi mencionado em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, a doutrina do pecado não pode ser desconsiderada nem mesmo pela reflexão filosófica, cujos conceitos são, muitas vezes, aplicados indistintamente ao pensamento teológico cristão. O “pecado” é uma realidade antropológica que afeta inclusive a auto-compreensão do ser humano. Ou, nas palavras de Bonhoeffer em sua cristologia, “nada se pode saber (...) do ser humano antes que Deus se torne ser humano em Jesus Cristo”.<sup>112</sup>

Portanto, neste aspecto, a reflexão teológica de Tillich e Bonhoeffer revelam significativas convergências. De acordo com Paul Bischoff, num artigo em que avalia as diferentes concepções do termo “participação” como modo de ser do cristão na teologia protestante do século XX, “Bonhoeffer concebe a revelação como a única diferença entre fazer filosofia ou teologia”.<sup>113</sup> E esta diferença também pode ser verificada na reflexão teológica de Paul Tillich.

Todavia, Bischoff atenta para o fato de que apesar de Tillich insistir na idéia de “participação” como categoria ontológica que explica a relação entre Deus e o

---

<sup>111</sup> Paul TILLICH. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. 4ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 13

<sup>112</sup> Ibid. p. 77

<sup>113</sup> Paul BISCHOFF. *Participation: Ecclesial Praxis with a Crucified God for the World*. p. 31

mundo, conforme representada no Cristo, “o ‘Jesus’ de Tillich é criado e não é o Jesus bíblico”.<sup>114</sup> Assim sendo, Bischoff critica Tillich por pretender demonstrar a “participação” tanto de Deus no mundo quanto do ser humano na ação divina enquanto, ao mesmo tempo, partindo da dimensão existencial para a ontológica, desemboca num Deus impessoal como “ser-em-si”. Para ele,

as idéias filosóficas de Tillich sobre ‘ser-em-si’ são incapazes de experimentar humanamente a morte pelas pessoas, mesmo se sua articulação de participação é freqüentemente da teologia da igreja. Seu ‘Jesus criado’ como o Novo Ser imanente não resolve nenhum problema introduzido na história pela Encarnação. Sua redução do cristianismo a um tratamento de sintomas falha ao lidar com as raízes causais da alienação existencial. Sua ‘sábia’ visão ontológica da cruz que remove o ‘escândalo’ exemplifica o que o apóstolo Paulo tinha em mente quando pregava sobre como os gregos considerariam uma bobagem a morte salvífica de alguém de Nazaré.<sup>115</sup>

Desta forma, Bischoff conclui sua crítica ao método da correlação de Tillich afirmando que ele não conseguiu demonstrar “a deficiência interna na teologia cristã que tornaria seu método necessário”.<sup>116</sup> Na opinião de Bischoff, a pergunta que Tillich não conseguiu responder satisfatoriamente é por que a teologia necessita da filosofia para apresentar uma resposta atual para os dilemas da existência humana.

Em seguida, Bischoff avalia a concepção de Bonhoeffer sobre o termo “participação” como modo de ser cristão no mundo. Em sua opinião, “o método de correlação interna da teologia de Bonhoeffer”, isto é, que Deus se revela ao mundo em Jesus Cristo e, desta forma, proporciona também ao ser humano a resposta sobre sua existência, “contempla a intenção de Tillich sobre uma teologia da cultura por ‘impulsionar o discípulo para o interior mais profundo da mundaneidade’, sem dispensar o *extra nos* da revelação divina”.<sup>117</sup>

Assim sendo, a cristologia de Bonhoeffer proporciona uma compreensão da revelação divina que articula a transcendência divina com a imanência do mundo e da existência humana. O valor do mundano e do humano não se encontram em si mesmos, mas no fato de terem sido plenamente assumidos por Deus na encarnação.

---

<sup>114</sup> Idem. p. 25

<sup>115</sup> Ibid. p. 30

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid.

Pode-se encontrar, nesta afirmação, uma antecipação da justificação de Bonhoeffer para ação política do cristão no mundo, conforme apresentada em sua *Ética*, bem como para a proposta de um “cristianismo arreligioso” elaborada nas cartas e escritos da prisão.

Não se trata de compreender a revelação a partir das “ordens da criação”, como pretendia a Teologia Natural assimilada pelos teólogos cristãos alemães aliados ao nazismo, nem a partir de si mesmo, nos moldes da filosofia idealista e das práticas religiosas, mas de recebê-la no encontro com Jesus Cristo vivo e encarnado na comunidade daqueles que crêem. Nas palavras de Bischoff, que expressam adequadamente a reflexão teológica de Bonhoeffer, “não é o ato religioso que faz o cristão, mas a participação nos sofrimentos de Deus na vida secular. Quando Bonhoeffer usa ‘secular’ ele não está dispensando a transcendência em prol da imanência de um modo que negligencie a Encarnação”, mas, ao invés disso, ele está demonstrando a legitimidade do “secular” a partir de Jesus Cristo e reinterpretando a transcendência como “ser-para-os-outros”.<sup>118</sup>

De acordo com tudo que foi dito acima, pode-se verificar que a cristologia representa, de fato, o elemento de continuidade no pensamento teológico de Bonhoeffer e, além disso, constitui-se no núcleo central de sua crítica à religião e da afirmação da vida e mundo concretos.

Jordan J. Ballor observa que,

para Bonhoeffer, não há conhecimento de Deus que seja de alguma forma absolutamente independente de Cristo, e isto se deve em grande parte à sua abrangente e rica cristologia, que reconhece a Cristo presente não apenas em sua vida terrena e encarnação, mas também de forma revelada na proclamação da Palavra, nos sacramentos e na vida da Igreja, e numa forma oculta nas ‘ordens preservadas’ do mundo.<sup>119</sup>

Bischoff concorda com esta avaliação, afirmando que “o uso que Bonhoeffer faz da expressão *Stellvertretung*, isto é, a redenção que Jesus Cristo efetua pela representação vicária, revela o traço comum de sua trama literária, formando uma continuidade entre seus anos de estudante e suas cartas da prisão”.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Ibid. p. 33

<sup>119</sup> Jordan J. BALLOR. *op. cit.* p. 11

<sup>120</sup> Paul BISCHOFF. *op. cit.* p. 32

De fato, Bethge também sinaliza esta continuidade e sua relação com a crítica da religião no pensamento de Bonhoeffer. Além disso, ele apresenta o amor de Bonhoeffer pelo mundo concreto e sua honestidade intelectual como pano de fundo de sua reflexão sobre estes temas.

Enquanto ainda se dedicava ao trabalho pastoral em Barcelona, em 1928, Bonhoeffer preparou uma série de conferências para serem pronunciadas em sua igreja, que Bethge apresenta como precursora de seus estudos sobre cristologia. No primeiro encontro, ele explicou à sua audiência que o pressuposto de toda sua argumentação era que “eles deveriam adentrar e tomar parte na luta e crise da mente moderna”. Mesmo estando na fase inicial de sua reflexão teológica, Bonhoeffer já demonstrava o intenso amor pelo mundano que caracterizaria toda sua teologia. Além disso, é possível perceber também como este amor pelo mundano e pelo humano é decorrente de sua concepção cristológica. Nesta ocasião, ele afirmava a seus ouvintes que “deveriam ter tanto amor por este mundo contemporâneo (...) a ponto de declarar solidariedade a ele tanto em suas tensões quando em sua esperança”.<sup>121</sup>

Já no segundo encontro, ele tratou sobre o tema “Jesus Cristo e a essência do cristianismo”. De acordo com Bethge, esta conferência iniciou com um conceito que, posteriormente, dominaria a argumentação de Bonhoeffer em suas cartas e escritos da prisão, a saber: “o provincianismo a que o ensinamento de Cristo havia sucumbido”.<sup>122</sup>

Segundo a avaliação de Bonhoeffer naquela época,

Cristo na prática tem sido eliminado de nossas vidas (...) Cristo, ao invés de ser o centro de nossas vidas, tem se tornado uma coisa da igreja, ou da religiosidade de um grupo de pessoas. Para a mente dos séculos XIX e XX, a religião ocupa o espaço da assim chamada ‘classe de Domingo’ (*Sunday room*) (...) Nós não entendemos isso – o cristianismo – se nós fazemos para ele uma sala simplesmente em uma província de nossa vida espiritual. A religião de Cristo não é as migalhas que seguem o pão, mas é o pão mesmo, ou não é nada.<sup>123</sup>

Ainda nesta conferência, Bonhoeffer avalia aquilo que chama de “caminho da religião” e que identificava com a Torre de Babel. Para ele, “o germe da arrogância

<sup>121</sup> Cf. Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 114-115

<sup>122</sup> *Idem*

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 116

está contido na religião e na moralidade (...) assim, a mensagem cristã é basicamente amoral e arreligiosa, não importando quão paradoxal isto possa soar”.<sup>124</sup> Bethge observa uma significativa mudança na linguagem de Bonhoeffer nesta afirmação, em relação ao que havia afirmado em *Sanctorum Communio*. De acordo com ele,

aqui Bonhoeffer foi mais além do que tinha ido até então. Anteriormente, ele tinha feito a Igreja aproximar-se perigosamente de Cristo, quase se identificando com Ele. Tudo dependia dos componentes teológicos da igreja visível. Mas, agora, ele punha grande ênfase na cristologia, possibilitando que a igreja fosse vista em contraste com Cristo.<sup>125</sup>

A importância desta série de conferências para esta pesquisa está além da mera compreensão da cristologia de Bonhoeffer. Aqui já se encontram de certa forma afirmações diretas que são anúncios do cristianismo arreligioso que está contido nas cartas da prisão. Nesta conferência, Bonhoeffer apresenta pela primeira vez uma idéia que será posteriormente desenvolvida nas cartas, a saber, que “Cristo não é o portador de uma nova religião, mas o portador de Deus mesmo”.<sup>126</sup> Além disso, nesta fase da vida do teólogo inicia-se uma postura mais crítica com relação à igreja institucional, resultado de suas decepções com o apoio desta igreja ao nazismo. O “corpo de Cristo” não está reduzido a um grupo de pessoas que freqüentam os cultos e participam dos sacramentos. Cada vez mais, a manifestação deste “corpo” será ampliada para âmbitos que excedem as fronteiras da igreja organizada, incluindo todos aqueles que “seguem a Jesus Cristo no mundo”, e participam de seu sofrimento por aqueles que são perseguidos e oprimidos. Chega-se, aqui, à temática abordada por ele no livro *Discipulado*.

### 1.2.3. *Nachfolge*

Em 1937, Bonhoeffer estava nomeado para ser diretor de um seminário clandestino em Finkenwalde, que formava os pastores da Igreja Confessante, uma vez que não tinham acesso ao ensino teológico universitário por causa de sua resistência às posições nazistas.

---

<sup>124</sup> Ibid. p. 117

<sup>125</sup> Ibid. p. 117

<sup>126</sup> Ibid. p. 118

Preocupado com a orientação de seus alunos e com temas relacionados à ética cristã, Bonhoeffer elaborou uma série de estudos sobre o *Sermão da Montanha*, tomando por base a narrativa do evangelho de Mateus 5-7. O resultado de seus estudos foi a publicação do livro intitulado *Nachfolge* que, literalmente, significa “ir após a”; “seguir”. No Brasil, o título foi traduzido como “*Discipulado*”.<sup>127</sup>

Esta foi a obra de Bonhoeffer que mais exerceu influência sobre a teologia de sua época durante toda sua vida. O livro está dividido em duas partes: na primeira, Bonhoeffer contrapõe os conceitos de “graça barata” e “graça preciosa” para distinguir a vida cristã autêntica da prática religiosa eclesiástica e revelar, desta forma, a relação existente entre graça e discipulado a partir do *Sermão da Montanha*. Na segunda parte, ele procura demonstrar a relação entre o discipulado e a Igreja, enfatizando a decisão de seguir a Cristo como condição para participar de seu corpo no mundo.

#### 1.2.3.1. O contexto histórico do *Discipulado*

O conteúdo do livro vinha sendo preparado por Bonhoeffer há alguns anos. Para John Godsey, o livro *Discipulado* representa “a epítome do pensamento teológico de Bonhoeffer durante os anos de 1930”.<sup>128</sup>

Bethge observa também que “em contraste com *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, que empregaram a linguagem conceitual de outros, Bonhoeffer agora empregou suas próprias palavras para oferecer as contribuições que ele desejava fazer à teologia e à Igreja”.<sup>129</sup> De acordo com ele, “o livro claramente recebe seu estilo conclusivo e seu *momentum* da preocupação de Bonhoeffer com o *Sermão da Montanha*, que tinha se iniciado muito antes de 1935”.<sup>130</sup>

A afirmação de Bethge pode ser confirmada nas cartas escritas por Bonhoeffer durante a década de 1930. No prefácio à edição espanhola destas cartas, José J. Alemany explica que “no que diz respeito à teologia, é evidente a mudança de

---

<sup>127</sup> A tradução para o português foi feita a partir da quarta edição alemã de 1952. A obra foi traduzida para o português por Ison Kayser e publicada pela primeira vez pela Editora Sinodal, em 1980. As referências feitas a esta obra serão todas retiradas da sétima edição da mesma, publicada pela Sinodal em 2002.

<sup>128</sup> John GODSEY. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. p. 151

<sup>129</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 174

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 451

rumos com relação à época anterior (1927-1933), que se manifesta principalmente na busca por novos modelos”.<sup>131</sup>

Alemanya também chama atenção para o fato de que “o real, a dimensão mundana, o terreal, adquire já nestes começos aquele protagonismo que mais tarde haverá de constituir uma das características da teologia de Bonhoeffer”.<sup>132</sup>

A preocupação com a realidade se intensificou no pensamento de Bonhoeffer durante este período principalmente por causa do contexto político na Alemanha do início dos anos de 1930, que era dominado pelas consecutivas vitórias do partido Nacional-Socialista. Por isso, “o tomar a sério a realidade, o afã por uma teologia que fosse capaz de sustentar compromissos concretos, era então algo mais que um belo tópico. A realidade apresentava naqueles momentos traços extremamente duros e conflitivos e a ascensão do nacional-socialismo surgia como um fenômeno incontrolável”.<sup>133</sup>

De fato, o conteúdo do *Discipulado* já estava presente na reflexão teológica de Bonhoeffer antes dos acontecimentos que marcaram o cenário político alemão em 1933, como a eleição de Adolf Hitler para o cargo de chanceler; o boicote aos negócios judeus e o início da perseguição destes pelos nazistas; e a supressão do segredo postal. Entretanto, Bethge reconhece que “o livro deve sua argumentação e afirmações exclusivas àquele ano”.<sup>134</sup>

Isto pode ser observado numa carta que Bonhoeffer escreve a Reinhold Niebuhr, no dia 06 de fevereiro de 1933, na qual ele confessa que “o caminho da Igreja se apresenta tão obscuro como poucas vezes antes”.<sup>135</sup> Em outra carta, desta vez enviada para sua avó Julie Bonhoeffer, em 20 de agosto de 1933, o teólogo apresenta suas previsões para o período que se seguiria à vitória do partido de Hitler:

Cada vez fica mais claro para mim que nos espera uma igreja nacional de caráter racista, que já não suporta o cristianismo em sua essência, e que nós teremos que nos dispor a caminhos completamente novos, aos quais teremos que recorrer.<sup>136</sup>

---

<sup>131</sup> José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 51

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 51

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 52

<sup>134</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 457

<sup>135</sup> José J. ALEMANY (ed.) *op. cit.* p. 65

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 68

Na mesma carta, Bonhoeffer menciona uma relação que será objeto de sua preocupação por toda vida, constituindo-se como pano de fundo de sua reflexão sobre o cristianismo e o mundo, isto é, a decisão entre germanismo, como fidelidade à pátria e ao regime nazista, ou cristianismo. Para ele, “a questão é, verdadeiramente, germanismo ou cristianismo; e quanto antes o conflito sair à luz pública, tanto melhor. O mais perigoso de tudo isso é o ocultamento...”.<sup>137</sup>

Esta mesma preocupação se revela no questionamento que Bonhoeffer faz a Karl Barth numa carta de 09 de setembro de 1933, sobre as implicações da concepção de universalidade da Igreja para uma igreja nacional como pretendida pelos cristãos alemães aliados ao nazismo. “Que conseqüências tem para nós o fato de que a Igreja realmente não seja somente cada comunidade isoladamente considerada; o que se passa com a solidariedade dos párocos entre si; quando se dá a possibilidade de se sair da igreja?”.<sup>138</sup>

Novamente, agora numa carta de janeiro de 1934, desta vez enviada para seu irmão Karl-Friedrich Bonhoeffer, a crítica ao cristianismo no Ocidente se faz presente na reflexão de Bonhoeffer. Falando de seu crescente desejo de visitar a Índia e encontrar-se com Gandhi – desejo que viria a ser frustrado devido aos acontecimentos políticos na Alemanha, mas que, não se pode duvidar, traria conseqüências importantes para a reflexão de Bonhoeffer sobre o cristianismo arreligioso – Bonhoeffer confessa que a cada dia estava mais convencido de que “no Ocidente se acabou com o cristianismo – pelo menos em sua forma atual e na interpretação que se faz dele até agora”.<sup>139</sup>

Não se trata aqui apenas do episódio nazista no contexto alemão, embora este seja central para a destruição do cristianismo a que Bonhoeffer se refere, mas, além disso, trata-se de uma acomodação da mensagem cristã aos princípios individualistas, idealistas e metafísicos da filosofia grega que teve lugar no Ocidente. A trajetória desta “destruição” será esboçada por Bonhoeffer no *Discipulado* quando ele for abordar a banalização da graça pela Igreja.

No período que precede imediatamente a elaboração do livro, Bonhoeffer também se mostra intensamente preocupado com as relações ecumênicas. Para ele, os acontecimentos que se sucediam na Alemanha exigiam uma posição clara e

---

<sup>137</sup> Ibid. p. 68

<sup>138</sup> Ibid. p. 69

<sup>139</sup> Ibid. p. 78

urgente por parte da Igreja Cristã em todo mundo. Escrevendo ao bispo anglicano George K. Bell, Bonhoeffer adverte para o fato de que

a questão de que se trata na igreja alemã tem deixado de ser um assunto interno: é a questão da existência do cristianismo na Europa; por isto, um explícito posicionamento do movimento ecumênico não tem nada a ver com uma 'intervenção', mas é uma demonstração perante o mundo inteiro de que a Igreja e a cristandade se encontram como tais em tela de júízo.<sup>140</sup>

A demora do movimento ecumênico para se posicionar, no entanto, fez com que Bonhoeffer se dirigisse, numa carta de 07 de abril de 1934, ao então Secretário Geral do Conselho Mundial de Igrejas, na qual ele dizia que era

preciso decidir-se de uma vez; não se pode ficar esperando eternamente um sinal do céu, que deixe cair a solução da dificuldade no colo de alguém. Também as instituições ecumênicas têm que se decidir, com o que estarão sujeitas à contingência geral e humana de incorrer no erro. Porém, não chegar em absoluto a atuar nem a uma tomada de posição por puro medo ao erro quando outros (...) têm que adotar diariamente decisões incomparavelmente mais graves parece-me quase uma falta contra o amor. Algumas decisões diferidas ou não tomadas a tempo podem ser mais pecaminosas que decisões equivocadas, mas que provêm da fé e do amor.<sup>141</sup>

Nestas advertências é possível antever afirmações centrais para a temática do *Discipulado* e também da *Ética*, ou seja, que “crer significa decidir-se”.<sup>142</sup> No caso dos cristãos da Alemanha, a decisão deveria ser feita entre duas opções. Nas palavras de Bonhoeffer: “deve ficar claro – por tremendo que seja – que a decisão está às portas: nacional-socialista ou cristão”.<sup>143</sup> Em carta a Erwin Sutz, em 28 de abril de 1934, Bonhoeffer insistia que “o nacional-socialismo havia trazido consigo e posto conseqüentemente em prática o fim da igreja na Alemanha”.<sup>144</sup>

A partir de todas estas afirmações, pode-se entender o sentimento que dominava o grupo de cristãos que fundou a Igreja Confessante, bem como contextualizar a insistente referência de Bonhoeffer ao seguimento de Cristo como característica peculiar do cristão. Seguir a Cristo significa, dado o contexto

---

<sup>140</sup> Ibid. p. 79

<sup>141</sup> Ibid. p. 80

<sup>142</sup> Ibid. p. 80

<sup>143</sup> Ibid. p. 85

<sup>144</sup> Ibid. p. 81

mencionado, resistir a Hitler e ao nazismo, em cujo discurso e prática podiam se encontrar alguns elementos religiosos.

Discorrendo sobre este assunto, Robert O. Smith, pastor e pesquisador da Baylor University's Center for American and Jewish Studies, observa que

durante todo o ano de 1933, o movimento dos cristãos alemães continuou a afirmar, com grande efeito, seu entendimento da uma identidade religiosa racialmente constituída. A suposta inseparabilidade política do Nacional Socialismo e os cristãos alemães estava se tornando uma realidade. Logo após o dia 20 de dezembro de 1933, quando as organizações da juventude protestante foram incorporadas à juventude de Hitler, o porta-voz dos cristãos alemães, Herman Grüner apresentou a tese de que 'Hitler é o caminho do Espírito e a vontade de Deus para o povo alemão adentrar a Igreja de Cristo'.<sup>145</sup>

Diante disso, o fundamento escolhido por Bonhoeffer para confrontar a ideologia nazista neste aspecto é o *Sermão da Montanha*. José J. Alemany explica que

'tomar a sério o *Sermão da Montanha*' é a epígrafe que preside e explica nestes momentos a maneira de Bonhoeffer se situar na Igreja e na realidade contemporânea. Sem abandonar o rigor de sua teologia, sem alterar a firmeza de suas posturas na oposição eclesial ao nazismo, o perceber com nova força o chamado ao seguimento de Cristo acentua nele uma dimensão de interioridade, uma valorização das experiências espirituais, um reencontro com a Bíblia como lugar privilegiado de ressonância daquele chamado.<sup>146</sup>

Os estudos de Bonhoeffer sobre este tema revelam que "o seguimento de Cristo (...) não se esgota com o conceito de fé" presente nas reflexões teológicas de sua época.<sup>147</sup> Eis aqui o eixo central de toda reflexão apresentada no livro. Para Bonhoeffer, a simples assimilação intelectual de um conteúdo doutrinário não era suficiente para formar o discípulo de Cristo. Além disso, é preciso obedecer ao mandamento de Jesus, pois, "só o crente é obediente, e só o obediente é que crê".<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Robert O. SMITH. *Reclaiming Bonhoeffer after Auschwitz*. In: *Dialog: a Journal of Theology*. Volume 13. Número 13, Inverno de 2001. p. 209

<sup>146</sup> José J. ALEMANY. *op. cit.* p. 89

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 81

<sup>148</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Discipulado*. Tradução de Ilson Kayser. 7ª. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002. p. 25

### 1.2.3.2. Uma interpretação da decadência do cristianismo: “graça barata” versus “graça preciosa”

Um grande equívoco da Igreja no decorrer da história, para Bonhoeffer, foi a supressão da obediência aos mandamentos de Jesus Cristo em prol de uma concepção da graça que menospreza o valor daquilo que Jesus fez pelo ser humano. Por isto, a graça sem obediência é “graça barata”. Na definição deste conceito, Bonhoeffer anuncia alguns elementos que comporão sua crítica à religião na última fase de sua vida.

De acordo com ele, a “graça barata” é aquela que está sempre disponível para o ser humano. É a premissa de toda ação humana:

Graça barata significa graça como doutrina, como princípio, como sistema; significa perdão dos pecados como verdade geral, significa o amor de Deus como conceito cristão de Deus. Quem lhe responde com um sim, já tem o perdão dos pecados. A Igreja participa da graça já pelo simples fato de ter essa doutrina da graça. Nesta igreja encontra o mundo fácil cobertura para os seus pecados dos quais não tem remorsos e de que não deseja libertar-se (...) a graça barata é aquela que justifica o pecado, mas não o pecador.<sup>149</sup>

É evidente que, com esta descrição, Bonhoeffer procurava atingir especialmente a pregação dos cristãos alemães, mas também alguns membros da Igreja Confessante que, partindo desta concepção da graça divina, entendiam-se liberados dos compromissos concretos com a mensagem cristã. De acordo com Bonhoeffer,

se a graça constituir premissa básica para a vida cristã, então tenho nela, antecipadamente, a justificação dos pecados que cometo durante a minha existência no mundo. Posso agora pecar nessa graça, pois o mundo é, em princípio, justificado por ela. Permaneço, por isso, na minha existência de cidadania mundana, como até agora; tudo fica como dantes, e posso viver na certeza de que a graça de Deus me encobre. O mundo inteiro tornou-se ‘cristão’ à sombra desta graça, mas o cristianismo mundanizou-se sob essa graça como nunca.<sup>150</sup>

É interessante observar que, no contexto do *Discipulado*, a participação cristã no mundo ocorre como afastamento e recusa do mundo por amor a Cristo. Trata-se

---

<sup>149</sup> Ibid. p. 9

<sup>150</sup> Ibid. p. 15

de uma concepção que sofrerá variações no futuro, especialmente nos escritos da *Ética* e nas cartas da prisão. Ser mundano, na perspectiva do *Discipulado* é viver comprometido com os valores nazistas, sendo conivente com a absolutização do Estado, que deveria constituir uma das “ordens de preservação” do mundo para Cristo, mas, que, ao invés disso reivindica uma autonomia totalitária sobre todas as dimensões da vida, constituindo uma “heteronomia”, para usar uma expressão cara a Tillich.

Em contraste com a concepção da “graça barata” está a “graça preciosa”, que é graça entendida como resultado do seguimento de Jesus Cristo. É a concepção da graça que não anula o discipulado. “Essa graça é preciosa porque chama ao discipulado, e é graça por chamar ao discipulado de Jesus Cristo; é preciosa por custar a vida ao homem, e é graça por, assim, lhe dar a vida; é preciosa por condenar o pecado, e é graça por justificar o pecador”.<sup>151</sup>

Esta graça é entendida como resultado do discipulado, pois, após seguir a Jesus Cristo, o indivíduo percebe que é incapaz de se livrar completamente do pecado. Por maior esforço que faça, precisa reconhecer que sua salvação está firmada na graça.

A discussão sobre a doutrina da graça permite que Bonhoeffer faça uma interessante leitura da História da Igreja. Para ele, a Igreja Primitiva era caracterizada pelo seguimento concreto a Jesus Cristo. Os primeiros discípulos tiveram que abandonar suas vidas para seguir corporalmente aquele que os chamava. A presença do corpo físico de Jesus Cristo fornecia os parâmetros para o discipulado. Não se tratava de aprender uma nova religião com suas doutrinas, mas de seguir o corpo físico de Cristo.

A morte e a ressurreição de Cristo privaram a Igreja Primitiva do convívio com a presença física de Jesus. Portanto, a missão da Igreja passou a ser conquistar espaço no mundo para o corpo de Cristo que, desde a encarnação até a morte na cruz, foi rejeitado pela humanidade. À semelhança do que disse anteriormente em outras obras, novamente aqui a Igreja é concebida por Bonhoeffer como presença física de Jesus Cristo no mundo. A Igreja é o Corpo de Cristo buscando ocasião para se encarnar no mundo.

---

<sup>151</sup> Ibid. p. 10

Mas, com os acontecimentos decorrentes do Edito de Milão, promulgado por Constantino em 313; e, posteriormente, com a promulgação de um novo edito pelo imperador romano Teodósio, em 386, a Igreja Cristã deixou de ser perseguida pelo Império, tornando-se a religião oficial de seus súditos. Esta significativa mudança trouxe profundas conseqüências para a vida cotidiana dos cristãos. De acordo com Bonhoeffer, “com a expansão do cristianismo e a secularização crescente da Igreja, a consciência da graça preciosa perdeu-se gradualmente. O mundo estava cristianizado; a graça passara a ser propriedade comum de um mundo cristão. Tinha-se tornado barata”.<sup>152</sup>

Conscientes do perigo de uma vida cristã indistinta do mundo, alguns homens e mulheres abandonaram suas vidas e se retiraram da sociedade para obedecer aos mandamentos de Cristo, fundando os monastérios. Para Bonhoeffer, o início do monasticismo serviu como preservação do discipulado e da graça preciosa. “Ali, na periferia da Igreja, estava o lugar no qual se mantinha viva a consciência da preciosidade da graça, e de que esta encerra em si o discipulado”.<sup>153</sup>

O monasticismo como recusa de uma vida cristã indiscriminada no mundo já era concebido por Bonhoeffer, em 1935, como uma possibilidade de restauração da Igreja seduzida pelas vitórias do nazismo ou apática na resistência contra o partido de Hitler. Numa carta a seu irmão Karl-Friedrich, em 14 de janeiro de 1935, ele afirmava que “a restauração da Igreja vem certamente por uma espécie de novo monasticismo, que só tem em comum com o antigo a falta de acréscimos a uma vida segundo o *Sermão da Montanha* no seguimento de Cristo. Creio que é chegado o tempo de reunir os homens para isto”.<sup>154</sup> Esta motivação resume os interesses de Bonhoeffer pelo seminário em Finkenwalde.

Entretanto, com o passar do tempo o monasticismo deixou de ser testemunho da graça preciosa e do discipulado para se tornar realização pessoal e meritória de alguns poucos. Para Bonhoeffer,

o monasticismo distanciou-se essencialmente do cristianismo por se deixar transformar ele próprio na realização excepcional, voluntária, de uns poucos, reivindicando, assim, mérito especial para si (...) A humilde obra do discipulado convertera-se, no monasticismo, numa realização meritória

---

<sup>152</sup> Ibid. p. 11

<sup>153</sup> Ibid. p. 11

<sup>154</sup> José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 93

dos santos e a fuga do mundo revelara-se como a mais refinada forma de amor ao mundo.<sup>155</sup>

Aqui o amor ao mundo não é manifesto na convivência autêntica com a realidade concreta, mas como assimilação do comportamento mundano em relação a Deus. Dito de outro modo, o monasticismo virou religião.

A transformação desta realidade seria protagonizada por Lutero. Ao entrar para o monastério, Lutero recusou a vida que lhe era proposta no mundo por amor a Cristo, mas, no interior do convento, Lutero percebeu que sua recusa estava fundamentada em esforços próprios. Por isso, decidiu abandonar o convento para viver com Cristo no mundo. Bonhoeffer explica que “da primeira vez, quando fora para o convento, Lutero abandonara tudo, menos a si mesmo, o seu piedoso ‘Eu’. Desta vez, ao sair, até isso lhe foi tirado. Não seguiu o Mestre por mérito próprio, mas sob a graça de Deus”.<sup>156</sup>

Para Bonhoeffer, “o caminho de Lutero para fora do convento e de volta ao mundo constituiu o ataque mais violento que o mundo sofreu desde os tempos da primeira Igreja”.<sup>157</sup> A experiência de Lutero, bem como de toda Reforma Protestante, ensina que “a obediência perfeita ao mandamento de Cristo deveria acontecer na vida profissional de todos os dias”.<sup>158</sup>

No entanto, o desenvolvimento histórico e dogmático da pregação protestante resultou mais uma vez no “barateamento” da graça. A situação atual, porém, era mais grave ainda, pois a salvação pela graça era contraposta ao discipulado de Cristo, que passou a ser entendido como legalismo. A ausência de responsabilidade por parte dos cristãos proporcionou o ambiente favorável para as atrocidades nazistas. Bonhoeffer descreve este fato afirmando que “se cristianizara, ‘luteranizara-se’ um povo inteiro, porém, às expensas do discipulado, a um preço demasiadamente barato. Triunfara, novamente, a graça barata”.<sup>159</sup>

Portanto, a pergunta que Bonhoeffer procurará responder no decorrer de todo livro é sobre “como viver hoje uma vida cristã”.<sup>160</sup> Esta pergunta, aliás, é resultado da suspeita levantada por ele já no prefácio do livro, de que fosse a pregação feita

---

<sup>155</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Discipulado*. p. 12

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>157</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 13

<sup>159</sup> *Ibid.* p. 17

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 18

pela Igreja limitada ao discipulado de Jesus Cristo, seu público certamente seria outro. Mas como, além disso, exigia-se das pessoas fidelidade a outros princípios, doutrinas e rituais estranhos ao evangelho, a pregação deixava de ser boa-nova para se tornar obstáculo para Cristo.

A resposta que ele oferece não se encontra nem na identificação indistinta do cristão com o mundo, como queriam os cristãos alemães, nem no isolamento e autopreservação da Igreja, à moda dos pietistas e religiosos. O modo de ser cristão no mundo era o discipulado de Cristo.

A única coisa que devia diferenciar o cristão do mundo, o elemento “extraordinário”, era a cruz, concebida como amor aos inimigos e participação nos sofrimentos de Cristo pelo mundo.<sup>161</sup> Nenhum privilégio, nenhuma doutrina ou ritual, mas a cruz era o sinal visível dos cristãos no mundo. De acordo com Bonhoeffer,

a vida de Jesus sobre a terra ainda não está consumada. Cristo continua vivendo sua vida na vida dos seus seguidores (...) O Cristo encarnado, crucificado e glorificado toma forma nos indivíduos, porque são membros do seu corpo, da Igreja. A Igreja tem o corpo do homem, o corpo da morte, o corpo da ressurreição de Jesus Cristo.<sup>162</sup>

Conforme explica John Godsey, comentando a compreensão eclesiológica de Bonhoeffer no *Discipulado*:

O corpo de Cristo (...) ocupa espaço na terra; isto é, é visível. Diferente de uma verdade ou doutrina ou religião, coisas que não necessitam de espaço, mas simplesmente de serem ouvidas, aprendidas e entendidas, o Filho de Deus encarnado não precisa apenas de ouvidos e corações, mas de homens reais que o sigam. O corpo do Senhor é o corpo visível na forma de congregação.<sup>163</sup>

Contudo, por mais que a Igreja, como corpo de Cristo, seja distinta do mundo, ela não se transforma num gueto. Neste sentido, é importante a observação de Bethge de que

o gueto do *Discipulado*, isto é, a recusa do mundo por amor a Cristo, não é a lagoa (*backwater*) tranqüila dos pietistas, nem é a fuga do mundo (*otherworldliness*) dos visionários, nem daqueles que são particularmente

---

<sup>161</sup> Ibid. p. 85-90

<sup>162</sup> Ibid. p. 192

<sup>163</sup> John GODSEY. *op. cit.* p. 169

leais ao mundo. *Discipulado* é um chamado à batalha, é concentração e, portanto, restrição, tanto que o mundo inteiro pode ser reivindicado pela mensagem infinita. Para empregar a terminologia posterior de Bonhoeffer, quando o penúltimo, em sua ânsia por glória e sua sede por adulação e sacrifício, confia cada vez mais em si mesmo (...) Bonhoeffer insistiu no último, por amor ao penúltimo.<sup>164</sup>

Finalmente, é preciso dizer que o livro *Discipulado* representa, também, algumas descontinuidades no pensamento de Bonhoeffer, enquanto reafirma aspectos de sua reflexão anterior. Em plena ascensão de Hitler, ele percebeu que o tempo de refletir sobre a “teologia da criação” havia passado e a oportunidade para uma teologia renovada chegara. Os contornos desta teologia deveriam ser determinados pela ênfase na “escatologia”.<sup>165</sup>

É desta forma que Bonhoeffer iniciará seus escritos sobre a *Ética*, que já compõem a última fase de sua vida e pensamento. Visto de uma perspectiva da mundaneidade que caracteriza suas cartas da prisão, o *Discipulado* parece ser um desvio em sua reflexão teológica. Entretanto, é preciso considerar as observações de Bethge sobre este assunto, para quem “o desenvolvimento teológico de Bonhoeffer revelava uma intrínseca consistência e continuidade”.<sup>166</sup> Bethge explica que

em 1927, Bonhoeffer tinha procurado pela entidade concreta do corpo de Cristo na igreja em forma de estrutura sociológica (*Sanctorum Communio*). Em 1929, ele reformulou a questão, perguntando se a continuidade terrena da revelação, em sua livre contingência, poderia ser concebida em termos de igreja concreta (*Akt und Sein*). Em 1932, ele examinou a relação do corpo de Cristo com o mundo inquirindo a obediência atual aos mandamentos de Deus. Em 1933, sua exposição da estrutura da cristologia estava baseada nas implicações de todo seu pensamento anterior. E agora, interpretando a crença em Cristo como discipulado, ele reergueu esta cristologia de seu leito acadêmico.<sup>167</sup>

Portanto, não resta dúvidas de que a negação do mundo conformado com o nazismo é parte fundamental do amor que Bonhoeffer expressava pelo mundo, conforme poderá ser mais bem compreendido nos seus escritos sobre a *Ética*.

