

TULA MARIA RIBEIRO DIORIO PERUZZO

**O Desenvolvimento do Pensamento Ético de Dietrich Bonhoeffer:
A ética da responsabilidade num mundo tornado adulto**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico J. Hammes

Porto Alegre

2010

“Fomos testemunhas mudas de atos maus, tornamo-nos rudes, aprendemos a arte de simular e a fala de duplo sentido, a experiência tornou-nos desconfiados em relação às pessoas e, muitas vezes, lhes ficamos devendo a verdade e a palavra livre; por causa dos conflitos insuportáveis tornamo-nos frágeis e talvez até cínicos – ainda temos serventia?”

Não gênios, nem cínicos, nem pessoas que desprezam os seres humanos, tampouco estrategistas refinados, mas pessoas singelas, simples e retas são o que precisaremos. Será que a nossa capacidade interior de resistência permaneceu forte o suficiente diante do que nos foi imposto e nossa retidão contra nós mesmos terá deixado de nos poupar o suficiente a ponto de reencontrarmos o caminho da simplicidade e da retidão?”

Dietrich Bonhoeffer no artigo Dez anos depois, 1942.

AGRADECIMENTO

Ao meu marido agradeço pelo companheirismo. A sua presença permanente, lado a lado, sempre de mãos dadas comigo, foi a minha energia. Só quem ama consegue apoiar, acariciar, dar força e aparar as lágrimas de quem é dominado pelo medo, mesmo quando está a sofrer igualmente. Se não fosse toda essa força com contornos de amor, eu não teria tido coragem para continuar, nem teria sentido paz nos momentos mais árduos e difíceis.

A FATEO e a CAPES agradeço pela oportunidade de estudo.

Agradeço igualmente, aos professores que fizeram parte desta jornada, sobretudo o meu orientado, Prof. Dr. Érico J. Hammes.

Agradeço ainda meus familiares e amigos por todo apoio recebido.

E, por fim, agradeço a Deus, por sua permanente presença ao meu lado em todos os momentos.

SIGLAS E ABREVIATURAS

DISC – *Discipulado* (obra de Dietrich Bonhoeffer)

ET – *Ética* (obra póstuma de Dietrich Bonhoeffer)

RS – *Resistência e Submissão* (obra póstuma de Dietrich Bonhoeffer- cartas e anotações da prisão)

SC – *Sanctorum Communio* (tese de doutorado de Dietrich Bonhoeffer)

TENT – *Tentação* (obra póstuma de Dietrich Bonhoeffer)

VC – *Vida em Comunhão* (obra de Dietrich Bonhoeffer)

GS – *Gaudium et spes* (Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II)

PERUZZO, Tula M. R. D. *O Desenvolvimento do Pensamento Ético de Dietrich Bonhoeffer: A ética da responsabilidade num mundo tornado adulto*. Porta Alegre, 2010. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

RESUMO

A pesquisa em questão trabalha aspectos da ética da responsabilidade desenvolvida por Dietrich Bonhoeffer ante a autonomia do mundo moderno e pós-moderno. Sua relevância consiste, justamente, em apontar os riscos que a falta de uma responsabilidade ética pode causar numa sociedade plural, afetando-a em seus valores humanos fundamentais. Bonhoeffer faz uma observação da realidade de sua época, num contexto de niilismo, crise de sentido, decadência de valores morais e privação da verdade. Sua ética, de fundamento cristológico, se concretiza na decisão pessoal pelo bem. Bem que é sinônimo do fazer a vontade de Deus, assumindo viver no mundo da forma como este se apresenta, com suas mazelas e infortúnios. O distintivo de sua proposta se encontra no assumir a responsabilidade pelos outros na urgência do presente. Toda problemática abordada por Bonhoeffer, se identifica com as dificuldades atuais que permeiam o campo ético. Por isso, trabalhando a questão ética em Dietrich Bonhoeffer, será possível elaborar um paralelo entre a autonomia do mundo contemporâneo, que aprendeu a viver sem precisar de Deus, e a necessidade de uma ética universal e transcendente, baseada no “ser-para-os-outros” de Jesus Cristo. A análise começa levantando dados biográficos e bibliográficos de Bonhoeffer, é seguida por uma explanação da sua compreensão ética nas obras *Ética e Resistência e Submissão*, perpassa ainda por sua percepção sobre a secularização e suas consequências, chegando à conclusão de uma teologia pública como síntese da ética da responsabilidade num mundo adulto.

Palavras chave: ética, responsabilidade, ser-para-os-outros, mundo adulto, cristianismo arreligioso, autonomia

ABSTRACT

The present research deals with the concept of ethics of the responsibility developed by Dietrich Bonhoeffer before the autonomy present throughout the modern and post-modern world. Its relevance consists exactly in the fact that it points out the risks that the lack of ethical responsibility may cause within a plural society, affecting it on its fundamental human values. Bonhoeffer develops an observation of the reality of his age, in a context of nihilism, meaning crisis, decaying of moral values and privation of the truth. Its ethics, from Christological fundamentals, is concretized upon the personal decision for the good. Good is synonym for doing God's will, accepting to live in the world as it is, filled with bad and misfortunes. What distinguishes Bonhoeffer's proposal is the fact that he takes the responsibility for the others in the urgency of the present. The whole problematic approached by Bonhoeffer identifies itself with current difficulties that permeate ethical field. Therefore, working the topic of ethics in Dietrich Bonhoeffer's work, it will be possible to elaborate a parallel between the autonomy of the contemporary world, that sort of learned how to live without the need for God, and the necessity of a universal and transcendental ethics, based on "be-to-the-others" from Jesus Christ. The analysis begins raising biographical and bibliographical data of Bonhoeffer, and it is followed by some explanation about his ethical comprehension in the works *Ethics* and *Letters and Papers from Prison*; it still pervades his perception about secularization and its consequences, reaching the conclusion of a public theology as synthesis for ethics of responsibility in an adult world.

Key-words: ethics, responsibility, be-to-the-others, adult world, unreligious Christianity, autonomy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 VIDA E OBRAS	13
1.1 Primeira fase: contexto familiar	15
1.2 Segunda fase: contexto sócio-político.....	21
1.3 Terceira fase: prisão	30
2 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE	40
2.1 A Obra Ética.....	45
2.2 Ética como configuração	51
2.3 Dialética do último e penúltimo.....	54
2.4 Teoria dos mandatos	61
2.5 Vida ética como responsabilidade	65
2.6 Resistência e Submissão.....	69
3 O MUNDO TORNADO ADULTO	77
3.1 O mundo adulto e o lugar de Deus na visão de Bonhoeffer e da Gaudium et spes	79
3.2 O Cristianismo no mundo adulto	95
3.3 A teologia pública como síntese da ética da responsabilidade num mundo adulto	104
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

Para apreciar a obra de um teólogo é necessário levar em conta os diferentes fatores históricos, teológicos e pessoais que contribuíram na formação de seu pensamento. Sobretudo em se tratando das obras de Dietrich Bonhoeffer essas considerações se tornam relevantes, principalmente, porque algumas de suas obras são incompletas, fragmentárias e póstumas. O interesse pela pesquisa surgiu justamente da observação de que, mesmo de forma fragmentária, os escritos de Bonhoeffer têm uma significativa contribuição a dar à sociedade atual, no que se refere às questões éticas. E apesar da fragmentariedade de seus escritos, é plausível encontrar uma unidade, uma coerência profunda que permite intuir a totalidade de seu pensamento.

Bonhoeffer foi um dos primeiros que, em meio à situação altamente desumanizadora do Terceiro Reich, se deu conta da reviravolta que estava dando a cultura ocidental em seu conjunto e, mais particularmente, o cristianismo tradicional.

Ele tem na resistência ao nazismo o exemplo mais claro de uma ética que deixa de ser um enunciado puramente teórico ao assumir uma ação responsável, colocando em risco sua própria segurança. Sua atitude é um chamado à Igreja e aos cristãos para adotar uma postura não a partir de referenciais fantasiosos, e sim a partir da realidade concreta da vida. Sua ética cristocêntrica tenta equilibrar discurso e prática, decisão e responsabilidade.

Deixou numerosos escritos como: *Sanctorum communio*, *Ato e ser*, *Vida em comunhão*, *Discipulado*, *Ética*, entre outros, tendo o ápice de seu pensamento em *Resistência e Submissão*, cartas e anotações que escreveu da prisão de Tegel, durante a

Segunda Guerra Mundial. Nesses escritos toda sua interioridade e riqueza são expostas com tal autenticidade, que testemunham a coragem de viver em tais circunstâncias e a urgência de agir, sob o exemplo de Cristo, como ser-para-os-outros.

Aluno de Harnack, mas discípulo teológico de Barth, foi um teólogo pós-dialético, no sentido de que, a partir da palavra de Deus como tema da teologia, não abandonou o terreno da história. Bonhoeffer consegue trazer de volta para a teologia o tema da “recuperação do horizonte”¹, já intuído por Barth e Bultmann. Neste sentido, sua proposta é de um cristianismo a ser reinterpretado pelo homem moderno, vivido na responsabilidade, na participação e na solidariedade; um cristianismo universal, capaz de novas respostas e novas ações.

Pastor luterano da Igreja Confessante, professor de teologia impedido pelo nazismo de ensinar e escrever, Dietrich Bonhoeffer exerceu uma influência determinante, e ainda atual, no pensamento cristão contemporâneo.

Em vista disso, esta pesquisa tem por objetivo apresentar a ética cristã por ele elaborada, em meio à Segunda Guerra Mundial, conhecida como ética da responsabilidade, que leva o nome justamente por imputar, a cada ser humano, sua responsabilidade para com o todo; e por demonstrar as condições de aplicação dessa ética para responder à nova situação da humanidade, diante da autonomia e da liberdade que adquiriram espaço crescente com a secularização, ao que Bonhoeffer chamou de “mundo adulto”.

A pesquisa tenta dar conta de uma necessidade que se impõe através da observação do percurso histórico, a fim de questionar acontecimentos passados que se projetam no presente e continuar a interpretá-los enquanto valores referenciais, buscando uma nova resposta à questão ética, tão defasada em detrimento de uma falsa visão de autonomia e

¹ Expressão utilizada por Gibellini ao fazer referência ao resgate da amplitude da realidade de Cristo na realidade secular feito por Bonhoeffer, ou seja, a recuperação de Cristo como centro, já que sem centro não há referência de horizonte. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 105.

liberdade por parte do ser humano. Resposta já intuída por Bonhoeffer e que permanece ainda atual.

Por isso, já que o foco da dissertação é o pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer, examinaram-se suas obras visando à interpretação de seus conceitos éticos, para demonstrar a atualidade e o grande valor de seu pensamento. Tendo-se, porém, a consciência de que para que a pesquisa fosse mais bem desenvolvida, seria primordial o contato com fontes originais do alemão, o que não foi possível, não apenas pelas limitações de material, mas, sobretudo, pelo deficiente conhecimento do idioma.

Para a explanação da pesquisa partiu-se do desdobramento da formação vivencial e intelectual de Bonhoeffer, com suas experiências familiares, acadêmicas, pastorais, para corroborar o quanto vida e pensamento, nesse teólogo, se mesclam e o quanto que a ética, por ele proposta, é autenticamente concreta.

Como fazem parte de um desenvolvimento progressivo, suas obras não podem ser vistas isoladamente, independente uma das outras, pois elas existem como um todo, numa espécie de condicionamento recíproco. Somente a partir dessa premissa é possível entender o processo de formação da reflexão bonhoefferiana. Para tanto, é necessário discutir a posição de Bonhoeffer frente à situação sócio-política de seu tempo, através da qual nota-se que método teológico e testemunho pessoal se tornam inseparáveis.

Mais precisamente, tentou-se entender a que questões Bonhoeffer quis responder enquanto elaborava sua ética e posteriormente, que respostas conseguiu dar após constatar a independência do ser humano em relação a Deus. E mais, quais pontos são relevantes e atuais em sua teologia? Quais são possivelmente alcançáveis e quais se tornam apenas ideais? E, porque, mesmo já passando a pós-modernidade, suas reflexões permanecem tão atuais? Será que a redescoberta do pensamento bonhoefferiano não abrirá brechas para uma nova visão de responsabilidade ética, sobretudo para os cristãos?

Parte-se de algumas especulações para responder a essas questões que, como poderá ser notado, por vezes podem ser comprovadas e por outras, ficam em aberto à interpretação. Isso porque as próprias reflexões de Bonhoeffer são, muitas vezes, incompletas.

Considerou-se entre as hipóteses de trabalho a íntima relação entre sua ética e sua cristologia, pois como é evidente, todo seu pensamento é cristocêntrico. Outra hipótese considerada foi a percepção do contexto sócio-político da época e a crise de sentido que se instalou na modernidade e que acompanhou a pós-modernidade afora. Ainda, o estudo da biografia de Bonhoeffer como chamado à ação concreta diante da crise instalada. A suposição de uma teologia da cruz serve, em alguns momentos, como chave de leitura para a teologia bonhoefferiana. E a construção de um paralelo entre a reflexão de Bonhoeffer e a Constituição pastoral *Gaudium et spes*. Para tanto a pesquisa foi dividida em três partes.

A primeira parte consiste na apresentação de um pequeno itinerário biográfico e bibliográfico da reflexão teológica de Bonhoeffer, tendo como destaque o conteúdo de seus escritos, desde seu início, que abrange a fase de teólogo, envolvendo toda sua experiência familiar e formação acadêmica; de cristão, assinalada, sobretudo pelas experiências pastorais; e de contemporâneo, através da elaboração das cartas escritas da prisão, período este, fortemente marcado pela vivência da guerra.

Nessa primeira parte procurou-se analisar suas principais obras, levando em conta, não apenas o conteúdo teológico que elas apresentam, como também o contexto histórico, social, cultural e político no qual estão inseridas e ao qual pretendem dar uma resposta alternativa para a vivência de uma ética e de um cristianismo concretos e autênticos.

Para isso, foram utilizadas, além das obras do próprio Bonhoeffer, obras de autores como Alberto Gallas, Rosino Gibellini, Ernesto Bernhoeft, Bruno Forte, entre outros que possibilitaram uma análise da relação entre a reflexão teológica de Bonhoeffer e os acontecimentos históricos que marcaram sua época e influenciaram seu pensamento.

A análise desenvolvida nessa primeira seção quer demonstrar, dentre outras coisas, como a cristologia tem lugar relevante em toda a elaboração do seu pensamento teológico, adquirindo uma gradativa ampliação na compreensão do significado da pessoa de Jesus Cristo, que segue desde a fórmula de “Cristo existente como comunidade”, em *Sanctorum Communio*, passando pela noção de “Cristo como Senhor do mundo”, na *Ética* até a formulação da pergunta “quem é Cristo para nós hoje?” e sua relação com o “mundo tornado adulto”, em *Resistência e Submissão*.

A segunda parte trata do desenvolvimento do pensamento ético de Bonhoeffer, propriamente dito, o que vai caracterizar a ética por ele elaborada como ética da responsabilidade. Os esforços de Bonhoeffer centraram-se fortemente na redação da *Ética*, pois a via como a missão de sua vida. Nesta seção procurou-se identificar, seguindo a sugestão de Gibellini, as principais chaves de leitura para a compreensão, tanto em *Ética* como em *Resistência e Submissão*, da responsabilidade como fundamento de uma ética cristã autêntica. Nessas obras são apresentadas soluções para apaziguar os conflitos nas relações dualistas entre Igreja e mundo, Igreja e estado, sagrado e profano, cristão e não-cristão.

Diante dos acontecimentos, Bonhoeffer propôs uma nova maneira de responder aos apelos éticos e, conseqüentemente, uma nova maneira de pensar a teologia. A contextualização se torna, portanto, peça chave no universo teológico do pastor protestante, que tenta responder com uma ética capaz de atingir crentes e não-crentes com uma nova linguagem apta a encarar os novos questionamentos da humanidade.

A ética proposta por Bonhoeffer tem como característica essencial o fato de ser uma ética concreta e prática e, seu ponto de partida está na questão de como a realidade de Deus, em Jesus Cristo, pode entrar no cotidiano da vida humana de hoje. A resposta a essa questão, apresentada pelo próprio Bonhoeffer, através da configuração a Cristo, da dialética entre último e penúltimo, da teoria dos mandatos e da estrutura de vida responsável, harmoniza as tensões entre Deus e o mundo e toma a realidade não como fato neutro, mas

como o lugar onde Cristo se revela por meio da responsabilidade ética assumida pelos cristãos.

Seguindo o itinerário proposto, a pesquisa dedica-se à discussão sobre o “mundo tornado adulto”, expressão do próprio Bonhoeffer, especialmente a partir de suas cartas e escritos da prisão, como tema da terceira seção. Este material (as cartas), não passou por qualquer elaboração sistemática, mas, como poderá ser notado, demonstra uma rica fonte de informações, sobretudo na constatação das mudanças relevantes que a relação entre Criador e criatura sofrem no processo de secularização. Essa última fase do pensamento de Bonhoeffer expressa uma profunda reorganização de seus conceitos teológicos, o que não deve ser entendido como ruptura com a reflexão precedente à prisão, e sim, como continuidade, porém, de modo informal.

Procurou-se, ainda, demonstrar os esforços para responder as questões levantadas por Bonhoeffer: a maioria do mundo, o cristianismo arreligioso, quem é Cristo para nós hoje, fazendo um paralelo de suas conclusões com as da *Gaudium et spes*, sublinhando semelhanças e contrastes.

Por fim, apresenta-se uma conclusão apontando caminhos, quem sabe já não supostos por Bonhoeffer, para a vida numa sociedade pluralista, baseada na tolerância construída através de uma ética responsavelmente assumida diante da autonomia humana: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto.

1 VIDA E OBRAS

Disciplina

Se partes em busca da liberdade, aprende primeiro
A disciplinar os sentidos e a alma, para que os desejos
E teus membros não te joguem de um lado para o outro.
Castos sejam tua mente e teu corpo, plenamente submissos a ti,
E obedientes, a fim de buscarem a meta que lhes foi apontada.
Ninguém experimentará o mistério da liberdade a não ser pela disciplina.²

Esta pesquisa tem por objetivo apresentar alguns pontos referentes à ética desenvolvida pelo teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer. Porém, para que sua ética seja compreendida, faz-se necessário conhecer as origens formativas de seu pensamento, visto que Bonhoeffer é um dos ilustres personagens em que biografia e teologia se confundem. Toda sua teologia é sustentada pelas experiências vividas, assim como as experiências por ele vividas são determinadas pela sua fé teológica. Seu caminho é traçado por uma espécie de simbiose, onde cada fase é marcada por obras específicas e experiências ímpares. “Teólogo, cristão, contemporâneo, assim Eberhard Bethge o sintetizou numa grande biografia dedicada ao amigo... onde biografia e teologia se mesclam e se dão as mãos como talvez em nenhum outro teólogo de nosso século”³.

Nota-se que Bonhoeffer expõe em seus escritos sua própria vivência, como se fosse um constante diálogo. Eis uma breve cronologia de suas principais obras:

1927 – *Sanctorum Communio*

1931 – *Ato e Ser*

² Fragmento do poema “Estações no caminho para a liberdade” de Dietrich Bonhoeffer.

³ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 106.

1933 – *Cristologia* (curso)

1934 – *Criação e Queda*

1937 – *Discipulado*

1938 – *Vida em Comunhão*

1949 - *Ética* (póstuma)

1953 – *Tentação* (póstuma)

1958 – *Resistência e Submissão* – coletânea de cartas e anotações (póstuma)

Bonhoeffer partia da realidade de Deus na história, da encarnação de Jesus Cristo. A partir dessa premissa teológica obtinha uma conseqüência hermenêutica de incalculável valor para a vida cristã: a fundamentação da Palavra de Deus na concretude da história (este, inclusive, é o ponto de partida metodológico e teológico, bem como a conclusão mais importante, de sua inacabada *Ética*), como afirma o artigo de Capozza e Kurt: “Para poucos teólogos a unidade entre vida e pensamento serve de tal forma como chave hermenêutica quanto para Dietrich Bonhoeffer... sua teologia é caracterizada pela incansável busca por concreções da revelação no presente, o ‘aqui’, o ‘hoje’, o ‘para nós’⁴.

A teologia de Bonhoeffer é mais uma teologia ética que dogmática, uma teologia carregada de vivência. Bonhoeffer refletiu o que viveu e viveu o que refletiu.

A vida desse teólogo pode ser dividida em três grandes períodos: o primeiro, até fins de 1932, quando concluiu seus estudos acadêmicos e tornou-se teólogo; o segundo, de 1933 a 1939, em que o teólogo acadêmico se torna um verdadeiro cristão, ao se empenhar mais diretamente na vida da Igreja; o terceiro, de 1939 a 1945, no qual o cristão se faz companheiro de seu tempo e assume as responsabilidades de sua época.

Esmiuçando, agora cada uma das três fases, pode-se perceber a evolução gradativa por que passou seu pensamento.

⁴ CAPOZZA, N. e KURT, A. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer, p.584.

1.1 Primeira fase: contexto familiar

Ação

Não fazer e ousar qualquer coisa, mas o que é direito,
Não se deter no possível, mas agarrar corajosamente o que é real,
Não na fuga das idéias, mas somente na ação é que se encontra a liberdade.
Abandona o vacilar medroso e enfrenta a tempestade dos acontecimentos,
Sustentado somente pelo mandamento de Deus e por tua fé,
E a liberdade envolverá jubilosa o teu espírito⁵.

A influência do ambiente, o exemplo e a assistência dos familiares sobre Bonhoeffer tornam-se necessários para a compreensão de certas reações e atitudes suas. O convívio fraternal na família, sem que faltasse o devido respeito à personalidade de cada um; os laços que mantinham pela comunicação, que não se rompiam nem mesmo com a distância ou separação; o toque de espiritualidade, pois se tratava de uma família tradicionalmente cristã com indispensável demonstração de solidariedade humana, foram relevantes à formação de seu caráter. Tal formação foi de suprema importância, pois sem ela talvez não resistisse às dificuldades pelas quais haveria de passar.

Percebe-se por suas declarações, que a presença e as tradições familiares lhe serviram sempre como sustentação e lhe preencheram de afeto e segurança, uma típica demonstração da força dos laços de amizade na visão alemã: “Difícilmente haverá uma sensação mais gratificante do que sentir que se pode ser alguma coisa para outras pessoas. Neste caso, o importante não é o número, mas a intensidade. Afinal, as relações humanas são simplesmente o mais importante na vida...”⁶

A formação familiar também o dotou de relevantes valores éticos que lhe cobraram uma postura firme e coerente: “Muitas vezes observei que o decisivo são as exigências que

⁵ Fragmento do poema “Estações no caminho para a liberdade” de Dietrich Bonhoeffer.

⁶ RS, p.519.

nós mesmos nos colocamos... Mas nunca mais poderemos recuar para alguém daquilo que conquistamos por nós mesmos.”. E na mesma carta continua: “Acho que um dos mais fortes fatores de formação intelectual em nossa família foi nos terem posto tantas inibições⁷ para superar antes de podermos chegar às nossas próprias expressões...”⁸

De uma carta escrita ao afilhado (filho de Renate, sua sobrinha e Eberhard Bethge, seu grande companheiro) se podem extrair claramente as características do ambiente familiar dos Bonhoeffer:

Nos próximos anos, que trarão grandes transformações, o maior presente será sentir-se protegido numa boa casa paterna. Ela será o baluarte contra qualquer perigo externo e interno. Tu tens sorte em ter um pai e uma mãe que sabem, a partir da própria experiência, o que significa ter um lar em tempos tormentosos. Em meio ao empobrecimento geral de vida intelectual, encontrarás na casa de teu pai e da tua mãe um tesouro de valores intelectuais e uma fonte de estímulos intelectuais... eles te ensinarão a orar e temer e amar a Deus sobre todas as coisas e a fazer de boa vontade a vontade de Jesus Cristo⁹.

Verifica-se, portanto, a influência salutar que a família exerceu sobre Bonhoeffer, imprimindo na sua personalidade certas características e estimulando determinadas reações diante dos acontecimentos que exigiam decisões. Nota-se a valorização da formação intelectual, humana e espiritual como alicerces familiares, sem que com isso, venha a ser considerado mero produto do meio-ambiente ou das circunstâncias. Do equilíbrio entre a vida familiar e o exemplo dos grandes mestres e os bons amigos, ele soube colher os ensinamentos e benefícios, sem por isso deixar de ser ele mesmo. Não mudou sob a influência de terceiros, nem sob a pressão dos turbulentos acontecimentos, mas progrediu e firmou-se em sua decisão de assumir a responsabilidade dos tempos presentes. Todas as fases de sua vida são marcadas por uma autêntica coragem, que lhe exigiu o tributo da própria vida.

⁷ Na tradução feita por Ernesto Bernhoeft é usada a palavra escrupulos no lugar de inibições. Bernhoeft, Ernesto J. *No caminho para a liberdade*, p.42.

⁸ RS, p.519.

⁹ RS, p.393.

Essa primeira fase é caracterizada pelo despertar teológico. Nascido em 4 de fevereiro de 1906, em Breslau, na Silésia, antigo território da Alemanha, de família aristocrática alemã, é o sétimo de oito irmãos. Seu pai, neurologista e psiquiatra renomado, incutiu aos filhos o gosto pelas artes, de modo especial a música, assim como os ensinou a ter responsabilidade com a vida, como relata o próprio Bonhoeffer numa carta escrita a Bethge em maio de 1944¹⁰.

Equilibrado, firme e possuidor de uma sabedoria peculiar, “Karl Bonhoeffer era um homem de autoridade marcante, falava baixo e pouco, mas o que dizia era insofismável e decisivo. Odiava conversas rebuscadas e sempre mantinha o autocontrole. O mesmo ele exigia dos filhos”¹¹.

A mãe, filha de pastor luterano, levava o pequeno Dietrich aos cultos para acompanhá-la. “Seu alvo era educar seus filhos para serem pessoas responsáveis. Ela o entendia como seu compromisso cristão. Em todas as suas ações, seus filhos deveriam levar em conta também as necessidades dos outros”¹². Os oito filhos de Karl e Paula eram inteligentes e talentosos e possuíam consciência do seu papel de responsabilidade na construção da sociedade.

Assim, mais uma vez podem-se notar os valores humanos que caracterizavam a família Bonhoeffer.

Em 1912, o pai de Dietrich recebe o convite para assumir a cátedra na universidade de Berlim, para onde se muda com a família. Em seguida estoura a Primeira Guerra Mundial, Bonhoeffer tinha oito anos. A partir de então começa a observar a fragilidade e, por isso mesmo, o valor da vida humana.

¹⁰ “a música... te ajudará a obter a clareza e pureza do ser e das emoções em momentos de confusão, e a manter acesa em ti a tônica da alegria em momentos de preocupação e tristeza; a competência para conduzir a vida... te levará bem cedo a te virares com tuas próprias mãos e a não menosprezares nenhum pequeno esforço; o dom de involuntariamente angariar para si a boa vontade das pessoas fará com que muitas pessoas tornem-se tuas amigas e te ajudem; a espiritualidade... não será ruidosa nem prolixa”. RS, p.393.

¹¹ MILSTEIN, W. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.11.

¹² *Ibidem*, p.12.

Em 1917, seu irmão Walter se alista para a guerra e sendo gravemente ferido, falece. Sua mãe, Paula, entra num estado de prostração. Talvez esses acontecimentos tenham feito com que Bonhoeffer amadurecesse mais rápido e despertasse seu interesse pelo transcendental.

Aos 17 anos Dietrich decide estudar teologia. “Bonhoeffer, que se matriculara na faculdade de teologia por motivos filosóficos e culturais, acabará fazendo teologia por vocação eclesial”¹³. Começou os estudos de Teologia na Universidade de Tübingen e depois se transferiu para Berlim, onde conhece grandes nomes, entre eles Deissmann, Lietzmann, Harnack e Reinhold Seeberg. Nesta época faz uma viagem a Roma, pela qual fica deslumbrado e afirma, que a partir de então, compreende o conceito de Igreja. Conceito este que será parte central do seu pensamento nesse primeiro período¹⁴.

Em 1927, aos 21 anos, publica sua tese de doutorado *Sanctorum Communio*, uma pesquisa dogmática sobre a sociologia da Igreja, que revela sua estrutura comunitária e aborda o problema da compreensão sistemática da Igreja concreta. Bonhoeffer define a Igreja como “Cristo existente como comunidade¹⁵”. Tenta precisar a relação da Igreja, grupo de humanos pecadores, com a Igreja em seu aspecto divino, “com ajuda da sociologia e da dogmática, das categorias de Hegel e o pensamento dialógico, com referência a Troeltsch, mas, sobretudo Barth”.¹⁶ Igreja como *Communio Sactorum* é para Bonhoeffer simplesmente a presença de Cristo no mundo¹⁷.

Em 1930, apresenta sua tese de habilitação com a obra *Ato e Ser*, na qual defende que só se pode pensar a Revelação em relação com o conceito de Igreja “¹⁸. *Ato e Ser* é a realidade da Revelação como pressuposto da Igreja. A experiência da Revelação como fato

¹³ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.108.

¹⁴ Cf. CAPOZZA, N. e KURT, A. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer, p.585.

¹⁵ Cf. GIBELLINI, R. *Op. Cit*, p.107.

¹⁶ CAPOZZA, N. e KURT, A. *Op. Cit*, p.585.

¹⁷ Outras informações sobre esse mesmo pensamento em BONHOEFFER, D. *L'essenza della Chiesa*.

¹⁸ Cf. GIBELLINI, R. *Op. Cit*, p.107.

peçoal, deve efetuar-se através da Igreja, que é o Cristo enquanto comunidade, é pela Igreja que a palavra da Revelação é transmitida no sacramento, na pregação e na Escritura. Somente na Igreja se pode encontrar a verdade revelada, concreta e viva, pois quem ouve a palavra não é apenas o indivíduo, mas a Igreja. Bonhoeffer busca superar as visões da revelação somente como ato (Barth) e como fato passado. Como ato, acontece sempre de novo, assegurando a sua existencialidade; como ser, já aconteceu, garantindo a sua continuidade.

Em 1931, recebe uma bolsa de estudos para o Union Theological Seminary em New York, para onde segue e que será de grande importância no desenvolvimento de uma nova perspectiva de seu pensamento, pois experimentará um cristianismo prático muito comunitário, porém fraco dogmaticamente. Nas Américas, depara-se com essa nova realidade, que o insere numa nova visão de mundo, despertando-lhe o interesse pelo diferente e consecutivamente o interesse pelas questões ecumênicas. O contato com a Igreja de New York causou em Bonhoeffer, maravilha e desilusão, naquela nova realidade a diversidade tornava-se um fator relevante para a construção de relação com os outros. No seminário teológico em New York, chegou a dizer que lá não havia teologia, reconhecendo, posteriormente, que o que lá existia era uma teologia prática, engajada na atuação social, diferente do que conhecia até então. A partir dessa nova experiência, um novo mundo se abre para ele¹⁹.

Um grande contribuidor a essa nova fase de seu pensamento foi seu professor de teologia, Reinhold Niebuhr²⁰, que se ocupava nos seminários da pergunta de como relacionar a fé cristã com a atuação social. Mas sua primeira grande experiência impactante se deu a convite do amigo de estudo, o teólogo afrodescendente, Albert Franklin Fisher. Este lhe mostrou o culto das pequenas igrejas da periferia, no Harlem. E na participação desses

¹⁹ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.17.

²⁰ Alguns apontamentos sobre a reflexão da responsabilidade ética dos cristãos em Reinhold Niebuhr e que influenciaram Bonhoeffer podem ser encontradas em LOVIN, R. W. *Becoming Responsible in Christian Ethics. Studies in Christian Ethics*.

cultos, Bonhoeffer, percebe que a música contagiava corpo e alma. Lá, constata que fé, vida e ação formam uma unidade indissolúvel, de forma que, uma não tem validade sem a outra.

Outro amigo, Jean Lasserre, vindo da França e representante decidido do pacifismo, impressionou Bonhoeffer com sua explicação sobre o mandamento da paz do Sermão de Montanha. Texto que, a partir de então, acompanhará toda sua teologia. Dos amigos americanos, Paul Lehmann foi o que melhor compreendeu o pensamento europeu de Bonhoeffer e, foi quem, mais tarde, interveio em seu favor²¹.

Nessa mesma época, os laços de amizade entre Bonhoeffer e Barth são fortalecidos, tanto no aspecto intelectual quanto pessoal. Barth exercerá uma importante influência na construção do pensamento bonhoefferiano²².

Na volta para Berlim, foi ordenado²³ pastor, passando a dividir seu tempo entre o trabalho pastoral, o trabalho universitário e a atividade ecumênica. Na universidade ministrava um curso de *Cristologia* (postumamente editado) cujo pensamento central é: Cristo para nós e Cristo como centro: Cristo está no centro da existência humana como mediador da justificação para o humano, da reconciliação para a história, da libertação para a criação e, portanto, como mediador, está no centro. Esse curso não é apenas o último curso acadêmico, como também, a conclusão de sua reflexão acadêmica e o início de sua reflexão prática, fechando o parêntese de sua docência na universidade para colocar-se exclusivamente ao serviço da Igreja Confessante (parte da Igreja evangélica que se opôs ao nacional-socialismo e se organizou autonomamente).

²¹ Cf. MILSTEIN, W *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.24-27.

²² Discípulo e amigo de Barth, Bonhoeffer pode ser considerado um teólogo pós-dialético. Sua posição ética encontra proximidades com a teologia e a ética barthiana, cf. DUCH, L. Introdução in BONHOEFFER, D. *Ética*. Dessa relação surgem contribuições e críticas, como muitas vezes referidas nas cartas da prisão, cf. RS, p.371; 380; 438-439. Bonhoeffer chama atenção para a crítica à religião feita por Barth e ao resgate da transcendência da Palavra de Deus e da Revelação como iniciativa divina. Porém, critica o exagero barthiano na majestade de Deus causando distanciamento do mundo e o positivismo da revelação.

²³ É importante ressaltar que existe diferença de caráter doutrinal entre a Igreja Católica e a Igreja Luterana na questão sobre ordenação. Mais informações ver no *Catecismo da Igreja Católica*, n.1536-1600.

1.2 Segunda fase: contexto sócio-político²⁴

Sofrimento

Maravilhosa transformação. As mãos tão fortes e ativas
Te foram amarradas. Impotente, solitário, vês o fim
Da tua ação. Mas então respiras aliviado e colocas o que é direito,
Tranquilo e consolado, em mãos mais fortes e te dás por satisfeito.
Apenas por um instante tocaste, feliz, a liberdade,
E logo a entregaste a Deus, para que ele a aperfeiçoe esplendidamente.²⁵

A segunda fase da vida de Dietrich Bonhoeffer, de 1933 a 1939, é caracterizada pelo tema Cristo e é sublinhada pela ascensão do nacional-socialismo ao poder até o início da Segunda Guerra Mundial. Os escritos mais característicos desse período são *Discipulado* e *Vida em Comunhão*. A exigência de não fugir da responsabilidade da vida histórica, a centralidade do tema da ação e a reflexão sobre a relação Igreja-Estado nos anos do *Kirchenkampf* (igreja em luta), fazem do pensamento de Bonhoeffer um momento de necessário confronto na oposição essencialmente ética ao totalitarismo²⁶.

Nesse tempo, na Alemanha, se dá um rápido desenvolvimento político e com isso, a tentativa do nazismo de penetrar ao interno do governo e da doutrina da Igreja evangélica. A Igreja evangélica oficial dos cristãos alemães logo inclui em seus estatutos o parágrafo ariano²⁷ e, assim, proíbe a ordenação de pastores de origem judaica. É nessa turbulência na comunidade cristã e em contraposição a essa tendência de identificação com a ideologia nacional-socialista, que, em maio de 1934, uma liga de pastores protestantes, dentre eles Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Otho Dibelius, Martin Niemoeller, se une para formar a Igreja Confessante²⁸.

²⁴ Sobre esse assunto ver também COGGIOLA, O. (Org.). *Segunda Guerra Mundial – Um balanço histórico*.

²⁵ Fragmento do poema "Estações no caminho para a liberdade".

²⁶ Sobre totalitarismo ver também ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo; Sobre a violência*.

²⁷ O termo ariano, que ganhou outro significado com a ideologia nazista, foi usado, erroneamente, para classificar uma suposta raça comum aos indo-europeus e aos seus descendentes não miscigenados com outros povos, uma raça pura e superior. As Leis Arianas ou *Leis de Nuremberg* proibiam a cidadania e direitos de trabalho aos "não-arianos", bem como o casamento entre indivíduos dos dois grupos opostos e aniquilavam qualquer direito que beneficiasse um não-ariano.

²⁸ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.1.

A religião política do nacional-socialismo inspirou também o nascimento de um “*Kirchenkampf*” (igreja em luta) que, em 1933, coincidia com a origem do movimento “*Deutsche Christen*” (cristãos alemães) ao interno da Igreja evangélica, a qual intentava produzir uma síntese entre ideologia nacionalista e cristianismo para introduzir o princípio racial na doutrina protestante... a “Igreja Confessante” (*Bekennende Kirche*) constituía-se de um grupo de pastores protestantes alemães que não aderiram ao pedido de fidelidade e de submissão a Hitler²⁹.

Esses pastores tinham o intuito de preservar a fé luterana, pois “ao mesmo tempo em que estavam dispostos a defender os tradicionais valores luteranos de lealdade e obediência ao estado, eles negavam a esse mesmo estado o direito de determinar o conteúdo da fé religiosa”³⁰.

O que se percebe é que, muitos alemães esperavam que a revolução nacional-socialista levasse a um renascimento da religião, inclusive elevando a participação e a frequência nas igrejas, que chegou a aumentar nos primeiros anos do regime nazista. Os nazistas prometiam o apoio ao cristianismo, invocavam Deus e faziam orações em seus discursos. O próprio Hitler afirmou em *Mein Kampf* que estava realizando a obra do Senhor³¹.

Porém, os esforços nazistas para fundir a religião com a raça tornaram-se a maior fonte de conflito entre a Igreja cristã e o Estado. Os nazistas subestimavam o empenho cristão com os fracos e desfavorecidos, tanto que, os mesmos, possuíam um forte esquema de aniquilamento justamente dos mais fracos e necessitados como doentes, deficientes mentais e físicos³². Não admitiam a afirmação cristã de que todas as pessoas eram iguais aos olhos de Deus e a preocupação católica com a salvação de todos, independentemente da raça.

²⁹ SOBRINHA, M. C. *Cristianesimo e Testimonianza in Dietrich Bonhoeffer*, p.9.

³⁰ STACKELBERG, R. *A Alemanha de Hitler – Origens, Interpretações, Legados*, p.196.

³¹ Cf. *ibidem*, p.192.

³² Entre as vítimas da implacável perseguição nazista também figuravam os ciganos, deficientes físicos e mentais, homossexuais, pacifistas, adversários políticos, além dos judeus. Cf. *ibidem*, p.299.

A suscetibilidade de muitos protestantes alemães à ideologia nacionalista ajudou os nazistas em sua tentativa de controlar a Igreja Evangélica, pois acreditavam que o desenvolvimento de uma religião nacional, especificamente alemã, os ajudaria no alcance de seus objetivos mais rapidamente.

Adolf Hitler criou, no ano de 1921, o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (Partido Nazista). O Partido era antiparlamentar, antidemocrático e antiliberal. Também defendia o totalitarismo, pois o indivíduo pertencia ao Estado. O Estado identificava-se com o Partido Nazista, e o Partido, identificava-se com seu líder supremo, o *Führer*. Portanto, o Estado deveria estar submetido unicamente à autoridade do *Führer*. O Partido Nazista ganhou apoio dos militares e capitalistas³³.

Hitler atribuía aos marxistas e aos judeus a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e a crise que se instalara no país após o Tratado de Versalhes³⁴. A derrota da Primeira Guerra Mundial não resultou para a Alemanha apenas uma intensificação do anti-semitismo político, também levou a um crescente desejo pela eugenia, como um meio de regenerar o povo alemão e restaurar a força nacional.

Por causa do fracasso do golpe que havia tentado em 1923, Hitler ficou preso oito meses. Durante esse período, escreveu a primeira parte de seu livro *Mein Kampf* (Minha luta), em que defendia o anti-semitismo, o Estado forte, o nacionalismo. Mas o ponto central de seu discurso político era o racismo, defendendo a idéia de superioridade racial do povo alemão, que por pertencer à raça ariana deveria dominar outras comunidades étnicas. O povo alemão deveria, conforme Hitler, evitar a contaminação por raças e elementos inferiores.

³³ Cf. ARRUDA, J. J. *Época Moderna e Contemporânea*, p.168.

³⁴ O Tratado de Versalhes foi um tratado de paz assinado pelas potências européias que encerrou oficialmente a Primeira Guerra Mundial. O principal ponto do tratado determinava que a Alemanha aceitasse todas as responsabilidades por causar a guerra e que fizesse reparações a um certo número de nações. Os termos impostos à Alemanha incluíam a perda de uma parte de seu território para um número de nações fronteiriças, de todas as colônias sobre o oceano e sobre o continente africano, uma restrição ao tamanho do exército, e uma indenização pelos prejuízos causados durante a guerra. Na Alemanha o tratado causou choque e humilhação na população, o que contribuiu para a queda da República de Weimar em 1933 e a ascensão do Nazismo. Cf. *ibidem*, p. 172.

A partir daí, a sociedade nazista aboliu os conceitos de certo e errado, de bem e mal, no seu sentido mais primário, mais elementar, aboliu a idéia de que matar inocentes era crime. Ela instituiu um extermínio burocrático, de forma que milhares de pessoas podiam se tornar criminosos simplesmente assinando ordens ou repassando-as, muito longe dos campos de extermínio. A divisão técnica das tarefas contribuiu para que cada um executasse uma pequena tarefa e sua responsabilidade ficasse diluída, de modo que cada um fizesse “apenas” uma pequena parte e “o genocídio foi executado, em suas tarefas cotidianas, por milhares de pessoas normais, segundo quaisquer critérios”³⁵.

O nazismo se aproveitou do apelo aos sentimentos, que na época eram de revolta, insatisfação e desesperança, para manipular a opinião pública e dar ênfase ao antiintelectualismo, gerando uma visão irracional do mundo que desemboca no fanatismo e na violência³⁶.

Dessa maneira a ideologia nazista foi se introduzindo astuciosamente no meio do coletivo, sem que fossem descobertas, de início, as suas causas mais determinantes. E mais do que isso, agindo em diversos setores da vida humana, ameaçou o Estado enquanto instituição encarregada da segurança e da autonomia dos cidadãos. Usando o poder efetivo contra o princípio da autonomia, conseguiu manipular as massas e identificá-las cegamente com o coletivo. Justamente essa identificação com o coletivo foi o diluente da responsabilidade, que é sustentada pela consciência e pela liberdade individual.

O comprometimento com uma ideologia que é acatada cegamente na medida em que mergulha no coletivo, faz com que o indivíduo permaneça sem consciência moral, sem julgamento próprio, insensível ao sofrimento do outro, no exercício de uma obediência burocrática. É nesse sentido que a filósofa Hannah Arendt se refere à banalidade do mal, não para negar o horror do holocausto, mas para dizer que o mal cometido pode aparecer e se sustentar como se fosse banal. Nesse caso, trata-se, apenas, do cumprimento de ordens

³⁵ ARRUDA, J. J. *Época Moderna e Contemporânea*, p.218.

³⁶ Ver ARENDT, H. *Sobre a violência*.

por um funcionário dedicado, na total submissão a valores externos e, portanto não questionados. Por isso, quanto menos críticos os indivíduos se tornem, mais completamente se deixam sujeitar às regras cujos fundamentos não conhecem nem buscam conhecer. Hannah afirma que “os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável da cada membro individual”³⁷.

Essa organização extremamente eficaz e altamente racional e realista da massificação do povo encontrou a sua legitimação na certeza “mágica” de que este povo estaria predestinado por um destino a ser Povo de Senhores da Europa, se não do mundo. Essa ambição de alcançar a supremacia sem escrúpulos de consciência e sem outra legitimação que não fosse o destino histórico e o valor transcendente do próprio grupo encontra-se no próprio fato de que ser alemão representava o valor supremo. Segundo a ideologia nazista, os indivíduos de raça germânica eram chamados pela natureza e pela história a constituir uma espécie de aristocracia da humanidade. As outras raças, sobretudo, judeus e negros, eram inferiores, por isso inimigos naturais.

Eis aqui o problema ético: apelando para o favorecimento divino à raça alemã e formando uma mentalidade coletiva cega à realidade e submissa às leis do Estado, o nazismo conseguiu manipular os indivíduos de forma que os valores individuais fossem aniquilados e com eles, a consciência moral, a liberdade e conseqüentemente a responsabilidade. Esterilizações em massa, eutanásia, genocídio, tornaram-se então, apenas meios para uma espécie de “seleção natural”. O valor humano dissolveu-se na ideologia e, o que restou?

Bruno Forte, relatando a experiência de uma menina durante a Segunda Guerra comenta que “existe uma humanidade em todos nós, uma consciência moral, e essa consciência - posta em condições de poder se exprimir livremente - não resiste à

³⁷ ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*, p. 373.

transcendência do olhar do outro, sobretudo do olhar de um inocente”³⁸. Nessa perspectiva, talvez, o foco da ideologia nazista fosse atingir diretamente essa humanidade, acabando com a possibilidade da alteridade através da massificação.

O país, que então passava por uma significativa depressão econômica e moral procurava uma “força”, alguém que liderasse com mãos firmes, e aos olhos de muitos, Hitler era o salvador almejado.

Hitler aos poucos foi ganhando espaço. Em 30 de janeiro de 1933 foi designado chanceler. No dia 1º de fevereiro, dirige-se pela primeira vez à nação em um discurso radiofônico. Nesse mesmo dia, Bonhoeffer falou sobre como ser líder (*Führer*) do povo.

Frente à veneração a Hitler, ele advertia: “Se o *Führer* se deixar levar pelos governados a ser o seu ídolo – e o governado sempre esperará isso dele -, a imagem do líder [*Führer*] descambará para a do tentador [*Verführer*] (...) governante e governo que se divinizam afrontam a Deus”... A transmissão foi interrompida.³⁹

Muito cedo Bonhoeffer se deu conta e denunciou as tendências desumanas e anti-semitas do nacional-socialismo que, ao final de 1932, havia vencido legalmente as eleições legislativas da câmara alemã⁴⁰.

Além da violência e do medo, o Partido Nazista usava outra poderosa arma para convencer o povo alemão: a propaganda. A propaganda identificava o judeu com o grande

³⁸ FORTE, B. *A Guerra e o silêncio de Deus*, p. 72.

³⁹ MILSTEIN, W. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.35.

⁴⁰ A Igreja Católica, sob o Papa Pio XII, também é criticada por não fazer uma denúncia expressa ao Holocausto durante a guerra. Pio XII justificou a falta de condenação mais explícita à política nazista com a alegação de que só serviria para agravar a situação das vítimas e nos bastidores, tomou iniciativas que resultaram na salvação de milhares de judeus. STACKELBERG, R. *A Alemanha de Hitler – Origens, Interpretações, Legados*, p.320. Outras informações sobre o assunto também em MARCHIONE, Margherita. *La verità ti farà libero*. Papa Pio XII a cinquant'anni dalla morte.

banqueiro internacional, explorador do povo alemão, e também com o socialista revolucionário, deturpador da ordem.

O nazismo foi uma ideologia que tinha efetivo apelo e que chegou a mobilizar parte importante de uma sociedade de um Estado moderno para cometer um extermínio em massa, de forma rotineira e sistemática. A questão é: em que ponto toda uma sociedade passa a ser conivente, em vários graus, com um genocídio ativado por uma minoria que acredita estar cumprindo desígnios divinos?

Dessa forma, a ideologia nazista foi sendo assimilada pela população. Os cidadãos que insistiram em se opor ao nazismo, pregando a liberdade de expressão, foram perseguidos e tiveram suas obras destruídas. Muitos fugiram da Alemanha.

Nesse clima turbulento, Bonhoeffer foi um dos primeiros a lutar pela causa da relação entre a Igreja e a questão dos judeus, destacando que:

Primeiro, a igreja deve perguntar ao Estado se o seu agir é legítimo. Em segundo lugar, a igreja está comprometida de “forma inalienável” com as vítimas, quer elas pertençam à igreja quer não, pelo que ela poderia ser defrontada com a realidade de “não só cuidar das vítimas da roda, mas de atirar nos raios da roda”⁴¹.

De 1933 a 1935, Bonhoeffer permaneceu em Londres animando a vida religiosa das pequenas comunidades. Em 1935, no momento de seu retorno à Alemanha, o *Kirchenkampf* entra em uma fase crítica e decide formar seus próprios pastores para se distanciar da ideologia nazista.

Nesse período, desenvolve intensa atividade pastoral⁴² e ecumênica e é como diretor de um dos seminários em Finkenwalde que nasce *Discipulado (Nachfolge)*, onde pôde desenvolver seu conceito de Igreja, não de forma apenas teórica, mas principalmente de forma prática, na qual a Igreja se caracteriza como Igreja *in status confessionis*: “No

⁴¹ MILSTEIN, W. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.37.

⁴² Alguns de seus sermões podem ser conferidos em BONHOEFFER, D. *Prédicas e Alocuções*.

seguimento [ou discipulado] está a essência do ser cristão, e o seguimento só pode ser realizado na “vida comum” [também título de uma obra]. O que significa que, “por um lado, consiste na fé e obediência a Jesus”, pois apenas essas possibilitam o seguimento. “De outro lado, realiza-se somente no concreto ser-um-com-outro, sem o qual o seguimento sempre corre o risco de auto-satisfação e individualismo”⁴³.

Seu estilo de ensinar era singular. Para ele o importante era aquilo que a Palavra de Deus diz hoje ao ser humano, falava sobre o compromisso cristão com a paz e sobre o pacifismo, lembrando aos seus seminaristas que Jesus era um judeu e que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento gozavam dos mesmos direitos, visto que se tratava de uma única e mesma Igreja, do mesmo e único Deus⁴⁴.

Com *Discipulado*, sua cristologia acadêmica torna-se cristologia prática, numa tentativa de compreender o que deseja Cristo hoje de nós e reconduz a uma renovação a qual a Igreja é chamada no encontro por uma hermenêutica, trabalhando a interpretação da Escritura ao interno da comunidade eclesial. Este problema é aqui visto como problema do Cristo presente, não como problema teórico da relação entre evento histórico do passado e do presente, mas como problema histórico concreto. Critica a ilusão que pode proceder de uma renovação da Igreja através da procura de uma pureza abstrata do anúncio. A pergunta que guia *Discipulado* é: o que quer dizer-nos Cristo hoje? Que coisa quer de nós? Não podendo ser traduzida em como anunciar concretamente sua vontade, mas na pergunta como responder a vontade de Cristo nas condições atuais?

Nesta obra, Bonhoeffer distingue dois tipos de graça: graça barata, aquela sem seguimento/discipulado, que não conhece a cruz e graça cara, aquela que comporta o seguimento/discipulado, que põe o discípulo sob a cruz. “Ela é cara porque convida ao seguimento, e é graça por convidar ao seguimento de Jesus Cristo⁴⁵”. Outra tese do livro é:

⁴³ CAPOZZA, N. e KURT, A. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer, p.586.

⁴⁴ Cf. MILSTEIN, W. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.57.

⁴⁵ DISC, p.10.

“Somente quem crê obedece”, pois a fé exige como conseqüência a obediência; “Somente quem obedece crê”⁴⁶, a fé existe e nutre-se da obediência.

Vida em comunhão é o segundo dos dois escritos mais característicos da segunda fase de Bonhoeffer, menos vinculada à vida acadêmica e mais à vida prática. Move-se substancialmente segundo os mesmos conceitos de *Discipulado*. Descreve os elementos que caracterizam a vida e a jornada do cristão que não vive em diáspora, mas numa comunidade espiritual de trabalho. A partir deste ponto, a “teologia do seguimento” não mais apontará para a vida dentro de uma comunidade fechada, mas de responsabilidades na aberta realidade do mundo.

Nasce na clandestinidade, após o fechamento dos seminários, como momento forte da vida comunitária. Nessa reflexão, Bonhoeffer quer resguardar a distância salutar que o crente deve conservar entre os seus desejos e a objetividade espiritual, entre o cultivo de um idealismo fora da realidade e a provação vivida numa comunidade, que constrói, na diversidade de seus membros, uma comunidade espiritual de fé.

O fechamento de Finkenwalde pela Gestapo e a proximidade da guerra são os motores que põe em marcha a entrada de Bonhoeffer nos círculos opositores ao Terceiro Reich.

Bonhoeffer se mostrava “um socialista convicto e um coerente pacifista, próximo e distante ao mesmo tempo, aristocraticamente destacado e disposto a abrir-se... os seus conflitos os vivia e os suportava de maneira quase ‘santa’”⁴⁷.

⁴⁶ DISC, p.25.

⁴⁷ FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.18.

1.3 Terceira fase: prisão

Morte

Vem, pois, sublime festival no caminho para a liberdade eterna,
morte, derruba os incômodos grilhões e muros
de nosso corpo mortal e nossa alma obcecada,
para que vejamos, afinal, o que aqui não nos foi permitido vislumbrar.
Liberdade, procuramos-te muito na disciplina, na ação e no sofrimento;
Morrendo reconhecemos, no semblante de Deus, a ti mesma⁴⁸.

A terceira fase, de 1939 a 1945, tem como tema o mundo e coincide com o início da Segunda Guerra Mundial. É marcada por diversas proibições: proibição de ensinar na Universidade, proibição de falar em público, e proibição de acesso à cidade de Berlim.

Nesta época, prevendo o perigo, seus amigos americanos o convidam a passar algum tempo nos Estados Unidos. A decisão de ficar na Alemanha ou transferir-se para os Estados Unidos se apresenta como a escolha mais difícil de sua vida.

Cedendo às pressões dos amigos, Dietrich decide partir em junho de 1939 para a América, porém, dois meses depois, retorna a Berlim, deixando uma carta escrita ao amigo Reinhold Niebuhr apresentando suas desculpas:

Sentado no jardim do seminário (Union Theological Seminary), tive tempo de pensar e orar no que se refere à minha situação e à situação da minha nação, obtendo algumas luzes sobre a vontade de Deus. Cheguei à conclusão de que fiz um erro em vir para os Estados Unidos. Neste período difícil da história da minha pátria, devo viver junto com meu povo. Não terei o direito de participar da reconstrução da vida cristã na Alemanha depois da guerra se não tiver compartilhado com meu povo as provas deste período. Os cristãos alemães terão que enfrentar a terrível alternativa de desejarem a derrota de sua pátria para a salvação da civilização cristã ou de desejarem a vitória de sua pátria e, conseqüentemente, a destruição de nossa civilização. Eu sei a escolha que devo fazer; porém não posso fazê-la e manter-me ao mesmo tempo em segurança⁴⁹.

⁴⁸ Fragmento do poema “Estações no caminho para a liberdade”.

⁴⁹ NIEBUHR, R. “The Death of Martyr” em Christianity and Crisis, Citado por MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.169.

Sabia que o retorno significaria o risco, mas precisava “mergulhar no mundo como testemunha do amor de Deus”, “ser luz naquela escuridão”, “resistir para salvar vidas” e “submeter-se só quando se trata de preservar a vida dos outros, sempre olhando o mundo e a criação pelos olhos de Deus”⁵⁰.

Assim, para Bonhoeffer restava o peso da consciência de agir de modo coerente ou não com os critérios que defendia (nessa época já possui fragmentos para a *Ética*), não só em sua teologia como em sua própria existência. Ele voltou para a Alemanha porque assumiu seu discipulado, sua responsabilidade de cristão com o próximo e sabia que, naquele momento, fugir poderia significar não seguir a Cristo até as últimas consequências. Se Cristo tem sentido no “existir-para-os-outros”, também os cristãos só têm sentido enquanto existindo ativamente no mundo, participando da vida e interagindo nos rumos da história. Sua fé era viva e ativa:

A fé é a participação no ser de Jesus. (Encarnação, cruz e ressurreição). 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 ao alcance⁵¹.

As bases do seu agir estão na sua fé, no seguimento a Cristo, na relação com Deus, uma relação que só existe quando passa pelo outro, quando atinge a alteridade. Para tanto, Bonhoeffer acreditava que era preciso assumir a existência e os atos diante de si mesmo, diante dos outros e diante de Deus, por isso falava de assumir a maioridade na fé (assunto que será tratado mais adiante). Acreditava que é do Cristo que sofre solidário que vem a tarefa dos cristãos de também serem solidários, principalmente com os mais fracos, que naquele momento, reconhecia ser o seu povo.