---

<sup>164</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 459

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 459

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 460

<sup>167</sup> *Ibid.* p. 460

### 1.3. O engajamento político como reivindicação do mundo para Cristo

As convicções que Bonhoeffer apresentou no discipulado, se interpretadas à luz de suas posições no final da década de 1930, parecem ser bastante estreitas, especialmente no tocante à relação do cristão com o mundo.

Na verdade, sua participação na *Kirchenkampf* e as conseqüentes mudanças que ela acarretou para sua compreensão cristológica revelaram-lhe o equívoco de conceber a Cristo como senhor apenas de um grupo de pessoas que participa de uma determinada comunidade. Além disso, a atitude da própria Igreja Confessante com relação aos dilemas e lutas do povo germânico contra o nazismo causava-lhe um tremendo incômodo. De certa forma, pareceu a Bonhoeffer que esta igreja não assumiu decididamente seu lugar junto àqueles que lutavam contra o regime de Hitler e, ao invés disso, dirigiu todos seus esforços para a tentativa de preservar um lugar para sua existência no mundo, selecionando de certa forma as lutas que mereceriam seu engajamento.

Por não concordar com esta atitude, Bonhoeffer toma uma importante decisão no ano de 1939: adentrar ao serviço de contra-espionagem (*Abwehr*) e, a partir daí, participar ativamente da resistência política contra o nazismo. Se, de alguma forma, sua reflexão teológica o conduziu até este ponto, as experiências que terá daqui por diante determinarão o futuro de sua teologia, como se pode perceber na *Ética* e nas cartas e escritos da prisão.

#### 1.3.1. *Ética*

O livro de Bonhoeffer sobre ética é resultado da organização póstuma de seus manuscritos por Eberhard Bethge. Apenas os primeiros capítulos do livro foram redigidos em continuidade cronológica. O restante do material surgiu nos intervalos das atividades de Bonhoeffer no serviço de contra-espionagem (*Abwehr*) no movimento de resistência ao nazismo.

A experiência de Bonhoeffer na luta da Igreja contra o nazismo (*Kirchenkampf*) e sua participação efetiva no plano frustrado para tirar a vida de Hitler, em 20 de julho de 1944, permanecem como contexto existencial de toda

reflexão ético-teológica contida no livro, que não pode ser desprezado na interpretação de seus escritos. O livro também revela uma sutil mudança no pensamento de Bonhoeffer, em relação às obras anteriores. Mudança que pode ser compreendida, em termos cristológicos, como expansão do lugar e domínio de Jesus Cristo no mundo.

#### 1.3.1.1. A reflexão que emana da vida

O comentário de Bethge sobre tais mudanças ocorridas na vida e pensamento de Bonhoeffer constitui-se numa interessante chave de leitura para o conteúdo da *Ética*. De acordo com ele, pouca mudança poderia ser observada no comportamento de Bonhoeffer entre 1933 e 1940 que o distinguisse de outros pastores da Igreja Confessante que não estavam tão engajados assim na *Kirchenkampf*.

Entretanto, a importância da ação política cristã e teologicamente orientada já podia ser percebida de forma incipiente mesmo no *Discipulado*, quando Bonhoeffer afirma que não apenas o sofrimento por causa do nome de Cristo deveria ser recebido e valorizado como “bem-aventurança”, mas também o sofrimento decorrente de toda e qualquer causa justa. Bethge explica que, apesar da sutileza destas mudanças não permitir que elas fossem imediatamente percebidas, “o caminho estava sendo preparado para uma mudança que se tornou evidente no novo estilo de vida e ação de Bonhoeffer e deu no ímpeto à sua teologia” e à sua participação posterior em atividades subversivas contra o nazismo.<sup>168</sup>

As experiências de Bonhoeffer que subsidiaram suas reflexões sobre ética podem ser comparadas com a redescoberta e valorização da Bíblia que intensificaram sua identidade cristã em 1931 e 1932. Sobre este aspecto, Bethge observa que

a primeira mudança, entre 1931 e 1932, aconteceu quando Bonhoeffer, o teólogo, conscientemente assumiu o fato de que ele era um cristão. No início de 1939, Bonhoeffer, o teólogo e cristão, estava adentrando completamente seu mundo contemporâneo, seu lugar e seu tempo – um mundo que a classe burguesa à qual pertencia tinha ajudado a construir mais do que impedir. Ele aceitou o fardo daquela responsabilidade coletiva, e começou a identificar-se com aqueles que estavam preparados para reconhecer sua culpa e iniciar a formação de algo novo para o futuro – ao

---

<sup>168</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 676

invés de simplesmente protestar em nível ideológico, como a Igreja tinha feito até aquele momento.<sup>169</sup>

Prosseguindo nesta análise, Bethge observa que

em 1932, Bonhoeffer encontrou sua vocação; em 1939, seu destino (...) em 1932, ele adentrou a comunidade de cristãos que estava confinada no grupo de pessoas da igreja que protestava publicamente com ele contra as atrocidades nazistas. Em 1939, ele foi introduzido num círculo ainda mais restrito de espíritos afins (...) o ano de 1932 tinha colocado Bonhoeffer num mundo onde as coisas eram comparativamente claras e delimitadas, onde tudo dependia da confissão ou negação – no seu caso, de confessar aquela igreja para todo o mundo e negar a traição desta confissão pelo particularismo nacionalista (...) em 1939, ele penetrou no difícil mundo de ponderar o que era mais útil e valioso – sucesso e fracasso, táticas e camuflagem. A certeza de sua vocação em 1932, agora se tornou a aceitação do incerto, do incompleto e do provisório. A nova reviravolta exigiu um sacrifício completamente diferente: o sacrifício de sua reputação cristã.<sup>170</sup>

Tornava-se claro, pelas decisões de Bonhoeffer, em 1939, o significado de sua afirmação sobre o amor pelo próximo como critério para a ação responsável em favor deste próximo, que continha o risco da perda de comunhão com a comunidade, conforme expressa em *Sanctorum Communio*: “desejar afastar-se da comunidade e ser punido por Deus no lugar do outro é prova de que o amor, em último termo, não busca a comunidade, mas deseja ao outro; porém, quanto menos busca esta comunidade, tanto mais certamente a encontra”.<sup>171</sup> Não se tratava de agir de acordo com o padrão moral estabelecido pela Igreja, como se tudo dependesse da aceitação de alguém como membro da comunidade, mas de reproduzir o agir livre e responsável de Jesus Cristo em favor dos irmãos.

A importância do movimento ecumênico também sofreu alterações no pensamento de Bonhoeffer durante este período. Sua inquietação com a demora do movimento em tomar uma posição publicamente contrária aos rumos do cristianismo no Ocidente, especialmente na Europa e particularmente na Alemanha já foi mencionada no tópico sobre o *Discipulado*. Comentando sobre isto, Bethge afirma

---

<sup>169</sup> Ibid. p. 677

<sup>170</sup> Ibid. p. 677-678

<sup>171</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Sanctorum Communio*. p. 140

que “o ano de 1932 tinha apresentado o movimento ecumênico para Bonhoeffer e ele se tornou seu defensor apaixonado enquanto a Alemanha gradativamente se isolava do mundo”.<sup>172</sup> Mas, em 1939, quando poderia desfrutar pessoalmente do benefício que as relações ecumênicas lhe ofereciam e permanecer em segurança no exterior, Bonhoeffer retirou-se do movimento. Com isso, “ele estreitou seu caminho junto ao isolado e fatal destino da Alemanha”.<sup>173</sup>

De fato, a decisão de compartilhar o destino da Alemanha significava, para Bonhoeffer, participar ativa e efetivamente da resistência contra o nazismo ou, pelo menos, permanecer ao lado daqueles que estavam fazendo isto. Tal decisão ocorre enquanto ele ainda se encontrava numa viagem aos EUA, com a proposta de assumir um cargo no *Union Theological Seminary*. Numa carta a Reinhold Niebuhr, enviada em junho de 1939, Bonhoeffer manifesta sua decisão nos seguintes termos:

Tenho chegado à conclusão de que cometi uma falta vindo à América. Preciso viver este período difícil de nossa história nacional junto com o povo cristão na Alemanha. Não terei nenhum direito a tomar parte na restauração da vida cristã na Alemanha depois da guerra se não tiver compartilhado com meu povo as provas deste tempo.<sup>174</sup>

Para Bonhoeffer, os cristãos na Alemanha estavam entre a “terrível alternativa de mostrarem-se de acordo com a derrota de sua nação para que sobreviva a civilização cristã, ou apoiar a vitória e, com isto, destruir esta civilização”.<sup>175</sup> Novamente, o regime nazista paira sobre a reflexão de Bonhoeffer como adversário do cristianismo autêntico.

Na avaliação de Bonhoeffer, a própria realidade do mundo havia mudado sensivelmente durante sua vida, de forma que as posturas éticas a serem assumidas pelos cristãos deveriam ser diferentes do que haviam sido até então. Talvez por isso seja tão importante para Clifford Green destacar que as reflexões éticas de Bonhoeffer devem ser entendidas sempre como “ética de resistência”.<sup>176</sup>

Nas palavras de Bonhoeffer, ao redor de 1926,

a carreira se aproximava de sua finalidade; era possível estudar e trabalhar com toda liberdade; viajava-se e se conhecia algo da Europa (...) a

---

<sup>172</sup> Ibid. p. 678

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 141

<sup>175</sup> Ibid. p. 141

<sup>176</sup> Clifford J. GREEN. *Dietrich Bonhoeffer: a theology of sociality*. p. 301-327

Alemanha começava a criar novamente um posto no mundo por meio do trabalho, da ciência e do espírito. Os velhos prejuízos recíprocos dos povos cediam a uma esperança que alentava de novo os países ocidentais, de uma melhor e mais frutífera convivência em um espírito de paz. As melhores forças dos povos estavam entregues à obtenção da paz que, por suposto, se encontrava intensamente determinada de antemão. Percebia-se algo como uma tarefa do Ocidente, inclusive uma missão frente ao mundo. Trabalhava-se, e acreditava-se saber para quê. Criavam-se grupos com capacidade de suporte, que se sabiam responsáveis desde um ponto de vista intelectual. Discutia-se apaixonadamente uns contra os outros e, em último termo, uns junto com os outros.<sup>177</sup>

Esta era a estrutura do mundo construído pela burguesia ao qual Bethge se referia. No entanto, em novembro de 1941, Bonhoeffer reconhecia que “este mundo havia desaparecido”.<sup>178</sup>

Tal percepção sobre as profundas mudanças ocorridas na realidade do mundo naquele período está no cerne de sua insistência numa postura ética que não seja decorrência de princípios universais, atemporais e abstratos. Tudo isto revela a importância que a realidade concreta assume no pensamento ético de Bonhoeffer. A realidade exige ação concreta que, no caso dos cristãos, deveria ser teologicamente orientada.

### 1.3.1.2. A ética cristã como supressão de todo conhecimento sobre o “bem” ou o “mal”

Já nas primeiras frases do livro, no capítulo em que trata do amor de Deus e a decadência do mundo, Bonhoeffer se pergunta sobre a possibilidade de se falar de uma ética “cristã”. A resposta que oferece a esta pergunta constitui-se no fio condutor de toda a sua argumentação no decorrer do livro. Para ele, “a noção do bem e do mal parece ser o alvo de toda reflexão ética”; portanto, “a primeira tarefa da ética cristã consiste em suspender este saber”.<sup>179</sup>

Ao fazer isto, “a ética cristã reivindica tematizar a origem de toda preocupação ética, pretendendo, como crítica a toda ética, ser a concepção ética

<sup>177</sup> José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 170

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 171

<sup>179</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Ética*. Compilado e Editado por Eberhard Bethge. Tradução de Helberto Michel. 6ª. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002. p. 15

única”.<sup>180</sup> Assim sendo, não é possível, para uma ética que se pretenda cristã, conviver com formulações decorrentes do estabelecimento prévio do que seja o bem e o mal, pois “a ética cristã reconhece já na possibilidade da noção do bem e do mal o rompimento com a origem” do ser humano, que é Deus.<sup>181</sup>

Mas, então, em que consiste a ética cristã? A resposta de Bonhoeffer é simples: em fazer a vontade de Deus em conformidade com a revelação de Jesus Cristo.

Para Bonhoeffer, a “vontade de Deus” é sempre única e consiste na concretização da vida de Jesus Cristo no ser humano e no mundo. De acordo com ele, conduzir o ser humano e o mundo a Jesus Cristo significa, ao mesmo tempo, restaurar a origem e a plenitude que ambos gozavam no momento de sua criação. Apesar disso, a “vontade de Deus” não deve ser entendida como imutável, firmada de uma vez para sempre no início da criação e, portanto, passível de ser assimilada de uma vez por todas (ou mesmo gradativamente) através do conhecimento de doutrinas. Pelo contrário, a “vontade de Deus” é sempre nova, levando em consideração a realidade como um todo e, desta forma, está sempre buscando por “concretização”. A “vontade de Deus”, conforme concebida por Bonhoeffer, não é um conjunto de postulados exigindo aquiescência intelectual por parte do ser humano, mas, ao invés disso, é uma orientação dinâmica que intenta conduzir a realidade a Jesus Cristo, sem, contudo, negar nenhum de seus aspectos, nem julgá-la a partir de uma concepção estática do que é “bom” ou “correto”. A exclusão do real na consideração do “bem”, de acordo com ele, não corresponde ao Deus cristão, mas, pelo contrário, é idolatria a algum deus metafísico.<sup>182</sup>

Compreendido a partir desta perspectiva, o comportamento ético deve permanecer condicionado a pessoas, épocas e lugares. Para Bonhoeffer, o “ético” não pode ser intemporal, pois sua vigoração além do tempo e espaço petrifica a realidade e escraviza o conteúdo do discurso ético autêntico:

Ao vigorarem além do tempo necessário, tornam-se fatais sob múltiplos aspectos: o ético deixa de ser compreendido como palavra derradeira e, em seu lugar, surge a moralização vulgar e um banal controle pedagógico da vida toda; monotonia e uniformidade dominam todas as questões da vida;

---

<sup>180</sup> Ibid. p. 15

<sup>181</sup> Ibid. p. 15

<sup>182</sup> Ibid. p. 202

as funções culturais são submetidas a um primitivismo trivial; impõe-se um nivelamento intelectual e social.<sup>183</sup>

O perigo mais grave de uma concepção ética deste tipo reside na negação e destruição da dinâmica da vida. Nas palavras de Bonhoeffer:

a convulsiva persistência no tema ético, que assume a forma de moralização da vida, é conseqüência do medo da riqueza da vida diária e da consciência de inaptidão para ela; é a fuga para uma posição à margem da vida, a partir da qual só se consegue olhar para a vida com arrogância e, ao mesmo tempo, com inveja.<sup>184</sup>

Aqui, a crítica de Bonhoeffer engloba tanto o nazismo, com seu desejo de uniformizar toda existência a partir de um ideal de humanidade que, na verdade destrói a vida real, denominado por ele de “idolatria da morte”, como, também, a Igreja que, engessada em seus compromissos com deveres, doutrinas e virtudes previamente estabelecidos e “canonizados”, não oferecia resistência à destruição nazista a partir da conformação com Cristo. Certamente, é possível encontrar aqui alguns elementos que Bonhoeffer incluirá em sua crítica à religião nas cartas da prisão.

Somente o agir livre e responsável, aliado apenas à vontade de Deus seria capaz de expressar a conformação com Cristo, modelo para a ética cristã. Os demais temas que Bonhoeffer abordará em sua *Ética* relacionam-se de alguma forma com este “centro”.

Entretanto, para a finalidade desta pesquisa, é importante analisar mais detidamente as seções em que Bonhoeffer trata da relação entre “Igreja e Mundo” e suas considerações sobre “As últimas e penúltimas coisas”, ambas escritas entre 1939 e 1941.

### 1.3.1.3. Cristo como “Senhor do mundo”

Na primeira destas seções, Bonhoeffer observa que, em tempos de perseguição e absolutismo, revela-se uma “aliança entre os que defendem os valores

---

<sup>183</sup> Ibid. p. 148

<sup>184</sup> Ibid. p. 148

humanos negados por sistemas autoritários e os cristãos”.<sup>185</sup> Para ele, “razão, cultura, humanidade, tolerância, autonomia, termos que muitas vezes serviram como senhas de luta contra a Igreja, contra o cristianismo, contra Jesus Cristo mesmo, súbita e surpreendentemente se acham muito próximos da área cristã” em tempos de luta.<sup>186</sup>

A experiência comum daqueles que lutavam pela preservação de valores negados e destruídos pelo nazismo fez com que os “filhos que se haviam tornado autônomos e desvinculados da Igreja voltassem à mãe na hora do perigo”.<sup>187</sup> Mas, ao invés disso resultar numa postura arrogante por parte da Igreja, deveria fazê-la perceber a amplitude do senhorio de Cristo e da responsabilidade dos cristãos no mundo. Em tempos de resistência à desumanização, Cristo torna-se a origem e o refúgio de todos os valores humanos. “Ele é o centro e a força da Bíblia, da Igreja, da teologia, mas também da humanidade, da razão, do direito e da cultura”.<sup>188</sup> A partir de sua exegese de textos do Novo Testamento, como Marcos 9.40, por exemplo, Bonhoeffer afirma que “Cristo amplia os limites dos que lhe pertencem bem mais do que seus discípulos o desejam e praticam”.<sup>189</sup>

Entretanto, afirmar o senhorio de Cristo sobre o mundo não significa mais estender o poder da Igreja a todas as áreas da vida humana, como a cristandade fez durante a Idade Média, nem adornar a Cristo com os conceitos e valores humanos mais estimados. De acordo com Bonhoeffer,

não cabe uma ‘cultura cristã’ que torne o nome de Jesus Cristo aceitável perante o mundo; pelo contrário, o Cristo crucificado se tornou refúgio, justificação, proteção e exigência para os valores superiores e seus defensores em sofrimento. É junto ao Cristo que sofre e é perseguido em sua comunidade que direito, verdade, humanidade e liberdade se refugiam. Procura-se a proteção do Cristo que não teve abrigo na terra, do Cristo da manjedoura e da cruz, excomungado do mundo, mas que só assim revela toda a amplitude do seu poder.<sup>190</sup>

É preciso reconhecer a proximidade entre Cristo e os “bons” que vivem no mundo, além de sua compaixão pelos “maus”. Em sua interpretação das “bem-aventuranças”, Bonhoeffer destaca que os benditos não são apenas aqueles que

---

<sup>185</sup> Ibid. p. 36

<sup>186</sup> Ibid. p. 36

<sup>187</sup> Ibid. p. 36

<sup>188</sup> Ibid. p. 36

<sup>189</sup> Ibid. p. 37

<sup>190</sup> Ibid. p. 38

sofrem por causa da “justiça de Deus e, portanto, não se trata apenas da perseguição por causa de Jesus Cristo; são bem-aventurados os perseguidos por uma causa justa – e, podemos acrescentar, por uma causa verdadeira, boa, humana”.<sup>191</sup> Há espaço na mensagem cristã para o esforço humano para fazer o bem: “Jesus se importa com aqueles que sofrem por uma causa justa, mesmo que não seja exatamente a confissão de seu nome”.<sup>192</sup>

Esforçar-se pela causa justa é tomar a sério a realidade do mundo como criação preservada por Deus e reconciliada em Jesus Cristo. É respeitar a legitimidade das coisas penúltimas, que Bonhoeffer aborda na segunda seção que interessa aqui.

A compreensão de Bonhoeffer sobre as últimas e penúltimas coisas é bastante semelhante ao que ele apresenta na distinção entre a “graça barata” e a “graça preciosa” no *Discipulado*.

As “coisas últimas” não estão ao alcance da humanidade. É a palavra misericordiosa de Deus àqueles que perseveram e caem pelo caminho da justiça. É a graça obtida como resultado do seguimento a Jesus Cristo. Nada que se faça no mundo pode garantir a salvação. Portanto, a última palavra de Deus ao ser humano e ao mundo continua sendo sua misericórdia.

As “coisas penúltimas” se referem ao quefazer humano em seu cotidiano no mundo. É o caminho que deve ser trilhado por aqueles que desejam participar do sofrimento de Cristo. Tudo aquilo que, apesar de não garantir o alcance às coisas “últimas” deve ser assumido seriamente como preparação para o que é “último”. Resumidamente, é a relação dos cristãos com o mundo no qual estão inseridos.

Bonhoeffer analisa duas possibilidades neste relacionamento: a solução radical e a solução de compromisso. No primeiro caso, pretende-se viver um “cristianismo puro”, exclusivamente a partir das coisas últimas. Para aqueles que optam pela solução radical, “Cristo é o destruidor e inimigo de tudo que é penúltimo, e tudo que é penúltimo é hostil a Cristo. Cristo é o sinal de que o mundo está maduro para ser entregue ao fogo (...) tudo irá a juízo”.<sup>193</sup>

No tocante à solução de compromisso, ao contrário, o mundo é concebido como autônomo e valioso por si mesmo. Aqui, “o penúltimo mantém seu direito em

---

<sup>191</sup> Ibid. p. 38-39

<sup>192</sup> Ibid. p. 39

<sup>193</sup> Ibid. p. 74

si mesmo, mas não é mais posto em perigo ou ameaçado pelo derradeiro (...) da livre palavra da graça se faz a lei da graça que reina sobre tudo que é penúltimo, o justificando e confirmando”.<sup>194</sup>

Em ambos os casos, um aspecto da revelação cristã é enfatizado em detrimento dos outros. A solução radical enfatiza a “cruz” como julgamento e condenação do humano e mundano, mas se esquece da encarnação como sinal do amor de Deus pelo mundo. A solução de compromisso, por sua vez, supervaloriza a encarnação de Cristo, enquanto é míope com relação à mensagem da cruz.

De acordo com Bonhoeffer,

nem a idéia de um cristianismo puro em si, nem a idéia do ser humano tal como é em si, são sérias; sérias são, tão somente, a realidade de Deus e a realidade do ser humano que se tornaram uma só em Jesus Cristo. Não é qualquer cristianismo, mas Jesus Cristo mesmo que é sério. Em Jesus Cristo, no entanto, no lugar do radicalismo e do compromisso surge a realidade de Deus e dos seres humanos. Não há um cristianismo em si; teria que destruir o mundo. Não existe o ser humano em si; teria que excluir Deus. Ambos são idéias; só existe o Deus-ser humano Jesus Cristo que é real e através do qual o mundo será conservado até que seja maduro para seu fim.<sup>195</sup>

A raiz de ambos equívocos descritos até aqui é o ódio. A solução radical odeia o mundo, a solução de compromisso odeia o derradeiro. O ódio pela maldade que percebem no mundo faz com que cristãos se tornem radicais. Assim, para Bonhoeffer,

do amor que tudo crê, tudo suporta, tudo espera, do amor que ama o mundo exatamente em sua maldade com o amor de Deus, se faz a farisaica negação do amor aos maus e sua restrição ao círculo fechado dos devotos. A Igreja aberta de Jesus Cristo que serve ao mundo até o último instante se transforma em algum suposto ideal de comunidade cristã primitiva, que, por sua vez, confunde a realidade de Jesus Cristo vivo com a realização de uma idéia cristã.<sup>196</sup>

A alternativa que Bonhoeffer oferece para estas duas soluções é a concepção da realidade mundana e humana que considere igualmente a encarnação, como sinal

---

<sup>194</sup> Ibid. p. 75

<sup>195</sup> Ibid. p. 75

<sup>196</sup> Ibid. p. 76

de amor e aceitação do mundo por Deus; a cruz de Cristo como julgamento e condenação de uma criação caída; e a ressurreição como promessa de uma nova vida para os seres humanos reconciliados com sua origem.

Partindo desta compreensão, Bonhoeffer interpreta a teoria dos dois reinos da teologia de Lutero de maneira bastante original. Para ele, o equívoco da ortodoxia foi conceber esta teoria como justificação para uma existência dividida entre duas esferas distintas, “das quais uma é divina, santa, sobrenatural, cristã, e a outra, em contrapartida, mundana, profana, natural e não-cristã”.<sup>197</sup> O resultado desta divisão e seu grande erro, para Bonhoeffer, é a “possibilidade de existência em uma só delas: uma existência espiritual, portanto, que não participa da existência mundana e uma existência mundana que pode reivindicar autonomia para si e que a faz valer contra a esfera sacral”.<sup>198</sup>

Mas, ao invés disso, Bonhoeffer defende uma concepção na qual “assim como em Cristo a realidade de Deus entrou na realidade do mundo, da mesma forma o cristão só existe no mundano, o ‘sobrenatural’ só no natural, o sagrado só no profano e o revelacional só no racional”.<sup>199</sup> Portanto,

o uso polêmico do cristão contra o secular deve acontecer em nome de uma secularidade melhor e de forma alguma deve conduzir de novo a uma sacralização estática que tem seu fim em si mesma. Só no sentido de uma unidade polêmica é que a doutrina dos dois reinos de Lutero pode ser assumida; aliás, em sua origem ela deve ter sido entendida assim (...) Não há lugar para o qual o cristão possa bater em retirada do mundo, nem exteriormente nem no âmbito da interioridade (...) O cultivo duma interioridade cristã não afetada pelo mundo geralmente terá algo de trágico para os olhos do observador mundano.<sup>200</sup>

Na lógica da interpretação de Bonhoeffer, portanto, ser cristão significa existir como Cristo no mundo: “sua secularidade não o separa de Cristo, como sua condição de cristão não o separa do mundo. Pertencendo totalmente a Cristo, ele está, ao mesmo tempo, com os dois pés no mundo”.<sup>201</sup>

No início deste tópico citou-se o comentário de Bethge sobre este período da vida de Bonhoeffer. Na conclusão de sua análise, Bethge afirma que

---

<sup>197</sup> Ibid. p. 111

<sup>198</sup> Ibid. p. 111

<sup>199</sup> Ibid. p. 112

<sup>200</sup> Ibid. p. 113

<sup>201</sup> Ibid. p. 113

depois de 1939, as antigas prioridades só poderiam ser cumpridas se fossem transformadas. O desejo de ser totalmente um cristão, um discípulo constante tornou-se um custoso privilégio. Tornar-se engajado em seu tempo, onde ele permanecia, estava muito mais suscetível à interpretação equivocada, era menos glorioso, mais restrito. Mesmo assim, apenas isto significa agora, para Bonhoeffer, ser cristão.<sup>202</sup>

O “centro” do mundo continuava sendo Jesus Cristo, mas sua revelação e, portanto, a possibilidade do encontro com ele não estava mais restrita à participação na Igreja, mas exigia a participação nos sofrimentos de Cristo no e pelo mundo todo.

#### 1.4. *Considerações Finais*

Antes de passar para a análise do tema do “cristianismo arreligioso” na teologia de Bonhoeffer é importante fazer algumas considerações sobre a trajetória de sua reflexão teológica descrita até aqui.

Primeiro, é importante observar que a teologia de Bonhoeffer se inicia com uma forte motivação eclesiológica. Durante sua formação acadêmica, a relevância da Igreja em seu pensamento é evidente, o que pode levar à conclusão de que sua obra é principalmente uma “teologia da Igreja”.

Não obstante, mesmo em seus primórdios, a reflexão teológica de Bonhoeffer revela uma intensa e constante concentração cristológica, que se torna ainda mais evidente à medida que seu pensamento se desenvolve.

O evento que coloca a cristologia no centro de sua reflexão é, sem dúvida, a ascensão de Hitler e do nazismo no início da década de 1930. É interessante observar que, em grande parte, a concepção cristológica de Bonhoeffer será desenvolvida em contraposição ao discurso e prática do nazismo.

Estes mesmos eventos provocam uma intensificação na crítica à religião em seus escritos. Se até a ascensão de Hitler a crítica de Bonhoeffer à religião se resumia às distinções entre religião e revelação feita por Barth e a Teologia Dialética, na década de 1930 ela assumiria outras proporções, uma vez que representava uma ameaça ao testemunho cristão em tempos de nazismo e possibilitava a “fuga” das pessoas para uma realidade individualista, sobrenatural e, portanto, alienante. Diante

---

<sup>202</sup> Eberhard BETHGE. *op. cit.* p. 678

das crueldades impetradas pelo nazismo, o discurso da religiosidade cristã não seria suficiente para deter a violência daquele regime. Apenas uma compreensão cristológica que fosse, ao mesmo tempo, evangélica, abrangente e renovada seria capaz de oferecer orientação para aqueles que buscavam um mundo mais justo e pacífico. De certa forma, o conteúdo das cartas e escritos da prisão pode ser entendido como o esforço derradeiro de Bonhoeffer para esclarecer estas questões.

## II. O Cristianismo Arreligioso nas cartas e escritos da prisão

A trajetória bibliográfica de Bonhoeffer, esboçada e brevemente analisada no primeiro capítulo, revela que o tema do cristianismo arreligioso, entendido como crítica à religião, não foi um acidente ocorrido no período de sua prisão em Tegel entre os anos de 1943 e 1945.

Elementos que compõem a elaboração de sua proposta por um “cristianismo arreligioso” ou, mais precisamente, uma interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos, podem ser observados já em *Sanctorum Communio*, especialmente com relação à concepção cristológica que Bonhoeffer apresenta no decorrer de sua produção teológica.

Entretanto, a incidência desta temática é mais evidente na correspondência informal de Bonhoeffer do que em suas obras mais sistemáticas. Por isso, neste capítulo, procurar-se-á descrever a evolução da crítica de Bonhoeffer à religiosidade e sua expressão final conforme se encontra em suas cartas, especialmente aquelas que foram escritas entre abril e agosto de 1944 para seu amigo e biógrafo Eberhard Bethge.

O objetivo desta descrição será compreender e aprofundar o significado da proposta de um cristianismo arreligioso em Bonhoeffer à luz de suas cartas da prisão e de seu desenvolvimento teológico anterior.

## 2.1. A crítica à religião na correspondência informal de Bonhoeffer.

Sabe-se que o conteúdo das “cartas teológicas” foi responsável pela ampla divulgação do pensamento teológico de Bonhoeffer por todo mundo, principalmente durante as décadas de 1960 e 1970. Pode-se dizer que, assim como o “Discipulado” proporcionou visibilidade à reflexão teológica de Bonhoeffer entre seus pares durante sua vida, as cartas e escritos da prisão determinaram a discussão de sua teologia após sua morte.

Porém, a suspeita com relação ao discurso religioso sempre esteve presente no pensamento de Bonhoeffer, mesmo que não tenha sido o tema principal de seus escritos. Neste sentido, é importante lembrar a afirmação de José J. Alemany de que

aqueles que se assustaram frente aos drásticos questionamentos das cartas da prisão (...) se sentiriam provavelmente muito surpresos ao comprovar como, por um lado, posicionamentos críticos com respeito à religião não têm sua origem em sentimentos provocados pelas circunstâncias peculiares da guerra e da privação de liberdade, mas se fazem presentes numa época consideravelmente mais tranqüila; e, por outro lado, coexistem em Bonhoeffer com uma veia profundamente religiosa e mesmo pietista, perceptível em sua forma de abordar a Bíblia, de atender aos exercícios espirituais e, em geral, de considerar a vida sob a ótica providencialista.<sup>203</sup>

É interessante ressaltar, desde já, que a dialética observada por Alemany na convivência entre a crítica à religiosidade e o apego à Bíblia e a “exercícios espirituais” no pensamento de Bonhoeffer permanece e até mesmo se intensifica no período das cartas da prisão. Esta percepção ajuda a entender que, mesmo ao propor um cristianismo arreligioso, despido de elementos religiosos, Bonhoeffer nunca sugere o desaparecimento da fé cristã, mas, ao invés disso, sua reinterpretação e preservação num mundo autônomo através do que ele denominou “disciplina arcana”.

O posicionamento crítico a que se refere Alemany é perceptível já nos relatos do jovem Bonhoeffer sobre sua viagem a Roma, na qual participou de celebrações da

---

<sup>203</sup> José J. ALEMANY (org.). *op. cit.* p. 13

Igreja Católica Apostólica Romana por ocasião da Semana Santa. Para Bonhoeffer, a encenação católica deste período recorria muito mais aos símbolos do que se faz no protestantismo e, com isto, também efetuava uma “espiritualização da tradição cristã” que, primitivamente, possuía uma dimensão mais sensorial.<sup>204</sup>

Escrevendo a seus pais sobre estas impressões em abril de 1924, Bonhoeffer assinalava que aquelas cerimônias procediam do século II e III e, “desde então, parecem ter se enrijecido por completo, sem nova vida, por mais que as pessoas assistam a elas com grande seriedade e fanatismo”.<sup>205</sup>

Nota-se que, mesmo antes do início de sua carreira teológica, a simples preservação de símbolos e tradições pela Igreja, sem a atenção devida à sensibilidade (vislumbra-se aqui nuances da noção de “realidade” que Bonhoeffer apresenta na *Ética*) já é vista com alguma suspeita por Bonhoeffer.

Em fevereiro de 1928, Bonhoeffer se encontrava em Barcelona, onde exercia o posto de pastor ajudante junto à comunidade de fala germânica naquela cidade. Por ocasião de uma viagem a Paris, ele descreve em seu diário a experiência que teve ao participar de uma missa solene no “*Sacré Coeur*”, destacando que

na igreja havia quase exclusivamente pessoas de Montmartre; prostitutas e seus companheiros foram à missa e seguiram todas as cerimônias; isto constituiu uma imagem enormemente impressionante e foi possível comprovar de novo, com toda clareza, até que ponto precisamente estes, que estão mais carregados do que qualquer outros pelo destino e pela culpa, se encontram, no fundo, próximos ao assunto do evangelho.<sup>206</sup>

Em seguida, ele confessa que era mais fácil imaginar “um assassino que ora, uma prostituta que ora, que uma pessoa orgulhosa em oração”.<sup>207</sup>

Com o passar do tempo e as profundas transformações da realidade do mundo, Bonhoeffer passará a valorizar cada vez mais aqueles que se comprometem com a prática do bem e da justiça, não importando sua classe social, etnia, situação econômica, conforme se pode observar na seção que trata de “Cristo e o Bem” em sua *Ética*.

---

<sup>204</sup> Ibid. p. 27-28

<sup>205</sup> Ibid. p. 30

<sup>206</sup> Ibid. p. 33

<sup>207</sup> Ibid. p. 33

Entretanto, na afirmação acima já se encontram presentes convicções fundamentais que justificam sua participação no plano para tirar a vida de Hitler, mesmo que para a moral eclesiástica esta conduta fosse reprovada por princípio.