Esse sentido de responsabilidade que lhe é tão peculiar, com certeza, tem fruto no seio da família Bonhoeffer, mas ganha motivação e fundamento em Cristo e no seu

⁵⁰ MALSCHITZKY, H. *Dietrich Bonhoeffer: discípulo – testemunha – mártir*, p.59; 73; 31 respectivamente.

⁵¹ RS, p.510.

seguimento. E é levado tão a sério que Bonhoeffer não cansa de enfatizar o quanto deve ser decisivo aceitar esse chamado: “o mesmo Jesus... diz aos seus discípulos: Vocês são a luz em toda a sua vida enquanto permanecerem no chamado. E , por sê-lo, não poderão mais ficar ocultos, mesmo que o quisessem. A luz brilha, e não se pode esconder a cidade edificada sobre o monte”. E continua, ressaltando que não há meio termo para quem resolve seguir a Cristo: “os seguidores já não estão diante de uma decisão: a única que existe para eles já foi tomada. Agora têm que ser o que são ou então deixam de ser seguidores de Jesus... seu discipulado é ação visível através da qual eles se destacam no mundo, ou então não são discípulos”⁵².

Por vezes suas frases podem parecer radicais, mas diante da urgência da situação presente não havia outra condição que não fosse ser radical. O que é preciso entender é que, para Bonhoeffer, ser cristão significa arriscar-se. Arriscar-se em prol do outro, assim como Cristo, sem vacilar. É defender a criação a todo custo, por amor. É viver enraizado numa ética autenticamente cristã, fundamentada no seguimento a Cristo, a ética da responsabilidade.

Assim ao voltar para Berlim, intensificou os contatos com a resistência alemã. Como homem que lutou sempre pela paz, grande admirador de Gandhi, pensava em como resolver os conflitos políticos sem violência. Porém, tal desejo não foi possível concretizar devido à urgência da realidade, o que o levou a participar dos planos de um atentado a Hitler. Foi um dos poucos homens que, na Alemanha hitlerista, ousou se envolver diretamente na atividade política, valendo-se dos conhecimentos de sua família e dos contatos internacionais por sua atividade ecumênica, atividade que assumira dimensão internacional podendo preservá-lo da catástrofe que logo atingiria a Alemanha e a Europa, mas a permanência na América pesava-lhe a consciência por parecer-lhe uma fuga aos acontecimentos. Decidiu voltar à Alemanha, aonde chegou ao final de julho de 1939. Decisão da qual nunca se arrependeu, conforme deixou registrado numa de suas cartas: “nunca me arrependi da minha decisão do verão de 39, e tenho até a impressão de que a

⁵² DISC, p.68.

minha vida transcorreu de maneira totalmente coerente e sem rupturas... foi um enriquecimento ininterrupto da minha experiência, pelo qual realmente só posso ser grato”⁵³.

Esse novo e mais intenso período é caracterizado, sob o aspecto intelectual, pelo início da redação da “sua” *Ética*; e, sob o aspecto militante, pelo trabalho pastoral e ecumênico com a Igreja Confessante e pela participação ativa na resistência alemã e na conspiração anti-hitleriana.⁵⁴ Seu pensamento está voltado para as relações entre Igreja e Estado, Igreja e mundo, o cristão e seus deveres civis e religiosos.

Entre 1940 e 1943, escrevendo ensaios sobre a *Ética*, reflete sobre a relação entre a realidade de Deus em Cristo e o mundo. O mundo é visto por Bonhoeffer como a área de responsabilidade concreta que foi dada ao ser humano por Cristo. Através de seu agir no mundo, o cristão descobre, no cotidiano, qual a vontade de Deus.

Foi detido em abril de 1943 e preso, no cárcere de Tegel, por crime de alta traição contra ao país. Da prisão de Tegel continuava a desenvolver suas atividades pastorais, dando assistência aos companheiros de prisão, lendo a Bíblia, fazendo orações, administrando sacramentos⁵⁵ e oferecendo conforto. Nesse período, foi acusado pelo envolvimento num atentado contra Hitler⁵⁶, o que agravou sua situação.

Da prisão escreve periodicamente aos pais, à sua noiva e, em especial, ao amigo Bethge, que futuramente seria o organizador e editor de seus textos, uma série de cartas, regalia conseguida pela influência de seus amigos e familiares e pela simpatia que causava aos guardas que o vigiavam. Essas cartas foram postumamente publicadas no livro

⁵³ RS, p.359.

⁵⁴ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.111.

⁵⁵ Assim como na questão da ordenação, há diferença doutrinal também em relação a questão dos sacramentos entre a Igreja Católica e a Igreja Luterana. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.1076-1690.

⁵⁶ O atentado referido é o de 13 de março de 1943, organizado pelo círculo da resistência no Departamento de Defesa do Ministério da Guerra em Berlim, envolvendo o almirante Canaris, o coronel Gersdorf, o conde Stauffenberg, Hans Von Dohnanyi, Klaus Bonhoeffer, entre outros. Cf. SHIRER, William L. *Ascensão e queda do III Reich*, p. 136-148.

Resistência e Submissão, e contém uma complementação substancial ao seu pensamento ético.

Sobre o tema resistência e submissão escreve:

Creio que realmente devemos empreender coisas grandes e próprias, mas ao mesmo tempo fazer o que é óbvio e universalmente necessário; precisamos enfrentar o destino com a mesma determinação com que devemos nos submeter a ele em tempo oportuno... Portanto, os limites entre resistência e submissão não podem ser determinados por princípio; mas ambas as coisas têm de estar presentes e ambas têm de ser assumidas com determinação. A fé exige essa ação viva. Só assim poderemos suportar e tornar fecunda nossa respectiva situação presente⁵⁷.

Mais uma vez pode ser percebido que Bonhoeffer tinha clareza sobre sua realidade e a realidade dos fatos, fez parte da resistência com o intuito de salvar vidas, mas submeteu-se quando assim a situação pediu, entregando seu futuro nas mãos dos homens e de Deus. Porém, mesmo na prisão, nunca deixou de carregar as dores alheias. “O discípulo está chamado a levar fardos. Ser cristão consiste em levar fardos. Como Cristo manteve a comunhão com o Pai levando fardos, assim também carregar fardos é, para o discípulo, comunhão com Cristo”⁵⁸, escreveu em *Discipulado*.

Como preso político sob investigação, Bonhoeffer não foi submetido às torturas causadas aos judeus nos campos de concentração, mas ainda assim sentiu, num primeiro momento, sua dignidade humana diluída. Passou os primeiros doze dias, incomunicável e isolado. Sua cela era minúscula, suas cobertas tinham cheiro de excremento, o pão era atirado no chão da cela e ouvia, do lado de fora, os xingamentos humilhantes dos funcionários, conforme relata em uma de suas cartas⁵⁹.

Entretanto, havia sentido em suportar tal sofrimento, assim como relata Viktor Frankl “o que nos importava era o objetivo da vida naquela totalidade que incluiu também a morte

⁵⁷ RS, p.307.

⁵⁸ DISC, p.49.

⁵⁹ RS, p.348.

e assim não somente atribui sentido à 'vida' mas também ao sofrimento e à morte" ⁶⁰. Bonhoeffer tinha um sentido para sua vida e por isso também para o seu sofrimento e até para sua morte, como foi o caso: "na fé posso suportar tudo, também uma condenação, também as outras consequências temidas" (aqui se refere às torturas infligidas aos presos), sua preocupação era manter-se firme na fé, pois somente através desta o risco ao qual se submeteu faria sentido, "perigoso é o vacilar de um lado ao outro sem fé, o deliberar interminável sem ação, o não querer arriscar nada. Tenho de poder ter a certeza de estar nas mãos de Deus e não nas mãos de pessoas"⁶¹.

Em outra carta acrescenta: "o mais importante nisso tudo decerto é que fiquemos fiéis a nós mesmos, que não nos percamos e que, apesar de todas as insuficiências da vida, não desacreditemos totalmente na humanidade⁶². Como se pode perceber, Bonhoeffer era um otimista e acreditava firmemente que Deus estava a agir nos acontecimentos, por piores que fossem, "por maior que tenha sido a falha humana e a culpa que antecedeu os fatos, nos próprios fatos está Deus". Enxergava também o quanto se pode crescer humanamente com o sofrimento, pois "renunciar a autênticas alegrias e conteúdos de vida para evitar dores certamente não é cristão e nem humano" ⁶³. Para ele o que valia era o risco de viver autenticamente, agindo com responsabilidade perante as exigências dos fatos: "o pensamento de que muitas dificuldades da vida poderiam ter sido evitadas se tivéssemos vivido de maneira menos corajosa de fato é insípido demais para ser levado a sério por um instante sequer" ⁶⁴.

Era um apaixonado pela vida e queria responder-lhe da forma mais plena possível, não importando o preço a pagar, lançou-se nas mãos de Deus com toda sua fraqueza e amor e confiou-se Àquele que realmente o conhece. Sua angústia e confiança podem ser confirmadas pelo poema escrito na prisão no natal de 1943. Eis um trecho: "Dentro de mim

⁶⁰ FRANKL, V. *Em busca de sentido*, p. 77.

⁶¹ RS, p.234.

⁶² RS, p.274.

⁶³ RS, p.266.

⁶⁴ RS, p.266.

está escuro, mas em ti há luz/ Eu estou só, mas em ti há auxílio/ Eu estou inquieto, mas em ti há paz/ Não entendo os teus caminhos, mas tu conheces o caminho certo para mim”⁶⁵.

Como fiel discípulo de Cristo, estava disposto a doar-se inteiramente por suas obras e via, na humanidade, o potencial para se tornar mais autenticamente cristão e consequentemente mais plenamente humano.

Pode-se ousar dizer que a visão que Bonhoeffer tinha em relação ao sofrimento era quase otimista, uma visão peculiar aos mártires⁶⁶. Estes, acusados nos tribunais por confessar a fé em Cristo publicamente, eram executados. Assim, também Bonhoeffer foi acusado, embora implicitamente, de seguir a Cristo, visto que a proposta da Igreja Confessante era, justamente, em favor do mandamento cristão do amor e da igualdade entre todos do gênero humano, lutar em benefício da construção do Reino de Deus na realidade de uma sociedade ferida pelo preconceito. E essa luta nada mais significa que a confissão da fé em Cristo através do seguimento e testemunho.

Moltmann afirma: “é mártir quem é perseguido e morto por causa de sua confissão de fé e também por causa de sua obediência de fé”⁶⁷. Esse preceito de obediência se encontra enraizado em todo pensamento teológico e ético de Bonhoeffer, sendo mais amplamente abordado no livro *Discipulado*, onde obediência e fé são postos numa relação circular – só quem crê obedece, só quem obedece crê – como pressupostos e conseqüência uma da outra, “a fé só existe na obediência e jamais sem ela, e a fé somente é fé no ato da obediência”⁶⁸. E acrescenta que “é preciso dar um primeiro passo obediente... O primeiro

⁶⁵ RS, p.190.

⁶⁶ O conceito vétero-cristão do martírio surgiu das experiências da perseguição aos cristãos por parte dos governantes pagãos. Eram reconhecidos e venerados como mártires os que, como Cristo, aceitavam espontaneamente sua morte violenta na fé por causa do nome de Cristo. Eram acusados perante os tribunais e intimados a renegar a Cristo publicamente. Publicamente eram executados quando confessavam sua fé em público. Assim, os mártires se tornaram “testemunhas públicas” de Cristo. MOLTSMANN, J. *O Caminho de Jesus Cristo*, p. 268.

⁶⁷ Ibidem, p.269.

⁶⁸ DISC, p.25.

passo de obediência impõe a Pedro abandonar as redes e saltar do barco, e ao jovem rico, abandonar sua fortuna”⁶⁹.

Esse primeiro passo significou para Bonhoeffer a adesão ao movimento da resistência alemã, no qual podia atuar, entre tantas atividades e por seus diversos contatos internacionais, no abrigo aos refugiados da guerra. Dessa resistência “teológica” de Bonhoeffer, Moltmann⁷⁰ apresenta os seguintes aspectos: Bonhoeffer ultrapassou os limites de uma resistência apenas eclesial para a resistência política contra a ditadura alemã, pois, segundo ele, a Igreja tem obrigação de protestar quando o poder público se torna anárquico, injusto e desumano. A Igreja tem obrigação de protestar quando o povo é perseguido e condenado.

Constata-se, portanto, a relevância da esfera pública na teologia de Bonhoeffer, uma teologia que se faz profética ao anunciar e denunciar os abusos de poder e que se faz presente ao compartilhar todos os espaços da sociedade. Sendo, de fato, uma articulação que junta preocupações pastorais, teológicas e acadêmicas⁷¹. Refletindo os eixos temáticos entre teologia e sociedade, teologia e universidade e teologia e cultura.

A teologia cristã é, como menciona Moltmann, teologia pública, “um refletir teológico que intervém no fazer público da sociedade, reflete sobre o bem comum a luz cristã da esperança do Reino de Deus, e desenvolve teologia política porque se coloca ao lado dos pobres e dos excluídos da sociedade...” E por ser uma teologia “capaz de propor criticamente e apologeticamente os valores religiosos e morais da sociedade na qual se vive...”⁷², exige coragem para arriscar-se, para assumir as consequências do compromisso assumido com Deus e com o próximo.

⁶⁹ DISC, p.26.

⁷⁰ Cf. MOLTSMANN, J. *Caminho de Jesus Cristo*, p.273.

⁷¹ Cf. TRACY, D. *A Imaginação Analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*, p.25.

⁷² MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto Del mondo moderno*, p.5.

Bonhoeffer não sofreu apenas pelo direito da fé na Igreja, mas também pelo direito da obediência de fé na vida política. Ele participou conscientemente do sofrimento de Cristo no mundo. Seu martírio foi um martírio político-cristão.

Foi executado por alta traição por ordem de Himmler, nos últimos dias da guerra, no campo de extermínio de Flossenbürg, na alta Baviera, na madrugada de nove de abril de 1945.

Para quem observa a trajetória do autor, consegue perceber a evolução do seu pensamento que parte da *Cristologia* acadêmica, respondendo sobre o Cristo para nós; passa pela cristologia prática com *Discipulado*, na pergunta sobre o que Cristo quer de nós hoje; continua com *Vida em Comunhão*, que desdobra a forma de viver do cristão na responsabilidade de uma comunidade de fé; desemboca na *Ética*, que da comunidade se abre à responsabilidade na realidade do mundo e termina com *Resistência e Submissão*, numa reformulação da visão de Cristo como ser-para-os-outros. Visão esta que contém um impulso ético impregnado de vida, na qual a Igreja só é Igreja enquanto existe para os outros, assumindo o confronto da fé cristã com os problemas impostos pela modernidade.

Sua utopia era de um cristianismo a ser reinterpretado pelo homem da modernidade, de um cristianismo não da fuga, mas da fidelidade ao mundo, de um cristianismo que deve ser vivido na responsabilidade, na participação e na solidariedade. Um cristianismo universal capaz de novas palavras e novas ações.

Sobre sua execução, Payne Best, do serviço secreto aliado e companheiro de cela de Bonhoeffer, conta:

Num domingo, 8 de abril, o pastor Bonhoeffer pronunciou-nos um breve sermão, falando de modo que tocou o coração de todos e encontrando as palavras adequadas para exprimir o espírito de nossa condição e os pensamentos e propósitos que ela determinara em nós. Nem bem ele concluiu a última oração quando a porta foi escancarada; entraram dois homens à paisana e de aspecto malvado, dizendo: 'Prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco'. Aquelas palavras – 'venha conosco' – já tinham assumido para nós um único significado: a força. Despedimo-nos. Ele se retirou dizendo: 'Isto é o fim'. Depois, acrescentou

prontamente: 'Para mim, é o início da vida'. No dia seguinte, 9 de abril, foi enforcado. Estava com 39 anos.⁷³

⁷³ MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 170.

2 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Vi um louco conduzindo seu automóvel por uma rua cheia de gente e percebi que precisava impedi-lo de seguir em sua loucura. Não podia me contentar em apenas curar as vítimas; tinha que me colocar diante do carro e pará-lo⁷⁴.

Antes de iniciar a análise da proposta ética de Bonhoeffer é importante ressaltar algumas considerações sobre a trajetória de seu pensamento até agora.

Pode-se perceber que sua teologia tem como início uma profunda motivação eclesiológica, que ganha força durante sua formação acadêmica e toma corpo com a elaboração da tese *Sanctorum Communio*: a Igreja vista como comunidade concreta de cristãos que existe para o outro se torna pulsante apenas enquanto concebida como “Cristo existente como comunidade”⁷⁵. A partir dessa perspectiva, sua reflexão revela uma intensa concentração no tema cristológico, que irá acompanhar o desenvolvimento de seu pensamento de forma cada vez mais aprofundada e ativa.

Sua reflexão cristológica se torna mais evidente e central à medida que evoluem os acontecimentos políticos na Alemanha e, é desenvolvida como uma forte resposta em contraposição a ideologia nazista.

Esses acontecimentos políticos são a mola propulsora para a elaboração de sua teoria sobre a ética, ganhando vivacidade nas cartas escritas da prisão, onde o tema mundo se

⁷⁴ DUMAS, André. *Dietrich Bonhoeffer: Una Iglesia para los no religiosos*, In CÂMARA, U. F. S. A Ética da Responsabilidade em Bonhoeffer: O desafio de encarar as demandas éticas do mundo moderno, p.4.

⁷⁵ Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.107.

torna essencial na reflexão bonhoefferiana sem, contudo, deixar de lado os aspectos eclesiológicos e cristológicos, mas ao contrário, tornando-os comunicantes entre si e, de certa forma, complementares.

Na primavera de 1939, às vésperas do estouro da Segunda Guerra Mundial, Bonhoeffer está nos EUA por causa de seus compromissos ecumênicos e da insistência de amigos, podendo se preservar dos eventos devastadores que estão por vir, mas, decide voltar à Alemanha não querendo fugir aos acontecimentos. Começa uma nova fase de sua vida em dois aspectos: no aspecto intelectual, pela redação de *Ética*; no aspecto militante, pelo trabalho pastoral na Igreja Confessante.

Nessa nova fase, sua atividade no seio da resistência política e militar, não só permite a continuação do exercício de um ministério autenticamente espiritual na sua Igreja, como também, o prosseguimento de suas meditações teológicas, que nesse período tem enfoque nas relações entre a Igreja e o Estado, a Igreja e o mundo, o cristão e seus deveres civis e religiosos. Assim, ele inicia a redação de sua obra *Ética* (que ficará incompleta) e sua teologia ganha, então, um realce muito mais ético do que dogmático.

A questão ética sempre fez parte de sua reflexão, por isso, os seus escritos foram frutos de uma elaboração ao longo do tempo, tanto que na sua primeira grande obra *Sanctorum Communio*, o assunto ético já aparece esboçado na especulação entre o conceito cristão de pessoa e de comunidade.

Mencionando Kant, Bonhoeffer afirma que no momento em que se encontra interpelada pela exigência ética, a pessoa está em uma condição de responsabilidade, de decisão e, por isso, é interpelada na sua totalidade de indivíduo interior, porém, pertencente a uma comunidade e, com isso, sua dimensão relacional-social também é questionada. Esse questionamento não é atemporal, mas acontece num local concreto diante de uma história concreta, conseqüentemente, a pessoa não existe diante de uma plenitude de valores e de uma espiritualidade atemporal, mas vive com plena responsabilidade em meio à sua época,

pois apenas num tempo concreto atua plenamente o apelo ético real, assim como, apenas na responsabilidade se adquire plena consciência da ligação com a história ⁷⁶.

As relações entre tempo, responsabilidade, comunidade, indivíduo, vontade de Deus, são amplamente desenvolvidas em *Sanctorum Communio* de uma forma reflexiva e teoricamente aprofundada. Bonhoeffer escreve que “uma pessoa concreta nasce de uma situação concreta” e que “quanto mais claramente reconhecer o seu limite, tanto mais profundamente a pessoa assume uma postura de responsabilidade”⁷⁷. Assim, reconhecendo o limite ético concreto que se coloca à pessoa e vendo a necessidade de reconhecer tais limites, pode-se chegar a uma concepção, também concreta, das relações sociais fundamentais existentes entre as pessoas sob o plano da ontologia e da ética.

Afirma que no reconhecimento ético-social, o outro deve ser “experimentado vitalmente” pelo “eu” simplesmente como “tu” e não como o mesmo “eu”, pois na esfera da realidade ética, a forma “tu” e a forma “eu” são substancialmente diversas. Portanto, a forma “tu” pode definir-se como o outro que me impele a uma decisão ética⁷⁸.

Conforme Bonhoeffer, a pessoa é totalidade e unicidade. Como consequência, as relações sociais devem ser concebidas como interpessoais baseadas na unicidade de cada ser. Por isso, a categoria social fundamental é a relação “eu-tu”, o “tu” do outro e o “tu” divino. Nessa relação o indivíduo se torna continuamente pessoa por meio do outro e a relação real com o outro é orientada pela relação com Deus. Com essa perspectiva, a espiritualidade do indivíduo é indispensável como pressuposto para a formação da pessoa sob o plano ético⁷⁹.

Ainda em *Sanctorum Communio*, apresenta uma reflexão sobre a solidariedade no pecado, baseado na totalidade humana do qual o indivíduo faz parte e aponta para o “Cristo

⁷⁶ Cf. SC, p. 25.

⁷⁷ SC, p.27.

⁷⁸ Cf. SC, p.29.

⁷⁹ Cf. SC, p.32.

existente como comunidade” como um caminho para substituir cada “Adão”, fruto da desagregação de muitos indivíduos singulares, por uma humanidade reconhecida na unidade de Cristo⁸⁰.

Se em *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer, usava termos mais conceituais e filosóficos em suas reflexões, a partir de 1937, como diretor do seminário clandestino de Finkenwalde e com a preocupação de orientar seus alunos com temas relacionados à ética cristã, desenvolve, usando uma linguagem própria, um estudo sobre o Sermão da Montanha (Mt 5-7), cujo resultado desembocou na elaboração do livro *Nachfolge* que, literalmente, significa “seguimento”⁸¹. O livro, dividido em duas partes, traz, na primeira, os conceitos de “graça barata” e “graça preciosa” demonstrando a relação existente entre graça e discipulado na releitura do Sermão da Montanha. Na segunda parte, o enfoque é dado à relação entre o discipulado e a Igreja, ressaltando a decisão de seguir a Cristo como condição para se tornar partícipe de seu corpo no mundo.

Discipulado se apresenta como uma inovação do pensamento de Bonhoeffer por trazer um caráter mais pastoral e prático a uma reflexão já feita em sua cristologia, onde a dimensão mundana adquire seu espaço. Isto porque, neste período, devido aos acontecimentos políticos na Alemanha, com as vitórias conseguidas pelo partido do nacional-socialista, com a eleição de Adolf Hitler ao cargo de chanceler e o início da perseguição aos judeus, a sua preocupação com a realidade é intensificada. Pois a realidade apresentava-se extremamente dura e conflitiva, de modo especial para os cristãos e era preciso uma teologia que fosse capaz de comprometer-se concretamente com essa realidade. Observa-se que a sua inquietação está sempre em buscar uma resposta que seja concretamente aplicável à sociedade de seu tempo.

A partir dessa relação é possível perceber uma linha de ligação entre a temática de *Discipulado* e da *Ética*, onde crer significa decisão e ação e, naquela ocasião, significava ser

⁸⁰ SC, p.81.

⁸¹ No Brasil o título do livro foi traduzido como *Discipulado*, visto que toda a ideia gira em torno do seguimento a Cristo e logo, quem o segue é discípulo.

cristão ou “alemão”. Ser cristão, portanto, comportava o seguimento a Cristo, com a consequente resistência ao nazismo, ainda que estes usassem um discurso religioso, em favor de uma totalidade cristã que não escolhia nem excluía ninguém para formar o corpo de Cristo.

Por isso, para Bonhoeffer, o seguimento não era apenas a assimilação de um conteúdo doutrinário, mas, sobretudo, a obediência ao mandamento de Cristo, logo, a pergunta que tenta responder é “como viver hoje uma vida cristã”?

Simplemente por não quisermos negar que já não estamos no verdadeiro discipulado de Cristo, que somos, é certo, membros de uma Igreja ortodoxamente crente na doutrina da graça pura, mas não membros de uma Igreja do discipulado, é preciso tentar compreender de novo a graça e o discipulado em sua verdadeira relação mútua. Já não ousamos mais fugir ao problema. Cada vez se torna mais evidente que o problema da Igreja se resume nisso: como viver hoje uma vida cristã?⁸².

Procurando esta resposta, tanto a influência das experiências vividas na luta da Igreja contra o nazismo quanto a efetiva participação na resistência alemã, se tornam o fio condutor de sua reflexão ético-teológica, que redimensiona o lugar e o domínio de Cristo no mundo.

Bonhoeffer havia percebido que a realidade do mundo estava mudando drasticamente, de maneira que, aos cristãos, era necessário assumir uma postura ética diferente da que mantinham até então. O que se pode chamar de ética da responsabilidade, na qual o amor a Cristo torna-se critério para a ação responsável em favor do próximo, seja ele quem for, ainda que exija o risco. Essa percepção da realidade faz com que insista numa postura ética que não seja efeito de princípios atemporais, abstratos e universais, mas que estejam engajados na concretude da época, revelando a importância que os fatos assumem no desenvolvimento do seu pensamento ético. Sobre isso, Bruno Forte comenta que

⁸² DISC, p.19.

somente quando um ser humano assume a responsabilidade por outros seres humanos é que nasce a genuína situação ética, que se distingue substancialmente da abstração ética⁸³.

Segundo Bonhoeffer, a realidade exige uma ação concreta, como já havia escrito na carta a Reinhold Niebuhr; os cristãos na Alemanha estavam entre a crucial escolha de se posicionarem de acordo com a derrota da nação para a sobrevivência da civilização cristã ou, apoiar a vitória da nação e, conseqüentemente, a destruição da civilização cristã.

Essa turbulência expande sua visão de ética cristã e, como teólogo e pastor, Bonhoeffer se vê com a missão de comunicar uma nova noção ética. Nota-se, no início de suas reflexões, que o “próximo” é aquele que participa da comunidade da Palavra e do Espírito, mas com as suas experiências em meio à Segunda Guerra, com a perseguição aos judeus e o terror causado pelo nazismo, esta noção do “próximo” é redimensionada para todo aquele que sofre injustamente no mundo, conforme descreve nas cartas da prisão.

Com isso, percebe-se uma evolução interior no seu pensamento sobre a temática ética, desde *Discipulado* até o limiar das cartas da prisão, passando pela elaboração da *Ética*, assunto que será tratado a partir de agora.

2.1 A Obra Ética

Raramente uma geração esteve tão desinteressada em matéria de ética... A realidade se põe a nu. Os personagens de Shakespeare vagueiam entre nós⁸⁴.

A *Ética*, portanto, caracteriza o terceiro período da biografia de Bonhoeffer, que utilizou na elaboração de seus escritos, não apenas sua vivência, como também, a leitura de autores como: Jacques Maritain com sua teoria da democracia, Romano Guardini com sua interpretação de Dostoievski, Josef Pieper na reinterpretação da teologia de Tomás de

⁸³ Cf. FORTE, B. *Um pelo Outro*, p. 119.

⁸⁴ ET, p.41.

Aquino, Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Karl Jaspers, Alfred Von Martin, Herman Nohl e Wilhelm Lütgert⁸⁵.

O livro publicado postumamente por E. Bethge é o resultado da organização de manuscritos e fragmentos deixados por Bonhoeffer, que até o momento da prisão, deixou uma parcela de material elaborado, mas sem ainda estabelecer a sequência dos temas tratados. Obviamente, o livro não está exatamente como Bonhoeffer o sonhou, pois é apenas uma compilação dos trechos salvos, de algumas partes concluídas e outras inacabadas e ainda, algum material acrescentado, posteriormente, por seus alunos das anotações feitas em aula.

Numa breve exposição é possível perceber o pano de fundo que perpassa toda obra, vida e pensamento desse teólogo no que se refere à sua obra ética, pois parte de uma observação profunda da realidade em que vive a sociedade de sua época. Num contexto de niilismo, crise de sentido, decadência moral, privação da verdade e proeminência do mal, Bonhoeffer quer mostrar que a ética não deve ser uma ética dos princípios ou das normas, mas sim o discernimento da vontade de Deus numa ação concreta espelhada em Cristo, concretizando-se no verdadeiro bem⁸⁶.