Em outra carta, enviada em outubro de 1931 a Helmut Rössler, enquanto ocupava o cargo de professor assistente na Universidade de Berlim, Bonhoeffer compartilha com seu amigo as impressões que a viagem aos EUA e à Inglaterra lhe haviam causado. Para ele, a situação do Ocidente era tal que parecia “haver chegado a grande morte do cristianismo”.<sup>208</sup> As questões que dirige ao amigo revelam, porém, seu profundo interesse por uma *nova forma* de cristianismo, livre das dicotomias da cultura ocidental, bem como a suspeita sobre a forma assumida pelo cristianismo no Ocidente. Diz ele: “Será que nosso tempo se passou e o evangelho tem sido entregue a outro povo, quem sabe pregado com palavras e atos totalmente distintos? O que você pensa sobre a perenidade do cristianismo, tendo em conta a situação do mundo e nossa própria forma de vida?”<sup>209</sup>

Intuições deste tipo fizeram aumentar gradualmente o desejo de Bonhoeffer conhecer a Índia para observar como a espiritualidade se encarnava em atitudes políticas concretas naquele lugar, da forma que ocorria com Ghandi, por exemplo.

Ele confessou este desejo à sua avó, numa carta de maio de 1934, na qual afirmava que ultimamente vinha se ocupando

intensamente com as questões da Índia e creio que se podem aprender coisas muito importantes. Em qualquer caso, tenho com freqüência a impressão de que no ‘paganismo’ de lá existe muito mais cristianismo do que em toda nossa igreja do *Reich*. De fato, o cristianismo procede do Oriente; porém, nós o temos ocidentalizado de tal maneira, e o temos misturado até tal ponto com considerações que são apenas de caráter cultural, que ele se tem perdido na medida que agora o experimentamos.<sup>210</sup>

Esta avaliação de Bonhoeffer se deve, em grande parte, à sua desconfiança da filosofia ocidental com ênfase metafísica e individualista, conforme mencionado anteriormente em *Akt und Sein*. Aqui já estão presentes alguns traços que definem o conceito de “religião” que Bonhoeffer critica nas cartas e escritos da prisão, dentre os quais se destaca a concepção do termo como um fenômeno ocidental.

---

<sup>208</sup> Ibid. p. 56

<sup>209</sup> Ibid. p. 56

<sup>210</sup> Ibid. p. 82

A aliança que ele observa entre a filosofia metafísica e a ortodoxia eclesiástica foi um dos principais motivos que o levaram à resistência no campo político, extra-eclesial. Para ele, “o perigo de um corpo ortodoxo, ‘intacto’ da igreja é muito grande no Ocidente”. Este fato tornava-se ainda mais preocupante no contexto alemão caracterizado pelo nazismo, pois, de acordo com Bonhoeffer, era bem possível que “o Estado encontre um dia, neste tipo de igreja, realmente sua melhor camarada”.<sup>211</sup> Desta suspeita decorre a reinterpretação do princípio luterano dos “dois reinos”, apresentado na *Ética*, que visava a correção do dualismo presente inclusive na Igreja Confessante e justificava a inatividade da igreja no campo político.

A existência “intacta” da Igreja num período tão conturbado quanto aquele em que viveu Bonhoeffer era considerada por ele uma distorção da proclamação cristã de que Deus amou o mundo; uma fuga religiosa que tinha como único objetivo sua auto-preservação. Para ele, a encarnação exigia o engajamento na luta travada no e pelo mundo: “somente porque Deus se fez um homem pobre, sofredor, desconhecido e fracassado e porque Deus, a partir deste momento, só se deixa encontrar nesta pobreza, na cruz, por isso não podemos nos apartar dos homens e do mundo, por isso amamos os irmãos”.<sup>212</sup>

Vê-se, portanto, que algumas características fundamentais da cristologia presente nas cartas e escritos da prisão já são anunciadas por Bonhoeffer quando critica a postura assumida pela igreja na luta contra o nazismo. O comportamento religioso das pessoas é visto a partir do movimento nazista, cujo discurso também possuía elementos considerados religiosos.

Entretanto, Bonhoeffer se recusa definitivamente a tentar convencer Hitler de sua postura equivocada. De acordo com ele, não era Hitler que deveria se converter, mas a própria igreja. Conclui-se, portanto, que, apesar do nazismo constituir o quadro de referência a partir do qual Bonhoeffer identifica e reprova o discurso religioso, suas críticas dirigem-se exatamente à assimilação deste discurso por parte dos cristãos, da Igreja. O problema da religiosidade é um problema do cristianismo mais do que do nazismo.

### 2.1.1. O despertar da arreligiosidade em Bonhoeffer

---

<sup>211</sup> Ibid. p. 84

<sup>212</sup> Ibid. p. 127

Durante sua estadia nos EUA, em junho de 1939, como representante do movimento ecumênico junto aos alunos alemães refugiados naquele país, Bonhoeffer visitou diversas igrejas norte-americanas. Na anotação em seu diário de viagem correspondente ao dia 18 de junho, ele registrou suas impressões sobre a participação num ofício religioso na Riverside Church. Para ele, o sermão pregado naquele dia foi “simplesmente insuportável”. O motivo de tamanho desgosto foi exatamente a confusão entre evangelho e cultura ou, dito de outro modo, revelação cristã e religião. Em sua descrição, Bonhoeffer afirma que “todo o assunto foi uma celebração da religião apresentável, abundante, satisfeita de si mesma”.<sup>213</sup> Neste comentário, é possível verificar que a crítica da religião feita por Bonhoeffer ainda está muito próxima daquela que se encontra na reflexão teológica de Karl Barth, entendida como esforço humano para obter a justificação.

De acordo com ele, “com semelhante idolatria do religioso, a carne, que está acostumada a ser mantida em disciplina pela palavra de Deus, é revigorada. Uma pregação semelhante torna alguém egoísta, libertino, indiferente”. E ele continua sua argumentação, questionando:

Será que realmente as pessoas não sabem que qualquer um se arranja bem ou melhor sem “religião”..., se Deus mesmo e sua palavra não existem? Talvez, os anglo-saxões sejam realmente mais religiosos que nós, porém, evidentemente não são mais cristãos (...) Não tenho a menor dúvida de que a tempestade vá soprar alguma vez com força sobre este *handout* religioso...”.<sup>214</sup>

Mas, é numa carta enviada a Bethge, a menos de um ano de sua prisão, que se percebe que o desgosto e a conseqüente crítica à religião começam a ocupar um lugar cada vez mais importante na reflexão de Bonhoeffer. Escrevendo sobre o impacto que suas atividades políticas subversivas no serviço de contra-espionagem alemão (*Abwehr*) causavam sobre sua espiritualidade, ele confessa que “espiritualmente havia experimentado épocas mais ricas”. Naquele momento, entretanto, ele garante ao amigo que vinha crescendo nele a resistência contra todo o “religioso”:

Às vezes, até uma repugnância instintiva, o que seguramente também não é bom. Eu não sou nenhuma natureza religiosa. Porém, em Deus, em Cristo,

---

<sup>213</sup> Ibid. p. 138

<sup>214</sup> Ibid. p. 139. A expressão em itálico é do próprio Bonhoeffer.

tenho que pensar continuamente; a autenticidade, a vida, a liberdade e a misericórdia me importam muito. Os revestimentos religiosos que me resultam muito incômodos.<sup>215</sup>

Finalmente, Bonhoeffer reconhece na mesma carta que tudo isto não era, “de modo algum, idéias ou pontos de vista novos”, mas, como cria que, neste ponto, algo novo lhe ocorreria, simplesmente deixava “que as coisas seguissem sua marcha” e não se colocava na “defensiva”. É com este sentimento que Bonhoeffer adentra a prisão de Tegel e, apesar da temporária suspensão de sua reflexão sobre o tema em questão, muitas de suas afirmações devem ser entendidas em íntima relação com o que foi descrito até agora.

Por isso, o conteúdo teológico das cartas da prisão, quando interpretado a partir de afirmações de Bonhoeffer em suas correspondências e publicações anteriores a 1943, não deve ser entendido com um devaneio teológico, como interpretou Karl Barth, apesar de também não estar em continuidade absoluta com sua reflexão teológica precedente.

## 2.2. O “cristianismo arreligioso” nas cartas da prisão

Bonhoeffer foi preso no dia 05 de abril de 1943, sob a acusação de “desmoralização das Forças Armadas pelo Conselho de Guerra do *Reich*”.<sup>216</sup> A partir de então, seu relacionamento com o mundo exterior restringia-se às escassas visitas de seus familiares e amigos mais próximos e à correspondência, mantida sob censura pelo *Reich*, especialmente com seus pais, sua noiva e seu amigo Eberhard Bethge.

A experiência da prisão, que para Bonhoeffer significou uma abrupta interrupção com seu passado e futuro, também intensificou grandemente seu amor pelas experiências concretas que a vida em liberdade possibilitava, sejam elas simples, como a degustação de um peito de pato defumado na companhia de familiares e de boa música, ou, mais elaboradas, como um passeio pelos pontos turísticos italianos durante um verão ensolarado. Este amor pela vida é o que se encontra como pano de fundo de sua reflexão teológica na prisão de Tegel.

A intensa carga de leitura – que incluem títulos cuja temática varia desde os textos bíblicos até os tratados mais recentes sobre a física moderna, como, por

<sup>215</sup> Ibid. p. 174

<sup>216</sup> Cf. Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*. p. 11

exemplo, o *‘Zum Weltbild der Physik’*<sup>217</sup>, de autoria do físico alemão Carl Friedrich Freiherr Von Weizsäcker, publicado em 1943; passando pelos Pais da Igreja, Miguel de Cervantes e Wilhelm Dilthey – também caracterizou o período que Bonhoeffer esteve na prisão, sendo que as teorias de Dilthey, apresentadas em seu *‘Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation’*<sup>218</sup>, desempenharam uma função definitiva na avaliação histórica que Bonhoeffer realiza sobre o desenvolvimento da autonomia do mundo.

### 2.2.1. A crítica à religião a partir da espiritualidade vetero-testamentária

Em sua primeira carta a Bethge, datada de 18 de novembro de 1943, ele descreve para o amigo alguma de suas atividades na prisão, ressaltando que já havia lido o Antigo Testamento por duas vezes e meia e que orava continuamente pedindo liberdade. Em seu relato, ele não escondia sua ansiedade pelo fim do aprisionamento, recusando-se a camuflar sua inquietação, pois, de acordo com ele, “há também uma serenidade falsa que nada tem de cristã”. E continua dizendo: “Creio que, como cristãos, não necessitamos nos envergonhar nem um pouco por sentirmos uma certa impaciência, saudade, protesto contra o que não é natural e uma grande dose de anseio pela liberdade, felicidade terrena e possibilidade de atuação”.<sup>219</sup>

Em seguida, Bonhoeffer ressalta que de modo nenhum a experiência da prisão lhe tornara um “homem da linha interior”, isto é, semelhante a alguns membros da Igreja Confessante que insistiam na tese de que a igreja deveria “concentrar-se exclusivamente na edificação de sua própria vida espiritual”, pregando principalmente num “forte tom apocalíptico” e, desta forma, se recusando a reconhecer, também, a “função profética e ética” da igreja em relação ao mundo.<sup>220</sup>

Mesmo que sua situação atual fizesse com que alguns gestos como “benzer-se com a cruz por ocasião da oração da manhã e da noite” adquirissem maior significado, Bonhoeffer apressa-se em afirmar que certamente não sairia da prisão

<sup>217</sup> Em português, o título pode ser traduzido por “Sobre a visão de mundo da física”.

<sup>218</sup> Em português: “Cosmovisão e Análise da Humanidade desde a Renascença e Reforma”.

<sup>219</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*. p. 179

<sup>220</sup> Ibid. p. 179. Cf. nota 27

como “*homo religiosus*”. “Muito pelo contrário – continua ele – aqui a minha desconfiança e o meu medo da ‘religiosidade’ ficaram maiores do que nunca”.<sup>221</sup>

Aqui se encontram os primeiros sinais do protagonismo que a crítica a religião exercerá, sobre a base da reflexão cristológica e antropológica, em seu pensamento no período final de sua vida.

Na medida em que o tempo passa, Bonhoeffer também reconhece cada vez mais a crescente valorização do Antigo Testamento para a nova fase de sua reflexão teológica. De fato, a maneira como a espiritualidade é vivida concretamente nos relatos do Antigo Testamento sugere a Bonhoeffer o equívoco de se interpretar a fé cristã, a partir de uma leitura isolada e imediata do Novo Testamento, em termos abstratos. Escrevendo para Bethge em 05 de dezembro de 1943, ele se expressa da seguinte forma:

Aliás, percebo como cada vez mais penso e sinto nos moldes do Antigo Testamento; por isso, nos últimos meses também tenho lido muito mais o Antigo do que o Novo Testamento. Só quando se conhece o caráter indizível do nome de Deus pode-se chegar a pronunciar também o nome Jesus Cristo; só quando se ama a vida e a terra de tal maneira que sem elas tudo pareceria perdido e acabado pode-se crer na ressurreição dos mortos e em um novo mundo; só quando se deixa valer a lei de Deus para si mesmo pode-se chegar a falar também da graça; e só quando a ira e a vingança de Deus sobre seus inimigos permanecem sendo realidades válidas, algo do perdão e do amor ao inimigo poderá tocar o nosso coração. Na minha opinião, quem pretende ser e sentir nos moldes do Novo Testamento de maneira rápida e direta demais não é cristão (...) Não se pode nem deve pronunciar a última palavra antes da penúltima. Vivemos no penúltimo e cremos no último...<sup>222</sup>

A partir desta afirmação, deve-se reconhecer que, ao mesmo tempo em que novas intuições aparecem nas reflexões de Bonhoeffer, possibilitando a proeminência do Antigo Testamento em seu pensamento, alguns elementos que constituíram seu *corpus theologicus* até aquele momento permanecem indispensáveis.

Além disso, nota-se que, para ele, uma leitura “rápida e direta demais” do Novo Testamento pode ser um obstáculo à fé cristã autêntica. Provavelmente, isto

---

<sup>221</sup> Ibid. p. 184

<sup>222</sup> Ibid. p. 210-211

esteja relacionado ao paradigma filosófico metafísico da Antiguidade grega, que também determina a filosofia ocidental pelo menos até Nietzsche e que não contempla satisfatoriamente a dimensão corporal da mensagem cristã. Por isso, de acordo com Bonhoeffer, não se deve considerar ingenuamente o Antigo Testamento como um “estágio religioso preliminar ao Novo Testamento”, pois em ambos se trata do mesmo Deus.

Neste aspecto, Bonhoeffer se opunha radicalmente à posição de Reinhold Seeberg, para quem “o Antigo Testamento só tem validade para a doutrina cristã na medida e na proporção em que assume frente ao Novo Testamento uma relação de estágio de desenvolvimento que o denuncia e prepara”.<sup>223</sup> Além disso, Bonhoeffer também oferece uma alternativa ao conceito de “estágio preliminar” elaborado por Ernst Troeltsch – de acordo com quem “o reconhecimento do cristianismo como suprema revelação divina inclui o reconhecimento da religião de Israel como estágio preliminar e pressuposição desta revelação” – ao afirmar que o Antigo Testamento constitui-se num paradigma hermenêutico mais apropriado para interpretação da mensagem cristã do que a filosofia clássica.

Ao conceber o Antigo Testamento desta forma, Bonhoeffer encontrou mais um argumento bíblico para sua valorização do mundano, além da encarnação de Cristo, que continuará sendo seu maior trunfo. A partir de uma leitura correta do Antigo Testamento, conclui-se que

devemos achar Deus e amá-lo naquilo que ele nos está dando neste exato momento; se for do agrado de Deus permitir que desfrutemos de uma felicidade terrena arrebatadora, não devemos tentar ser mais piedosos do que Deus e fazer com que essa felicidade seja comprometida por pensamentos e desafios insolentes e por uma fantasia religiosa extravagante que nunca consegue satisfazer-se com o que Deus dá.<sup>224</sup>

### 2.2.2. Expressões da “mundaneidade” na Idade Média

No dia 09 de março de 1944, Bonhoeffer escreve novamente a Bethge, informando que nos últimos tempos vinha se ocupando com a “mundaneidade do século XIII; não a que foi condicionada pela Renascença, mas a que se desenvolveu a partir da Idade Média, provavelmente a partir da idéia de imperador na luta contra o

---

<sup>223</sup> Ibid. p. 211. Cf. nota 7

<sup>224</sup> Ibid. p. 227

papado”.<sup>225</sup> Para ele, “não se trata da mundaneidade ‘emancipada’; ela é, antes, ‘cristã’, mas anticlerical”.<sup>226</sup>

Esta temática já é decorrência da leitura que Bonhoeffer estava fazendo sobre Dilthey, nesta ocasião sobre o livro “*Von deutscher Dichtung und Musik*”.<sup>227</sup> Aqui se percebe, também, uma sensível diferença entre a mundaneidade anticlerical e cristã do período pré-Renascença e aquela que Bonhoeffer descreverá como consequência deste evento e que caracteriza o mundo autônomo em suas cartas.

Infelizmente, Bonhoeffer não elaborou nenhum comentário mais detalhado sobre o tipo de mundaneidade que se desenvolveu a partir do século XIII e, por isso, qualquer análise deste tema em seu pensamento é apenas especulativa. Não obstante, é possível imaginar que ele tenha conhecido a obra de Joachim di Fiori, que elaborou uma teologia da História com elementos “pós-cristãos”.

Não será possível desenvolver aqui, por motivos óbvios, toda reflexão teológica e histórica de Joachim di Fiori. Mesmo assim, sua tese de que a revelação divina conheceu “fases” distintas durante a história da humanidade seria bastante apreciada pelos teólogos radicais do movimento que ficaria conhecido como “Teologia da Morte de Deus”, durante as décadas de 1960 e 1970. Para Joachim, a revelação divina iniciou-se com a figura do Pai a partir de Abraão até João Batista. Durante este período, prevaleceu o domínio da Lei na relação entre Deus e a humanidade, sendo que os sacerdotes e profetas foram os principais protagonistas neste estágio da revelação. Porém, a partir de Oséias, profeta que viveu durante o século VI a.C., Joachim di Fiori identifica as primeiras manifestações da era do Filho; que, por sua vez, foi caracterizada pela presença da graça na relação humana com a divindade. Assim como a era do Pai experimentou o ápice de seu desenvolvimento nos dias de Moisés, a era do Filho conheceu seu clímax na revelação de Jesus, Cristo tendo como seus protagonistas os apóstolos e líderes da Igreja.

Entretanto, Joachim di Fiori acrescenta um novo estágio à revelação divina, com elementos e características que podem ser entendidas como “pós-cristãs”. A este estágio, ele chama era do Espírito. A predominância da Lei na era do Pai e da graça na era do Filho seria suplantada pelo amor na era do Espírito. De acordo com ele, sua

---

<sup>225</sup> Ibid. p. 323

<sup>226</sup> Ibid. p. 324

<sup>227</sup> Em português: “*Da Poesia e Música alemãs*”. Cf. p. 324, nota 10

própria geração já poderia observar os primeiros sinais da nova era da revelação divina, apesar dela ainda não ter atingido seu desenvolvimento pleno. Estes sinais poderiam ser encontrados na contemplação monástica, especialmente conforme praticada pelos monges beneditinos.

Inicialmente, as idéias de Joachim di Fiori tiveram aceitação pela Igreja. Mas, ao perceberem a tendência revolucionária de sua concepção da revelação e da história, os líderes da Igreja pediram sua exumação e queimaram seus restos mortais como exigia o protocolo da condenação dos hereges. Evidentemente, tamanha relativização do valor da instituição eclesiástica não seria suportada facilmente, nem por muito tempo.<sup>228</sup>

Conforme dito anteriormente, não existe nenhuma informação de que Bonhoeffer tenha se ocupado do pensamento de Joachim di Fiori, mas, pela avaliação positiva que ele expressou sobre a mundaneidade cristã e anticlerical daquele período, não seria exagero pensar que, em muitos aspectos, ele concordaria com o teor dos escritos daquele teólogo.

### 2.2.3. A pessoa de Cristo e o *a priori* religioso do ser humano

Durante um breve período, o tema da mundaneidade ficaria suspenso na correspondência de Bonhoeffer. Mas, em uma de suas cartas mais famosas, datadas de 30 de abril de 1944, ele retoma novamente a discussão, com mais clareza e precisão do que anteriormente. Nesta ocasião, Bonhoeffer escreve que estava preocupado com o significado do cristianismo ou, melhor ainda, “sobre quem é de fato Cristo para nós hoje”.<sup>229</sup>

Por esta afirmação, encontrada no início da intensificação da nova fase de sua reflexão teológica, percebe-se que, para Bonhoeffer, a cristologia continua sendo o ponto de partida para qualquer discussão, seja sobre Deus, o mundo ou a humanidade.

Se a primeira fase de seu pensamento teológico foi marcada pela ênfase na eclesiologia para descrever a presença e revelação de Cristo na história, como se

---

<sup>228</sup> Para um estudo interessante do pensamento de Joachim di Fiori, confira Jean DELUMEAU. *Mil anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>229</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*. p. 369

encontra em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*; se durante a década de 1930, em decorrência de seu engajamento na *Kirchenkampf*, a cristologia passou a ocupar um lugar central em sua reflexão teológica para argumentar contra uma identificação entre Igreja e mundo que colocasse em risco a identidade cristã de ambos; agora, em suas cartas escritas na prisão de Tegel, a pergunta por quem é Jesus Cristo o conduzirá a uma renovada concepção sobre a relação dos cristãos com o mundo.

Em todo caso, no último período de sua vida, Bonhoeffer se ocupa com os novos significados que deveriam conter os antigos conceitos de sua teologia. Mas, não se deve esquecer, todos estes novos significados emanam de uma concepção cristológica renovada que altera inclusive a compreensão antropológica do teólogo.

A demanda por novos significados foi decorrência tanto de sua participação efetiva em atos políticos subversivos, quanto de seu estudo sobre diferentes fontes literárias, das quais se destaca a análise histórica de Dilthey.

Tais experiências conduzem Bonhoeffer à conclusão de que já era passado “o tempo em que se podia expressar o significado de Jesus Cristo para as pessoas por meio de palavras – sejam teológicas ou piedosas; passou igualmente o tempo da interioridade e da consciência moral, ou seja, o tempo da religião de maneira geral”.<sup>230</sup>

Os “sinais dos tempos” revelavam a Bonhoeffer que sua geração rumava “para uma época totalmente arreligiosa”, na qual “as pessoas, sendo como são, simplesmente não conseguem mais serem religiosas”. Entretanto, ele também observa que a proclamação da mensagem cristã sempre se serviu do pressuposto religioso das pessoas: “toda nossa pregação e teologia cristãs de 1.900 anos baseiam-se no ‘a priori’ religioso das pessoas. O cristianismo sempre foi uma forma (talvez a verdadeira) da ‘religião’”.<sup>231</sup>

Neste ponto, é preciso esclarecer alguns termos das afirmações de Bonhoeffer antes de continuar a descrição do desenvolvimento desta temática em suas cartas. O que, por exemplo, Bonhoeffer entende por “*a priori*” religioso?

Na reflexão teológica tradicional, o conceito de “a priori religioso” era entendido como a disposição natural do ser humano em procurar pela realidade ou essência das coisas. Esta busca sempre levou à formulação de idéias tais como a existência de um Ser supremo, absoluto, não-criado e imutável, considerado a origem

---

<sup>230</sup> Ibid. p. 369

<sup>231</sup> Ibid. p. 369

única de tudo que existe. Nos dias de Bonhoeffer, o teólogo Reinhold Seeberg, seu orientador em *Sanctorum Communio*, definiu o “a priori religioso” como “uma predisposição original puramente formal do espírito ou eu criado, que o capacita e obriga a tomar consciência imediata do Espírito absoluto”.<sup>232</sup>

Na verdade, desde Schleiermacher o lugar privilegiado da revelação divina era o sentimento humano. Mesmo que tal sentimento fosse interpretado como “sentimento de dependência” em relação ao Infinito, ele estava enraizado na natureza humana como um “a priori” da existência.

Mas, pergunta-se Bonhoeffer:

Se um dia evidenciar-se que esse *a priori* nem existe, mas foi uma forma de expressão historicamente condicionada e passageira do ser humano; se, portanto, as pessoas tornarem-se radicalmente arreligiosas – e acredito que em maior ou menor grau esse já seja o caso (...) então, o que isso significa para o cristianismo?<sup>233</sup>

Quais seriam as novas bases do discurso ou proclamação cristã, caso não aceitasse se restringir a “um punhado de pessoas intelectualmente desonestas”, admitindo tais pessoas como sendo as “eleitas”, ou se recusasse explorar os fracassos e vulnerabilidades de alguém para “violentá-lo religiosamente”? Ou ainda, continua Bonhoeffer, “se, por fim, tivermos de considerar a forma ocidental do cristianismo apenas como um estágio preliminar de uma arreligiosidade total, que situação surge então para nós, para a Igreja?”.<sup>234</sup>

Estas questões, que determinarão o desenvolvimento posterior do tema nas cartas, não seriam completamente respondidas por Bonhoeffer. O maior desdobramento que ele realizou sobre elas resultou em um “Esboço para uma obra”, contido na coletânea de cartas e escritos da prisão, que ele pretendia desenvolver caso tivesse sobrevivido.

Não obstante, as considerações que ele acrescenta ao assunto fornecem pelo menos a sugestão do que ele pretendia, como se pode concluir a partir de sua recusa a limitar a fé cristã a um grupo de pessoas que ainda aceitavam a moldura religiosa e metafísica da proclamação do evangelho cristão. O que lhe importava era encontrar uma forma pela qual Cristo poderia ser apresentado como senhor também daqueles

---

<sup>232</sup> Ibid. p. 369, confira nota 11

<sup>233</sup> Ibid. p. 370

<sup>234</sup> Ibid. p. 370

para os quais as “vestimentas religiosas” do cristianismo já não eram adequadas ou, em suas palavras, elaborar o que seria um “cristianismo arreligioso”.

#### 2.2.4. A crítica à religião na teologia do início do século XX

De acordo com Bonhoeffer, o primeiro teólogo que corajosamente assumiu a distinção entre religião e revelação cristã foi Karl Barth. De fato, em sua tentativa de apresentar as bases para um cristianismo arreligioso, Bonhoeffer incorpora diversos elementos da reflexão teológica de Barth, reconhecendo que este foi o único entre seus contemporâneos que começou a pensar nesta perspectiva.

Mas, Bonhoeffer também observa que Barth não aprofundou suficientemente sua reflexão sobre este aspecto e, por isso, acabou caindo num “positivismo da revelação”.<sup>235</sup>

O “positivismo da revelação” que Bonhoeffer critica na teologia de Barth pode ser entendido como a recusa em se interpretar conceitos fundamentais da fé cristã em termos mundanos, como se tais conceitos constituíssem uma realidade absoluta e independente do mundo. Desta forma, explica Bonhoeffer,

o positivismo da revelação facilita demais as coisas para si mesmo ao estabelecer, em última análise, uma lei da fé e rasgar o que é uma dádiva para nós – através da encarnação de Cristo! No lugar da religião está agora a igreja – o que em si é bíblico – mas o mundo, de certa forma, é deixado por sua própria conta e abandonado à sua própria sorte. Este é o erro.<sup>236</sup>

A acusação de Bonhoeffer, portanto, recai sobre a postura unilateral da reflexão teológica de Barth sobre a revelação, que desconsidera o mundo. Uma postura deste tipo só contribui para o que Bonhoeffer chama “restauração eclesiástica”, ou seja, para a reafirmação do “direito” de existir da Igreja sem e apesar do mundo.

Esta tendência no pensamento de Barth também é muito criticada por Tillich, que desqualifica a teologia de Barth, afirmando que suas posições não são, de fato, dialéticas, pois a única resposta que oferecem ao mundo e ao ser humano é um sonoro, radical e inflexível “não”.

---

<sup>235</sup> Ibid. p. 371

<sup>236</sup> Ibid. p. 380-381

Heinz Zahrnt também concorda com este traço predominante no pensamento de Barth e observa que, neste aspecto, torna-se “evidente que o equívoco básico de toda teologia de Barth é que ela é a-histórica”.<sup>237</sup> Para Zahrnt, “no exato momento em que outros teólogos estavam descobrindo, no contexto da total secularização do mundo, a mundaneidade do cristianismo, Barth redescobriu o céu” e, por isso, “o processo da revelação foi reduzido a um monólogo conduzido por Deus consigo mesmo como três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo”.<sup>238</sup> Finalmente, Zahrnt observa que, seja sob a acusação de “positivismo da revelação” por Bonhoeffer, ou de “supranaturalismo” por Tillich, “o que tais críticas denunciam em Barth é que ele simplesmente apresenta as verdades da revelação cristã sem esclarecer sua relevância para a vida no mundo maduro dos dias atuais”.<sup>239</sup>

A afirmação de Zahrnt corresponde adequadamente à intenção de Bonhoeffer ao falar de um “cristianismo arreligioso” ou de “interpretação não-religiosa” dos conceitos bíblicos, além de colaborar na percepção do distanciamento de Bonhoeffer da teologia de Barth no final de sua vida.

Para Bonhoeffer, o importante não era defender a revelação cristã de um mundo que se tornou maduro (*Mündigkeit*), mas, pelo contrário, encontrar o significado desta revelação para o mundo. Mais do que a simples restauração da igreja e de seu lugar no mundo, Bonhoeffer estava preocupado com o significado de “uma igreja, uma comunidade, uma prédica, uma liturgia, uma vida cristã num mundo arreligioso”.<sup>240</sup>

Não se trata de preservar os dogmas, a tradição ou a pregação da Igreja, mas de como podemos falar de Deus

sem religião, ou seja, sem os pressupostos temporalmente restritos da metafísica, da interioridade (...) de maneira mundana (*Weltlichkeit*) (...) sem nos entender como preferidos em sentido religioso, mas, pelo contrário, totalmente pertencentes ao mundo.<sup>241</sup>

Trata-se de uma proclamação que reconheça o fato de que “Cristo não é mais objeto da religião, mas algo bem diferente, de fato Senhor do mundo”.<sup>242</sup>

---

<sup>237</sup> Heinz ZAHNRT. *op. cit.* p. 107

<sup>238</sup> *Ibid.* p. 112-113.

<sup>239</sup> *Ibid.* p. 119

<sup>240</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão.* p. 371

<sup>241</sup> *Ibid.* p. 371

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 371

A partir destas afirmações, podem-se perceber os contornos que o conceito de “religião” possui no pensamento de Bonhoeffer. Para ele, a “religião” está intimamente relacionada com afirmações metafísicas; encontra abrigo na interioridade da existência humana, isto é, na mente de algumas pessoas que insistem em preservar um lugar para Deus num mundo que o abandonou; e é supérflua como foi para Paulo a circuncisão no tocante à justificação do pecador depois da revelação de Jesus Cristo.

Além destes aspectos, Bonhoeffer acrescenta que “as pessoas religiosas falam de Deus quando o conhecimento humano acaba (às vezes já por preguiça de pensar) ou quando as forças humanas falham”.<sup>243</sup> O deus que é assim apresentado é sempre um “*deus ex machina*, mobilizado pelas pessoas como solução aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a falha humana, portanto, sempre se aproveitando da fraqueza humana ou ao topar com os limites humanos”.<sup>244</sup>

O principal problema desta concepção de Deus é que, à medida que os limites da existência humana são ampliados, por exemplo, pelo conhecimento científico, Deus vai se tornando cada vez mais dispensável. Portanto, para Bonhoeffer, o discurso religioso é aquele que está “sempre, ansiosamente, tentando salvaguardar espaço para Deus no mundo”.

Ao invés disso, porém, Bonhoeffer se esforça por encontrar uma forma de falar sobre Deus “não nos limites, mas no centro; não nas fraquezas, mas na força; portanto, não na morte e na culpa, mas na vida e no bem das pessoas”.<sup>245</sup>

A noção de “centro” da existência, que foi discutida em *Criação e Queda*, retorna nas cartas da prisão como *locus* da revelação divina. Para Bonhoeffer, isto significa que “o além de Deus não é o além da nossa capacidade de compreensão. A transcendência gnosiológica nada tem a ver com a transcendência de Deus. Deus é transcendente no centro de nossa vida”. Portanto, “a igreja não está onde a capacidade humana falha, nos limites, mas no centro da realidade”.<sup>246</sup>

Da mesma maneira que nas obras anteriores, Bonhoeffer não compreende a igreja como um grupo seletivo de indivíduos que assimilam e preservam um conteúdo dogmático, mas como comunidade daqueles que, através dos quais, Jesus Cristo, o “homem-para-os-outros”, está presente no mundo. Neste sentido, a transcendência é

---

<sup>243</sup> Ibid. p. 373

<sup>244</sup> Ibid. p. 373

<sup>245</sup> Ibid. p. 373

<sup>246</sup> Ibid. p. 374

entendida como recusa de viver para si mesmo; como negação da auto-suficiência; como reconhecimento e serviço ao próximo como “outro”. A transcendência, portanto, é a abertura para a existência e o clamor do próximo.

Em outra carta, datada de 05 de maio de 1944, Bonhoeffer retoma a discussão da temática teológica que o ocupava, avaliando, desta vez, a reflexão teológica de Rudolf Bultmann, especialmente o projeto de “Demitologização do Novo Testamento”. Aqui, como em outras ocasiões, Bonhoeffer elogia a coragem e honestidade intelectual que marcam a produção teológica de Bultmann.

Enquanto muitos teólogos, inclusive membros da Igreja Confessante, estavam receosos sobre o conteúdo do projeto bultmanniano da demitologização, Bonhoeffer se colocava entre aqueles que saudavam sua aparição, afirmando que Bultmann se atrevera a dizer “o que muitos reprimem em si mesmos sem ter superado”. Com isto, continua Bonhoeffer, “Bultmann tem prestado um serviço à limpeza e honestidade intelectual”, denunciando o farisaísmo da fé que atacava muitos de seus contemporâneos.<sup>247</sup>

Não obstante, Bonhoeffer escreve que, em sua opinião, o projeto de Bultmann ficou aquém de onde deveria ter chegado, pois, de acordo com ele, “problemáticos não são apenas os conceitos ‘mitológicos’ como milagre, ascensão, etc. (...) mas os próprios conceitos ‘religiosos’” que compõem a narrativa neo-testamentária.<sup>248</sup> Para ele, os conceitos de Deus e milagre não podem ser separados, como pretendia Bultmann. Não se trata apenas de alguns conceitos que devem ser abandonados ou interpretados a partir da filosofia existencialista, mas, sobretudo, de uma perspectiva diferente em toda interpretação. Trata-se de uma interpretação não-religiosa que afeta toda proclamação da fé cristã e que, para Bonhoeffer, está na raiz da nova estrutura que deveria assumir o cristianismo no mundo arreligioso.

### 2.2.5. Cristianismo Arreligioso e Interpretação não-religiosa

É interessante observar como a reflexão de Bonhoeffer se move cada vez mais da noção de “cristianismo arreligioso” para a idéia de “interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos”. Esta discussão é importante para a compreensão de que não se tratam de noções idênticas, apesar de estarem intimamente relacionadas.

<sup>247</sup> Cf. José J. ALEMANY (ed.). *op. cit.* p. 176

<sup>248</sup> Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e Submissão*. p. 379

De fato a expressão “cristianismo arreligioso” aparece apenas duas vezes nas cartas de Bonhoeffer, enquanto a “interpretação não-religiosa” é mais citada para descrever a tarefa em que ele estava envolvido. Contudo, é necessário destacar que a expressão “cristianismo arreligioso” diz respeito, principalmente, à *forma* que a igreja, com suas estruturas e ritos, deveria assumir concreta e visivelmente num mundo arreligioso, enquanto a idéia de uma “interpretação não-religiosa” está mais próxima da proclamação da mensagem cristã e tem como objetivo principal interpretar os conceitos bíblicos com uma *linguagem* despida de conteúdo metafísico.

No primeiro caso, é a *forma* do cristianismo, no segundo é o *conteúdo* de sua mensagem que está em foco. No primeiro caso são as estruturas da igreja que são questionadas; no segundo é a Bíblia, como livro da Igreja, que ocupa o centro da reflexão.

Evidentemente, não é possível separar as duas coisas como sendo tarefas distintas e independentes. Mesmo assim, não seria aconselhável, sob pena de equívoco na interpretação da proposta de Bonhoeffer, identificá-las como se fossem sinônimos. O “cristianismo arreligioso”, para ele, é um projeto mais amplo e concreto do que a “interpretação não-religiosa” da Bíblia, mas, sem dúvida, não ocorreria sem este passo fundamental.

O método que Bonhoeffer utiliza para descrever sua proposta de “interpretação não-religiosa” dos textos bíblicos é a comparação com o que ele entendia ser a sua antítese, isto é, a interpretação “religiosa”.

De acordo com ele, a interpretação religiosa é caracterizada por duas tendências: de um lado, encontra-se uma forma metafísica de expressar o conteúdo da mensagem cristã; de outro, uma forma individualista de conceber a mensagem bíblica. Entretanto, explica, “ambas formas não atinam nem com a mensagem bíblica nem com o ser humano atual”.<sup>249</sup> Nota-se nesta afirmação os dois aspectos que nortearão a crítica de Bonhoeffer à religiosidade: o aspecto do desenvolvimento histórico do ser humano e o aspecto da mensagem bíblica.

A forma individualista a que ele se refere está exclusivamente preocupada com a salvação da alma de cada indivíduo. Não há espaço para a reflexão sobre o reino de Deus e sua justiça. A única coisa que importa é a salvação pessoal da alma.

---

<sup>249</sup> Ibid. p. 380

É neste ponto que o individualismo se conjuga com a metafísica numa interpretação religiosa que, para Bonhoeffer, não é bíblica.

Especialmente se considerada a partir da leitura do Antigo Testamento. Aqui, o que importa não é a salvação da alma individual num além-mundo, mas, sim, “este mundo e como ele é criado, conservado, estruturado em leis, reconciliado e renovado”.<sup>250</sup>

Assim como Bonhoeffer se expressa nesta afirmação em semelhança com o que havia dito sobre as “ordens de preservação” em *Criação e Queda*, ele continua sua sentença em consonância com as teses sobre o “último” e o “penúltimo” apresentadas na *Ética*, afirmando que “o que está além deste mundo quer estar aí para este mundo no evangelho; não digo isso no sentido antropocêntrico da teologia liberal, mística, pietista e ética, mas no sentido bíblico da criação e da encarnação, da crucificação e ressurreição de Jesus Cristo”.<sup>251</sup>

Além de não estar de acordo com a mensagem bíblica, a interpretação religiosa também não corresponde adequadamente ao desenvolvimento histórico da humanidade.

A partir de seus estudos sobre o livro de Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker, “*Zum Weltbild der Physik*”, Bonhoeffer fica ainda mais convencido de que “não se deve fazer com que Deus figure como o tapa-furos do nosso conhecimento imperfeito”. A crítica ao uso de Deus como “tapa-furos” das teorias científicas, especialmente no campo das ciências naturais, é recorrente também na reflexão teológica de outros autores como, por exemplo, Paul Tillich. Para Bonhoeffer, o equívoco ou risco desta concepção reside no fato de que, quando o conhecimento humano avança, Deus gradualmente perde sua relevância, e permanece “num movimento de constante retirada”.<sup>252</sup>

Observando honestamente o desenvolvimento intelectual dos últimos dois séculos, Bonhoeffer reconhece que não apenas no âmbito do conhecimento científico, mas também em situações limites como a morte e o sofrimento, “há respostas humanas que podem prescindir totalmente de Deus”, e que lidam adequadamente com tais situações.<sup>253</sup> Portanto, a relação do ser humano com Deus não deve ser pautada pela necessidade de se transpor ou conviver com os limites da

---

<sup>250</sup> Ibid. p. 380

<sup>251</sup> Ibid. p. 380

<sup>252</sup> Ibid. p. 415

<sup>253</sup> Ibid. p. 415

existência, mas, ao invés disso, pelo reconhecimento de que, em Jesus Cristo, Deus se revela e nos revela o “centro” da existência.

#### 2.2.5.1. A dimensão histórico-antropológica da proposta de um cristianismo arreligioso

Prosseguindo sua análise do desenvolvimento histórico da humanidade que possibilitou a “autonomia humana” (*Mündigkeit*), isto é, para Bonhoeffer, “a descoberta das leis segundo as quais o mundo vive e dá conta de si mesmo nas áreas da ciência, da sociedade e do Estado, da arte, da ética e da religião”, ele conclui que “o ser humano aprendeu a dar conta de si mesmo em todas as questões importantes sem apelar para a ‘hipótese de trabalho Deus’”.<sup>254</sup> Mais do que isso, o ser humano elaborou teorias que funcionam tão bem quanto aquelas que se apoiavam sobre Deus como hipótese fundamental.

De fato, como sugere o termo *Mündigkeit* no idioma alemão, o desenvolvimento histórico possibilitou que o ser humano atingisse a maioridade, situação na qual ele não mais precisa recorrer à assistência, nem é dependente do aval de seus pais para assumir a responsabilidade de suas ações. Este é o paradigma antropológico com o qual Bonhoeffer trabalha em sua nova temática teológica. Mais importante do que esta afirmação é o reconhecimento de que tal concepção antropológica está profundamente relacionada e pode ser até mesmo derivada da maneira como Bonhoeffer concebia a pessoa de Jesus Cristo.

Apoiando-se principalmente nas teses de Dilthey, Bonhoeffer descreve como, a seu ver, o desenvolvimento humano rumo à autonomia foi restringindo cada vez mais o espaço e a relevância de Deus no e para o mundo, empurrando-lhe gradativamente da esfera pública para a dimensão privada da vida das pessoas. Para ele, “desde Kant, só restou a Deus o espaço além mundo”.<sup>255</sup> Por isso, com uma frequência crescente, Deus passou a se relacionar apenas com as chamadas “questões últimas”, transformando-se “em solução para aflições e conflitos da vida”.<sup>256</sup>

Antes de se falar sobre Deus com as pessoas, a abordagem religiosa precisa fazê-las reconhecer que são fracas, incapazes e infelizes. Caso contrário, Deus torna-

---

<sup>254</sup> Ibid. p. 434

<sup>255</sup> Ibid. p. 458

<sup>256</sup> Ibid. p. 459

se supérfluo como um adereço e o diálogo nem se estabelece. Bonhoeffer se expressa sobre isto até com certo tom de ironia, afirmando que “se não se conseguir levar a pessoa a encarar e caracterizar sua felicidade como sua desgraça; sua saúde como sua doença; sua força vital como seu desespero; então o latim dos teólogos se esgota”.<sup>257</sup>

Desta forma, a proclamação cristã revestida de religiosidade não trata simplesmente com pecadores, mas estabelece como pré-condição de sua possibilidade o pecado, a pobreza, a vileza e fraqueza do ser humano. Ao invés de convocar os pecadores para abandonar seus pecados, como o fez Jesus Cristo, uma proclamação deste tipo precisa ficar sempre envolvida nas situações pecaminosas. Qualquer elemento nobre da existência, então, é rejeitado de antemão e colocado sob suspeita. A argumentação de Bonhoeffer neste ponto se assemelha muito com o que ele havia afirmado na *Ética* sobre o senhorio de Jesus Cristo também sobre os “bons” deste mundo.

Porque não consegue conviver com a nobreza humana, a proclamação religiosa esforça-se para penetrar nos âmbitos mais pessoais da vida, descobrir e explorar as vulnerabilidades de um indivíduo. Isto ocorre, de acordo com Bonhoeffer, porque “a expulsão de Deus para fora do mundo, da dimensão pública da existência humana, levou à tentativa de mantê-lo ainda pelo menos na esfera ‘pessoal’, ‘interior’, ‘privada’”.<sup>258</sup> Deus tornou-se o tutor daqueles que ainda não queriam assumir sua maioridade, um privilégio para os que desejavam esquivar-se de suas responsabilidades.

Adota-se, neste caso, uma postura na qual “a desconfiança e a suspeita” são as atitudes básicas em relação às pessoas. Para Bonhoeffer, existe, numa conduta deste tipo, dois equívocos do ponto de vista teológico:

Primeiro, acreditamos só poder dirigir-nos a uma pessoa pecadora depois de termos bisbilhotado suas fraquezas ou vulgaridades. Segundo, achamos que a essência do ser humano consiste nos seus aspectos mais interiores, íntimos, e a isto chamamos então de sua ‘interioridade’, e então se pretende que Deus estabeleça o seu domínio justamente nesse âmbito dos segredos humanos.<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid. p. 459

<sup>258</sup> Ibid. p. 464

<sup>259</sup> Ibid. p. 465

Entretanto, observa Bonhoeffer, “a Bíblia não conhece a nossa distinção entre exterior e interior (...) Ela visa sempre o *anthropos teleios*, o ser humano inteiro”.<sup>260</sup> Não se pode admitir, portanto, que “uma boa mentalidade possa substituir o bem integral”, pois o ser humano “vive tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora” e “a opinião de que só se conhece o seu ser por meio dos seus aspectos psíquicos mais íntimos é totalmente errônea”.<sup>261</sup>

Aqui, Bonhoeffer acrescenta mais um elemento ao seu conceito de “religião”, além das tendências metafísicas e individualistas; a saber: a ênfase na interioridade. Sua crítica à ênfase na interioridade presente no discurso religioso está enraizada em sua convicção de que Deus não deve ser

introduzido clandestinamente em algum derradeiro lugar secreto, mas que simplesmente se reconheça a maioria do mundo e do ser humano, que o ser humano não seja tornado ruim na sua mundaneidade, mas que seja confrontado com Deus no seu ponto mais forte, que se desista de todos os truques padrescos e não se encarem a psicoterapia e a filosofia existencialista como precursoras de Deus.<sup>262</sup>

A referência à psicoterapia e à filosofia existencialista que Bonhoeffer faz nesta afirmação é resultado de sua desconfiança de que em tais discursos, o ser humano é vasculhado em busca de suas fragilidades e nunca se admite que haja nobreza na natureza humana.

Finalmente, numa carta de 16 de julho de 1944, Bonhoeffer apresenta detalhadamente um resumo daquilo que ele entendia ser o desenvolvimento da autonomia humana que, em seus dias, havia chegado à plenitude. O desenvolvimento descrito por Bonhoeffer compreende os diversos âmbitos da existência citados acima e é o resultado imediato de seus estudos sobre Dilthey.

É interessante observar, neste sentido, que Bonhoeffer confessa ter maior clareza da inadequação da religiosidade no tocante ao desenvolvimento histórico do ser humano do que com relação à interpretação dos conceitos bíblicos. Tarefa que, aliás, ele deixou inacabada.

Mas, quanto ao desenvolvimento histórico que conduziu à autonomia humana num mundo que atingiu a maioria, Bonhoeffer destaca que, no âmbito da reflexão

---

<sup>260</sup> Ibid. p. 465. Na verdade, esta leitura feita por Bonhoeffer ignora que tal distinção já pode ser encontrada no pensamento de Paulo, por exemplo, em Romanos 7.

<sup>261</sup> Ibid. p. 466

<sup>262</sup> Ibid. p. 466

teológica, os primeiros sinais deste fenômeno podem ser encontrados em Herbert von Cherbury, “que afirma a suficiência da razão para o conhecimento religioso”.<sup>263</sup> Bonhoeffer faz referência à obra “*De veritate*”, na qual Herbert von Cherbury discorre sobre as “verdades racionais religiosas, por meio das quais se fundamentam por primeiro na Europa cristã a autonomia da consciência religiosa” e dentre as quais se encontram as “noções comuns de cada religião, entre outras, a idéia de que há uma divindade suprema e que esta divindade suprema deve ser adorada”.<sup>264</sup> Na análise de Herbert von Cherbury, portanto, o conteúdo da experiência religiosa estava ao alcance da razão e poderia ser descrito sem o recurso a uma intervenção sobrenatural ou supra-racional.

No tocante à moral, Bonhoeffer enfatiza a importância de Montaigne e Bodin, “que estabelecem regras de vida em lugar dos mandamentos”.<sup>265</sup> Com isso, ambos pensadores avançam significativamente na compreensão de uma moral secularizada, fundamentada em leis racionais, que não fazem referência direta à revelação da vontade divina.

No âmbito da política, Bonhoeffer menciona dois autores como exemplo do pensamento autônomo: Maquiavel e Hugo Grotius. Com relação ao primeiro, ele destaca a separação entre a política e a moral geral, que dá origem à “doutrina da razão de Estado”. Para Maquiavel, todos os interesses humanos deveriam ser considerados a partir de sua relação com o Estado. Desta forma, a regulamentação moral da vida não mais seria exercida pela interferência eclesiástica.

Com relação a Hugo Grotius, Bonhoeffer afirma que “apesar de ser muito diferente de Maquiavel quanto ao conteúdo, está de acordo com ele na tendência para a autonomia da sociedade humana e estabelece o seu direito natural como direito internacional, o qual teria validade *etsi deus non daretur*, ‘mesmo que Deus não existisse’”.<sup>266</sup> Este princípio exercerá profunda influência na reflexão teológica de Bonhoeffer sobre o cristianismo arreligioso, mais ainda do que influenciou suas obras anteriores.

Originalmente, entretanto, ele não foi aplicado à negação da existência de Deus, mas, ao invés disso, visava demonstrar o desenvolvimento lógico e necessário do direito racional, cujas bases se encontravam firmadas nas leis que regem o mundo

---

<sup>263</sup> Ibid. p. 484

<sup>264</sup> Ibid. p. 484, nota 18

<sup>265</sup> Ibid. p. 484

<sup>266</sup> Ibid. p. 484-485

criado e não em qualquer dimensão sobrenatural. Portanto, o sentido da expressão “*etsi deus non daretur*” conforme entendida por Grotius, por exemplo, e assumida por Bonhoeffer é que mesmo sendo Deus o autor de todo Universo, os princípios que deveriam orientar a ação humana poderiam ser encontrados já neste mundo.<sup>267</sup>

Após esta descrição, Bonhoeffer apresenta o que chamou de “ponto final filosófico” no desenvolvimento da autonomia humana. Neste aspecto, ele identifica duas correntes de pensamento distintas que determinam a discussão posterior. Por um lado, o deísmo de Descartes, para quem “o mundo é um mecanismo que funciona por si mesmo, sem a intervenção de Deus”; por outro lado, o panteísmo de Spinoza, segundo o qual “Deus é a natureza”.<sup>268</sup>

Para Bonhoeffer, a filosofia transcendental de Immanuel Kant é, no fundo, deísta, pelo lugar e relevância que confere a Deus nos problemas mundanos. Já o idealismo de Fichte e Hegel pode ser considerado panteísta, haja vista a proeminência da história na manifestação do Espírito absoluto.<sup>269</sup>

Mas, de acordo com Bonhoeffer, “em toda parte, a autonomia do ser humano e do mundo é o alvo das reflexões”.<sup>270</sup>

Todo processo descrito até aqui por Bonhoeffer está presente na obra de Dilthey, fato que revela a importância desta descoberta teórica para a nova fase do pensamento de Bonhoeffer.

Porém, além de Dilthey, Bonhoeffer se baseia nos estudos de C. F. F. von Weizsäcker, a partir dos quais descreve a autonomia humana nos âmbitos da ciência natural e da física moderna. De acordo com ele, no tocante às ciências naturais, o processo se inicia com Nicolau de Cusa e Giordano Bruno “e sua doutrina – ‘herética’ – do caráter infinito do mundo”.<sup>271</sup> As teorias desenvolvidas por estes dois pensadores romperam com a cosmovisão vigente na Antigüidade, segundo a qual o mundo era finito. Durante toda a Idade Média, a noção de infinito estava totalmente vinculada à existência de Deus e não ao mundo. As profundas modificações causadas por estas teorias abalaram definitivamente a concepção cristã do Paraíso, por exemplo, que passou a ser descrito, constantemente, em termos de ética e justiça ao invés de realidades supraterestras repletas de delícias. Desde então, até mesmo o

---

<sup>267</sup> Ibid. p. 485, nota 21

<sup>268</sup> Ibid. p. 485-486

<sup>269</sup> Ibid. p. 486

<sup>270</sup> Ibid. p. 486

<sup>271</sup> Ibid. p. 486

“céu cristão” foi sendo secularizado, tornando-se gradativamente numa situação utópica da humanidade em vez de “um lugar de delícias”.<sup>272</sup>

Bonhoeffer observa que um mundo entendido como infinito “repousa em si mesmo *etsi deus non daretur*”. De fato, as afirmações da física moderna e contemporânea a este respeito podem ser divergentes, assunto que não cabe discutir aqui, mas, o que importa é que tais divergências não anulam a exclusão de Deus como “hipótese de trabalho”. Assim sendo, Bonhoeffer conclui sua descrição afirmando que “como hipótese de trabalho moral, política, das ciências naturais, Deus foi abolido, superado; mas – o que é mais relevante ainda na opinião do próprio Bonhoeffer – igualmente como hipótese de trabalho filosófica e religiosa”.<sup>273</sup>

Por isso, Bonhoeffer afirma que “faz parte da honestidade intelectual abandonar essa hipótese de trabalho ou excluí-la tanto quanto possível”.<sup>274</sup> Por isso também, ele considera o ataque da apologia cristã a este desenvolvimento como “sem sentido, deselegante e não-cristão”, conforme descrição a seguir:

Sem sentido, porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder à puberdade uma pessoa que se tornou adulta, ou seja, torná-la dependente de coisas das quais ela, de fato, não mais depende, lançá-la em problemas que para ela, de fato, não são mais problemas. Deselegante, porque aí se tenta explorar a fraqueza de uma pessoa para fins estranhos a ela, com os quais ela não concordou livremente. Não-cristão porque Cristo é confundido com um certo estágio da religiosidade do ser humano, ou seja, com uma lei humana.<sup>275</sup>

No lugar de posturas como estas, Bonhoeffer reconhece que é preciso assumir a maturidade do mundo e procurar entendê-la melhor do que o próprio mundo, isto é, a partir da revelação de Deus em Jesus Cristo. Neste ponto, Bonhoeffer assinala que Tillich também procurou uma compreensão deste tipo. De acordo com ele, “Tillich procurou interpretar o próprio desenvolvimento do mundo – contra a vontade deste – em termos religiosos, procurando dar-lhe sua forma por meio da religião”. Entretanto, apesar de reconhecer que esta decisão “foi um ato de muita bravura” da

---

<sup>272</sup> Cf. sobre este assunto, a valiosa obra de Jean DELUMEAU, publicada em três volumes: “O jardim das delícias”, publicado em português pela editora Terramar, de Lisboa, em 1992; “Mil Anos de Felicidade” e “O que sobrou do paraíso?”, os dois últimos publicados pela editora Companhia das Letras, respectivamente em 1997 e 2003.

<sup>273</sup> Ibid. p. 486

<sup>274</sup> Ibid. p. 486

<sup>275</sup> Ibid. p. 436

parte de Tillich, Bonhoeffer afirma que o resultado foi que “o mundo o derrubou da sela e seguiu em frente sozinho”, pois, “sentiu-se totalmente mal-entendido e rejeitou essa impertinência”, a saber, a tese de Tillich de que a cultura é a forma da religião e a religião é a substância da cultura. Contudo, é importante mencionar, por questão de justiça, que Bonhoeffer só conhecia os escritos de Tillich que tinham sido publicados até 1933, antes do período nazista.

Para Bonhoeffer, a honestidade exigida do discurso teológico repousa no reconhecimento de que “temos de viver no mundo *etsi deus non daretur*”. É o próprio Deus que “nos obriga a esse reconhecimento”.<sup>276</sup> A partir desta afirmação, fica evidente que a perspectiva adotada por Bonhoeffer, apesar de intensamente influenciada pelo pensamento de Dilthey, não é principalmente histórica, mas, sobretudo, teológica. Nisto consiste a principal contribuição da reflexão teológica de Bonhoeffer para o futuro da teologia. As teologias da libertação, que surgirão após sua morte, insistiriam com frequência na instrumentalização de outras ciências humanas, especialmente aquelas relacionadas com a sociedade, para uma compreensão adequada da realidade para a qual se pretendia pregar a mensagem cristã. Esta relação é feita por Bonhoeffer que, não obstante, não abandona sua perspectiva teológica.

#### 2.2.5.2. A dimensão bíblico-teológica da proposta

A renovação da linguagem na pregação cristã não é resultado do esforço para se encontrar lugar e relevância para Deus no mundo, mas, pelo contrário, é decorrência de uma compreensão mais adequada do Deus cristão a partir da experiência num mundo autônomo, que passa inclusive, pelas teorias das chamadas “ciências do espírito” e “ciências da natureza”. Portanto, conclui Bonhoeffer, “nossa maioria nos leva a um reconhecimento mais veraz de nossa situação perante Deus”.<sup>277</sup>

Além disso, Bonhoeffer explica que, a partir da existência autônoma do ser humano,

Deus nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona! O Deus

---

<sup>276</sup> Ibid. p. 487

<sup>277</sup> Ibid. p. 487

que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Perante e com Deus vivemos sem Deus (...) Neste sentido, pode-se dizer que o desenvolvimento, acima descrito, que levou à maioria do mundo, através do qual se acaba com uma concepção errônea de Deus, liberta o olhar para o Deus da Bíblia, que obtém poder e espaço no mundo por meio de sua impotência (...) O mundo que chegou à maioria é mais sem-Deus e, por isto mesmo, talvez esteja mais próximo de Deus do que o mundo menor de idade.<sup>278</sup>

Portanto, pode-se concluir, a partir das afirmações de Bonhoeffer, que a maioria do mundo não é acidental ou despropositada. Pelo contrário, faz parte da vontade de Deus para o mundo e o ser humano e, quando interpretada a partir da mensagem bíblica, percebe-se que já estava presente na pessoa de Jesus Cristo. A autonomia humana é a condição para a qual Deus conduz o ser humano que aceitou viver como Jesus Cristo, ou seja, existir “para-os-outros”.

Qual seria, então, a imagem de Deus ou, para dizê-lo em termos mais familiares à teologia de Bonhoeffer, as características concretas ou sociológicas do Corpo de Cristo advindas da experiência cristã num mundo que atingiu a maioria?

A resposta a esta questão exige consideração de algumas afirmações breves de Bonhoeffer durante o período em questão, bem como atenção à concepção cristológica subjacente a todas estas afirmações.

Em algumas observações que Bonhoeffer faz com relação aos deuses gregos da Antigüidade, ele reconhece que, na imaginação daquele povo, os deuses nunca se encontravam no limite da força humana, mas, pelo contrário, eram a exaltação máxima da beleza, da força e de outras virtudes humanas. Diante deste fato, ele confessa que se escandalizava menos “com os deuses assim expostos do que com certas formas de cristianismo”, com suas roupagens religiosas.<sup>279</sup>

Numa breve anotação sobre este assunto, Bonhoeffer assinala que, na imaginação grega, “o divino não se encontra em absolutidades, mas na figura natural do ser humano”.<sup>280</sup> Além disso, ele faz referência ao pensamento de Goethe sobre os deuses da Grécia Antiga, para quem o grande esforço daquela civilização foi

---

<sup>278</sup> Ibid. p. 487-491

<sup>279</sup> Ibid. p. 448

<sup>280</sup> Ibid. p. 447

divinizar a humanidade e não humanizar a divindade. Tem-se, portanto, “teomorfismo e não antropomorfismo”.<sup>281</sup>

Todas estas observações são resultado da leitura que Bonhoeffer estava fazendo sobre os estudos do filólogo da Antigüidade, Walter F. Otto, contidos no livro “*Die Götter Griechenlands*”.<sup>282</sup>

Não há dúvida de que muitas observações que Bonhoeffer faz a respeito da avaliação positiva do desenvolvimento humano – apesar de não serem oriundas de reflexões teóricas, mas, sobretudo de aspectos autobiográficos, como sua participação no plano para matar Hitler – são conseqüências de seu estudo sobre esta temática.

Entretanto, a leitura e interpretação do Antigo Testamento no contexto da guerra e da prisão exercem uma influência muito maior na resposta que Bonhoeffer oferece sobre a forma da existência cristã num mundo autônomo. Dentre as alternativas de conceber a pessoa de Cristo a partir da imaginação dos deuses gregos ou a partir dos relatos do Antigo Testamento, especialmente aqueles sobre o Servo Sofredor do livro do profeta Isaías, Bonhoeffer opta sem relutância pela segunda.

A sua preocupação de que o Novo Testamento fosse interpretado à luz do Antigo já foi mencionada neste tópico. A isto se deve incluir a observação de Bonhoeffer sobre a diferença entre a fé vetero-testamentária e as demais religiões orientais, que reside no fato de que, para ele, o Antigo Testamento “não é uma religião de redenção”.<sup>283</sup>

O fato de o cristianismo ter sido sempre concebido como uma religião de redenção revela o descuido dos teólogos cristãos no tratamento da mensagem vetero-testamentária. Para Bonhoeffer, tal concepção do cristianismo indica que “reside aqui um erro cardeal, através do qual Cristo é separado do Antigo Testamento e reinterpretado a partir dos mitos de redenção”.<sup>284</sup> Se for possível falar de redenção a partir do Antigo Testamento, deve-se antes atentar para o fato de que se trata de redenção histórica, isto é, “aquém do limite da morte, enquanto, de resto, os mitos de redenção têm por objetivo justamente a superação do limite da morte e buscam a-historicamente uma eternidade após a morte”.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> Ibid. p. 447

<sup>282</sup> Ibid. p. 447. Em português, o título seria “*Os Deuses da Grécia*”.

<sup>283</sup> Ibid. p. 455

<sup>284</sup> Ibid. p. 455

<sup>285</sup> Ibid. p. 455-456

Mesmo a interpretação da ressurreição de Cristo, central para a mensagem e teologia cristãs, não pode ser entendida como evento fundante de uma religião de redenção, pois, de acordo com Bonhoeffer, “a esperança cristã na ressurreição diferencia-se das mitológicas pelo fato de remeter o ser humano à sua existência sobre a terra de maneira inteiramente nova e radicalizada em relação ao Antigo Testamento”.<sup>286</sup>

É preciso observar, como Bonhoeffer já advertia em suas aulas sobre Cristologia em 1933, que o Ressuscitado e Exaltado é também o Jesus Cristo encarnado, humilhado e crucificado. Com isso, ele prepara o caminho para sua reivindicação de que a única forma de se viver num mundo que expulsou a Deus é participando do sofrimento de Deus no e pelo mundo, conforme revelado em Jesus Cristo.

A temática do Deus fraco e sofredor, com a qual o teólogo pretende articular a vivência da fé cristã num mundo autônomo, surge pela primeira vez nas cartas, de forma explícita, no poema “Cristãos e Pagãos”. Neste poema, Bonhoeffer afirma que o apelo a Deus durante a necessidade pode ser observado em todas as pessoas, sejam elas cristãs ou pagãs. Entretanto, em sua busca por Deus, as pessoas o encontram em situações bastante inusitadas, se consideradas partindo da interpretação religiosa. É interessante citar aqui a segunda e terceira estrofes do poema em questão para observar a diferença que Bonhoeffer estabelece entre as pessoas na maneira como se encontram com Deus:

Pessoas buscam a Deus na Sua necessidade,  
acham-no pobre, insultado, sem abrigo e pão.  
Vêem-no envolto em pecado, fraqueza e morte.  
Cristãos ficam com Deus na Sua paixão.

Deus busca todas as pessoas na sua necessidade,  
satisfaz o corpo e a alma com o Seu pão,  
sofre por cristãos e pagãos a morte na cruz  
e a ambos concede perdão.<sup>287</sup>

Interessante notar o momento em que, para Bonhoeffer, ocorre a distinção entre “cristãos” e “pagãos”. Apenas quando se trata de sofrer no mundo ao lado de Deus. Até mesmo no perdão ambos estão novamente reunidos! Diferentemente dos deuses gregos, o Deus cristão revelado em Jesus Cristo não é a expressão suprema da força e virtude humanas, mas aquele que sofre e se humilha por amor ao humano.

---

<sup>286</sup> Ibid. p. 456

<sup>287</sup> Ibid. p. 470

Aqui também é possível identificar mais uma vez o quadro de referência da reflexão teológica de Bonhoeffer como sendo o discurso nazista. Certamente, para quem desejava estabelecer a superioridade da raça ariana sobre todos os povos, como pretendia o nazismo, e para aqueles que se escondiam atrás dos muros ortodoxos das igrejas, evitando a qualquer custo o sofrimento, tais palavras soariam bastante acusatórias. Entretanto, no contexto da prisão, Bonhoeffer se convencia definitivamente que Cristo é o “ser-para-os-outros” e que qualquer indivíduo que estivesse disposto a arriscar sua vida para assumir a responsabilidade no lugar do próximo era cristão, não importando se estivesse participando de algo tão profano quanto o plano para tirar a vida de um ditador.

Bonhoeffer ressalta que “Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz; Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim ele está conosco e nos ajuda”. Também Cristo “não ajuda em virtude de sua onipotência, mas da sua fraqueza, do seu sofrimento”.<sup>288</sup> De fato, de que auxílio poderia ser um deus metafísico como é o da ortodoxia eclesiástica num contexto em que a luta pela justiça exigia o risco da própria vida? Num ambiente no qual aqueles que se alinhavam na resistência ao nazismo eram, em sua grande maioria, oriundos de contextos absolutamente independentes da esfera eclesiástica e, não obstante, encarnavam de maneira altruísta e corajosa um dos princípios mais elevados do evangelho de Cristo, que é o de dar a vida pelos irmãos?

Nestas situações, afirma Bonhoeffer, percebe-se a “diferença decisiva da fé cristã em relação a todas as religiões”, porque, de acordo com ele, “a religiosidade do ser humano o remete, na sua necessidade ou aflição, ao poder de Deus no mundo; Deus é o *deus ex machina*”.<sup>289</sup> Mas, ao invés disso, “a Bíblia remete o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus; somente o Deus sofredor pode ajudar”.<sup>290</sup>

Permanecer ao lado de Deus em seu sofrimento pelo mundo é a “inversão de tudo o que o ser humano religioso espera de Deus”.<sup>291</sup>

Assim, Bonhoeffer descreve a existência cristã num mundo autônomo afirmando que

o ser humano é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus. Portanto, ele realmente tem de viver no mundo sem

---

<sup>288</sup> Ibid. p. 488

<sup>289</sup> Ibid. p. 488

<sup>290</sup> Ibid. p. 488

<sup>291</sup> Ibid. p. 489

Deus e não deve procurar encobrir ou idealizar em termos religiosos essa ausência de Deus; ele tem de viver “de forma mundana” (*Weltlichkeit*), isto é, está liberto dos falsos vínculos e bloqueios religiosos. Ser cristão não significa ser religioso de uma determinada maneira, tornar-se alguém (um pecador, um penitente ou um santo) com base em alguma metodologia, mas significa ser pessoa; Cristo não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano. Não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana.<sup>292</sup>

Finalmente, Bonhoeffer apresenta suas conclusões preliminares sobre o cristianismo arreligioso no esboço que havia preparado para uma obra futura sobre este assunto. É impressionante observar a semelhança que tais afirmações possuem com as fases anteriores de sua reflexão teológica, especialmente com *Akt und Sein*, onde apresenta pela primeira vez sua concepção do próximo como o transcendente, e com as aulas sobre Cristologia, em que Jesus é descrito como “o ser-para-os-outros”. Se, por um lado, Bonhoeffer não deixou nenhum texto acabado sobre o cristianismo arreligioso, a citação a seguir poderia bem representar um resumo do que ele gostaria de escrever sobre o tema:

Nossa relação com Deus não é uma relação ‘religiosa’ com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na ‘existência para os outros’, na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana! Não como nas religiões orientais, em figuras de animais, como o monstruoso, caótico, distante, terrível; mas tampouco nas figuras conceptuais do absoluto, metafísico, infinito, etc.; tampouco na figura grega do homem-Deus, do ‘ser humano em si’, mas do ‘ser humano para outros’! Por isso o crucificado.<sup>293</sup>

Desta forma, Bonhoeffer suspende a discussão da nova temática teológica nas cartas da prisão.

### 2.3. Conclusões preliminares

---

<sup>292</sup> Ibid. p. 489

<sup>293</sup> Ibid. p. 510-511

Apesar do caráter inconclusivo do tema do “cristianismo arreligioso” nas cartas que Bonhoeffer escreveu da prisão de Tegel, é importante apresentar aqui algumas conclusões a que se pode chegar a partir da leitura dos fragmentos sobre este tema.

As conclusões apresentadas a seguir deverão ser contestadas e corroboradas pela discussão do capítulo seguinte sobre a assimilação do pensamento de Bonhoeffer por teólogos que se ocuparam de sua vida e pensamento e por aqueles que se vinculam, de uma forma ou de outra, ao movimento que ficou conhecido como “Teologia Radical”. São elas:

1. Apesar do contexto da guerra e da prisão exercerem influência decisiva sobre o pensamento de Bonhoeffer, é preciso reconhecer que a reflexão teológica contida nas cartas não representa uma ruptura radical com aquilo que ele escreveu anteriormente, ainda mais se considerada juntamente com sua correspondência informal;
2. De igual modo, é importante que o reconhecimento supra-citado não embarace a constatação de que foram exatamente as experiências com a guerra e a prisão que revelaram a Bonhoeffer a estreiteza dos significados de seus conceitos teológicos, bem como a necessidade de reinterpretá-los a partir desta nova experiência com o mundo, na qual pessoas que não possuíam nenhum tipo de vínculos eclesiásticos demonstravam ser mais coerentes com a mensagem cristã do que a própria igreja, preocupada apenas com a sua manutenção;
3. O despertar deste novo interesse teológico em Bonhoeffer também está intimamente relacionado com seu contato com novas fontes literárias, dentre as quais se destaca a análise histórica de Wilhelm Dilthey sobre o desenvolvimento humano. Portanto, se Karl Barth ofereceu o impulso para as convicções da primeira fase de sua reflexão teológica e Lutero exerceu influência preponderante no período que sucedeu seu engajamento na *Kirchenkampf*; a terceira e última fase de sua vida foi intensamente influenciada pelo contato com novos referenciais teóricos, concedendo maior independência à sua reflexão teológica e possibilitando maior precisão em sua abordagem da realidade social em que vivia. Com isso, Bonhoeffer pode ser considerado como um dos precursores da metodologia teológica das

- teologias da libertação, para as quais a instrumentalização de teorias advindas principalmente das ciências sociais constitui-se num passo fundamental na hermenêutica e proclamação dos conceitos bíblicos;
4. A proposta de um cristianismo arreligioso, conforme se encontra nas cartas da prisão, deve ser entendida como consequência de sua convicção de que o discurso religioso não correspondia adequadamente ao contexto histórico marcado pela maioria do mundo ou, o que acaba sendo a mesma coisa, pela autonomia do ser humano, nem à mensagem bíblica. Portanto, seu projeto visa satisfazer as exigências tanto históricas quanto bíblicas para o anúncio do evangelho de Jesus Cristo;
  5. A expressão deste “cristianismo arreligioso” deve ser entendida como consequência imediata de uma nova interpretação dos conceitos bíblicos, uma “interpretação não-religiosa”, na qual exercem uma função essencial a mensagem do Antigo Testamento e uma concepção cristológica determinada, principalmente, pela *theologia crucis*. De fato, a crítica à religião nas cartas da prisão não se constitui num tema central para Bonhoeffer, mas é decorrência de suas novas intuições sobre a pessoa de Jesus Cristo em relação com o ser humano autônomo. A religião é considerada como um fenômeno “historicamente condicionado”, que perde sua validade em vista das novas concepções cristológicas e antropológicas que são assumidas por Bonhoeffer durante este período de sua vida. Pode-se acrescentar ao que já foi dito sobre este assunto que ser religioso é insistir numa concepção equivocada de Jesus Cristo e do ser humano, que é especialmente moldada pelos pressupostos metafísicos da filosofia ocidental.
  6. A leitura das cartas de Bonhoeffer sugere que sua crítica está relacionada diretamente, senão exclusivamente, a uma determinada forma de religiosidade, a saber, aquela que se desenvolveu no seio da Cristandade, especialmente a partir da conjugação desta com a filosofia ocidental em seus traços metafísicos e individualistas. Vale a pena lembrar, aqui, que Bonhoeffer sempre avalia mais positivamente a experiência religiosa do Oriente, considerando inclusive o “paganismo” da Índia como mais cristão do que o cristianismo vivido pela igreja do *Reich*.
  7. Finalmente, é possível perceber na reflexão teológica de Bonhoeffer contida nas cartas um sensível retorno às afirmações da Teologia Liberal. Por mais

que se recuse a identificar-se como pertencente a esta escola teológica, ao descrever o processo que conduziu à autonomia do ser humano, bem como as características do ser humano que atingiu a maioridade, Bonhoeffer elenca vários autores conhecidos principalmente por aqueles que faziam parte da burguesia à qual pertencia sua família. Da mesma forma, as características do ser humano autônomo revelam bastante proximidade com a tradição burguesa tão cara à reflexão teológica liberal e, apesar de não serem propriedade exclusiva desta classe social, não seriam também as características mais evidentes do proletariado alemão da Segunda Guerra Mundial.