Segundo o autor:

...uma ética não pode ser um livro em que esteja escrito como é que tudo deveria ser no mundo... nem pode o estudioso da ética ser um ser humano que sempre saiba melhor do que os outros o que e como algo deve ser feito... não pode ser uma obra de consulta para uma conduta moral garantida e irrepreensível, nem pode o estudioso da ética ser o competente avaliador e juiz de toda a ação humana.⁸⁷

Afirma, portanto, que a ética não pode ser de princípios ou normas, que seu objetivo não é o conhecimento do bem e do mal, mas da vontade de Deus em vista da ação concreta.

⁸⁵ Cf. DUCH, L.. Introdução in BONHOEFFER, D. *Ética*, p.23.

⁸⁶ Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.111.

⁸⁷ ET, p.149.

Ele contrapõe a ética dos princípios (abstrata) com a ética que guia os cristãos (concreta). A primeira está desvinculada da realidade, a segunda pergunta sobre o mandamento concreto de Deus “hoje”, “aqui”, “para nós”. Uma das preocupações do autor é de que a ética por ele elaborada tenha caráter aplicativo à sua época, respondendo às questões que infligem o seu povo naquele determinado contexto. Os fragmentos de *Ética* registram a ampliação da “teologia do seguimento”, abordada em *Discipulado*, para a temática do mundo secular.

Bruno Forte menciona que a pesquisa de Bonhoeffer é desenvolvida em “termos epocais” e que, este, “estava consciente de viver numa época de fortes tensões, que se alinhavam em vários planos, do histórico-cultural ao eclesial, até o de existência pessoal”⁸⁸. Desse modo, a cada esfera da existência caberia o envolvimento ético, acentuando sua percepção de que o problema de escolhas concretas está vinculado a dicotomia entre ética cristã e ética “humana”, como consequência da dissolução de uma visão unitária⁸⁹, visto que, na concepção de Bonhoeffer, Cristo é o Senhor de cada âmbito da existência humana. Essa visão sobre a dicotomia marca uma inovação do seu pensamento, na contraposição do mandamento de Deus com as leis do mundo.

Analisando o itinerário de Bonhoeffer, Gallas escreve que em *Ética* é proposta uma nova formulação ao problema, determinando um “direito relativo” a autonomia das leis mundanas, sob a possibilidade de a Igreja dirigir a palavra ao mundo, já que este mundo é pertença de Deus⁹⁰. Visto que, Bonhoeffer acreditava que através de uma unidade sustentada pela autonomia, que englobasse valores humanos e cristãos, crentes e não crentes podiam manter-se juntos para resistir às determinações impostas pelo nazismo a cada esfera da existência⁹¹.

⁸⁸ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p.108.

⁸⁹ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.24.

⁹⁰ *Ibidem*, p.304.

⁹¹ *Ibidem*.

No manuscrito de *Igreja e mundo* ele define que uma das experiências mais surpreendentes feita nos anos do *Kirchenkampf* e da opressão nazista foi a redescoberta de uma solidariedade na resistência, entre valores humano-naturais e igreja-cristianismo⁹².

Razão, cultura, humanidade, tolerância, autonomia, termos que até há pouco serviram como senhas de luta contra a Igreja, contra o cristianismo, contra Jesus Cristo mesmo, súbita e surpreendentemente se achavam muito próximos da área cristã... Na proporção inversa à violenta perseguição e encurralamento de tudo o que era cristão, o cristianismo conseguia a aliança de todos estes termos, adquirindo através deles uma amplitude inimaginável. Razão, direito, cultura, humanidade e tantos outros procuraram e acharam em sua origem novo sentido e renovada força⁹³.

Bruno Forte aposta que “é exatamente essa convergência que lança o grande desafio para a visão do mundo e do agir nele, fundamentada na fé e, portanto, na ética cristã”⁹⁴. Em *Ética*, Bonhoeffer se pergunta, justamente, sobre a possibilidade de se falar em uma ética, que atinja a todos, crentes ou não, todavia, tendo como enunciado central: “em Jesus Cristo, a realidade de Deus entrou na realidade do mundo”⁹⁵. Tenta, assim, superar a dicotomia entre realidade e Evangelho, mundo e Igreja, reinterpretando o problema ético sobre o que é bom e como sê-lo para: qual é a vontade de Deus⁹⁶.

Bonhoeffer fundamenta sua ética na verdade, na decisão livre e pessoal de praticar o bem, que nada mais é que a realidade da vontade de Deus revelada em Cristo, numa decisão suportada pessoalmente de viver no mundo pertencendo a Cristo. E aqui está o característico de sua obra: assumir a responsabilidade por outros na urgência do presente, de modo que se efetive o princípio da solidariedade e que se possa, através da realidade do mundo, chegar à realidade de Cristo. Sua preocupação central é a concorrência de todas as coisas a Deus através de uma ética desenvolvida na responsabilidade diária pelo real cotidiano. Tanto que sua biografia e sua investigação teológica são elementos inseparáveis,

⁹² GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.304.

⁹³ ET, p.36.

⁹⁴ FORTE. B. *Um pelo Outro*, p.109.

⁹⁵ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 114.

⁹⁶ Cf. FORTE. B. *Op. Cit*, p.116.

e de tal maneira se entrelaçam que, a concretização de sua ética é refletida no testemunho de sua própria vida.

Como afirma Duch:

Porque o ético não pode desengajar-se do biográfico, torna-se evidente que o testemunho do cristão Bonhoeffer é uma testificação, em meio aos avatares e incertezas de sua vida cotidiana, da verdade e da justiça que são inerentes a encarnação de Deus em cada momento histórico, por complexo, difícil e carregado de maldade que pode ser.⁹⁷

Para Bonhoeffer “a ética significava o intento de concretizar, em uma concepção teológica fortemente assentada na realidade, os conhecimentos e experiências que havia adquirido nos difíceis e cruéis anos de guerra”⁹⁸, escreve Duch. Nota-se que o intuito de Bonhoeffer é enxergar para além dos fatos e encontrar através deles o discernimento para realizar a vontade de Deus.

Esse é o ponto de partida da obra *Ética: em Cristo*, a realidade de Deus entrou na realidade do mundo, sendo, portanto, necessário superar a idéia de dois espaços – profano e sagrado, já que, separar o espaço do mundo do espaço de Cristo significa reduzir parcialmente a realidade de Cristo. A concepção de ética cristã não separa e nem contrapõe, mas mantém juntas as realidades de Deus e do mundo, assim, não há identidade nem tampouco separação, e sim, unidade na distinção. A isso chamou de “unidade polêmica”⁹⁹. Trata-se de um existir para o mundo na “con-formação” da realidade do outro, na solidariedade, portanto, o que inclui a solidariedade com o pecado humano.

A encarnação como evento histórico adquire no pensamento ético bonhoefferiano uma incontestável importância ontológica, porque, graças a ela, o ser humano, os acontecimentos, o mundo, são acolhidos e reconciliados por Deus no Cristo encarnado na

⁹⁷ DUCH, L. Introdução in BONHOEFFER, D. *Ética*, p.23.

⁹⁸ *Ibidem*, p.15.

⁹⁹ Cf. ET, p.112.

história.¹⁰⁰ Pois, Jesus é o “homem para os outros” e isso contém um impulso ético que impede a fuga religiosa do mundo. Portanto, segundo Bonhoeffer, também a Igreja “é Igreja só e enquanto existe para os outros, bem como a vida do cristão, que consiste em existir para os outros”¹⁰¹.

Em seu artigo Capozza e Kurt esclarecem essa ideia:

Aqui se mostra o estreito entrelaçamento da ética e da cristologia. Exatamente porque Jesus viveu vicariamente para a humanidade... o novo Adão... Deus contempla o ser humano na luz de Cristo. Nessa representação vicária, porém, Eucaristia e ética, política e mística não podem mais ser separadas. A verdade de Cristo realiza-se aí onde se vive vicariamente; a transformação do mundo em Cristo é evento eucarístico e político... toda ética tem sua dimensão de profundidade na realidade de Cristo... no entanto, não significa que o mundo perca sua autonomia, antes atinge, assim, sua verdadeira autonomia¹⁰².

Observa-se que o aspecto determinante do pensamento ético bonhoefferiano é inseparável do cristológico, de tal maneira que a questão ética se decide na questão cristológica. E na mesma contundência, a questão cristológica conduz inevitavelmente à ética, ambas perpassando pela questão eclesiológica. Como entende Bonhoeffer, o verdadeiro cristianismo consiste em Cristo existindo como comunidade, na qual, como presença viva, estabelece uma relação responsável e sem possibilidade de distinção entre a confissão cristológica e a responsabilidade ética. Esta maneira cristológica de entender o ético é uma das grandes inovações da sua teologia.

Dos assuntos tratados em *Ética*, optou-se por seguir o modelo proposto por Gibellini¹⁰³, no qual são elencados temas chave para se compreender o caminho que perfaz a reflexão de Bonhoeffer no que diz respeito à ética da responsabilidade, essa ética que dialoga com o mundo sem tirar-lhe a autonomia, porém, recuperando o espaço de Deus no mesmo mundo.

¹⁰⁰ Cf. DUCH, L.. Introdução in BONHOEFFER, D. *Ética*, p.25.

¹⁰¹ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 120.

¹⁰² CAPOZZA, N. e KURT, A. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer, p.594.

¹⁰³ Pela concordância com o modelo apresentado por Gibellini e por este já se encontrar bem elaborado, optou-se por sua utilização.

2.2 Ética como configuração¹⁰⁴

A formação precisa ser capaz de enfrentar o perigo e a morte¹⁰⁵.

O último capítulo de *Discipulado* tem o título “A Imagem de Cristo” onde, baseado em textos bíblicos¹⁰⁶, a conformação a Cristo é apresentada como a grande promessa feita a quem acolhe o chamado ao seguimento. “O sentido de formação de que a Bíblia fala é ser transformado em sua forma”¹⁰⁷.

A categoria de configuração/conformação é mais amplamente elaborada em *Ética*, mas suas raízes já estavam plantadas no pensamento do teólogo Dietrich Bonhoeffer que procura, através dessa categoria, dar uma resposta à pergunta que considera essencial à ética cristã: “Como Cristo ganha forma entre nós hoje e aqui? No ‘entre nós’, ‘hoje’ e ‘aqui’ trata-se, portanto, do espaço de nossas decisões e confrontos”¹⁰⁸.

A configuração abrange a forma de Cristo como única e mesma, não como uma ideia genérica, mas a do Deus encarnado, crucificado e ressuscitado que, justamente por causa dessa forma, preserva a forma do ser humano real, para que assim, o “ser humano real assimile a forma de Cristo”¹⁰⁹, afastando a ideia de uma ética abstrata imposta a qualquer preço e remetendo a uma ética concreta.

Entre Cristo e o ser humano acontece, então, uma comunicação de forma, na qual o homem recebe a parte que o introduz na realidade de Cristo, assim, quando é configurado a

¹⁰⁴ O termo usado por Bonhoeffer é conformação (Gestaltung), no sentido de tomar forma.

¹⁰⁵ RS, p.270.

¹⁰⁶ Rm 8,29; 2 Cor3,18; Rm 12,2; Gl 4,19.

¹⁰⁷ ET, p.50.

¹⁰⁸ ET, p.53.

¹⁰⁹ ET, p.52.

Cristo o homem assume a forma que lhe é própria, aquela humana à imagem de Cristo¹¹⁰. E o que significa isso?

Victor Frankl, em sua antropologia escreve que “o ser do homem é autenticamente humano na proporção em que se coloca a serviço de uma coisa ou do amor por outrem. O homem é verdadeiramente ele mesmo na medida em que na dedicação a uma tarefa ou na afeição a um parceiro, esquece-se de si”¹¹¹. Parece ser esse o caminho seguido por Bonhoeffer ao enfatizar a humanidade do ser humano configurado à Cristo, que pode ser considerado como tal, não apenas por pertencer à espécie humana, mas sim, quando é capaz de atingir sua essência e transcender-se através da doação de si, da alteridade, carregando a cruz do outro, e então, tomando a forma de Cristo.

Se Cristo tem sentido no “ser-para-os-outros”, o ser humano é configurado a Ele na medida em que sua vida se torna um “existir-para-os-outros”. Esse “ser-para-os-outros” de Jesus é a experiência da transcendência, “crer nessa transcendência significa tomar parte no ‘ser-para-os-outros’ de Jesus, inclusive no sofrimento”¹¹², já que a configuração a Cristo coloca a vida a serviço das necessidades de outras vidas e do mundo¹¹³.

O ser humano, especialmente o cristão, conforme Bonhoeffer, deve reproduzir em si a imagem de Cristo, deve configurar-se a ele, o que significa imitá-lo na encarnação, na crucificação e na ressurreição, vivendo intensamente no mundo, acolhendo toda a realidade mundana, carregando a cruz do sofrimento alheio, exercendo uma função vicária em relação ao outro¹¹⁴. “Essa ética da responsabilidade, exatamente enquanto ética da substituição vicária, ou seja, do amor pelos outros, não é meramente individualista: não pode deixar de englobar a comunidade... na qual tudo se mantém na unidade com Cristo, mesmo na

¹¹⁰ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.340.

¹¹¹ Frankl, V. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, p.10.

¹¹² HAMMES, E. J. *Cristologia e seguimento em Dietrich Bonhoeffer*, p.504.

¹¹³ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit*, p.342.

¹¹⁴ Cf. MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.186.

distinção”¹¹⁵, afirma Forte. Cristo configura a si, a Igreja, nela os cristãos, para que por estes aconteça a configuração do mundo a Cristo.

Na ética enquanto configuração, decisões e ações concretas são arriscadas e, para tanto, a Igreja torna-se o lugar onde acontece esse processo de configuração. Decisão e ação não podem mais ser remetidas à consciência pessoal¹¹⁶, pois a Igreja traz agora a forma que, na verdade, vale para toda a humanidade. “A Igreja pode chamar-se Corpo de Cristo porque no corpo de Jesus Cristo foi assumido realmente o ser humano e, portanto, todos os seres humanos”¹¹⁷.

A mudança de perspectiva de Bonhoeffer de uma ética abstrata para uma ética concreta se encontra no fato de ter Cristo como ponto de referência a toda conduta ética responsável, pois Ele é o ser humano real que realizou integralmente a vontade de Deus Pai e, a vontade de Deus é de que se ajude o próximo a ser um ser humano inteiro, realizado em sua humanidade. Em *Ética*, escreve: “Não o importava se a gente pudesse transformar ‘a máxima de uma ação em princípio de uma legislação geral’ (Kant), mas se minha ação agora ajuda ao próximo a ser um ser humano perante Deus. Não se lê que Deus se fez ideia, princípio, mas que Deus se fez ser humano”.¹¹⁸ O que quer dizer com isso é que, sob o plano ético, não significa que a categoria de princípio deva ser abandonada, mas que esta não pode ocupar o lugar da responsabilidade, “o princípio da ação não é um princípio universalmente válido, mas é o próximo concreto”¹¹⁹, enfatiza Gallas, parafraseando Bonhoeffer.

Com isso, Bonhoeffer ressalta sua visão ética que justifica a responsabilidade que esta comporta, pois, ao tomar a forma de Cristo, exige a entrega total à causa do outro como compromisso assumido diante de Deus, na liberdade e, portanto, na responsabilidade.

¹¹⁵ FORTE, B. *Um pelo Outro*, p.120.

¹¹⁶ Cf. ET, p.54.

¹¹⁷ ET, p.51.

¹¹⁸ ET, p.52.

¹¹⁹ GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.342.

Afirma que na liberdade se inclui tudo o que é entendido como natureza, até mesmo as fraquezas e as “esquisitices” que tanto exigem paciência, afirma que levar o fardo do outro significa suportar a realidade do outro em sua condição de criatura ao ponto de se alegrar por ela¹²⁰.

Toda mania de ser super-homem, todo esforço de superar o humano em si mesmo... não são verdadeiros. Aqui não se violenta a variedade da riqueza criadora de Deus através da falsa uniformidade, submetendo as pessoas à força a um ideal, a um tipo, a uma determinada imagem de ser humano. O ser humano real pode, em liberdade, ser a criatura de seu criador. Ser conformado com o encarnado significa poder ser o ser humano que na realidade se é. Renegam-se as aparências, a hipocrisia, a convulsão, a compulsão de ser algo diferente, melhor, mais ideal do que de fato se é. Deus ama o ser humano real. Deus fez-se ser humano real¹²¹.

No texto Bonhoeffer se permite enxergar a fraqueza humana na aceitação de seus limites, bem como acolher a insignificância do ser humano entendendo-o como criatura amada e querida por Deus em sua diversidade. Nota-se uma crítica ao nazismo quando se refere a liberdade e a imposição de ideais. O nazismo, que usava o discurso religioso de que os alemães eram um povo superior, é aqui desarmado por Bonhoeffer que coloca o ser humano no seu lugar de criatura e na igualdade aos olhos do seu Criador.

A ideia de configuração proposta só pode se tornar plausível se houver uma identificação entre a realidade divina e a humana, portanto, apenas através da dialética entre último e penúltimo.

2.3 Dialética do último e penúltimo

O cristianismo, em contrapartida, coloca-nos em diversas dimensões da vida simultaneamente; abrigamos, por assim dizer, Deus e o mundo inteiro dentro de nós¹²².

¹²⁰ Cf. VC, p.79.

¹²¹ ET, p.50.

¹²² RS, p.413.

Bonhoeffer chama “última” a realidade da justificação, não para colocá-la em posição final ao interno do processo escatológico-temporal, mas para dizer que essa deve ser precedida necessariamente por algo que é penúltimo. A escolha dos termos em alemão permite uma boa compreensão da ideia que Bonhoeffer queria expressar: *Vor-letztes* significa pré-último. O pré-último é tal apenas em relação ao último, não podendo subsistir em si; por outro lado, o último vem somente depois do pré-último¹²³. Mas o que estes termos significam?

O último é aquilo que não está ao alcance da humanidade. É a graça obtida como resultado do seguimento a Jesus Cristo, já que nada que se faz pode ser garantia de salvação; é a graça preciosa a que Bonhoeffer se refere em *Discipulado*, na qual a última palavra de Deus à sua criação continua a ser sua misericórdia.

Por penúltimo, Bonhoeffer explica que é o “caminho que tem que ser andado até ali onde Deus lhe põe termo”¹²⁴. O penúltimo é tudo aquilo que conduz à realidade última, é, na verdade, um novo modo de indicar a situação já mencionada em *Discipulado*, da realidade do mundo, dos valores da humanidade, da vida terrena; se refere às coisas do mundo, ao cotidiano humano que, apesar de não garantir o alcance do último, deve ser assumido responsabilmente como preparação para o recebimento do que é último, ou seja, é a relação do ser humano, especialmente o cristão, com o mundo do qual faz parte.

Bonhoeffer não utiliza o par tradicional sagrado-profano, cristão-secular, natural-sobrenatural, mas usa o novo par: “último-penúltimo”, faz uso desse par para acabar com a imagem de duas esferas, a qual critica por criar a possibilidade de se existir apenas numa das esferas. E como se dá essa relação? Bonhoeffer apresenta duas soluções existentes que, a seu ver, devem consideradas errôneas: a solução que chama de “radical” que se identifica

¹²³ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.346.

¹²⁴ ET, p.73.

com a concepção luterana e a solução que chama de “compromisso”, que se identifica com a concepção católica¹²⁵.

Na solução radical somente é levado em conta o último, com prejuízo ao penúltimo. Nela, último e penúltimo se excluem mutuamente: “Cristo é o destruidor e inimigo de tudo que é penúltimo” e vice-versa, “Cristo é o sinal de que o mundo está maduro para ser entregue ao fogo... tudo irá a juízo”¹²⁶. Aqui existem apenas duas categorias: por Cristo ou contra ele, conforme *Mt 12,30* - “quem não está a meu favor está contra mim”.

Nesse primeiro caso, a pretensão é de um “cristianismo puro”, voltado apenas às coisas últimas, “tudo que é de caráter penúltimo no comportamento humano, é pecado e renegação”. Assim sendo, o cristão não toma parte na responsabilidade do mundo, que deve perecer de qualquer maneira. “A palavra final de Deus, que é palavra de graça, se converte aqui na gélida e dura lei que despreza e quebra qualquer resistência”¹²⁷.

A solução de compromisso, ao contrário, confere ao penúltimo “um direito em si mesmo”, ou seja, certa autonomia. O último “permanece inteiramente além do cotidiano e com isso, finalmente, como eterna justificação de tudo quanto existe”¹²⁸. Aqui, o mundo é entendido como autônomo e valioso por si mesmo.

Bonhoeffer afirma que, num caso, o penúltimo é destruído pelo último; no outro, o último é excluído do domínio do penúltimo. Num caso, o último não admite o penúltimo; no outro, o penúltimo não admite o último¹²⁹. A solução radical enfatiza a “cruz” como condenação do mundano, esquecendo da encarnação como sinal de amor de Deus; já a solução de compromisso, supervaloriza a encarnação em detrimento à cruz.

Nem a ideia de um cristianismo puro em si, nem a ideia do ser humano tal como é em si, são sérias; sérias são, tão somente, a realidade de Deus e a realidade do ser

¹²⁵ Cf. MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.180.

¹²⁶ ET, p.74.

¹²⁷ ET, p.75.

¹²⁸ ET, p.75.

¹²⁹ Cf. ET, p.75.

humano que se tornaram uma só em Jesus Cristo. Em Jesus Cristo, no entanto, no lugar do radicalismo e do compromisso surge a realidade de Deus e dos seres humanos. Não há cristianismo em si; teria que destruir o mundo. Não existe o ser humano em si; teria que excluir Deus. Ambos são ideias; só existe o Deus-ser humano Jesus Cristo que é real e através do qual o mundo será conservado até que esteja maduro para seu fim¹³⁰.

Por isso as duas soluções tornam-se implausíveis para ele, que propõe uma terceira solução que reconhece ao penúltimo uma consistência que tem seu fundamento e sua justificação apenas no último. Então a realidade penúltima não é condição da última, porém a realidade última condiciona a penúltima. Nesta solução, concebe uma realidade mundana que valorize igualmente a encarnação, como sinal do amor de Deus pelo mundo; a cruz como julgamento e condenação da humanidade caída pelo pecado; e a ressurreição como promessa de uma vida nova ao mundo pela reconciliação com sua origem¹³¹. A partir dessa nova visão, a realidade de Deus se encontra com a realidade do mundo, “fazendo-nos partícipes deste real encontro. Vida cristã significa participar do encontro de Cristo com o mundo”. Assim, “a partir do derradeiro é mantido aberto um certo espaço para o penúltimo”¹³². Tentando integrar estas duas dimensões de forma tal que garanta as distinções de cada parte.

Não há duas realidades, mas uma só realidade, e esta é a realidade de Deus, revelada em Cristo, na realidade do mundo. Não existem, portanto, duas esferas, mas uma só, a esfera única da realização de Cristo, em que a realidade de Deus e a do mundo se fundem. Assim, a questão das duas esferas, que sempre de novo dominou a história da Igreja, é estranha ao Novo Testamento. Este trata tão somente da concretização da realidade de Cristo no mundo¹³³.

Bonhoeffer reinterpreta a teoria dos dois reinos da teologia de Lutero de modo original. Segundo ele, o equívoco da ortodoxia está em conceber a existência dividida em duas esferas distintas, “das quais uma é divina, santa, sobrenatural, cristã, e a outra, em contrapartida, mundana, profana, natural e não-cristã”¹³⁴.

¹³⁰ ET, p.75.

¹³¹ Cf. ET, p.77.

¹³² ET, p.77.

¹³³ ET, p.112.

¹³⁴ ET, p.111.

A ética de Bonhoeffer apresenta um contraponto em relação à luterana, que divide o mundo em dois âmbitos, dois “regimes”, conforme ensina Lutero, em que o reino de Deus e o reino do mundo se contestam mutuamente¹³⁵. Bonhoeffer parte “de um todo indivisível da realidade de Deus”¹³⁶, Cristo é a realidade de Deus que se apossou da realidade do mundo. Por isso, os cristãos têm a tarefa de participar desta realidade.

Para Bonhoeffer é preciso superar a concepção de dois espaços, uma vez que separar o espaço do mundo do espaço de Cristo significar reduzir a realidade de Cristo à realidade parcial¹³⁷. Entre os dois espaços não há identidade, mas tampouco separação; há unidade na distinção, unidade na realidade de Cristo, que Bonhoeffer define como “unidade polêmica”.

Gallas¹³⁸ garante que essa inovação na apresentação dos termos essenciais da doutrina da justificação não tem um fim em si mesmo, pois o seu primeiro objetivo é mostrar como a valorização teológica do penúltimo é não só compatível, mas exatamente resposta a *sola gratia*¹³⁹.

¹³⁵ Cf. MILSTEIN, W. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*, p.70.

¹³⁶ ET, p.114.

¹³⁷ Cf. ET, p. 111.

¹³⁸ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.351.

¹³⁹ Sola Gratia, Sola Fide, Sola Scriptura e Solo Cristo. Este foi o grande “slogan” da reforma protestante. Em 1994, um grupo de líderes evangélicos se reuniu para discutir a situação dos evangélicos contemporâneos, formando a Aliança dos Evangélicos Confessionais. Era um grupo dentre os mais renomados ministros evangélicos contemporâneos. A Aliança adotou o seguinte estatuto da missão: juntar cento e vinte pastores evangélicos, professores e líderes de organizações para-eclesiais em Cambridge, Massachusetts, em abril de 1996, para produzir a “Declaração de Cambridge”. Esta declaração, que foi o produto de quatro dias de encontros, argumentou que as maiores verdades que os evangélicos precisam recuperar são as doutrinas da Reforma resumidas pelas tão conhecidas “solas” (vocábulo em latim para “apenas” ou “só”): sola Scriptura (somente a Escritura); solus Christus (somente Cristo); sola gratia (somente a graça); sola fide (somente a fé); e soli Deo gloria (glória somente a Deus). ALIANÇA DE EVANGÉLICOS CONFESSIONAIS. *Declaração de Cambridge*. Ver outras informações em BOICE, J. M.; VEITH, G. E. e outros, *Reforma hoje: uma convocação feita pelos evangélicos confessionais*, p.205. Informações também na Declaração Conjunta Católico-luterana sobre a Doutrina da Justificação.

Talvez seja esta a razão pela qual, uma vez descartada a ideia de uma esfera sagrada que conduza às coisas últimas, Bonhoeffer introduz o conceito de “preparação da vida” como meio (penúltimo) para o cristão.

Só no sentido de uma unidade polêmica é que a doutrina dos dois reinos de Lutero poder 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 tragicômico para os olhos do observador mundano¹⁴⁰.

Em *Ética* é apresentada a chave para descrever uma nova solução no problema da dicotomia, essa solução se traduz, não na proposta de uma nova divisão das esferas, mas em manter viva a relação de confronto-encontro entre as diferentes esferas, com base no dogma de Calcedônia, do qual Bonhoeffer era admirador por manter de forma plena o Mistério de Cristo: verdadeiro Deus, verdadeiro Homem. Bonhoeffer coloca em diálogo as dicotomias e as reconduz ao evento central da Revelação. Não se contenta com o conceito de tensão conforme era entendido na teologia alemã da época, através da “filosofia de Guardini, com a ‘unidade na tensão’; Buber, com a ‘tensão polar’; Althaus, tratando a temática dos ‘dois reinos’”¹⁴¹. A fundamentação última da reflexão bonhoefferiana é cristológica, de fato a realidade se faz com aquele que é real: Jesus Cristo¹⁴².

Bonhoeffer defende a concepção de que da mesma forma que em Cristo a realidade de Deus entrou na realidade do mundo, “o cristão existe apenas no mundano, o sobrenatural só no natural, o sagrado só no profano, o revelacional só no racional”¹⁴³; assim como a secularidade do cristão não o separa de Cristo, sua condição de cristão não o separado mundo, pois “pertencendo totalmente a Cristo, ele está, ao mesmo tempo, com os dois pés no mundo”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ ET, p.113.

¹⁴¹ GALLAS, A. *Ánthropos téleios*: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità, p.294.

¹⁴² Cf. ibidem, p.295.

¹⁴³ ET, p.112.

¹⁴⁴ ET, p.113.

Deste modo, tentava encontrar um caminho para que o cristão pudesse realizar-se totalmente como cristão respondendo aos apelos de seu tempo, de forma que a possibilidade de encontro com Cristo não estivesse mais restrita à participação na Igreja, mas exigisse também a participação nos sofrimentos de Cristo pelo mundo. Portanto Cristo continuava sendo o centro.

Capozza e Kurt afirmam que a ética bonhoefferiana coloca o problema da relação entre o último e penúltimo de maneira articulada e concreta na vida do cristão, de modo que “nunca existe acesso imediato ao último, à realidade escatológica. O caminho para lá acontece pelo penúltimo, pelo engajamento radical na realidade. Que, porém, não pode ser entendido como realidade última, pois, nesse caso, seria uma auto-salvação do ser humano¹⁴⁵. O intuito é conseguir entender qual a vontade de Deus e a partir daí lutar para que a realidade de Deus se manifeste em toda a parte como realidade última¹⁴⁶. Em vista disso é crucial que o penúltimo seja preservado por amor ao último.

É a partir da dialética último e penúltimo que Bonhoeffer encontra uma forma de resgatar o conceito de “natural”, cuja perda, afirma ele, causou prejuízo à teologia protestante, que “já não conhecia mais a correta relação entre último e penúltimo”¹⁴⁷. Debruça-se sobre o tema com a intenção de salvar o conceito, não deixando de sublinhar como o protestantismo tradicional havia abandonado o assunto na reflexão ética, que ficou exclusiva à católica, o que lhe permite uma crítica mais eficaz aquelas questões que se referem a natureza, como a esterilização forçada ou a eutanásia que estavam entre as questões políticas e éticas da época. A referência ao discurso sobre a natureza tem, então, em Bonhoeffer uma finalidade crítico-política, que se torna mais evidente quando este

¹⁴⁵ Cf. CAPOZZA, N.e KURT, A. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer, p.596.

¹⁴⁶ Cf. CAMARA, U. F. S. A Ética da Responsabilidade em Bonhoeffer: O desafio de encarar as demandas éticas do mundo moderno, p.11.

¹⁴⁷ ET, p.83.

insiste no fato de que o natural precede a decisão individual, comunitária ou institucional (está claramente fazendo referência ao regime nazista), como aponta Gallas¹⁴⁸.

O conceito “natural” contém um aspecto de autonomia, de desenvolvimento próprio, também possui uma liberdade relativa. O natural é a forma de vida que Deus preservou para o mundo caído e que está orientada para Cristo¹⁴⁹. Por estar voltada à Cristo “os direitos da vida natural são reflexo da glória do Deus criador frente ao mundo caído, não sendo, portanto, aquilo que o ser humano possa exigir em seu próprio interesse, mas aquilo que Deus mesmo garante. Os deveres se originam dos próprios direitos”¹⁵⁰. A recuperação do conceito “natural” se dá a partir de argumentos do evangelho, com fundamento cristológico. Para estas argumentações faz uso da ética católica, em especial das obras de Otto Schilling, professor da faculdade de Teologia de Tubinga¹⁵¹.

A questão agora é: como acontece essa relação entre Cristo e o mundo? Para fazer essa ligação Bonhoeffer apresenta a teoria dos mandatos, que “não são princípios éticos, mas a articulação concreta da vontade de Deus na diversificada realidade do mundo e da história”¹⁵².

2.4 Teoria dos mandatos

Quem nada sabe desse espaço da liberdade pode até ser um bom pai, cidadão e trabalhador, decerto também pode ser cristão, mas duvido que seja uma pessoa completa¹⁵³.

¹⁴⁸ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.344.

¹⁴⁹ Cf. ET, p 84.

¹⁵⁰ ET, p. 87.

¹⁵¹ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit.*, p.344.

¹⁵² GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p. 113.

¹⁵³ RS, p.269.

A esse assunto Bonhoeffer dedicou uma particular atenção, pois essa questão tem uma forte relevância política. Por mandatos, Bonhoeffer entende a missão, de autoridade divina, conferida a uma instância terrena¹⁵⁴. A doutrina dos mandatos não tem a tarefa de definir os âmbitos de dever da existência cristã, mas, de superar a contraposição entre dever e ser, isto é, de permitir uma existência cristã configurada com a realidade.

Já Gibellini, afirma que os mandatos são as “concretizações do mandamento de Deus na realidade do mundo”¹⁵⁵, confirmados por Bonhoeffer através dos textos bíblicos, que tenta, a partir da Palavra de Deus, descobrir que coisas devem ser feitas. Assim, os mandatos fazem parte de uma estrutura relacional enquanto realidade estruturada, ou seja, enquanto forma histórica na qual a vontade de Deus organiza a realidade, desenvolvendo a função de “sacramento ético”, isto é, como realidade da criação¹⁵⁶.

A doutrina dos mandatos distingue quatro âmbitos nos quais os mandamentos de Deus assumem forma concreta, histórica. Mas tais âmbitos não supõem uma divisão da existência humana em esferas. E sim, abraçam a existência na sua totalidade. São eles, descreve Gibellini: “o trabalho e a cultura, que criam valores; o casamento e a família, que criam vidas; as autoridades, que conservam na ordem as realidades criadas; a Igreja, que concretiza a realidade de Cristo na pregação, na disciplina e na vida nova”¹⁵⁷.

Um ponto específico de Bonhoeffer é a ideia de que os quatro mandatos resguardam concomitantemente cada ser humano. A esse respeito, Gallas comenta que para Bonhoeffer essa é a autêntica interpretação da intenção de Lutero, que diz que Deus criou para cada um, um estado, para uns o matrimônio, para outros o governo, mas isso como uma possibilidade de abranger os diversos estados em uma e mesma pessoa¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.344.

¹⁵⁵ GIBELLINI, R. *Op. Cit.*, p. 113.

¹⁵⁶ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit.*, p.348.

¹⁵⁷ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX.*, p. 113.

¹⁵⁸ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit.*, p.333.

A preocupação está em fazer dos mandatos instrumentos para uma compreensão de unidade da existência, ao invés de fragmentá-la. O homem existe, de fato, contemporaneamente em todos os âmbitos e nos quatro mandatos, assim, o cristão (configurado), vivendo com consciência a vida em todas as suas dimensões (último-penúltimo), assume a própria existência não como homem que renuncia a dimensão mundana para salvar a espiritual, mas como “*anthropos tèleios*”¹⁵⁹ como homem integral. Essa perspectiva contém uma linha já desenvolvida em *Discipulado*.

É na unidade do agir e do viver concretos que se decide a relação entre os mandatos, e não são, ao contrário, os mandatos a determinar o modo dos âmbitos da existência, fragmentando-a. Por isso Bonhoeffer diz que esses se sobrepõem um ao outro¹⁶⁰.

A consequência é que a Igreja não pode reivindicar uma superioridade própria em relação aos outros âmbitos, visto que nenhum mandato é divino em si, só o é na relação com Cristo; nessa relação, porém, todos os mandatos são, sem distinção, divinos. O específico da Igreja está em anunciar o senhorio de Deus sobre o mundo, isto é, sobre todos os mandatos. E nisso a Igreja se difere dos outros mandatos. Entre os diversos mandatos não há hierarquia¹⁶¹.

Outra consequência é que nenhuma autoridade pode se colocar acima dos mandatos. A ênfase a esse limite que os mandatos exercem está fortemente ligada à crítica a prevaricação totalitária, que tentava politizar cada âmbito da existência.

Bruno Forte escreve que “o termo mandato indica uma tarefa confiada por Deus ao ser humano”¹⁶². Visto que dizem respeito ao que apreende cada ser humano em sua integralidade, e desse modo, confirmam a igualdade fundamental na dignidade do ser pessoal, o que serve de censura a qualquer tipo de discriminação. Esta tarefa, por outro

¹⁵⁹ Cf. RS, p.280, *tèleios* significa “inteiro”.

¹⁶⁰ Cf. ET, p.160.

¹⁶¹ Cf. ET, p.160.

¹⁶² FORTE. B. *Um pelo Outro*, p.121.

lado, não exclui, antes inclui na multiplicidade das funções, cada ser humano, na sociedade e na Igreja, de forma que as tarefas possam ser praticadas em respeito recíproco e participação comum para o bem de todos¹⁶³.

É por meio dos mandatos que se torna possível o cumprimento do mandamento de Deus, que não somente compromete o ser humano como também o liberta, e faz isso comprometendo, para que este possa realizar sua missão no mundo de modo efetivo. Dessa forma o mandamento de Deus se transforma na “palavra concreta ao ser humano concreto”¹⁶⁴, e já não pode ser encontrado fora do tempo e espaço.

Com isso, o mandamento “permite ao ser humano viver como tal diante de Deus e se torna o elemento em que se vive, sem que a gente se dê conta disso”¹⁶⁵. Como elemento da vida, significa liberdade de movimento e ação, liberdade do medo de decidir, de agir, significa certeza, confiança, ponderação, paz. Não porque nos limites da vida exista um ameaçador “não deves”, mas porque se aceita como sagradas instituições de Deus as realidades encontradas em meio à vida, e é porque se vive e se quer viver nelas, que estas são cumpridas. Bonhoeffer tenta abolir a ideia do mandamento de Deus como lei a ser rigorosamente cumprida, para transformá-lo em escolha livre ao seguimento, o que não significa agir conforme escolha própria, mas agir na liberdade que só em Deus é encontrada. Então já não é por obrigação, mas por amor que se cumpre o mandamento, que se honra os pais, se santifica o matrimônio, se respeita a vida e propriedade alheias¹⁶⁶.

Como exemplo cita:

Se amo a minha mulher, se aceito o matrimônio como instituição divina, estabelece-se uma liberdade e certeza interior de vida e de ação no âmbito do matrimônio... Então a divina proibição do adultério não é mais o centro do qual gira todo o meu pensar e o meu agir... como se sentido e objetivo do matrimônio consistissem em evitar o adultério. Antes, o matrimônio mantido e livremente assumido, a superação, portanto, da proibição do adultério, é a pressuposição do

¹⁶³ Cf. FORTE. B. *Um pelo Outro*, p.121.

¹⁶⁴ ET, p.153.

¹⁶⁵ ET, p.155.

¹⁶⁶ Cf. ET, p.155.

cumprimento da divina missão do matrimônio. Aqui, o mandamento de Deus se tornou permissão de viver com liberdade e certeza o matrimônio¹⁶⁷.

Portanto, o mandamento de Deus revelado em Jesus Cristo atinge o ser humano na Igreja, na família, no trabalho e através da autoridade¹⁶⁸, sendo “a única autorização para o discurso ético”¹⁶⁹, permitindo que tanto a Igreja, a família, o trabalho e o governo só tenham autorização divina para o discurso na medida em que “se limitam reciprocamente, lado a lado, e em conjunto, cada um faz valer à sua maneira o mandamento de Deus”¹⁷⁰.

O mundo, quer saiba, quer não, está relacionado com Cristo e este relacionamento se concretiza pelos mandatos de Deus no mundo¹⁷¹ e dá ao ser humano sua parcela de responsabilidade para a continuidade da vida da criação.

2.5 Vida ética como responsabilidade

Aliás, nada do que desprezamos no outro nos é totalmente estranho. Muitas vezes esperamos do outro muito mais do que nós mesmos estamos dispostos a realizar¹⁷².

A ética proposta por Bonhoeffer é a da participação responsável, do tomar parte na realidade do mundo, assim como ela se apresenta, para que se possa chegar cada vez mais perto do ideal querido por Deus pela reconciliação em Cristo¹⁷³, ou seja, para que através da ação concreta em prol do próximo, o ser humano se torne cada vez mais humano, até atingir a plenitude em Cristo. “Essa vida como resposta à vida de Jesus Cristo chamamos de

¹⁶⁷ ET, p.155.

¹⁶⁸ Cf. ET, p.154.

¹⁶⁹ ET, p.153.

¹⁷⁰ ET, p.153.

¹⁷¹ Cf. ET, p.116.

¹⁷² RS, p.35.

¹⁷³ Cf. FORTE. B. *Um pelo Outro*, p.122.

‘responsabilidade’... significa que se empenhe a vida toda, que o lance seja de vida ou morte”¹⁷⁴.

Por isso, a ética bonhoefferiana é uma ética que exige transcendência, exige o movimento de saída de si para ir em direção ao outro, afinal numa ética sem transcendência não há o compromisso de responsabilidade com o outro, não há a exigência do risco da própria vida em favor da criação, pois sua justificação não se encontra enraizada em Deus e é o próprio Deus quem chama ao comprometimento. Nessa perspectiva, agir com responsabilidade significa corresponder ao processo de unidade e reconciliação da realidade a partir de Cristo, e concretizá-lo na turbulência das tensões do próprio tempo. É nesse momento, em que um ser humano assume a responsabilidade por outros e com isso, se conforma à realidade, que surge a ação ética concreta. A responsabilidade acontece diante de Deus e por Deus, diante dos seres humanos e por eles; sendo sempre responsabilidade por causa de Cristo e só assim pela própria vida.

Essa estrutura de vida responsável, esboçada por Bonhoeffer, é determinada por dois fatores: “a vinculação da vida ao semelhante e a Deus e a liberdade da própria vida”¹⁷⁵. É a vinculação entre a vida, o próximo e Deus que coloca a própria vida na liberdade. Sem esse vínculo ou essa liberdade, não há responsabilidade, pois a vinculação entre vida, próximo e Deus, assume a forma da representação e da conformidade com a realidade, enquanto a liberdade apresenta-se no risco da decisão e na ação¹⁷⁶.

Segundo Bonhoeffer, Jesus Cristo é, por excelência, aquele que viveu de maneira responsável, toda sua vida, o seu modo de agir e sofrer é representação, e é nessa representação em favor de todos os seres humanos, que se encontra a raiz de toda a responsabilidade humana. O agir responsável é um agir na forma de representação¹⁷⁷ e o preço da representação é carregar voluntariamente os fardos do outro. “Toda a vida do

¹⁷⁴ ET, p.124.

¹⁷⁵ ET, p.125.

¹⁷⁶ Cf. ET, p.125.

¹⁷⁷ Cf. ET, 128.

cristão consiste em carregar a cruz. É a comunhão da cruz em que um tem que experimentar o fardo do outro. Se não o experimentasse, não seria comunhão cristã”¹⁷⁸, assim Bonhoeffer define a ação responsável.

Se a figura de Cristo é caracterizada pela representação, a vida ética do cristão também: responsabilidade é representação. “A responsabilidade, vivida na representação e na conformidade com a realidade, pode significar até ‘a solidariedade com o pecado humano’”¹⁷⁹, completa Gibellini. Por isso, há um desafio à responsabilidade partindo do compromisso com Jesus e este compromisso gira em torno da busca por uma vida integral para todo ser humano.

Conforme Bonhoeffer, a vida, criada e preservada por Deus, possui um direito implícito, que é totalmente independente de sua utilidade social. O direito à vida subsiste no indivíduo e não em um valor qualquer, não existindo, diante de Deus, uma vida indigna de ser vivida¹⁸⁰.

O ser humano responsável é levado, em suas reais condições, a relação com seu próximo concreto. Por isso, seu comportamento não está previamente ou rigidamente definido, como uma regra, mas surge da situação concreta apresentada que dá uma resposta condizente à necessidade encontrada, ou seja, em conformação com a realidade. O que não significa uma “mentalidade servil do fato consumado, da qual fala Nietzsche”¹⁸¹, mas uma ação concreta adequada à exigência das circunstâncias. Dessa forma, o mundo se torna a área da responsabilidade concreta. Defrontar-se com o mundo de modo coerente com a realidade é, portanto, viver e agir tendo em vista que a responsabilidade de um é limitada pela responsabilidade do outro, “dentro desses limites, no entanto, ela abrange a realidade global”¹⁸². Assim, cada um é responsável por uma parte, na construção do todo, “pois, toda existência humana, como tal, sempre está colocada no domínio da

¹⁷⁸ VC, p.78.

¹⁷⁹ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.115.

¹⁸⁰ Cf. ET, p.93.

¹⁸¹ ET, p.127.

¹⁸² ET, p.130.

responsabilidade. (“sempre”, significa não só desde de sempre, mas também para sempre)”¹⁸³, afirma Frankl. Por isso, a responsabilidade jamais cessa.

Essa ética da responsabilidade, do amor pelos outros, não é nem pode ser simplesmente individualista, engloba sempre a comunidade. Dessa forma não há ser humano que possa eximir-se completamente da responsabilidade, pois faz parte de uma humanidade, que lhe remete a uma parcela de responsabilidade. E “quem quer assumir a responsabilidade de ter calado quando deveria ter falado?”¹⁸⁴, questiona Bonhoeffer, em parte, fazendo crítica aos cristãos que se calaram diante das barbáries cometidas pelo nazismo, num momento em que o ser humano, a seu ver, já não tinha preocupação com o outro, pois vivia em estado de “descompromisso” crescente na busca do prazer e da satisfação de seus desejos egoístas.

Na verdade, Bonhoeffer quer abrir as portas da ética cristã no que se refere à causa de Cristo e, de certo modo, ressaltar os aspectos da configuração: “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus”(Mt 5,10). Bonhoeffer observa que não se fala aqui da justiça de Deus, são bem-aventurados os perseguidos por uma causa justa e, se pode acrescentar, por uma causa verdadeira, boa, humana. Em sua análise diz que “Jesus se importa com aqueles que sofrem por uma causa justa, mesmo que não seja exatamente a confissão de seu nome; integra-os sob sua proteção, em sua responsabilidade”¹⁸⁵. Partindo desse ponto, entregar-se por uma causa justa condiz com apreender a realidade do mundo como criação preservada por Deus e reconciliada em Jesus Cristo. É respeitar a legitimidade das coisas penúltimas e, configurado à Cristo, assumir a responsabilidade pelo bem da criação, com uma resposta concreta vivida no cotidiano e por meio dos mandatos, para a realização do mandamento divino: o amor.

Esse empenho requer a totalidade, pois o bem eticamente relevante é só aquele bem que é fruto concreto da presença de Deus na realidade do mundo. Isto significa que o

¹⁸³ Frankl, V. E. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, p.178.

¹⁸⁴ VC, p.78.

¹⁸⁵ ET, p.38.

homem pode indagar sobre a questão do bem apenas colocando-se, ele mesmo, como um todo indivisível, isto é, como pessoa constituída não só de vontade, intenção, projeto, mas também de ações; não só como indivíduo, mas também como membro de uma comunidade; não só como homem entre outros homens, mas como criatura entre outras criaturas¹⁸⁶.

Para Bonhoeffer, a pergunta pelo bem tanto é formulada quanto respondida de acordo com as situações temporais da vida, ou seja, em meio à existência humana, “a pergunta pelo bem é inseparável da indagação pela vida, pela história. Perguntamos como criaturas, não como criadores”¹⁸⁷. A pergunta sobre o bem, na visão de Bonhoeffer, não gira em torno do que é bom em si, como princípio universal, mas do que é bom dadas as circunstâncias da vida atual, “assim, perguntamos pelo bem, não ignorando a vida, mas entrando nela”¹⁸⁸. Não como quem vive só o “sim” ao mundo; nem tão pouco, somente o “não”, e sim, como quem vive numa ética da responsabilidade que se encontra na tensão, na unidade polêmica entre o sim e o não. “Nós ‘vivemos’ quando, em nosso encontro com os semelhantes e com Deus, o sim e o não se fundem para formar uma contraditória unidade, uma auto-afirmação altruísta, auto-afirmação na auto-entrega a Deus e aos seres humanos”¹⁸⁹.

O movimento da *Ética* bonhoefferiana tende a recuperar o senhorio de Cristo. É um alargamento de horizontes, que acontece progressivamente por meio das categorias indicadas, até a formulação da vida cristã como um existir para o mundo¹⁹⁰.

2.6 Resistência e Submissão

¹⁸⁶ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.318.

¹⁸⁷ ET, p.120.

¹⁸⁸ ET, p.120.

¹⁸⁹ ET, p.124.

¹⁹⁰ Cf. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.115.

O mais importante nisso tudo decerto é que fiquemos fiéis a nós mesmos, que não nos percamos e que, apesar de todas as insuficiências, não desacreditemos totalmente da humanidade¹⁹¹.

Quando Bonhoeffer foi encerrado no cárcere de Tegel estava convicto de ter ainda uma tarefa fundamental a concluir, não apenas como teólogo, mas também como cristão: terminar sua *Ética*, conforme deixou registrado na primeira carta endereçada ao amigo Bethge: “às vezes penso que concluí mais ou menos a minha vida e apenas deveria acabar ainda minha *Ética*”¹⁹². Não se tratava somente da conclusão de um livro, mas de levar a termo o resultado de uma longa caminhada na qual havia procurado colocar em foco a relevância da fé para a vida na sua integralidade e a superação da divisão entre as esferas da existência.

Por isso, seu pesar está em não ter dado à sua reflexão o complemento necessário, chegando a se recriminar por não conseguir fazê-lo, o que demonstra a relevância com que tratava o assunto, como escreve em outra carta à Bethge, demonstrando a esperança de que seu trabalho até ali não tenha sido em vão: “me recrimino por não ter concluído a *Ética*, o que me consola um pouco é que o essencial eu já havia te falado. E mesmo que não te lembrasses mais, indiretamente isso apareceria de alguma forma outra vez. Além disso, minhas ideias ainda estavam incompletas”¹⁹³.

É importante ressaltar que no início da elaboração do livro *Ética*, a intenção de Bonhoeffer era em fazer uma espécie de “manual prático para cristãos”, porém, nas cartas da prisão pode-se perceber certa mudança na linguagem, de forma que esta se torna menos sistematizada e mais próxima ao sofrimento humano. Nota-se que a relação entre as cartas do cárcere e os textos precedentes tem duas características: uma continuidade, no que se refere a preocupação com o tema ético ; uma descontinuidade, pela nova forma de enxergar a situação, na perspectiva da vítima e não mais do “samaritano”. O tema do sofrimento aparece de forma mais íntima e frequente nos textos. Os sentimentos aparecem mais

¹⁹¹ RS, p.274.

¹⁹² RS, p.176.

¹⁹³ RS, p.220.

expostos. Nesse período, ele pode sentir na “carne” uma fração das dores de Cristo, e pode, como já ensinava em sua *Ética*, realmente viver a configuração, pois “experimentar pessoalmente por meses a fio o que significa estar preso é outra coisa do que acompanhar isso a partir de fora”¹⁹⁴. Ainda assim, estava convicto de que sua missão era justamente suportar os limites a que fora submetido com todas as suas consequências¹⁹⁵.

O cárcere e o isolamento possibilitaram uma compreensão mais sóbria dos limites da própria existência humana. Como afirma Victor Frankl, a respeito dos campos de concentração: “lá, as ‘diferenças individuais’ não se apagaram, mas, ao contrário, as pessoas ficaram mais diferenciadas; os indivíduos retiraram suas máscaras, tanto os porcos como os santos”¹⁹⁶.

Bonhoeffer, a partir da prisão, vivia o que realmente pregava e acreditava. Sua ética é da participação, do “tomar parte” no ser de Jesus, na responsabilidade pelo todo e, conseqüentemente, na resistência e na submissão. Resistência ao que era contrário ao bem, ou seja, a conduta nazista e submissão à vontade de Deus. Gallas comenta que uma ética cristã que exclua a ação política era inimaginável para Bonhoeffer, tanto que ele é preso não enquanto pastor ou intelectual da oposição, mas enquanto suspeito de complô contra os interesses do Estado, o que incluía o atentado do qual participara, bem como a ajuda aos refugiados da guerra¹⁹⁷.

Assim, *Resistência e Submissão* trata de um tema que possui grande relevância à ética cristã: a relação entre Igreja e política. Bonhoeffer faz críticas à Igreja que colocava sua segurança acima da responsabilidade para com a comunidade e faz críticas à política que induzia ao cego comprometimento com a ideologia nazista e que se sustentava com a tese

¹⁹⁴ RS, p.273.

¹⁹⁵ Cf. RS, p.175.

¹⁹⁶ Frankl, V. *Em Busca de Sentido*, p.129.

¹⁹⁷ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.383.

do princípio do dever para com a nação¹⁹⁸. Também chama a atenção para a falta de decisão por parte do povo alemão diante da necessidade de uma ação livre e responsável, tanto em relação à profissão quanto à missão. Toda a tese da responsabilidade concentra-se numa chamada aos “responsáveis”, baseada em “um Deus que exige o livre risco da fé na ação responsável e promete perdão e conforto a quem se torna pecador dessa maneira”¹⁹⁹.

É interessante perceber que para Bonhoeffer, além de refletir se a ação é certa ou errada, o importante é agir, agir para o bem, mesmo que o resultado obtido não seja o esperado²⁰⁰. Por isso fala de uma co-responsabilidade do cristão na formação histórica. Essa visão permite uma opção não baseada apenas na segurança, mas, num confronto entre esta e a existência. Além de ter que deixar um legado à geração futura em termos da sua própria existência. Nesta temática Bonhoeffer coloca em jogo o futuro da humanidade.

Assim, o cristão não pode tomar atitudes apenas quando sente a injustiça na própria carne, mas antes, quando está diante dos sofrimentos dos seus semelhantes. A ação responsável tem, portanto, sua exigência e é em vista dela, que Bonhoeffer declara que “é muito mais fácil sofrer na obediência a alguma ordem humana do que sofrer na liberdade de uma ação responsável”²⁰¹, pois nessa ação se está sozinho e a responsabilidade é, então, pessoal.

Mas o que é responsabilidade para o teólogo alemão? Esse conceito possui fundamento bíblico e encontra sua chave em textos como: *2Cor* 5,10; *Lc* 10, 25-37; *Mt* 25, 31-46; *Gn* 1,28-31 e *Gn* 4,9²⁰². Todos esses textos chamam, de certa forma, o ser humano a prestação de contas a Deus.

¹⁹⁸ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.315.

¹⁹⁹ RS, p.31.

²⁰⁰ É importante esclarecer aqui que não se trata de uma ética de situação ou mesmo de subjetivismo, mas sim, como declara Forte, de uma “ética do concreto, motivada pelas urgências do presente, que não hesita em envolver-se e tomar posições”, cf. FORTE, B. *Um pelo Outro*, p.124.

²⁰¹ RS, p.40.

²⁰² *2Cor* 5,10 “teremos que comparecer diante do tribunal de Cristo. Ali cada um receberá o que mereceu, conforme o bem ou o mal que tiver feito”; *Lc* 10, 25-37(parábola do bom samaritano); *Mt*25, 31-46 (sobre o juízo final); *Gn* 1,28-31(sobre a administração da terra) e *Gn* 4,9 “Onde está teu irmão Abel?”.

Lüpke diz que, seguindo essa ideia e reinterpretando o conceito, Bonhoeffer entende a responsabilidade como resposta. Resposta que abarca a totalidade e a unidade da realidade que é dada em Cristo. Resposta ao mundo com Cristo, com exigência de comprometimento da totalidade da vida²⁰³. Responsabilidade, conforme Bonhoeffer, “é uma resposta global do ser humano todo, a toda a realidade”²⁰⁴. Assim sendo, o agir responsável deve responder aos desafios da realidade sem passar através de um filtro de princípios, que impedem o adequado agir na complexa realidade histórica. Portanto, o ser humano responsável, quando coloca em jogo a vida, o faz na sua totalidade, pois está disposto a assumir todo o fardo em favor dos outros, mesmo a culpa de uma ação que vá contra a lei, se esta for necessária para o supremo interesse da vida (faz-se aqui alusão ao atentado a Hitler do qual Bonhoeffer participara). Para o ser humano responsável a pergunta não é “como eu poderia escapar da situação de modo heróico, mas como a próxima geração continuará a viver”²⁰⁵.

Conforme Bonhoeffer, Cristo, entrando na historia, cria uma estrutura profunda de realidade, onde somente assumindo a responsabilidade pelos outros e a culpa, devido essa ligação, pode-se estar, de fato, na realidade, isto é, viver em plenitude. Nesse contexto, o simples cumprimento de deveres não libera o ser humano da prestação de contas, do que fez ou deixou de fazer, a si mesmo, aos outros e a Deus. Na limitação do que é dever jamais se chega ao risco da ação resultante da responsabilidade pessoal, a única que pode atingir o mal no centro e vencê-lo. Afirma ele que “o homem do dever, no final das contas, terá que cumprir seu dever até para com o diabo”²⁰⁶.

O intuito de Bonhoeffer não é, por meio do empenho à vida, a equiparação do ser humano a Cristo, visto que “nós certamente não somos chamados a salvar o mundo por

²⁰³ LÜPKE, J. V. Responsibility as response: biblical-theological remarks on the concept of responsibility. *Studies in Christian Ethics*, p.467-468.

²⁰⁴ ET, p.143.

²⁰⁵ RS, p.32.