### III. Do Cristianismo Arreligioso à Teologia da Morte de Deus:

um possível itinerário da recepção e interpretação da teologia de  
Dietrich Bonhoeffer

Tendo esboçado o significado da expressão “cristianismo arreligioso” empregada por Bonhoeffer em suas cartas e escritos da prisão para descrever a última fase de sua reflexão teológica, é necessário analisarmos também a recepção e interpretação do pensamento deste teólogo alemão nos anos que seguiram à sua execução no campo de concentração nazista em Flössenburg, pouco tempo depois de completar trinta e nove anos, em 09 de abril de 1945.

Para tanto, neste capítulo serão analisados os estudos sobre a teologia de Bonhoeffer produzidos por teólogos que poderão ser divididos em dois grupos.

Primeiro, procurar-se-á apresentar a interpretação sugerida por aqueles que se dedicaram ao estudo de todo seu legado teológico, bem como dos eventos biográficos que os cercaram. Este grupo, encabeçado por Eberhard Bethge, teólogo, amigo e, posteriormente, biógrafo de Bonhoeffer, insiste na tese de que só é possível compreender o significado teológico das cartas e escritos da prisão, especialmente do “cristianismo arreligioso”, quando considerado em continuidade com a reflexão teológica de Bonhoeffer que precede o período em que as cartas foram escritas. Deve ser observado aqui que a defesa da *continuidade* no pensamento de Bonhoeffer não significa simples *repetição*. Entretanto, os teólogos deste grupo parecem exagerar nas afirmações de que, sem a devida consideração prévia sobre a teologia de Bonhoeffer, o tema do “cristianismo arreligioso” seria impossível de ser desenvolvido.

O segundo grupo é composto por alguns teólogos que, de alguma forma, participaram do movimento que ficou conhecido como Teologia Radical, em voga principalmente durante as décadas de 1960 e 1970. Devido às pretensões desta pesquisa não será possível analisar detalhadamente cada teólogo que foi vinculado a este movimento, tarefa que, sem dúvida, poderia consistir no objeto de outra pesquisa como esta. A escolha daqueles que aqui receberão mais atenção foi feita a partir de um critério bem simples, a saber: a relação direta e explícita que afirmam ter com o pensamento de Bonhoeffer. Contudo, ficará evidente que, de certa forma, muitos outros teólogos “radicais” fazem referência à teologia de Bonhoeffer, especialmente à compreensão cristológica contida nas cartas da prisão. Porém, a leitura mais atenta dos ensaios destes teólogos revela que suas fontes e referenciais tanto teóricos quanto históricos ou filosóficos são bastante independentes do pensamento de Bonhoeffer.

Esta decisão insere a pesquisa no contexto da interpretação da teologia de Bonhoeffer pelo mundo de fala inglesa, que enfatizou as implicações da proposta de um “cristianismo arreligioso” para as estruturas e missão da Igreja. Diferentemente, a teologia de fala alemã priorizou os elementos hermenêuticos da proposta de Bonhoeffer. Mas, conforme foi demonstrado no capítulo anterior, a temática inclui tanto elementos hermenêuticos quanto implicações estruturais, uma vez que não se refere apenas ao conteúdo da mensagem proclamada pela Igreja, mas também à forma que ela assume concretamente na sociedade.

Finalmente, procurar-se-á considerar as principais características do processo de recepção e interpretação do pensamento de Bonhoeffer à luz do que foi apresentado anteriormente, com o objetivo também de indicar os âmbitos da reflexão teológica para os quais sua teologia pode representar significativas contribuições.

### *3.1. O “cristianismo arreligioso” como proposta de renovação eclesial*

Curiosamente, os escritos de Bonhoeffer sobre a nova temática teológica contida nas cartas, apesar de fragmentários e inacabados, são mais abundantes do que seus escritos sobre qualquer outro tema específico. O mesmo ocorre com os trabalhos publicados sobre sua teologia, que se concentram grandemente sobre este período.

Portanto, para minimizar o risco de distorções ou reducionismos, antes de tratar da assimilação das propostas de Bonhoeffer por um movimento teológico específico, no caso a Teologia Radical, é interessante observar as ênfases feitas por alguns autores que se ocuparam exclusivamente com o conteúdo de toda sua reflexão teológica sobre a temática do “cristianismo arreligioso”.

Dentre estes autores, destaca-se, obviamente, o destinatário das cartas e principal intérprete da teologia de Bonhoeffer, Eberhard Bethge, que também foi autor da compilação dos escritos de Bonhoeffer após sua morte e autor de uma detalhada biografia sobre o teólogo alemão. Além de Bethge, este tópico abordará os estudos de John D. Godsey, teólogo britânico que pela primeira vez publicou uma obra dedicada ao conjunto teológico do pensamento de Bonhoeffer; André Dumas, teólogo francês que também se dedicou ao estudo da reflexão teológica de Bonhoeffer, sob a perspectiva de uma teologia da realidade; e, por fim, Clifford Green, autor norte-americano que recentemente presidiu a edição das obras de Bonhoeffer traduzidas para o inglês e é considerado um dos mais importantes intérpretes de sua teologia no continente norte-americano.

Com isto, pretende-se analisar a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer levando em consideração os estudos de teólogos oriundos de seu próprio país, bem como da Inglaterra e dos Estados Unidos da América, países nos quais emergiu, posteriormente, a Teologia Radical.

### *3.1.1. Eberhard Bethge: a teologia de Bonhoeffer como decorrência do envolvimento com Cristo e o mundo*

Na seção dedicada à nova temática teológica, em sua narrativa biográfica sobre Bonhoeffer, Bethge esforça-se primeiramente por demonstrar que: a) o novo impulso para a reflexão teológica surgiu das experiências que Bonhoeffer teve na conspiração contra Hitler e do contato com nova literatura na prisão; b) apesar do impacto que as cartas poderiam causar num leitor que não conhecesse o pensamento anterior de Bonhoeffer, o conteúdo delas já estava presente em sua reflexão teológica e, portanto, não representa uma ruptura radical, mas, antes, a reorganização do conjunto de suas idéias, bem como a inclusão de novos sentidos, especialmente oriundos de uma renovada compreensão cristológica; c) existe certa semelhança

entre algumas afirmações de Bonhoeffer e o pensamento de outros teólogos de seu tempo, principalmente Bultmann; mas, sobretudo, Bethge sublinha a independência da reflexão de Bonhoeffer com relação a estes teólogos observada, mormente, na perspectiva assumida nas cartas; d) apesar de fragmentárias e rudimentares, as idéias que Bonhoeffer apresenta nas cartas, interpretadas à luz de seu *estilo* teológico, não devem ser consideradas como sendo “vagas” ou “descartáveis”, mas como anúncio de uma temática razoavelmente bem delimitada.

Uma vez considerados estes aspectos, Bethge procura descrever o centro de toda reflexão contida nas cartas, localizando-o na questão cristológica. Para ele, somente depois de reconhecer a centralidade da pergunta de Bonhoeffer por quem é Cristo hoje, torna-se possível analisar as expressões e conceitos que ele expressa em suas cartas, tais como: “mundo que atingiu a maioria” (*Mündigkeit*); “interpretação não-religiosa”; e “disciplina arcana” (*Arkandisziplin*). Além disso, ele adverte para o fato de que o reconhecimento de Bonhoeffer sobre a autonomia humana (*Autonomie*) fascinou tanto “os leitores, que muitos se esqueceram que ele havia delimitado seu apelo à maioria dentro da temática da presença de Cristo, e mesmo aqui, este apelo à maioria não era algo isolado. Sua frase aqui é: ‘confrontá-la com Deus’”.<sup>294</sup>

Não se deve falar, portanto, de acordo com Bethge, numa teologia da secularização em Bonhoeffer, na qual a presença de Cristo e a proclamação da mensagem bíblica não ocupem um lugar central. O próprio reconhecimento do processo de secularização por Bonhoeffer acontece sobre a base cristológica de sua reflexão.

### 3.1.1.1. O “cristianismo arreligioso” à luz da Cristologia

Num artigo que trata da relação entre cristologia e cristianismo arreligioso no pensamento de Bonhoeffer, Bethge faz importantes considerações sobre a evolução da compreensão cristológica observada nos “títulos” pelos quais o teólogo definia a pessoa de Jesus Cristo.<sup>295</sup>

<sup>294</sup> Eberhard BETHGE. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 865

<sup>295</sup> Para o que segue, cf. Eberhard BETHGE. *Bonhoeffer's Christology and His "Religionless Christianity"*. In.: Peter VORKINK, II. *Bonhoeffer in a World Come of Age*. p. 46-72

De acordo com ele, a compreensão cristológica de Bonhoeffer “protege o ser humano autônomo de divinizar ou demonizar novamente sua secularidade, e de cair num ceticismo desesperado”.<sup>296</sup> Esta compreensão cristológica, por sua vez, possui quatro características fundamentais: 1) é uma cristologia que emprega os conceitos tradicionais elaborados pelos credos ecumênicos da Igreja Cristã, pelo Novo Testamento e pelos Pais da Igreja; 2) é profundamente orientada pela defesa e proteção daqueles que sofrem, como pode ser observado na recorrente afirmação de Bonhoeffer de que “Jesus é um judeu!”, num contexto de atroz perseguição ao povo desta etnia; 3) faz constante referência ao ensino dos Pais da Igreja contra as heresias da época em que viveram, tomando-o por modelo de seu ensino *sobre* Jesus Cristo; 4) refere-se, também, a Jesus de Nazaré e, deste modo, procura interpretar o significado de Cristo para seus contemporâneos em continuidade com o ensino dos Pais da Igreja. Se, por um lado, ao ensinar *sobre* Cristo Bonhoeffer recorre aos títulos cristológicos elaborados pelos Pais da Igreja, por outro, ao falar *de* Cristo aos seus contemporâneos, Bonhoeffer arrisca apresentar novos títulos na tentativa de atualizar o significado de Jesus de Nazaré.<sup>297</sup>

Bethge observa que Bonhoeffer, em sua cristologia, “emprega os títulos em uma larga escala, compreendendo tanto o que era objetivamente aceito como dogma, quanto incluindo também os menos conhecidos títulos de sua própria invenção”. Toda sua reflexão teológica é marcada pela aceitação dos títulos cristológicos que ele havia herdado, bem como pela leitura, aplicação e seleção destes títulos de sua própria maneira, fato que dava origem a um novo título.

O último título pelo qual Bonhoeffer descreve a Jesus Cristo em suas cartas e escritos da prisão é a conhecida expressão “o ser-para-os-outros”. A partir desta descrição, Bethge chama a atenção para quatro elementos que compõem a compreensão cristológica de Bonhoeffer no decorrer de suas obras, especialmente nas cartas da prisão. Trata-se, de acordo com ele, de uma cristologia: anti-especulativa, relacional, universal e aberta.

A cristologia de Bonhoeffer deve ser considerada *anti-especulativa*, pois nela Jesus Cristo é tratado, antes de tudo, como “pessoa”. Esta característica é bastante evidente nas aulas ministradas por Bonhoeffer sobre cristologia em 1933, apresentadas no primeiro capítulo desta pesquisa. A pergunta que abre o acesso ao

---

<sup>296</sup> Ibid. p. 58

<sup>297</sup> Ibid. p. 60-61

significado de Jesus Cristo não é aquela sobre “como” ele se encarnou ou “o que” ele fez, mas, sim, aquela sobre “quem” ele é. Bethge explica ainda que

esta ênfase anti-especulativa tinha levado Bonhoeffer a iniciar sua teologia com a *igreja* como o fato concreto da presença de Cristo e a prosseguir com sua luta pela igreja visível e seu espaço na Alemanha nazista. Por esta razão, ele quase igualou cristologia e eclesiologia, produzindo assim, em 1927, sua *Sanctorum Communio* e, em 1936, seus constrangedores panfletos sobre a identificação entre salvação e a membresia na Igreja Confessante.<sup>298</sup>

Entretanto, as crescentes críticas ao comportamento da Igreja Confessante na luta contra o nazismo, também elaboradas a partir da cristologia, como se observa nas cartas da prisão, em 1944, sempre deram razão à interpretação de muitos de que “cristianismo arreligioso” deveria ser “cristianismo sem igreja”. Não obstante a possibilidade de tais interpretações, Bethge considera que elas sejam conclusões equivocadas, uma vez que, para Bonhoeffer, “a cristologia sem eclesiologia corre o risco de tornar-se abstrata”.<sup>299</sup>

Além deste elemento, a cristologia de Bonhoeffer é profundamente *relacional*, no sentido de que nunca foi concebida como soteriologia, mas, antes, deve ser entendida a partir do chamado ao discipulado, que cria a comunidade daqueles que seguem a Cristo. Em Cristo, os cristãos recebem sua “identidade” e, portanto, estão livres para se identificarem com a realidade do mundo, sem se confundir com ela.

Outro elemento importante na cristologia de Bonhoeffer é o caráter *universal* de sua compreensão de Cristo. Para ele, Cristo não é a fronteira da existência, mas seu próprio sustentador ou, para empregar um termo que já foi várias vezes mencionado, o “centro” da existência. A partir da experiência da reconciliação das pessoas em Cristo, chega-se à noção de redenção histórica e universal. Aqui, Bonhoeffer segue o itinerário da compreensão cristológica apresentado nas cartas de Paulo e nos escritos de Irineu de Lião, autor de uma importante obra intitulada *Contra as Heresias*, na qual se empenha em desmentir as afirmações gnósticas sobre Cristo, segundo as quais a matéria não pertenceria ao Reino anunciado por Cristo. Da

---

<sup>298</sup> Ibid. p. 64

<sup>299</sup> Ibid. p. 65

mesma maneira que Paulo e Irineu, Bonhoeffer afirma que Jesus Cristo “recapitulou em si todas as coisas”, isto é, assumiu e elevou à plenitude toda criação.<sup>300</sup>

Todavia, Bonhoeffer também enfatiza a importância do equilíbrio entre a *theologia gloriae* e a *theologia crucis*, para que a compreensão cristológica não caia numa concepção ontológica e a-histórica.

Por fim, a cristologia de Bonhoeffer é *aberta*, ou seja, admite a inclusão de novos significados, símbolos ou títulos para Jesus Cristo, a partir da relação dos cristãos com o mundo em que estão inseridos. O título que resume esta compreensão é “Jesus, o ser-para-os-outros”. Com este título, Bonhoeffer consegue, ao mesmo tempo, satisfazer a necessidade de continuidade com as afirmações dogmáticas legadas pelo Novo Testamento, pelos Pais da Igreja e pelos concílios ecumênicos; abranger a dimensão teológica da pessoa de Jesus Cristo; salvaguardar a dimensão existencial da pessoa de Cristo, impedindo que seja divinizada pelo conteúdo teológico; e, por fim, revelar as implicações éticas oriundas da cristologia.

Bethge assinala que a expressão “Jesus, o ser-para-os-outros” é, de fato,

um novo título cristológico para Bonhoeffer. Não é nada menos que uma resposta à sua mais antiga questão; pois é confiável para exprimir a tradição, não-especulativa, relacional e central para todo ser e realidade. A resposta é tão simples quanto profunda, tão compreensível quanto sofisticada, tão antropológica quanto teológica.<sup>301</sup>

Finalmente, ele observa que o novo título cristológico cunhado por Bonhoeffer

retira a Cristo do mundo do conto de fadas e o situa no contexto das presentes responsabilidades pluralísticas do ser humano adulto. Ele libera a existência humana para uma nova liberdade e obediência. O caráter deste novo título proíbe qualquer fuga do mundo, e também exclui o domínio clerical ou eclesiástico sobre o mundo.<sup>302</sup>

É a partir deste quadro de referência cristológico que Bethge interpreta a proposta de um “cristianismo arreligioso” em Bonhoeffer.

---

<sup>300</sup> Sobre Irineu de Lião, cf. a tradução de sua obra para o português, *Contra as Heresias*: denúncia e refutação da falsa gnose. 2ª. ed. Tradução de Lourenço Costa. Coleção Patrística. Volume IV. São Paulo: Paulus, 1995. 619p.

<sup>301</sup> Eberhard BETHGE. *Bonhoeffer's Christology and His Religionless Christianity*. p. 69

<sup>302</sup> *Ibid.* p. 71

### 3.1.1.2. O conteúdo antropológico da proposta

Ao comentar as expressões e conceitos principais presentes na teologia de Bonhoeffer neste período, Bethge assinala que a expressão “mundo adulto” ou “mundo que atingiu a maioridade” (*Mündigkeit*) não deve ser considerada como uma evolução moral da humanidade. O “mundo adulto” para Bonhoeffer não é melhor no sentido moral, mas aprendeu a viver sem recorrer à tutela de Deus.<sup>303</sup>

Outro aspecto importante desta categoria é que, para Bonhoeffer, “o reconhecimento do mundo que atingiu a maioridade não é nem filosofia, nem fenomenologia, mas, sim, conhecimento de Deus, isto é, teologia”.<sup>304</sup>

Aqui, mais uma vez, Bonhoeffer reclama a procedência cristã de uma humanidade autônoma. Para ele, a maturidade do mundo é herança da mensagem cristã, que enfatiza a responsabilidade do ser humano, sem, contudo, divinizar, glorificar ou demonizar o processo que evolui até a maioridade. Novamente, como já havia feito na *Ética*, Bonhoeffer reivindica as estruturas do mundo autônomo, bem como seu verdadeiro significado, isto é, sua “mundaneidade autêntica” para Jesus Cristo e não permite que Hitler determine o significado desta realidade.

Prosseguindo em sua análise, Bethge observa que é para este mundo que Bonhoeffer deseja falar arreligiosamente. Ao falar do ser humano que atingiu a maioridade, Bonhoeffer está claramente pensando em si mesmo e em seus amigos eclesiais, bem como em seus familiares que, juntamente com ele, participavam da conspiração contra Hitler com o sentimento de estarem a serviço da sociedade, mesmo que nunca tivessem sido influenciados pela igreja:

Ele fala para aqueles irmãos e amigos, homens e mulheres, que não encontravam acesso fácil nas igrejas existentes, mas que, não obstante, assumiram a responsabilidade pela situação: cientistas modestos e humildes, políticos derrotados e soldados desesperados, aqueles que estavam envolvidos na conspiração contra Hitler e outros (...) Para aqueles que Bonhoeffer denomina ‘nós’, havia a necessidade de redescobrir o Cristo bíblico, sem os vínculos religiosos e os revestimentos exteriores.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> Eberhard BETHGE. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 867

<sup>304</sup> *Ibid.* p. 867

<sup>305</sup> Eberhard BETHGE. *Bonhoeffer's Christology and His Religionless Christianity*. p. 59

É neste mundo e para estes indivíduos que a religião, com seus elementos metafísicos e intimistas, não é mais conveniente. Mas é principalmente por causa de sua pretensão de ser guardião de Deus e dos seres humanos que a religião tornou-se irrelevante. Na verdade, estas são apenas algumas características da religiosidade que Bethge identifica e comenta a partir das cartas e escritos de Bonhoeffer no período da prisão.

Mesmo assim, tais elementos já são suficientes para compreender o grupo de indivíduos que Bonhoeffer tinha em mente quando elaborou sua proposta de um “cristianismo arreligioso”. Ele não estava se referindo apenas a um determinado tipo de religiosidade, desenvolvida no interior do cristianismo ocidental, mas, além disso, sua avaliação antropológica privilegiava um determinado grupo de indivíduos.

### 3.1.1.3. As características do conceito de religião em Bonhoeffer

A proposta do “cristianismo arreligioso” de Bonhoeffer foi recebida de maneira diferente na Alemanha e nos países de fala inglesa. Esta diferença é consequência imediata da compreensão dos teólogos destes países sobre o conceito de “religião”.

Bethge observa que, na teologia de fala alemã, “a discussão sobre as afirmações de Bonhoeffer tem sido determinada pela expressão ‘interpretação não-religiosa’”, pois, para estes teólogos, o problema reside precisamente no discurso religioso, isto é, na presença de elementos religiosos na pregação da igreja.<sup>306</sup>

Enquanto isso, nos países de fala inglesa, “a palavra-chave das discussões é ‘cristianismo arreligioso’”, pois os teólogos destes países sentem-se profundamente incomodados com a religiosidade presente nas estruturas e celebrações eclesiais.

Entretanto, Bethge explica que “de fato, existem dois assuntos distintos envolvidos na proposta do ‘cristianismo arreligioso’: num caso, o problema da pregação; no outro, os problemas da oração e da igreja institucional. Não obstante, Bonhoeffer está falando de ambos”.<sup>307</sup>

Esta avaliação de Bethge está intimamente relacionada com a compreensão que ele tem do conceito de “religião” em Bonhoeffer. De acordo com ele, no período das cartas da prisão, este conceito recebeu novos significados que iam além daquilo

<sup>306</sup> Eberhard BETHGE. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 871

<sup>307</sup> *Ibid.* p. 871

que Bonhoeffer aprendeu com Barth e apresentou em obras anteriores. De fato, enquanto para Barth a religiosidade era uma característica intrínseca à natureza humana, Bonhoeffer a considerava um fenômeno historicamente condicionado, pelo menos em sua expressão cristã ocidental. Para Bonhoeffer, além disso, a religião restringia a interpretação e o significado da pessoa de Cristo a determinadas esferas da vida.

Por isso, na tentativa de esclarecer o significado do conceito de “religião” para Bonhoeffer, Bethge inclui os seguintes elementos: discurso metafísico, ênfase na interioridade, idéia de privilégio, parcialidade, o conceito de *deus ex machina*, tendência em manter as pessoas subordinadas, e uma natureza dispensável.

Alguns destes elementos já foram abordados e discutidos nos capítulos anteriores, outros merecem um pouco mais de atenção.

Sobre a tendência metafísica do discurso ou interpretação religiosa que Bonhoeffer critica, Bethge observa que não se trata de uma afirmação da imanência em detrimento da transcendência. Ao invés disso, sua crítica procura corrigir o conceito de transcendência. Para Bonhoeffer, a metafísica da filosofia ocidental providenciou exatamente o que a religião procurava, isto é, uma concepção de Deus como “superestrutura necessária do ser”. “A metafísica aqui significa uma conceituação da mensagem dentro do referencial filosófico tanto dos gregos quanto dos filósofos idealistas do século XIX” que, simultaneamente, garante a ordem estabelecida como reflexo de uma superestrutura sobrenatural e “pacifica os elementos revolucionários perturbadores do Jesus do *Sermão da Montanha*”.<sup>308</sup>

Desta forma, “a metafísica seduz a religião cristã a pensar estaticamente em termos de duas esferas, limitando sua natureza redentora a apenas uma destas esferas”.<sup>309</sup>

Sobre isto, é interessante observar o ensaio publicado por Paul van Buren sobre a afirmação paradoxal de Bonhoeffer de que “com Deus, vivemos sem Deus”. De acordo com ele, ao criticar a metafísica, Bonhoeffer está, na verdade, rejeitando o teísmo de Descartes, e não só dele, para o qual Deus era “o Deus que poderia fazer qualquer coisa, literalmente qualquer coisa no e sobre este mundo”.<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> Eberhard BETHGE. *Bonhoeffer's Christology and His Religionless Christianity*. p. 54

<sup>309</sup> Eberhard BETHGE. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 873

<sup>310</sup> Cf. Paul VAN BUREN. *Bonhoeffer's Paradox: living with God without God. A hypothetical investigation*. In: Peter VORKINK, II. *op. cit.* p. 7

No lugar deste Ser supremo, Bonhoeffer apresenta um Deus poderoso, “mas com aquele estranho tipo de poder que toma forma da e na fraqueza”.<sup>311</sup> Paul van Buren também ressalta que o Deus de Bonhoeffer “era fraco e isto é exatamente o que ele gostava nele”. Para ele, “nós podemos simplesmente dizer que este Deus não era onipotente em qualquer sentido tradicional do termo no Ocidente”.<sup>312</sup> Ao apresentar a divindade desta forma, Bonhoeffer está rejeitando a roupagem metafísica que pretendia ser confundida com o próprio Deus.

Para van Buren, a metafísica é uma explicação do mundo que pede para ser testada pelos indivíduos. Portanto, a teologia, na medida em que apresenta uma proposta ou descrição de como o mundo deve ser entendido, também se torna uma metafísica e, desta forma, também é uma hipótese que deve ser testada. Até este ponto, não existe nenhum problema com os elementos metafísicos presentes no discurso teológico.

Contudo, ao pretender que a sua descrição do mundo seja absoluta, “a teologia deixa de existir para e em função do ser humano e se torna contrária a ele”:

O ser humano e o mundo são criaturas de Deus, e sem que comecemos a falar do ser humano e do mundo desta maneira, diz a tradição, todo desenvolvimento de nossa fala será falso. Isto é o que significa dizer que, na teologia ocidental tradicional, Deus tem tido prioridade ontológica, ou que Deus tem sido o único primeiro princípio, seja na teologia de Tomás de Aquino ou na de Calvino. Isto, por sua vez, significa que Deus é o termo de referência para tudo o mais, que nós falamos do ser humano e do mundo em referência a Deus, não o contrário.<sup>313</sup>

Na interpretação de van Buren, Bonhoeffer não elimina completamente o discurso metafísico, pois, apesar de não assumir uma hipótese de Deus universalmente válida, ele admite que Jesus Cristo seja a hipótese que opera no campo ético, político e cultural.<sup>314</sup> Isto significa que a reflexão teológica não deve mais partir do Ser supremo da filosofia ocidental, mas, ao invés disso, do ser humano revelado em Jesus Cristo. “Na medida em que Bonhoeffer sentia-se movido a falar de Deus, um ser humano providenciava-lhe os termos com os quais falar”.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Ibid. p. 7

<sup>312</sup> Ibid. p. 8

<sup>313</sup> Ibid. p. 12-13

<sup>314</sup> Ibid. p. 14

<sup>315</sup> Ibid. p. 22

Assim, de acordo com van Buren, uma das possibilidades de se interpretar a última fase do pensamento de Bonhoeffer é identificar nele uma “metafísica pluralista”, isto é, que não possui um princípio ontológico único, que determina as ações humanas em qualquer esfera da existência, mas que esteja aberta para considerar os diferentes âmbitos da existência; sendo influenciada por um humanismo cristológico; a partir da qual alguns indivíduos poderão viver no mundo como seres-para-os-outros.<sup>316</sup>

De volta à análise de Bethge, é possível encontrar outra característica do conceito de religião em Bonhoeffer que merece ser analisada aqui. Trata-se da idéia de privilégio que permeia o discurso religioso. Este aspecto da religiosidade é o que, talvez, esteja mais relacionado com o contexto político da Alemanha nazista, que Bonhoeffer havia muito tempo criticava intensamente. A religiosidade cristã que Bonhoeffer observava favorecia apenas um pequeno grupo de pessoas dentro das igrejas, que se sentiam desobrigadas de qualquer participação em questões políticas, de qualquer responsabilidade pelos seus companheiros e concidadãos, entendendo-se como portadoras de um dom especial.

Sobre este aspecto, Bethge comenta que “a religião, de fato, tinha se tornado a maior garantia de segurança e continuidade da ordem estabelecida, das estruturas de poder e das formas de pensamento”.<sup>317</sup> A religiosidade havia transformado o cristianismo num feudo no qual as pessoas sentiam-se, ao mesmo tempo, protegidas e liberadas de qualquer responsabilidade pelo mundo.

Além de privilegiar um pequeno grupo de pessoas e também como sinal deste privilégio, a religiosidade funcionava como “guardiã” das pessoas que não desejavam assumir responsabilidades concretas no mundo, isto é, não queriam tornar-se adultas. Esta é outra característica do conceito de religião em Bonhoeffer assinalada por Bethge.

Ao comentar a crítica de Bonhoeffer à interpretação religiosa, Bethge afirma que uma interpretação deste tipo “é uma exegese do evangelho da impotência de Cristo que estabelece sacerdotes (como os doadores de vida) ou teólogos (como os detentores da verdade) como sendo os guardiões e legisladores do povo da igreja, criando e perpetuando uma situação de dependência”.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Ibid. p. 24

<sup>317</sup> Eberhard BETHGE. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. p. 876

<sup>318</sup> Ibid. p. 877

A dependência de que se trata aqui não é apenas de ordem conceitual, ou de linguagem, mas também de ordem hierárquica e institucional. Trata-se da dominação clerical, machista e racista oriunda do discurso religioso da igreja.

Vinculado a este elemento está o caráter superficial e dispensável do discurso religioso. Como já foi apresentado no capítulo anterior, Bonhoeffer rejeita o *deus ex machina* da religião cristã por se tratar de uma divindade que habita nas fronteiras da existência humana. Comentando suas afirmações a este respeito, Bethge ressalta que, para ele, as características da religiosidade cristã apresentadas acima fracassam em reconhecer não apenas “a presença, mas também a pessoa de Jesus Cristo”.<sup>319</sup> Assim sendo, qualquer afirmação religiosa adquire um caráter dispensável para o ser humano que atingiu a maioridade, pois, não o capacita nem lhe oferece direção em meio aos problemas que enfrenta no mundo.

Por fim, Bethge conclui sua interpretação da nova temática teológica de Bonhoeffer sublinhando que seu projeto de interpretação não-religiosa dos textos bíblicos ou a proposta de um cristianismo arreligioso são, principalmente, tentativas de renovação cristológica que, como se disse anteriormente, “é mais ético que hermenêutico e também é um apelo direto ao arrependimento dirigido à Igreja e sua presente forma – pelo bem do *kerigma*, da linguagem”.<sup>320</sup>

#### 3.1.1.4. A idéia de uma “disciplina arcana”

Em seu comentário sobre a nova fase teológica de Bonhoeffer, Bethge enfatiza intensamente a centralidade da problemática da identidade cristã dos indivíduos e sua identificação com o mundo no tema do cristianismo arreligioso. De que maneira Bonhoeffer acredita ser possível manter o envolvimento de um cristão com um mundo arreligioso e autônomo, sem que isso represente, por um lado, a subjugação do mundo pelo poder eclesiástico e, por outro, a dissolução da fé cristã no âmbito da secularidade? Ou dito de outro modo, como a Igreja pode assumir sua responsabilidade num mundo que atingiu a maioridade sem que, com isso, abandone os elementos centrais de sua identidade como Corpo de Cristo?

A resposta a estas perguntas está sintetizada na sua idéia de uma “disciplina arcana” (*Arkandisziplin*). Desde seus escritos sobre a *Ética*, Bonhoeffer se mostrou cada vez mais interessado na dinâmica que caracterizava o culto e as celebrações

---

<sup>319</sup> Ibid. p. 878

<sup>320</sup> Ibid. p. 880

litúrgicas das comunidades cristãs primitivas. Ele observava nestas comunidades uma espécie de preservação de sentido para os atos litúrgicos, que se restringia aos membros já iniciados na fé cristã. Trata-se de uma dinâmica na qual o significado de alguns gestos e símbolos litúrgicos permanecia em “segredo” entre os membros da comunidade cristã. Daí a expressão “disciplina arcana”, isto é, “disciplina do mistério”.

Escrevendo sobre este tema no pensamento de Bonhoeffer, Paul L. Lehmann descreve a origem e o significado da expressão “disciplina arcana” da seguinte forma:

A expressão “disciplina arcana” parece referir-se a uma antiga experiência da igreja num mundo adulto (...) Na era pós-constantiniana, como Lietzmann tem observado, ‘a igreja tornou-se um elemento essencial da vida pública; ela se tornou uma parte indispensável do mundo contra o qual ela tem lutado insistentemente’. Como uma defesa contra a confusão dos mistérios cristãos com outros elementos seculares e contra a mera externalização do cristianismo no mundo, a igreja deu grande ênfase às ordens esmeradas de sua própria vida no culto e na catequese. Quando a era pós-cristã começou a raiar, bem antes que alguém suspeitasse do que estava acontecendo, a igreja, desta vez também no contexto da Reforma, deu atenção especial à distinção entre os batizados e os não-batizados, entre aqueles preparados para receber a eucaristia e aqueles que eram excluídos dela. Os teólogos do século dezessete chamaram esta prática de enfatizar especialmente o culto e a catequese de ‘disciplina arcana’.<sup>321</sup>

Por isso, os cristãos destas comunidades poderiam identificar-se com os problemas cotidianos de seu mundo sem que, com isso, perdessem sua identidade cristã, reencontrada sempre de novo nas celebrações comunitárias. Para Bonhoeffer, a redescoberta da “disciplina arcana” seria indispensável para a sobrevivência e renovação da Igreja num mundo arreligioso. Somente nesta prática a Igreja poderia preservar o conteúdo de sua proclamação, sem abandoná-lo à total profanação pela secularidade e, ao mesmo tempo, manter seu compromisso e identificação com os problemas cotidianos nas diversas esferas da existência humana.

Outro aspecto muito interessante nesta expressão de Bonhoeffer é que a “disciplina arcana”, apesar de ser uma reunião restrita e, em certo sentido, “misteriosa”, tem como sua característica principal ser uma celebração da vida e do

---

<sup>321</sup> Paul L. LEHMANN. *Faith and Worldliness in Bonhoeffer's thought*. In. Peter VORKINK, II. *op. cit.* p. 43

amor. Desta forma, seu significado contrasta radicalmente com as práticas de tortura e aniquilamento dos indivíduos realizadas nos campos de concentração nazistas.<sup>322</sup>

Bethge observa que, para Bonhoeffer, enquanto a interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos possibilita a “identificação” do cristão com o mundo, a disciplina arcana garante sua “identidade”.<sup>323</sup> Com isto, Bonhoeffer demonstrava sua constante preocupação com o fato de não apenas “incluir o mundo arreligioso no interior da igreja ou fazer da igreja e do mundo a mesma coisa”. Para Bethge, “Bonhoeffer seria completamente incompreendido se a realização de sua interpretação mundana fosse concebida como significando o fim de qualquer reunião comunitária para o culto ou de forma que a palavra, o sacramento e a comunidade pudessem ser simplesmente substituídos por *caritas*”.<sup>324</sup>

Portanto, a idéia de uma “disciplina arcana” é central para a proposta do cristianismo arreligioso no que diz respeito à preservação da convivência comunitária que caracteriza a eclesiologia de Bonhoeffer. Com este conceito, Bonhoeffer evita o risco de assumir como incondicionalmente válida e boa a existência humana autônoma num mundo que atingiu a maioria. Ao invés disso, esta situação deveria ser confrontada pela revelação de Jesus Cristo, lembrada constantemente por aqueles que se reuniam para celebrar o culto e a oração.