²⁰⁶ RS, p.29.

nossa própria ação e nosso próprio sofrimento”²⁰⁷ mas, enquanto cristãos, pela participação da grandeza de Cristo através da ação responsável, porque aos cristãos, não são as experiências sofridas no próprio corpo que chamam à ação, e sim, as experiências no corpo do outro. Baseado nessa afirmação, Bonhoeffer pergunta: “Quem aguentará firme?”, e responde: “quem estiver disposto a sacrificar tudo... a pessoa responsável, cuja vida nada pretende ser do que resposta à pergunta e ao chamado de Deus” e, novamente questiona: “Onde estão as pessoas responsáveis?”²⁰⁸.

Vendo os horrores de guerra, escreve que nada do que é desprezado no outro é totalmente estranho e que muitas vezes se espera que o outro faça o que não se está disposto a fazer, e o reverso para isso está justamente na comunhão, com os outros, por Deus²⁰⁹. As conclusões de Bonhoeffer foram o resultado direto de uma relação pessoal com Cristo e seus textos trazem uma análise profunda do ser humano, como testemunho de quem está olhando a guerra como um cristão. Algumas das cartas comentam a brutalidade da vida nos campos de concentração, e se pode perceber a expectativa de execução em muitas de suas cartas: “pensar na morte tornou-se cada vez mais familiar para nós”²¹⁰.

Mas Bonhoeffer tinha a esperança de que os horrores vivenciados na guerra tão intensamente, constituiriam o fundamento necessário para a percepção de que a reconstrução da vida dos povos destruídos, tanto interna quanto externamente, só seria possível com base no cristianismo, e assim, tanto a nação quanto o cristianismo poderiam reergue-se dignamente²¹¹.

Num momento de intensa fragmentação da existência, da realidade, dos valores, em um tempo no qual a instabilidade das condições de vida cresce, Bonhoeffer centra sua reflexão ética na totalidade. Para ele a plenitude, a harmonia, a unidade, são características essenciais da vida, isto é, componentes de sua forma real; aquela que precede o pecado,

²⁰⁷ RS, p.39.

²⁰⁸ RS, p.130.

²⁰⁹ Cf. RS, p.35.

²¹⁰ RS, p.42.

²¹¹ Cf. RS, p.197.

aquela que é antecipada em Cristo. Participar até o fundo do destino de seu tempo, existir no fragmento, na separação, no isolamento, e nesta condição ainda protestar pela plenitude perdida, antes, mais construtivamente, colocar em foco a dimensão “sinfônica” da vida em sua plenitude, e manter a capacidade de saborear também nos fragmentos os reflexos de integridade, é o modo de existir que Bonhoeffer propõe a si e aos outros até o fim.

A palavra de ordem, então, é perseverar, dizia Bonhoeffer: “Se agora nos tornarmos indolentes e levianos, como poderemos subsistir perante nossos irmãos presos e como haveríamos de subsistir perante o Filho de Deus?”²¹². Perseverar e esperar, não uma espera passiva e indiferente²¹³, que esta não é cristã, mas uma espera como “Advento”, na esperança em Deus, vivendo em fé e responsabilidade, como se ainda se tivesse um futuro pela frente e toda liberdade para dispor²¹⁴, já que é apenas isso, como declara Frankl, que resta aos presos nos campos de concentração: “a última liberdade humana – a capacidade de escolher a atitude pessoal que se assume diante de determinado conjunto de circunstâncias... dar seus últimos passos com dignidade”²¹⁵.

Por fim, comprova-se que é a vida de Dietrich Bonhoeffer, seu inegável testemunho, a resposta responsável que deu às exigências de seu tempo com o martírio de sua própria vida, a fidelidade a seus compromissos; o que constitui a credibilidade incontestável de suas reflexões em torno da ética cristã, por ser um testemunho carregado de consistência, que desafia o cristão ao empenho total de sua vida.

Teólogo alemão que viveu nos anos turbulentos da Segunda Guerra Mundial na Europa e que foi vitimado pelo regime nazista, dedicado professor e pastor, testemunhou com firmeza e confiança em Deus que estar no mundo é enfrentar os conflitos e não fugir deles por conveniência ou acomodação. Em Dietrich Bonhoeffer, vida e pensamento constroem uma unidade, onde as experiências de vida moldam e influenciam sua teologia, e

²¹² TENT, p.7.

²¹³ Cf. RS, p.40.

²¹⁴ Cf. RS, p.41.

²¹⁵ Frankl, V. *Em Busca de Sentido*, p.9.

sua fé determina seu modo de viver e agir. Como confirma Bruno Forte: “sua ética do concreto, justamente porque sempre motivada pelas urgências do presente, não hesita em envolver-se e tomar posições...”²¹⁶.

Diz Bonhoeffer:

A ação responsável é, precisamente nisso, uma aventura livre, sem justificação por lei alguma, acontecendo, pelo contrário, na renúncia a qualquer autojustificação válida e, com isso, na renúncia a seu reconhecimento último e válido de bem e mal. O bem, na qualidade daquilo que é responsável, acontece na entrega da ação necessária, e mesmo assim (ou justamente assim) livre, a Deus, que vê o coração, pesa o ato e guia a história²¹⁷.

²¹⁶ FORTE, B. *Um pelo outro*, p.124.

²¹⁷ ET, p.139.

3 O MUNDO TORNADO ADULTO

Muitas vezes refleti sobre onde estariam os limites entre a necessária resistência contra o “destino” e a igualmente necessária submissão. Os limites entre resistência e submissão têm de estar presentes e têm de ser assumidos com determinação. A fé exige essa ação viva²¹⁸.

Bruno Forte afirma que a situação atual do cristianismo ocidental não é muito diferente daquela vivida por Bonhoeffer²¹⁹, sendo assim, pode-se verificar a atualidade e o grande valor que seu pensamento representa para a compreensão do cristianismo hoje.

A reflexão sobre a emancipação do mundo moderno²²⁰, que tem seu vértice nas cartas do cárcere, oferece a Bonhoeffer o ponto de partida para uma reinterpretação da fé cristã e da sua eficácia. As expressões mais eloqüentes que podem ser encontradas sobre o tema da modernidade, são aquelas do “mundo sem Deus”, “arreligiosidade”, “o mundo tornado adulto”, “mundanidade”, “realidade última e penúltima”, expressões que atravessam suas obras e acentuam-se nas últimas, como *Ética e Resistência e Submissão*.

É um pouco difícil definir o conceito de modernidade na visão bonhoefferiana, já que não há uma referência explícita a esses termos em seus escritos. Porém alguns aspectos podem ser notados já em *Ética*, onde Bonhoeffer faz uma análise da cisão entre o *Corpus Christi* e o mundo no Ocidente a partir da Reforma; da Guerra dos Trinta Anos que fragmentou a política pelo cisma da fé; o acordo de paz de Westfália que selou a divisão

²¹⁸ RS, p.307.

²¹⁹ Cf. FORTE, B. *À escuta do Outro*, p.147.

²²⁰ A respeito de tais ideias ver também AZEVEDO, M. *Entroncamentos e Entrechoques*. Vivendo a fé num mundo plural.

confessional no Ocidente e a Revolução Francesa, que libertou a razão humana²²¹. Assim deu início, conforme descreve, o grande processo de secularização, no qual há o “florescimento das ciências racionais e empíricas, e, enquanto os cientistas dos séculos XVII e XVIII ainda eram cristãos, com o desaparecimento da fé em Deus só restou um mundo racionalizado e mecanizado”²²².

Bonhoeffer aponta a situação do Ocidente moderno como de autêntica decadência²²³, fator que é estendido para a pós-modernidade, como endossa Bruno Forte quando comenta que para a condição pós-moderna nada parece ter mais sentido, que “é o tempo do naufrágio e da queda”. Esta crise, ao qual chama de “crise do sentido” tornou-se, segundo Forte, “a característica peculiar da inquietude pós-moderna”²²⁴.

Já intuindo esta situação Bonhoeffer escreve em *Ética*:

Como não há nada de caráter duradouro, quebra-se a base da vida histórica, a confiança, em toda a forma. Como não existe confiança na verdade, a propaganda sofista toma seu lugar. Como não há confiança na justiça, declara-se justo o que é de proveito. A mais assombrosa constatação que hoje fazemos é que, diante do nada, abandona-se o tudo: o juízo próprio, o ser humano, o próximo²²⁵.

Afirma ainda que esse nada para o qual o Ocidente se encaminha é um nada de rebelião, de violência, de hostilidade a Deus e aos seres humanos, que nada poupa e a nada compromete, onde tudo e todos se tornam suas vítimas; “acontecimentos marcantes para a história universal, bem como crimes inéditos, não conseguem deixar um rastro na alma esquecida”²²⁶. Dessa forma, no final do caminho iniciado com a Revolução Francesa, se encontra o niilismo. “É o niilismo da renúncia de amar, em que os homens fogem da dor infinita da evidência do nada”²²⁷, diz Forte. A esta situação Bonhoeffer propôs a centralidade do sofrimento de Deus e do cristianismo não-religioso como possíveis respostas

²²¹ Cf. ET, p.57-58.

²²² ET, p.58.

²²³ Cf. ET, p.64.

²²⁴ FORTE, B. *À escuta do Outro*, p.148.

²²⁵ ET, p.64.

²²⁶ ET, p.63.

²²⁷ FORTE, B. *Op. Cit*, p.149.

ao um cristianismo também afetado pelo processo de secularização, que não pode se deixar paralisar em sua responsabilidade histórica²²⁸.

Em *Ética*, Bonhoeffer já apresenta uma profunda análise do Ocidente moderno e chega à conclusão de que foi a Revolução Francesa a introduzir no Ocidente uma grande reviravolta no pensamento, na vida e na sociedade. A Revolução Francesa assinalou o nascimento do nacionalismo e a consequência do nacionalismo, segundo constata Bonhoeffer, é a guerra²²⁹.

Assim, se para o teólogo a Revolução Francesa foi a origem da época moderna e o nacionalismo, com sua racionalidade exacerbada, desembocou em uma guerra mundial²³⁰, não é difícil chegar à conclusão de que a pós-modernidade, com sua “crise de sentido”, principia com a falha do cristianismo durante a Segunda Guerra Mundial. Como alternativa a essa crise estabelecida, particularmente no cristianismo, lança a ideia de um cristianismo não-religioso do seguimento e da participação no sofrimento divino, por meio das categorias já vistas sobre a ética, oferecendo novo sentido ao existir do ser humano.

Para que essa proposta cristã seja bem entendida é preciso antes entender o processo de amadurecimento do mundo, ou seja, a secularização, na visão bonhoefferiana²³¹.

3.1 - O mundo adulto e o lugar de Deus na visão de Bonhoeffer e da *Gaudium et spes*²³²

²²⁸ Cf. ET, p.64.

²²⁹ ET, p.61.

²³⁰ Cf. ET, p.60.

²³¹ Bonhoeffer usa o termo “mundo adulto” ao se referir ao processo de secularização, por isso, esse termo será também adotado nessa pesquisa.

²³² A *Gaudium et spes* (1965) é uma constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual, redigida durante o Concílio Vaticano II. Trata fundamentalmente das relações entre a Igreja Católica e o mundo onde ela está e atua. Significou e marcou uma renovação da Igreja Católica “de dentro” (debruçada sobre si mesma), “para fora” (voltando-se para as realidades econômicas, políticas e sociais da humanidade em seu contexto).

Agora a força da alma está ausente! O ser humano é novamente remetido a si mesmo. Ele soube lidar bem com tudo, menos consigo mesmo!²³³

É no período de espera do processo, isto é, entre agosto de 1943 e abril de 1944, que Bonhoeffer se dedica mais intensamente ao tema do mundo tornado adulto²³⁴ e a crítica a religião. O que parece crescer lentamente, sobretudo na vida cotidiana do prisioneiro de Tegel.

Numa carta de abril de 1944, escrita a seu amigo Bethge, Bonhoeffer coloca em discussão muitas questões de ordem teológica, talvez seja a carta mais densa de conteúdos do epistolário bonhoefferiano:

O movimento em direção à autonomia humana (refiro-me à 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), que iniciou por volta do século 13, chegou a uma certa completeza na nossa época. O ser humano aprendeu a dar conta de si mesmo em todas as questões importantes sem apelar para a "hipótese de trabalho de Deus"²³⁵.

Assim, intuía a situação na qual se encontra esse longo processo de emancipação do mundo, indicando a distância que a autonomia do ser humano quer ter em relação ao elemento religioso.

Pelo fato da secularização apresentar certo afastamento da religião, acabou sendo vista também como um distanciamento do próprio Deus. Mas será que por isso a secularização deve ser vista como um fenômeno negativo de dissolução da relação com Deus? Não para Bonhoeffer, que apesar das problemáticas geradas pela secularização, a percebia como fenômeno positivo ao amadurecimento da fé cristã. Sua reflexão se baseia

²³³ RS, p.509.

²³⁴ Para essa elaboração, Bonhoeffer se baseou diretamente nas categorias de Dilthey sobre o processo de autonomia do mundo, mas a originalidade bonhoefferiana está na formulação do problema teológico daí proveniente, cf. RS, p.481-488.

²³⁵ RS, p.434.

nas mudanças culturais e se desenvolve procurando expor a mensagem cristã por uma perspectiva antropológica.

A secularização, afirma, representa o momento em que o ser humano tomou consciência de poder atingir sua plenitude sozinho, seu completo desenvolvimento, identificado com o progresso científico e técnico. E isso comporta não apenas um perfeito domínio sobre a natureza, mas também um senso de liberdade ilimitada e de uma total autonomia, inclusive em relação a Deus²³⁶.

O processo de secularização acredita Bonhoeffer, não significa uma transformação do mundo em si, mas uma transformação da postura do ser humano em relação ao mundo, uma transformação na compreensão que o ser humano faz da relação entre a realidade e a sua vida. Em geral, esse processo é caracterizado como a passagem de uma interpretação mítica, a uma compreensão racional, como uma progressiva tomada de consciência, por parte da humanidade, da sua autonomia e da sua responsabilidade na construção histórica²³⁷.

Diante da situação histórica em que se encontrava e da resposta dos cristãos alemães àquela situação, Bonhoeffer se pergunta o que é o cristianismo e quem é Cristo hoje²³⁸? A resposta cristã ao problema da guerra parece ser, para ele, uma negação do ser cristão, como se a religião fosse, portanto, somente uma dimensão de interioridade, sem nenhuma obrigação histórica. Ao mesmo tempo Bonhoeffer compreende que se está diante de uma transição na concepção da religiosidade e que não se pode continuar a usar a mesma linguagem teológica em um mundo já tornado “não religioso”. Em vista disso, questiona se o anúncio e a teologia conseguem alcançar a sociedade de seu tempo e se a guerra provoca alguma reação religiosa nela? Por outro lado, se pergunta que significado tem, para o cristianismo, esta guerra mundial? Constatando, pois, que a guerra é uma tragédia que envolve somente aqueles que participam diretamente dela, enquanto todos os outros

²³⁶ Cf. ET, p. 58-59.

²³⁷ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.29.

²³⁸ Cf. RS, p.369.

cristãos ficam na indiferença ou alienados ao acontecimento que se mostra decisivo para o futuro da história humana. Assim escreve em uma de suas cartas:

O que me ocupa incessantemente é a questão: o que é o cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje... Passou igualmente o tempo da interioridade e da consciência moral, ou seja, o tempo da religião de maneira geral. Rumamos para uma época totalmente arreligiosa; as pessoas, sendo como são, simplesmente não conseguem mais ser religiosas. Também aquelas que sinceramente se dizem 'religiosas' de modo algum praticam o que dizem; portanto, é provável que com o termo 'religioso' estejam referindo-se a algo bem diferente... se portanto, as pessoas tornarem-se radicalmente arreligiosas, então o que isso significa para o 'cristianismo'?²³⁹.

Parece que, Bonhoeffer, ao se referir ao fenômeno do mundo adulto, quis demonstrar que não se trata da negação de Deus, mas da negação de um pensamento que possa comprometer a autonomia do ser humano pelo vínculo religioso, entendendo a secularização numa relação de causa e efeito com a fé cristã, como um evento já previsto na renovação do cristianismo.

Aproximadamente 20 anos depois, seguindo a mesma linha, a Igreja Católica, através do Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, vai mencionar essas mudanças na história humana, “na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda terra” e “de tal modo que podemos já falar de uma verdadeira transformação social e cultural, que se reflete também na vida religiosa”²⁴⁰. E continua: “negar Deus ou a religião, ou prescindir deles já não é um fato individual e insólito, hoje, isso é muitas vezes apresentado como exigência do progresso científico ou de novo tipo de humanismo”²⁴¹.

Percebe-se que o que está em jogo, para Bonhoeffer, não é o além, o outro mundo, mas este mundo, como ele é, estruturado em leis, conservado e reconciliado. “O que está além deste mundo quer estar aí para este mundo no evangelho”²⁴², afirma, mas não no

²³⁹ RS, p.370.

²⁴⁰ GS, n.4.

²⁴¹ GS, n.7.

²⁴² RS, p.380.

sentido antropocêntrico da teologia liberal, e sim no sentido bíblico da criação e da encarnação, da crucificação e da ressurreição de Cristo²⁴³. Assim, parece que o teólogo alemão, articulou a definição de mundo adulto por meio do processo de racionalização, após o cristianismo ter sofrido um desencantamento da natureza, uma demitização da antiga visão do cosmo.

Em *Resistência e Submissão*, ainda seguindo as ideias desenvolvidas em *Ato e Ser*, Bonhoeffer tem a preocupação de solucionar o problema de como interpretar e exprimir de maneira adequada a Revelação, de forma que esta se torne compreensível para o ser humano moderno. Porém, nas cartas da prisão, o tema aparece num tom mais profundo, mais urgente e radical. Chegando à conclusão de que não basta substituir as categorias filosóficas passadas pelas do século presente para tornar inteligível a mensagem cristã, como também não basta apenas rever os conceitos mitológicos, como propõe Bultmann. É necessário uma radicalidade, uma mudança de toda a linguagem religiosa em que esta foi expressa originalmente. “Não se pode separar Deus e milagre, como quer Bultmann, mas precisamos poder interpretar e proclamar a ambos de forma não-religiosa”²⁴⁴. Visto que essa é uma exigência da modernidade.

O termo secularização inclui entre seus componentes a vida sem Deus e sem religião numa tentativa de limitar o espaço de Deus e da religião, para que o ser humano possa ocupar o lugar central. Isso devido ao “colapso da ordem medieval que afetou as realidades humanas, de modo especial a cultura, a ciência e a religião. O mundo passou a girar em torno de um novo eixo que passou a ser o próprio homem. Deus foi colocado de escanteio”²⁴⁵. Esse processo permite ao ser humano da modernidade entrar numa fase de independência, de auto-assunção, numa espécie de maioridade, onde se assume responsável por si e por sua história. Então, “o homem passa a ocupar a primazia no

²⁴³ Cf. RS, p.380.

²⁴⁴ RS, p.379.

²⁴⁵ BARTH, L. W. Pós- modernidade, religião e ética, p.11.

conjunto da realidade global, tudo é orientado em sua direção e desbanca a Deus. No entanto, ele se descobre pouco consistente e frágil”²⁴⁶, explica W. Barth.

Bonhoeffer explica que o ser humano moderno aprendeu a enfrentar seus problemas sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus. Mas o que isso significa? Significa que no contexto da modernidade torna-se claro que, viver diante de Deus é hoje, viver sem Deus, ou seja, até que não reconheça a própria relação com o Deus da cruz, o mundo está destinado a procurar uma divinização para a realidade mundana, com o fardo de que a própria vida mundana se reduz a parcialidade, pois somente o Deus em Jesus Cristo pode conduzir o mundo a sua autêntica e integral mundanidade²⁴⁷.

Isso é expresso nas ciências, na arte, até mesmo na ética. E assim como no campo da ciência, também no campo das coisas humanas, Deus está sempre mais à margem da vida humana²⁴⁸. O que justifica porque Bonhoeffer considera que o ser humano dessa época de secularização não se questiona sobre as coisas últimas, como a morte, a culpa, questões que só em Deus podem ter resposta, e pelas quais necessita de Deus, da Igreja e do sacerdote²⁴⁹.

Deus está cada vez mais sendo empurrado para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioridade, do âmbito do nosso conhecimento e da nossa vida e, desde Kant, só lhe restou o espaço além do mundo. A teologia, por um lado, voltou-se apologeticamente contra esse desenvolvimento e atacou – inutilmente - o darwinismo, por outro lado, ela se conformou com esse desenvolvimento e restringiu a ação de Deus, como um *deus ex machina*²⁵⁰, às chamadas questões últimas, ou seja, Deus transforma-se em resposta para questões vitais, em solução para aflições e conflitos da vida²⁵¹.

Esse *deus ex machina* acaba sendo mobilizado como saída para problemas insolúveis ou como suporte para falhas humanas, onde o conhecimento humano se limita ou onde as

²⁴⁶ BARTH, L. W. Pós- modernidade, religião e ética, p.11.

²⁴⁷ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios*: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità, p.374.

²⁴⁸ RS, p.435.

²⁴⁹ RS, p.435.

²⁵⁰ Cf. RS, p.373 nota 24: “o Deus que sai da máquina”, alusão a figura do teatro da Antiguidade, que aparecia de repente com ajuda de um dispositivo e solucionava problemas de maneira “sobrenatural”.

²⁵¹ RS, p.458.

forças humanas suprimem²⁵². E por isso, Bonhoeffer se propõe a “falar de 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.”²⁵³. Assim, refuta a ideia de um Deus “tapa-furos” ao afirmar que “não devemos fazer com que Deus figure como “o tapa-furos” do nosso conhecimento imperfeito... Deus tem de ser conhecido não apenas nos limites de nossas possibilidades, mas no centro da vida”²⁵⁴.

Ao criticar o uso de Deus como “tapa-furos”, Bonhoeffer se apossa das reflexões teológicas de outros autores, sobretudo Paul Tillich²⁵⁵, apontando o risco de uma concepção estruturada na ideia de que quanto mais o conhecimento humano avança, mais Deus perde seu espaço, sua relevância, permanecendo “num movimento de constante retirada”²⁵⁶.

Segundo Guardini, ao analisar o fim da modernidade, a consequência de tudo isso é o aparecimento de uma existência afastada das influências cristãs e um cristianismo afastado das influências terrenas. E assim como se desenvolve uma ciência puramente científica, ou uma política puramente política, também aparece uma religiosidade puramente religiosa, que vai no entanto perdendo suas relações com a vida concreta e fica cada vez mais pobre de conteúdo humano²⁵⁷.

A fundamentação teológica contida nas cartas do cárcere se diferencia daquela contida em *Ética*, pois nesta última a função estruturante nos conflitos com a realidade se encontra na encarnação de Cristo, a partir da qual a realidade recebe suas próprias leis essenciais; já em *Resistência e Submissão* a reflexão gira em torno da cruz, como lugar à margem do mundo para onde Deus, em Cristo, se deixa levar. Se em *Ética*, Cristo é apresentado como realidade presente e Senhor do mundo, em *Resistência e Submissão*, é colocado às margens desse mesmo mundo. Pensando nesses termos, como Bonhoeffer pode

²⁵² RS, p.373.

²⁵³ RS, p.374.

²⁵⁴ RS, p.415.

²⁵⁵ Cf. RS, p.415 nota5.

²⁵⁶ RS, p.415.

²⁵⁷ Cf. GUARDINI, R. *O fim da idade moderna*, p.72.

conciliar o “ser-sem-Deus” no mundo, que caracteriza as cartas do cárcere, com a ideia da presença e do senhorio?

Seguindo os apontamentos feitos por Gallas, essa reflexão de Bonhoeffer que floresce em plena crise, é animada pela exigência de colocar em foco a incompatibilidade da fé com a ideia de separação da existência em duas esferas. Visto que ele interpreta a secularização, não como aquisição por parte do ser humano de uma autonomia negada pelo cristianismo, mas como uma fase conflitante e transitória, provocada pela rebeldia contra a tutela eclesiástica, e que possivelmente terá fim quando forem redescobertos os valores de uma real autonomia garantida pela autêntica relação com Cristo, não obstante, através da Igreja²⁵⁸, que não é concebida por ele como um grupo seletivo de pessoas que preservam um conteúdo dogmático, mas como comunidade que, através de Cristo, se faz presente no mundo como ser-para-os-outros.

As cartas do cárcere não se limitam a integrar a ideia de rejeição e de deslocamento de Deus com a ideia de modernidade, mas introduzem um novo elemento: a análise do processo que leva à autonomia do mundo, o que vem representado, nas cartas, como um processo que se realiza na história da humanidade. Assim, história e cristologia se correspondem.

Cristo é rejeitado pelo mundo na cruz, Deus é deslocado para as margens no curso da história em consequência da expansão da capacidade de conhecimento do ser humano. A relação entre a crescente marginalização de Deus na existência humana e a rejeição desse mesmo Deus sob a cruz, pelo mundo, são explicitamente afirmados na carta de 18 de julho de 1944: “Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz”²⁵⁹. Então, Cristo se deixa crucificar sobre o Gólgota e Deus se deixa marginalizar pela história e o mundo não é mais

²⁵⁸ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.400.

²⁵⁹ RS, p.488.

somente o cenário que hospeda o drama entre Deus e o ser humano²⁶⁰, mas torna-se, a partir de sua autonomia, companheiro no mistério de Cristo²⁶¹, analisa Guardini.

Ser humano e mundo são autônomos e independentes, Deus se revela como aquele que é absolutamente diverso e separado do mundo, mas que, justamente por isso, opera incessantemente no espaço e no tempo²⁶². É nesse sentido, diz Bonhoeffer, que o desenvolvimento que conduziu o mundo à sua maioria, pode libertar o olhar para o Deus da Bíblia, que adquiriu poder e espaço na realidade humana por meio de sua impotência. “A Bíblia remete o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus”, afirma²⁶³. Deus, então, não é encontrado longe do mundo ou do ser humano, antes, o ser humano, enquanto criado e chamado a “dominar”²⁶⁴ o mundo, continuamente descobre a presença de Deus, já que a maior autonomia do mundo é gerada pelo maior amor de Deus:

E não podemos ser honestos sem reconhecer que temos de viver no mundo- *etsi deus non daretur*²⁶⁵. Deus mesmo nos obriga a esse reconhecimento... 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 que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho de Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Perante e com Deus vivemos sem Deus²⁶⁶.

Entendendo Bonhoeffer a secularização como efeito positivo provocado pela própria fé cristã, em que sentido se pode falar de uma relação entre cristianismo e secularização, ou melhor, em que sentido o cristianismo é origem do caráter não religioso do ser humano moderno?

A interpretação positiva da marginalização de Deus pelo mundo permite visualizar condições para uma reconciliação do cristianismo com o mundo moderno, “o mundo que

²⁶⁰ Cf. GUARDINI, R. *Sul limite della vita*, p.57.

²⁶¹ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.420.

²⁶² RS, p.488.

²⁶³ RS, p.488.

²⁶⁴ Cf. Gn 1,28.

²⁶⁵ RS, p.485 “mesmo que Deus não existisse”.

²⁶⁶ RS, p.489.

chegou à maioria é mais sem-Deus e, por isso mesmo, talvez esteja mais próximo de Deus”²⁶⁷, garante o teólogo.

Com estrutura paradoxal, Bonhoeffer, fornece uma inovação à teologia da cruz ao apresentar uma formulação que joga entre polaridades: “O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona”²⁶⁸. O objetivo polêmico de Bonhoeffer é a compreensão de uma concepção religiosa da impotência de Deus no mundo²⁶⁹. Em analogia, exemplifica Gallas, seria como pais que se afastam para dar a seus filhos liberdade, provocando-os a agir responsabilmente. No momento em que os “abandonam”, os pais não estão ausentes, mas permitem que daí nasça uma autonomia, como fruto dessa relação e do desenvolvimento progressivo da maturidade alcançada pelos próprios filhos. E mais, os próprios pais deixam-se escantear para que os filhos possam crescer em sua autonomia. Porém, esses mesmos pais estão sempre presentes, sempre ao lado de seus filhos²⁷⁰. Esse, então, parece ser o esquema do qual se serve Bonhoeffer, ao apresentar o deslocamento de Deus sem resistência, é Deus quem se deixa deslocar, marginalizar²⁷¹.

Em *Ética* é afirmado que não é possível falar autenticamente de Deus nem do mundo sem falar de Cristo. As cartas afirmam que não é possível falar de Cristo sem falar do ser humano, não porque Cristo dependa destes, mas ao contrário, somente porque Cristo foi homem por excelência, é possível se pensar na integralidade do ser humano, à imagem de Cristo²⁷². Por isso, Bonhoeffer faz perceber que onipotência, onisciência e onipresença se dão apenas a partir do ser-para-os-outros, o que não subtrai de Deus, sua perfeição²⁷³. Gallas acredita que é nesse existir-para-os-outros que Bonhoeffer identifica a completa reviravolta do ser humano como obra divina, do Deus onipotente, onisciente e onipresente, que assim se constitui, justamente enquanto, existindo para os outros se deixa marginalizar

²⁶⁷ RS, p.491.

²⁶⁸ RS, p.489.

²⁶⁹ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.424.

²⁷⁰ Cf. *ibidem*, p.425.

²⁷¹ Cf. RS, p.488.

²⁷² Cf. RS, p.447.

²⁷³ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit*, p.428; RS, p.510.

e se faz fraco e impotente. Essa compreensão do ser de Deus foi uma tentativa, por parte de Bonhoeffer, de reinterpretação dos conceitos bíblicos²⁷⁴.

Baseado em textos bíblicos, sobretudo *Mt 8,17*²⁷⁵, entende que “Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas da sua fraqueza, do seu sofrimento”²⁷⁶. Olhando por alto, a imagem de marginalização de Deus parece incompatível com a de centralidade, assegurada por Bonhoeffer. É isso mesmo que ele faz, polemiza na tentativa de defender o espaço de Deus das margens da existência humana, pois em sua análise o ser humano é capaz de viver sem Deus, porém ao fazê-lo, nega sua origem e se afasta de sua plenitude, dada tão somente no encontro autêntico com Cristo²⁷⁷.

Então, o que é necessário compreender nessa aparente contradição é que a posição marginal que Deus ocupa no mundo depende, na modernidade, do modo como é concebida sua centralidade. Não havendo mais espaço para sua intervenção nas questões relacionadas à vida terrena, da qual o ser humano assumiu o controle, a Deus resta atuar nas questões limites²⁷⁸.

A esse respeito, Gallas faz uma constatação, seguindo a linha de pensamento de Bonhoeffer, que se Deus perder a influência também nas questões últimas, já que o ser humano aprendeu a viver sem precisar de Deus, também diante da morte se encontrará sem Deus e nada mais lhe fará sentido, pois diante da morte tudo acabará. E assim, Deus será evacuado também do espaço marginal que outrora ocupava e se tornará um Deus ausente, um Deus morto²⁷⁹. Em vista disso, a proposta de Bonhoeffer aponta para o reconhecimento do espaço de Deus na existência humana de maneira livre, não forçada, superando a falsa imagem de Deus, próprio de um cristianismo arcaico e se abrindo à perspectiva do Deus

²⁷⁴ Cf. RS, p.488.

²⁷⁵ “Assim se cumpriu a predição do profeta Isaías: *Tomou as nossas enfermidades e sobrecarregou-se dos nossos males*”.

²⁷⁶ Cf. RS, p.488.

²⁷⁷ Cf. GALLAS, A. *Ánthropos téleios: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.432.

²⁷⁸ Cf. RS, p.486.

²⁷⁹ Cf. GALLAS, A. *Op. Cit*, p.432.

bíblico, que adquire poder e espaço através da sua cruz, recuperando, então, sua centralidade na vida do mundo na existência em favor dos outros²⁸⁰. Esse esquema confere transcendência à realidade mundana²⁸¹ e ao mesmo tempo confronta o ser humano a dar uma resposta, na livre responsabilidade, como já apresentado na seção anterior.

Portanto e, em vista da crise religiosa de sua época, Bonhoeffer quer fundamentar, teologicamente, como pode ser ainda possível dar uma estrutura cristã à realidade quando, a própria realidade, ensina a pensar Deus não mais como o criador, mas sim como um Deus que se torna supérfluo no mundo?

Infelizmente, a esta questão Bonhoeffer não deixou mais que fragmentos, que serão costurados aqui para que se tenha uma noção, ou mesmo intuição, do que pretendia o teólogo.

Como já mencionado, Deus deixa-se deslocar para as margens, logo, esse deslocamento abre um espaço onde antes havia Deus, mas esse espaço não é amorfo. A partir do Gólgota a história assume uma nova estrutura, que se ocupa da criação, reconciliação e renovação do mundo²⁸², na qual Deus se manifesta, não mais apenas como o Criador, mas também como Deus rejeitado na cruz.

Da criação e da encarnação ao abandono, assim a experiência de autonomia do mundo e a inversão de valores, abrem janelas para a reinterpretação de uma existência cristã adequada à realidade, que consiste na “participação no sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus”²⁸³. Este é o modo de ser através do qual “a gente se torna um ser humano, um cristão”²⁸⁴, diz Bonhoeffer. Ser humano, pela configuração a Cristo no ser-para-os-outros e ser cristão, porque a participação é no ser de Cristo e em nenhum outro²⁸⁵.

²⁸⁰ Cf. RS, p.488.

²⁸¹ Cf. RS, p.510.

²⁸² Cf. RS, p.380.

²⁸³ RS, p.489.

²⁸⁴ RS, p.496.

²⁸⁵ Cf. RS, p.489.

O ser-para-os-outros é a via pela qual o ser humano se torna “o *ànthropos téleios*, aquele que vive a vida na sua totalidade, conformando-se a estrutura profunda do real”²⁸⁶, enfatiza Gallas.

Entre mundanidade e cristianismo se abre então, uma possibilidade de convergência, a autonomia não necessita mais ser reivindicada à tradição cristã, muito menos ser interpretada religiosamente. Parece que Bonhoeffer tenta construir uma crítica que ofereça ao mundo sua “plena mundanidade” pelos caminhos da modernidade, ou seja, que através do processo de secularização o ser humano atinja tal maturidade que possa, tranquilamente, viver sem a tutela de Deus, mas não o queira. Queira antes, na livre decisão, assumir sua responsabilidade na participação da vida do mundo e, através do ser-para-os-outros em Cristo, venha a ser um *ànthropos téleios*.

Porém, não foi apenas Bonhoeffer a refletir sobre essas questões. Como foi visto, a pós-modernidade resulta de um desencanto com a modernidade, sobretudo devido às duas grandes guerras mundiais, produtoras de tanta barbárie²⁸⁷. Foi com essa humanidade moderna e pós-moderna que o Concílio Vaticano II, através da *Gaudium et spes*, também quis dialogar. Para isso, foi necessário elaborar qual a compreensão que se tem dessa humanidade e qual lugar, nela, Deus ocupa. Para isso, partiu-se de uma antropologia cristã, que reconhece o desenvolvimento técnico-científico e tenta integrá-lo na visão cristã, por “uma antropologia que encontra sua verdade última na cristologia, ou seja, no homem Jesus Cristo”²⁸⁸, conforme aponta Hummes. Mas essa ideia não se parece com aquela sugerida por Bonhoeffer? Pois bem, como poderá ser notado, muitas são as semelhanças entre pensamento do teólogo alemão e a constituição pastoral.

A antropologia cristã ensinada pela constituição tem fundamento cristocêntrico, ou seja, o ser humano encontra sua identidade apenas através de Cristo, “na verdade, só no

²⁸⁶ GALLAS, A. *Ànthropos téleios: l'itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, p.316.

²⁸⁷ Cf. HUMMES, C. C. Contribuições da *Gaudium et spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje, p.629.

²⁸⁸ Ibidem, p.630.

mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem”²⁸⁹. Ensina também que Cristo “tornou-se verdadeiramente um de nós”²⁹⁰ assumindo sua responsabilidade pelo próximo. Ambas as questões são tratadas por Bonhoeffer e já foram apresentadas anteriormente nessa pesquisa.

Um dos componentes fundamentais apresentados pela *Gaudium et spes* é a questão liberdade/autonomia²⁹¹, também muito presente em Bonhoeffer. A constituição tanto aponta para a importância desses componentes, ao mencionar que “a liberdade é um sinal privilegiado da imagem divina no homem”²⁹², quanto indica seus riscos, “como se consistisse na licença de fazer seja o que for, mesmo o mal”²⁹³.

O assunto, abordado tanto pela constituição quanto por Bonhoeffer, traz na relação entre Igreja e mundo, o problema da inexistência de Deus. Sobre isso a *Gaudium et spes* afirma que o desejo de autonomia do ser humano foi elevado a tal ponto que passou a constituir um obstáculo a qualquer dependência de Deus²⁹⁴. Bonhoeffer abre a discussão sobre o tema nas cartas do cárcere em que reflete sobre o ser humano que aprendeu a dar conta de si mesmo sem apelar para a “hipótese de trabalho de Deus”²⁹⁵.

Isso porque, fala a *Gaudium et spes*, a modernidade priorizou a razão humana como fonte suprema de conhecimento da verdade, o que levou-a ao racionalismo extremo no qual “o homem moderno começou a acreditar no mito do progresso inexaurível, capaz de resolver todos os problemas do homem e responder a todas as perguntas do espírito humano”²⁹⁶.

Refletindo o tema, Dom Cláudio Hummes escreve:

²⁸⁹ GS, n.22.

²⁹⁰ GS, n.22.

²⁹¹ Cf. GS, n.17.

²⁹² GS, n.17.

²⁹³ GS, n.17.

²⁹⁴ Cf. GS, n.20.

²⁹⁵ Cf. RS, p.434.

²⁹⁶ HUMMES, C. C. Contribuições da *Gaudium et spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje, p.629.

Numa verdadeira revolução copernicana, em relação às concepções medievais, a filosofia moderna havia colocado o homem no centro de todas as coisas. Um antropocentrismo radical que se transformou em subjetivismo, que priorizou a subjetividade humana frente à objetividade, em racionalismo, que absolutizou a razão humana frente à fé religiosa e em imanentismo, que renegou a metafísica e se fechou à transcendência divina. Assim, o homem ficou só diante de si mesmo e reduzido a si mesmo²⁹⁷.

Dessa forma, segundo Hummes, foi produzida a cultura moderna, que expressa o antropocentrismo principalmente pela afirmação da liberdade e da autonomia do ser humano, rejeitando qualquer tutela²⁹⁸, inclusive a tutela da religião, da metafísica e da moral.

A *Gaudium et spes* fala aqui, de um ateísmo que conclui pela não existência de Deus, enquanto Bonhoeffer fala de uma espécie de ateísmo que coloca Deus às margens e o torna supérfluo, em outras palavras, tanto faz para o ser humano da modernidade se Deus existe ou não, já que o mundo continua a se desenvolver sem precisar de sua intervenção.

O Concílio afirma também “a autonomia das realidades terrestres”, ensinando que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus e que a autonomia utilizada para o aprimoramento da humanidade é perfeitamente conciliável com a vontade de Deus²⁹⁹, reforçando a ideia, já desenvolvida por Bonhoeffer, da relação existente entre último e penúltimo, de que o processo de secularização faz parte da evolução cristã³⁰⁰ e de que a maioria do mundo não é acidental, mas faz parte dos planos de Deus³⁰¹. Conclui-se então que, a autonomia humana é a condição pela qual Deus conduz o ser humano para o seguimento à Cristo, no existir-para-os-outros.

²⁹⁷ HUMMES, C. C. Contribuições da *Gaudium et spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje, p.629.

²⁹⁸ Cf. *ibidem*, p.629.

²⁹⁹ Cf. GS, n.36.

³⁰⁰ CHEUICHE, A. C. *Cultura e Evangelização*, p.126, fala do processo do autonomia como auto-realização do homem.

³⁰¹ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.29.

Assim, se encontra, nas palavras da *Gaudium et spes*, o ponto chave de convergência entre o pensamento de Bonhoeffer e a constituição pastoral:

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador... Antes, se se esquece Deus, a própria criatura obscurece³⁰².

O que leva à constatação, segundo Fazio, de que, quando Deus desaparece do horizonte da existência, se tem que absolutizar um aspecto relativo da realidade como referencial. Entres esses aspectos se encontram os totalitarismos³⁰³. Nota-se, na sociedade, que enquanto há, por um lado, o progresso tecnológico e científico, por outro, o ser humano sofre cada vez mais por injustiças e misérias, proporcionadas por seus próprios semelhantes e perde cada vez mais o sentido da vida. Então, onde está o verdadeiro problema?

Conforme pode ser deduzido pelas explanações apresentadas até agora, falta uma redescoberta, por parte do ser humano, do seu lugar no mundo, do que realmente o motiva e o faz crescer enquanto tal. Volta-se aqui à ideia do *ánthropos téleios*, o ser humano integral que encontra sua plenitude no ser-para-os-outros, ou seja, na participação do ser de Jesus.

Pode-se confirmar essa suposição pela *Gaudium et spes*, na referência ao ser humano que “se fortalece, quando compreende as inevitáveis necessidades da vida social, assume as exigências multiformes da solidariedade humana e se responsabiliza pelo serviço à comunidade”³⁰⁴. Bonhoeffer, ao citar passagens bíblicas³⁰⁵ sobre a entrega da vida a uma causa justa escreve que “a única coisa que todos têm em comum é a participação no sofrimento de Deus em Cristo. Isto é a sua fé”³⁰⁶.

³⁰² GS, n.36.

³⁰³ Cf. FAZIO, M. La autonomía de las realidades terrestres en la *Gaudium et spes*, p.643

³⁰⁴ GS, n.31.

³⁰⁵ *Is* 53; *Lc* 7; *Jo* 1,29; *Mt* 9,11; *Mt* 8, 5-13.

³⁰⁶ RS, p.491.

Por isso, outro aspecto de suma importância presente tanto na constituição quanto em Bonhoeffer é a abertura para a ação responsável a qualquer ser humano, mesmo que não seja cristão, importando apenas a boa vontade de praticar o bem, pois como diz a *Gaudium et spes*: “a graça opera ocultamente nos corações”³⁰⁷. Essa afirmação torna-se imprescindível no contexto de pluralismo e globalização no qual o mundo e, conseqüentemente o cristianismo, estão inseridos.

3.2 - O Cristianismo no mundo adulto

A Igreja não está onde a capacidade humana falha, nos limites, mas no centro da realidade³⁰⁸.

“O que me ocupa incessantemente é a questão: o que é o cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje... se, portanto, as pessoas tornarem-se radicalmente arreligiosas – então o que isso significa para o ‘cristianismo?’”³⁰⁹. Com essa indagação, Bonhoeffer, ao acentuar a maioria do mundo como um fato histórico concreto, propõe um confronto entre a situação da história atual com a da religião, analisando o fim da religião como foi conhecida até então: condição para a salvação, resposta para problemas insolúveis, força para cobrir a falha humana³¹⁰.

Bonhoeffer é convicto de que o ser humano já não é um ser religioso, pois “foi-se o tempo da religião de maneira geral”³¹¹. Nela (a religião), existe somente uma pequena expressão do cristianismo original, que foi historicamente condicionado como tentativa de

³⁰⁷ GS, n.22.

³⁰⁸ RS, p.374.

³⁰⁹ RS, p.369.

³¹⁰ Cf. RS, p.372.

³¹¹ RS, p.369.

impor ao mundo a necessidade de Deus, o que transformou Deus, segundo o teólogo, em *deus ex machina*, que intervém do alto como solução para os problemas humanos³¹².

A religião entra em jogo quando o ser humano se encontra diante de situações limites, como a morte, a culpa, o mal, o que a deixa às margens da vida. O Deus da religião é então concebido como o Deus que serve de complemento para a realidade humana, já não é o Deus que está entre seu povo, como o apresentado pelo Antigo Testamento, mas o Deus da metafísica, que se encontra no além da vida mundana.

Aqui parece que se está diante da questão da “morte de Deus”, porém, como foi exposto anteriormente, Bonhoeffer entende esse conceito como uma possibilidade de renovação do conceito de religião, superando a ideia na qual a ação de Deus é considerada mecanicamente, onde o Deus que se tornou hipótese supérflua se refugia na metafísica e na interioridade³¹³.

Em meio à crise religiosa da modernidade, a apologética tenta demonstrar a impossibilidade de uma vida sem a tutela de Deus³¹⁴. A esse discurso Bonhoeffer responde dizendo:

Considero o ataque da apologia cristã à maioria do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão. Sem sentido, porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta, ou seja, torná-la dependente de coisas das quais ele, de fato, não mais depende... Deselegante, porque aí se tenta explorar a fraqueza de uma pessoa... Não cristão, porque Cristo é confundido com um certo estágio da religiosidade do ser humano³¹⁵.

É preciso entender que a intenção de Bonhoeffer não é negar a metafísica, muito pelo contrário, ele tenta mostrar que o Deus transcendente não está “do lado de lá”, mas ao

³¹² Cf. RS, p.373.

³¹³ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.44.

³¹⁴ Cf. RS, p.435.

³¹⁵ RS, p.436.

alcance do ser humano³¹⁶, não como inatingível, mas no próximo³¹⁷, “Deus é transcendente no centro de nossa vida”³¹⁸.

Muitas são as razões que levaram Bonhoeffer a se posicionar a favor da aceitação da arreligiosidade: sua honestidade intelectual, seu profundo conhecimento da situação histórica, o reconhecimento da maioria do mundo, seu respeito pela liberdade do outro, a convicção da eficácia que a Palavra de Deus tem na dinâmica do mundo e a força do seguimento à Cristo através do testemunho da vida³¹⁹.

Ele entende que o fim da religião, como ela foi conhecida até agora, não significa o fim da religião cristã, ao contrário, significa sua renovação, o início de uma fé autenticamente cristã, que não é imposta, mas confessada na liberdade e no amor a Deus e se reflete na entrega ao outro.

Por isso pergunta: “Como poderá Cristo tornar-se também o Senhor dos arreligiosos?”³²⁰.

E se coloca ainda outras questões:

Se a religião for apenas uma roupagem do cristianismo... Que seria então um cristianismo arreligioso?... Como falar de “maneira mundana de Deus?”... Como podemos ser *ekklesia*, convocados dentre outros, sem nos entendermos como preferidos em sentido religioso, mas como, pelo contrário, totalmente pertencentes ao mundo?³²¹

Parece que a intenção de Bonhoeffer é abrir a perspectiva cristã para além dos limites da religião (aqui é importante ressaltar que se refere à religião que privilegia a esfera da interioridade e luta contra a aceitação da autonomia e liberdade do mundo) tornando-a

³¹⁶ Cf. RS, p.511.

³¹⁷ Cf. RS, p.510.

³¹⁸ RS, p.374.

³¹⁹ Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.48.

³²⁰ RS, p.370.

³²¹ RS, p.371.

verdadeiramente universal. Por isso, Bonhoeffer é um tanto quanto austero quando se refere ao ato religioso e, para se explicar, elabora uma distinção entre ato simplesmente religioso e ato de fé. O primeiro, como ato parcial e o segundo como ato total, pode causar um rompimento na relação entre religião e cristianismo. Filippi explica que segundo Bonhoeffer, o ato religioso é parcial, porque procede de quem se julga resguardado por Deus, como pecador ou santo; enquanto o ato de fé é a participação total do ser humano no ser-para-os-outros de Deus. O ato religioso qualifica um tipo de relação entre o ser humano e Deus, já o ato de fé é a adesão total à realidade de Cristo³²², “não é o ato religioso que produz o cristão, mas a participação no sofrimento de Deus na vida mundana”³²³. Para enfatizar essa ideia, escreve num de seus poemas: “pessoas buscam a Deus em sua necessidade... cristãos ficam ao lado de Deus na Sua paixão”³²⁴.

Para Bonhoeffer, nas religiões, de fato, é o ser humano quem procura por Deus e se esforça para conseguir um contato com Ele por meio da pregação, do sacrifício, das boas obras; é o ser humano quem se dirige a Deus, por isso, nesse sentido, a religião é vista como um fato “humano”, enquanto obra do homem.

No cristianismo ao contrário, a iniciativa não é do ser humano, mas de Deus, é Deus que mediante a Revelação, se manifesta ao ser humano; a humanidade no cristianismo dirige o seu ponto mais alto à Encarnação, ao fato de que Deus para vir ao encontro do ser humano, se faz ser humano em Jesus de Nazaré. Assim, o que especifica o cristianismo é o seu caráter divino-humano na pessoa de Jesus Cristo.

Sobre esta reflexão Bonhoeffer comenta que não existe um cristianismo em si, nem um homem em si, somente o Deus-homem Jesus Cristo é real e mantém na vida o mundo até que esteja maduro³²⁵. “O Deus de Jesus Cristo é a manifestação mais eloqüente para o homem de hoje. Hoje o Deus, invocado pela revelação bíblica como o Deus vivente, se deixa

³²² Cf. FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.49; RS, p.489-491.

³²³ RS, p.489.

³²⁴ RS, p.470.

³²⁵ Cf. ET, p.75.

conhecer só por aqueles que buscam a justiça e a retidão e a solidariedade”³²⁶, escreve Filippi citando Bonhoeffer.

É a partir dessa compreensão, que Bonhoeffer se concentra em dar uma nova resposta à interpretação do Evangelho, ou melhor, em responder, ao ser humano moderno, com uma nova leitura do Evangelho, reinterpretando o novo cristianismo à luz da Revelação.

Em sua reflexão, Cristo é o único lugar no qual se pode considerar unidos Deus e a realidade, sem que Deus se dissolva na realidade e sem que a realidade se dissocie de Deus. Só a partir do cristocentrismo bonhoefferiano se pode entender o que ele chama de cristianismo: Cristo não como objeto da religião, mas Senhor do mundo³²⁷.

A fé cristã, acredita Bonhoeffer, é capaz de compreender profundamente o mundo. A vida de Cristo, totalmente entregue a Deus, exprime a coerência de uma existência histórica, animada por uma autêntica humanidade, repleta de valores de verdade, justiça, solidariedade; vocacionada para a ação diante do sofrimento humano. É assim a existência do verdadeiro Homem que, com verdade e amor, atrai a humanidade para sua plenitude³²⁸.

Essa, pois, é a concepção do pensamento de Bonhoeffer quando diz que o cristão é simplesmente humano, autenticamente humano, como foi Jesus³²⁹. “Então a maioria do mundo não será mais motivo de polêmica e apologia, mas o mundo será de fato compreendido melhor do que ele mesmo se compreende, a saber, a partir do evangelho, a partir de Cristo”³³⁰.

Uma das cartas do cárcere em que reflete sobre o processo de secularização é datada de 8 de junho de 1944, na qual escreve também as consequências desse processo para o

³²⁶ FILIPPI, N. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*, p.53.

³²⁷ Cf. RS, p.371.

³²⁸ Cf. FILIPPI, N. *Op. Cit*, p.53.

³²⁹ Cf. RS, p.489.

³³⁰ RS, p.440.

mundo e para o homem, afirmando que este último se tornou tão insensível que nem mesmo o evento da guerra lhe provocou qualquer reação³³¹.

Dietrich Bonhoeffer foi vítima desta guerra. E do campo de concentração escreve que apenas o Deus que sofre pode vir em ajuda. Cristo não ajuda em virtude da sua potência, mas em virtude de sua paixão, como se pode verificar pelos textos bíblicos que se referem à impotência e ao sofrimento de Deus. O ser humano é chamado a sofrer junto a Deus pelo mundo sem Deus. Essa é a diferença entre cristãos e pagãos³³², esclarece o teólogo.

À questão acima citada, Moltmann apresenta uma solução encontrada na proposta rabínica da *shekhinah*, que significa um Deus que habita em meio a seu povo porque decidiu abaixar-se a este nível, tornando-se companheiro de viagem e de sofrimento do seu povo nesta terra. Nessa perspectiva, também no inferno de Auschwitz Deus estava, não, porém como senhor da história, mas como vítima entre milhares de vítimas. Também Elie Wiesel³³³ encontrou consolação nesta ideia rabínica do “Deus co-sofredor”, segundo o qual é Deus mesmo a dividir o sofrimento e “uma pena dividida é uma meia pena”³³⁴.

Em Bonhoeffer, o cristianismo é seguimento a Cristo, é discipulado, é fé. Seguindo a crítica da religião feita por Barth e vivendo a situação da guerra, sua crítica ganha relevância ao constatar que os cristãos não têm a coragem de lutar contra a ideologia nazista e de viver a autenticidade do Evangelho. Dessa forma, a religião não participa da totalidade da vida, mas se reduz a necessidade e ao desejo do ser humano, apresentando Deus como resposta a todas as perguntas que a humanidade não foi capaz de responder. A religião é apresentada como solução a todos os problemas, seja de ordem social, afetiva, econômica; se alimenta da fraqueza e da miséria humana. Deus acaba sempre a serviço do ser humano, como o Deus “tapa buraco”. E neste sentido, o ser humano permanece sempre “criança”, incapaz de confrontar-se com os problemas da vida.

³³¹ Cf. RS, p.442.

³³² Cf. RS, p.489.

³³³ Sobrevivente de Auschwitz que escreveu um diário com a memória das barbáries e onde encontrava Deus nos campos de concentração. Cf. MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*, p.174-175.

³³⁴ Ibidem.

A fé, ao contrário, é concebida por Bonhoeffer à luz da Revelação de Deus em Jesus Cristo. É Deus que toma a iniciativa livre e gratuita de fazer-se ser humano e de ficar ao lado nos momentos de sofrimento e de santificação da humanidade. O “homem de fé” coloca sua confiança no Deus de amor, mesmo quando sua vontade não coincide com a de Deus. Deus na fé continua oculto como Deus, pois a fé respeita Deus em seu mistério. De outra parte, também o ser humano é respeitado na sua humanidade e é estimulado a entregar-se em profundidade na vida. A fé abraça a vida na sua totalidade³³⁵.

É baseado na entrega da vida que Bonhoeffer tem a forte preocupação de responder à questão de como tornar o cristianismo inteligível, sendo convicto de que o único modo de consegui-lo hoje é por meio do testemunho, ou seja, do bom exemplo. Para ele, é através do modo com que se vive que os outros podem intuir o conteúdo da fé de quem dá o bom exemplo. Essa noção de testemunho já se apresenta esboçada em *Discipulado*, ganhando nova perspectiva e maior intensidade em *Resistência e Submissão*. Para Bonhoeffer, afirma Mondin, “a secularização nunca é entendida como uma rendição complacente às concepções ‘secularistas’ e ateias do homem moderno, mas sim uma nova metodologia para tornar inteligível e eficaz a comunicação do Evangelho em nosso século”³³⁶.

O significado que Bonhoeffer quer dar à secularização da teologia, portanto, não é de fazê-la adotar uma linguagem secularizada, mas fazê-la ceder seu lugar ao testemunho. Sua intenção não é conduzir à dissolução o objeto da fé, e sim, ao contrário, valorizar ao máximo a realidade transcendente encontrada justamente na relação com as coisas penúltimas.

Para ele, a secularização é uma “consequência lógica do princípio que regula as relações entre último e penúltimo e que é uma função da ‘vicariedade’”³³⁷.

³³⁵ Cf. RS, p.489-491.

³³⁶ MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.190.

³³⁷ *Ibidem*, p.186.

Como já abordado, nas questões relativas à ciência, à arte, à ética e até mesmo à vida do espírito, o ser humano aprendeu a enfrentar qualquer problema, mesmo os importantes, sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus. Tornou-se adulto e não necessita mais de tutela, sabe cuidar de sua própria vida e necessidades. Diante dessa nova situação, a Igreja se vê obrigada a dar uma resposta condizente a essa questão, principalmente no que se refere às relações entre Igreja e mundo e o anúncio do Evangelho. Ao refletir esse propósito, Bonhoeffer se coloca firmemente contra a teoria das duas esferas (cristã e mundana), por esta atribuir à Igreja e ao mundo dois âmbitos separados da realidade. Então, para ele, Igreja e mundo constituem uma unidade indissolúvel, pois mesmo permanecendo distinta em sua essência, a Igreja encontra-se tão enraizada no mundo que não existe possibilidade de que algum de seus elementos fique de fora.

Mondin acredita que é esse enraizamento no mundo que permite à Igreja a realização de sua função vicária, pela qual não busca a si mesma, mas dedica-se totalmente ao outro, a exemplo de Cristo³³⁸ (ou pelo menos era isso que deveria fazer, conforme Bonhoeffer).

Afirma ainda o quanto é absurdo colocar a pregação sob a base religiosa do passado, pois na experiência humana do século XX não há mais espaço para submissão às ordens religiosas, já que o ser humano moderno, diante de seus problemas, tenta resolvê-los sozinho, à sua maneira³³⁹. Assim, para que a pregação tenha eficácia, a Igreja deve apresentá-la em sua forma pura, isto é, fazendo o mundo ver o que significa ser seguidor/discípulo de Cristo, testemunhado na própria vida. O que não quer dizer reduzir o anúncio do Evangelho ao bom exemplo, mas sim entendê-lo como meio para o seguimento a Cristo. Cabendo à Igreja dizer a todos os homens, qualquer que seja a sua ocupação, o que significa viver em Cristo, existir pelos outros.