No entanto, a “disciplina arcana” só é autêntica quando concebida numa relação de tensão com a mundaneidade. “Disciplina arcana sem mundaneidade é um gueto, e mundaneidade sem disciplina arcana não é nada mais do que um *boulevard*. Isoladamente, a disciplina arcana se torna um monasticismo litúrgico e a interpretação não-religiosa um jogo intelectual”.<sup>325</sup>

É assim, portanto, que Bonhoeffer pretende manter a identidade cristã num mundo com o qual o ser humano adulto experimenta profunda identificação.

Antes de avançar para o próximo tópico deste capítulo, é preciso observar que a interpretação de Bethge descrita até aqui irá determinar, em grande parte, a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer pelos teólogos que se dedicarão ao estudo de toda sua obra. Nesta interpretação percebe-se, explicitamente, uma grande insistência na tese de que a teologia das cartas da prisão está em continuidade

---

<sup>322</sup> Sobre esta relação, confira o livro de William T. CAVANAUGH. *Torture and Eucharist*. p. 30. Citado em Stephen PLANT. *The Sacrament of Ethical Reality: Dietrich Bonhoeffer on Ethics for Christian Citizens*. In.: *Studies in Christian Ethics*. p. 73

<sup>323</sup> *Ibid.* p. 880

<sup>324</sup> *Ibid.* p. 882

<sup>325</sup> *Ibid.* p. 884

com o pensamento de Bonhoeffer nos períodos que antecederam sua prisão e que o tema do “cristianismo arreligioso”, formulado pela primeira vez nestas cartas, só é compreendido adequadamente quando considerado à luz das obras que o precedem. A plataforma que constitui esta continuidade é a evolução da compreensão cristológica de Bonhoeffer, a partir da qual suas críticas sobre a religiosidade são dirigidas tanto à pregação quanto às estruturas da Igreja.

### 3.1.2. *John D. Godsey*: o cristianismo arreligioso como ápice da compreensão cristológica de Bonhoeffer

Um dos precursores da interpretação do pensamento de Bonhoeffer no mundo de fala inglesa foi o teólogo britânico John D. Godsey. Em 1960, Godsey publicava sua principal obra dedicada à teologia de Bonhoeffer, na qual se encontram inúmeras referências às diversas obras publicadas pelo teólogo alemão, bem como citações das obras publicadas postumamente por Eberhard Bethge.

Em grande parte, a análise e interpretação de Godsey é uma apropriação crítica das teses que Bethge havia apresentado poucos anos antes, por ocasião da publicação da primeira edição das cartas e escritos da prisão para a língua inglesa, em 1953.

Não obstante, Godsey apresenta algumas perspectivas e conclusões que ampliam a compreensão da teologia de Bonhoeffer e aumentam as possibilidades de interpretação de sua obra.

#### 3.1.2.1. A teologia de Bonhoeffer como ponto de partida para uma compreensão histórica e teológica do século XX.

Primeiramente, Godsey observa acertadamente que a leitura das obras de Bonhoeffer pode ser um interessante ponto de partida para os eventos que transformaram a Igreja e o mundo no decorrer do século XX. Dentre estes eventos, ele destaca: 1) a irrupção da “teologia dialética”, que ocorreu por volta de 1920, sendo protagonizada por Karl Barth; 2) a articulação do movimento ecumênico, com o qual Bonhoeffer manteve estreita relação durante toda sua vida, contribuindo efetivamente com o movimento como Secretário para a Juventude, e que resultou na

organização do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948; 3) o movimento de resistência ao nazismo na Alemanha por parte da Igreja Confessante, ao qual Bonhoeffer aderiu desde os primórdios na década de 1930, bem como a resistência política ao nacional-socialismo encarnada pelo Serviço de Contra-Espionagem alemão (*Abwehr*), ao qual Bonhoeffer adentrou em 1939.

Ademais, Godsey destaca a importância da reflexão teológica de Bonhoeffer, especialmente conforme se apresenta na última fase de sua vida, para a compreensão tanto dos temas teológicos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, quanto do estado atual da reflexão teológica no Ocidente. De acordo com ele,

em Bonhoeffer nós temos um teólogo cujo pensamento é tão cristocêntrico quanto aquele de Karl Barth; que levanta a questão sobre a comunicação do evangelho tão precisamente quanto Rudolf Bultmann; que abordou os problemas de nosso mundo pragmático, auto-suficiente e tecnológico tão seriamente quanto Reinhold Niebuhr; mas que, mais do que qualquer um destes homens, refletiu a partir da perspectiva da igreja concreta.<sup>326</sup>

No tocante à temática do cristianismo arreligioso, Godsey interpreta a teologia de Bonhoeffer como “um desafio à igreja para repensar sua própria missão num mundo radicalmente secular como é o do século XX”. Discorrendo sobre a interpretação não-religiosa dos textos bíblicos, Godsey observa que, após as cartas e escritos de Bonhoeffer, “a continuidade de uma interpretação ‘religiosa’ do evangelho em um mundo arreligioso pode ser, ao mesmo tempo, uma distorção do próprio evangelho e uma falha da igreja em assumir sua responsabilidade frente ao mundo”.<sup>327</sup>

Com relação ao desenvolvimento teológico de Bonhoeffer, Godsey permanece na mesma posição assumida por Bethge, optando pela continuidade da reflexão teológica sobre a base cristológica. Entretanto, ele propõe uma disposição da teologia de Bonhoeffer um pouco diferente daquela sugerida por Bethge, cujas fases no pensamento de Bonhoeffer sucedem desde a sua decisão por tornar-se um teólogo até seu engajamento efetivo no destino de seus concidadãos que o torna um “homem de seu tempo”, passando pela sua decisão de adentrar a *Kirchenkampf*, que fez com que o teólogo assumisse sua identidade cristã.

---

<sup>326</sup> John D. GODSEY. *op. cit.* p. 17

<sup>327</sup> *Ibid.* p. 17-18

Ao invés desta disposição, Godsey prefere apresentar o desenvolvimento teológico de Bonhoeffer em termos de “fundamento teológico”, constituído por suas duas obras teológicas acadêmicas, *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*; “aplicação teológica”, que compreende toda vida e produção bibliográfica de Bonhoeffer desde 1930 até o início de sua participação na resistência política ao nazismo; e “fragmentação teológica”, que descreve a produção teológica de Bonhoeffer concomitante com suas viagens a serviço da conspiração contra o nazismo, bem como as suas cartas e escritos do período de aprisionamento.

A apresentação de Godsey tem suas vantagens especialmente por enfatizar as nuances da reflexão teológica de Bonhoeffer nas diferentes situações de sua vida. Entretanto, por não correlacionar suficientemente a reflexão com os eventos centrais que marcaram a vida do teólogo, esta apresentação corre o risco de estancar o pensamento de Bonhoeffer nas publicações teológicas de um período apenas, como, por exemplo, em *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*.

### 3.1.2.2. A cristologia como pista para a compreensão do desenvolvimento teológico de Bonhoeffer

No que diz respeito à avaliação da teologia da última fase da vida de Bonhoeffer, aspecto que mais interessa a esta pesquisa, Godsey opina que “é certamente fácil demonstrar que muitos conceitos proeminentes no último período da teologia de Bonhoeffer são observáveis em conceitos encontrados em períodos anteriores”.<sup>328</sup> Entretanto, ele também reconhece que “certas afirmações nas cartas da prisão parecem indicar que as novas dimensões no pensamento de Bonhoeffer significaram mais uma reviravolta decisiva em seu desenvolvimento teológico”.<sup>329</sup>

Assim sendo, como seria possível demonstrar que a reflexão surgida na prisão não representa uma ruptura no desenvolvimento teológico de Bonhoeffer e, simultaneamente, fazer jus às novas aspirações contidas nesta reflexão?

Na tentativa de oferecer uma solução para este problema, Godsey apresenta sua tese, muito semelhante à de Bethge, de que “o desenvolvimento final na teologia de Bonhoeffer, apesar de inesperado, em nenhum sentido representa uma ruptura com a teologia dos períodos anteriores, mas, antes, deve ser concebida como uma

---

<sup>328</sup> Ibid. p. 260

<sup>329</sup> Ibid. p. 261

firme consumação da mesma!”. Para ele, a cristologia também constitui o “elemento unificador” do pensamento de Bonhoeffer e deve ser considerada como a “mola propulsora” de seu desenvolvimento teológico.<sup>330</sup>

Portanto, Godsey também considera a cristologia como “pista” para uma compreensão adequada do pensamento de Bonhoeffer. Segundo ele, “para Bonhoeffer, teologia era essencialmente cristologia, mas porque Cristo não existe sem seu corpo, a cristologia inclui a eclesiologia em si mesma”.<sup>331</sup> Desta forma, Godsey justifica a ênfase explicitamente eclesiológica da primeira fase do pensamento de Bonhoeffer como sendo anúncio de sua concepção cristológica futura.

Assim como Bethge identifica uma tendência para a concretização da revelação divina na reflexão teológica de Bonhoeffer, Godsey destaca que o conteúdo desta “concretização” é a pessoa e a obra de Jesus Cristo. De fato, a interpretação de Godsey parece se aproximar mais das teses que Bonhoeffer esposou em sua *Ética*, por exemplo, nas quais o teólogo argumenta que não é qualquer tipo de realidade mundana que interessa, mas aquela revelada na encarnação, crucificação e ressurreição de Jesus Cristo.

Partindo desta perspectiva, Godsey apresenta três concepções cristológicas relacionadas, mas distintas, na teologia de Bonhoeffer. De certa forma, sua interpretação aqui complementa a exposição da cristologia de Bonhoeffer apresentada por Bethge e descrita no tópico anterior. Para ele, a cristologia de Bonhoeffer contém uma concepção de Cristo como “realidade revelacional da Igreja”, na primeira fase de seu pensamento; uma ênfase sobre “Jesus Cristo como o Senhor da Igreja”, na segunda fase, especialmente no *Discipulado*; e uma concentração no senhorio de Cristo sobre o mundo, na fase final, como pode ser observado na *Ética* e nas cartas da prisão.<sup>332</sup>

Com esta apresentação, Godsey procura defender dois aspectos de sua tese: “primeiro, que uma das concepções era dominante em cada período e, segundo, que cada período subsequente representa uma expansão do entendimento cristológico de Bonhoeffer”.<sup>333</sup>

---

<sup>330</sup> Ibid. p. 264

<sup>331</sup> Ibid. p. 264

<sup>332</sup> Ibid. p. 266

<sup>333</sup> Ibid. p. 266

Assim sendo, da concepção de “Cristo existindo como comunidade” no relacionamento entre os cristãos, Bonhoeffer avança para uma concepção na qual Cristo é senhor sobre seu “corpo”, isto é, a Igreja, conforme se observa no *Discipulado*. Aqui, explica Godsey, a preocupação “não é tanto ‘Cristo na igreja’, mas ‘Cristo sobre a Igreja’; não tanto ‘fé e companheirismo’, mas ‘fé e obediência’”.<sup>334</sup>

Apesar de Godsey não fazer nenhuma referência ao contexto social em que ocorreu esta mudança na compreensão cristológica de Bonhoeffer, pode-se afirmar, como foi apresentado no primeiro capítulo sobre o *Discipulado*, que o contexto nazista exigia mais do que a simples participação nas cerimônias da Igreja; exigia uma decisão radical entre ser cristão ou ser leal a Hitler. Por isso, ser cristão era obedecer a Cristo que, por sua vez, no contexto imediato de Bonhoeffer, consistia em não aderir às posições do partido nacional-socialista.

Porém, no último período de sua vida, a teologia de Bonhoeffer pode ser descrita como “um pensamento gradual sobre o fato tremendo de que Jesus Cristo não é somente senhor da Igreja, mas é, ao mesmo tempo, senhor do mundo”.<sup>335</sup> Nesta fase, observa-se uma mudança de direção na dinâmica da reflexão teológica de Bonhoeffer. De acordo com Godsey, “a ênfase no movimento do mundo para a Igreja (*Discipulado*) é substituída pela ênfase no movimento da Igreja para o mundo”, sem o qual a própria Igreja deixaria de ser autêntica.

### 3.1.2.3. Críticas e contribuições do cristianismo arreligioso de Bonhoeffer

Outra contribuição importante que Godsey faz ao debate sobre a reflexão teológica de Bonhoeffer encontra-se em suas críticas ao teólogo alemão. Dentre elas, destacam-se a restrição a uma possível generalização das críticas de Bonhoeffer ao existencialismo e à psicoterapia, contidas nas cartas da prisão.

Ao se referir à filosofia existencialista e à psicoterapia, Bonhoeffer reprova sua abordagem do ser humano, acusando-as de penetrar e expor as fraquezas humanas com o intuito de perpetrar a dependência das e nas pessoas. Sobre isso, Godsey adverte que “a psicoterapia dificilmente pode ser acusada de desejar ‘espionar’

---

<sup>334</sup> Ibid. p. 267

<sup>335</sup> Ibid. p. 268

a fraqueza humana por interesse próprio. Antes, esta é uma disciplina dedicada a ajudar as pessoas na superação dos ‘demônios’ subconscientes que as impedem de viver como seres maduros”.<sup>336</sup>

Com relação à filosofia existencialista, Godsey ressalta que não se trata de algo “nascido primeiramente da desconfiança e suspeita da humanidade, mas é uma tentativa filosófica de reclamar a primazia da vida sobre o pensamento – uma prioridade que Bonhoeffer mesmo reconheceria”.<sup>337</sup>

Portanto, as críticas severas que Bonhoeffer dirige a tais disciplinas devem ser circunscritas ao uso que alguns clérigos faziam de seus métodos para manterem sob controle a vida das pessoas. É contra o uso “religioso” destes métodos que o teólogo esbraveja em suas cartas.

Desta forma, a afirmação de Clifford Green de que em tais disciplinas deve-se reconhecer uma “postura psíquica” caracterizada pela “fraqueza, dependência e pela imagem de um Deus poderoso” precisa ser corrigida. Certamente, a avaliação de Green corresponde adequadamente às características que Bonhoeffer criticava na religiosidade do cristianismo ocidental, mas não deve ser estendida à psicoterapia e à filosofia existencialista em si mesmas.<sup>338</sup>

Da mesma maneira, Godsey procura amenizar as críticas de Bonhoeffer a Barth e Bultmann. No primeiro caso, sua argumentação possui plausibilidade, pois, de acordo com ele, “Bonhoeffer provavelmente culpou Barth pela atitude e ações da Igreja Confessante”.<sup>339</sup> Mesmo assim, é inegável que, se qualquer teoria está vulnerável a extremismos, a reflexão “dialética” de Karl Barth poderia resultar numa simples e confortável restauração do lugar da igreja num mundo conturbado, num “positivismo da revelação” que, para empregar uma analogia grotesca, pode ser comparado a uma camareira que organiza e perfuma o ambiente seguro em que os cristãos repousariam, aguardando sua salvação além-mundo.

No segundo caso, Godsey afirma que Bonhoeffer “claramente distorceu a intenção de Bultmann, que havia declarado repetidamente que não estava interessado em eliminar os elementos mitológicos do Novo Testamento, mas interpretá-los”.<sup>340</sup> Neste ponto, é preciso fazer pelo menos duas considerações às críticas de Godsey: a)

---

<sup>336</sup> Ibid. p. 275

<sup>337</sup> Ibid. p. 276

<sup>338</sup> Cf. sobre isso Clifford GREEN. *op. cit.* p. 262

<sup>339</sup> Ibid. p. 278

<sup>340</sup> Ibid. p. 278

talvez, ele não tenha tomado conhecimento da familiaridade e aprovação do trabalho teológico de Bultmann por Bonhoeffer num período bem anterior às cartas da prisão, conforme demonstrado no capítulo anterior, por não considerar atentamente o conteúdo teológico da correspondência pessoal de Bonhoeffer antes de Tegel; por isso, o máximo que admite é que Bonhoeffer poderia estar “instintivamente” correto em seu julgamento sobre o projeto de demitologização; b) com base em estudos mais recentes sobre a teologia de Bultmann, é possível concluir com Bonhoeffer que sua intenção de interpretar os “mitos” fracassou diante do racionalismo liberal que caracteriza o projeto de demitologização.<sup>341</sup>

Concluindo sua análise, Godsey enumera algumas contribuições que Bonhoeffer legou à reflexão teológica cristã e que justificam sua menção entre teólogos como Barth, Bultmann e Tillich, por exemplo. Dentre estas contribuições, Godsey destaca: a compreensão profunda que Bonhoeffer possuía da pessoa e obra de Cristo, obtida a partir de uma perspectiva histórica e relacional; a admissão e valorização das “boas obras” – entendidas amplamente como prática do bem e luta pela justiça, sem o ranço individualista e soteriológico que caracteriza a piedade religiosa – a partir de uma sonora teologia evangélica; a ênfase de que para a Igreja não é suficiente ter uma dogmática adequada ou uma imponente e audível hermenêutica, ou ainda, uma liturgia venerável, mas deve haver também obediência a Cristo tanto na dinâmica interior quanto na relação com as pessoas em seu quefazer diário.

Mas, a contribuição mais permanente e duradoura de Bonhoeffer para a teologia cristã, segundo ele, é o seu conceito de cristianismo mundano ou arreligioso, entendido como nova orientação da relação entre a Igreja e o mundo. Para ele,

se a experiência da transcendência é encontrada somente em uma nova vida para os outros, isto é, pela participação no ser de Jesus como alguém cuja única preocupação é pelos outros, então isto significa que nossas idéias abstratas de Deus em termos de onipotência, onisciência e onipresença devem ser descartadas de uma vez por todas. Nós nunca podemos conhecer a Deus como uma idéia, mas somente no e através do nosso encontro concreto com outros em nossa vida no mundo. ‘Deus não é conhecido exceto em forma humana’, como ser existindo para os outros, e o único

---

<sup>341</sup> Sobre este tema, confira, por exemplo, Frederico Pieper PIRES. *Mito e Hermenêutica: o desafio de Rudolf Bultmann*, livro publicado a partir da dissertação de mestrado em Ciências da Religião do autor, defendida no ano de 2003 no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

fundamento de sua onipotência, onisciência e onipresença é sua liberdade do *self*, mantida até a morte.<sup>342</sup>

A configuração eclesial resultante desta concepção de Deus possuiria formas e estruturas mais humanas, que estariam a serviço da humanidade. Uma igreja que, ao invés de existir para sua própria manutenção, aceitaria arriscar sua própria existência “por amor ao mundo”. Que deveria “prontamente agir responsabilmente pela humanidade, mesmo que isto signifique a morte de muitas de suas tradições e idéias bastante estimadas”.<sup>343</sup>

A interpretação que Godsey apresenta da teologia de Bonhoeffer, especialmente com relação ao cristianismo arreligioso, está em consonância com aquela de Bethge. Entretanto, apresenta alguns importantes aspectos de originalidade, especialmente no que concerne às concepções cristológicas que identifica na teologia de Bonhoeffer e às críticas que faz com relação à possível generalização das críticas de Bonhoeffer sobre a psicoterapia e à filosofia existencialista.

No seu conjunto, porém, a interpretação de Godsey reafirma a continuidade e a predominância da cristologia na reflexão teológica de Bonhoeffer nas cartas e escritos da prisão.

### 3.1.3. *André Dumas*: Bonhoeffer como teólogo da realidade

Outro teólogo que interpreta a última fase do pensamento de Bonhoeffer em continuidade com suas obras anteriores é o francês André Dumas. Da mesma forma que Bethge e Godsey, ele também reconhece a cristologia como fundamento desta continuidade que, por sua vez, não representa uma simples repetição do mesmo.

#### 3.1.3.1. O cristianismo arreligioso como mudança epistemológica no pensamento de Bonhoeffer

Ao comentar as cartas e escritos da prisão, especialmente a proposta de um cristianismo arreligioso, Dumas observa que, ao invés de representarem um anúncio

---

<sup>342</sup> Ibid. p. 281

<sup>343</sup> Ibid. p. 281

da morte de Deus, como pretendiam alguns intérpretes, as idéias de Bonhoeffer significam algo um pouco diferente. Para ele, “as cartas da prisão tratam da afirmação de que Deus está no meio de um mundo ‘sem deus’, de forma que o crente pode sustentar, diante de Deus, a realidade abandonada por Deus”.<sup>344</sup>

Nesta afirmação, Dumas procura evidenciar o caráter paradoxal da reflexão teológica de Bonhoeffer. Entretanto, a ênfase que ele coloca no “crente” como aquele que sustenta a realidade abandonada por Deus é um tanto quanto problemática, se considerada à luz das afirmações do próprio Bonhoeffer.

Para Bonhoeffer, não é o “crente” enquanto indivíduo, mas, sim, a pessoa mesmo de Jesus Cristo, por meio de seu corpo, que é a sustentação, preservação e redenção da realidade. Ao “crente” resta participar ativamente nos sofrimentos do corpo de Cristo por amor ao mundo.

Além deste aspecto, Dumas também avalia a reflexão teológica das cartas da prisão como testemunho de uma mudança epistemológica na teologia de Bonhoeffer. Nesta “mudança”, que também pode ser entendida em termos da ampliação do domínio de Cristo sobre o indivíduo, a igreja e o mundo, conforme apresentada igualmente por Bethge e principalmente por Godsey, Dumas assinala um aspecto positivo e outro negativo.

No primeiro caso, ele sublinha a ampliação ocorrida no horizonte teológico de Bonhoeffer que, além do passado do cristianismo, começou a abranger também a realidade secularizada. Daí o título de seu livro conter uma designação de Bonhoeffer como “teólogo da realidade”. O evento Cristo não é apenas algo ocorrido a mais ou menos dois mil anos atrás, cujo significado consiste nas afirmações dogmáticas herdadas da tradição eclesial. Antes disso, a revelação de Cristo fez emergir a própria estrutura do mundo que permite compreender adequadamente a realidade marcada pela secularidade.

No que diz respeito ao aspecto negativo da “mudança” ocorrida nas cartas, Dumas ressalta o caráter fragmentário da reflexão que elas contêm e as muitas possibilidades que isto representa para futuras interpretações ou distorções do pensamento de Bonhoeffer.

Evidentemente, este aspecto não pode ser considerado uma “falha” na teologia de Bonhoeffer, assim como não seria razoável exigir que alguém vivesse

---

<sup>344</sup> André DUMAS. *Dietrich Bonhoeffer: theologian of reality*. p. 166

mais tempo para concluir sua obra e, desta forma, garantir que ela esteja livre de futuras distorções.

Entretanto, a preocupação de Dumas com o caráter fragmentário das cartas parece sumarizar uma certa tendência entre os teólogos que se dedicam ao estudo da vida e obra de Bonhoeffer em todo seu conjunto, dentre os quais aqueles que foram abordados até aqui. Tem-se a impressão de que tais teólogos procuram restringir a interpretação da teologia das cartas e escritos da prisão a uma abordagem integral do pensamento de Bonhoeffer, como se seu conteúdo estivesse limitado àquilo que o próprio Bonhoeffer era ou pensava.

Certamente seria uma contradição imperdoável se, a esta altura desta pesquisa, fossem abandonadas algumas posições defendidas até aqui como, por exemplo, de que a teologia da última fase da vida de Bonhoeffer estivesse em continuidade com sua reflexão anterior ou de que o tema do “cristianismo arreligioso” sugerisse o desaparecimento da fé cristã.

Mesmo assim, é válido afirmar que a temática iniciada por Bonhoeffer na prisão de Tegel possui “vida própria”. A isto equivale dizer que o tema do cristianismo arreligioso não tem que ser necessariamente interpretado *somente* em relação à reflexão teológica precedente do próprio Bonhoeffer, por mais que esta referência seja indispensável para a compreensão do que o próprio Bonhoeffer entendia sobre o assunto. É importante que se reconheça, também, que o mesmo Bonhoeffer concebeu sua proposta como resposta a um fenômeno presente na sociedade em que vivia e, portanto, independente de sua vida e pensamento.

3.1.3.2. A coerência cristológica, o esquema antropológico e a preocupação com a identidade e identificação do cristão com o mundo.

Não obstante a “mudança” observada na teologia das cartas da prisão, Dumas afirma que a convicção central de Bonhoeffer permanece imutável, ou seja, que “em Jesus Cristo, Deus está presente em meio à realidade do mundo”.<sup>345</sup>

Assim sendo, Dumas faz uma importante consideração sobre a manifestação da realidade legítima do mundo. De acordo com ele, o “lugar” desta manifestação no pensamento de Bonhoeffer pode variar. Ora este “lugar” é a comunidade cristã, ora é

---

<sup>345</sup> Ibid. p. 167

o mundo habitado por aqueles que lutam pela justiça. Entretanto, o “conteúdo” desta realidade é sempre o mesmo, a saber: Jesus Cristo. O “lugar” de Deus é o mundo e o segredo do mundo é a oculta presença de Deus. “Jesus Cristo é a estrutura deste ‘lugar’ e o nome deste ‘segredo’”.<sup>346</sup> Desta maneira, Dumas descreve adequadamente a evolução do pensamento cristológico de Bonhoeffer que, como foi observado mais acima, possui um itinerário que vai desde seus primeiros escritos até suas cartas da prisão, desde o “Cristo existindo como comunidade” até o “Jesus Cristo como ser-para-os-outros”.

Outra contribuição importante de sua interpretação da temática do “cristianismo arreligioso” em Bonhoeffer é a apresentação de um esquema antropológico que pode ser aplicado à teologia das cartas da prisão. Para Dumas, as afirmações de Bonhoeffer sobre o ser humano arreligioso revelam algo que ele denomina “terceiro homem”, surgido na história cultural do Ocidente. Este “terceiro homem”, que não é nem religioso como na Antiguidade mitológica; nem metafísico como na Antiguidade clássica, desde Platão até Kant, acreditando na imortalidade da alma; sente-se completamente em casa neste mundo. E, se o cristianismo quiser causar qualquer impacto sobre este “terceiro homem”, ele também deve se despir dos revestimentos religiosos e metafísicos.<sup>347</sup>

Nesta afirmação, Dumas encontra uma categoria antropológica que dá conta do desenvolvimento humano apresentado por Bonhoeffer paralelamente à evolução de sua cristologia. Pode-se dizer que, ao título de Jesus como “ser-para-os-outros”, corresponde a categoria antropológica do “terceiro homem”, para o qual cessou a validade dos postulados religiosos e metafísicos da mensagem do cristianismo tradicional.

Como consequência da constatação de que o “terceiro homem” sente-se em casa neste mundo, Dumas ressalta que o problema básico para Bonhoeffer na temática do cristianismo arreligioso era a coexistência lógica de sua identidade cristã e sua identificação com o mundo. Neste sentido, ele também está de acordo com a avaliação de Paul Lehmann, para quem a fé cristã e a mundaneidade em Bonhoeffer

---

<sup>346</sup> Ibid. p. 168

<sup>347</sup> Ibid. p. 172

devem ser entendidas, respectivamente, como fonte de identidade e sinal de identificação do cristão com o mundo.<sup>348</sup>

De acordo com Lehmann, no pensamento de Bonhoeffer sobre o cristianismo arreligioso “não há mundaneidade legítima sem fé e, em contrapartida, não há fé legítima sem mundaneidade”.<sup>349</sup> Desta tensão decorre a necessidade de se manter uma “disciplina arcana”, na qual seja possível alcançar e manter o equilíbrio entre identidade cristã e identificação com o mundo no comportamento cristão, sem que isso resulte em domínio eclesiástico ou secularismo.

### 3.1.4. *Clifford Green*: Bonhoeffer como teólogo da sociedade

Antes de avançar para o tópico seguinte da análise da recepção e interpretação do pensamento de Bonhoeffer após sua morte, é importante considerar a abordagem proposta pelo teólogo norte-americano Clifford Green, por alguns motivos: primeiro porque se trata de um autor cuja dedicação ao estudo da teologia de Bonhoeffer rendeu-lhe o reconhecimento de ser um dos principais intérpretes de sua teologia no continente americano. Além disso, Clifford Green apresenta uma hermenêutica da teologia de Bonhoeffer sob a rubrica da “teologia da sociedade” e, com isso, descobre novas possibilidades no pensamento do teólogo alemão. Por fim, a interpretação de Green é relevante para essa pesquisa por se tratar de alguém que pertence ao mesmo contexto sócio-cultural dos conhecidos teólogos radicais da Teologia da Morte de Deus, William Hamilton e Thomas Altizer, por exemplo, mas que interpreta a reflexão teológica de Bonhoeffer a partir de perspectivas diferentes.

Logo no início da obra dedicada à interpretação do *corpus theologicus* de Bonhoeffer, Green apresenta sua tese de que a reflexão daquele teólogo deve ser entendida, do começo ao fim, como uma teologia da sociedade entre Cristo e os seres humanos.<sup>350</sup> Com isso, ele pretende enfatizar dois elementos da reflexão teológica de Bonhoeffer que, em sua opinião, foram negligenciados por aqueles que se dedicaram ao estudo de seu pensamento. São eles: a antropologia teológica e a soteriologia, que

---

<sup>348</sup> Cf. Paul L. LEHMANN. *Faith and Worldliness in Bonhoeffer's thought*. In.: Peter VORKINK, II. *op. cit.* p. 25-45

<sup>349</sup> *Ibid.* p. 36

<sup>350</sup> Clifford GREEN. *op. cit.* p. 2

esclarecem o significado de sua cristologia e, juntamente com ela, elaboram o legado teológico de Bonhoeffer.

Desta forma, também, Green aspira fazer justiça ao conjunto literário-teológico produzido por Bonhoeffer, corrigindo alguns equívocos metodológicos tais como os que interpretavam isoladamente a teologia do último período de sua vida; ou concebiam sua trajetória teológica apenas a partir das cartas da prisão; ou ainda elegiam temas que se relacionavam em seus escritos de forma arbitrária. Neste sentido, ele também se une aos teólogos que, à semelhança de Bethge, defendem que a interpretação de qualquer temática no pensamento de Bonhoeffer exige a análise prévia e cuidadosa de sua vida, bem como de toda sua reflexão teológica.

#### 3.1.4.1. Cristo e o uso do poder nas relações humanas

Um elemento indispensável para a compreensão do pensamento de Bonhoeffer, de acordo com Green, é o significado e o uso do poder pelo indivíduo e as organizações sociais. Para ele, Bonhoeffer estava ultimamente preocupado em demonstrar como a compreensão e o uso incorretos do poder pelo indivíduo conduziam ao isolamento do ego e à dominação do outro. Em nível social, as distorções com relação ao poder sempre levaram ao absolutismo e à conseqüente desintegração da vida e sociedade.

Portanto, ele destaca que Bonhoeffer

estava particularmente preocupado com o poder destrutivo evidente na guerra, no anti-semitismo e no racismo generalizado, na ávida competição da economia capitalista, no uso desumanizante da tecnologia, e assim por diante; sobretudo, ele confrontou teológica e pessoalmente a síntese demoníaca de todas estas formas destrutivas do poder no Nazismo.<sup>351</sup>

Assim sendo, o problema do poder articula antropologia, cristologia e soteriologia, adquirindo relevância teológica no pensamento de Bonhoeffer.

Ao comentar a teologia do último período da vida de Bonhoeffer, Green assimila diversos elementos da interpretação sugerida por Bethge, mas, mesmo assim, inclui em sua avaliação as manifestações da distorção do poder no ego e na sociedade e sua relação com o tema do cristianismo arreligioso.

---

<sup>351</sup> Ibid. p. 2

### 3.1.4.2. A religiosidade como “postura psíquica” perante o mundo e a vida

Green resume a crítica da religião em Bonhoeffer no período das cartas da prisão em três categorias: “fraqueza humana”; “dependência” e “imagem de um Deus poderoso”. Para ele, a “fraqueza, a dependência humana e o Deus poderoso são a essência da postura religiosa”.<sup>352</sup> Tal “postura”, que posteriormente será descrita como uma “postura psíquica” frente ao mundo que atingiu a maioria, consiste no desejo do ego de viver em função de si mesmo; defender-se das ameaças que o mundo e a natureza lhe oferecem, recorrendo ao Deus poderoso, que garante a sobrevivência do egoísmo, a dependência e a imaturidade dos indivíduos.

Outra observação interessante feita por Green diz respeito ao caráter “operacional” do conceito de religião na teologia de Bonhoeffer. Para ele, muitos intérpretes da teologia de Bonhoeffer se equivocam, principalmente, por compreender seu conceito de religião como sendo “morfológico ou institucional”. Pela acepção morfológica do conceito de religião, Green pretende descrever as críticas sobre a religião como instituição eclesiástica, especialmente em sua forma de existir no culto e em seus ritos, doutrinas, escrituras, etc.

Entretanto, ele observa que, ao criticar a religiosidade do cristianismo, Bonhoeffer não está se referindo principalmente aos elementos que compõem a estrutura da instituição eclesiástica – apesar de, como já foi visto até aqui, estes elementos serem profunda e essencialmente afetados pela interpretação não-religiosa. Ao invés disso, a definição de Bonhoeffer “é operacional, no sentido em que descreve um modo particular de se comportar, sentir e pensar no esforço de lidar com a fraqueza e os problemas humanos. Em outras palavras, é uma postura psíquica particular com três aspectos: fraqueza, dependência e concepção de um Deus poderoso”.<sup>353</sup>

Assim sendo, a proposta de um cristianismo arreligioso tem como objetivo a libertação do ego de um estágio infantil, egoísta e egocêntrico, no qual a religiosidade exerce a função de tutela. Porém, a libertação de que se trata aqui não é aquela ilusória auto-suficiência que pode ser observada, por exemplo, no

---

<sup>352</sup> Ibid. p. 260

<sup>353</sup> Ibid. p. 262

iluminismo. Pelo contrário, é a afirmação das qualidades do ego e sua libertação para o serviço ao próximo.

Tudo isto é decorrência de uma concepção cristológica na qual o Deus poderoso é substituído pelo Cristo que sofre:

o Cristo *fraco* convoca as pessoas *fortes* a serem responsáveis em sua maturidade. Cristo chama as pessoas a usar as forças de sua razão, conhecimento, ciência, tecnologia, confiança e saúde psíquica no serviço ao bem-estar humano, desta maneira sendo transformadas pelo paradigma do Cristo ‘existindo-para-os-outros’.<sup>354</sup>

Partindo desta perspectiva, a maioria do mundo (*Mündigkeit*), não deve ser concebida como “uma doutrina do progresso ético da humanidade ou uma doutrina otimista da história, mesmo que ela de fato envolva uma mudança na postura psíquica dos indivíduos”.<sup>355</sup> A existência do nazismo figura, neste ponto, como manifestação concreta da crueldade que pode sobreviver mesmo num mundo autônomo e é um impedimento óbvio para a simples celebração do ser humano que atingiu a maioria. Esta categoria antropológica adquire significado teológico apenas quando representa a possibilidade de libertação do indivíduo e da sociedade de um uso inadequado do poder, sustentado pelo discurso religioso, e apresenta a oportunidade de se viver para os outros, a partir do exemplo de Jesus Cristo. Portanto, é uma categoria que descreve uma nova “postura psíquica” do ser humano no mundo moderno, mas que, de igual modo, precisa ser confrontada com Cristo.

#### 3.1.4.3. O diálogo interdisciplinar na proposta de um cristianismo arreligioso

Finalmente, Green identifica a fecunda relação entre a reflexão teológica de Bonhoeffer contida nas cartas da prisão e os postulados de outras áreas do saber humano, dentre as quais são mais evidentes a psicologia freudiana e a sociologia marxista. Neste ponto, reside uma de suas mais importantes intuições sobre a temática desenvolvida por Bonhoeffer nas cartas, bem como uma preciosa contribuição para o debate desta temática, não obstante o risco de reducionismo das diversas teorias sobre o fenômeno religioso a que se refere.

---

<sup>354</sup> Ibid. p. 273

<sup>355</sup> Ibid. p. 252

Para ele, as críticas de Bonhoeffer sobre a religião são bastante semelhantes àquelas apresentadas nos escritos de Freud.<sup>356</sup> De fato, Bonhoeffer reprovava insistentemente o aprisionamento do ser humano na imaturidade pela religiosidade cristã. Alguns elementos de sua crítica, principalmente se interpretados ao modo de Green como “fraqueza humana” e “dependência do poder divino”, encontram paralelos na crítica de Freud, especialmente quando este descreve a função da religião em termos de proteção do ego que se sente ameaçado pela natureza e pelos outros e recorre à divindade como projeção da figura protetora do pai.<sup>357</sup>

Apesar de não ser possível considerar aqui detalhadamente a crítica de Freud à religião, não seria aconselhável, como pretende Green, relacionar as críticas destes dois autores a ponto de o cristianismo arreligioso ficar isento das considerações elaboradas por Freud sobre a religião, simplesmente por se tratar de uma proposta a serviço da maturidade humana que, por sua vez, adquire diferentes conotações no pensamento de cada um dos autores em questão. Dentre os muitos motivos para que se trate esta relação com cautela, encontram-se, de um lado, o fato de que Bonhoeffer sequer menciona o nome de Freud entre aqueles que o inspiraram nesta nova fase de sua reflexão teológica, nem existem evidências de que tenha se aprofundado no estudo deste pensador anteriormente; de outro lado, a indisposição de Freud em fazer qualquer tipo de concessão à sua crítica da religião como “neurose obsessiva universal”, bem como as constantes distorções de suas teorias que ocorrem na apropriação metodológica da psicoterapia, seja pela teologia, seja pela pastoral.

No tocante às semelhanças entre a reflexão de Bonhoeffer e a crítica de Karl Marx à religião, as mesmas observações feitas com relação a Freud devem ser mantidas aqui, isto é, trata-se de abordagens, perspectivas e conclusões diferentes sobre o fenômeno religioso que, apesar de semelhantes, não podem ser simplesmente equiparadas.<sup>358</sup>

Não obstante o risco de simplificação ou distorção que se verifica na avaliação de Green é interessante notar que sua intuição permanece válida no que diz respeito à mediação epistemológica necessária à reflexão teológica nas sociedades contemporâneas. Não resta dúvida de que o impacto causado pelas cartas e escritos

---

<sup>356</sup> Ibid. p. 295-297

<sup>357</sup> Sobre este conceito de religião em Sigmund Freud, cf. sua obra intitulada *O futuro de uma ilusão*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Edição *Standard* Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974. p. 33ss.

<sup>358</sup> Ibid. p. 298-299

da prisão deve muito à maneira pela qual Bonhoeffer lidou com suas fontes. Além disso, é incontestável que, numa época em que as grandes elaborações metafísicas estão cada vez mais arruinadas, a teologia precisa atentar para os construtos oferecidos pelas diversas áreas do saber humano, se ainda pretende alguma relevância e precisão para seu discurso.

### 3.1.5. Considerações Finais

No final deste tópico, é importante fazer algumas considerações sobre a linha de interpretação da teologia de Bonhoeffer apresentada acima. Cabe ressaltar aqui algumas características desta linha interpretativa:

1. A insistência na tese de que o desenvolvimento teológico de Bonhoeffer, que vai de *Sanctorum Communio* até as cartas e escritos da prisão, constitui-se numa continuidade que, mesmo não significando repetição, também não apresenta rupturas radicais ou definitivas;
2. O reconhecimento de que o “elemento unificador” que permite acessar o conjunto teológico de Bonhoeffer como um todo é a cristologia. Desta forma, o cristianismo arreligioso deveria ser situado no final de um processo evolutivo da compreensão cristológica do teólogo, cujos anúncios já se faziam presentes mesmo na sua primeira obra;
3. O consenso de que, ao falar do cristianismo arreligioso, Bonhoeffer não estava sugerindo nem o desaparecimento da fé cristã, nem a destituição da Igreja, mesmo como instituição eclesial, mas, pelo contrário, de uma nova forma de existir de ambas as coisas. Assim sendo, seria no mínimo precipitado concluir, a partir da teologia das cartas, que Bonhoeffer seja um teólogo da “morte de Deus”. Para defender esta tese, os teólogos recorrem principalmente à idéia de uma “disciplina arcana”, presente especialmente nos escritos da última fase do pensamento de Bonhoeffer. No entanto, seria bom observar que o significado desta expressão aparece de forma muito mais desenvolvida na interpretação sugerida por Bethge do que nos escritos do próprio Bonhoeffer, como se teve

ocasião de demonstrar no capítulo anterior. Mesmo assim, esta categoria será de muita valia para avaliar a relação entre Bonhoeffer e a Teologia Radical.

4. Por fim, após acatar as advertências de tais intérpretes e apresentar a trajetória bibliográfica de Bonhoeffer, bem como analisar o tema do cristianismo arreligioso à luz desta trajetória, como se procurou fazer nesta pesquisa, surgem questões do tipo: será que qualquer tentativa de se interpretar uma determinada temática na teologia de Bonhoeffer já seria fracassada de antemão pelo simples fato de não se ter considerado atentamente toda sua obra teológica? Não seria esta postura um tipo de “ditadura hermenêutica” que aprisiona a reflexão deste teólogo numa dimensão puramente intelectual e teórica que, por indispensável que seja para a compreensão do que *ele* pensava sobre um assunto específico, não deve ser transformada em regra metodológica, antes de se falar nas possíveis contribuições que sua teologia pode oferecer à discussão de temas específicos, como a “morte de Deus”, por exemplo? Afinal, o elemento autobiográfico da teologia de Bonhoeffer, tão valorizado pelo grupo, especialmente por Bethge e Green, não depõe exatamente contra esta “ditadura” e contra o aprisionamento de sua reflexão ao nível teórico, ou mesmo biográfico, uma vez que não se encontra em Bonhoeffer uma reflexão teológica “*a priori*”, mas sempre engajada com temas que não surgiram *ex nihilo* em seu pensamento, mas resultaram de sua observação acurada da *realidade* do mundo? Na tentativa de encontrar algumas respostas a estas questões, esta pesquisa se encaminhará para um último tópico, a saber: a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer pela Teologia Radical.

### 3.2. O cristianismo arreligioso e o ateísmo cristão: a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer na Teologia Radical

Como já foi dito no início deste capítulo, a finalidade deste tópico é simplesmente analisar a relação entre a proposta de um “cristianismo arreligioso” por Bonhoeffer e algumas posições defendidas pelos teólogos que, de uma forma ou de outra, relacionam-se com o movimento teológico que ficou conhecido como *Teologia Radical*.

Portanto, não se pretende apresentar aqui uma descrição exaustiva da Teologia Radical, nem mesmo uma avaliação crítica de seus postulados em si mesmos. Pelo contrário, o principal interesse desta pesquisa a esta altura é analisar a recepção e interpretação da última fase da teologia de Bonhoeffer por alguns teólogos radicais.

Entretanto, para que a abordagem dos escritos destes teólogos não resultasse mutilada de seu contexto e horizonte histórico-teológicos, algumas considerações introdutórias à Teologia Radical devem ser apresentadas previamente.

### *3.2.1. A gênese histórico-literária e as expressões da Teologia Radical.*

Neste tópico, procurar-se-á apresentar alguns referenciais teóricos que impulsionaram o pensamento teológico radical e serviram como diagnóstico da defasagem das categorias teológicas tradicionais herdadas pelo cristianismo moderno para expressar a fé cristã aos seus contemporâneos. Além disso, tentar-se-á indicar a procedência da Teologia Radical da relação de seus autores com os principais teólogos da Teologia Dialética.

#### *3.2.1.1. A Teologia Radical como sucessora da Teologia Dialética*

O movimento teológico conhecido como Teologia Radical expressou-se, principalmente, no contexto norte-americano, apesar de alguns de seus autores serem oriundos de países europeus. Além disso, foi um movimento que caracterizou especialmente a reflexão teológica anglo-saxônica durante a década de 1960.

Dentre seus principais articuladores, encontram-se teólogos como Gabriel Vahanian<sup>359</sup>, John A. T. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren, William Hamilton e Thomas J. J. Altizer. Os dois últimos representam o grupo mais contestador dentro do movimento.

De certa forma, a Teologia Radical deve ser entendida como desdobramento lógico da Teologia Dialética que predominou nos continentes europeu e norte-americano durante a primeira metade do século XX. Assim sendo, os grandes mestres dos teólogos radicais foram os mesmos que criticaram tão incisivamente a reflexão teológica liberal do século XIX, a saber: Barth, Bultmann, Tillich e Bonhoeffer.

Entretanto, este “desdobramento lógico” da Teologia Dialética, se for possível mesmo usar a expressão “lógico” para descrever este processo, que resultou no movimento da Teologia Radical não pode ser concebido como uma continuidade inalterada da metodologia e posições da Teologia Dialética. Pelo contrário, ao mesmo tempo em que os teólogos radicais se consideram herdeiros e continuadores da reflexão teológica dialética, eles também não titubeiam em reivindicar sua completa independência de teólogos como Barth, Bultmann e Tillich, principalmente no que diz respeito às posições assumidas por estes teólogos no tocante à relação entre fé cristã e cultura secular da modernidade.

Por isso, enquanto reconhece sua profunda relação com os teólogos mais proeminentes da Teologia Dialética, Thomas Altizer também observa que a Teologia Radical teve a coragem de conduzir as intuições destes teólogos até suas últimas e radicais conseqüências.<sup>360</sup>

Pela afirmação de Altizer, percebe-se que, por mais que a Teologia Dialética tenha pressentido corretamente a tensão existente entre a fé cristã e a cultura moderna, na avaliação dos teólogos radicais suas conclusões ficaram a meio caminho de uma posição satisfatória sobre o assunto.

Na verdade, ele reconhece que os três principais temas discutidos pela Teologia Radical já estavam presentes na reflexão de Tillich, Barth e Bultmann, tais

---

<sup>359</sup> O próprio Vahanian recusou-se a ser incluído no grupo de teólogos da morte de Deus, apesar de seu livro intitulado “*The Death of God: the culture of our post-christian era*”, conter pela primeira vez a expressão “morte de Deus” dentre a publicação teológica norte-americana. Não obstante, ele pode ser tranqüilamente incluído no grupo de teólogos radicais, haja vista sua argumentação em prol de uma ruptura absoluta com as formas históricas de expressão do cristianismo. Sobre a distinção entre Teologia Radical e Teologia da Morte de Deus, confira os tópicos seguintes deste capítulo.

<sup>360</sup> Thomas J. J. ALTIZER. *Towards a New Christianity: readings in the Death of God Theology*. p. 12

como: a necessidade de se transformar a teologia ou discurso sobre Deus em cristologia ou doutrina sobre Cristo; a importância de se abandonar uma linguagem teológica na proclamação da fé e adotar, em seu lugar, uma linguagem antropológica; e, por fim, a necessidade de se compreender dialeticamente a relação entre transcendência e imanência.<sup>361</sup>

Contudo, no tratamento destes temas, a Teologia Dialética incorreu sempre no mesmo equívoco de manter-se vinculada a elaborações dogmáticas da fé cristã herdadas do passado do cristianismo. Por isso, apesar de identificar corretamente a atualidade destes temas para a teologia, a Teologia Dialética fracassou ao apresentá-los ao ser humano moderno em categorias tradicionais. Aqui reside uma importante evidência entre os autores da Teologia Radical, ou seja, a insistência na defasagem das categorias conceituais e lingüísticas, institucionais e litúrgicas tradicionalmente assumidas pelo cristianismo e o apelo aos teólogos e cristãos contemporâneos para abandoná-las.

Neste sentido, o teólogo católico espanhol Eusebi Colomer está correto ao afirmar que o fato que ocasiona a ruptura entre a Teologia Radical e seus antigos mestres seja, em suma, “uma coisa só: uma mudança decisiva na consciência histórica”.<sup>362</sup>

Na opinião dos teólogos radicais, a Teologia Dialética falhou exatamente por não reconhecer e assumir satisfatoriamente o principal acontecimento histórico da modernidade: a morte de Deus.

### 3.2.1.2. Alguns referenciais teóricos da Teologia Radical

De alguma maneira, os teólogos considerados radicais fazem referência aos escritos de alguns autores do século XIX como Hegel e, sobretudo, Nietzsche.

É verdade que o poeta alemão Jean Paul também figura como importante arauto da morte de Deus, especialmente quando escreve sobre um sonho que teve, no qual Deus havia morrido e a terra tinha se convertido em trevas. Entretanto, o poeta lembra de seu sonho e percebe que tudo não tinha passado de um terrível pesadelo e que Deus ainda estava graciosamente pronto a ouvir as orações que lhe fossem feitas. Desta forma, a morte de Deus a que se refere Jean Paul foi apenas uma possibilidade

---

<sup>361</sup> Ibid. p. 8

<sup>362</sup> Eusebi COLOMER. *A morte de Deus*. p. 37

remota para ele e seus contemporâneos e, por isso, não assumia o significado concreto e insuperável que possuía para alguns teólogos radicais.

No âmbito teológico, apenas um autor está isento das críticas desferidas pelos teólogos radicais mais intransigentes: Dietrich Bonhoeffer.

De fato, a partir de tudo que foi visto até aqui, não se pode conceber Bonhoeffer como um teólogo da morte de Deus e, talvez, nem mesmo como um representante mais moderado da Teologia Radical. Não obstante, Colomer afirma com razão que “a mensagem paradoxal encerrada nas cartas de Bonhoeffer da prisão constitui uma antecipação profética do que será a Teologia Radical no duplo aspecto, negativo e positivo, de rejeição das categorias teológicas tradicionais e de busca de um projeto de cristianismo arreligioso para uso do homem secular”.<sup>363</sup>

Além do anúncio de temas que seriam centrais para a Teologia Radical, Bonhoeffer – e aqui se encontra o que distingue a recepção de seu pensamento pelos teólogos radicais daquela descrita acima sobre seus contemporâneos – compartilha a mesma base histórica e antropológica dos teólogos radicais, isto é, a preocupação com a existência cristã num mundo que se tornou adulto.<sup>364</sup>

Todavia, por mais que alguns críticos da Teologia Radical insistam em incluir Bonhoeffer como um de seus referenciais teóricos, é preciso observar que, na verdade, apenas alguns autores do movimento fazem referência à sua teologia e um número ainda menor menciona diretamente alguns de seus últimos escritos.

Com relação à influência exercida por Hegel sobre a reflexão teológica radical, é importante mencionar a centralidade de sua filosofia na compreensão do processo evolutivo do mundo e da história pela Teologia Radical.

Para Hegel, o Espírito absoluto e transcendente assume determinadas expressões historicamente condicionadas e, desta forma, realiza a negação de seu estado original e a sua dissolução no processo histórico. Todavia, a forma histórica em que se manifesta o Espírito não é, por sua vez, absoluta e, conseqüentemente, deve ser sucessivamente negada pela dinâmica transcendente do mesmo Espírito. No entanto, ao efetuar esta “negação da negação”, o Espírito jamais retorna ao seu estado primordial e a história também experimenta o desenvolvimento que, por fim, resultará na síntese anunciada por Hegel entre Espírito e História.

---

<sup>363</sup> Ibid. p. 61

<sup>364</sup> Ibid. p. 62

A tese de Hegel foi assumida pela Teologia Radical, especialmente por Thomas Altizer, para demonstrar a irreversibilidade da morte de Deus como evento histórico na modernidade. Aplicando a teoria hegeliana à doutrina da encarnação de Cristo, Altizer argumenta que, após aquele evento, o Deus transcendente e absoluto jamais voltaria ao seu estado original “pré-encarnacional”. Além disso, a partir desta perspectiva, qualquer tentativa de se conceber a divindade em termos definitivos seria ilusória e idolátrica. Portanto, até mesmo as imagens e definições de Deus elaboradas pelo cristianismo tradicional deveriam ser descartadas pela modernidade. O Deus do teísmo e, para os mais radicais, o próprio Deus cristão, havia morrido.

Aliás, o anúncio desta “morte de Deus” já havia sido feito muito antes, no final do século XIX, pelo filósofo Friedrich Nietzsche. De certa forma, a reflexão teológica radical seria profundamente determinada pelo anúncio nietzscheano da “morte de Deus” e da conseqüente “noite transcendental” que ela trazia consigo.

O aforismo filosófico em que Nietzsche narra o diálogo do homem louco que invade o mercado a plena luz do dia com uma lanterna, anunciando que Deus morreu e considerando os seres humanos os autores desta morte tornou-se, sem dúvida, o mito literário-filosófico privilegiado da Teologia Radical. Por ser de uma beleza e profundidade literária, filosófica e, por que não, teológica tamanhas e resumir majestosamente a concepção teológica dos teólogos radicais, vale a pena reproduzir aqui o referido aforismo:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? gritavam e riam uns para os outros. O homem louco lançou-se para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus’ – gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente e em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ em ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?

Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!’ Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: eles também ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Este acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e, *no entanto, eles o cometeram!*’. Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda estas igrejas, senão os mausoléus e túmulos de Deus?’.<sup>365</sup>

Eusebi Colomer ressalta que, em certo sentido, as reações dos teólogos a este mito, no decorrer do século XX, dispuseram-nos em três grupos: 1) aqueles que, insistindo na “loucura” deste homem que anuncia a “morte de Deus”, preferiram retratá-la como apostasia massiva do indivíduo moderno, recorrendo às antigas veredas das verdades da fé; 2) aqueles que reconheceram algo de verdadeiro no anúncio do “homem louco” e, portanto, concordam que alguns elementos da imagem tradicional de Deus já não funcionam mais, devido às profundas transformações ocorridas na relação do ser humano com o mundo. Estes, a grande maioria dos teólogos, procuram tornar a “loucura” do homem em “sensatez teológica”; 3) por fim, os teólogos radicais, que assumem a loucura do anúncio nietzscheano como

---

<sup>365</sup> Friedrich W. NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e pós-fácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 147-148. Os itálicos estão no original.

diagnóstico preciso de um acontecimento histórico-cultural, mas que, além disso, “consideram-no um acontecimento teológico e cristão”.<sup>366</sup>

Para este último grupo, a “morte de Deus” de que falava o “louco” no aforismo de Nietzsche deixara de ser simplesmente uma possibilidade ou um anúncio. Convertera-se em acontecimento sociológico, histórico e cultural. A teologia, se quiser continuar existindo, deverá reconhecer a “morte de Deus” como um fato na modernidade.

Outro referencial teórico-filosófico da Teologia Radical foi a obra do poeta William Blake que, em 1793, já insinuava o desconforto que a imagem do Deus cristão lhe causava. Entretanto, as referências ao pensamento de Blake são mais constantes, quase exclusivamente, na argumentação de Altizer e Hamilton.

Por isso, as figuras de Hegel e Nietzsche são suficientes para se compreender o referencial teórico e filosófico no qual se movia a Teologia Radical nos anos de 1960.

### 3.2.1.3. Da Teologia Radical à Teologia da Morte de Deus: discrepâncias e afinidades do movimento teológico radical.

Antes de avaliar a recepção e interpretação da teologia de Bonhoeffer por alguns teólogos da Teologia Radical, é necessário fazer ainda alguns apontamentos sobre as discrepâncias e afinidades entre os principais teólogos do movimento.

Até aqui se falou principalmente deste movimento como Teologia Radical indistintamente. Agora, chegou o momento para atentar também para a expressão “Teologia da Morte de Deus”, bem como esclarecer o sentido de ambas no decorrer deste trabalho.

Primeiramente, é importante esclarecer que, por Teologia Radical, este trabalho entende o movimento teológico, em sua expressão mais ampla, que se seguiu à Teologia Dialética, ocorrendo especialmente nos países anglo-saxônicos durante a década de 1960.

Incluem-se neste movimento todos aqueles teólogos que, em diferentes modos e níveis, argumentaram em favor de uma transformação radical nas categorias teológicas tradicionais com as quais era descrita a imagem tradicional do Deus

---

<sup>366</sup> Ibid. p. 58-60

cristão, mesmo que, com isso, ainda não reconheçam a morte do Deus cristão como pressuposto teológico na modernidade.

Assim, por exemplo, a reflexão do bispo anglicano John A. T. Robinson, à medida que considera inadequadas as categorias supranaturalistas, mitológicas e religiosas que compõem a imagem tradicional do Deus cristão para o ser humano moderno, pode ser concebida como “teologia radical”. Assim sendo, o termo “radical” indica mais uma postura com relação às escolas teológicas e categorias tradicionais da teologia cristã do passado do que uma afirmação sobre Deus mesmo. Evidentemente, esta postura é caracterizada em grande parte pela ruptura e descontinuidade, mesmo que alguns elementos relacionados com a fé ainda permaneçam.

Partindo desta concepção, é possível considerar autores como Gabriel Vahanian, Harvey Cox, John A. T. Robinson, Paul van Buren, Thomas J. J. Altizer e William Hamilton como sendo “teólogos radicais”, mesmo que apenas os dois últimos sejam propriamente descritos como “teólogos da morte de Deus”. Com isto, deve ficar claro, também, que aqui se entende a “Teologia da Morte de Deus” como radicalização, inclusive, da Teologia Radical.

De acordo com Rosino Gibellini, uma distinção dever ser observada entre os autores do movimento, especialmente porque “Robinson<sup>367</sup> e Cox<sup>368</sup> seguiram a linha de uma ‘teologia secular’, que se pergunta como falar de Deus e reinterpretar e re-exprimir a fé cristã no contexto da secularidade”.<sup>369</sup> No tocante a Paul van Buren<sup>370</sup>, Gibellini destaca que seu problema era algo “específico”, ou seja, “a tradução, com o subsídio da filosofia analítica, da linguagem do Evangelho e da teologia para a linguagem secular”.<sup>371</sup>

No caso de Gabriel Vahanian, apesar do título de seu livro “*The Death of God: the culture of our post-christian era*” empregar pela primeira vez a expressão no contexto teológico norte-americano, o próprio autor se recusou a ser considerado um “teólogo da morte de Deus”. De fato, a tese de seu livro não afirmava a morte de Deus como evento histórico moderno *par excellence*, mas, ao invés disso, advertia

---

<sup>367</sup> As referências aqui são feitas principalmente ao seu manifesto *Honest to God*.

<sup>368</sup> Trata-se especialmente das posições defendidas em *The Secular City: secularization and urbanization in theological perspective*.

<sup>369</sup> Rosino GIBELLINI. *A teologia do século XX*. p. 142

<sup>370</sup> As referências a Paul van Buren são feitas a partir de sua obra *The secular meaning of the gospel: based on an analysis of its language*.

<sup>371</sup> *Ibid.* p. 142

contra a tentativa de se secularizar o cristianismo, transformando-o em plataforma cultural do Ocidente e insistia na absoluta transcendência do cristianismo bíblico. De acordo com Gibellini,

Vahanian distinguia dois processos: o processo, legítimo, de dessacralização do mundo, desencadeado pelo cristianismo (...) e o progresso, ilegítimo, de secularização do cristianismo, que levou progressivamente à não-adequação do cristianismo para nossa cultura ocidental. Culturalmente, ingressamos numa época pós-cristã, na medida em que a cultura ocidental, por detrás de uma vaga religiosidade, é marcada por um imanentismo radical, em contraste com a transcendência do cristianismo bíblico. Daí a necessidade de retirar do cristianismo o caráter ocidental e religioso, a fim de recuperar a pureza da fé bíblica no Deus vivo.<sup>372</sup>

Mas, com relação a Hamilton e Altizer a situação é sensivelmente diferente. Para eles, o reconhecimento e afirmação da “morte de Deus” como evento histórico que caracteriza a modernidade deve ser um pressuposto da teologia. Não se trata de um problema conceitual ou lingüístico, mas do reconhecimento de um fato: o próprio Deus cristão morreu ou, melhor dizendo, a experiência mais imediata que o ser humano moderno pode ter com Deus é a constatação da sua ausência no âmbito da existência cotidiana.

Aqui, o termo “radical” assume outros significados além de ruptura com o passado teológico do cristianismo. Com ele, pretende-se afirmar duas coisas “radicalmente”: a morte de Deus, inclusive do Deus cristão, e a legitimidade do processo secularizante que caracteriza a modernidade.

O próprio Hamilton apresenta uma discrepância no grupo dos autores da Teologia Radical, afirmando que Robinson, Cox e Vahanian constituem uma espécie de “direita” do movimento, isto é, sua expressão mais moderada, enquanto Paul van Buren, Thomas Altizer e ele mesmo constituem a “esquerda” ou a ala verdadeiramente “radical”.<sup>373</sup> No centro destas posições está a afirmação da morte de Deus e a valorização da sociedade secularizada da modernidade.

No entanto, apesar destas discrepâncias, as afinidades entre estes teólogos justificam sua vinculação à Teologia Radical. Dentre tais afinidades, destacam-se: a)

---

<sup>372</sup> Ibid. p. 142

<sup>373</sup> Cf. Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON. *A Morte de Deus*: introdução à Teologia Radical. p. 39-71

a afirmação incondicional do processo de secularização como realidade histórica que caracteriza a modernidade; b) o reconhecimento de que a secularização relativizou definitivamente as categorias com que a teologia tradicional apresentava a imagem de Deus; c) o apelo para que, em virtude da relativização das categorias tradicionais do cristianismo, os teólogos e cristãos abandonassem definitivamente seu universo simbólico e conceitual; d) o consenso sobre o ateísmo como característica antropológica básica do ser humano moderno; e) a redução da teologia à cristologia e desta à responsabilidade ética do indivíduo no mundo concreto.

Tendo feito estas considerações iniciais, é possível avançar para a análise da apropriação da teologia de Bonhoeffer pelos teólogos radicais. Com exceção de Altizer, que reconhece desde o início de sua carreira teológica sua dívida com o pensamento de Tillich, os demais autores referem-se a Bonhoeffer em sua argumentação, seja em prol de categorias teológicas mais adequadas, seja em defesa de um “ateísmo cristão” como possibilidade teológica moderna.<sup>374</sup> Entretanto, para compreender e avaliar a recepção da teologia de Bonhoeffer pela Teologia Radical é suficiente atentar para dois de seus autores, cuja relação com o teólogo alemão é mais explícita e consciente. São eles: John A. T. Robinson, que representa a recepção de Bonhoeffer pelo grupo mais “moderado” e William Hamilton, como representante da apropriação do pensamento do teólogo alemão pelo grupo mais “radical”.

### 3.2.2. *A recepção da teologia de Bonhoeffer pela Teologia Radical*

É importante ressaltar, logo de início, que a relação entre Bonhoeffer e os teólogos radicais é marcada, sobretudo, pela apropriação da reflexão teológica do teólogo alemão pelos seus seguidores anglo-saxões. Não existe neste processo uma reflexão cuidadosa sobre o desenvolvimento teológico de Bonhoeffer até a última

---

<sup>374</sup> Apesar das referências que tais autores fazem à teologia de Bonhoeffer, sua argumentação segue um rumo absolutamente independente do pensamento do teólogo alemão, sendo, portanto, exagerado falar de uma influência decisiva de Bonhoeffer em muitos deles. Sobre as referências a Bonhoeffer por Harvey Cox, confira, por exemplo, sua tentativa de responder à questão posta por Bonhoeffer sobre uma nova linguagem teológica não religiosa em termos de uma linguagem teológica política em *The Secular City*. No tocante a Paul van Buren, em *The Secular meaning of the Gospel* ele até faz referência direta a algumas afirmações de Bonhoeffer. Entretanto, sua argumentação afasta-se progressivamente da teologia de Bonhoeffer e alia-se cada vez mais com a reflexão filosófica neopositivista de Ludwig Wittgenstein.

fase de sua vida. Pelo contrário, esta apropriação parte do pressuposto de que a teologia do último Bonhoeffer representa uma ruptura em sua trajetória teológica, observada já na sua afirmação do mundano na *Ética*. De fato, esta ruptura nem é tão importante quanto o resultado dela apresentado nas cartas e escritos da prisão.

Portanto, ao descrever o processo de apropriação de Bonhoeffer pela Teologia Radical pretende-se, também, verificar a possibilidade de se interpretar isoladamente a teologia do último período de sua vida.

### 3.2.2.1. John A. T. Robinson: a arreligiosidade como honestidade para com Deus e os homens.

Em seu pequeno, mas famigerado manifesto, intitulado *Honest to God*, o bispo anglicano John A. T. Robinson apresentava pela primeira vez ao público inglês as conseqüências da reflexão teológica que há pelo menos quarenta anos vinha se desenvolvendo na Alemanha por Barth, Bultmann, Tillich e, especialmente, pelo conteúdo das cartas e escritos da prisão de Bonhoeffer.

A principal tese do manifesto é que a imagem de Deus elaborada pelo teísmo e preservada pela tradição e instituição eclesiásticas era inaceitável para o ser humano moderno. Se algo deveria morrer para a reflexão teológica, este algo era um ídolo.

Os elementos que compõem a imagem tradicional de Deus podem ser resumidos em três categorias: supranaturalista, mitológica e religiosa. Todos estes elementos funcionaram muito bem na proclamação da mensagem cristã numa época que concebia a divindade como existindo “acima” (*up there*) ou “fora” (*out there*) do mundo, explica Robinson.

Entretanto, na modernidade, chegou-se definitivamente à conclusão de que tais realidades não existem. Assim sendo, a imagem de Deus deveria ser reconsiderada a partir da secularidade moderna ou a própria fé cristã estaria em risco de extinção. Portanto, novamente se percebe que o pressuposto da reflexão teológica de Robinson não é a “morte” de Deus como acontecimento histórico moderno, mas, sim, a inadequação da imagem tradicional de Deus para o ser humano moderno.

A re-elaboração da imagem de Deus seria levada a cabo especialmente pela articulação de uma teologia leiga, disposta a permanecer honesta e sincera para com Deus, que significava, dentre outras coisas, “seguir o argumento da Teologia

Dialética sobre a transcendência divina até onde ele possa levar”.<sup>375</sup> Isto deveria ser assim porque a tradição e instituição eclesiásticas, por mais que aceitassem a relativização de alguns aspectos do cristianismo, nunca abandonariam uma concepção da divindade que justificava sua subsistência e autoridade. Assim sendo, Robinson não descarta totalmente a possibilidade da sobrevivência do cristianismo na modernidade estar ligada à transformação radical das estruturas eclesiásticas, inclusive sua dissolução.

Para demonstrar e criticar os elementos supranaturalistas da imagem tradicional de Deus, Robinson recorre ao pensamento de Tillich, especialmente conforme se encontra em alguns sermões deste teólogo.<sup>376</sup> Robinson se apropria das afirmações de Tillich e insiste na concepção de Deus como “profundidade” do ser e da vida. Deus não está “acima” ou “fora” do mundo, mas se revela como “a profundidade do secular e do cotidiano”.<sup>377</sup>

Como não poderia ser diferente, o elemento mitológico da imagem divina tradicional é criticado por Robinson a partir das posições bultmannianas. Assim como Bultmann, Robinson também reconhece o valor do mito para a proclamação original da fé cristã e, além disso, confessa que ainda na modernidade existe um grupo de pessoas para os quais a imagem de Deus existindo “acima” do mundo não causa nenhum embaraço.<sup>378</sup> Não obstante, a honestidade intelectual exige o questionamento sobre a possibilidade da fé cristã existir desprovida destes elementos “mitológicos”.

Em seguida, Robinson revela a concepção antropológica que subjaz à sua argumentação, afirmando que a imagem divina tradicional, com seus elementos supranaturalistas, mitológicos e religiosos, incomoda apenas um grupo de pessoas, a saber: aqueles que possuem “uma fé inteligente”.<sup>379</sup>

É exatamente neste ponto de sua argumentação que o bispo anglicano recorre aos escritos do último período da vida de Bonhoeffer. De acordo com ele, Bonhoeffer foi um indivíduo “precoce e a Igreja não estava preparada para receber sua última vontade e testamento”.<sup>380</sup> Em sua argumentação, Robinson seleciona e

---

<sup>375</sup> John A. T. ROBINSON. *Honest to God*. p. 28

<sup>376</sup> Robinson faz referência constante à coletânea de sermões de Tillich intitulada *The Shaking of Foundations*.

<sup>377</sup> John A. T. ROBINSON. *op. cit.* p. 87

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 12-13

<sup>379</sup> *Ibid.* p. 43

<sup>380</sup> *Ibid.* p. 23

inclui trechos de uma das cartas de Bonhoeffer para justificar sua crítica aos elementos religiosos da imagem divina tradicional e reconhece que não se ocupou com a totalidade do pensamento do teólogo alemão.<sup>381</sup>

Não obstante, o bispo considera as cartas de Bonhoeffer, ou melhor, a carta de 30 de abril de 1944, como demonstração suficiente de que “a última coisa que a Igreja é chamada a ser é uma organização para os religiosos”, isto é, para aquelas pessoas que ainda convivem satisfatoriamente com a imagem de um Deus “tapaburacos”.<sup>382</sup>

Ao invés de uma organização religiosa, a Igreja deveria tornar-se também solidária ao pequeno grupo de pessoas com uma “fé inteligente”. A única maneira que Robinson concebe esta mudança é pela apropriação da categoria cristológica mais característica da teologia de Bonhoeffer, ou seja, através da concepção de Cristo como o “ser-para-os-outros”.<sup>383</sup> Na descrição do significado da expressão “ser-para-os-outros”, Robinson aproxima-se bastante de Bonhoeffer ao afirmar que: “Jesus é homem perfeito e Deus perfeito não como uma mistura de água e óleo, natural e sobrenatural, mas como a encarnação da ‘obediência do além em nosso meio’, da transcendência do amor”.<sup>384</sup>

Neste sentido, a comunidade cristã não deveria existir para ser promotora de uma nova religião, mas para encarnar o novo ser em amor.<sup>385</sup>

De tudo que foi dito até aqui, deve-se atentar para o fato de que Robinson, ao interpretar a teologia de Bonhoeffer, apropria-se de sua concepção cristológica e, com isso, elabora a sua própria crítica à religião e à Igreja. Se algo deve permanecer na proclamação da fé cristã para a modernidade, este algo é a pessoa de Jesus Cristo como verdadeira transcendência, que confere à fé o significado quase exclusivo de encarnação do amor.

Eusebi Colomer destaca com precisão a ênfase na reforma eclesial como decorrência da transformação da imagem divina na modernidade na obra de Robinson. Para ele, Robinson concebia o “viver para os outros” como “servir aos outros nas estruturas em que eles vivem”.<sup>386</sup> A partir desta observação, fica ainda mais evidente que, na apropriação da teologia de Bonhoeffer, o bispo anglicano

---

<sup>381</sup> Ibid. p. 36, cf. nota 1

<sup>382</sup> Ibid. p. 134

<sup>383</sup> Ibid. p. 67-77

<sup>384</sup> Ibid. p. 77

<sup>385</sup> Ibid. p. 82

<sup>386</sup> Eusebi COLOMER. *op. cit.* p. 121

relaciona a concepção cristológica do cristianismo arreligioso com a instituição eclesiástica mais do que com a interpretação dos textos bíblicos, que está mais próxima da proposta de Bultmann.

Além disso, no manifesto de Robinson está implícita uma aceitação unilateral e incondicional das estruturas do mundo moderno, às quais a existência cristã deveria se adaptar. Portanto, observa-se que a apropriação da cristologia das cartas de Bonhoeffer pelo bispo anglicano conduziu à dissolução da eclesiologia nas estruturas da sociedade moderna, resultado estranho à reflexão do próprio Bonhoeffer.

### 3.2.2.2. William Hamilton: Jesus Cristo como “lugar” de espera por Deus no mundo moderno

William Hamilton foi o teólogo norte-americano que assumiu pela primeira vez a morte de Deus como pressuposto teológico da modernidade. Sua própria reflexão teológica experimentou um processo de radicalização à medida que progredia na abordagem teológica da secularização da sociedade moderna.