Para Bonhoeffer, continua Mondin, a constatação do abandono da “religião” significa duas coisas: a recusa em identificar o cristianismo com a religião, como tinham feito os

³³⁸ MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.188.

³³⁹ *Ibidem*.

teólogos liberais e a renúncia em apelar para a fraqueza, para a contingência e para os limites do homem, a fim de fazê-lo aceitar o Evangelho. Portanto, a censura que faz à religião não visa a sua supressão, e sim sua restauração. Pois, não querendo mais viver em meio a uma “religião tapa-buracos”, luta por uma religião integral, que atinja o ser humano em todos os âmbitos. Conclui-se então que, o Deus da ‘religião’ que Bonhoeffer repudia não é o Deus da Bíblia, mas o Deus dos filósofos, o Deus que é chamando para consertar as insuficiências humanas, o Deus que é moldado conforme as necessidades e exigências humanas³⁴⁰.

Por isso, aposta no uso da linguagem secular para anunciar o Evangelho, ressaltando o positivo da religiosidade, visto que hoje, já não convém a negatividade da religiosidade, que se baseia na contingência e na fraqueza humana. Para o humano que se “tornou adulto”, talvez o meio mais eficaz seja estruturado nas “solicitações religiosas positivas”, como menciona Bonhoeffer³⁴¹. Ideia essa que é também expressa na encíclica apostólica *GS*, quando evidencia a aceitação das realidades terrestres e a participação ativa no desenvolvimento do mundo.

Bonhoeffer não conseguiu terminar sua reflexão sobre o tema do cristianismo arreligioso, porém, em uma de suas últimas cartas, deixa o registro do que pretendia ainda aprimorar:

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.³⁴²

³⁴⁰ MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p.191.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² RS, p.510-511.

3.3 A teologia pública como síntese da ética da responsabilidade num mundo adulto

Quando, então, o espírito toca com grandes, alegres, ousadas ideias
 O coração e a testa do ser humano, e este,
 Com olhos claros e gesto livre, olha o mundo nos olhos,
 Quando, então, do espírito nasce a ação³⁴³

Com o que foi mencionado até aqui, se pode constatar que, para Bonhoeffer, a maturidade do mundo possui princípios cristãos, que chamam o ser humano à responsabilidade, num processo contínuo de aperfeiçoamento segundo a vontade de Deus. Por isso há radicalidade em sua crítica à religião, visto que no contexto histórico de sua época (da qual parte para elaborar suas reflexões), observa que muitos cristãos se sentiam desobrigados de qualquer participação na vida política (por se preocuparem apenas com as coisas últimas) e de qualquer responsabilidade por aqueles que não fossem do mesmo “grupo eleito”. E assim agiam, ou melhor, deixavam de agir, tendo como respaldo a dependência proveniente de um discurso religioso, muitas vezes racista (só para lembrar, Hitler e muitos outros que foram a favor do nazismo se diziam cristãos). O que se tornou uma grande preocupação para Bonhoeffer, ao temer a desfiguração do que é ser cristão.

A partir dessa preocupação se pergunta como a Igreja, e através dela cada ser humano, pode assumir sua responsabilidade num mundo autônomo, sem que sua identidade de Corpo de Cristo seja dissolvida na esfera da secularidade? Ou ainda, como pergunta Moltmann: “Temos (os cristãos) uma visão de esperança para este mundo?”³⁴⁴ E continua sua indagação contrapondo: “ou, pelo contrário, o cristianismo estabelecido se fundiu de tal modo com nossa sociedade que compartilhamos as ambiguidades e contradições desta e já não temos nenhuma mensagem de esperança a oferecer a nossos contemporâneos?”³⁴⁵

³⁴³ Poema “O amigo” RS, p.537.

³⁴⁴ MOLTSMANN, J. *La Justicia crea futuro – política de paz y ética de la creación em un mundo amenazado*, p.15.

³⁴⁵ *Ibidem*.

Como solução Bonhoeffer traz a ideia de uma “disciplina arcana”³⁴⁶ em contraponto ao conceito de arreligiosidade, para que os mistérios da fé cristã possam ser protegidos de qualquer profanação³⁴⁷. Usada pela Igreja Antiga, a disciplina arcana excluía os não iniciados na fé cristã em alguns momentos da celebração, estes momentos ficavam restritos apenas aos iniciados e, assim, se tornavam “mistério” para os demais. Dessa forma, os cristãos das comunidades primitivas conseguiam viver inseridos na sociedade da época, preservando sua identidade cristã, alimentada nas celebrações comunitárias.

A referência a uma disciplina arcana já vem esboçada desde *Discipulado*, na menção à graça preciosa: “graça como santuário de Deus, que tem que ser preservado do mundo, não lançado aos cães”³⁴⁸.

Gibellini consegue expor claramente esse paradoxo:

Para Bonhoeffer, a retomada da “disciplina do arcano” não está destinada a restabelecer um espaço “religioso”, separado do espaço secular e a ele contraposto, mas destina-se a proteger a comunidade na celebração dos mistérios, celebração da qual ela tira suas forças para viver na secularidade. A “disciplina do arcano” não é uma nova forma de parcialização ou de separação do mundo, mas está em função do serviço ao mundo, está em função da secularidade, que não seja apenas exterioridade. Portanto, um cristianismo arreligioso continua sendo um cristianismo com a palavra, com o culto, com os sacramentos, com a oração³⁴⁹.

Como se vê, Bonhoeffer propõe a retomada da prática de uma disciplina arcana para garantir a sobrevivência do cristianismo num mundo que se tornou arreligioso³⁵⁰. Dessa forma, enquanto uma interpretação não-religiosa dos conceitos bíblicos possibilita a identificação dos cristãos com o mundo, a disciplina arcana preserva a identidade desses mesmos cristãos frente ao mundo³⁵¹.

³⁴⁶ Cf. RS, p.371 nota 18, do latim *arcanum* – misterioso, oculto.

³⁴⁷ Cf. RS, p.380.

³⁴⁸ DISC, p.11.

³⁴⁹ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, p.119.

³⁵⁰ Cf. RS, p.373.

³⁵¹ Ver também HARVEY, Barry. *The body politic of Christ: theology, social analysis, and Bonhoeffer's arcane discipline. Modern Theology.*

E é diante dessa concepção, de identificação com o mundo sem perda da identidade cristã, que se percebe que já “não é possível viver a fé que se articula com a vida, na pretensão simplória de uma presença apolítica no mundo”, como observa Azevedo ao analisar a fé frente à realidade atual e plural da sociedade³⁵².

Bonhoeffer tinha a preocupação de que sem uma teologia consciente do seu papel público, a Igreja correria o risco de se deixar conduzir pelas tendências políticas. Para ele, estava em jogo um conjunto de questões fundamentais para a integridade da vida da Igreja. Bonhoeffer afirma que o Evangelho de Jesus não é um evangelho para a Igreja ou seus membros isoladamente, mas boa notícia para o mundo: “o território da única Igreja de Cristo é o mundo inteiro”, lembra Plant a respeito de uma conferência sobre a paz feita por Bonhoeffer em 1932³⁵³.

Nessa linha pode-se ousar dizer que Bonhoeffer, em suas reflexões, já tinha o esboço para uma teologia pública. A qual, conforme Gibellini expõe, coloca em foco a relação entre a teologia e a prática (diga-se de passagem, que essa era uma preocupação de Bonhoeffer em sua época), assumindo a opção de interlocução com a história³⁵⁴. O que leva à constatação do forte engajamento político que o cristão é chamado a assumir para a construção do Reino de Deus. Pois, como afirma Gibellini: “a fé cristã deve fazer-se prática na história e na sociedade”³⁵⁵.

Não se tem aqui a pretensão de nomear Bonhoeffer como “pai” da teologia pública. O que se quer somente é, através de alguns apontamentos, destacar elementos que demonstrem o quanto o pensamento desse teólogo estava próximo da reflexão, posteriormente elaborada, sobre a relevância da publicidade da teologia.

³⁵² AZEVEDO, M. *Entroncamentos e Entrechoques*, p.41.

³⁵³ PLANT, S. The Sacrament of Ethical Reality: Dietrich Bonhoeffer on ethics for Christian citizens. *Studies in Christian Ethics*, p.77.

³⁵⁴ Cf. GIBELINNI, R. Paixão pelo Reino, p.14.

³⁵⁵ *Ibidem*, p.14.

O interesse da teologia pública é focado na história real, na realização da vida concreta do ser humano. Arens diz que “essa teologia, enquanto hermenêutica prática do cristianismo, coloca no centro o seguimento e reconhece a prática cristã como prática de natureza social e histórica, insistindo ao mesmo tempo em sua estrutura impregnada de sofrimento”³⁵⁶. Afirma ainda que essa teologia, na sua estrutura política, se desenvolve decididamente a partir de Auschwitz³⁵⁷ e tem como dever atestar a universalidade do sofrimento diante do relativismo, “empenhando-se em uma cultura do reconhecimento dos outros e de sua diversidade”³⁵⁸.

Aqui já podem ser elencados alguns parâmetros da reflexão bonhoefferiana em relação à publicidade da teologia: 1) O seguimento como centro e a historicidade – Bonhoeffer enfatiza constantemente o seguimento à Cristo, colocando-o como centro e como referência para a recuperação do horizonte da secularidade. Da mesma forma acentua a importância da inserção do cristianismo na vida histórica. Podem-se citar também, nesse contexto, as dialéticas entre último-penúltimo, Igreja e mundo, religiosidade e secularidade. 2) Quanto à estrutura impregnada de sofrimento – faz-se referência ao sofrimento de Deus junto aos seus em *Resistência e Submissão*. 3) Sobre Auschwitz – fica claro, com o envolvimento na atividades ecumênicas, com os refugiados, na resistência e, então, com a prisão, que Bonhoeffer tinha consciência que dali para frente uma nova realidade estaria se abrindo para a teologia. O que sugere que, de alguma forma, essa teologia se encontrava em processo de gestação.

Por seu caráter público, seguindo Arens, a teologia é guiada por “tríplice intenção crítica”: a desprivatização do discurso cristão sobre Deus (onde podem ser encontradas semelhanças na crítica à religião feita por Bonhoeffer), a formulação da mensagem escatológica cristã para as condições da sociedade atual (lembrando aspectos da interpretação não religiosa desenvolvida por Bonhoeffer) e a nova autocompreensão da

³⁵⁶ ARENS, E. *Novos Desenvolvimentos da Teologia Política*, p.72.

³⁵⁷ A Teologia Pública, reconhecida como tal tem origem na década de 70 nos Estados Unidos e suas raízes remontam à Teologia da Libertação. O que é ressaltado em Arens é o nascimento de uma reflexão que comporta elementos da relevância pública e política da teologia na sociedade.

³⁵⁸ ARENS, E. *Op. Cit*, p.69.

Igreja como instituição da liberdade sócio-crítica da fé (que contém elementos do cristianismo arreligioso sobre o qual Bonhoeffer refletira)³⁵⁹.

Conforme Arens, essa teologia de caráter público, nascida pela urgência de novas respostas à sociedade, critica também “as estruturas e práticas eclesiais que são injustas, excomunicatórias e imisericordiosas, e que contrastam assim fortemente contra a própria mensagem do evangelho libertador”³⁶⁰. Em Bonhoeffer encontra-se a denúncia à “Igreja, que nesses anos só lutou por sua autoconservação, como se fosse um fim em si mesma, incapaz de ser portadora da Palavra da reconciliação e redenção para a humanidade e para o mundo”³⁶¹.

Entre os objetivos da teologia pública, Arens menciona que o essencial é “pôr às claras, no sentido de desprivatização, a orientação pública e política da fé judaica e cristã... e superar assim contemporaneamente um discurso sobre Deus existencial e subjetivamente reduzido em favor de um discurso sobre Deus socialmente atento e politicamente vigilante”³⁶². Arens, semelhante à Bonhoeffer, vê na teologia pública uma “prática comunicativa da fé feita de testemunho, de confissão, de celebração e da participação”³⁶³. Essa “implementação cristo-prática”, diz Arens, ocorre na prática pessoal, comunitária e política do seguimento.

Em Moltmann, encontra-se a articulação da teologia com a relevância pública e a identidade cristã na afirmação de que “não existe identidade cristã que não tenha relevância pública, nem relevância pública sem identidade cristã”³⁶⁴.

Seguindo os passos da teologia da Libertação, a teologia pública parte de um contexto específico e com ele interage, mas não ficando restrita a ele³⁶⁵. A proposta seria

³⁵⁹ Cf. ARENS, E. *Novos Desenvolvimentos da Teologia Política*, p.69.

³⁶⁰ *Ibidem*, p.81.

³⁶¹ *RS*, p.149.

³⁶² ARENS, E. *Op. Cit.*, p.67.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*, p.5.

então, como aborda Sinner, da inserção de valores cristãos na política, na sociedade, na academia, nos meios de comunicação e não obstante, na própria Igreja, para que, a partir do diálogo sobre questões concretas, esta última possa dar sua contribuição³⁶⁶.

Conclui-se, portanto, que em uma sociedade pluralista a Igreja de Cristo não tem direito a valer-se como porta-voz de todos os seres humanos, cristãos e não cristãos, mas todos os seres humanos na sociedade têm o direito a ouvir o que os cristãos, enquanto tais, têm a dizer³⁶⁷.

Para isso, Tracy fala de três públicos da teologia: a sociedade, a academia e a Igreja³⁶⁸. Chamada à reformulação de um discurso cristão que consiga abrangência universal, a teologia o faz à medida que, enquanto teologia pública, apresenta relevância à academia, à sociedade e à própria Igreja. Tracy afirma que a teologia concebe-se como discurso público sobre Deus e que as três realidades a que fala, articulam-se. Tem, a partir dessa perspectiva, a possibilidade de propor um discurso responsável sobre Deus e sobre a capacidade desse discurso de transformar a realidade. Bonhoeffer participou diretamente desses três públicos: da academia enquanto professor universitário de teologia, da Igreja enquanto pastor da Igreja Confessante e da sociedade enquanto cristão envolvido nas questões do ecumenismo e da resistência nazista.

Após esse apanhado geral sobre o caráter público da teologia e as semelhanças com a reflexão bonhoefferiana, pergunta-se: em que ponto a ética da responsabilidade, anteriormente mencionada, e o processo de secularização podem desembocar numa teologia pública?

Antes de qualquer coisa, é importante ressaltar que o que será elucidado aqui é meramente especulativo, pois como já referido, a teologia pública foi uma elaboração

³⁶⁵ SINNER, R. V. *Confiança e Convivência*, p.44.

³⁶⁶ Cf. *ibidem*, p.52.

³⁶⁷ MOLTMANN, J. *La Justicia crea futuro*, p.15.

³⁶⁸ TRACY, David. *A Imaginação Analógica*, p.23.

posterior a Bonhoeffer. Será, portanto, apenas traçada uma linha que possa ser capaz de fazer a ligação entre esses temas com coerência e talvez até ousadia.

Como visto na primeira parte da pesquisa, a ética elaborada por Bonhoeffer é cristocêntrica, tendo como foco o seguimento e sendo potencialmente realizável por cada ser humano. É uma ética que vive do ser-para-os-outros e, por isso, sustentada pela transcendência, ao mesmo tempo em que está fortemente inserida na realidade histórica e caminha ao lado da vida concreta do ser humano, o que inclui o sofrimento. E é justamente pela sua inserção histórica que ela, a ética bonhoefferiana, se desenvolve no âmbito do processo de secularização, ou como chama o próprio Bonhoeffer, do “mundo tornado adulto”. Diante desse processo, a reflexão bonhoefferiana traz propostas para uma renovação da visão cristã da realidade do mundo, abordando questões que reinterpretem a concepção religiosa de forma a atender os novos apelos da sociedade, sem prejuízo à identidade cristã.

A partir dessa explanação é possível visualizar a ligação com a teologia pública, pois, sendo a ética da responsabilidade (assim denominada por chamar à resposta a Cristo e ao comprometimento ao próximo) de caráter universal e concreto e se desenvolvendo no seio do mundo secular, por isso, chamada a responder a esse mundo em todos os seus âmbitos (por causa da dialética Igreja e mundo), conseqüentemente possui caráter público. Por ser uma ética cristã está fundamentada no discurso sobre Deus, ou seja, na teologia. Então, a ética da responsabilidade no mundo tornado adulto pode encontrar sua plena realização por meio da teologia pública.

CONCLUSÃO

No início dessa pesquisa foram elencadas questões que por meio do estudo da trajetória da vida e obras de Dietrich Bonhoeffer foram ganhando corpo.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que toda a reflexão bonhoefferiana é essencialmente cristológica, sofrendo adaptações até a elaboração final de “Cristo como ser-para-os-outros” pelo forte apelo ético gerado, sobretudo, a partir da Segunda Guerra. Bonhoeffer acreditava não haver melhor maneira de ser cristão que pelo testemunho da própria vida. Para tanto, inicia a elaboração de sua obra ética, que apesar de fragmentária e incompleta, permite a visualização de uma renovação da vida cristã, numa época em que as bases do cristianismo correm o risco de se perderem.

Essa, pois, foi a base da primeira parte da pesquisa e através dela foi possível comprovar que a vinculação ético-cristológica feita por Bonhoeffer coloca Cristo no centro da teologia, da vida cristã e também da vida humana como um todo. Essa disposição ética que se encontra cristologicamente fundamentada constitui o fio condutor da reflexão bonhoefferiana, para a qual a realidade não é mero dado histórico, mas sim o lugar onde Cristo se revela por meio da responsabilidade ética do ser humano.

A fundamentação cristológica da ética proposta por Bonhoeffer não pode ser compreendida separada da dialética entre último e penúltimo, por garantir o encontro íntimo de Cristo com o mundo. Já a estrutura de responsabilidade aparece articulada com a teoria dos mandatos, por onde o comprometimento ético é inserido na

realidade cotidiana. Assim, sua “ética-cristológica” mostra a relevância de viver no mundo como ser-para-os-outros na busca do *ánthropos téleios*.

Teólogo alemão, pastor luterano, mártir da Segunda Guerra Mundial, pode-se dizer que Bonhoeffer foi um “conector de polaridades”, afinal, um de seus grandes méritos foi, justamente, a dialética entre paradoxos: último-penúltimo, Igreja-mundo, sagrado-profano, secularização-cristianismo. Seu projeto era conseguir conjugar o processo do mundo autônomo com a fé em Cristo e assim, resgatar o lugar de Deus no centro da vida humana.

Num contexto profundamente marcado pela crise de sentido, fruto da modernidade, numa nação ferida e absolutamente convencida de que se achava predestinada para a guerra, colocando em jogo seu destino histórico, Bonhoeffer conseguiu reunir uma aprofundada espiritualidade de comunhão com Cristo e com o próximo ao engajamento político-social levado aos seus limites. Bonhoeffer apresenta-se como um “otimista” da modernidade, mesmo após constatar com os próprios olhos a barbárie nazista.

A marca da sua ética cristã está na identificação com Cristo, sobretudo em seu sofrimento. Essa identificação torna-se totalmente plausível numa época que conhece de perto a realidade do sofrimento. Por isso, a preocupação pastoral com as implicações éticas, principalmente na complexa relação entre Igreja e mundo, Igreja que deveria viver sua responsabilidade diante da guerra.

Entendendo a responsabilidade como resposta ao chamado para o seguimento a Cristo, insiste na urgência de uma resposta que se torne ação para o bem do próximo, em vista do exemplo de Cristo. Isso após perceber a importância do testemunho de indivíduos que, mesmo sem se confessarem cristãos, assumiram o risco de suas próprias vidas em favor de outras, caracterizando o seguimento proposto por Cristo e viu, com isso, que não era mais possível separar Igreja e mundo. Esta se torna, então, a base para a formulação do “cristianismo arreligioso”. Essa uma nova

forma de cristianismo a ser vivido num mundo adulto, comporta um novo critério hermenêutico, ao que chamou de “interpretação mundana ou não-religiosa” dos conceitos bíblicos.

Bonhoeffer, teólogo pós-dialético, discípulo e amigo de Barth, utiliza a crítica da religião desenvolvida por Barth, onde no aspecto formal o cristianismo arreligioso é pós-metafísico, pós-individualista e pós-ocidental, mas critica a posição barthiana de um “positivismo da revelação”, que cria o afastamento do confronto com o mundo e com a história.

A nova figura do cristianismo arreligioso, também comporta uma nova concepção de Deus, de Cristo, da Igreja e do ser cristão. Atenta para o fim da religião e do “*deus ex machina*” como solução aparente a problemas insolúveis, o “tapa-buraco de nossos conhecimentos vazios”, o “tutor”, já que o mundo adulto caminha sozinho. Permitindo nascer a partir daí um novo relacionamento positivo com o mundo. Bonhoeffer coloca Deus no centro da realidade secular, que chama à vida e à participação na dor de Cristo na história, chamando ao seguimento, ao ser-para-os-outros, como encontro do ser humano total (é necessário lembrar que essas questões são apresentadas pelas cartas escritas da prisão e, portanto, estão à flor da pele).

Mas com tanta abertura ao mundo é preciso manter a identidade cristã para que esta não se perca na secularidade. Portanto, retoma o conceito de “disciplina arcana”, não para estabelecer um espaço “religioso”, mas para proteger a comunidade na celebração dos mistérios, o que lhe dá força para viver inserida na realidade do mundo.

Com esses elementos foi possível supor a probabilidade de que, se continuasse suas reflexões por esse caminho, Bonhoeffer chegaria à elaboração de uma teologia pública, visto que tanto sua teologia quanto sua ética já possuíam forte caráter político-social-cristão e que, apesar de ter atuação global, as respostas são dadas a questões contextuais, que daí se ampliam ao universal. O que seria alimentado por

suas experiências internacionais, sobretudo nos Estados Unidos, origem da teologia pública.

Quando hoje se assistem às cenas de milhares de refugiados à beira da morte, a onda de ataques racistas em vários países, a capacidade de absorver matanças na sociedade, fatos que levam a proximidades com a época de 1939; o nazismo e a Segunda Guerra deixam de ser eventos tão remotos e inatingíveis para se tornarem uma possibilidade permanente e de responsabilidade universal. Talvez, pelo caráter público das questões por Bonhoeffer levantadas, suas reflexões se mostrem tão pertinentes à atualidade e sua proposta ética pareça tão urgente quanto no momento em que foi elaborada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIANÇA DE EVANGÉLICOS CONFSSIONAIS. *Declaração de Cambridge*, 1996. Acesso em 10/04/2010 pelo link: <http://www.dar.org.br/biblioteca/57-documentos/527-declaracao-de-cambridge.html>

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENS, Edmund. Novos Desenvolvimentos da Teologia Política: a força crítica do discurso público sobre Deus. In GIBELLINI, Rosino (org.). *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p.67-83.

ARRUDA, J. J. *Época Moderna e Contemporânea* São Paulo: Ática, 1999.

AZEVEDO, Marcelo. *Entroncamentos e Entrelaçamentos*. Vivendo a fé num mundo plural. São Paulo: Loyola, 1991.

BARTH, Wilmar Luiz. Pós- modernidade, religião e ética. *Série Pensar* n.17. Porto Alegre: EST Edições, 2008.

BOICE, James Montgomery; VEITH, Gene EEdward e outros, *Reforma hoje: uma convocação feita pelos evangélicos confessionais*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BERNHOEFT, Ernesto J. *No caminho para a liberdade*. Rio de Janeiro: Batista, 1966.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

_____. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *L'essenza della Chiesa*. Brescia: Queriniana, 1972.

_____. *Sanctorum communio: una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*. Roma: Herder, 1972.

_____. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

_____. *Prédicas e Alocuções*. Tradução de Harald Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *Tentação*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

CÂMARA, Uipirangi Franklin da Silva. A Ética da Responsabilidade em Bonhoeffer: O desafio de encarar as demandas éticas do mundo moderno. *Via Teológica*, v. 8, p. 51-71, 2003. Acesso em 07/07/2009 pelo link:

[http://www.geog.ufpr.br/nupper/documents/Etica em Bonhoeffer.pdf](http://www.geog.ufpr.br/nupper/documents/Etica%20em%20Bonhoeffer.pdf)

CAPOZZA, Nicoletta e Appel KURT. “Estar-aí-para-outros” como participação da realidade de Cristo: sobre a eclesiologia de Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*, n.153, 2006/36, p.583-597.

CHEUICHE, Antônio do Carmo. *Cultura e Evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Segunda Guerra Mundial – Um balanço histórico*. São Paulo: Xamã: USP. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História, 1995.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Gaudium et Spes* (07.12.1965).

DECLARAÇÃO CONJUNTA CATÓLICO-LUTERANA SOBRE A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO, 1999. Acesso em 10/04/2010 pelo link:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html

DUCH, Lluís. Introdução in BONHOEFFER, D. *Ética*. Madrid: Trotta, 2000.

ELIAS, Norbert. *Condição Humana*. Lisboa: Difusão editorial Ltda, 1985.

FAZIO, Mariano. La autonomía de las realidades terrestres en la *Gaudium et spes*. *Teocomunicação*, n. 150, 2005/35, p.639-657.

FILIPPI, Nella. *Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer*. Roma: Herder, 1974.

FORTE, Bruno. *A Guerra e o Silêncio de Deus*. Comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Um pelo Outro*. Por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *À escuta do Outro*. Filosofia e Revelação. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GALLAS, Alberto. *Ánthropos téleios: l’itinerario di Dietrich Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*. Brescia: Queriniana, 1995.

GIBELLINI, Rosino (Org.). *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Paixão pelo Reino (Introdução). In GIBELLINI, Rosino (org.). *Perspectivas Teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, p.5-24.

GUARDINI, Romano. *O fim da idade moderna: em procura de uma orientação*. Lisboa: 70, 1995.

_____. *Sul limite della vita: lettere teologiche a um amico*. Milano: Vita e Pensiero, 1979.

HAMMES, Érico João. Cristologia e seguimento em Dietrich Bonhoeffer. *Teocomunicação*, n.94, 1991/21, p.497-515.

HARVEY, Barry. The body politic of Christ: theology, social analysis, and Bonhoeffer's arcane discipline. *Modern Theology*, n.3, 1997/13, p. 319-346. Acesso em 19/01/2010 pelo link: <http://www3.interscience.wiley.com/journal>

HUMMES, Cláudio. Contribuições da *Gaudium et spes* para a compreensão pastoral do homem de hoje. *Teocomunicação*, n.150, 2005/35, p.625-638.

LOVIN, Robin W. Becoming Responsible in Christian Ethics. *Studies in Christian Ethics*, n.4, 2009/22, p.389-398. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na PUCRS em 19/01/2010 link: <http://www.sagepublications.com>

LÜPKE, Johannes Von. Responsibility as response: biblical-theological remarks on the concept of responsibility. *Studies in Christian Ethics*, n.4, 2009/22, p.461-471. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na PUCRS pelo em 30/11/2009 link: <http://sce.sagepub.com>

MALSCHITZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: discípulo – testemunha – mártir*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MARCHIONE, Margherita. *La verità ti farà libero*. Papa Pio XII a cinquent'anni dalla morte. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.

MESSORI, Vittorio. *Cruzando o limiar da esperança*. Entrevista dada por sua santidade João Paulo II. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

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

MILSTEIN, Werner. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *La Justicia crea futuro – política de paz y ética de la creación em un mundo amenazado*. Santander: Sal Terrae, 1989.

_____. *Dio nel progetto del mondo moderno – contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Itália: Queriniana, 1999.

_____. *O Caminho de Jesus Cristo. Cristologia em dimensões messiânicas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. Vol 2. São Paulo: Paulinas, 1980.

PLANT, Stephen. The Sacrament of Ethical Reality: Dietrich Bonhoeffer on ethics for Christian citizens. *Studies in Christian Ethics*, n.3, 2005/18, p.71-87. Acesso pelo Portal de Periódicos da CAPES na PUCRS pelo em 19/01/2010 link: <http://sce.sagepub.com>

ROCHA, Alessandro R. Práxis e espiritualidade na vida e obra de Dietrich Bonhoeffer. *Rhema*, n.40, 2006/13, p.51-64.

SHIRER, William L. *Ascensão e queda do III Reich*, v.4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1963.

SINNER, Rudolf Von. *Confiança e Convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOBRINHA, Miriam Cunha. C. *Cristianesimo e Testimonianza in Dietrich Bonhoeffer*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 2004.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

STACKELBERG, Roderick. *A Alemanha de Hitler – Origens, Interpretações, Legados*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Coleção Theologia Publica, v.7. São Leopoldo: Unisinos, 2006.0