Eusebi Colomer observa que Hamilton reflete sobre a morte de Deus não como horizonte teológico, mas como sendo o próprio objeto da teologia. Seu pensar certamente ocorre no contexto da teologia *na* morte de Deus, mas é, sobretudo, uma teologia *da* morte de Deus.<sup>387</sup>

O próprio Hamilton sinaliza a diferença de sua teologia em relação aos teólogos radicais mais moderados, como Robinson, por exemplo, explicando que a Teologia da Morte de Deus deve ser considerada como “uma reflexão que está impulsionando o cuidadoso liberalismo de teologias mais antigas para mais perto do ateísmo”.<sup>388</sup> Trata-se, inclusive, de “uma tentativa para se fincar um ponto de vista ateu dentro do espectro das possibilidades cristãs”.<sup>389</sup>

Assim sendo, a Teologia da Morte de Deus, conforme concebida e assumida por Hamilton, é mais do que o desconforto conceitual ou lingüístico que a imagem tradicional possa causar no contexto da modernidade. É a constatação de um acontecimento: Deus está morto. Nas palavras de Hamilton:

Os teólogos radicais da morte de Deus, alvo de publicidade que não buscaram nem mereceram, são homens sem Deus que não antecipam a sua

---

<sup>387</sup> Ibid. p. 232

<sup>388</sup> Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON. *op. cit.* p. 11

<sup>389</sup> Ibid. p. 11

volta. Já tiveram Deus, mas o perderam; e por vezes de forma bastante dolorosa. Não perderam ídolos, nem o Deus dos teístas; perderam o Deus da tradição cristã. No entanto, este grupo persiste em se chamar de cristão, provocando, assim, muito espanto e fúria.<sup>390</sup>

E ainda:

Na realidade não conhecemos a Deus, não o adoramos, não o possuímos. Não é que apenas se tenha esgotado em nós a capacidade para tal coisa. Nem julgamos esse fato com afirmações sobre a fraqueza da alma humana. Apenas reconhecemos em tal estado de coisas uma afirmação sobre a natureza do mundo, ao mesmo tempo em que tentamos convencer outras pessoas do mesmo. Deus está morto. Não nos referimos à ausência da experiência de Deus, mas à experiência da ausência de Deus.<sup>391</sup>

Diante de afirmações como estas, surgem questões do tipo: como é possível falar de Deus no contexto de sua morte para o ser humano moderno? Ou, mais importante ainda, como é possível conceber uma existência cristã no tempo da morte de Deus?

Para responder a tais questões, Hamilton apropria-se também da concepção cristológica de Bonhoeffer na proposta de um cristianismo arreligioso. Esta apropriação pode ser verificada tanto nos escritos do primeiro Hamilton, em *The New Essence of Christianity*, quanto no pensamento mais radical do segundo Hamilton, expresso na coletânea “*A Morte de Deus: introdução à Teologia Radical*”. O que diferencia ambos períodos, de acordo com Colomer, é a posição de Hamilton com relação ao pessimismo existencialista e ao otimismo secularista. Durante a primeira fase de sua teologia, Hamilton procura afastar-se de ambos extremos. Na segunda fase, o teólogo alia-se à corrente de afirmação radical da sociedade moderna e ao reconhecimento de que seu principal evento é a morte de Deus.

Em sua argumentação sobre os desafios que a modernidade apresenta à reflexão teológica, em *The New Essence of Christianity*, Hamilton ressalta a centralidade do problema do sofrimento para a concepção tradicional da divindade no cristianismo. De acordo com ele, “a lacuna mais séria causada pela tradicional e correta imagem de Deus na atualidade encontra-se no problema do sofrimento”.<sup>392</sup>

---

<sup>390</sup> Ibid. p. 23

<sup>391</sup> Ibid. p. 45

<sup>392</sup> William HAMILTON. *The New Essence of Christianity*. In.: Thomas J. J. ALTIZER. *Towards a New Christianity: readings in the death of God theology*. p. 270

É interessante observar que Hamilton ainda considerava “correta” a imagem tradicional do Deus cristão, que não difere daquela criticada por Robinson. Contudo, reconhece que esta concepção não resiste às questões oriundas da experiência do sofrimento e, portanto, deixa escapar “o fato curioso de que a participação na realidade do sofrimento às vezes destrói a possibilidade mesma da fé”.<sup>393</sup> Por isso, diante do sofrimento, as pessoas “preferem algum tipo de humanismo sem respostas a uma correta doutrina de Deus que também não oferece respostas”.<sup>394</sup> Talvez, residisse aí a principal causa da arreligiosidade moderna.

Portanto, ao invés de permanecer justificando uma imagem de Deus que não responde mais as questões colocadas pelo ser humano moderno, o teólogo cristão deveria reconhecer a ambigüidade que permeia a experiência hodierna de Deus, isto é, seu caráter de “presença-ausência” e afirmar que, para muitos, “ser um cristão hoje é permanecer, de alguma forma, como alguém sem Deus, mas com esperança (...) A fé é, para muitos de nós, poderíamos dizer, puramente escatológica. É um tipo de confiança que um dia Ele não mais será ausente para nós. A fé é um clamor ao Deus ausente; fé é esperança”.<sup>395</sup>

Além de equiparar fé e esperança, Hamilton também afirma que, em Jesus Cristo, Deus rebaixou-se à humanidade e, portanto, efetuou por si mesmo uma radical alteração na concepção da divindade. Estes dois aspectos caracterizam sua reflexão sobre a possibilidade da existência cristã no mundo moderno.

É exatamente neste ponto que Hamilton evoca a teologia de Bonhoeffer e se apropria da sua compreensão cristológica mais característica. Para ele, a única forma de continuar sendo cristão na modernidade é confessando que, em Jesus Cristo, Deus participa do sofrimento humano no mundo. Assim sendo, a pessoa de Jesus Cristo não permite uma concepção de Deus unicamente nos moldes da metafísica que caracterizou a dogmática cristã tradicional. Juntamente com Bonhoeffer, Hamilton afirma que Jesus Cristo é um protesto contra o tipo tradicional de divindade ou, melhor dizendo, “ele é uma correção e uma transformação da divindade concebida daquela forma”.<sup>396</sup> E continua:

Se há divindade fora de Jesus, é uma forma de divindade que Jesus, como Senhor sofredor, corrige, destrói e transforma. Em Jesus, o Senhor, nós

---

<sup>393</sup> Ibid. p. 271

<sup>394</sup> Ibid. p. 271

<sup>395</sup> Ibid. p. 276

<sup>396</sup> Ibid. p. 279

vemos pela primeira vez como a ‘divindade’ cristã deve ser considerada: Deus abdicando de toda reivindicação de poder, autoridade e soberania, e consentindo em se tornar vítima e sujeito de tudo que o mundo pode ser. O Deus que aflige pelo seu poder (...) tornou-se agora o Deus aflito. A divindade em Jesus não é alienação do mundo; é um pleno consentimento em habitar no mundo, e permitir que o mundo prossiga seu caminho.<sup>397</sup>

Resumindo, Hamilton concorda com Bonhoeffer que somente um Deus que sofre pode ajudar as pessoas que habitam um mundo que atingiu a maioridade. Se fé é esperança, então a raiz da esperança está no fato de que o próprio Deus esvaziou-se de si mesmo para tornar-se solidário ao sofrimento humano em Jesus Cristo.

Entretanto, no segundo Hamilton a problemática da existência cristã no mundo secularizado assume contornos um pouco diferentes.

A temática do sofrimento permanece central. Contudo, a fé não é mais descrita como esperança por uma epifania renovada. A morte de Deus não admite esperanças de um futuro retorno divino. Não obstante, a cristologia de Bonhoeffer permanece como alternativa tanto para a reflexão teológica quanto para o comportamento cristão. Em outras palavras, Deus morreu, e a religião deixou de ser relevante ou até mesmo possível, mas a pessoa de Cristo como encarnação do amor continua sendo paradigmática.

Na nova etapa de sua trajetória teológica, Hamilton define a fé nos seguintes termos:

A fé não é o ato de nos agarrarmos desesperadamente a um rochedo nem uma confissão aterrorizada perante o inimigo Deus. Nem mesmo a considero como um meio de nos apossarmos de Deus. Fé, para mim, é como um lugar em que estamos participando da vida do nosso próximo. É quase sinônimo de amor.<sup>398</sup>

Ao invés de esperança, a fé “quase” se confunde com o amor. Mais do que saber em que se crê, observa Colomer, o cristão deve saber onde permanecer no tempo da morte de Deus.<sup>399</sup> E, para tanto, Hamilton sugere que o pensamento

---

<sup>397</sup> Ibid. p. 279

<sup>398</sup> Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON. *op. cit.* p. 55

<sup>399</sup> Eusebi COLOMER. *op. cit.* p. 246

teológico de Bonhoeffer “é o único que pode nos ajudar a entender a nova era em que vivemos”.<sup>400</sup>

Isto porque, em Bonhoeffer, Hamilton encontra uma compreensão cristológica que serve como orientação ética para o cristão na modernidade. Em tempos da morte de Deus, e da impossibilidade da religião num mundo marcado pela técnica e por um processo voraz de secularização, Jesus Cristo torna-se o “ser-para-os-outros”, isto é, o exemplo de amor para toda comunidade humana. O “lugar” da teologia e dos cristãos na morte de Deus. Conforme explicação de Hamilton, a teologia “deve afirmar a morte de Deus” e atacar também a religião, “considerada como qualquer sistema que use Deus para enfrentar um problema ou necessidade, até mesmo o problema de não se ter Deus”. Entretanto, “temos um lugar onde ficar esperando o dia em que nos alegraremos na presença de Deus numa nova linguagem e estilo. Não no altar, mas no mundo, na cidade, junto ao próximo em aflição e junto ao inimigo”.<sup>401</sup> Esta afirmação cristológica distingue a Teologia da Morte de Deus do ateísmo clássico, para o qual Deus jamais existiu.

Finalmente, é preciso observar que Hamilton, à semelhança de outros teólogos radicais, assimila a crítica da religião em Bonhoeffer sem procurar desenvolvê-la ou relacioná-la com seu contexto teológico. Entretanto, é a cristologia do teólogo alemão que oferece mais possibilidades à reflexão teológica radical, constituindo até mesmo a base sobre a qual inclusive os teólogos da morte de Deus poderão continuar se declarando “cristãos”.

### 3.3. Conclusão

Após discorrer sobre a recepção e interpretação do pensamento de Bonhoeffer na reflexão teológica que se seguiu à sua morte, é possível apresentar as seguintes conclusões:

Primeiro, é possível observar um “conflito” na perspectiva de interpretação dos teólogos que se dedicaram ao estudo do pensamento e da vida de Bonhoeffer em todo seu desenvolvimento e daqueles que se apropriaram quase exclusivamente da fase final de sua trajetória teológica. Para aqueles, a interpretação da proposta do cristianismo arreligioso depende da cuidadosa compreensão da trajetória teológica e

---

<sup>400</sup> Thomas J. J. ALTIZER, William HAMILTON. *op. cit.* p. 143

<sup>401</sup> *Ibid.* p. 60

biográfica de Bonhoeffer, uma vez que a consideram em estreita continuidade com a reflexão teológica que a precedeu. Para estes, a última fase do pensamento de Bonhoeffer representa, na verdade, uma ruptura com sua reflexão teológica precedente. Desta forma, seria não apenas possível, mas recomendável, que se tomasse as afirmações de Bonhoeffer nas cartas da prisão como seu precioso legado à teologia cristã.

Segundo, é interessante observar que, a despeito do “conflito” apresentado acima, existe uma convergência profunda entre os dois grupos analisados aqui. Trata-se do reconhecimento de que, mesmo na última fase do pensamento de Bonhoeffer, a cristologia constitui-se na base a partir da qual o teólogo alemão elabora sua crítica à religião. Tanto os autores que fazem parte do primeiro grupo, quanto os teólogos radicais estão de acordo também no que diz respeito à riqueza da concepção cristológica apresentada por Bonhoeffer nas cartas da prisão, seja porque atualiza adequadamente categorias herdadas pela dogmática, como enfatiza Bethge, seja porque oferece possibilidades para o discurso teológico e a ética cristã no contexto da morte de Deus, como pode ser observado em Hamilton.

Terceiro, é preciso reconhecer que, por mais importante e necessário que seja o estudo da trajetória teológica e biográfica de Bonhoeffer para a compreensão do que significava para ele a proposta de um cristianismo arreligioso – uma vez que, como foi afirmado no capítulo anterior, a leitura de suas cartas revela de fato continuidade com sua teologia anterior – o conteúdo de seus últimos escritos representa uma importante contribuição para a teologia num contexto marcado pela secularização mesmo quando tomado isoladamente. Bonhoeffer não foi um teólogo da morte de Deus. Nem mesmo aqueles que se incluíram neste movimento o consideravam como tal. Contudo, a recepção da última fase de sua teologia pela Teologia Radical mostrou ser possível extrair contribuições valiosas de sua reflexão teológica, mesmo quando não estão relacionadas diretamente com os fatos que cercaram sua vida. Aqui, é importante destacar mais uma vez que o verdadeiro “elemento unificador” da teologia de Bonhoeffer não são os eventos nas quais ela está inserida, mas a concentração cristológica que a permeia.

Quarto, existe uma diferença profunda entre a avaliação de Bonhoeffer e dos teólogos radicais sobre o processo de secularização que caracteriza a modernidade. Seguindo a explicação de Colomer sobre os radicais, pode-se concluir que sua reflexão revela uma teologia “que se entregou com entusiasmo ao elogio e à

justificação da secularização ocidental, ao momento em que já começam a ouvir-se vozes que a contestam. Pois a secularização, tal como se desenvolveu no Ocidente, é o triunfo da racionalidade científica e técnica”.<sup>402</sup> O principal equívoco dos teólogos da morte de Deus foi “fazerem-se os cantores da racionalidade técnica e celebrarem a secularidade como reveladora da essência do cristianismo”.<sup>403</sup> As cartas teológicas de Bonhoeffer revelam uma avaliação positiva, porém crítica, do processo de secularização, que ele prefere descrever como autonomia do seu humano e do mundo. Como foi observado pelos teólogos que se dedicaram ao estudo de toda sua obra, Bonhoeffer nunca admitiu que a autonomia ou maioria humana fosse sinônimo de progresso moral da humanidade. Pelo contrário, a autonomia humana é positiva exatamente porque pode e deve ser confrontada com Jesus Cristo.

A aceitação incondicional do mundo moderno e secularizado tem implicações cristológicas também. Parece existir, nos teólogos radicais, uma certa confusão entre a pessoa de Cristo e a sua obra, postura que Bonhoeffer criticou dura e insistentemente em suas aulas de cristologia. Jesus Cristo é o “ser-para-os-outros” como prática do amor e da solidariedade às pessoas *dentro* das estruturas em que elas vivem. Não se pergunta por *quem* é Jesus, mas pelo *o que* ele fez. Pergunta que, nos teólogos radicais, transforma Jesus Cristo no herói e modelo do ser humano moderno e do mundo secularizado, mas que, para Bonhoeffer, é a pergunta impiedosa que não percebe a transcendência de Cristo. Certamente, ele não concordaria com a definição de Hamilton, para quem Jesus Cristo torna-se um “lugar” onde servimos ao próximo enquanto esperamos por Deus, por mais que não desconsiderasse a importância deste serviço e desta espera.

Sobre este aspecto, aliás, é importante lembrar aqui algumas considerações feitas por Bonhoeffer sobre a reflexão teológica e a pregação cristã no contexto norte-americano. Parece resistir no pensamento dos teólogos radicais, sobretudo em Altizer, mas também em Robinson e Hamilton, uma identificação do evangelho com a cultura que, para Bonhoeffer, deveria ser varrida completamente do cristianismo. Por isso, Bonhoeffer não seria contrário à avaliação de Colomer sobre a teologia da morte de Deus, segundo à qual, “trata-se de um intento bem intencionado, mas desencaminhado na sua própria origem, de fazer uma espécie de ficção teológica,

---

<sup>402</sup> Eusebi COLOMER. *op. cit.* p. 267

<sup>403</sup> *Ibid.* p. 268

com motivações e conteúdos cristãos, para uso do homem desumanizado de um *american way of life*”.<sup>404</sup>

Por fim, em quinto lugar, é importante observar que a omissão da idéia de uma “disciplina arcana” na apropriação da cristologia de Bonhoeffer pela Teologia Radical acaba resultando na dissolução da Igreja ou, pelo menos, na confusão da Igreja com a sociedade profana e secular. A crítica à religião converte-se no rechaço à Igreja e, desta forma, o conteúdo que distingue a comunidade cristã de outros grupos sociais é extinto. É evidente que o cristianismo arreligioso é uma proposta para se viver a fé cristã no centro do mundo e da vida. Porém, esta vivência só será plena de significado se, de acordo com Bonhoeffer, a identificação com o mundo não significar a destruição da identidade cristã da comunidade. Mesmo que seja um conceito ainda incipiente nos escritos do próprio Bonhoeffer, como foi afirmado acima, a idéia de uma “disciplina arcana” está presente e não deveria ser ignorada nem por aqueles que cuidam apenas da interpretação da última fase de seu pensamento.

---

<sup>404</sup> Ibid. p. 261

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início desta pesquisa perguntou-se pelos contornos que assumiriam a teologia de Bonhoeffer se considerada a partir de sua trajetória bibliográfica e dos eventos que marcaram sua vida, especialmente durante seus últimos anos. Pois bem, após analisar suas obras, bem como a recepção de seu pensamento por alguns teólogos que se interessaram por sua obra após sua morte, é possível apresentar algumas conclusões, além daquelas que já foram anunciadas no decorrer do trabalho.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que Bonhoeffer é um teólogo da Igreja. A dimensão comunitária da fé cristã, entendida por ele como anúncio escatológico da nova humanidade revelada em Jesus Cristo, sempre foi o nascedouro de suas intuições e reflexões teológicas mais profundas. Desde sua formação acadêmica, a proeminência da temática eclesiológica em sua teologia é evidente. Esta característica de sua reflexão teológica é, inclusive, contrastante com a metodologia aplicada ao estudo teológico na Alemanha de sua época, haja vista a concentração das escolas teológicas daquele país na discussão de conceitos complexos e abstratos que, por mais importantes e esclarecedores que sejam, na maioria das vezes não emanavam da vivência comunitária da fé cristã, mas, sim, de motivações históricas e filosóficas particulares e específicas.

Entretanto, afirmar que Bonhoeffer é um teólogo da igreja não significa restringir sua reflexão ao conteúdo dogmático, histórico ou institucional do cristianismo. Pelo contrário, a intuição que lhe oferece a possibilidade de refletir teologicamente sobre a comunidade cristã, sem se limitar aos seus aspectos transitórios e contingentes, é exatamente sua convicção de que Jesus Cristo é o *único* fundamento desta comunidade.

Por isso, a cristologia assume uma importância tão central mesmo para os primórdios de sua reflexão teológica e, mais ainda, para o desenvolvimento ulterior de sua teologia. O interesse e a participação de Bonhoeffer na Igreja levaram-no até Jesus Cristo e fizeram com que o teólogo reconhecesse nele o único fundamento da vida comunitária dos cristãos. Assim sendo, sua cristologia não foi motivada primeiramente pela ampla discussão histórica e dogmática sobre o Jesus histórico,

que caracterizava a Teologia Liberal no início do século XX. Ao invés disso, é resultado de seu interesse pela Igreja, de sua participação na vida comunitária dos cristãos, de sua observação do caráter sociológico específico desta comunidade. A fórmula “Cristo existindo em forma de comunidade”, comum a *Sanctorum Communio* e *Akt und Sein*, é o início de uma compreensão cristológica que está profundamente enraizada na eclesiologia.

Portanto, a classificação de Bonhoeffer como teólogo da Igreja é o reconhecimento de que em sua teologia revela-se uma incessante preocupação com o significado e a concretização da “verdadeira” Igreja. Neste aspecto, sua teologia aproxima-se significativamente da problemática luterana sobre a relação entre Igreja “visível” e “invisível”. Não obstante, Bonhoeffer jamais se satisfaz com qualquer solução deste problema que suplantasse a dimensão concreta, historicamente engajada, da comunidade cristã. Aliás, para ele, são soluções deste tipo que dissolvem a “verdadeira” Igreja em formulações religiosas pouco relevantes para o momento histórico em que os cristãos estão inseridos. Ao confundir seu fundamento com suas doutrinas, ritos ou estruturas, a Igreja deixa imediatamente de ser Igreja, tornando-se mais uma comunidade religiosa, com um grave risco para a sua missão: o esquecimento de que ela não existe para si mesma e, portanto, não deve esgotar seus esforços na tentativa de preservar um lugar no mundo em que possa existir à parte dos dilemas e das lutas humanas. Na última fase de seu pensamento, a idéia de uma “disciplina arcana” ensina que a manutenção do significado litúrgico da pregação de Cristo pela Igreja não deve impedir que ela se identifique com o mundo. Pelo contrário, esta “disciplina” representa a tensão que deve permanecer entre a identidade cristã da Igreja e sua identificação com mundo.

Assim como o envolvimento com a Igreja conduziu este teólogo até Jesus Cristo, sua compreensão do significado da pessoa de Jesus Cristo levou-o até o “centro” do mundo e da existência humana. Em tempos de nazismo e destruição das estruturas que possibilitam o surgimento, florescimento e plenitude da vida, Bonhoeffer rechaçou definitivamente o refúgio religioso que a comunidade eclesial representava para seus concidadãos. A religiosidade cristã tornou-se insuportável exatamente porque demonstrou ser um bocejo ante ao terror que assolava inúmeras vidas na Alemanha governada por Hitler.

Neste contexto, a compreensão de Jesus Cristo como o “ser-para-os-outros” representa, ao mesmo tempo, a insatisfação do teólogo com os títulos cristológicos

vigentes na teologia cristã – por causa da sua insuficiência em abarcar a complexidade ética oriunda da resistência ao nazismo – e a ampliação de seu horizonte teológico, que lhe permitiu perceber a presença e relevância da pessoa de Jesus Cristo para grupos de pessoas que, mesmo distante das cerimônias religiosas promovidas pela comunidade eclesial, não relutavam em assumir as lutas pela vida humana e por um mundo mais habitável. Nesta fase de seu desenvolvimento teológico está implícita uma importante intuição de Bonhoeffer, a saber: que o amor pela vida humana santifica os atos mais profanos praticados pelos indivíduos. É isso que nos sugerem suas cartas e escritos da prisão. Este é o significado do “cristianismo arreligioso”.

A recepção de seu pensamento nos auxilia na compreensão da centralidade cristológica de sua teologia e desvela seus múltiplos e profundos significados, bem como revela a cristologia como “elemento unificador” de sua teologia, que lhe confere continuidade. Seja na luta pela renovação eclesial, seja na afirmação radical da secularização que determina não apenas o fim da Igreja, mas inclusive do próprio Deus, a cristologia de Bonhoeffer demonstrou ser relevante para a orientação daqueles que desejarem viver no mundo como “seres-para-os-outros”. De fato, seu pensamento apresenta a possibilidade de se falar a pessoas arreligiosas com uma linguagem renovada, sem, contudo, anunciar ou admitir a morte de um Deus pessoal, cujo amor pela vida humana concede-lhe a liberdade de tornar-se fraco e ser empurrado para as margens do mundo, numa cruz escandalosa.

Contudo, o Deus que é assim concebido, a partir da revelação de Jesus Cristo, é o único que pode consolar os indivíduos de uma sociedade como a nossa, isto é, que esteja exaustificada pelas promessas não cumpridas de um ideal humano iluminista que não sobrevive aos dilemas da realidade.

Evidentemente, algumas críticas podem ser dirigidas à teologia de Bonhoeffer, especialmente à sua proposta de um “cristianismo arreligioso”. Algumas delas, que apresentarei a seguir, poderiam muito bem constituir “novos” horizontes da pesquisa de sua teologia, especialmente no Brasil.

Primeiramente, seria interessante analisar de que maneira a cristologia se relaciona com a pneumatologia, isto é, a reflexão sobre a ação do Espírito na história e na Igreja. A centralidade cristológica do pensamento de Bonhoeffer, por mais aberta e dialógica que seja, pode resultar na “eticização” da fé cristã, como ocorreu, aliás, com muitos autores da reflexão teológica liberal e com aqueles vinculados à

Teologia Radical. Penso que algumas pistas para o desenvolvimento desta temática em Bonhoeffer possam ser encontradas, especialmente, em *Sanctorum Communio*, onde ele argumenta em favor da ação do Espírito que *atualiza* a Igreja que, como Corpo de Cristo, foi *realizada* em Jesus; e na expressão “*tantus firmus*”, que ele emprega para descrever a possibilidade do envolvimento intenso e integral das pessoas com os prazeres e tarefas deste mundo, ao mesmo tempo em que suas vidas são dirigidas pelo amor e fidelidade a Deus. Estas escassas referências mereceriam maior atenção no estudo de sua teologia.

Outra crítica possível de ser feita à reflexão teológica de Bonhoeffer, desta vez mais diretamente ao tema do “cristianismo arreligioso”, está relacionada com a estreiteza da concepção antropológica que permeia seus escritos. Paradoxalmente, à medida que Bonhoeffer amplia o horizonte de sua compreensão cristológica, sua concepção antropológica vai ficando cada vez mais restrita, resultando na constatação de que o ser humano não poderia ser, ao mesmo tempo, moderno, *honesto* e religioso.

As considerações feitas pelos intérpretes de sua teologia sobre este assunto, ou seja, de que se trata de uma designação que engloba especialmente os membros de sua família e aqueles indivíduos que estavam engajados com ele na luta contra o nazismo não esgota a problemática contida no significado implícito de sua concepção antropológica. É claro que, como procurei demonstrar no final do terceiro capítulo, Bonhoeffer não concordaria com as afirmações unilaterais dos teólogos radicais sobre o processo de secularização. Além disso, para ele, o ser humano autônomo também deveria ser confrontado com Cristo. No entanto, a própria definição do ser humano “autônomo” revela uma estreiteza que limita o ser humano moderno à dimensão racional e ética, com todas as implicações de “sobriedade” que estão nelas contidas. Por isso, a proposta do “cristianismo arreligioso” é, muitas vezes, equivocada, mas justificadamente, considerada como superada ou impossível por muitos teólogos no contexto da “pós-modernidade”, haja vista a multiplicidade, diversidade, transitoriedade e até mesmo a religiosidade características dos indivíduos contemporâneos.

Finalmente, o que dizer da crítica à religião no pensamento de Bonhoeffer à luz da sua proposta do “cristianismo arreligioso”? Em minha opinião, sua crítica continua válida. Bonhoeffer pode estar bastante equivocado em sua concepção antropológica (otimista?) na modernidade, entretanto, ele foi bastante sensível ao

perceber que existe um certo tipo de religiosidade, encontrada principalmente no cristianismo ocidental, que é inimiga da vida, presa fácil de discursos autoritários, indiferente aos sofrimentos causados pela injustiça e crueldade humana.

Particularmente, gosto muito de sua compreensão de Jesus Cristo como “ser-para-os-outros”, pois ela de fato representa algo que transcende o ostracismo que muitas vezes nos faz reféns de nós mesmos e dos nossos medos, inclusive por meio de nossa religiosidade. Além disso, esta compreensão cristológica minimiza os elementos alienantes de uma concepção divina conforme a metafísica e desperta para a manifestação de Deus, de Jesus Cristo, do “sagrado”, mesmo em meio à força humana e à simplicidade da vida, nos termos em que se expressou uns dos “profetas” do Nordeste brasileiro:

#### Descida da Ladeira

Eu só acredito em vento  
Que assanha a cabeleira  
Quebra portas e vidraças  
E derruba prateleiras  
Se fizer um assobio esquisito  
Na descida da ladeira.

Eu só acredito em chuva  
Se molhar minha cadeira  
De palhinha na varanda  
Minha espreguiçadeira  
Se fizer poça na rua acredito  
Nessa chuva de peneira.

Eu só acredito em lama  
Se for escorregadeira  
Como casca de banana  
Tobogã de fim de feira

Alceu Valença já não acredita  
Na força do vento que sopra e não uiva  
Na água da chuva que cai e não molha  
Já perdeu o medo de escorregar!

Olha que a gente já não acredita  
Na força do vento que sopra e não uiva  
Na água da chuva que cai e não molha  
Já perdeu o medo de escorregar...

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Obras de Dietrich Bonhoeffer

BONHOEFFER, Dietrich. *Act and Being*. Tradução de Bernard Noble. New York: Harper & Row, 1956. 192p.

---

*Creación y Caída*: exégesis teológica de Génesis 1-3. Tradução de Sergio Vences e Úrsula Kilfitt. Barcelona: Libros Del Nopal de Ediciones Ariel, S.A., 1971. p. 89-176.

---

*Creer y Vivir*. Tradução de Miguel A. Carrasco, Ana M. Agud e C. Vigil, a partir dos originais em alemão dos textos *Das Wesen der Kirche*, *Dein Reich komme* e *Glauben und leben*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974. 163p.

---

*Discipulado*. Tradução de Ilson Kayser. 4ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995. 193p.

---

*Ética*. Tradução de Helberto Michel. 5ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. 217p.

---

*Quién es y quién fue Jesucristo?* Su historia e su misterio. Tradução de Sergio Vences e Úrsula Kilfitt. Barcelona: Libros Del Nopal de Ediciones Ariel, S.A., 1971. p. 9-88.

---

*Redimidos para lo humano*: cartas y diários (1924-1942). Edição preparada por José J. Alemany. Salamanca: Edições Sígueme, 1979. 184p.

---

*Resistência e Submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. 638p.

---

*Sociologia de la Iglesia*: Sanctorum Comunio. Tradução de A. Saenz. 2ª.ed. Salamanca: Sígueme, 1980. 259p.

---

*Tentação*. Porto Alegre: Metrópole, 1968.

---

*Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

## 2. Obras sobre a vida e teologia de Dietrich Bonhoeffer

BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. Edição revisada e editada por Victoria J. Barnett, a partir da décima sétima edição alemã de 1989, sob o título *Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie*. Traduzida para o inglês por Eric Mosbacher, Peter Ross, Betty Ross, Frank Clarke, William Glen-Doepel. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1048p.

DUMAS, André. *Dietrich Bonhoeffer: theologian of reality*. New York: Macmillan, 1968. 306p.

GODSEY, John D. *The theology of Dietrich Bonhoeffer*. Londres: SCM Press LTD, 1960. 299p.

RAMOS, Luciana Soares. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo, 2007. 161p.

VELÁSQUES FILHO, Prócoro. *Uma ética para nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1977. 95p.

VORKINK, Peter II. *Bonhoeffer in a World Come of Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1968. 139p.

VV.AA. *Dietrich Bonhoeffer: a 50 años de su ejecución por el tercer reich*. Buenos Aires: ISEDET/Camacúa 252, 1995. 167p.

GREEN, Clifford J. *Bonhoeffer: a theology of sociality*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, Reino Unido: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 392p.

## 3. Artigos publicados na internet sobre a teologia de Dietrich Bonhoeffer

APPEL, Kurt e Capozza, Nicoletta. “*Estar-aí-para-outros*” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. Revista Eletrônica da PUC-Porto Alegre nº 153, setembro de 2006, p.583-597. Acesso em 20 de maio de 2007 pelo link: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/include/getdoc.php?id=352&article=95&mode=pdf>

BALLOR, Jordan J. *Christ in creation: Bonhoeffer's orders of preservation and natural theology*. In.: *The Journal of Religion*. Volume 86. Número 1, 2006. p. 1-22. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na Universidade

Metodista de São Paulo em 16/10/2007 pelo link:  
<http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/497089>

BISHOFF, Paul. *Participation: Ecclesial Praxis with a Crucified God for the World*. In.: *Journal for Christian Theological Research*. Volume 8, 2003. p. 19-36. Acesso em 29/01/2008 pelo link:

<http://www.luthersem.edu/ctrf/JCTR/Vol08/Bischoff.pdf>

ELSHTAIN, Jean Bethke. *Bonhoeffer on Modernity: Sic et Non*. In. *Journal of Religious Ethics*. Volume 29. Número 3, 2001. p. 345-366. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na Universidade Metodista de São Paulo em 16/10/2007 pelo link: <http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/0384-9694.00088>

HAUERWAS, Stanley. *Dietrich Bonhoeffer on Truth and Politics*. In.: *Center of Theological Inquiry Reflections*. Volume 6, Ano VI, 2002. p. 30-53. Acesso em 29/01/2008 pelo link:

[www.ctinquiry.org/publications/reflections\\_volume\\_6/hauerwas.htm](http://www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_6/hauerwas.htm)

KLAUSNITZER, Wolfgang. *Discovering the Presence of Christ in the World: Dietrich Bonhoeffer's contribution to the discussion on the authority of the Bible in the Church*. In.: *Ecclesiology*. Volume 2. Número 2, 2006. p. 155-166. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na Universidade Metodista de São Paulo em 16/10/2007 pelo link:

<http://ecc.sagepub.com/cgi/reprint/2/2/155>

VOSLOO, Robert. *Body and Health in the light of the theology of Dietrich Bonhoeffer*. In.: *Religion and Theology*. Volume 13. Número 1, 2006. p. 23-37. Acesso em 29/01/2008 pelo link:

<http://docserver.ingentaconnect.com/deliver/connect/brill/10230807/v13n1/s3.pdf?expires=1201639127&id=42000041&titleid=75000543&accname=Guest+User&checksum=6F61AC9B29CFB254FA7B36A3539FFF91>

PLANT, Stephen. *The Sacrament of Ethical Reality: Dietrich Bonhoeffer on Ethics for Christian Citizens*. In.: *Studies in Christian Ethics*. Volume 18. Número 3, 2005. p. 71-87. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na Universidade Metodista de São Paulo em 10/09/2007 pelo link:

<http://sce.sagepub.com/cgi/reprint/18/3/71>

SMITH, Robert O. *Reclaiming Bonhoeffer after Auschwitz*. In.: *Dialog: a Journal of Theology*. Volume 43. Número 3, 2004. p. 205-220. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na Universidade Metodista de São Paulo em 16/10/2007 pelo link: <http://www.blackwell-synergy.com/doi/abs/10.1111/j.0012-2033.2004.00210.x>

#### **4. Obras sobre a Teologia Radical**

ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

\_\_\_\_\_ (ed.). *Towards a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1967. 374p.

ALTIZER, Thomas J. J., HAMILTON, William. *A Morte de Deus: Introdução à Teologia Radical*. Tradução de Maria Luísa César. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967. 236p.

BUREN, Paul van. *The Secular Meaning of the Gospel: based on an analysis of its language*. Londres: SCM Press, 1963. 205p.

COLOMER, Eusebi. *A morte de Deus*. Tradução de Manuel V. de Figueiredo. Porto, Portugal: Livraria Tavares Martins, 1972. 275p.

COX, Harvey Gallagher. *The Secular City: secularization and urbanization in theological perspective*. New York: MacMillan, 1966.

HAMILTON, William. *The New Essence of Christianity*. In.: ALTIZER, Thomas J. J. (ed.). *Towards a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*. p. 269-282.

MURCHLAND, Bernard (ed.). *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars explore Atheistic Theology*. New York: Vintage Books, 1967. 265p.

ROBINSON, John A. T. *Honest to God*. Londres: SCM Press, 1963.

VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God: the culture of our post-christian era*. New York: George Braziller, 1967.

## 5. Bibliografia Complementar

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo Koller Anders. São Paulo: Novo Século, 2002. 854p.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender: artigos selecionados*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1987. 253p.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de Felicidade: uma história do Paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 424p.

\_\_\_\_\_ *O que sobrou do Paraíso?* Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 565p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003. 454p.

- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 591p.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Mello. *Uma Igreja com Teologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. 128p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 362p.
- PIRES, Frederico Pieper. *Mito e Hermenêutica: o desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Emblema, 2005. 190p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *On Religion: Speeches to its cultured despisers*. New York: Harper and Row, 1958. 287p.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. 2ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987. 725p.
- ZAHRNT, Heinz. *The question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. Traduzido do alemão por R. A. Wilson. New York: Harvest Book, 1966. 398p.